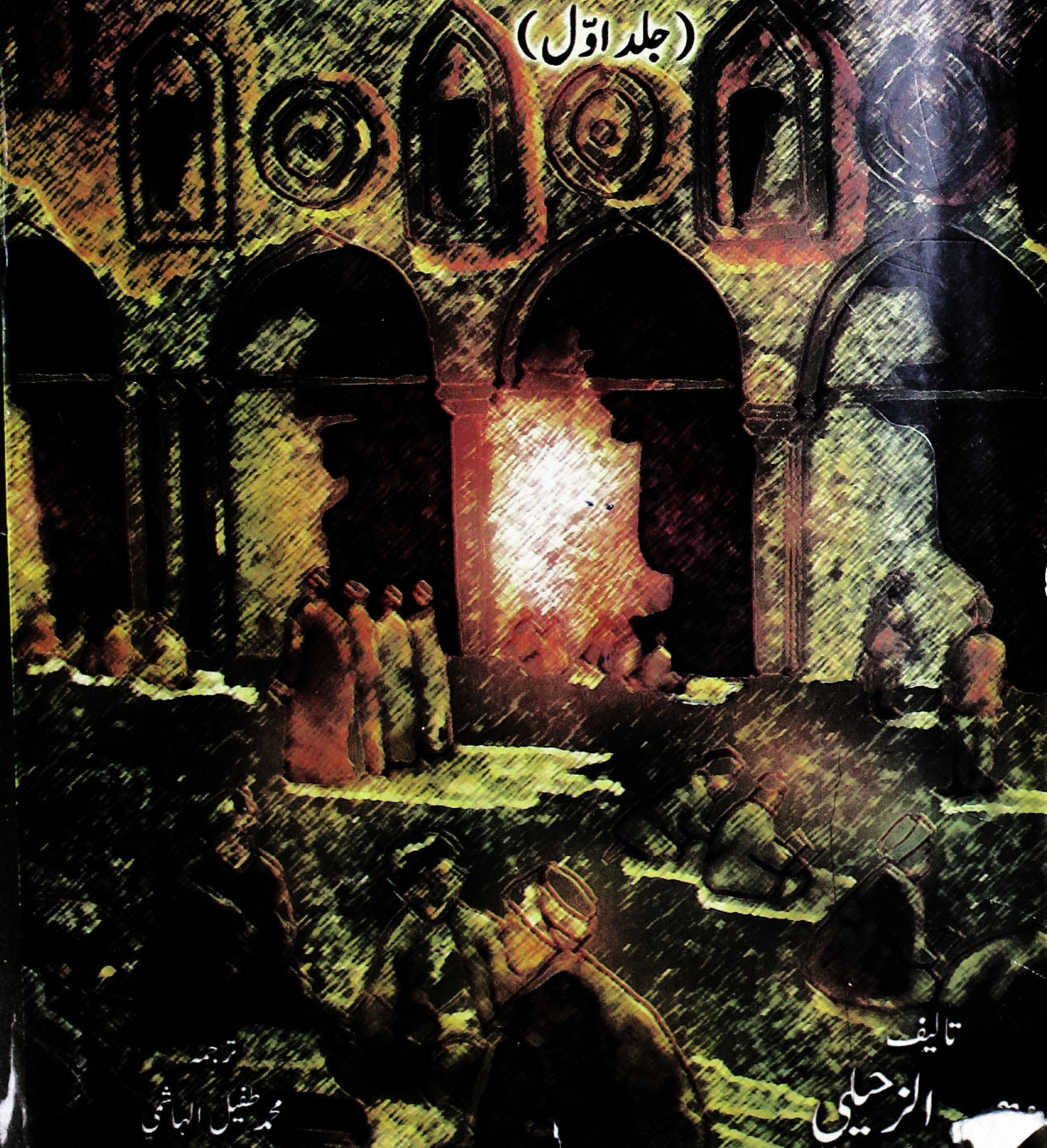
فقہ اسلامی: دلائل ومسائل

الفقه الإسلامي وأدلته

(جلد اوّل)



تالیف

الزحیلی

ترجمہ

محمد طفیل الہاشمی

فقہ اسلامی: دلائل و مسائل

شرعی دلائل، مذہبی آراء، اہم فقہی مسائل و نظریات

اور احادیث نبویہ کی تحقیق و تخریج کا مجموعہ

تالیف

وہبہ الزحیلی

(جلد اوّل)

(الطهارة ، الصلوٰة)

ترجمہ

محمد طفیل ہاشمی

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد

۲۰۰۸ء

کتاب: فقہ اسلامی: دلائل و مسائل

تالیف: وہبہ الزحیلی

ترجمہ: محمد طفیل ہاشمی

ڈاکٹر محمد حمید اللہ لائبریری، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی
کوائف فہرست سازی دوران طباعت

وہبہ الزحیلی
فقہ اسلامی: دلائل و مسائل اردو ترجمہ: محمد طفیل ہاشمی
(ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد)
حواشی۔
ا۔ فقہ اسلامی ۲۔ فقہ اسلامی، فقہی مسائل
۳۔ فقہ اسلامی، تعلیم و مطالعہ
ا۔ ہاشمی، محمد طفیل (مترجم) ب۔ عنوان

297.14dc21

اشاعت اوّل ۲۰۰۹ء

ISBN: 978-969-408-278-3

مطبع: مطبع ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

فہرست

پیش گفتار

علم فقہ کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔ انفرادی سطح پر عبادات و معاملات کا مسئلہ ہو یا اجتماعی و بین الاقوامی نوعیت کے مسائل زیرِ بحث ہوں، ان سب امور کا تعین شریعت کے احکام و مقاصد اور فقہی اصول وضوابط کے تحت کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے انسانی زندگی کا شاید ہی کوئی گوشہ ہو جس میں کسی نہ کسی مرحلہ پر فقہ سے رہنمائی حاصل نہ کی جاتی ہو۔ دوسری جانب علم فقہ اپنے دائرہ کار میں مختلف علوم و تخصصات سے بھرپور استفادہ کرتا ہے۔ ان میں قرآن و حدیث کے علاوہ عربی زبان و ادب، فقہ، منطق و اصول استدلال کے علاوہ زندگی کے عملی معاملات سے گہری واقفیت شامل ہیں۔ اس طریق کار سے اس کے وثوق اور وسعت نظر میں اضافہ ہوتا ہے اور اس علم میں ہر عہد کی ضرورت پوری کرنے کی صلاحیت پروان چڑھتی ہے۔

اپنی حیات مبارکہ کے دوران نبی کریم ﷺ صحابہ کرام کو بہ نفس نفیس کتاب وحکمت کی تعلیم اور ان کے نفوس کا تزکیہ فرماتے رہے۔ اس طرح ہزارہا نفوس کی آغوشِ نبوت میں تربیت ہوئی جو اللہ تعالیٰ کی مرضی کو جان کر اسے عملی جامہ پہنانے کے جذبے سے سرشار تھے۔ اس مبارک جماعت میں وہ صحابۂ کرام بھی تھے جن میں تقویٰ اور احسان کے

علاوہ تفقہ کی نمایاں صلاحیتیں تھیں اور انہوں نے ان صلاحیتوں سے کام لیتے ہوئے زندگی کے معاملات کے بارے میں شرعی احکام کے تعین کے لیے تمام ممکنہ کوشش کی۔ اس طرح فقہ کی بنیاد پڑ گئی اور پھر عہد بہ عہد اس میں مسلسل ترقی ہوتی گئی یہاں تک کہ فقہ اور اصولِ فقہ کو اسلامی تہذیب کے ایک درخشاں امتیاز کی حیثیت حاصل ہو گئی۔

مدینہ میں اسلامی معاشرہ و ریاست کے آغاز سے ہی صحابہؓ کرامؓ دین کی تفہیم، تعلیم اور تبلیغ میں مشغول ہو گئے تھے۔ خلافتِ راشدہ کے قیام پر قرآنی حکم وامرھم شوریٰ بینھم کی روشنی میں پیش آمدہ دینی و فقہی مسائل کے حل کے لیے، ممتاز صحابہؓ کرام سے مشورہ کے بعد فیصلے کیے جاتے تھے۔ اکابر صحابہ جنہوں نے اپنے گہرے علم و فہم سے کام لیتے ہوئے اپنے فتووں اور فیصلوں کے ذریعے دین کی تشریح کی ان میں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ ابن ابی طالب اور حضرت عبداللہؓ ابن مسعود بہت نمایاں ہیں۔

بنو امیہ کے اقتدار کے زمانہ میں فتوحات کے نتیجہ میں نئے علاقے مسلمانوں کے زیر تسلط آ رہے تھے اور نئے مسائل جنم لے رہے تھے۔ بہت سے ایسے سوالات بھی سامنے آ رہے تھے جن کا صریح حکم قرآن و حدیث میں موجود نہ تھا۔ ان حالات کے پیش نظر یہ ضروری تھا کہ فقہا ان مسائل پر غور کریں اور ان کے بارے میں ایک مؤقف اختیار کریں۔ اس زمانہ کے مکہ اور مدینہ سے تعلق رکھنے والے زیادہ تر علماء کو بلحاظ رجحان اہل الحدیث قرار دیا جاتا ہے جب کہ کوفہ و بصرہ کے علما کی اکثریت کو بالعموم اہل الرائے کے زمرے میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس تقسیم سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ اہل الحدیث کے ہاں رائے کا کوئی مقام نہ تھا یا یہ کہ اہل الرائے حدیث سے اعتناء نہ کرتے تھے۔ ان اصطلاحات کا مطلب صرف یہ تھا کہ ان میں سے ایک گروہ کے ہاں رائے کا استعمال زیادہ نمایاں تھا اور دوسرے کے ہاں حدیث کا۔ اس زمانے میں فقہی مجالس میں ہزاروں مسائل کے فیصلے ہوئے اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے ہاتھوں فقہ اسلامی کی تدوین

کا آغاز ہوا۔ اسی طرح مدینہ منورہ میں امام مالکؒ اور ان کے معاصر اہل علم اور شاگردوں نے فقہ کی ترقی میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ اس کے بعد فقہ اور اصول فقہ کی نشو ونما کا ایک سلسلہ صدیوں جاری رہا اور مسلمانوں کے بہترین دماغ، جو علم وتقویٰ اور زہد و ورع کے اعتبار سے اعلیٰ مقام پر فائز تھے، ان کی توضیح وتشریح میں مشغول رہے اور انسانوں کی عملی زندگی میں پیش آنے والے مسائل کی گتھیاں سلجھاتے رہے۔

تیسری صدی ہجری کے اوائل تک اہلِ سنت کے ہاں چار بڑے فقہی مذاہب یعنی حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی قائم ہو چکے تھے۔ ان بڑے مذاہب نے قرآن وسنت کی بطور مصادر بنیادی حیثیت برقرار رکھتے ہوئے صحابہ اور اسلاف کی آراء و اجتہادات، قیاس، رائے، استحسان، مصالح مرسلہ اور عرف و عادت وغیرہ سے استفادے اور دین کی وسعتوں اور آسانیوں سے فیض یاب ہونے کی راہ دکھائی۔ ان کے علاوہ چند اور مذاہب فقہ بھی پیدا ہوئے جن میں سے مشہور ترین مذہب فقہ جعفری ہے۔ اس کے سرخیل حضرت امام جعفر صادقؒ تھے۔ ائمہ اہل بیت سے منقول روایات کا ذخیرہ آپ سے نقل ہوا۔ فقہائے امامیہ ان روایات و اخبار کی مدد سے فتوے دیتے ہیں۔ اس لیے ان کی فقہ کو معروف طور پر فقہ جعفری کہا جاتا ہے۔

اس کے بعد کا عہد تقریباً ۹ سو برس کے طویل عرصہ پر محیط ہے۔ اس دوران چاروں بڑے مذاہب مزید مستحکم ہوئے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ فقہی مذاہب کے تشکیل پا جانے کے بعد کا دور مکمل جمود کا دور تھا جس میں معاشرتی حقائق کو نظرانداز کر کے ایک حد تک اجتہاد سے گریز کا رویہ اپنایا گیا۔ یہ خیال بہت حد تک مبالغہ آمیز ہے۔ ہر فقہی مذہب کے سربرآوردہ اہل علم اپنے فقہی مذہب کے دائرے میں رہتے ہوئے اپنی فقہ کے مؤسس کی بہت سی آراء سے اختلاف کرتے رہے مثلاً امام احمد بن محمد طحاوی نے ۳۴۶ مسائل میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔ اسی طرح شوافع میں سے امام عبدالعزیز الدارکی (م ۳۷۵ھ)،

امام ابوبکر قفال (م ۴۱۷ھ)، مالکیہ کے ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) اور حنابلہ کے ہاں ابن قدامہ (م ۶۲۰ھ) ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) وغیرہم۔

جیسے جیسے مسلم فتوحات کا دائرہ پھیلتا گیا اور مسلمانوں کو روز بروز نئے مسائل کا سامنا کرنا پڑا، ہر مذہب کے فقہاء زمانے کے تقاضوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مصادرِ شریعت سے رہنمائی حاصل کرتے رہے اور اس طرح فقہ اسلامی ترقی کرتا گیا۔

عثمانی سلطنت کا زوال مغرب کے عسکری و سیاسی غلبے اور نو آبادیاتی دور کے آغاز کے ساتھ ہوا۔ اس دور میں برصغیر اور دیگر علاقوں میں جہاں جہاں مسلمانوں کا سیاسی اقتدار زوال کا شکار ہوا اور وہ نوآبادیاتی نظام کے زیرِ تسلط آئے، سامراجی طاقتوں نے اپنے اپنے ملک کے قوانین کو پبلک لا کے طور پر رائج کر دیا۔ تاہم ذاتی زندگی میں مسلمان اپنے شخصی قانون (پرسنل لا) کی پابندی کرتے رہے جو شریعت پر مبنی تھا۔ اس طرح کم از کم عائلی زندگی میں ان کا تعلق اسلامی قانون سے برقرار رہا اور اس کے اصولوں اور مقاصد کو بدستور اہمیت و فوقیت حاصل رہی۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ ہو گیا اور مسلم ممالک ایک بار پھر آزاد ہو گئے۔ آزادی اور نئے زمانے کے شعور کے نتیجے میں نئی امنگوں نے جنم لیا اور اس بات کی خواہش شدت سے محسوس کی جانے لگی کہ مسلمان اپنے دستورِ حیات کے تحت زندگی بسر کریں اور قرآن و سنت کی روشنی میں نافذ العمل ملکی قوانین کا جائزہ لیں۔ اس کے علاوہ جہاں جہاں ضرورت ہو فقہی احکامات کا جائزہ لیا جائے اور عصری فکر و تعبیر کی روشنی میں فقہ کی نشوونما کا عمل جاری رکھا جائے تاکہ موجودہ اور آئندہ دور کے مسائل سے نمٹنے کے لیے بدستور قرآن و سنت اور فقہ اسلامی سے رہنمائی حاصل کی جا سکے۔

گزشتہ صدی کے دوران علم و تحقیق کی کوششوں میں وسعت پیدا کرنے کے لیے مختلف علاقوں میں ادارے بھی قائم کیے گئے۔ پاکستان میں ۱۹۵۸ء میں ادارۂ تحقیقاتِ

اسلامی وجود میں آیا اور اس نے خصوصاً فقہ سے متعلق تحقیق و اشاعت میں معتد بہ کام کیا۔ رابطۂ عالم اسلامی کے تحت مکہ معظمہ میں ۱۹۷۶ء سے المجمع الفقھی الاسلامی کام کر رہا ہے۔ بعد ازاں اسلامی کانفرنس کی تنظیم نے ۱۹۸۱ء میں جدہ میں مجمع الفقہ الاسلامی قائم کیا۔ اس نوعیت کے دوسرے اقدامات کے ضمن میں پاکستان میں اسلامی نظریاتی کونسل، وفاقی شرعی عدالت اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کے تحت شریعہ اکیڈمی اور بین الاقوامی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، سعودی عرب میں ھیئۃ کبار العلماء، ہندوستان میں اسلامک فقہ اکیڈمی اور مجلس شرعی مبارک پور، مصر میں مجمع البحوث الاسلامیہ، جنوبی امریکہ میں مجمع الفقہ اسلامی، یورپی افتاء کونسل وغیرہ کے قیام کا ذکر ضروری ہے۔ ان اداروں کے علاوہ کئی اور بین الاقوامی ادارے بھی معرض وجود میں آئے ہیں جو اسلامی قوانین پر تحقیق میں تخصص رکھتے ہیں، مثال کے طور پر الازہر یونیورسٹی کی اسلامی ریسرچ اکیڈمی اور کنگ عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ میں قائم بین الاقوامی مرکز برائے اسلامی اقتصادی تحقیق وغیرہ۔

۱۹۲۹ء میں شخصی احکام سے متعلق مصری قانون کا اجراء ہوا۔ ۱۹۵۳ء میں اسی موضوع پر شام میں قانون نافذ کیا گیا۔ اسی طرح اجتہاد پر مبنی قانون سازی مراکش، تیونس، عراق اور پاکستان میں کی گئی ہے۔ اس ضمن میں پاکستان سمیت کئی مسلم ممالک میں جو پیش رفت ہوئی اس کے بارے میں نکاح، طلاق، خلع اور تعدد ازواج وغیرہ قوانین میں رد و بدل کا حوالہ دیا جا سکتا ہے، جس کے ذریعے عائلی قوانین ارتقا کے عمل سے گزرے ہیں۔

۱۹۵۱ء میں پیرس میں اسلامی قانون پر ایک کانفرنس ہوئی جس میں یہ قرارداد منظور کی گئی کہ اسلامی فقہ کا ایک جامع موسوعہ تیار کیا جائے۔ اس سلسلہ میں مصر، شام اور کویت میں علی الترتیب ۱۹۵۱، ۱۹۵۶ اور ۱۹۷۱ء میں علیحدہ علیحدہ منصوبوں پر کام کا آغاز ہوا۔ اس سے بہت پہلے سترہویں صدی کے اواخر میں برصغیر میں موسوعاتی طرز کی ایک تالیف

وجود میں آئی تھی جب اورنگ زیب عالمگیر کے حکم سے فقہ حنفی کی مشہور کتاب فتــاوىٰ هـنديه (فتـاوىٰ عـالمگيرى) مرتب کی گئی جس میں اس دور کی جید علماء اور فقہاء نے حصہ لیا تھا۔

موسوعہ فقہ سے متعلق شام میں اب تک صرف ابتدائی کام منظر عام پر آیا ہے۔ مصر میں اگرچہ موسوعة الفقه لجمال عبدالناصر کی کئی جلدیں طبع ہو چکی ہیں لیکن یہ تالیف ابھی تشنۂ تکمیل ہے۔ البتہ کویت کا الموسوعة الفقهيه ۴۵ جلدوں میں مکمل ہو کر شائع ہو چکا ہے۔ ہندوستان کی اسلامک فقہ اکیڈمی اب اس کے اردو ترجمے پر تیزی سے کام کر رہی ہے۔ ان موسوعات میں فقہی معلومات کو یکجا کیا جا رہا ہے۔ اس طرح فقہ کے کئی قیمتی ذخیرے وجود میں آ گئے ہیں۔

پیش نظر کتاب مشہور عربی تصنیف الـفـقــه الاسـلامى و ادلتـه کا ترجمہ ہے۔ عربی تصنیف ایک ایسے ہی اعلیٰ ہدف علمی منصوبے کے تحت معرض وجود میں آئی ہے۔ دس جلدوں پر مشتمل یہ کتاب عالم عرب کے مشہور محقق، فقیہ اور اسلامی قوانین کے نامور عالم ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی کاوش ہے۔ یہ اپنی نوعیت، دائرہ کار اور مقصد کے اعتبار سے فقہ کی ایک نہایت جامع کتاب ہے۔

اس مجموعے میں فقہ کے ان نقلی و عقلی مصادر و مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے جو مذاہب اربعہ کی بنیاد ہیں۔ ائمہ اربعہ نے قرآن و سنت کے علاوہ قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، عرف و عادت اور سد ذرائع وغیرہ سے استفادہ کرتے ہوئے اسلامی فقہ کو مدوّن کیا تھا۔ موجودہ کتاب کے مؤلف نے خود کو کسی ایک فقہی مذہب کے اجتہادات و استنباط تک محدود نہیں رکھا بلکہ اہل سنت کے چاروں مذاہب کی فقہی آراء اور ان کے حق میں دلائل کا موازنہ پیش کیا ہے۔ اس تقابلی اسلوب سے طلبہ اور محققین کو مختلف آراء کا جائزہ لینے میں ان شاء اللہ بڑی مدد اور ان کی فقہی صلاحیتوں کو جلا ملے گی۔

کتاب کا اسلوب آسان اور بیان سادہ ہے۔ مثالوں سے مسائل کی وضاحت کی گئی ہے۔ کتاب میں اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ توجہ حقیقی اور دورِ حاضر کے مسائل پر مرکوز رہے۔ ایسے مسائل جن کا اَب ہمیں سامنا نہیں ہے، ان کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے۔ مؤلف نے مختلف مذاہب کی فقہی آراء بیان کرتے ہوئے بالعموم جمہور کی رائے کو ترجیح دی ہے۔ جس رائے کو ترجیح دی ہے اس کی وجہ بھی بیان کی ہے۔ جدید مسائل پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ فقہ اقلیات پر بھی گفتگو کی گئی ہے۔ اپنے علمی معیار و استناد، فقہ کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہونے، موضوعات پر جامع بحث، غیر متعلق مباحث سے اجتناب اور دل نشین اسلوب کے باعث الفقہ الاسلامی و ادلتہ قبول عام حاصل کر چکی ہے اور عربی زبان میں اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ ان محاسن و خصوصیات کے سبب کتاب کی افادیت مسلّم ہے۔ خاص طور پر اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں اس سے بڑی حد تک استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد اس مشہور و مفید کتاب کو اردو میں منتقل کر کے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔ یہ ترجمہ ایک ممتاز اہل علم ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی نے کیا ہے جو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی میں ممتاز مناصب پر فائز رہ چکے ہیں۔ اس سے قبل ادارہ مجموعۂ قوانین اسلامی شائع کرنے کے علاوہ اپنے مصادر قانون اسلامی کے تراجم کے ایک منصوبے کے تحت حدود و تعزیرات، ربٰو اور مضاربت، قصاص و دیت، احکام بلوغت، احکام طلاق، احکام وقف، احکام شرکت، احکام رہن، کفالہ و حوالہ، احکام بیع، ادب القاضی وغیرہ کتابیں شائع کر چکا ہے۔ یہ تمام کام ان علمی و تحقیقی کاوشوں کا تسلسل ہے جو فقہ کے میدان میں پاکستان سمیت مختلف ممالک میں ایک عرصہ سے جاری ہیں۔ اب الفقہ الاسلامی و ادلتہ کا اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔ پہلی جلد پیش خدمت ہے۔ باقی جلدوں کی سلسلہ وار اشاعت ان شاء اللہ جلد عمل میں آئے گی۔

اس موقع پر ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، کتاب کے مؤلف ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کا صمیم قلب

سے شکریہ ادا کرنا چاہتا ہے جنہوں نے کتاب کے ترجمہ کی اجازت مرحمت فرمائی۔ مصنف ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی پر ایک عرصہ سے شفقت فرماتے رہے ہیں۔ ۱۹۹۸ء میں آپ نے ادارہ کی طرف سے منعقدہ امام ابوحنیفہؒ بین الاقوامی کانفرنس میں بھر پور شرکت کی تھی۔ اس کانفرنس میں آپ کے فاضلانہ مقالات اور محاضرات حاضرین کے ذہنوں پر نقش ہیں۔ اپنے علم کی وسعت اور تفقہ و بصیرت کی گہرائی کے علاوہ ان کو اہل پاکستان نے ایک وسیع النظر صاحبِ علم کی حیثیت سے جانا جن کو اسلام کے پورے فقہی ورثہ پر فخر ہے اور جن کا دل امت کے تمام ائمہ کرام کے احترام و محبت سے معمور ہے۔ ۲۰۰۵ء میں وہ ایک بار پھر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کے ہفتۂ ثقافت اور خاص طور پر اس کے سیمینار میں شریک ہوئے۔ اس موقع پر انہوں نے کئی ہفتے اسلام آباد میں قیام فرمایا اور ایک مفید سلسلۂ محاضرات پیش کیا جو عرصۂ دراز تک یاد رکھا جائے گا۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو نافع بنائے اور مؤلف کو اجرِ جزیل سے نوازے۔

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

عرض مترجم

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی ضخیم تالیف الفقه الاسلامی وادلته' کا ترجمہ پیش خدمت ہے۔ اس کتاب میں فقہ اسلامی کے مسائل و دلائل اوراہم فقہی نظریات پر گفتگو کی گئی ہے، نیزاحادیث نبویہ کے اس فقہی ذخیرے کی تحقیق وتخریج کی گئی ہے جوفقہی مسائل کے استنباط واستخراج میں فقہائے امت کا مستدل رہاہے۔کتاب ۱۱۔ ضخیم مجلدات (۸۸۴۵ صفحات) پر مشتمل ہے، اس کی آخری جلد میں کتاب کے موضوعات اور اہم فقہی مسائل کی الفبائی فہرست دی گئی ہے۔

فقہی اختلاف کی افادیت پر امت صدیوں تک متفق رہی اورفقہی مذاہب کی تدوین کے باوجود نہ تقلید کو شرعی حیثیت دی گئی اورنہ اختلافی مسائل میں دوسروں کو ہدفِ تنقید بنایا گیا۔ ائمۂ مذاہب میں سے کسی نے بھی اپنی تقلید کی ترغیب دی ہے نہ اجازت، لیکن مسلم معاشرے میں فکری انتشار اورعلمی انحطاط کے دور میں اسے مفید سمجھا گیا، تا کہ عوام کسی ایک امام کے مذہب کے مطابق کاروبارِ حیات چلائیں تا کہ ان کے معاملات میں نظم پیدا ہوجائے۔ لیکن رفتہ رفتہ تقلید میں، جو معاشرتی ارتقاء کے ایک خاص مرحلے پر ایک انتظامی ضرورت تھی، اس حد تک شدت آ گئی کہ یہ کہا جانے لگا: ''ہماری رائے درست ہے، اس میں غلطی کا محض امکان ہے جب کہ دوسروں کی رائے غلط ہے اوراس کے صحیح ہونے کا صرف امکان ہے''۔تقلید میں غلو کرتے ہوئے بعض لوگوں نے آگے بڑھ کر یہ تک

کہہ دیا کہ ''ہروہ آیت اور حدیث جو ہمارے مذہب کے خلاف ہے، وہ منسوخ ہے یا ماؑوّل ہے''۔

اس انتہاء پر پہنچنے کے بعد گزشتہ صدی کے اواخر اور موجودہ صدی میں ایک بار پھر اہل علم میں بوجوہ یہ احساس پیدا ہوا کہ تمدّن کی ترقی، دنیا کی وسعتوں کے سمٹ جانے اور عرف و عادت کے تبدیل ہوجانے کے باعث یہ ممکن نہیں رہا کہ کسی ایک فقہی مکتبِ فکر کو ریاستی قانون کے طور پر نافذ کر دیا جائے۔ مناسب یہ سمجھا گیا کہ بدلتے ہوئے حالات اور نت نئے پیدا ہونے والے مسائل میں فقہ اسلامی کے ذخائر سے استفادہ کرتے ہوئے فقہائے امّت کی تحقیقات کی روشنی میں اپنے مسائل کے حل تلاش کیے جائیں اور اس سوچ کو اہمیت نہ دی جائے کہ تلفیق اتباع ہویٰ پر منتج ہوتی ہے، کیوں کہ امّت مسلمہ کے لیے جلبِ منفعت اور دفع مضرت یا مصلحت کی اساس پر قانون سازی ہر دور کے فقہائے اسلام کی ذمہ داری ہے۔ اس فکر نے ہم پر فقہِ مقارن، یعنی مختلف مکاتب فقہ کے تقابلی مطالعے کی اہمیت اجاگر کی اور گزشتہ کچھ عرصے میں اس موضوع پر کئی ایک مستند اور وقیع تالیفات سامنے آئی ہیں، جن میں سے اکثر کتب عرب علماء اور فقہاء کی کاوش فکر کا نتیجہ ہیں۔

زیرِ نظر کتاب 'الفقہ الاسلامی و ادلتہ' اسی سلسلے کی ایک اہم ترین کاوش ہے جو شام کے معروف عالم، محقق، فقیہہ اور اسلامی قوانین کے نامور عالم ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی تالیف ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کو عرب دنیا کی مختلف جامعات میں فقہ المعاملات اور فقہ المعاہدات پڑھانے کا موقع ملا ہے۔ عرب جامعات کے اساتذہ کا یہ عمومی طریقہ ہے کہ وہ زیرِ تدریس موضوع پر اپنے حاصلِ مطالعہ اور یاداشتوں کو محض ''بیاض'' تک ہی محدود نہیں رکھتے، بلکہ انہیں ایک کتاب کی صورت میں مدوّن کر دیتے ہیں تاکہ جہاں جامعہ کے طلبہ اس سے استفادہ کریں، وہیں عام قارئین بھی اس سے مستفید ہوں۔ اس تدریس و تالیف کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے علمی مباحث میں تدریجی ارتقاء جاری رہتا ہے۔

چنانچہ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے معاملات اور معاہدات سے متعلق فقہی مباحث کو جدید اسلوب پر مدوّن کیا اور تین جلدوں میں الفقہ الاسلامی فی اسلوبہ الجدید کے نام سے کتاب شائع کی، جسے بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔

اس دوران مؤتمر عالمِ اسلامی نے اپنے ذیلی ادارے مجمع الفقہ الاسلامی کی تاسیس و تشکیل میں ان سے مدد لی۔ وہ ان تین افراد میں سے ایک ہیں جنہوں نے اس ادارے کی بنیادی پالیسی اور طریقۂ کار طے کیا۔ شروع کے دو سال وہ حکومت شام کے نمائندے کے طور پر اس ادارے کے رکن رہے اور بعد میں ادارے نے انہیں اپنا مستقل علمی مشیر مقرر کرلیا۔ وہ اس کے تمام اجلاسوں میں نہ صرف باقاعدگی سے شریک ہوتے ہیں، بلکہ ہر اجلاس میں زیرِ بحث مسائل پر ایک یا ایک سے زیادہ مقالات بھی پیش کرتے ہیں۔

مجمع الفقہ الاسلامی نے جدّہ میں ۱۸-۲۳ جمادی الآخر ۱۴۰۸ھ/۶-۱۱ فروری ۱۹۸۸ء کومنعقدہ اپنے چوتھے اجلاس میں بعض دوسرے علمی پروگراموں کے ساتھ تیسیر الفقہ (فقہ کو آسان زبان میں مدوّن کرنے) کے پراجیکٹ کی منظوری دی۔ واللہ اعلم اس پروجیکٹ کا خاکہ ان ہی کا تیار کردہ تھا، یا اس میں دوسرے اہلِ دانش بھی شریک تھے، تاہم یہ پروجیکٹ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی نہ صرف دلچسپی کا موضوع تھا، بلکہ اس سلسلے میں ان کا سابقہ تجربہ بھی تھا۔ مجمع الفقہ الاسلامی کے اس پراجیکٹ کے بارے میں زیادہ تفصیلات میسر نہیں ہیں، تاہم اتنے بڑے کام کو ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے تن تنہا انجام دے کر اہلِ علم کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا۔

موجودہ کتاب کی بعض خصوصیات جن کا تعلق اسلوب بیان، ابواب بندی، نظم و ترتیب اور طرز استدلال سے ہے، حسب ذیل ہیں:

۱- فقہ اسلامی کی یہ جامع تالیف نہ تو صرف فقہ السنۃ پر مشتمل ہے اور نہ صرف اجتہادی آراء اور قیاس پر، بلکہ اس کتاب میں فقہ اسلامی کے عقلی اور نقلی مصادر و مآخذ پر اعتماد کیا گیا ہے جو مذاہب اربعہ کی بنیاد ہیں۔ فقہ کو صرف کتاب و سنت تک محدود کر دینا دین

کی وسعتوں کو سمیٹ دینے کے مترادف ہے۔ اسی لیے ائمۂ اربعہ نے سنت، آثار صحابہؓ، اسلاف کے اجتہادات، قیاس، رائے، استحسان، مصالح مرسلہ، عرف و عادت، مصلحت اور سد ذرائع وغیرہ سے استفادہ کرتے ہوئے اسلامی قوانین کی تدوین وتشکیل کی ہے۔

۲- یہ کتاب کسی ایک فقہی مکتب فکر کے اجتہادات و استنباطات تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس میں اہل سنت کے چاروں فقہی مذاہب کا موازنہ کیا گیا ہے اور بعض مقامات پر دیگر فقہی مذاہب کی آراء اور مستدلات بھی بیان کی گئی ہیں۔

۳- ہر ایک فقہی مذہب کی آراء کے بیان میں اس مذہب کے مراجع اصلیہ اور امہات الکتب پر اعتماد کیا گیا ہے، نیز مذاہب میں مقارنہ و تقابل کا اسلوب پیش نظر رکھا گیا ہے تا کہ اسلامی قانون سازی کے لیے اس سے استفادہ کیا جا سکے۔

۴- فقہاء کی مستدل احادیث کو صحت کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے اور ان کی تخریج وتحقیق کی گئی ہے۔ مزید برآں احادیث کی فقہی حیثیت اور ان کے قوت وضعف کو بالعموم بیان کیا گیا ہے۔ البتہ احادیث پر قوت وضعف کا حکم لگانے میں ایک ایسی الجھن ہے جس کا شکار خود مؤلف بھی ہو گئے ہیں۔ الجھن یہ ہے کہ ائمۂ مذاہب کا دور حدیث کی تدوین کرنے والے محدثین سے مقدم ہے، مثلاً امام ابو حنیفہ (۸۰-۱۵۰ھ)، امام مالک (۹۳-۱۷۹ھ)، امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴ھ)، امام احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ھ)، یعنی چاروں ائمۂ مذاہب ان جلیل القدر محدثین سے زمانی تقدم رکھتے ہیں جن کی تالیفات کی بناء پر کسی حدیث پر صحت یا سقم کا حکم لگایا جاتا ہے۔ یہ امر معلوم ہے کہ محدثین کا کسی حدیث کو ضعیف کہنے کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ حدیث کا متن ثابت نہیں، بلکہ وہ محض سلسلۂ سند کی بناء پر حدیث کے قوی یا ضعیف ہونے کا حکم لگاتے ہیں اور ان کے پیش نظر صرف وہی سلسلۂ سند ہوتا ہے، جس تک ان کی رسائی ہے۔ جب کوئی امامِ مذہب کسی حدیث کو اپنا مستدل قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث اس امام کے نزدیک نہ صرف ثابت، صحیح اور قوی ہے، بلکہ وہ اس درجے کی ہے کہ اس پر مذہب کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ لہذا مستدلات مذاہب

پر بعد کے محدّثین کی تنقید چنداں اہمیت نہیں رکھتی۔ لیکن ایک مؤلف جب کسی حدیث پر بحث کرے گا تو اس کے لیے اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے کہ وہ دست یاب مآخذ کی بناء پر کسی حدیث پر صحت یا سقم کا حکم لگائے۔ اس لیے فقہاء کے مستدلات پر محدّثین کی تنقید سے یہ رائے قائم کرنا کہ فلاں امام کا مذہب ضعیف حدیث پر مبنی ہے، درست نہیں۔

۵- اس کتاب میں اصل مسائل کے مختلف فقہی احکام کا استیعاب کیا گیا ہے، اور مذاہب کی فقہی آراء کا باہمی موازنہ کیا گیا ہے تا کہ محققین کے لیے آراء کا جائزہ لینا آسان ہو اور قانون سازی میں اس کی بناء پر سہولت پیدا ہو۔

٦- اس امر کا اہتمام کیا گیا ہے کہ حقیقی اور واقعی مسائل پر ارتکاز کیا جائے۔ غیر حقیقی، فرضی مسائل اور دور از کار مفروضوں کو زیرِ بحث نہیں لایا گیا۔ نیز ایسے مسائل کا تذکرہ بھی نہیں کیا گیا جن کی اب ضرورت باقی نہیں رہی، مثلاً غلامی اور اس سے متعلق مباحث اور مثالیں۔

۷- مؤلف نے کہیں کہیں مختلف مذاہب کی فقہی آراء بیان کرتے ہوئے کسی ایک رائے کو ترجیح دی ہے اور اپنی وجہِ ترجیح بھی بتائی ہے۔ مؤلف نے بالعموم جمہور کی رائے کو ترجیح دی ہے۔ اگر کسی مسئلے میں جمہور کی رائے کے خلاف رائے کو ترجیح دی گئی ہے تو اس کی وجہ بتادی گئی ہے، تاہم کتاب کے اس پہلو پر فقہ کے تطبیقی حوالے سے از سرِ نو غور کیا جا سکتا ہے اور جو فقہی رائے مصلحتِ عامہ کے مطابق ہو، لوگوں کے عرف و عادت سے ہم آہنگ ہو، اُسے ترجیح دی جا سکتی ہے، خواہ مؤلف کے نزدیک وہ رائے مرجوح ہی کیوں نہ ہو۔

۸- کتاب کا اسلوب آسان اور اندازِ بیان سادہ ہے۔ مثالوں سے مسائل کی وضاحت کی گئی ہے۔ بنیادی مصادر کی مجمل عبارتوں کو تفصیلی بیانات کے ذریعے واضح کر دیا گیا ہے۔ ترتیب میں عصری تقاضوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور انتہائی تحقیق کے بعد ہر مذہب کی راجح رائے اور قواعد کلیہ کے بیان کا اہتمام کیا گیا ہے۔ کتاب کا یہ پہلو بہت اہمیت کا حامل ہے، کیوں کہ قدیم ذخیرے میں ان کے مؤلفین کی بے پناہ کاوش کے باوجود اسلوب اور ابواب بندی میں ایسے خلا رہ گئے ہیں جن کی وجہ سے مسائل کی تلاش اور جستجو میں سخت مشکل اور

مشقت پیش آتی ہے۔

۹- کتاب میں بعض جدید مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے، بالخصوص انشورنس اور بینک کاری کے علاوہ ان بے شمار مالیاتی اور طبی مسائل کو زیرِ بحث لایا گیا ہے جو دورِ حاضر میں اسلامی قوانین کے لیے چیلنج سمجھے جاتے تھے۔ فقہٗ اقلیات پر بھی گفتگو کی گئی ہے۔ ان مباحث میں اس امر کی طرف رہنمائی کی گئی ہے کہ فقہی اصول و قواعد اور فقہاء کے مقرر کردہ ضابطوں کی روشنی میں نئے پیش آمدہ مسائل کا حل دریافت کیا جاسکتا ہے، نیز جدید تحقیقات اور جزوی اجتہادات کے ذریعے مسائل کا حل پیش کیا جاسکتا ہے۔

کتاب کی اہمیت کے پیشِ نظر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد کے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائریکٹر ڈاکٹر ظفر الحق انصاری صاحب نے، کتاب کے مؤلف اور ناشر سے اس کے اردو ترجمے کی باقاعدہ اجازت لے کر، اس کے ترجمے کی خدمت کا مجھے موقع دیا، جس کے لیے میں ان کا ممنون ہوں۔

جہاں تک ترجمے کا تعلق ہے تو اس ضمن میں عرض ہے:

۱- ہر مؤلف یا مترجم اپنی تحریر کے اسلوب اور معیار کے تعین میں بالعموم اپنے قارئین کے علمی اور ذہنی افق کو پیشِ نظر رکھتا ہے۔ اسی اعتبار سے ایک ہی مؤلف مختلف طبقات اور متفاوت معیار کے قارئین کے لیے مختلف معیار اور اسلوبِ نگارش اختیار کرتا ہے۔ زیرِ نظر کتاب اگرچہ بنیادی طور پر اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے علماء، فقہاء، طلبہ، وکلاء اور ماہرینِ قانون کو پیش نظر رکھ کر مرتّب کی گئی ہے، تاہم اس کا اردو ترجمہ پیش کرتے ہوئے ہم نے اس امر کو مدّنظر رکھا ہے کہ متوسط استعداد کے عام قارئین جو فقہی مباحث سے دلچسپی رکھتے ہیں یا کسی مسئلے میں ائمہ و فقہاء کی آراء معلوم کرنا چاہتے ہیں، ان کے لیے اس سے استفادے میں کوئی دقت نہ ہو۔

۲- ترجمے میں اس امر کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ زبان سلیس، سادہ اور عام فہم ہو تاکہ جو قارئین فقہی اصطلاحات، قانونی محاوروں اور دقیق اسلوبِ بیان سے مناسبت نہیں رکھتے ،

ان کے لیے بھی اس سے استفادہ آسان ہو۔

۳۔ اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ مشکل فقہی اصطلاحات کے بجائے یا ان کے ساتھ ساتھ ان کا عام فہم ترجمہ دیا جائے تاکہ کسی موقع پر کتاب کا مفہوم سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

۴۔ زبانوں کے ذخیرۂ الفاظ میں تفاوت بسا اوقات ترجمے میں مشکلات پیدا کر دیتا ہے، جس کی بناء پر ہر دور میں ترجمانی کو ترجمہ کی بہ نسبت آسان، مؤثر اور زیادہ دلکش سمجھا گیا ہے۔ لیکن اس میں یہ دقت پیدا ہوجاتی ہے کہ ترجمانی کی اصل کتاب کی طرف نسبت کرنے میں بہت احتیاط ملحوظ رکھنی ہوتی ہے۔ اس بناء پر ہم نے اس کتاب میں ترجمانی کے بجائے ترجمے کا طریق کار اختیار کیا ہے۔

۵۔ جہاں کہیں ہمیں ذخیرۂ الفاظ میں دقت کا سامنا کرنا پڑا، وہاں ترجمے کے بجائے ترجمانی یا اس لفظ کا مفہوم بیان کیا گیا ہے، مثلاً معاملات سے متعلق جلدوں میں قیمۃ اور ثمن کے الفاظ بکثرت استعمال ہوئے ہیں۔ عام طور پر ان دونوں الفاظ کا ترجمہ ''قیمت'' کر دیا جاتا ہے، لیکن فقہی اصطلاح میں ان دونوں میں فرق ہے۔ ثمن اس قیمت کو کہتے ہیں جس پر مال فروخت کرنے اور خریدنے والے کا اتفاق ہو، جب کہ قیمۃ سے مراد ''مارکیٹ ریٹ'' ہے جو قیمت خرید اور قیمت فروخت سے مختلف ہوسکتا ہے۔ چنانچہ ترجمہ میں اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ثمن کے لیے حسب موقع ''قیمت خرید'' یا ''قیمت فروخت'' کے الفاظ استعمال کیے گئے اور قیمۃ کے لیے'' مارکیٹ ریٹ'' کے الفاظ۔ اسی طرح عربی زبان میں دَین اور ''قرض'' کے مفہوم میں ایک گونہ اختلاف ہے۔ مالی ذمہ داری، خواہ وہ مال بیع کی قیمت کی ادائیگی ہو، یا مہر یا نفقہ کی واجب الادا رقم وغیرہ، اس کے لیے دَین کا لفظ استعمال ہوتا ہے جب کہ قرض کا لفظ عربی میں اسی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جس میں اردو میں استعمال ہوتا ہے، اس لیے اگرچہ عام طور پر دَین کا ترجمہ قرض کیا جاتا ہے، لیکن ہم نے اس کے ترجمے میں اس سیاق وسباق کو ملحوظ رکھا ہے جس میں وہ استعمال ہوا ہے۔

۶۔ ہمیں اپنی کم مائیگی کا اعتراف ہے کہ بعض الفاظ کے اردو متبادلات تک ہماری رسائی

نہیں ہو سکی، مثلاً کتاب میں بارہا عضد کا لفظ استعمال ہوا جس سے مراد بازو کا وہ حصہ ہے جو کہنی اور کندھے کے درمیان ہوتا ہے۔ اس کے لیے ہم نے پنجابی لفظ ''ڈولا'' مستعار لے لیا اور اس کا مفہوم بھی واضح کر دیا۔ (گو اس پنجابی لفظ کا درست تلفظ اردو رسم الخط میں واضح نہیں ہو سکتا)۔

نمونے کے طور پر چند مثالیں بیان کی گئی ہیں، ان کا مقصد یہ ہے کہ اپنی بساط کی حد تک کوشش کی گئی ہے کہ عربی متن کو رواں، سادہ اور سلیس، لیکن فقہی باریکیوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اردو میں منتقل کیا جائے۔ اس ضمن میں جو سب سے اہم چیز تھی، وہ مختلف اصطلاحات کی تعریفات تھیں۔ قانونی ماہرین اس امر سے بخوبی آگاہ ہیں کہ کسی اصطلاح کی تعریف میں الفاظ کی تقدیم و تاخیر، ان کے درو بست اور کومے (،) اور فل سٹاپ (۔) کا فرق بہت بڑے بڑے فرق پیدا کر دیتا ہے۔ تعریفات کے ترجمے میں مقدور بھر کوشش کی گئی ہے کہ ان کی اصل روح برقرار رہے۔ کسی بھی انسان کی کوشش کو اغلاط سے مبرا قرار دینا یا سمجھنا، عقیدت میں غلو یا خود فریبی کے سوا کچھ نہیں۔ ہمیں اس امر کا اعتراف ہے کہ اس ترجمے میں ہم سے غلطیاں سرزد ہوئی ہوں گی۔ ممکن ہے ہم مؤلف کا مفہوم صحیح طور پر نہ سمجھ پائے ہوں، یا اسے مناسب الفاظ میں بیان نہ کر سکے ہوں۔ اس کوتاہی کے لیے اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں معاف فرمائے اور ہمارے قارئین کو ہماری خطاؤں کے باعث کوئی غلط فقہی رائے قائم کرنے سے محفوظ رکھے۔ قارئین کرام، بالخصوص علماء، فقہاء اور ماہرین قانون سے درخواست ہے کہ وہ جہاں کہیں کوتاہی دیکھیں، اس سے مترجم اور ناشر کو آگاہ کریں، تا کہ اس کی اصلاح ہو سکے۔

محمد طفیل ہاشمی

اسلام آباد - پاکستان

۳۱ مارچ ۲۰۰۷ء

مقدمہ اشاعت چہارم

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمام تعریف اللہ کے لیے ہے جو جہانوں کا رب ہے، ایسی تعریف جو اس کی نعمتوں کا حق ادا کرے اور اس کے مزید احسانات کے لیے کافی ہو۔ کامل و مکمل صلوٰۃ وسلام ہو رسول رحمت عالم حضرت محمد بن عبداللہ پر، آپ کی آل و اصحاب پر، اور ان لوگوں پر جو قیامت تک ان کے نقش قدم پر چلنے والے ہیں۔

اس کے بعد گزارش ہے فقہ اسلامی، دین اسلام اور اللہ کی حکیمانہ شریعت کا وہ لباس فاخرہ ہے جس سے مسلمانوں نے نصوص شریعت کی روشنی میں اپنی زندگیوں کو آراستہ کیا، اور اپنی عبادات، معاملات اور باہمی روابط وتعلقات میں ہم آہنگی پیدا کی۔ فقہ اسلامی امت مسلمہ کے ثقافتی ارتقا کا نقطۂ آغاز ہے جس پر ان کی عزت و وقار کی بنیاد قائم ہے، ان کی زندگیوں کا استحکام ہے، اور جو اِن کے مستقبل کے نظم وانصرام کی ضمانت ہے۔

میری اس کتاب نے، اپنے دقیق علمی معیار و استناد، موضوعات پر جامع بحث اور غیر متعلق مباحث سے اجتناب کے باعث دو بنیادی امور میں اپنا کردار ادا کیا ہے:

ا۔ اس نے مستحکم علمی اثاثے کی جانب مسلمان مردوں اور عورتوں کی رہنمائی کی اور موجودہ نسل کو اللہ کے دین کے احکام و شریعت کی تعلیم دی، بالخصوص ایسے دور میں جب کہ علوم کے درمیان آمیزش بڑھ گئی اور تخصص کم ہوگیا ہے، فتویٰ دینے میں شرعی حکم کی باریکیوں کو ملحوظ رکھنا متروک ہوگیا ہے، اور اس کے نتیجے میں جہالت اور راہ حق سے بے گانگی عام ہوگئی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مساجد و مدارس میں شائستہ اور قابل لحاظ انداز سے علمائے کرام نے تعلیم کے حلقے قائم کرنے اور فقہ کی تدریس کی طرف توجہ کم کردی ہے۔

۲- ایسے دور میں کہ جب کچھ لوگ اپنے آپ کو بظاہر اسلام کی طرف منسوب کرتے ہوئے، حالانکہ واقعتاً اسلام سے دور ہیں، فقہی مذاہب پر شدید حملے کرتے ہیں، میں نے مذاہب فقہیہ کو دلیل کی زبان مہیا کی ہے۔ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اجتہاد اور تجدید دین کے مدعی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وہ براہ راست قرآن وسنت سے احکام مستنبط کر سکتے ہیں حالانکہ، حقیقت میں وہ ادلہء شرعیہ پر مبنی سادہ ترین قوانین سے بھی بے خبر ہیں، بلکہ عام طور پر یہ لوگ علم سے ناواقف اور اصول شریعت، نیز عربی زبان سے نابلد ہوتے ہیں اور انہیں یا تو یہ معلوم نہیں، یا تجاہل عارفانہ سے کام لیتے ہیں کہ فقہ بہت مستحکم اور انتہائی دقیق علم ہے اور ترقی یافتہ ہونے کے ساتھ ساتھ ہر عہد کی ضرورتیں پوری کرتا ہے، اور کتاب وسنت کے دائرے سے باہر نہیں نکلتا۔ فقہ میں ہر حکم کی واضح دلیل ہوتی ہے، براہ راست نص موجود ہوتی ہے، یا مختلف قانونی نصوص کا مجموعہ ہوتا ہے، یا نصوص سے مستنبط قواعد مثلاً مصلحت عامہ کی رعایت، فرد، معاشرے اور امت کو نقصانات اور مفاسد سے تحفظ فراہم کرنا ہوتے ہیں۔ ان قواعد کا ادراک فقہ کو مدلل بنا دیتا ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ اس دنیا میں علم، ورع، تقویٰ، شریعت کے لیے اخلاص، اجتہاد اور اصول سلیمہ کے مناہج کے مطابق صحیح حکم شرعی معلوم کرنے کی شدید ترین خواہش میں ائمہ مذاہب کی کوئی نظیر موجود نہیں تو اس میں ہرگز کوئی مبالغہ نہیں ہے۔

زیر نظر اشاعت اس کتاب کی چوتھی اشاعت ہے۔ اگر ان تمام اشاعتوں کو شامل کیا جائے جو اب تک کتاب کے عکس لے کر شائع ہوتی رہی ہیں تو ان کی تعداد بارہ ہے، لیکن اس کتاب کے ناشر دارالفکر۔ دمشق عکسی اشاعتوں کو شمار نہیں کرتے اور نئی اشاعت اسی کو قرار دیتے ہیں جس میں قابل لحاظ اضافے ہوئے ہوں۔ زیر نظر چوتھی اشاعت میں مزید تنقیح اور حک واضافہ سے کام لیا گیا ہے۔ بہر حال اس کتاب کے ہزارہا نسخے جواب تک اصل اشاعتوں، یا ان کی ہوبہو عکس (Reprint) کی شکل میں چھپ چکے ہیں، انہوں نے

اسلامی ثقافت کو مالا مال کیا ہے۔ اور کتاب تمام عرب اور اسلامی ممالک میں از شرق تا غرب پھیل گئی ہے۔

اس اشاعت کو درج ذیل امتیازات حاصل ہیں:

ا۔ اس میں بہت سی جزوی تبدیلیاں کی گئی ہیں اور کئی ایک نئے مباحث کا اضافہ کیا گیا ہے، مثلاً نیت اور معاہدات میں ارادے کا عمل دخل، نظریۂ فسخ، انشورنس اور دوہری انشورنس، اسلامی ریاست وغیرہ۔ بعض فقہی ابواب مثلاً مزارعات اور حرفت پر نظر ثانی کر کے انہیں نیا اسلوب دیا گیا۔

- جدید ترین انداز پر جامع فہارس وجداول تیار کیے گئے ہیں۔
- احادیث نبویہ کی تخریج طبع اوّل سے موجود تھی، اب آیات قرآنیہ کی تخریج بھی کردی گئی ہے۔
- متعلقہ فقہی ابواب میں بہت سے جزئی مسائل اور دور حاضر کے موضوعات کا اضافہ کیا گیا ہے، تاکہ کتاب دور حاضر کی ضروریات کو پورا کرے اور ہر نئے اور پیش آمدہ مسئلے کا حکم جاننے کے خواہش مند افراد کی ضرورت پوری کرے۔
- مجمع الفقہ الاسلامی کے پہلے اجلاس کو چھوڑ کر اگلے آٹھ اجلاسوں کی قراردادیں شامل کردی گئی ہیں۔ پہلے اجلاس میں تجاویز، قراردادیں یا اجماعی فتاویٰ نہیں تھے، نیز اسلام میں انسانی حقوق کی قانونی دستاویز بھی شامل اشاعت کردی گئی ہے۔

ربِ عرشِ عظیم سے التجا ہے کہ میرا یہ عمل قبول فرمائے، اسے خالصتاً اپنی رضا کا ذریعہ بنائے، قیامت کے روز اسے میری نیکیوں کے پلڑے میں رکھے۔ میرا ارادہ اس کتاب سے اس کے سوا کچھ نہیں تھا کہ میں علوم شرعیہ کی معرفت کے وسائل فراہم کردوں، اقوال وافعال کو ان کے اصل تناظر میں پیش کردوں اور شرعی پابندیوں کے اصول احاطۂ تحریر میں لے آؤں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

و به نستعين

مقدمہ

سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو علیم و خبیر ہے۔ درود وسلام ہو ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو بشیر و نذیر ہیں، اور آپ کی آل پر، اور اصحاب پر جو ہدایت کے ائمہ اور زندگی کے لیے روشنی کے مینار ہیں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ راضی ہو سلف صالحین میں سے ائمۂ اجتہاد سے، خواہ وہ صحابہ تھے یا تابعین، اور ان لوگوں سے جو قیامت تک ان کے نقش قدم پر چلنے والے ہیں۔

انسانی زندگی کے معاملات اور لوگوں کے معاشرتی تعلقات عدل خداوندی اور عقل انسانی کے متوازن معیار پر مضبوط تر عقیدہ، عمدہ اخلاق، جامع اصول وکلیات اور مستحکم اداروں کے بغیر استوار نہیں ہوسکتے۔ یہی وہ امور ہیں جو ایک فرد کے لیے اس کی ذات اور اس کی جلوت و خلوت کے حوالے سے، خاندان کے لیے جو معاشرے کی بنیادی اکائی ہے اور ریاست کے تحت منظم ہونے والے معاشرے کے لیے ان حدود کا تعین کرتے ہیں جن کے اندر رہ کر اطمینان اور سکون کی زندگی بسر کی جاسکتی ہے، اور ترقی اور پیش رفت کی ضمانت حاصل ہوتی ہے۔ انسان ان بیماریوں سے محفوظ رہتا ہے جو گاہے گاہے اسے لاحق ہوتی رہتی ہیں اور ان بحرانوں سے بھی جو اس سے برسرپیکار ہوکر اس کے وجود کے لیے خطرہ بن جاتے ہیں۔ بارہا انہی وجوہ سے انسانی معاشرہ اضمحلال، ٹوٹ پھوٹ اور بگاڑ کا شکار ہوگیا، کبھی بھوک اور افلاس کی وجہ سے، کبھی ظلم، جبر اور غلامی کے تسلط کے باعث، کبھی عیش وعشرت اور خواہشات کے غلبے کی وجہ سے اور کبھی ہر چیز پر مادی غلبے کے سبب، جیسا کہ ہمارے عہد میں ہے۔

اس معاشرے کو تباہی، ٹوٹ پھوٹ اور بگاڑ سے بچانے کا صرف ایک ہی راستہ ہے کہ ایک مستحکم اصلاحی تحریک برپا کی جائے جو انحرافی قوتوں کی چولیں ہلا دے اور خواب غفلت میں پڑے ہوئے لوگوں کی آماج گاہیں تہس نہس کر دے تا کہ بنی نوع انسان میں شعور ذات اور خود اعتمادی لوٹ آئے، خود اعتمادی کی ضرورت، اہمیت اور تاثیر کا شعور بیدار ہو۔ انسانی رویوں کی اصلاح کے لیے قرآن حکیم اور سیرت طیبہ سے زیادہ راست گفتار، پائیدار اور تیر بہدف کوئی چیز نہیں ہے۔ وبالحق انزلناہ وبالحق نزل وما ارسلناك الا مبشرا ونذیراً (اس قرآن کو ہم نے حق کے ساتھ نازل کیا اور حق کے ساتھ ہی یہ نازل ہوا ہے اور اے نبی! ہم نے تمہیں صرف بشارت دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے)۔ ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم ویبشر بالمومنین الذین یعملون الصّٰلحٰت ان لھم اجراً کبیرا (حقیقت یہ ہے کہ یہ قرآن وہ راہ دکھاتا ہے جو بالکل سیدھی ہے، جو لوگ اسے مان کر بھلے کام کرنے لگیں، انہیں یہ بشارت دیتا ہے کہ ان کے لیے بڑا اجر ہے)۔

کوئی بھی دعوت اور پیغام محض داخلی اعتقاد یا جذباتی وابستگی سے باقی نہیں رہ سکتا، اس کے لیے ضروری ہے کہ کچھ واجبات پر لازماً عمل کیا جائے، تا کہ عمل، صحت اعتقاد کی دلیل بن سکے، کیوں کہ صحیح ایمان وہی ہے جو دل میں گھر کر جائے اور عمل اس کی تصدیق کرے۔

اسلامی قوانین جو عالمی قوانین میں ہمیشہ اعزاز و افتخار اور قدر و منزلت کے مستحق رہے ہیں، مسلمانوں کے لیے بہترین عملی نمونہ ہیں۔ اسلامی قوانین نے اقوال، افعال اور تصرفات کے سلسلے میں لوگوں کی رہنمائی کی اور ان کے معاملات زندگی کو منظم کیا۔ اسلامی قوانین کے قالب میں قرآن اور سنت نبویہ کے احکام ظاہر ہوئے اور انہی کے ذریعے اس دین حنیف کے اعلیٰ مقاصد اور عظیم اہداف کا حصول ممکن ہوا۔ اسلام کے اصول وافکار کا مقصد خواہ ان کا تعلق صحیح عقائد سے ہو، عبادت کے درست طریقوں سے، یا صاف ستھرے معاملات سے، درحقیقت ایک ہی رہا ہے، اور وہ مقصد یہ ہے کہ تمدن کے تقاضے اس انداز

سے پورے کیے جائیں کہ لوگوں کے باہمی معاملات اور معاشرتی رویے درست رہیں۔

فقہ اکبر، نفس کا اپنے حقوق و فرائض کی معرفت کا نام ہے اور محدود معنی میں فقہ شریعت کے عملی احکام کو کہتے ہیں۔ درحقیقت یہی شریعت، اسلام کا حقیقی اور سچا مفہوم ہے اور یہی قرآن کا عطا کردہ اسلوب حیات ہے۔

فقہ اسلامی کے سلسلے میں اس امر کی شدید ضرورت تھی کہ اس کی از سرنو تدوین کی جائے جس میں اس کی اصطلاحات کی تفسیر، موضوعات کی ترتیب اور مقاصد کی وضاحت ہو۔ اجتہادی مسائل کو اصل مآخذ ومصادر سے مربوط کردیا جائے تاکہ محقق کے لیے اصل مصادر کی طرف رجوع کرنا آسان ہو اور قانون سازی کے مراحل میں ان سے استفادہ ممکن ہو، نیز مجتہدین کی فہم و دانش نے جن نئے علمی وفقہی ذخیروں کو دریافت کیا ہے، ان کا اضافہ کیا جائے، لیکن یہ سب کام کسی ایک متعین فقہی مذہب کے نقطۂ نظر سے نہ ہو، کیوں کہ کوئی ایک فقہی مذہب شریعت اسلامیہ کی مکمل فقہ کی نمائندگی نہیں کرتا۔ الحمد للہ شام، مصر اور کویت میں اس انداز پر فقہی دائرۂ معارف کی تدوین کا آغاز ہوگیا ہے، لیکن ہنوز ان میں سے کوئی ایک کاوش بھی مکمل نہیں ہوئی ☆، کیوں کہ مشترکہ کاوشوں کی اپنی کمزوریاں ہیں، ان میں اس لیے تاخیر ہوجاتی ہے کہ اہل علم مختلف مقامات پر بکھرے ہوئے ہوتے ہیں نیز دوسری متعدد مشکلات اس پر مستزاد ہیں۔ یہ نقطۂ نظر کہ فقہا کی متعدد آرا میں کوئی ایک رائے ہی صحیح ہوسکتی ہے اور اس صحیح رائے کا تعین ہمارے لیے ممکن نہیں، ہمیں اس امر سے نہیں روکتا کہ ہم کسی ایک فقہی رائے کو ترجیح دیں، کیوں کہ وحی اور نبوت کا سلسلہ منقطع ہوجانے کے باعث ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم صحیح تر رائے معلوم کرسکیں، البتہ ہم قابل ترجیح دلائل کی بنا پر کسی ایک فقہی رائے کو فوقیت دے سکتے ہیں۔ جب تک ہمارے سامنے حقیقت پورے طور پر بے نقاب نہ ہو، اس وقت تک ہم قانون سازی میں اس فقہی رائے سے استفادہ کریں گے جو لوگوں کی مصالح کے لیے سازگار ہو اور لوگ اس

پر عمل کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہوں۔ یہ رائے حالات، زمانے اور ایسے عرف وعادت سے ہم آہنگ ہو جو شریعت کے منافی نہ ہوں، بلکہ عمومی دانش اور دور رس اہداف میں شریعت کے مبادی، اسلامی قوانین کی روح اور شریعت کے مقاصد کلیہ سے مطابقت رکھتی ہو۔ اسی طرح ہم شریعت کے مقاصد اور لوگوں کی مصالح، دونوں کا خیال رکھ سکیں گے۔ یہ امر ضروری ہے کہ راجح فقہی آرا شریعت کے قواعد اور عام اصولوں سے نہ متصادم ہوں، اور نہ نصوص سے ثابت شدہ احکام کی معارض ہوں۔ کیوں کہ نص کے حکم کو بالکلیہ معطل کرنا درست رویہ نہیں، بلکہ اس کے مقصد کی تخصیص و تاویل اور اس کے مفہوم کی تعیین میں اجتہاد ہی درست طرز عمل ہے۔ فقہا نے لوگوں کے تعامل اور عرف وعادت کی بنا پر بکثرت نصوص کی تخصیص کی، اور عرف پر احکام کی بنیاد رکھی ہے۔

لیکن یہ کام ایک ہمہ گیر اور جامع اسلامی ژرف نگاہی سے ہی ممکن ہے۔ یہ محض پیوندکاری کا کام نہیں کہ اسلام کے حقیقی جوہر اور اصلی روح کو چھوڑ کر، اللہ کی طرف سے نازل کردہ احکام کی بنیادوں سے صرف نظر کر کے، بعض قوانین اور اداروں میں اساسی اور جوہری تبدیلیاں کیے بغیر، انہیں ظاہری طور پر نافذ کر دیا جائے۔ یہ ایسا ہی ہے کہ اس معاشرے میں اسلامی قوانین جرم وسزا، مثلاً حدود کے نفاذ پر امت کو مجبور کیا جائے، جس کے لیے اسلامی نظام تعلیم وتربیت، معاشرت ومعیشت اور تہذیب وتمدن ایک نامانوس شے ہو۔ اس امر پر میرا ہمیشہ غیر متزلزل یقین رہا ہے کہ مستقبل اسلام کا اور اسلامی فقہ وقوانین کا ہے، اگرچہ بعض لوگوں نے اسلام کے نظام سے استفادہ ترک کر کے غیر ملکی قوانین درآمد کر لیے ہیں۔ میں فقہی احکام بیان کرنے کا ہمیشہ حریص رہا ہوں۔ میرے نزدیک اسلامی قوانین کو موقوف کر دینے کا عمل ایک وقتی روگردانی ہے۔ کیوں کہ غیر ملکی قوانین کی نہ کوئی پائیدار بنیاد ہے، اور نہ مسلمانوں کے دلوں میں ان کا احترام ہے۔ میرے اس یقین کی دلیل یہ ہے کہ پندرہویں صدی ہجری کے آغاز سے ہی ایک بابرکت بیداری کی لہر دوڑ گئی ہے اور مختلف میدانوں میں اسلامی شریعت کے قوانین کے عملی نفاذ کا رجحان زور پکڑ رہا

ہے، بلکہ عرب ممالک کے وزرائے عدل کی قراردادوں کے نفاذ کے لیے ایسی علمی مجالس کی تشکیل عملاً شروع ہوگئی ہے جن کی ذمہ داری یہ ہے کہ دیوانی اور فوجداری دونوں دائروں میں اسلامی شریعت سے استنباط کرکے ایسی قانون سازی کریں جو تمام عرب ممالک میں یکساں نافذ ہوسکے۔

اسلوبِ کتاب:

فقہ میں جدید انداز پر مدون کی گئی زیرِ نظر کتاب کی بعض خصوصیات جن کا تعلق اسلوب، ابواب بندی، نظم و ربط، فہرست اور طرز استدلال سے ہے، درج ذیل ہیں:

۱۔ یہ کتاب اسلامی شریعت کی فقہ کی کتاب ہے جس کی بنیاد قرآن، سنت اور صحیح عقلی دلائل پر ہے۔ یہ نہ تو محض سنت پر مبنی فقہ ہے اور نہ محض رائے اور اجتہاد پر، کیوں کہ کسی مجتہد کا اجتہاد اس وقت تک معتبر نہیں ہوتا جب تک قرآن وسنت پر مبنی نہ ہو، نیز محض شریعت کے فقہی احکام کی معرفت ایک وصفی امر ہے اور مسلمہ مسائل کا بیان اور بس، اس سے عقل مطمئن ہوتی ہے نہ نفسیاتی رجحانات، بلا دلیل مسائل سے عالم کو اطمینان ہوتا ہے نہ طالب علم کو، اس کے برعکس دلیل سے معلوم ہونے والا حکم آدمی کو اس تقلید جامد کی غلامی سے نکال کر جس کی قرآن نے مذمت کی ہے، علم وبصیرت کی اتباع سے ہم آغوش کردیتا ہے جسے ائمہ نے ان لوگوں کے لیے شرط قرار دیا ہے جو ان سے فیض یاب ہونا چاہتے ہیں، نیز احکام کے دلائل ہی فقہ کی روح ہیں۔ ان کا مطالعہ عقل کی ورزش اور تربیت ہے اور فقہ کے طالب علم میں ملکۂ فقہیہ پیدا کرنے کے ضامن ہیں۔

مختصراً فقہِ مذاہب کی ایک جامع کتاب ہے جس میں اسلامی شریعت کے عقلی اور نقلی مصادر ومآخذ پر اعتماد کیا گیا ہے جن پر مذاہب اربعہ کی بنیاد ہے اور یہ مصادر ہیں کتاب اللہ، سنت اور ایسی رائے کے ذریعے اجتہاد جو شریعت اسلامیہ کی عمومی روح کے مطابق ہو۔ جس شخص نے سنت کو نظر انداز کرتے ہوئے اسلامی فقہ میں صرف قرآن حکیم پر انحصار

کیا، اس نے اسلام کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا اور دشمنان دین کی صف میں شامل ہوگیا اور جس نے اسلامی فقہ کو محض سنت سے وابستہ کردیا، اس نے کوتاہی کی، بہت برا کیا اور زندگی کے معاملات میں کوتاہ بینی کا شکار ہوگیا اور لوگوں کی ضروریات اور تقاضوں اور مصلحتوں کو اسلامی شریعت کی روشنی میں پورا کرنے سے قاصر رہا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ جس کام میں خلق خدا کی مصلحت ہے، وہ اللہ کی شریعت ہے اور دین میں جائز ہے۔ حدیث کے مکتبِ فکر کے زعما (مالک، شافعی اور احمد) نے رائے اور اجتہاد کے دلائل کے طور پر مصالح مرسلہ، عرف و عادت اور سد ذرائع وغیرہ پر اعتماد کیا ہے جب کہ رائے کے مکتبِ فکر کے زعما (مثلاً نخعی، ربیعۃ الرائے، ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب) نے سنت، آثار صحابہ اور اسلاف کے اجتہادات کو ہرگز نظر انداز نہیں کیا۔

۲۔ یہ کسی ایک فقہی مذہب کی محدود کتاب نہیں، بلکہ اس میں چاروں فقہی مذاہب (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا موازنہ ہے اور بعض جگہ دوسرے فقہی مذاہب کا بھی۔ اس موازنے کی بنیاد ہر فقہی مذہب کی اپنی قابل اعتماد کتب پر رکھی گئی ہے اور انہی مصادر سے استفادہ کیا گیا ہے جو ہر فقہی مذہب کے پیروکاروں کے نزدیک قابل اعتماد ہیں، کیوں کہ دوسرے مذاہب کی کتب سے کسی مذہب کا حکم نقل کرنے میں اس مذہب کی راجح رائے کے بیان میں غلطی کا امکان باقی رہتا ہے۔ اثنائے تالیف میں اس قسم کی بہت سی مثالیں میری نظر سے گزری ہیں، لیکن میں نے ان کے تذکرے سے پہلو تہی کی ہے، تاکہ اپنے موضوع اور اہداف سے ہٹ کر دور دراز کی تاویلات اور متشددانہ مذہبی تعصبات کا شکار نہ ہوجاؤں، نیز میں فقہی جزئیات کی کتب کے تقدس میں مبالغے سے بھی بچنا چاہتا تھا۔ اس اعتبار سے مذاہب اربعہ کی فقہ کا مطالعہ اور تحقیق، اپنے اندر بے پناہ کشش رکھتے ہیں اور اس نوع کے مطالعہ و استفادہ پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے ہیں، نیز موازنے کے اعتبار سے موضوعاتی مطالعے کا عالمی رجحان بھی یہی ہے۔ اس کی افادیت یہ ہے کہ اس سے مذہبی تعصب کم ہوتا ہے، بلکہ ختم ہوجاتا ہے۔ اس کے باوجود میں نے یہ کوشش کی ہے کہ

فقہائے مذاہب کی واحد راجح رائے کا تذکرہ کروں، نہ صرف فقہی احکام کے عنوانات میں، بلکہ شرائط اور تفصیلات میں بھی۔

۳۔ میں نے کوشش کی ہے کہ احادیث کو صحت سے ضبط کیا جائے اور جن احادیث سے فقہا نے استدلال کیا ہے، ان کی تخریج و تحقیق کی جائے تا کہ قاری استدلال کی صحت و قوت کے طرق سے واقف ہو کر اس رائے پر اعتماد کرے جس کی دلیل صحیح ہے اور بلا تاسف ہر ایسی رائے کو ترک کر دے جو کسی ضعیف حدیث پر مبنی ہے۔ جہاں کہیں میں نے کسی حدیث کا ضعف بیان نہیں کیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث قابل قبول ہے۔

۴۔ اس کتاب میں اصلی مسائل کے مختلف فقہی احکام کا استیعاب کیا گیا ہے اور ہر مذہب کی فقہی آرا کا دوسرے مذاہب کی آرا سے موازنہ کیا گیا ہے تا کہ آرا کا تقابل سامنے آئے اور قاری کا جس مذہب پر اطمینان ہو، اس سے اپنے مطلوبہ مسئلے کا شرعی حکم معلوم کر سکے اور اس رائے کا دوسرے مذاہب کی جزئی آرا سے مقابلہ اور موازنہ کر سکے۔ اگر چہ یہ کام بہت مشکل ہے، تاہم اس سے قاری اپنا ہدف حاصل کر سکتا ہے اور اپنی علمی پیاس بجھا سکتا ہے۔

۵۔ اس کتاب میں علمی اور حقیقی مسائل پر ارتکاز کیا گیا ہے اور غیر حقیقی و فرضی مسائل سے تعرض نہیں کیا گیا، مثلاً غلامی کے مسائل کا تذکرہ نہیں کیا گیا، کیوں کہ دنیا بھر سے غلامی کے خاتمے کے بعد ان مسائل کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اگر کہیں کہیں محض تاریخی حوالے سے یا کسی فقہی مسئلے کی صورت کی تکمیل کے لیے اس کا ذکر آ گیا ہے تو یہ الگ بات ہے۔

۶۔ میں نے اپنی رائے کے مطابق فقہی اقوال میں ترجیح بیان کر دی ہے، بالخصوص ضعیف حدیث کے مقابلے میں جب کسی مذہب کی رائے کسی مصلحت کے حصول یا نقصان کے دفعیے کا باعث ہو تو اسے ترجیح دی ہے۔

جہاں کہیں میں نے ترجیحی رائے بیان نہیں کی، وہاں اکثریت اور جمہور کی رائے پر عمل کرنا اولیٰ ہے، کیوں کہ کثرت بذات خود ترجیح ہے۔ جمہور کی رائے کو ترجیح ہوگی، الّا یہ

کہ ان کی رائے دور حاضر میں پیش آمدہ حالات و معاملات سے مطابقت نہ رکھتی ہو، یا کسی مجتہد کے نزدیک قابل ترجیح نہ ہو۔

ہر مذہب کی تقلید جائز ہے، خواہ اس کے نتیجے میں ضرورت، حاجت، عجز اور عذر کی حالت میں تلفیق (۱) کو ہی کیوں نہ اختیار کرنا پڑے۔ مالکیہ اور حنفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ تلفیق جائز ہے، جیسا کہ حاجت اور مصلحت کے پیش نظر مختلف مذاہب میں سے آسان ترین پر عمل کرنا یا رخصتیں تلاش کر کے عمل کرنا جائز ہے (۲)، کیوں کہ اللہ کے دین میں آسانی ہے، تنگی نہیں اور تلفیق کو جائز قرار دینا لوگوں کے لیے آسانیاں پیدا کرنا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: **یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** (اللہ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے، سختی کرنا نہیں چاہتا) **وما جعل علیکم فی الدین من حرج** (اللہ نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی) **یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفاً** (اللہ تم پر سے پابندیوں کو ہلکا کرنا چاہتا ہے کیوں کہ انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے)۔

البتہ دین کو بازیچۂ اطفال بناتے ہوئے ذاتی خواہشات کی تکمیل کے لیے رخصتیں تلاش کرنا جائز نہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ہر مذہب سے بلا ضرورت اور بدون عذر آسان ترین قول لے لیا جائے، اس طرح شرعی احکام کی تکلیف ہی سرے سے ختم ہو جائے گی۔ اس لیے اس فساد کا دروازہ بند کرنے کے لیے رخصتیں تلاش کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ نیز اگر تلفیق کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ کالعدم ہوتا ہو تو تلفیق پر عمل جائز نہیں ہے کیوں کہ قاضی کے فیصلے کے بعد اختلاف ختم ہو جاتا ہے اور ناراضگی کا دفعیہ ہو جاتا ہے۔ ایسی تلفیق بھی جائز نہیں جس کے نتیجے میں مکلف کو ایسے عمل سے رجوع کرنا پڑے جو اس نے تقلید کے طور پر کیا تھا، یا تلفیق کے باعث کسی اجماعی قول کی مخالفت لازم آتی ہو، یا کسی ایسے امر کا ارتکاب ہوتا ہو جو شرعاً ممنوع ہے، مثلاً الگ الگ فقہی مذاہب کی انفرادی آرا پر عمل کرتے ہوئے کسی عورت کے ساتھ ولی، مہر اور گواہوں کے بغیر نکاح کر لینا۔

۷۔ اس کتاب میں آسان اسلوب، سادہ اندازِ بیان، مثالوں کے ذریعے وضاحت عصر حاضر کے لیے قابل فہم ترتیب، ہر مذہب کی راجح رائے کی تحقیق اور قواعد کلیہ کے بیان کا اہتمام کیا گیا ہے تا کہ مسائل فقہ الجھ نہ جائیں اور ان کے احکام کی معرفت آسان ہو۔ اس کتاب کے اسلوب، ترتیب اور ابواب بندی کے باعث فقہ کا علم حاصل کرنا آسان ہوگیا ہے، جو بسا اوقات غیر مانوس اسلوب اور دقت طلب انداز استدلال کے باعث انتہائی مشکل ہوجاتا تھا حتیٰ کہ ماہرین فقہ کو بھی الجھے ہوئے اور پیچ در پیچ مسائل سے فقہی احکام تلاش کرنے میں دقت کا سامنا کرنا پڑتا تھا، نیز کسی ایک فقہی باب کے تمام مسائل و احکام کا استقصاء کرنے میں انہیں بہت دقت اور سخت مشقت کے علاوہ کئی کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا۔ اب جب کہ ان قدیم کتب کو جو بے مثال علمی خزانوں سے مالا مال ہیں، سمجھنے کی راہ کی تمام مشکلات، رکاوٹیں، الجھنیں، باریکیاں اور اوہام کا ازالہ کردیا گیا۔ ہے، کسی شخص کے لیے فقہی احکام کی معرفت کے حصول میں کوئی عذر باقی نہیں رہا۔

۸۔ میں نے بعض جدید مسائل پر بھی بحث کی ہے تا کہ لوگ فقہی اصول وقواعد اور فقہا کے ضابطوں کی روشنی میں ان کا حل جان سکیں اور نت نئی تحقیقات اور جزوی اجتہادات کا دروازہ کھلا رہے، کیوں کہ اللہ کا فضل کبھی ختم نہیں ہوتا اور اس کا کرم وعطا کسی زمانے کے ساتھ محدود ہے، نہ افراد کے ساتھ ہی۔

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہمیشہ میرے پیشِ نظر رہا ہے: انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء (اللہ کے بندوں میں سے اہل علم ہی اس سے ڈرتے ہیں)، اور یہ ارشاد ربانی: وقل رب زدنی علما (کہہ، پروردگار! میرے علم میں اضافہ فرما)، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جسے بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے: من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین (اللہ جس سے بھلائی کا ارادہ کرتا ہے، اسے دین کی سمجھ عطا کرتا ہے) اور جو بخاری نے روایت کی: رب مبلغ اوعی من سامع (کئی ایسے افراد جن تک دین کا پیغام پہنچتا ہے براہ راست سننے والے کی بہ نسبت زیادہ ہوش مند ہوتے ہیں)۔

اگرچہ یہ کام بہت محنت، صبر، حوصلے اور کئی علماء کے تعاون کا محتاج تھا، میں نے اللہ تعالیٰ کی مدد سے اس کی تکمیل پر کمر ہمت باندھ لی تاکہ کسی متعین مذہب کی رائے پر تعصب کے بغیر فقہ کو لوگوں کے لیے آسان بنا دوں گا چاہے کوئی عالم ہو یا طالب علم، کیوں کہ حکمت مومن کی متاع گم گشتہ ہے جہاں سے بھی اسے ملے اٹھالے۔ دنیا کی ضرورت کے مطابق علم کی ترقی کے عمل میں شرکت کرنا علماء پر واجب ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بقول ''علم خرچ کرنے سے بڑھتا ہے''، بالخصوص جب کہ اس کے لیے بحث، تحقیق، استقصاء، تلاش و تتبع اور دلائل ومذاہب میں ترجیح کی ضرورت ہو۔ مجھے اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ اس کتاب کو نافع بنائے گا، اور موت کے بعد میرے لیے باعث اجر اور موجب ثواب بنائے گا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جسے بخاری نے الادب المفرد میں، مسلم نے اور ابن ماجہ کے علاوہ تمام اصحاب سنن نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے: اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث: صدقة جارية، او علم ينتفع به، او ولد صالح يدعوله (۳) (جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کے اعمال ختم ہوجاتے ہیں۔ صرف تین اعمال باقی رہتے ہیں: صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے نفع حاصل کیا جاتا رہے اور نیک اولاد جو اس کے لیے دعا کرے)۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: مجلس فقه خير من عبادة ستين سنة (دین کی دانش کے لیے لمحہ بھر بیٹھنا ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے)۔

اللہ تعالیٰ میرے والد مرحوم کو جزائے خیر دے جنھوں نے میرے دل میں اس علم کی محبت پیدا کی اور میرے ازہر اور شام کے اساتذہ کرام کو بھی، ان کے احسانات پر جزائے خیر سے نوازے۔

اگر مجھے اپنے مقصد میں کامیابی ہوئی ہے تو یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ مجھ سے کوئی غلطی سرزد نہیں ہوئی یا میں نے فقہ میں ہر چیز کا مکمل طور پر احاطہ کرلیا ہے۔ یہ تو صرف اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، میں اپنی بے بسی اور کوتاہی کا پیشگی اعتراف کرتا ہوں: وما اوتيتم من العلم الا قليلاً (تمہیں تو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے)۔

میرا کام تو بس اتنا سا ہے کہ میں نے سلیس انداز میں حسن ترتیب سے فقہ کو لوگوں کے لیے آسان بنانے کی کوشش کی اور مذاہب اربعہ وغیرہ کے احکام میں باہمی موازنہ کیا۔ اللہ ہی توفیق دینے والا ہے: رب ھب لی حکما والحقنی بالصلحین، واجعل لی لسان صدق فی الاخرین وا جعلنی من ورثة جنة النعیم (اے میرے رب! مجھے حکم عطا کر اور مجھے نیک لوگوں کے ساتھ ملا اور بعد میں آنے والوں میں مجھے سچی نیک نامی عطا فرما اور مجھے جنت نعیم کے وارثوں میں شامل فرما)۔

اس کتاب کی تالیف کا اصل سبب

صدر اوّل میں مسلمان ایک اکائی کی طرح تھے۔ دین، دنیا اور آخرت کے معاملات کو ربط و التزام میں انتہائی باریک توازن کے ساتھ ہم آہنگ رکھتے تھے، خواہ ان معاملات کا تعلق ان کی ذات سے ہو، یا خاندان سے، یا عام زندگی میں ان کے کردار وعمل سے، خواہ وہ قائد اور حاکم ہوں، یا مسلم رعایا کے عام افراد میں سے ایک فرد، مثلاً جب انہیں کوئی جہاد کے لیے پکارتا تو خون خوار شیر کی طرح اللہ کے دین، اسلام کی عزت اور مسلمانوں کی حرمت کے دفاع کے لیے جھپٹ پڑتے تھے۔ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آتا جو مسلم جماعت اور معاشرے کے لیے سیاسی، انتظامی، معاشرتی یا دینی اعتبار سے اہمیت کا حامل ہوتا تو ہر شخص اللہ سے مدد مانگ کر، اس کی رضا جوئی کے لیے اپنے فکر وعمل کی پوری توانائیوں کے ساتھ جو کچھ کرسکتا، اس میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کرتا تھا۔

آج مسلمانوں کے فکر وعمل کی راہیں پراگندہ ہوگئی ہیں۔ اسلام کی سربلندی کے لیے کام کرنا مسلمان کی اولین ترجیح نہیں رہی۔ عوام کی بھلائی کی فکر کرنے اور اس کے لیے کام کرنے کی مثالیں بہت نادر ہوگئی ہیں۔ دنیا بھر میں پھیلے ہوئے کروڑوں مسلمانوں کی اکثریت کا مطمح نظر ذاتی مفاد تک محدود ہوگیا ہے۔ انہیں ذاتی دولت مندی، تجارت، آزادانہ عمل، یا اپنی ذات کو مختلف، اسلام دشمن اور نظری ثقافتوں سے آراستہ کرنے سے ہی فرصت میسر نہیں ہے۔

دور حاضر میں سائنسی، مادی اور قانونی ثقافتوں کے باہمی امتزاج، غیر ملکی قوانین کی درآمد اور جدید اقتصادی نظریات کے باعث ایک مسلمان کے لیے اسلام کے مثبت پہلوؤں کا سمجھنا دشوار ہوگیا ہے، تاہم اسلامی حلقوں میں کچھ افراد اور نوجوان ابھی تک ایسے موجود ہیں جو اسلام کے تقاضوں اور عہد حاضر میں مسلمان کی زندگی کے حوالے سے، زندگی کے مسائل ومصائب کے ازدحام کے باوجود مختلف معاملات اور شرعی احکام ومسائل میں حلال وحرام کی معرفت کی ضرورت سے آگاہ ہیں اور نفع ونقصان کی اہمیت سے بھی۔ ایسے افراد محض جذبات کے سہارے زندگی نہیں گزارنا چاہتے۔

دارالفکر۔ دمشق کے مالکان کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ انہوں نے ایک جامع فقہی کتاب کی تالیف کی تجویز پیش کی، جو فقہ کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو، دل نشیں اسلوب کے ساتھ دور حاضر کے مسلمان کی ضرورتوں کو پورا کرے، جس میں شرعی احکام کی صحت کو دلیل سے مبرہن کر کے ذہنی اور فکری اطمینان کا سامان فراہم کیا گیا ہو۔ میں نے ان کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے ان کی تجویز کو اپنی مسلسل محنت اور پیہم عمل سے ممکن بنادیا، تاآنکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے مقصد کی تکمیل کی توفیق سے نوازا جب کہ میں اس کتاب کے تین اجزاء، جو معاملات اور معاہدات پر مشتمل ہیں، اپنی کتاب الفقہ الاسلامی فی اسلوبہ الجدید کے عنوان سے عرب ممالک کی چھ سے زائد جامعات میں پڑھانے کے باعث اس اسلوب کی افادیت سے آگاہ ہو چکا تھا۔

میں اپنے برادران گرامی دارالفکر کے مالکان کے لیے عزت واحترام اور شکریے کے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے دعاگو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کی طباعت واشاعت، اس کے اخراجات کی ذمہ داری اٹھانے اور اس کو جدید خوب صورت انداز میں شائع کرنے پر انہیں اجر سے نوازے۔ جزاھم اللہ خیر الجزاء

حواشی

۱۔ تلفیق: کسی ایک مجتہد کی تقلید کے بجائے مختلف مجتہدین کے اقوال اختیار کرنا۔

۲۔ رخصتیں تلاش کرنا، یعنی جو مسائل پیش آئیں، ان میں مختلف فقہی مذاہب کو دیکھ کر ان میں سے جس میں آسانی ہو، اسے اختیار کرلینا۔

۳۔ سیوطی نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فقہ: بنیادی مباحث

احکام شرعیہ کی بحث کے آغاز سے قبل درج ذیل معلومات کا بیان ضروری معلوم ہوتا ہے۔

- o- فقہ کا مفہوم اور اس کی خصوصیات
- o- فقہائے مذاہب کا اجمالی تذکرہ
- o- طبقاتِ فقہا اور کتب فقہ
- o- فقہ کی اصطلاحات اور مذاہب فقہیہ کے مؤلفین
- o- فقہا کے اختلاف کے اسباب
- o- تالیف کا خاکہ

بحث اوّل: فقہ کا مفہوم اور اس کی خصوصیات

لغت میں فقہ کا معنی ہے فہم، دانش، سمجھ(۱) جیسا کہ ارشاد ربانی میں ہے: قالوا یا شعیب مانفقه کثیراً مما تقول (کہنے لگے، اے شعیب! جو کچھ تم کہتے ہو، ہم اس میں سے اکثر باتیں نہیں سمجھتے)، نیز ارشاد ہے: فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثاً (ان لوگوں کو کیا ہوگیا کہ بات سمجھ کر ہی نہیں دیتے)۔

بطور شرعی اصطلاح، امام ابوحنیفہ نے یہ تعریف کی ہے: معرفة النفس مالها وما علیها (نفس کا اپنے حقوق وفرائض کی معرفت کا نام فقہ ہے)۔(۲) معرفت فقہ سے مراد دلیل کے ذریعے جزئیات کا ادراک ہے اور یہاں اس کا سبب مراد ہے، یعنی وہ ملکہ جو بار

بار قواعد کی تلاش سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ تعریف عام ہے جو اعتقادیات کے احکام، مثلاً ایمان کے وجوب وغیرہ کو بھی شامل ہے اور وجدانیات، یعنی اخلاق وتصوف کو بھی اور عملیات، مثلاً نماز، روزہ، تجارت وغیرہ کو، اور یہی فقہءِ اکبر ہے۔ اس تعریف کا عموم امام ابو حنیفہ کے عہد سے مطابقت رکھتا تھا، کیوں کہ اس وقت تک فقہ دوسرے علوم شرعیہ سے الگ نہیں ہوئی تھی۔ پھر الگ ہوگئی اور اعتقادیات سے متعلق بحث کو علم کلام (علم توحید) کا نام دیا گیا اور اخلاق وتصوف، مثلاً زہد، صبر، رضا، نماز میں خشوع وخضوع وغیرہ کی بحث کو وجدانیات سے موسوم کیا گیا۔ اب جسے فقہ کہتے ہیں، اس کا موضوع نفس اور اس کے عملی احکام سے متعلق حقوق وفرائض کی معرفت تک محدود ہوگیا۔ اس مرحلے پر حنفیہ نے تعریف میں احکام کے ساتھ ''عملی'' کے لفظ کا اضافہ کردیا تاکہ اعتقادیات اور وجدانیات فقہ کی تعریف سے خارج ہوجائیں۔

امام شافعی نے فقہ کی جو تعریف کی، بعد کے علماء میں اسی کو زیادہ شہرت ملی اور وہ یہ ہے:
العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصلية (۳) (فقہ شریعت کے عملی احکام کا وہ علم ہے جو تفصیلی دلائل شرعیہ سے حاصل کیا جائے)۔

علم سے یہاں مطلق ادراک مراد ہے، خواہ یقینی ہو یا ظنی، کیوں کہ عملی احکام کبھی قطعی یقینی دلائل سے ثابت ہوتے ہیں، لیکن بالعموم ظنی دلائل سے ثابت ہوتے ہیں۔

احکام، حکم کی جمع ہے، اس سے مراد ہے شارع حکیم کا مطلوب، یا اللہ کا مکلفین کے افعال سے متعلق خطاب، جس میں کام کرنے یا نہ کرنے کا تقاضا ہو، یا اختیار ہو، یا خطاب وضعی ہو۔

خطاب سے مراد فقہاء کے نزدیک حکم الٰہی پر مرتب ہونے والا نتیجہ ہے، مثلاً نماز کا وجوب، قتل کی حرمت، کھانے پینے کی اجازت، نماز کے لیے وضو کی شرط۔

''عملی احکام'' کے الفاظ سے شخصیات، صفات اور افعال کا علم فقہ کی تعریف سے خارج ہوگیا۔

الاحکام الشرعیہ (شریعت کے عملی احکام) میں شرعیہ کا لفظ شرع سے ماخوذ ہے۔ اس کے ذریعے حسی احکام، جیسے سورج روشن ہے، اور عقلی احکام جیسے ایک دو کا نصف ہے، یا کل جز سے بڑا ہوتا ہے، اور لغوی یا وضعی احکام مثلاً فاعل مرفوع ہوتا ہے، یا کسی چیز کی دوسری چیز کی طرف ایجابی یا سلبی نسبت مثلاً زید کھڑا ہے یا زید کھڑا نہیں ہے، یہ تمام احکام فقہ کی تعریف سے خارج ہوگئے۔

''عملی'' یعنی عمل سے متعلق، عمل خواہ دل کا ہو جیسے نیت، یا دل کے علاوہ انسان کے ظاہری و باطنی اعضا سے کیا جانے والا عمل ہو، مثلاً قراءت اور نماز وغیرہ۔ ''عملی'' سے مراد یہ ہے کہ اکثر احکام عملی ہیں، اگرچہ ان میں سے چند ایک نظری بھی ہیں، مثلاً دین کا اختلاف وراثت سے محروم کردیتا ہے، البتہ ''عملی'' کی قید سے علمی اور اعتقادی احکام فقہ کی تعریف سے خارج ہوگئے، مثلاً اصول فقہ اور اصول الدین (عقائد) جیسے اللہ کے واحد، سمیع اور بصیر ہونے کا علم۔ کبھی عملی احکام کو احکام فرعیہ اور اعتقادی احکام کو احکام اصلیہ سے بھی موسوم کرتے ہیں۔

المکتسب (حاصل کیا جائے) علم کی صفت ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ایسا علم جو غور و فکر اور اجتہاد کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ اس کے ذریعے اللہ کا اور فرشتوں کا اور احکام شرعیہ کا وہ علم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ آلہ وسلم کو وحی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، فقہ کی تعریف سے خارج ہوگیا، البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد فقہ میں شامل ہے۔ نیز ہمیں بدیہی اور ضروری باتوں کا جو علم بغیر غور و فکر اور دلیل کے حاصل ہوتا ہے، وہ بھی فقہ میں شامل نہیں، مثلاً پنجگانہ نمازوں کے وجوب کا علم۔ ان تمام معلومات کو فقہ کا نام نہیں دیں گے، کیوں کہ معلومات حاصل کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے۔

ادلتھا التفصلیة تفصیلی دلائل سے مراد وہ دلائل ہیں جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس میں آئے ہیں۔ اس سے ائمہ مجتہدین کے مقلد کا علم فقہ کی تعریف سے خارج ہوگیا، کیوں کہ مقلد ہر مسئلے میں تفصیلی دلیل جاننے کے درپے نہیں ہوتا، بلکہ وہ ایک ہی دلیل پر اکتفا کرتا ہے جو اس کے تمام اعمال کے لیے کافی ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ مقلداہل علم ودانش سے معلوم کرلیا کرے۔ مقلد کے لیے اپنے سوال کے جواب کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اور بس۔

بعد کے دور میں فقہ کی وہ تعریف مشہور ہوگئی جو زرکشی نے قواعد میں بیان کی ہے اور وہ ہے: ''کسی فقہی مذہب کے مطابق پیش آمدہ حوادث کے احکام کی نص یا استنباط کے ذریعے معرفت کا نام فقہ ہے''۔

فقہ کا موضوع

فقہ کا موضوع مکلفین کے افعال ہیں۔ اس اعتبار سے فقہ ان سے کسی بات کا مطالبہ کرتی ہے، یعنی مکلفین سے کام کرنے کا مطالبہ ہوگا جیسے نماز پڑھنا، یا کام نہ کرنے کا مطالبہ ہوگا جیسے کسی کی کوئی چیز غصب کرنے سے روکنا، یا کام کرنے اور نہ کرنے میں اختیار ہوگا جیسے کھانا پینا۔ مکلفین سے مراد ایسے عاقل لوگ ہیں جن کے افعال سے شرعی ذمہ داریوں کا تعلق ہے۔

فقہ کی خصوصیات

فقہ، شریعت کا عملی پہلو ہے اور شریعت سے مراد وہ احکام ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کے لیے مقرر کیے ہیں، خواہ قرآن کے ذریعے یا سنت کے ذریعے۔ خواہ وہ اعتقادی کیفیت سے متعلق ہوں جن پر علم کلام یا علم توحید میں بحث ہوتی ہے، یا عملی کیفیت سے جو علم فقہ کا موضوع ہیں۔

فقہ کا آغاز وارتقا عہد نبوی اور عہد صحابہ سے تدریجاً ہوا۔ عہدِ صحابہ میں اس کے آغاز

وارتقا کا سبب یہ تھا کہ لوگوں کو نئے پیش آمدہ واقعات کے لیے شرعی احکام کی معرفت کی ضرورت تھی۔ انسانی معاشرتی تعلقات کے نظم و ربط کے لیے، ہر شخص کے حقوق و فرائض کی معرفت کے لیے، نئی مصالح کی تکمیل اور نئے نقصانات اور مفاسد کے دفعیے کے لیے فقہ کی یہ ضرورت ہر دور میں باقی ہے۔

فقہ اسلامی متعدد خوبیوں اور خصوصیات کی بنا پر ممتاز حیثیت کی حامل ہے۔ ان میں سے درج ذیل انتہائی اہم ہیں:(۴)

۱۔ اس کی اساس وحی الٰہی پر ہے: فقہ اسلامی دوسرے قوانین وضعیّہ سے اس اعتبار سے ممتاز ہے کہ اس کا مآخذ اللہ تعالیٰ کی وحی ہے جو قرآن اور سنت نبویہ کی شکل میں ہمارے پاس ہے۔ ہر مجتہد اس امر کا پابند ہے کہ انہی دونوں مآخذ کی نصوص سے شرعی احکام کا استنباط کرے۔ ان دونوں سے براہ راست احکام کا استخراج کرے، یا شریعت کی روح، اس کے عام مقاصد اور اس کے کلی قواعد واصول سے رہنمائی حاصل کرے۔ چوں کہ فقہ کے مبادی مکمل، اس کی بنیادیں مستحکم اور اس کی جڑیں عہد نبوت اور نزول وحی کے زمانے میں پیوست ہیں، اس لیے اس کی عمارت مضبوط بنیادوں اور ناقابل شکست ستونوں پر اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ کھڑی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا (آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کردیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کردی اور اسلام کو تمہارے لیے بطور دین پسند کرلیا)۔ اس کے بعد یہی کام باقی رہ جاتا ہے کہ اسلام کو انسانی مصالح پر اس طرح منطبق کیا جائے کہ وہ مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہو۔

۲۔ زندگی کے تمام تقاضوں کے لیے جامع ہدایت: فقہ اسلامی کو دوسرے قوانین سے یہ امتیاز حاصل ہے کہ یہ سہ گونہ انسانی تعلقات، اپنے رب سے انسان کے تعلق، اپنی

ذات سے انسان کے تعلق اور اپنے معاشرے سے انسان کے تعلق میں رہنمائی فراہم کرتی ہے ، کیوں کہ اسلام دین اور دنیا دونوں کے لیے ہے۔ یہ دین بھی ہے اور ریاست بھی۔ تمام انسانوں کے لیے قیامت تک کے لیے وجہ ہدایت ہے۔ اس کے احکام، عقیدے، عبادت، اخلاق اور معاملات سب پر محیط ہیں تا کہ انسان اپنے ضمیر کی بیداری، فرائض کے شعور اور اللہ کو خلوت و جلوت میں اپنا نگران سمجھتے ہوئے، حقوق کا احترام کرتے ہوئے اللہ کی رضا، اطمینان قلب، ایمان، سعادت اور سکون سے بہرہ ور ہو، اپنی ذاتی واجتماعی زندگی کو منظّم کرے اور تمام جہان کی سعادت سے سرفراز ہو۔

اس مقصد کے حصول کے لیے عملی، یعنی فقہی احکام ہیں جن کا تعلق مکلّف کے اقوال، افعال، معاہدات اور تصرفات سے ہے۔ یہ احکام دو اقسام پر مشتمل ہیں:

اوّل : عبادات کے احکام: مثلاً طہارت، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نذر اور قسم وغیرہ، یعنی ایسے افعال جن کے ذریعے بندے کا اللہ سے تعلق مستحکم ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں مختلف اقسام کی عبادات سے متعلق ایک سو چار آیات ہیں۔

دوم : معاملات کے احکام: مثلاً معاہدات، تصرفات، سزائیں، جرائم، ضمانتیں وغیرہ جو لوگوں کے باہمی تعلقات کی استواری کا موجب ہیں، خواہ وہ باہمی تعلقات افراد کے ہوں یا اداروں اور گروہوں کے۔

معاملات کے ان احکام کی ذیلی اقسام درج ذیل ہیں:

ا۔ وہ احکام جنہیں دورِ حاضر میں احوال شخصیہ (Personal Law) کہتے ہیں: ان احکام کا تعلق خاندان کی ابتدا سے انتہا تک کے معاملات سے ہے، مثلاً نکاح، طلاق، نسب، نفقہ، میراث۔ ان احکام کا مقصد میاں بیوی اور قریبی رشتہ داروں سے تعلقات کا قیام اور ان کا استحکام ہے۔

ب۔ **احکام مُدنی** (Civil Law) : ان احکام کا تعلق لوگوں کے معاملات اور مبادلات(Transactions) سے ہے، مثلاً خرید وفروخت، اجارہ، رہن، کفالت، شرکت، قرض اور ذمہ داریاں پوری کرنا۔ ان احکام کا مقصد لوگوں کے مالیاتی تعلقات کی تنظیم اور صاحب حق کے حق کی حفاظت ہے۔ احکام مدنیہ سے متعلق قرآن حکیم میں ستر آیات ہیں۔

ج۔ **جرم وسزا کے احکام** (Criminal Law) : ان احکام کا تعلق مکلّف سے صادر ہونے والے جرائم اور ان کے نتیجے میں دی جانے والی سزاؤں سے ہے۔ ان احکام کا مقصد لوگوں کی جان، مال، عزت اور حقوق کا تحفظ ہے۔ ان میں مجرم کے جرم اور امت کے ساتھ تعلق کی حدود کا تعین کیا گیا ہے اور امن وامان کو یقینی بنانے کا التزام ہے۔ جرم وسزا کے احکام سے متعلق قرآن حکیم میں تقریباً تیس آیات ہیں۔

د۔ **عدالتی احکام یا دیوانی اورفوج داری مقدمات کا طریق کار** (Procedural Law): ان احکام کا تعلق فیصلوں، دعوے، شہادت، قسم اور قرائن وغیرہ کے ذریعے ثبوت دعویٰ سے ہے اوران احکام کا مقصد لوگوں میں قیام عدل کے لیے عدالتی طریق کار کو منظم کرنا ہے۔ فیصلوں اور گواہی وغیرہ امور سے متعلق قرآن حکیم میں تقریباً بیس آیات ہیں۔

ہ۔ **دستوری احکام**(Constitutional Law):ان احکام کا تعلق نظام حکومت اور حکومت کے اصولوں سے ہے۔ ان کا مقصد حاکم ومحکوم کے تعلقات کی حد بندی اور افراد اور معاشرے کے حقوق وفرائض کا تعین ہے۔

و۔ **بین الاقوامی احکام** (International Law): ان احکام کا تعلق دوسری ریاستوں سے اسلامی ریاست کے صلح وجنگ کے تعلقات کو منظم کرنے اوراسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کے ریاست سے تعلقات کے تعین سے ہے، نیز یہ جہاد اور بین الاقوامی

معاہدات کے احکام پر مشتمل ہیں، اور ان کا مقصد مختلف ممالک میں دو طرفہ تعلقات، تعاون اور احترام کی حدود متعین کرنا ہے۔

ز۔ **اقتصادی اور مالی احکام** (Fiscal Law): ان احکام کا تعلق مالی نظام میں افراد کے حقوق اور ذمہ داریوں، نیز ریاست کے مالی حقوق وفرائض کے تعین اور ریاست کے ذرائع آمدوخرچ کو منظم کرنے سے ہے۔ ان احکام کا مقصد معاشرے کے مالدار اور غریب افراد کے تعلقات کی تنظیم، نیز فرد اور ریاست کے مالی تعلقات کی تنظیم ہے۔

یہ احکام ذاتی اور ریاستی دونوں طرح کے اموال، مثلاً غنیمتوں، ٹیکس، برآمدی اور درآمدی ڈیوٹی، خراج، زرعی ٹیکس، ٹھوس اور سیال معدنیات اور دوسرے قدرتی ذرائع آمدنی پر مشتمل ہیں، نیز معاشرے کے اموال، مثلاً زکوٰۃ، صدقات، نذر، قرضے، خاندانی اموال مثلاً نفقہ ووراثت اور وصیتیں، اور افراد کے اموال مثلاً تجارتی منافع، اجارہ، شرکت اور ہر ایسی شے جس کا استعمال اور پیداوار مباح ہے، اور مالی جرمانے مثلاً کفارہ، دیت اور فدیہ۔

ح۔ **اخلاق یا آداب** (فضائل اور رزائل): جو انسانی خودسری کو قابو کر کے لوگوں میں باہمی خوش خلقی، تعاون اور رحم دلی کی فضا پیدا کرتے ہیں۔

فقہ کی وسعت کا سبب یہ ہے کہ مذکورہ بالا عنوانات میں سے ہر موضوع پر بکثرت احادیث کا ذخیرہ موجود ہے جو سنت نبویہ کا تعین کرتا ہے۔

۳۔ **فقہ حلت اور حرمت کی دینی صفت سے متصف ہے**: فقہ اسلامی اس اعتبار سے قوانین وضعیہ سے مختلف ہے کہ فقہ میں ہر فعل اور ہر معاملے میں تصرف حلال اور حرام کی صفت سے متصف ہے جس کے نتیجے میں معاملات سے متعلق احکام دو صفات سے متصف ہوتے ہیں:

اوّل: **دنیوی وصف**، جو کسی فعل یا تصرف کی ظاہری شکل پر مبنی ہے۔ اس کا باطن میں پوشیدہ امر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور یہ حکم قضائی کہلاتا ہے، کیوں کہ قاضی اپنی استطاعت کے مطابق ہی فیصلہ کرسکتا ہے۔ اس کا فیصلہ حقیقت میں باطل کو حق یا حق کو باطل میں تبدیل نہیں کرسکتا، نہ اس سے کوئی حرام چیز حلال، یا حلال چیز حرام ہوجاتی ہے، البتہ قاضی کے فیصلے پر عمل کرنا لازمی ہے جب کہ فتویٰ میں یہ پابندی نہیں ہے۔

دوم: **اُخروی وصف**، جو کسی شے کی حقیقت اور امر واقعہ پر مبنی ہوتا ہے۔ حقیقت اگرچہ لوگوں کی نگاہوں سے مخفی ہوتی ہے، لیکن وہ کام کرنے والے مکلّف اور اس کے رب کے درمیان مخفی نہیں ہوتی اور اس کے مطابق عمل کرنا حکم دیانی کہلاتا ہے۔ مفتی اپنے فتویٰ میں اسی پر اعتماد کرتا ہے۔ فتویٰ کا مفہوم ہے ''عمل کو لازم کیے بغیر شرعی حکم بتانا''۔

اس اختلاف کا سبب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم کی وہ حدیث ہے جو امام مالک، امام احمد اور صحاح ستہ کے مؤلفین نے روایت کی: انما انا بشر وانکم تختصمون الیی، ولعل بعضکم ان یکون ألحن (۵) بحجته من بعض، فاقضی له، علی نحو مما اسمع، فمن قضیت له، بحق مسلم فانما هی قطعة من النار فلیأ خذها او لیترکها (میں ایک انسان ہوں، تم اپنے جھگڑے میرے پاس لاتے ہو، ہوسکتا ہے کہ ایک فریق دوسرے کی نسبت اپنے بیان واستدلال میں زیادہ زبان آور ہو اور میں جیسا سنوں، اس کے مطابق فیصلہ کردوں، جس کسی کے حق میں میں کسی دوسرے کے حق کا فیصلہ کردوں تو وہ آگ کا ٹکڑا ہے، چاہے اسے لے لے، چاہے چھوڑ دے)۔

ان دونوں اوصاف کے وجود کا سبب یہ ہے کہ شریعت اللہ کی وحی ہے اور اس کے نتیجے میں اخروی ثواب وعتاب ہے۔ یہ بیک وقت روحانی اور مادی نظام ہے جو دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی کے لیے آیا ہے۔

اس فرق کا نتیجہ طلاق، قسموں، قرضوں، ذمہ داریوں یا قرضوں سے بری کرنے اور اکراہ (زبردستی کرنا) وغیرہ میں ظاہر ہوتا ہے جہاں قاضی اور مفتی کی ذمہ داریاں باہم مختلف ہوجاتی ہیں۔ قاضی صرف ظاہری حالات کو دیکھ کر اپنا فیصلہ صادر کرے گا جب کہ مفتی اپنے فتوے میں ظاہر وباطن دونوں کو ملحوظ رکھے گا اور اگر اسے معلوم ہوجائے کہ ظاہری اور حقیقی واقعات میں اختلاف ہے تو وہ حقیقی اور باطنی احوال کے مطابق فتویٰ دے گا۔

اگر کسی شخص نے بلانیت غلطی سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو قضا باطل ہوجائے گی، لیکن دیانتاً نہیں ہوگی۔ اگر کسی شخص نے اپنے مقروض کو بتائے بغیر اس کا قرض معاف کردیا، پھر قرض کی وصولی کے لیے عدالت سے رجوع کیا تو قاضی قرض وصول کرنے کا فیصلہ سنادے گا، جب کہ مفتی اس سے روک دے گا کیوں کہ حقیقت میں وہ قرض معاف کرچکا ہے۔

اس دینی جذبے اور داخلی دینی احساس کے باعث اسلامی ریاست میں اسلامی قوانین کے تحت وجود میں آنے والے قانونی اداروں کو ایک خاص قسم کی طاقت اوراحترام حاصل ہو جاتا ہے جو لوگوں کے حقوق کے تحفظ کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ اس کے برعکس قوانین وضعیہ میں صرف مادی احساسات ہی کارفرما ہوتے ہیں۔ اسلامی شریعت دونوں جانبوں کا اعتبار کرتی ہے، یعنی جانب قضائی اور جانب دیانت۔

۴۔ **فقہ واخلاق کا باہمی ارتباط:** فقہ اسلامی اس اعتبار سے بھی قوانین وضعیہ سے مختلف ہے کہ اسلامی فقہ اخلاقی ضوابط سے متاثر ہوتی ہے۔ قوانین وضعیہ کا ہدف صرف یہ ہے کہ نظام کو تحفظ حاصل ہو اور معاشرتی امن برقرار رہے، خواہ اس کے لیے دین واخلاق کی بنیادوں کا خون کرنا پڑے، جب کہ فقہ اسلامی عمدہ اخلاق، بلند کردار اور پسندیدہ عادات کی نگہداشت کا بہت اہتمام کرتی ہے۔ عبادات کا نظام نفس کی پاکی، اس کے تزکیے اور برائیوں سے بچانے کے لیے شروع کیا گیا ہے۔ سود کی حرمت کا مقصد لوگوں میں

تعاون اور ہمدردی کی روح بیدار کرنا، ارباب ثروت کا لالچ ختم کرکے غریبوں اور محتاجوں کی ضروریات پوری کرنا ہے۔ معاہدات میں بددیانتی اور دھوکا دہی کی ممانعت، لوگوں کا مال ناجائز طریقے سے کھانے کی حرمت اور لاعلمی یا مالی تجارت کے عیب دار نکل آنے کے باعث معاہدۂ تجارت کو ختم کرنے کے حق کا مقصد لوگوں میں محبت کے تعلقات کی ترویج، اعتماد کی بحالی، ان کے درمیان باہمی نزاع کو روکنا، تعلقات کو مادہ پرستی کی آلودگی سے پاک کرنا اور دوسروں کے حقوق کا احترام کرنا ہے۔ معاہدات کو نافذ کرنے کے حکم کا مقصد عہد کی پاسداری ہے اور شراب کی حرمت کا مقصد خیر وشر ماپنے کے پیمانے، یعنی عقل کی حفاظت ہے۔

جب دین واخلاق معاملات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں تو فرد اور معاشرہ دونوں فلاح وسعادت سے سرفراز ہوتے ہیں اور انسان آخرت میں ہمیشہ کی پر آسائش زندگی کا مستحق قرار پاتا ہے جو ہمیشہ سے انسان کی انتہائی خواہش ہے۔ پس فقہ کا مقصد دنیوی اور اخروی زندگی میں انسان کی خیر، فلاح اور سعادت ہے۔

جو قوانین دین واخلاق سے متأثر ہوں، ان کی پابندی، احترام اور طاعت بہت بڑھ جاتی ہے جب کہ قوانین وضعیہ اختیار کی کمزوری سے غیر مؤثر ہوجاتے ہیں۔

۵۔ فقہ اسلامی کی مخالفت پر دنیوی اور اخروی سزا: فقہ اسلامی دوسرے قوانین سے اس اعتبار سے بھی مختلف ہے کہ آخر الذکر کی خلاف ورزی پر فقط دنیوی سزا ہے جب کہ فقہ اسلامی میں قانون شکنی کی دو طرح کی سزائیں ہیں: ایک دینوی سزائیں، جن میں سے کچھ سزائیں مقرر ہیں جنہیں حدود کہتے ہیں اور کچھ مقرر نہیں ہیں جو تعزیرات کہلاتی ہیں اور یہ سزائیں ظاہری اعمال میں قانون شکنی پر دی جاتی ہیں۔ دوسری اخروی سزائیں، جو ان قلبی اعمال پر ہوتی ہیں جو ظاہر نہیں ہوتے، مثلاً حسد، کینہ، دوسروں کو نقصان پہنچانے کی نیت،

جب کہ ان اعمال کے اثرات مرتب ہوں۔ اخروی سزائیں ان ظاہری اعمال پر بھی ہوتی ہے جن پر کسی وجہ سے دنیوی سزائیں نہیں دی گئیں، اس سبب سے کہ وہ سزائیں معطل کردی گئیں جیسے آج کل اکثر ممالک میں حدود معطل کردی گئی ہیں، یا اس سبب سے کہ بظاہر جرم ثابت نہیں ہوا، یا اس وجہ سے کہ ارباب اختیار کو اس جرم پر آگاہی نہیں ہوئی۔

اسی طرح فقہ اسلامی میں جزا ایجابی بھی ہے اور سلبی بھی۔ ایجابی اس طرح کہ جو شخص اوامر کو بجا لاتا ہے اور نیک کام کرتا ہے، اسے ثواب ملتا ہے اور سلبی اس طرح کہ جو گناہوں، برائیوں اور منکرات سے بچتا ہے، اسے بھی ثواب ملتا ہے جب کہ قانون وضعیہ صرف قانون شکنی کرنے والوں کو سزا دیتا ہے اور قانون کی پابندی کرنے والوں کو کسی قسم کی جزا سے نہیں نوازتا۔

۶۔ فقہ میں انفرادی اور اجتماعی مفادات کا تحفظ: فقہ اسلامی نے فرد اور معاشرے دونوں کے مفادات اور مصالح کا تحفظ کیا ہے۔ کسی کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ دوسرے کے مفادات کو نقصان پہنچائے، البتہ اگر فرد اور جماعت کے مفادات میں تعارض پیدا ہوجائے تو جماعت کے مفاد کو فرد کے مفادات پر ترجیح دی جاتی ہے، مثلاً اگر دو افراد کے مفادات میں تعارض پیدا ہوجائے تو جس شخص کو زیادہ نقصان پہنچنے کا امکان ہو، اس کے مفاد کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کی بنیاد یہ قواعد ہیں: **لا ضرر ولا ضرار** (نہ خود نقصان اٹھاؤ، نہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچاؤ) اور **یدفع اکبر الضررین با لاخف منھا** (کم تر ضرر برداشت کرکے بڑے ضرر سے بچنا ضروری ہے)۔

معاشرتی مفادات کے تحفظ کی مثالیں: نماز، روزے وغیرہ عبادات کا مشروع ہونا، تجارت کا جواز اور سود کی حرمت، ذخیرہ اندوزی کی ممانعت اور ذخیرہ شدہ اشیا کو عام معیاری قیمت پر فروخت کرنے کا حکم، قیمتوں کے جبری تعین کا جواز، بڑے جرائم پر حدود

نافذ کرنا، خاندان کی تنظیم، پڑوسیوں کے حقوق، معاہدوں کی پابندی، عوام کے مفاد کے پیش نظر اشیائے ضرورت کی جبری فروخت، مساجد، مدارس اور ہسپتالوں کی تعمیر، قبرستانوں کا اہتمام کرنا، شاہراوں اور نہروں کی کشادگی۔

جب معاشرے کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو، یا کسی فرد کو کوئی بہت بڑا نقصان پہنچ سکتا ہو تو انفرادی حق کو محدود کر دیا جاتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں۔ جب شوہر بیوی کو تکلیف پہنچانے کے درپے ہو تو اس پر شوہر کی اطاعت واجب نہیں رہتی، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تمسکو ھن ضراراً لتعتدوا (عورتوں کو تکلیف پہنچانے کے لیے نہ روکے رکھو تا کہ تم ان پر زیادتی کر سکو) اگر حاکم کسی گناہ کے ارتکاب کا حکم دے یا عوامی مصلحت کے کسی کام سے روکے تو اس کی اطاعت نہ کی جائے، کیوں کہ صرف معروف کاموں میں اطاعت کرنے کا حکم ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم کا ارشاد ہے جسے امام احمد نے روایت کیا: السمع والطاعة علی المرء المسلم فیما احب او کرہ، مالم یؤمر بمعصیة، فان امر بمعصیة فلا سمع ولا طاعة (مومن مرد پر واجب ہے کہ تمام امور میں اولوالامر کی اطاعت کرے، چاہے اسے پسند ہوں یا نہ ہوں، جب تک کہ گناہ کا حکم نہ دیا جائے، لیکن جب گناہ کا حکم دیا جائے تو نہ سننا ہے اور نہ ماننا)۔

اس کی مزید مثالیں یہ ہیں۔ وارثوں کو نقصان سے بچانے کے لیے صرف ایک تہائی مال کی وصیت کی اجازت ہے۔ بخاری اور مسلم کی روایات کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم نے سعد بن ابی وقاص سے فرمایا: الثلث والثلث کثیر، انك ان تذر ورثتك اغنیاء خیر من ان تذرھم عالة یتکففون الناس (ایک تہائی اور ایک تہائی بہت ہے، کیوں کہ تم اپنے وارثوں کو خوش حال چھوڑ جاؤ، یہ بہتر ہے اس بات سے کہ انہیں مفلس چھوڑ جاؤ کہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)۔

مفتوحہ زمینیں ان کے اصل مالکوں کے پاس رہنے دی جاتی ہیں تا کہ وہ جزیہ اور

خراج ادا کریں اور سرکاری خزانے کے لیے آمدنی کا ذریعہ ہوں، جس سے عام مسلمانوں کا مفاد وابستہ ہے۔ نیز نئے خریدار کے باعث متوقع نقصان کی تلافی کے لیے شریک اور پڑوسی کو حق شفعہ دیا گیا ہے۔ پانی کی گزرگاہ سے دور واقع زمین کو سیراب کرنے کے لیے کسی دوسرے کی زمین سے پانی گزارنے کا حق دیا گیا ہے۔ اس نوعیت کی جتنی مثالیں ہیں، ان کی اسلام میں ایک ہی بنیاد ہے اور وہ ہے حق (Right)۔ اللہ تعالیٰ جب کسی کو کوئی حق دیتا ہے تو وہ فرد اور معاشرے دونوں، بھلائی کی تکمیل کے لیے ہوتا ہے۔

۷۔ فقہ اسلامی دائمی بقا اور تطبیق کی صلاحیت رکھتی ہے: ناقابل تغیر بنیادوں پر مبنی فقہ میں تبدیلی نہیں آتی، مثلاً معاہدات میں فریقین کی رضامندی، نقصان کا تاوان، جرائم کا قلع قمع، حقوق کا تحفظ، شخصی ذمہ داری وغیرہ کے قوانین ہمیشہ یکساں رہتے ہیں، البتہ جو فقہ قیاس، مصالح اور عرف وعادت پر مبنی ہو اس میں عصری ضروریات، انسانی بھلائی اور زمان ومکان کی تبدیلی کے ساتھ تبدیلی آتی رہتی ہے اور اس میں ارتقا بھی جاری رہتا ہے، جب تک کہ حکم شریعت کے مقاصد اور اس کے صحیح اصول کے دائرے کے اندر رہے۔ اس تبدیلی کا تعلق صرف معاملات سے ہے، عقائد اور عبادات سے نہیں اور ''زمانے کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں'' کے فقہی قاعدے سے یہی مراد ہے۔

۸۔ فقہی احکام کی وضاحت وتفہیم: فقہی احکام کی وضاحت اور فقہی مسائل کی تفہیم آسان بنانے کا مقصد یہ ہے کہ عام مسلمان انفرادی طور پر اور حکومتیں سرکاری طور پر اسلامی ممالک میں قانون سازی کے لیے اس سے مکمل طور پر استفادہ کریں، کیوں کہ فقہ کا مقصد انسان کی دونوں جہانوں کی بھلائی ہے جب کہ مروجہ قوانین کا مقصد فقط معاشرتی امن وامان کا قیام ہے۔

فقہ اسلامی مختلف قوانین کے فروع پر بھی مشتمل ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ فقہی

قواعد کلیہ، اور قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، سد ذرائع اور عرف وغیرہ کی بنیاد پر کیے جانے والے اجتہاد کی مدد سے دور حاضر کے مسائل، مثلاً بیمہ، کرنسی کا نظام، زر مبادلہ کا نظام اور فضائی و بحری نقل وحمل کے قوانین کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔ قوانین کے مطالعے کی طرح عام نظریات، مثلاً نظریۂ تاوان، نظریۂ ضرورت، نظریۂ عقد، نظریۂ ملکیت، دیوانی اور فوجداری قوانین کے مؤیدات، نظریۂ حق، حق کے استعمال میں ظلم کا ارتکاب اور نئے پیش آمدہ حوادث کے اثرات وغیرہ کی بنیاد پر فقہ اسلامی کی بھی تدوین کی جاسکتی ہے۔ بعض فقہا نے عرف کے ذریعے نص کی تخصیص کی اجازت دی ہے، اگرچہ اکثر فقہا کا اس سے اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر مالکیہ کے نزدیک معزز خاتون کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ اپنے بچے کو دودھ پلائے(۶) اسی طرح امام ابویوسف کی اس رائے پر عمل کیا جاسکتا ہے کہ جن اموال میں تبادلے میں اضافہ سود قرار پاتا ہے، ان میں کن چیزوں کو ناپا جاتا ہے اور کن کو تولا جاتا ہے۔ اس کا دارومدار عرف پر ہے۔ اصل مقصد یہ ہے کہ مبادلے میں چیزوں کی مساوات اور عدم مساوات کا علم ہوسکے۔ اگر عرف بدل جائے، مثلاً گندم اور جو کو ماپنے کے بجائے تولا جاتا ہو تو انہیں تول کر ہی معلوم کیا جائے کہ وزن برابر ہے یا نہیں۔ اسی طرح جو چیزیں پہلے تولی جاتی تھیں، اگر بعد میں یا کسی دوسری جگہ ماپی جاتی ہیں تو اسی کا اعتبار ہوگا اور برابری معلوم کرنے کا وہی طریقہ اختیار کیا جائے گا جو لوگوں میں متعارف ہے۔

بعض اہل علم نے علت کے تبدیل ہوجانے سے حکم بدل دینے کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ مؤلفۃ القلوب(۷) (نومسلموں کے دل جیتنے کے لیے انہیں زکوٰۃ میں سے حصہ دینے کی قرآن نے اجازت دی ہے۔ ایسے لوگ مؤلفۃ القلوب کہلاتے ہیں) کا زکوٰۃ میں سے حصہ موقوف کردینا یا عربی مہینوں کے آغاز کے لیے چاند دیکھنے کے بجائے حساب پر اعتماد کرنا۔(۸)

بعض دوسرے علماء نے لوگوں سے تنگی اور ضرر دور کرنے کے لیے ضرورت یا حاجت

کے پیش نظر حکم کی تبدیلی کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ شریعت نے ضرورت اور حاجت کی جو شرائط مقرر کی ہیں وہ پائی جاتی ہوں۔ ضرر دور کرنے اور حاجت پوری کرنے کے لیے جس قدر ضروری ہوگا اسی قدر رخصت دی جائے گی، کیوں کہ ضرورت کا اعتبار بقدر ضرورت ہی کیا جاتا ہے۔(۹) ضرورت اس حالت کو کہتے ہیں جس میں کسی شخص کی جان یا نسل کی ہلاکت، مال کی بربادی یا عقل جاتے رہنے کا خطرہ ہو۔ اگر اس حالت میں ممنوع چیز کو استعمال نہیں کرے گا تو ان میں سے کوئی ضرر پہنچ سکتا ہے۔ حاجت سے مراد وہ تنگی اور مشقت ہے جو کسی ممنوع چیز کے عدم استعمال کی وجہ سے کسی شخص کی جان، اولاد، مال یا عقل کو پیش آئے۔

فقہ پر عمل کرنا واجب اور لازمی ہے۔

مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے نتائج پر عملہ کرے، کیوں کہ اس کے لیے وہ اللہ کا حکم ہے اور غیر مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ مجتہد کے فتوے پر عمل کرے، کیوں کہ اس کے پاس پوچھ کر مسئلہ معلوم کرنے کے علاوہ شرعی حکم معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہے: فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (اگر تم خود نہیں جانتے تو اہل علم سے پوچھ لو)۔ شریعت کے جو احکام قطعی دلائل سے ثابت ہیں ان میں سے کسی حکم کا انکار یا شریعت کے کسی حکم مثلاً حدود وغیرہ کو ظلم قرار دینا یا یہ دعویٰ کرنا کہ شریعت میں نفاذ کی صلاحیت باقی نہیں رہی، کفر وارتداد ہے، البتہ ان احکام کا انکار، جو کسی ایسے اجتہاد سے ثابت ہیں جو غلبہ ظن پر مبنی ہے، معصیت، فسق اور ظلم ہے، کیوں کہ مجتہد نے حق کی معرفت میں اور اللہ کا حکم بیان کرنے میں اپنی پوری محنت صرف کی، اپنی ذاتی خواہشات، شخصی مفادات، ناموری اور شہرت کی خواہش سے دور رہتے ہوئے اجتہاد کیا، اس نے شرعی دلائل سے استناد کیا، حق کو اپنا رہنما بنایا اور اس کا شعار امانت، صداقت اور اخلاص ہے۔

فقہ کی طرف واپسی کا راستہ

فقہ کی طرف واپسی کا راستہ یہ ہے کہ آسان اور سادہ الفاظ میں قانون سازی (۱۰) کی جائے تاکہ جج صاحبان اس کی طرف رجوع کرسکیں، ان کے فیصلوں میں یکسانی ہو، فریقین کے لیے وہ حکم جاننا آسان ہو جس کی بنیاد پر ان کا مقدمہ قائم ہوا اور یہ کام علمائے مذاہب کی ایک ایسی مجلس کرسکتی ہے جو لوگوں کی مصالح کے پیش نظر کسی بھی مذہب سے حکم لے سکتی ہو، یہ مجلس سرگرمی اور تیز رفتاری سے اپنا کام کرے اور جب کام مکمل ہوجائے تو حاکم ان کی تحقیق کے مطابق قانونی حکم جاری کردے اور یہی درست لائحۂ عمل ہے۔ اس کام میں فقہ سے مدد لے کر قابل اعتماد قانون بنایا جائے۔ یہ لوگوں کی اس خواہش کا جواب ہوگا جو وہ شریعت اور کتاب وسنت کی فقہ کی طرف رجوع کرنے کے لیے رکھتے ہیں۔ اس میں نفوس کی راحت اور دلوں کا اطمینان ہے۔ اس کے باعث دین، زندگی اور مقتدر اداروں میں دوئی کا تصور ختم ہوسکتا ہے۔

امید ہے کہ زیرِ نظر تالیف ان قانون سازوں کا کام آسان کردے گی۔ اگر نیت نیک اور ارادے پختہ ہوں تو کام مشکل نہیں، بشرطیکہ حاکم اس جرأت مندانہ اقدام کے نفاذ کے لیے مخلص ہوں، اسلام کے ساتھ مخلصانہ تعلق رکھتے ہوں۔ یہ کام آزادانہ خود مختاری چیلنجوں، بہتان طرازیوں اور گمراہیوں کا مقابلہ کرنے کے حوصلے کے بغیر ممکن نہیں۔

بحث دوم: فقہائے مذاہب کا مختصر تعارف

فقیہ یا مفتی:

فقیہ یا مفتی، مجتہد کو کہتے ہیں اور مجتہد وہ شخص ہے جسے دلائل شرعیہ سے احکام کے استنباط کا ملکہ حاصل ہو۔ بعد کے ادوار میں فقیہ اور مفتی کا اطلاق ان افراد پر ہونا شروع ہوگیا جو کسی مذہب کے فقہی مسائل کے عالم ہوں، لیکن یہ اطلاق مجازی ہے یا حقیقتِ عرفی

ہے۔ ہمارے عہد میں جو فتوے دیے جاتے ہیں، یہ درحقیقت کسی مفتی (مجتہد) کے اقوال کی نقل ہیں تا کہ فتویٰ پوچھنے والے ان پر عمل کرسکیں۔ یہ درحقیقت فتاویٰ نہیں ہیں۔

مذہب:

لغت میں مذہب چلنے کی جگہ، یعنی راستے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں مذہب ان احکام کا نام ہے جن پر مسائل مشتمل ہوں۔ ان احکام کو راستے سے اس لیے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح راستہ، زندگی کی ضرورتوں کے حصول کے لیے منزل تک پہنچاتا ہے، اسی طرح یہ احکام آخرت کی منزل تک پہنچاتے ہیں۔(۱۱)

مذاہبِ فقہیہ کی بنیاد عہد صحابہ میں ہی پڑ چکی تھی جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں، مثلاً مذہب عائشہ، مذہب عبداللہ بن عمر، مذہب عبداللہ بن مسعود وغیرہ موجود تھے، پھر تابعین کے عہد میں مدینے کے سات فقہا (سعید بن مسیّب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، خارجہ بن زید، ابو بکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام، سلمان بن یسار، عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود) اور نافع جو عبداللہ بن عمر کے آزاد کردہ غلام تھے کو شہرت ملی۔ اہل کوفہ میں علقمہ بن مسعود اور ابراہیم نخعی جو امام ابو حنیفہ کے استاد حماد بن ابی سلیمان کے استاد تھے اور اہل بصرہ میں حسن بصری مشہور ہوئے۔

تابعین میں اور بھی فقہا تھے، مثلاً ابن عباس کے آزاد کردہ غلام عکرمہ، عطاء بن ابی رباح، طاؤس بن کیسان، محمد بن سیرین، اسود بن یزید، مسروق بن الاعرج، علقمہ، نخعی، شعبی، شریح، سعید بن جبیر، مکحول دمشقی اور ابو ادریس خولانی۔

دوسری صدی ہجری کے آغاز سے چوتھی صدی ہجری کے نصف تک اجتہاد کا سنہری دور تھا۔ اس عرصے میں اجتہاد کے افق پر تیرہ ایسے مجتہدین ظاہر ہوئے جن کے مذاہب کی تدوین کی گئی اور ان کی آرا کی تقلید ہوئی، وہ ہیں(۱۲): سفیان بن عیینہ مکہ مکرمہ میں، مالک

بن انس مدینہ منورہ میں، حسن بصری بصرہ میں، ابو حنیفہ اور سفیان ثوری (۱۶۱ھ) کوفہ میں، اوزاعی (۱۵۷ھ) شام میں، شافعی اور لیث بن سعد مصر میں، اسحاق بن راہویہ نیشاپور میں، ابو ثور، احمد، داؤد ظاہری اور ابن جریر طبری بغداد میں، البتہ ان میں سے اکثر مذاہب کے متبعین کے ختم ہوجانے کے باعث ان کا تذکرہ اب صرف کتابوں میں باقی رہ گیا ہے، لیکن ان میں سے بعض مذاہب آج تک قائم ودائم ہیں۔ میں ان میں سے اہل سنت، شیعہ اور بعض معتدل خوارج کے آٹھ ائمہ کا ذیل میں اجمالی تذکرہ کروں گا جن کے پیروکار اب تک موجود ہیں، البتہ میں نے ظاہریہ کا تذکرہ بھی کیا ہے، حالانکہ ان کے پیروکار اور مقلدین اب کہیں باقی نہیں رہے۔(۱۴)

اوّل۔ ابو حنیفہ نعمان بن ثابت (۸۰-۱۵۰ھ): مذہب حنفی کے بانی

امام اعظم ابو حنیفہ، نعمان بن ثابت بن زوطی کوفی اہل فارس کے آزاد خاندان کے چشم وچراغ تھے۔ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۰ھ میں انہوں نے وفات پائی، اللہ کی ان پر رحمتیں ہوں۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے دور عروج میں ہو گزرے ہیں۔ تبع تابعین میں سے تھے اور ایک قول یہ ہے کہ تابعین میں سے تھے۔ انہوں نے انس بن مالک سے ملاقات کی اور ان سے حدیث طلب العلم فریضة علی کل مسلم (طلب علم ہر مسلمان پر فرض ہے) روایت کی۔

امام ابو حنیفہ اہل الرائے کے امام، اہل عراق کے فقیہ اور مذہب حنفی کے بانی تھے۔ امام شافعی کہتے ہیں: ''لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہ کے دست نگر ہیں''۔ آپ کوفے میں کپڑے کی تجارت کرتے تھے۔

آپ نے اپنے عہد کے بڑے بڑے علماء سے فقہ وحدیث کی تعلیم حاصل کی اور آٹھ سال تک بطور خاص حماد بن ابی سلیمان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، جو فقہ میں ابراہیم نخعی کے شاگرد تھے۔ آپ حدیث قبول کرنے میں شدت کی حد تک محتاط تھے۔ آپ

نے قرآن و حدیث کی روشنی میں آپ کے مذہب کے اصول مرتب کئے۔ امام شافعی قرآن و حدیث سے استنباط میں مختلف طریقے اختیار کرتے تھے۔ آپ کی بہت سی تصانیف ہیں۔ حدیث میں آپ کی مسند ہے۔ اصول فقہ میں آپ کی کتاب الرسالہ مشہور ہے۔

امام ابو حنیفہ کے مشہور تلامذہ یہ تھے:

۱۔ ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم کوفی (۱۱۳ - ۱۸۲ھ)

ہارون الرشید کے عہد میں قاضی القضاۃ تھے۔ آپ نے مذہب ابو حنیفہ کے اصول کی تدوین و اشاعت کی۔ آپ کو علم حدیث میں بھی کمال حاصل ہے۔ آپ مجتہد مطلق تھے۔

۲۔ محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲ - ۱۸۹ھ)

امام محمد واسط میں پیدا ہوئے اور کوفہ میں پرورش پائی۔ آپ نے کوفہ میں پرورش پائی اور بغداد میں رہے۔ رے میں وفات پائی۔ امام ابو حنیفہ سے فقہ کی تعلیم پائی اور پھر ابو یوسف سے اس کی تکمیل کی۔ امام مالک کی خدمت میں رہے۔ امام ابو یوسف کے بعد آپ ہی فقہ کے امام تھے۔ امام شافعی نے آپ سے علم حاصل کیا۔ آپ مجتہد مطلق تھے۔ آپ کی تصانیف کے ذریعے فقہ ابو حنیفہ محفوظ ہوئی۔ آپ کا مذہب حنفی کی تدوین و اشاعت میں بڑا حصہ ہے۔ آپ کی کتب ظاہر الروایۃ حنفی مذہب کی بنیادی کتابیں شمار کی جاتی ہیں۔

۳۔ ابو الہذیل زفر بن الہذیل بن قیس کوفی (۱۱۰ - ۱۵۸ھ)

حضرت زفر اصفہان میں پیدا ہوئے اور بصرہ میں وفات پائی۔ پہلے اصحاب حدیث میں سے تھے۔ آپ پر بعد میں قیاس غالب رہا اور آپ امام ابو حنیفہ کے تلامذہ میں سب سے زیادہ قیاس کرنے والے تھے۔ آپ مجتہد مطلق تھے۔

۴۔ حسن بن زیاد لؤلوئی (م ۲۰۴ ھ)

پہلے امام ابو حنیفہ سے تعلیم حاصل کی، پھر صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ حدیث اور امام ابو حنیفہ کی آرا کی روایت میں شہرت پائی، لیکن فقہ حنفی میں ان کی روایات امام محمد کی ظاہر الروایۃ کے درجے کو نہیں پہنچ سکیں۔ فقہ میں ان کا درجہ امام ابو حنیفہ یا صاحبین کے برابر نہیں تھا۔

دوم۔ مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ھ): مذہب مالکی کے بانی

امام مالک بن انس بن ابی عامر الاصبحی (۱۴) فقہ وحدیث میں تابعین کے بعد دارالہجرت (مدینہ منورہ) کے امام تھے۔ ولید بن عبدالملک کے عہد میں پیدا ہوئے اور ہارون الرشید کے عہد میں مدینہ میں وفات پائی۔ اللہ کی ان پر رحمتیں نازل ہوں۔ مدینہ منورہ کے باہر کسی شہر کا سفر نہیں کیا۔ آپ نے بھی امام ابو حنیفہ کی طرح اموی اور عباسی دونوں خلافتوں کا عہد پایا، لیکن آپ کی عمر کا زیادہ عرصہ عہد بنو عباس میں گزرا۔ ان دونوں ائمہ کے عہد میں اسلامی ریاست بہت وسیع ہوگئی تھی۔ مغرب میں بحراوقیانوس سے لے کر مشرق میں چین تک پھیل گئی اور فتحِ اندلس نے اسلامی ریاست کو یورپ کے وسط میں پہنچا دیا تھا۔

آپ نے علمائے مدینہ سے علم حاصل کیا، عبدالرحمٰن بن ہرمز کی خدمت میں مدت تک رہے اور نافع مولیٰ ابن عمر اور ابن شہاب زہری سے تلمذ اختیار کیا، فقہ میں آپ کے استاد ربیعہ بن عبدالرحمٰن تھے جو ربیعۃ الرائے کے لقب سے معروف تھے۔

آپ حدیث اور فقہ کے امام تھے۔ آپ کی کتاب مؤطا حدیث اور فقہ کی عظیم کتاب ہے۔ امام شافعی آپ کے بارے میں فرماتے ہیں: ''امام مالک میرے استاد ہیں، میں نے ان سے علم حاصل کیا، وہ میرے اور اللہ کے درمیان حجت ہیں، مجھ پر امام مالک سے بڑھ کر کسی کا احسان نہیں اور جب علماء کا تذکرہ ہوتا ہے تو ان میں امام مالک ایک

درخشندہ ستارے ہیں۔

امام مالک نے اپنے مذہب کی بنیاد بیس دلائل پر رکھی۔ پانچ دلائل قرآن سے اور اسی نوعیت کے پانچ سنت سے لیے۔ اور وہ دلائل یہ ہیں: نص کتاب، کتاب اللہ کا ظاہر یعنی عموم، کتاب اللہ کی دلیل یعنی مفہوم مخالف اور اس کا مفہوم موافق اور اس کی تنبیہ یعنی علت کا تذکرہ جیسے ارشاد ربانی فانہ رجس اوفسقا (یہ ناپاک ہے یا فسق) میں علت پر خبردار کیا گیا ہے۔ یہ دس دلائل ہیں (یعنی پانچ کتاب اللہ سے اور پانچ سنت سے)۔

باقی دس میں اجماع، قیاس، اہل مدینہ کا عمل، قول صحابی، الاستحسان، سد ذرائع، مراعاۃ الخلاف، جس کا آپ کبھی کبھی التزام کرتے، الاستصحاب، مصالح مرسلہ اور ہم سے پہلی شریعتوں کے احکام شامل ہیں۔(۲۱)

ان دلائل میں سے جو سب سے زیادہ مشہور ہیں، وہ ہیں سنت پر عمل، اہل مدینہ کا تعامل، مصالح مرسلہ، قول صحابی بشرطیکہ صحت سند سے ثابت ہو اور الاستحسان۔

آپ کے مشہور تلامذہ میں سے کچھ کا تعلق مصر سے تھا اور کچھ کا شمالی افریقہ اور اندلس سے۔ ان میں سے حسب ذیل سات مصری تلامذہ مشہور ہیں:(۲۲)

۱۔ ابوعبداللہ عبدالرحمٰن بن قاسم (م ۱۹۱ھ، مصر)

امام مالک کے پاس بیس سال تک فقہ کی تعلیم حاصل کرتے رہے، پھر فقیہ مصر لیث بن سعد (م ۱۷۵ھ) سے فقہ پڑھی۔ آپ مجتہد مطلق تھے۔ یحییٰ بن یحییٰ ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ امام مالک کے تلامذہ میں سب سے بڑے عالم اور ان کی روایات کے مستند ترین راوی تھے۔ انہوں نے مذہب مالکیہ کی کتاب المدونہ کی دیدہ ریزی سے تصحیح کی۔ المدونہ مذہب مالکی کی اہم ترین کتاب ہے۔ سحنون مغربی نے ان ہی سے المدونہ لے کر اسے فقہی ابواب پر مرتب کیا۔

۲۔ ابو محمد عبداللہ بن وہب بن مسلم (۱۲۵-۱۹۷ھ)

بیس سال تک امام مالک کی خدمت میں رہے اور مصر میں فقہ مالکی کی اشاعت کی۔ تدوین فقہ مالکی میں ان کا نمایاں کردار ہے۔ امام مالک جب انہیں خط لکھتے تو ان الفاظ سے خطاب کرتے: ''فقیہ مصر ابو محمد المفتی''۔ ابو محمد نے لیث بن سعد سے بھی فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ آپ ثقہ محدث تھے۔ آپ کو ''دیوان العلم'' کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔

۳۔ اشہب بن عبدالعزیز القیسی (۱۵۰-۲۰۴ھ)

جس سال امام شافعی پیدا ہوئے، اسی سال ان کی ولادت بھی ہوئی۔ ۲۰۴ ھ میں امام شافعی کی وفات سے اٹھارہ دن بعد فوت ہوئے۔

آپ نے مالک اور لیث بن سعد سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ مصر میں ابن قاسم کے بعد آپ پر فقہی ریاست کی انتہا ہوتی تھی۔ آپ نے بھی المدونۃ کے نام سے فقہ مالکی کی تدوین کی۔ ان کی تالیف کا نام مدونہ اشہب تھا۔ یہ سحنون کے المدونۃ سے الگ کتاب ہے۔ امام شافعی ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ میں نے اشہب سے بڑا فقیہ نہیں دیکھا۔

۴۔ ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۱۴ھ)

امام مالک کے تلامذہ میں سے امام مالک کے مختلف اقوال کے سب سے بڑے عالم اور اشہب کے بعد فقہ مالکی کے سب سے بڑے امام تھے۔

۵۔ اصبغ بن الفرج (م ۲۲۵ھ)

ولاء کے اعتبار سے اموی تھے، ابن قاسم، ابن وہب اور اشہب کے شاگرد تھے، مذہب مالکی اور اس کے مسائل کے سب سے بڑے عالم تھے۔

٦- محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۶۸ھ)

اپنے والد سے اور ان کے معاصر علمائے مالکیہ سے جن کا اوپر تذکرہ ہوا ہے، فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ امام شافعی سے بھی تلمذ کیا اور فقہ کے بہت بڑے عالم ہوئے۔ مصر میں علمی ریاست اور افتا کے سرخیل تھے۔ آپ نے مغربی ممالک اور اندلس کا سفر کیا۔

۷- محمد بن ابراہیم الاسکندری بن زیاد معروف بہ ابن المواز (م ۲۶۹ھ)

اپنے زمانے کے ممتاز علماء سے فقہ کی تعلیم حاصل کی، فقہ اور فتویٰ میں راسخ تھے۔ انہوں نے الموازیۃ کے نام سے ایک کتاب لکھی جو مالکیہ کی تالیفات میں مشہور اور اہم ترین کتاب ہے، اور صحت مسائل، اسلوب کی سادگی اور جامعیت کی حامل ہے۔ اس کتاب میں اصول سے فروع کا استخراج کیا گیا ہے۔

شمالی افریقا اور اندلس میں امام مالک کے مشہور ترین تلامذہ سات تھے، جو یہ ہیں:

۱- ابوالحسن علی بن زیاد تونسی (م۱۸۳ھ)

انہوں نے مالک اور لیث بن سعد سے علم حاصل کیا۔ افریقا کے فقیہ تھے۔

۲- ابوعبداللہ زیاد بن عبدالرحمٰن قرطبی (م۱۹۳ھ)

ان کا لقب شبطون تھا۔ انہوں نے امام مالک سے مؤطا کی سماعت کی۔ یہ پہلے عالم ہیں جو مؤطا کو اندلس لے گئے۔

۳- عیسیٰ بن دینار قرطبی اندلسی (م۲۱۲ھ)۔ اندلس کے فقیہ تھے۔

۴- اسد بن فرات بن سنان تونسی (۱۴۵-۲۱۳ھ) اصل میں خراسان، نیشاپور سے تھے، سرقوسہ میں شہید ہوئے جہاں وہ صقلیہ کے خلاف لڑنے والے لشکر کے سپہ سالار تھے۔ عالم اور فقیہ تھے اور مجاہد بھی، لشکروں کی قیادت کرتے تھے۔ مدینے اور عراق کی فقہ

کے جامع تھے۔ انہوں نے امام مالک سے مؤطا کی سماعت کی اور امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن سے بھی استفادہ کیا۔ انہوں نے الاسدیہ کے نام سے ایک کتاب لکھی جو سحنون کی المدونہ کی بنیاد بنی۔

۵۔ یحییٰ بن یحییٰ بن کثیر لیثی اندلسی قرطبی (م ۲۳۴ھ)

اندلس میں مالکی مذہب کی اشاعت کا باعث بنے۔

۶۔ عبدالملک بن حبیب بن سلیمان سلمٰی (م ۲۳۸ھ)

مذکورہ بالا یحییٰ بن یحییٰ کے بعد اندلس میں فقہ مالکی کے بلا شرکت غیرے سرخیل تھے۔

۷۔ سحنون عبدالسلام بن سعید تنوخی (م ۲۴۰ھ)

انہوں نے علمائے مصر اور علمائے مدینہ سے تلمذ کیا یہاں تک کہ وہ اپنے عہد کے ممتاز فقیہ، شیخ عصر اور عالم وقت ہوئے۔ انہوں نے مذہب مالکی میں المدونہ تالیف کی جو مالکیہ کی بنیادی کتاب ہے۔

امام مالک کے تین مشہور تلامذہ جنہوں نے حجاز اور عراق میں ان کے مذہب کی اشاعت کی، یہ ہیں:

۱۔ ابو مروان عبدالملک بن ابی سلمہ الماجشون (م ۲۱۲ھ)

اپنے عہد میں مدینے کے مفتی تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے امام مالک سے پہلے مؤطا لکھی۔

۲۔ احمد بن المعذل بن غیلان العبدی

ابن الماجشون کے ہم عصر اور ان کے تلامذہ میں سے تھے۔ عراق میں فقہ مالکی کے سب سے بڑے عالم تھے۔ ان کی تاریخ وفات معلوم نہیں۔

۳- ابو اسحاق اسماعیل بن اسحاق (م ۲۸۲ ھ)

قاضی تھے۔ اصل میں بصرے کے رہنے والے تھے، پھر بغداد میں سکونت اختیار کرلی۔ مقدم الذکر ابن المعذل، سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور عراق میں مذہب مالکی کی اشاعت کی۔

سوم- محمد بن ادریس الشافعی (۱۵۰-۲۰۴ ھ): مذہب شافعی کے بانی

امام ابوعبداللہ محمد بن ادریس قرشی ہاشمی مطلبی بن عباس بن عثمان بن شافع۔ آپ کا سلسلۂ نسب عبد مناف پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم سے جاملتا ہے۔ فلسطین الشام کے شہر غزہ میں ۱۵۰ ھ میں پیدا ہوئے جو امام ابوحنیفہ کا سن وفات ہے اور مصر میں ۲۰۴ ھ میں فوت ہوئے۔

غزہ میں آپ کے والد کی وفات کی وجہ سے آپ کی پیدائش کے دو سال بعد آپ کی والدہ آپ کو اپنے آبائی شہر مکہ معظمہ لے آئیں جہاں آپ نے یتیمی کی حالت میں پرورش پائی۔ بچپن میں ہی قرآن حفظ کرلیا، پھر قبیلہ بنوہذیل میں صحرا میں چلے گئے۔ بنوہذیل عرب کے فصیح ترین لوگ تھے۔ آپ نے ان کے اشعار یاد کرلیے، اورعربی زبان و ادب میں اس قدر مہارت حاصل کرلی، حتی کہ اصمعی کہتے ہیں کہ" میں نے ہذیل کے اشعار کی تصحیح ایک قریشی نوجوان سے کی جس کا نام محمد بن ادریس تھا"۔ آپ عربی کے امام اور ماہر لغت تھے۔

مکہ معظمہ میں مفتی مکہ مسلم بن خالد زنجی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ آپ کی عمرابھی پندرہ برس تھی کہ استاذ نے آپ کو فتویٰ دینے کی اجازت دے دی، پھر آپ مدینہ منورہ چلے گئے اور امام مالک سے فقہ پڑھی اور مؤطا کی سماعت کی۔ آپ نے صرف نو راتوں میں ساری مؤطا زبانی یاد کرلی۔ آپ نے سفیان بن عُیَینہ، فضَیل بن عیاض اور اپنے چچا محمد بن شافع سے بھی حدیث روایت کی۔

بعد ازاں آپ یمن چلے گئے اور وہاں ملازمت کرلی، پھر ۱۸۳ھ اور ۱۹۵ھ میں بغداد گئے اور محمد بن حسن شیبانی سے فقہ عراق کی تعلیم حاصل کی۔ امام محمد کے ساتھ ان کے کئی علمی مناظرے ہوئے جن سے ہارون الرشید بہت محظوظ ہوتا تھا۔

۱۸۷ھ میں مکہ معظمہ میں ۱۹۵ھ میں بغداد امام احمد بن حنبل کی آپ سے ملاقات ہوئی اور انہوں نے آپ سے فقہ، اصول فقہ اور قرآن کے ناسخ ومنسوخ کا علم حاصل کیا۔ قیام بغداد کے دوران میں آپ نے اپنی اولیں کتاب تالیف کی جس کا نام الحجة رکھا۔ یہ کتاب امام شافعی کے قدیم مذہب کا ماخذ ہے، پھر آپ ۲۰۰ھ میں مصر چلے گئے جہاں آپ نے اپنے جدید مذہب کی تدوین کی اور وہیں رجب کے آخر میں جمعہ کے دن ۲۰۴ھ میں شہید علم(۱۷) کی حیثیت سے وفات پائی اور اسی روز عصر کے بعد قرافہ میں مدفون ہوئے۔ آپ پر اللہ کی رحمتیں ہوں۔

آپ کی تالیفات میں سے ایک الرسالہ ہے جو علم اصول فقہ کی اولیں تالیف ہے اور دوسری کتاب الأم ہے جو آپ کے جدید مذہب کے مطابق فقہ کی کتاب ہے۔

آپ مستقل مجتہد مطلق تھے۔ فقہ، حدیث اور اصول فقہ کے امام تھے، حجاز اور عراق کی فقہ کے جامع تھے۔ امام احمد آپ کے بارے میں فرماتے ہیں: ''امام شافعی کتاب اللہ اور سنت رسول میں سب سے بڑے فقیہ تھے''، نیز فرماتے تھے: ''جس شخص نے بھی قلم اور روشنائی کو ہاتھ لگایا، اس کی گردن پر امام شافعی کا احسان ہے''۔ طاش کبری زادہ مفتاح السعادة میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ''فقہ، اصول فقہ، حدیث، لغت اور نحو وغیرہ کے اہل علم آپ کی امانت، عدالت، زہد، ورع وتقویٰ، سخاوت، حسن سیرت اور بلند مرتبے پر متفق ہیں۔ بسیار گو اور مبالغہ آرا بھی آپ کی مدح کا حق ادا نہیں کرسکتے''۔

آپ کے مذہب کے اصول میں قرآن وسنت ہیں، پھر اجماع، پھر قیاس۔ آپ

اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے استدلال نہیں کرتے، کیوں کہ آپ کی رائے میں یہ صحابہ کے اجتہادات تھے جن میں غلطی کا امکان باقی رہتا ہے۔ آپ استحسان پر عمل کو درست نہیں سمجھتے جو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں رائج ہے، بلکہ آپ کی رائے تھی کہ جس نے استحسان پر عمل کیا، اس نے نئی شریعت وضع کرلی۔ آپ نے مصالح مرسلہ کو رد کردیا اور عمل اہل مدینہ کو بطور دلیل قبول کرنے سے انکار کردیا۔ اہل بغداد آپ کو ''ناصر السنہ (سنت کا حامی)'' کہہ کر پکارتے تھے۔

آپ کی اولیں تالیف الحجۃ کو آپ کے چار عراقی تلامذہ نے روایت کیا: احمد بن حنبل، ابوثور، زعفرانی اور کرابیسی۔ ان میں زعفرانی کی روایت سب سے عمدہ ہے۔

آپ کا جدید مذہب بھی، جس کے فقہی ابواب کا ماخذ کتاب الأم ہے، آپ کے چار مصری تلامذہ نے روایت کیا: مُزَنی، بویطی، ربیع الجیزی اور ربیع بن سلیمان المرادی جو امام شافعی کی کتاب الأم اور دوسری کتب کے راوی ہیں۔ شافعی مذہب میں امام شافعی کے جدید قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے، قدیم اقوال سے آپ نے رجوع کرلیا تھا اور فرمایا کہ میں کسی شخص کو اپنے قدیم اقوال کی روایت کی اجازت نہیں دیتا، ہاں چند ایک مسائل میں جن کی تعداد سترہ کے لگ بھگ ہے، قدیم قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ ایسے قدیم قول کو اختیار کرنا درست ہے جس کی تائید کسی حدیث سے ہوتی ہو اور اس حدیث کے معارض کوئی دوسری حدیث نہ ہو۔ اگر کسی دلیل سے قدیم قول کی تائید ہوتی ہو تو وہی امام شافعی کا مذہب ہے، کیوں کہ آپ کا یہ قول صحت سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: ''جب صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔ اس کے مقابلے میں میرے قول کو دیوار سے دے مارو''۔

حجاز، عراق، مصر اور دوسرے اسلامی ممالک میں آپ کے تلامذہ اور متبعین کی کثرت تھی، ان میں بطور خاص پانچ مصری علماء کا ہم تذکرہ کریں گے جنہوں نے امام شافعی سے ان کے مذہب جدید کی تعلیم حاصل کی۔(١٨)

۱- یوسف بن یحییٰ بویطی، ابو یعقوب (م ۲۳۱ھ)

آپ بغداد میں خلق قرآن کے فتنے میں پابند سلاسل رہے جو خلیفہ مامون نے بھڑکایا تھا۔ امام شافعی نے آپ کو اپنے حلقۂ درس میں اپنا نائب بنایا تھا۔ آپ نے امام شافعی کے ارشادات کا ایک اختصار تیار کیا تھا۔

۲- ابو ابراہیم اسماعیل بن یحییٰ المزنی (م ۲۶۴ھ)

ان کے بارے میں امام شافعی کہا کرتے تھے، مُزنی میرے مذہب کا مددگار ہے۔ انہوں نے مذہب شافعی پر متعدد کتب تالیف کیں۔ ان میں سے ایک مختصر کبیر تھی جسے المبسوط بھی کہتے تھے اور ایک مختصر صغیر۔ ان سے خراسان، عراق اور شام کے کثیر علماء نے استفادہ کیا۔ آپ مجتہد عالم تھے۔

۳- ربیع بن سلیمان بن عبدالجبار المرادی، ابو محمد

امام شافعی کی کتب کے راوی اور جامع عمرو بن العاص (جامع الفسطاط) میں مؤذن تھے۔ ۲۷۰ھ میں فوت ہوئے۔ طویل عرصہ امام شافعی کی صحبت میں رہے، حتی کہ امام کی کتابوں کے راوی ہوگئے۔ ہم تک امام شافعی کی تالیفات الرسالة اور الأم وغیرہ انہیں کے واسطے سے پہنچی ہیں۔ اگر کسی روایت میں ان کا اور مزنی کا اختلاف ہو تو ان کی روایت کو ترجیح ہوتی ہے۔

۴- حرملہ بن یحییٰ بن حرملہ (م ۲٦٦ھ)

انہوں نے امام شافعی سے وہ کتابیں روایت کی ہیں جو ربیع نے روایت نہیں کیں، مثلاً کتاب الشروط (۳ حصے) کتاب السنن (دس حصے) کتاب النکاح، کتاب الوان الابل والغنم وصفاتها واسنانها (اونٹوں اور بکریوں کے رنگوں، صفات اور ان کے دانتوں پر کتاب)۔

۵- محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم (م ذوالقعدہ ۲۶۸ ھ)

امام مالک کے شاگردوں میں سے تھے۔ اہل مصر کسی کو ان کے برابر نہیں سمجھتے تھے۔ امام شافعی ان سے بہت محبت کرتے تھے، پھر انہوں نے امام شافعی کا مذہب چھوڑ کر امام مالک کا مذہب اختیار کرلیا، کیوں کہ امام شافعی نے انہیں اپنے حلقۂ درس میں اپنا نائب نہیں بنایا تھا، نیز مذہب مالکی ان کے والد کا مذہب تھا۔

چہارم- احمد بن حنبل الشیبانی (۱۶۴-۲۴۱ ھ) مذہب حنبلی کے بانی

امام ابوعبداللہ احمد بن حنبل بن ہلال بن اسد الذہلی الشیبانی بغداد میں پیدا ہوئے، وہیں پلے بڑھے اور وہیں ربیع الاول میں وفات پائی، رحمۃ اللہ علیہ۔ آپ نے کوفہ، بصرہ، مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، یمن، شام اور الجزیرہ کے علمی مراکز کے سفر کیے۔

جب بغداد آئے تو امام شافعی سے فقہ پڑھی، پھر مستقل مجتہد ہوگئے۔ آپ کے اساتذہ کی تعداد ایک سو سے زائد ہے۔ آپ سنت نبویہ کی جمع وحفظ کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنے استاذ ہشیم بن بشیر بن ابی خازم بخاری الاصل (۱۰۴-۱۸۳ ھ) کی نوازش سے اپنے عہد کے محدثین کے امام قرار پائے۔

آپ حدیث، سنت اور فقہ کے امام تھے۔ ابراہیم الحربی آپ کے بارے میں کہتے ہیں: ''میں نے دیکھا کہ احمد میں اللہ تعالیٰ نے اولین وآخرین کا علم جمع کردیا ہے''۔ امام شافعی نے جب مصر کا رخ کیا تو فرمایا: ''میں بغداد سے آگیا ہوں، وہاں میں نے ابن حنبل سے بڑا متقی اور فقیہ کوئی نہیں چھوڑا''۔

مامون، معتصم اور واثق کے عہد میں فتنۂ خلق قرآن میں آپ کو قید اور کوڑوں کے ابتلا سے گزرنا پڑا جس پر آپ نے انبیاء کا سا صبر کیا۔ ابن المدینی آپ کے بارے میں کہتے ہیں: ''اللہ نے اسلام کو دو آدمیوں کے ذریعے عزت دی: ایک ابوبکرؓ کے ذریعے

جب لوگ مرتد ہوگئے اور دوسرے ابن حنبل کے ذریعے، خلق قرآن کے ابتلا میں''۔ بشر حافی کہتے ہیں کہ احمد انبیا کے مقام پر کھڑے ہوگئے۔

اجتہاد میں آپ کے مذہب کے اصول امام شافعی کے اصول سے قریب تر ہیں، کیوں کہ آپ نے امام شافعی سے فقہ پڑھی تھی۔ آپ قرآن، سنت، صحابی کے فتوے، اجماع، قیاس، استصحاب، مصالح مرسلہ اور ذرائع سے استدلال کرتے ہیں۔

امام احمد نے فقہ میں کوئی کتاب تالیف نہیں کی۔ آپ کے تلامذہ نے آپ کا مذہب، آپ کے اقوال و افعال اور جوابات وغیرہ سے اخذ کیا ہے۔

حدیث میں آپ نے المسند لکھی جو چالیس ہزار سے زائد احادیث پر مشتمل ہے۔ آپ کا حافظہ انتہائی قوی تھا۔ آپ مرسل حدیث (جس کے سلسلۂ سند میں صحابی کا نام موجود نہ ہو) پر عمل کرتے تھے اور ضعیف حدیث، اگر حسن کے درجے میں ہوتی تو اس پر بھی عمل کرتے تھے، البتہ باطل اور منکر روایات پر نہیں۔ آپ مرسل اور ضعیف حدیث پر عمل کو قیاس پر ترجیح دیتے۔

آپ کے مشہور تلامذہ جنہوں نے آپ کے علم کی اشاعت کی، درج ذیل ہیں: (۱۹)

۱- صالح بن احمد بن حنبل (م ۲۶۶ھ):

آپ امام احمد کے بڑے بیٹے تھے۔ آپ نے اپنے والد اور ان کے معاصر دوسرے علماء سے فقہ اور حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ فقہ حنبلی کے راوی ابوبکر خلال آپ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ''آپ نے اپنے والد سے بہت سے مسائل سنے، لوگ خراسان سے امام احمد بن حنبل سے لکھ کر دریافت کیا کرتے تھے''۔

۲- عبداللہ بن احمد بن حنبل (۲۱۳-۲۹۰ھ):

عبداللہ نے اپنے والد سے حدیث کی روایت کی جب کہ ان کے بھائی صالح نے

ان کی فقہ اور مسائل کی اشاعت کی۔

۳- الاثرم، ابوبکر، احمد بن محمد بن ہانی خراسانی البغدادی (م ۲۷۳ھ):

انہوں نے امام احمد سے فقہی مسائل اور حدیث کا بہت بڑا ذخیرہ روایت کیا۔ مذہب احمد کے مطابق السنن فی الفقہ تالیف کی جس میں حدیث سے امام احمد کے مذہب کے شواہد جمع کیے۔ آپ مشہور فقہا وحفاظ حدیث میں سے تھے۔

۴- عبدالملک بن عبدالحمید بن مہران المیمونی (م ۲۷۴ھ):

امام احمد کی خدمت میں بیس سال سے زائد عرصے تک رہے۔ آپ امام احمد کے جلیل القدر تلامذہ میں سے تھے۔ ابوبکر خلال جب انہیں امام احمد کے علوم بیان کرتے ہوئے سنتے تو محو حیرت ہوجاتے۔

۵- احمد بن محمد بن الحجاج، ابوبکر مروزی (م ۲۷۴ھ):

امام احمد کے خاص تلامذہ میں سے تھے، امام کے بہت قریب تھے۔ فقہ وحدیث کے امام تھے۔ کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ حنابلہ جب مطلقاً ''ابوبکر'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مروزی مراد ہوتے ہیں۔

۶- حرب بن اسماعیل حنظلی کرمانی (م ۲۸۰ھ):

آپ نے امام احمد سے فقہ میں بہت استفادہ کیا۔ مروزی امام احمد سے قریبی اور عظیم تعلق کے باوجود امام احمد کی تحریریں کرمانی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔

۷- ابراہیم بن اسحاق الحربی، ابواسحاق (م ۲۸۵ھ):

فقہ کی نسبت حدیث میں زیادہ متبحر تھے اور لغت کے بھی عالم تھے۔

۸۔ احمد بن محمد بن ہارون معروف بہ ابوبکر خلال (م ۳۱۱ھ):

انہوں نے امام احمد کے شاگردوں سے امام کی فقہ جمع کی، حتی کہ انہیں فقہ حنبلی کا جامع خلال ان کی فقہ کا ناقل اور راوی کہا جانے لگا۔ ابوبکر خلال، ابوبکر مروزی کی وفات تک ان کی خدمت میں رہے اور بظاہر مروزی کی وجہ سے انہیں فقہ احمد کی روایت سے محبت پیدا ہوگئی۔ ابوبکر خلال نے امام کے جو علوم جمع کیے، ان کی تلخیص ان دو مشہور اہل علم نے کی۔

۹۔ ابوالقاسم عمر بن حسین خرقی بغدادی (م ۳۳۴ھ):

دمشق میں دفن ہوئے۔ انہوں نے مذہب احمد پر بہت سی کتب تالیف کیں جن میں سے المختصر بہت مشہور ہے جس کی شرح ابن قدامہ نے المغنی کے نام سے کی۔

۱۰۔ ابوبکر عبدالعزیز بن جعفر (م ۳۶۳ھ):

آپ غلام الخلال کے نام سے معروف تھے۔ خرقی کے دوستوں میں سے تھے اور ابوبکر خلال کے تلامذہ میں سے سب سے زیادہ اپنے استاذ کے متبع تھے، البتہ کبھی ان اقوال وروایات کو ترجیح دے دیتے جن کو ابوبکر خلال نے ترجیح نہیں دی ہوتی۔

پنجم۔ ابوسلیمان داؤد بن علی اصفہانی ظاہری (۲۰۲ھ-۲۷۰ھ)

آپ کوفہ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں وفات پائی۔ مذہب ظاہری کے بانی، داؤد ظاہری اہل ظاہر کے شیخ اور مذہب ظاہری کے مؤسس تھے، جسے ان کے بعد ابومحمد علی بن سعید بن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ھ) نے کئی کتب تالیف کرکے مضبوط و مستحکم بنیاد فراہم کی۔ ان تالیفات میں سے فقہ میں المحلّی اور اصول فقہ میں الاحکام فی اصول الاحکام اہم ہیں۔

داؤد حفاظ حدیث میں سے تھے، پہلے شافعی تھے، بعد میں فقیہ، مجتہد اور مستقل مذہب کے بانی ہوگئے۔

ظاہری مذہب کی بنیاد اس پر ہے کہ قرآن حکیم اور سنت نبویہ کے ظاہری مفہوم پر عمل کیا جائے گا، الا یہ کہ کسی دلیل سے ثابت ہوجائے کہ ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں۔ اگر کسی مسئلے میں نص موجود نہ ہو تو اجماع پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ علمائے امت کا اجماع قطعیت سے ثابت ہو۔ عملاً ظاہریہ نے صرف اجماع صحابہ کو بطور مستدل قبول کیا ہے اور اگر کہیں نص اور اجماع سے رہنمائی نہ ملتی ہو تو وہ استصحاب پر عمل کرتے ہیں، یعنی یہ کہ تمام اشیا میں اصل اباحت ہے، (لہٰذا وہ ایسی اشیا، افعال اور تصرفات کو مباح سمجھتے ہیں)۔

جہاں تک قیاس، رائے، استحسان، ذرائع اور اجتہاد سے احکام کی علل معلوم کرنے کا تعلق ہے تو ان سب کو انہوں نے اسی طرح رد کردیا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی احکام کی دلیل کے طور پر تسلیم نہیں کرتے۔ جیسے انہوں نے تقلید کو رد کردیا ہے۔

ان کی فقہ کی مثالیں: ان کے نزدیک سونے اور چاندی کے برتنوں کا استعمال صرف پینے کے لیے ممنوع ہے۔ سود کا تعلق صرف ان چھ اشیا سے ہے جن کا حدیث میں ذکر آیا ہے اور جمعہ قبائل کی مسجد میں پڑھنا درست ہے جیسا کہ ابوثور کا بھی یہی قول ہے جو ایک ایسے مذہب کے بانی تھے جو باقی نہیں رہا۔ مال دار بیوی اس امر کی مکلف ہے کہ اپنے تنگ دست شوہر کے اور اپنے اخراجات برداشت کرے۔

ظاہری مذہب اندلس میں پھیلا، مگر پانچویں صدی ہجری میں اس کا زور ٹوٹ گیا اور آٹھویں صدی تک بالکل ختم ہوگیا۔

ششم۔ زید بن علی زین العابدین بن حسین (م ۱۲۲ھ)

شیعہ زیدیہ کے امام، جن کا مذہب اہل سنت کے چار مذاہب کے پہلو بہ پہلو پانچواں مذہب شمار ہوتا ہے:

زید اپنے عہد کے امام اور کثیر جہاتی علمی شخصیت تھے۔ علوم قرآن، قراءت اور فقہ کے ماہر تھے۔ انہیں ''حلیف القرآن'' کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ انہوں نے فقہ کی اولیں کتاب المجموع کے نام سے تالیف کی جو اٹلی میں طبع ہوئی۔ علامہ شرف الدین حسین بن حیمی یمنی صنعانی (م ۱۲۲۱ھ) نے الروض النضیر شرح مجموع الفقہ الکبیر کے نام سے چار جلدوں میں اس کی شرح لکھی۔

امام زید کی تالیفات کی تعداد پندرہ تک پہنچتی ہے، جن میں المجموع کے نام سے ایک کتاب حدیث پر بھی ہے۔

زیدیہ: یہ علی زین العابدین کے بعد ان کے صاحب زادے زید کی امامت کے قائل ہیں جو زیدیہ مذہب کے بانی ہیں۔ ہشام بن عبدالملک کے عہد میں کوفے میں حضرت زید کے ہاتھ پر بیعت بھی کی گئی، یوسف بن عمر نے ان سے جنگ کر کے انہیں شہید کر دیا۔

زید حضرت علیؓ بن ابی طالب کی تمام صحابہ پر فضیلت کے قائل تھے، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے محبت کرتے تھے اور ظالم حکمرانوں کے خلاف بغاوت کو جائز سمجھتے تھے۔ ان کے پیروکاروں میں سے جو لوگ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ پر زبان طعن دراز کرتے تھے، انہیں سختی سے روکتے تھے جس کے نتیجے میں آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے والے آپ کا ساتھ چھوڑ گئے تو آپ نے ان سے کہا: رفضتمونی (تم نے مجھے چھوڑ دیا)، زید کے رفضتمونی کہنے کے باعث ان لوگوں کا نام رافضہ (چھوڑنے والے) پڑ گیا۔ زید کی شہادت کے بعد ان کے صاحب زادے یحییٰ نے ولید بن یزید بن عبدالملک کے عہد میں

خروج کیا اور وہ بھی شہید ہو گئے۔

اس مذہب کی اہم ترین مطبوعہ تالیف جو دست یاب ہے، امام یحییٰ بن مرتضیٰ (م۸۴۰ھ) کی کتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار چار جلدوں میں ہے۔ یہ کتاب فقہا کی آرا اور ان کے اختلافات کی جامع ہے۔

زیدیہ فقہ اہل عراق کی فقہ سے خاصی ملتی جلتی ہے کیوں کہ عراق شیعیت کا مرکز اور ان کے ائمہ کا مسکن تھا۔ یہ فقہ اہل سنت کی فقہ سے زیادہ مختلف نہیں، صرف چند مشہور مسائل میں ان کا اختلاف ہے، مثلاً زیدیہ موزوں پر مسح جائز نہیں سمجھتے، غیر مسلم کا ذبیحہ حرام قرار دیتے ہیں اور اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کو حرام سمجھتے ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تمسكوا بعصم الكوافر (کافر بیویوں کو اپنے نکاح میں نہ روکے رکھو) نکاح متعہ کے جواز میں زیدیہ اور امامیہ کا اختلاف ہے۔ زیدیہ متعہ کو جائز نہیں سمجھتے اور اذان میں حی علی خیر العمل (سب سے اچھے عمل کی طرف آؤ) کا اضافہ کرتے ہیں اور جنازے میں پانچ تکبیریں کہتے ہیں۔

۲۸۸ھ سے لے کر اب تک یمن میں زیدی ریاست کا یہی مذہب ہے اور شیعہ مذاہب میں سے یہی مذہب اہل سنت کے مذہب کے قریب تر ہے۔ عقائد میں ان کا مذہب معتزلہ کے مذہب سے ہم آہنگ ہے۔ استنباط احکام میں زیدیہ قرآن، حدیث اور رائے کے ذریعے اجتہاد، قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ اور استصحاب پر اعتماد کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ زیدیہ، امام زید کی طرف منسوب ہیں، کیوں کہ انہیں اپنا امام مانتے ہیں، مگر فقہی جزئیات میں ان کی آرا کی تقلید نہیں کرتے جب کہ حنفیہ اور شافعیہ فقہی جزئیات میں بھی اپنے ائمہ کی تقلید کرتے ہیں۔

ہفتم۔ امام ابوعبداللہ جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن امام حسین (۸۰-۱۴۸ھ) شیعہ امامیہ مذہب فقہ کے بانی۔ مذہب امامیہ کی اشاعت میں سب سے بڑا کردار: ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ الصفار الاعرج قمی (م ۲۹۰ھ)

امامیہ بارہ معصوم ائمہ کی امامت کے قائل ہیں۔ ان میں سے پہلے امام ابوالحسن علی مرتضیٰ ہیں اور آخری محمد المہدی الحجۃ ہیں جن کے بارے میں امامیہ کا خیال ہے کہ وہ غائب ہوگئے ہیں اور وہی امام قائم ہیں۔

فارس میں شیعہ امامیہ کی فقہ کے حقیقی بانی ابن فروخ تھے۔ اس سلسلے میں ان کی کتاب بشائر الدرجات فی علوم آل محمد و ما خصھم اللہ بہ ہے جو ۱۲۸۵ھ میں طبع ہوئی۔

امامیہ شیعہ کی فقہ میں سب سے پہلی کتاب موسیٰ کاظم کی ہے جو قید خانے میں ۱۸۳ھ میں فوت ہوئے۔ انہوں نے الحلال والحرام کے نام کے تحت ان سوالات کے جواب دیے جو ان سے پوچھے گئے تھے، پھر ان کے صاحب زادے علی رضا نے فقہ الرضا لکھی جو ۱۲۷۴ھ میں طہران سے طبع ہوئی۔ بعد ازاں ابن فروخ اعرج کے بعد چوتھی صدی ہجری میں شیخ الشیعہ محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۸ھ) آئے جنہوں نے اپنی کتاب الکافی فی علم الدین میں سولہ ہزار ننانوے احادیث آل بیت کی سند سے جمع کیں۔ یہ تعداد صحاح ستہ (بخاری، مسلم، ترمذی، ابن ماجہ، سنن نسائی، سنن ابی داؤد) کی مجموعی تعداد سے زیادہ ہے۔

امامیہ مذہب کی بنیاد شیعہ کی انہیں چار بنیادی کتب پر ہے۔ امامیہ بھی زیدیہ کی طرح قرآن کے بعد ان احادیث کو فقہی مستدل قرار دیتے ہیں جو ان کے ائمہ نے آل بیت سے روایت کی ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے۔ امامیہ قیاس اور

اجماع کو نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک شرعی احکام کا مرجع ہمیشہ کے لیے ائمہ کی شخصیات ہیں اور کوئی نہیں۔

فقہ امامیہ اگرچہ مذہب شافعی کے خاصے قریب ہے، تاہم مشہور مسائل میں ان کا اہل سنت سے کم و بیش سترہ مسائل میں اختلاف ہے۔ ان میں سب سے اہم مسئلہ ''نکاح متعہ'' کا جواز ہے، تاہم ان کے اختلافات، اہل سنت کے مذاہب، مثلاً حنفیہ اور شافعیہ کے باہمی اختلافات سے زائد نہیں ہیں۔ اب تک یہ مذہب ایران اور عراق میں زیادہ پھیلا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اہل سنت سے ان کے اختلافات عقائد اور فقہ میں نہیں ہیں، اصل اختلاف حکومت اور امامت کے پہلو سے متعلق ہے۔ اس اختلاف سے متعلق غالباً سب سے بہتر وہ اعلان ہے جو ایران میں انقلاب خمینی نے ۱۹۷۹ء میں کیا، اس کے مطابق اہل سنت کے ساتھ اختلافات سے صرف نظر کر کے تمام مسلمانوں کو ایک امت سمجھا جائے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ اس اعلان پر عمل بھی ہوگا۔

وہ اہم مسائل جن میں ان کا اہل سنت سے اختلاف ہے، یہ ہیں: متعین وقت کے لیے نکاح یا نکاح متعہ کا جواز، طلاق پر گواہی کا وجوب، زیدیہ کی طرح کتابی کے ذبیحے اور یہودی یا عیسائی عورت سے نکاح کی حرمت، وراثت میں حقیقی چچا کے بیٹے کو باپ کی طرف سے چچا پر ترجیح، موزوں پر مسح کا عدم جواز، وضو میں پاؤں پر مسح کرنا، اذان اور تشہد میں اشھدان علیاً ولی اللہ (میں گواہی دیتا ہوں کہ علی اللہ کے ولی تھے) کا اضافہ۔

ہشتم۔ ابوالشعثاء جابر بن زید تابعی (م ۹۳ھ / ۷۱۱ء): مذہب اباضیہ کے بانی جو عبداللہ بن اباض تمیمی (م ۸۰ھ) کی طرف منسوب ہے۔

جابر بن زید تابعین کے طبقۂ علماء میں سے تھے، قرآن و سنت کے حامل تھے۔ ابن عباسؓ کے شاگرد تھے، اباضیہ کے اصول فقہ دوسرے مذاہب کے اصول فقہ سے مختلف نہیں

ہیں۔ قرآن، سنت، اجماع، قیاس اور استدلال یا استنباط کے تمام طریقوں، مثلاً استحسان، استصلاح یا مصالح مرسلہ، استصحاب اور قول صحابی وغیرہ سب کو اپنا مستدل بناتے ہیں۔ ان کے نزدیک غیر نبی کا الہام احکام شرعیہ میں اس شخص کے لیے حجت نہیں ہے جسے خود یہ الہام نہ ہوا ہو، البتہ جس مجتہد کو خود الہام ہوا ہو، اس کے لیے صرف اس صورت میں حجت ہے جب کہ اس مسئلے میں کوئی متفق علیہ دلیل موجود نہ ہو۔ اباضیہ خوارج کہلانے سے انکار کرتے اور اپنے آپ کو اہل دعوت، اہل استقامت اور جماعت المسلمین کہتے ہیں۔

اباضیہ کے مندرجہ ذیل فقہی مسائل مشہور ہیں (۲۰):

۱- شیعہ امامیہ کی طرح موزوں پر مسح کے قائل نہیں۔

۲- تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ نہیں اٹھاتے۔ ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھنے اور ایک طرف سلام پھیرنے میں مالکیہ اور زیدیہ کے ہم مسلک ہیں۔

۳- حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث اور بعض تابعین کی رائے کے مطابق یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر رمضان میں جنبی ہونے کی حالت میں کسی کو صبح ہوگئی تو اس کا روزہ نہیں ہوتا۔

۴- جو اہل کتاب جزیہ نہیں دیتے اور جن حربی غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ نہیں ہے، ان کا ذبیحہ حلال نہیں۔ امامیہ اس نوع کے ذبیحے کی مطلقاً حرمت کے قائل ہیں۔

۵- جابر بن زید کے قول کے مطابق نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح حرام ہے، البتہ ان کے مذہب میں عمل اس کے خلاف ہے۔

۶- قطع رحمی کے خوف سے چچا زاد بہنوں کو جمع کرنا مکروہ ہے، لیکن یہ کراہت تنزیہی ہے۔

۷- جس حدیث میں وصیت کی ترغیب ہے، اس پر عمل کرتے ہوئے غیر وارث قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت واجب ہے اور بیٹے بیٹیوں کی موجودگی میں پوتے پوتیوں کے

لیے وصیت جائز ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: کتب علیکم اذاحضر احدکم الموت ان ترك خیرا الوصیة للوالدین والا قربین (جب تم میں سے کسی کا موت کا وقت آجائے اور وہ مال چھوڑ رہا ہوتو اس پر فرض ہے کہ والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کرے)، البتہ آیت میراث اور حدیث لاوصیة لــــوارث (وارث کے لیے وصیت نہیں ہے) کی وجہ سے والدین کے لیے وصیت منسوخ ہوگئی۔

۸- مکاتب (قیمت ادا کرکے آزادی حاصل کرنے والا غلام) کتابت کا معاہدہ ہونے کے وقت سے ہی آزاد ہوجاتا ہے جب کہ مدبر (وہ غلام جس کے مالک نے یہ کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد یا فلاں وقت یہ آزاد ہوجائے گا) مالک کی وفات پر، یا مقررہ وقت پر آزاد ہوجائے گا، اور جیسا کہ دوسرے مذاہب میں بھی مدبر کے بارے میں یہی رائے ہے اور اکثر علمائے مذہب کے نزدیک مدبر کو فروخت کرنا جائز نہیں، ہاں اگر قرض میں فروخت کرنا پڑے تو الگ بات ہے۔

۹- تمباکو کی حرمت، کیوں کہ یہ گندی چیز ہے۔

ان کی اہم کتابیں یہ ہیں: عقائد میں شیخ نورالدین سالمی کی مشارق الانوار، اصول میں ان ہی شیخ نورالدین سالمی کی طلعة شمس، فقہ میں شیخ محمد بن یوسف بن اطفیش کی شرح النیل وشفاء العلیل (سترہ اجزا)، سعدی کی قاموس الشریعة (نوے اجزا)، شیخ احمد بن عبداللہ الکندی کی المصنف (بیالیس اجزا)، شیخ الشقصی کی منهج الطالبين (بیس اجزا)، شیخ الشماخی کی الایضاح (آٹھ اجزا)، شیخ سالمی کی جوهر النظام اور ابن برکۃ کی الجامع (دو جلدیں)۔

ان کا مذہب ابھی تک سلطنت عمان، مشرقی افریقا، الجزائر، لیبیا اور تیونس میں موجود ہے۔

عقائد کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب اگر توبہ نہ کرے تو

ہمیشہ دوزخ میں رہے گا، صرف نیک شخص کو حکمران بنایا جاسکتا ہے، گناہ گار سے براء ت کا اعلان کرنا ضروری ہے، اقوال میں تقیہ جائز ہے افعال میں نہیں، اور اللہ کی صفات عین ذات ہیں، یعنی اس کی صفات قائم بالذات ہیں، اللہ کی ذات سے مغائر نہیں ہیں، اس عقیدے سے ان کا مقصد اللہ کی تعظیم اور شرک کے التباس سے بچنا ہے۔ اسی طرح آخرت میں اللہ کے دیدار سے ان کے انکار کا بھی یہی مقصد ہے کہ اللہ کی عظمت اور بزرگی کا اظہار کیا جائے، البتہ اباضیہ معتزلہ کی طرح حسن وقبح عقلی کے قائل نہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر لوگوں کی بھلائی اور اصلاح کے کام کرنا واجب ہیں۔ (۲۱)

بحث سوم: فقہا کے مراتب اور کتب فقہ

مفتی کے لیے ضروری ہے کہ جس فقیہ کے قول پر فتویٰ دے رہا ہے، اس کے حال سے واقف ہو کہ روایت و درایت میں اس کا کیا درجہ ہے، طبقات فقہا میں سے وہ کس طبقے میں ہے، تاکہ متعارض آرا میں امتیاز کر سکے اور قوی تر آرا کو ترجیح دے سکے۔

فقہا کے سات طبقات ہیں: (۲۲)

۱- **مجتہد مستقل**: وہ ہے جس نے اپنے لیے خود مستقلاً قواعد فقہیہ وضع کیے اور ان پر فقہ کی بنیاد رکھی، جیسے چاروں مذاہب کے ائمہ۔ ابن عابدین نے اس طبقہ کو ''مجتہدین فی الشرع'' کا نام دیا ہے۔

۲- **مجتہد مطلق غیر مستقل**: یہ ایسے فقہا ہیں جن میں اجتہاد کی وہ تمام شرائط پائی جاتی ہیں جو مجتہد مستقل میں ہیں، لیکن انہوں نے خود قواعد فقہیہ وضع نہیں کیے، بلکہ اجتہاد میں جو ائمہ مذاہب ہیں، ان میں سے کسی امام کے طریقے کو اختیار کیا۔ انہیں مجتہد مطلق منتسب کہتے ہیں۔ یہ مجتہد مستقل نہیں ہیں، مثلاً مقدم الذکر ائمہ کے تلامذہ، جیسے حنفیہ میں سے ابویوسف، محمد بن حسن شیبانی اور زفر، مالکیہ میں سے ابن القاسم، اشہب اور اسد بن فرات،

شافعیہ میں سے بویطی اور مزنی اور حنابلہ میں سے ابو بکر الاثرم اور ابو بکر مروزی۔ ابن عابدین نے اس طبقے کو مجتہدین فی المذہب کا نام دیا ہے۔ یہ فقہا ان قواعد فقہیہ کے مطابق جو ان کے اساتذہ نے مقرر کیے ہیں، دلائل سے احکام کے استخراج پر قادر ہوتے ہیں۔ انہوں نے اگرچہ بعض فروعی احکام میں اپنے اساتذہ سے اختلاف کیا ہے، لیکن قواعد اصول میں ان کی تقلید کی ہے۔

یہ دونوں طبقے مدت ہوئی ناپید ہو گئے۔

۳۔ **مجتہد مقید یا مجتہد مسائل یا مجتہد تخریج:** ان مسائل میں اجتہاد کرنے والے جن میں مذہب کے امام کا کوئی قول منقول نہ ہو، جیسے حنفیہ میں سے خصاف، طحاوی، کرخی، حلوانی، سرخسی، بزدوی اور قاضی خان، مالکیہ میں سے ابہری اور ابن ابی زید قیروانی، شافعیہ میں سے ابو اسحاق شیرازی، مروزی، محمد بن جریر، ابونصر اور ابن خزیمہ، حنابلہ میں سے قاضی ابویعلیٰ اور قاضی ابو علی بن ابی موسیٰ۔ اس طبقے کو ''اصحاب الوجوہ'' بھی کہتے ہیں، کیوں کہ یہ ان مسائل کے احکام بتاتے ہیں جن میں امام سے کوئی قول منقول نہیں ہوتا۔ ان کی آرا کو متعلقہ مذہب میں ایک قول اور ایک رائے کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

۴۔ **مجتہد ترجیح۔** مجتہد ترجیح وہ ہے جو امام مذہب کے ایک سے زائد اقوال میں سے کسی ایک کو، یا امام اور امام کے تلامذہ کے اقوال میں سے کسی ایک کو، یا اپنے امام اور دوسرے ائمہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول کو ترجیح دے سکے۔ ایسے مجتہد بعض روایات کو بعض پر ترجیح دینے کا کام کرتے ہیں، مثلاً حنفیہ میں سے قدوری اور مرغینانی صاحب ھدایہ، مالکیہ میں سے علامہ خلیل، شافعیہ میں سے رافعی اور نووی، حنابلہ میں سے قاضی علاء الدین مرداوی جنھوں نے مذہب حنبلی کی تنقیح کی اور ابو الخطاب محفوظ بن احمد کلوذانی (۵۱۰ھ)۔

۵۔ **مجتہد فتویٰ:** جو افراد مذہب کے اقوال یاد کرنے، انہیں نقل کرنے، اس کے آسان

اور مشکل مسائل بیان کرنے، اقوی، قوی اور ضعیف اقوال میں فرق کرنے اور راجح ومرجوح میں امتیاز کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، لیکن دلائل بیان کرنے اور قیاسات کو تحریر میں لانے میں کمزور ہوتے ہیں وہ مجتہد فتویٰ کہلاتے ہیں، متأخرین میں سے اہم متون کے مؤلفین مجتہدینِ فتویٰ ہیں۔ جیسے حنفیہ میں سے کنز، درمختار، وقایہ اور مجمع الانہر کے مؤلفین اور شافعیہ میں سے رافعی اور نووی۔

۶- **طبقۂ مقلدین:** وہ لوگ جو قوی اور ضعیف میں امتیاز کی صلاحیت نہیں رکھتے اور رطب ویابس میں فرق نہیں کرسکتے۔

جمہور نے مجتہد مقید اور مجتہد تخریج میں فرق نہیں کیا، جب کہ ابن عابدین نے مجتہد مقید کے بعد مجتہد تخریج کو چوتھے درجے میں شمار کیا اور اس کے لیے جصاص، رازی (۳۷۰ھ) وغیرہ کا نام بطور مثال ذکر کیا ہے۔

فقہ حنفی کی کتب کے درجات

حنفیہ نے اپنی کتابوں اور اپنے علماء کے مسائل کو تین درجوں میں تقسیم کیا ہے: (۲۳)

۱- **مسائل اصول:** انہیں ظاہر الروایہ بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو ائمہ مذاہب، یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد سے منقول ہیں۔ گاہے ان میں امام ابو حنیفہ کے تلامذہ میں سے زفر اور حسن بن زیاد وغیرہ کے اقوال بھی شامل کرلیے جاتے ہیں لیکن بالعموم ظاہر الروایہ سے اوّل الذکر تینوں ائمہ کے اقوال مراد ہوتے ہیں۔

کتب ظاہر الروایہ سے مراد امام محمد کی وہ چھ مشہور قابل اعتماد تالیفات ہیں جو ثقہ راویوں نے ان سے روایت کیں اور تواتر یا شہرت کے درجے میں ہیں اور وہ ہیں: المبسوط، (۲۴) زیادات، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الکبیر اور السیر الصغیر، ان کا نام ظاہر الروایہ اس لیے ہے کہ یہ ثقہ راویوں نے روایت کی ہیں۔ یہ چھ کی

چھ کتابیں ابو الفضل مروزی معروف بہ حاکم شہید (م ۳۴۴ھ) نے اپنی کتاب مختصر الکافی میں جمع کردیں، پھر سرخسی نے کتاب المبسوط میں تیس جلدوں میں اس کی شرح کی اور آخر الذکر مذہب حنفیہ کے اقوال نقل کرنے میں قابل اعتماد تالیف ہے۔

۲۔مسائل نوادر: یہ وہ مسائل ہیں جو اگرچہ مذکورہ بالا ائمہ مذاہب سے منقول ہیں، لیکن مذکورہ بالا کتب میں نہیں ہیں، بلکہ یہ مسائل یا تو امام محمد کی دوسری کتابوں مثلاً کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات، رقیات، المخارج فی الحیل، زیادۃ الزیادات (روایت ابن رستم) یہ فقہ میں امام محمد کے امالی ہیں اور انہیں غیر ظاہر الروایۃ کہا جاتا ہے، کیوں کہ ان کی روایت امام محمد سے اتنی صحت کے ساتھ ثابت نہیں جتنی صحت کے ساتھ مقدم الذکر کتابوں کی روایت ثابت ہے، یا ایسی روایات امام محمد کے علاوہ دوسرے علماء کی کتب میں ہیں، مثلاً حسن بن زیاد وغیرہ کی المحرر اور امام ابو یوسف کی امالی میں (امالی، املاء کی جمع ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ استاد زبانی وہ علوم بیان کرتا جو اللہ تعالیٰ اس پر کھول دیتا اور تلامذہ انہیں لکھ لیتے، یہ اسلاف کا طریقہ تھا۔ یا انفرادی روایات، مثلاً بعض متعین مسائل میں ابن سماعہ اور المعلی بن منصور وغیرہ کی روایات۔

۳۔ واقعات اور فتاویٰ: یہ وہ مسائل ہیں جنہیں متاخرین مجتہدین نے اس وقت مستنبط کیا جب ان سے استفتا کیا گیا اور انہیں متقدمین ائمہ مذہب سے اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں ملی۔

یہ مجتہدین امام ابو یوسف اور امام محمد کے شاگرد اور ان کے شاگردوں کے شاگرد ہیں جو بے شمار ہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے شاگردوں میں عصام بن یوسف، ابن رستم، محمد بن سماعۃ، ابوسلیمان جرجانی اور ابوحفص بخاری شامل ہیں۔

اور ان کے بعد محمد بن سلمہ، محمد بن مقاتل، نصر بن یحییٰ اور ابو النصر قاسم بن سلام مشہور ہوئے۔ یہ علماء گاہے گاہے ان دلائل کی وجہ سے جو ان کے سامنے ہوتے ہیں، اصل مذہب کے خلاف بھی فتویٰ دے دیتے ہیں۔

فتاویٰ کا اولیں مجموعہ فقیہ ابواللیث سمرقندی کی کتاب النوازل ہے۔ ان کے بعد بہت سے مشائخ نے کئی مجموعے تیار کیے، مثلاً ناطفی کی مجموع النوازل و الواقعات اور صدر الشہید ابن مسعود کی الواقعات۔

پھر متاخرین نے ان مسائل کو بلا امتیاز گڈ مڈ کر کے جمع کر دیا، جیسا کہ فتاوی قاضی خان اور خلاصہ وغیرہ میں ہے۔ بعض علماء نے امتیاز اور ترتیب سے فتاویٰ کے مجموعے تیار کیے، مثلاً رضاء الدین سرخسی نے المحیط میں پہلے مسائل اصول، پھر نوادر اور پھر فتاویٰ جمع کیے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے بعد فقہ حنفی کی روایت و تدوین میں یہ علماء ممتاز ہوئے: عیسیٰ بن ابان (م ۲۲۰ھ)، محمد بن سماعہ (م ۲۳۳ھ) ہلال بن یحییٰ الرای البصری (م ۲۴۵ھ)، احمد بن عمر بن مہیر الخصاف (م ۲۶۱ھ)، احمد بن محمد بن سلامہ اور ابو جعفر طحاوی (م ۳۲۱ھ)۔

بحث چہارم: فقہی اصطلاحات اور فقہی تالیفات

مختلف علوم کے ماہرین کی طرح فقہا کے ہاں بھی بعض معروف متعین اصطلاحات ہیں (۲۵) جن کا مختلف مواقع پر بکثرت اعادہ ہوتا ہے۔ اسی طرح مذاہب کی فقہی کتب کی بھی مخصوص اصطلاحات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی فقہی مذہب میں کون سا قول راجح ہے۔ یہ اصطلاحات رسم المفتی کے نام سے معروف ہیں۔ یہ اصطلاحات دراصل ایسی علامات ہیں جو مفتی کو بتاتی ہیں کہ فتویٰ کس قول پر ہے۔ علامہ ابن عابدین نے اس موضوع پر رسم المفتی کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جو ان کے مشہور رسائل میں دوسرا رسالہ ہے۔

اوّل: عام فقہی اصطلاحات

فقہ اور اصول فقہ میں بعض اصطلاحات عام ہیں اور وہ یہ ہیں: فرض، واجب، مندوب، حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور مباح۔ حنفی علمائے اصول کے نزدیک یہ حکم تکلیفی (۲۶) کی اقسام ہیں۔ واجب کے ساتھ جو اصطلاحات ملحق ہوتی ہیں، وہ ہیں: ادا، قضا، اعادہ، رکن وشرط، سبب، مانع، صحیح، فاسد، عزیمت اور رخصت۔ علمائے اصول کے نزدیک یہ حکم وضعی (۲۷) کی اقسام ہیں۔

۱۔فرض: فرض وہ فعل ہے جس کا شریعت میں ایسی قطعی دلیل سے یقینی مطالبہ ہو جس میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہ ہو، جیسے اسلام کے پانچ ارکان جو قرآن سے ثابت ہیں، یا ایسے امور جو متواتر یا مشہور سنت سے ثابت ہوں جیسے نماز میں قرآن کی تلاوت، یا اجماع سے ثابت ہوں جیسے باہمی ادھار پران چار غذائی اجناس (گندم، جو، کھجور اور نمک) کی خرید وفرخت۔ (۲۸) فرض کا حکم یہ ہے کہ اسے کرنا ضروری ہے، کرنے والے کو ثواب اور چھوڑنے والے کو گناہ ہوتا ہے اور اس کا منکر کافر ہے۔

۲۔واجب: واجب وہ فعل ہے جس کا شریعت میں ایسی ظنی دلیل کی بنا پر یقینی مطالبہ ہو جس میں کسی قسم کا شبہ ہو، جیسے صدقۂ فطر، وتر اور عیدین کی نماز، کیوں کہ یہ ظنی دلیل سے ثابت ہیں اور یہ ظنی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم سے خبر واحد ہے۔ اس کا حکم فرض کا سا ہے، البتہ اس کا منکر کافر نہیں ہے۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک فرض اور واجب مترادف ہیں اور ان سے مراد وہ فعل ہے جس کا شریعت کی طرف سے یقینی مطالبہ ہو۔

۳۔مندوب یا سنت: مندوب یا سنت وہ فعل ہے جس کا شریعت کی طرف سے مطالبہ

ہو، لیکن یہ مطالبہ لازمی نہ ہو، یا ایسا فعل جس کے کرنے والا قابل ستائش ہو اور نہ کرنے والے کی مذمت نہ کی جائے، جیسے قرض کے معاملے کی دستاویز تیار کرنا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے والے کو ثواب ملتا ہے، لیکن چھوڑنے والے کو گناہ نہیں ہوتا، البتہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم کی طرف سے ملامت اور عتاب ہوتا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا مندوب کو سنت، نفل، مستحب، تطوع، مرغوب، احسان اور حسن کے نام بھی دیتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مندوب کی دو قسمیں ہیں: مندوب مؤکد، جیسے باجماعت نماز اور مندوب مشروع، جیسے پیر اور جمعرات کا روزہ اور مندوب زائد جیسے کھانے پینے، چلنے پھرنے، لباس اور سونے وغیرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم کی اقتدا کرنا۔

الدر المختار کے مؤلف اور ابن عابدین نے جمہور کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے: ''مندوب، مستحب، نفل اور تطوع میں کوئی فرق نہیں۔ اس کا ترک خلافِ اولیٰ ہے اور کبھی اس کا ترک مکروہ بھی ہوتا ہے''۔(۲۹)

۴۔ حرام: حرام وہ فعل ہے جس کو چھوڑنے کا شریعت کی طرف سے یقینی اور لازمی مطالبہ ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حرام وہ فعل ہے جس کے ترک کا ایسی قطعی دلیل کی بنا پر مطالبہ ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو، مثلاً قتل، شراب نوشی، زنا اور چوری کی حرمت۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے بچنا واجب ہے، اس کا ارتکاب کرنے والے کو سزا دی جائے گی۔ حرام کو معصیت، ذنب، قبیح، ایسا کام جس پر شریعت کی طرف سے زجر اور وعید ہو بھی کہتے ہیں، اور حرام کا منکر کافر ہے۔

۵۔ مکروہ تحریمی: حنفیہ کے نزدیک وہ فعل ہے جس سے شارع نے قطعی طور پر منع کیا ہو اور یہ ممانعت لازمی ہو، لیکن ممانعت کی دلیل ظنی ہو، مثلاً خبر واحد سے ممانعت ہو جیسے کسی

دوسرے کی بیع پر بیع کرنا، یا کسی دوسرے کے پیغام نکاح پر پیغام دینا اور مردوں کے لیے ریشم اور سونا پہننا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے چھوڑنے پر ثواب اور کرنے پر سزا ہے۔

حنفیہ کے ہاں، جب مکروہ کا لفظ مطلقاً استعمال ہو تو اس سے مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک مکروہ تحریمی حرام کے قریب تر ہے، البتہ اس کی حرمت کا منکر کافر نہیں ہوتا۔

۶۔ مکروہ تنزیہی: حنفیہ کے نزدیک وہ فعل ہے جس کی شارع نے ممانعت کی ہو، لیکن ممانعت قطعی نہ ہو اور اس پر سزا بھی نہ ہو، جیسے گھوڑوں کا گوشت کھانا، جب کہ جہاد کے لیے ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ بلی یا پنجوں سے کھانے والے پرندوں، مثلاً باز اور کوّے کے جھوٹے پانی سے وضو کرنا یا عمومی طور پر مؤکدہ سنتیں چھوڑ دینا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی کے چھوڑنے والے کو ثواب ہوتا ہے، اس کے مرتکب کو ملامت کی جاسکتی ہے، سزا نہیں دی جاسکتی۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کے نزدیک مکروہ کی ایک ہی قسم ہے اور وہ ایسا فعل ہے جس سے شارع نے منع کیا ہو، لیکن یہ ممانعت قطعی اور لازمی نہ ہو، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے باز رہنے والا قابل ستائش اور مستحق ثواب ہے اور اس کا ارتکاب کرنے والے کی نہ تو مذمت کی جائے گی اور نہ اسے سزا دی جائے گی۔

۷۔ مباح: ایسا فعل جس کے کرنے یا نہ کرنے کا شریعت نے اختیار دیا ہو جیسے کھانا پینا۔ تمام اشیا میں اصل اباحت ہے، الّا یہ کہ کسی چیز کے بارے میں ممانعت یا حرمت کا حکم آجائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے یا نہ کرنے پر کوئی ثواب یا سزا نہیں ہے، ہاں اگر کسی مباح فعل کو چھوڑنے سے ہلاکت کا اندیشہ ہو تو جان کی حفاظت کی خاطر کھانا کھانا واجب ہوگا اور اسے چھوڑنا حرام ہوگا۔

۸ ۔سبب: جمہور علمائے اصول کے نزدیک سبب وہ امر ہے جس کے ذریعے حکم شرعی پایا جائے، نہ کہ اس کی وجہ سے۔ وہ ذریعہ خواہ حکم کے مناسب ہو یا نہ ہو۔ مناسب کی مثال یہ ہے کہ شراب کی حرمت کا سبب اس کا نشہ آور ہونا ہے، کیوں کہ اس سے عقل ضائع ہوجاتی ہے اور سفر، رمضان میں روزہ چھوڑ دینے کا سبب ہے، کیوں کہ روزہ چھوڑنے میں آسانی ہے اور مشقت کا ازالہ۔ غیر مناسب کی مثال، ہمارے علم کے مطابق، یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی :اقم الصلوة لدلوك الشمس (سورج کا زوال ہونے پر نماز قائم کرو) میں سورج کا زوال، ظہر کی نماز کا سبب ہے، لیکن ہماری عقل سبب اور حکم کے درمیان ظاہری مناسبت کا ادراک کرنے سے عاجز ہے۔

۹ ۔شرط اور رکن: شرط وہ ہے جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو اور وہ خود اس چیز کی حقیقت سے خارج ہو جیسے وضو نماز کے لیے شرط ہے اور نماز سے خارج ہے۔ نکاح کے معاہدے کے لیے دو گواہوں کی موجودگی شرط ہے اور نکاح سے خارج ہے۔ خرید وفروخت کے معاہدے میں مال تجارت اور قیمت کا تعین معاہدۂ بیع کی صحت کے لیے شرط ہے، لیکن معاہدے کا جزو نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک رکن وہ ہے جس پر کسی شے کا وجود موقوف ہو اور جو اس شے کی حقیقت اور ماہیت کا جزو ہو، مثلاً رکوع، نماز کا رکن ہے کیوں کہ نماز کا جزو ہے۔ قراء ت، نماز کا رکن ہے کیوں کہ نماز کی حقیقت کا جز ہے۔ معاہدے میں ایجاب وقبول رکن ہے، کیوں کہ یہ معاہدے کا جزو ہے جس سے معاہدہ تشکیل پاتا ہے۔ جمہور کے نزدیک رکن وہ ہے جس پر کسی شے کے وجود کی بنیاد موقوف ہو، خواہ وہ اس شے کی ماہیت سے خارج ہو۔

۱۰ ۔مانع: وہ ہے جس کا وجود شریعت کے حکم کے منافی ہو، یا سبب کے بطلان کا باعث ہو، مثلاً حنفیہ کے نزدیک صاحب نصاب پر زکوٰۃ کے وجوب میں قرض مانع ہے۔ سبب کے

بطلان کی دوسری مثال یہ ہے کہ باپ بیٹے کو قتل کردے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، کیوں کہ باپ ہونا قصاص کے وجوب سے مانع ہے۔

۱۱- صحت، فساد اور بطلان: صحت سے مراد ہے کسی کام کا شریعت کے حکم کے مطابق ہونا۔ صحیح وہ شے ہے جس کے تمام شرعی ارکان وشرائط مکمل ہوں۔ فقہا کے نزدیک عبادت میں صحت یہ ہے کہ اس طریقے سے ادا کی جائے کہ شارع کا مطالبہ پورا ہو اور قضا کا مطالبہ نہ ہو۔ معاملات میں صحت یہ ہے کہ ان سے وہ نتائج حاصل کرنا جائز ہوں جو شریعت نے مرتب کیے ہیں۔ معاہدے کی صحت سے مراد یہ ہے کہ اس پر وہ نتائج مرتب ہوسکیں جن کے لیے شریعت نے وہ معاہدہ مشروع کیا ہے، مثلاً خرید وفروخت میں نفع اٹھانے کا جواز [یعنی خریدنے والا چیز کے استعمال اور بیچنے والا قیمت کے استعمال سے نفع اٹھا سکے] اور نکاح میں جنسی تعلقات کا جواز۔

عبادات کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ عبادت صحیح ہوتی ہے، یا صحیح نہیں ہوتی۔ اگر صحیح نہیں ہے تو اس میں باطل اور فاسد کا کوئی فرق نہیں ہے، گویا عبادات میں دو ہی قسمیں ہیں۔

البتہ تمدنی معاملات میں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا میں باطل اور فاسد کا کوئی فرق نہیں ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک تمدنی معاملات کی تقسیم سہ جہتی ہے، کیوں کہ جو معاہدہ صحیح نہیں ہے وہ باطل ہوگا یا فاسد۔

غیر صحیح وہ کام ہے جس میں شریعت کے مطلوبہ ارکان وشرائط پورے نہ ہوں۔

باطل سے مراد حنفیہ کے نزدیک وہ امر ہے جس میں اصل معاہدے، یعنی اس کی بنیاد میں کوئی خلل ہو، کسی رکن وغیرہ مثلاً معاہدے کے الفاظ میں، معاہدے کے فریقین میں، یا جس چیز پر معاہدہ ہوا، اس میں کوئی خلل ہو۔ ایسے معاہدے پر کوئی شرعی نتیجہ مرتب نہیں ہوتا،

مثلاً کوئی دیوانہ یا چھوٹا بچہ جو امتیاز نہیں کرسکتا (سات سال سے کم عمر) کوئی معاہدۂ بیع کرتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک فاسد وہ امر ہے جس میں معاہدے کے اوصاف میں سے کسی وصف میں خلل ہو، مثلاً معاہدے کی ماہیت اور ارکان درست ہوں، لیکن کسی شرط میں کمی ہو۔ اس نوع کے معاہدے میں معاملات کے بعض نتائج مرتب ہوتے ہیں، بشرطیکہ معاہدے کے ارکان اور بنیادی عناصر موجود ہوں، مثلاً نامعلوم قیمت پر خرید وفروخت یا معاہدے کے ساتھ کوئی فاسد شرط لگادی گئی ہو، مثلاً فروخت کے بعد فروخت کرنے والا اس چیز سے ایک مقررہ مدت تک فائدہ اٹھاتا رہے گا، یا گواہوں کے بغیر نکاح کرنا۔ ان صورتوں میں اگر فروخت شدہ چیز پر خریدنے والے نے قبضہ کرلیا تو اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، لیکن ملکیت خبیث ہوگی۔ گواہوں کے بغیر نکاح میں مہر واجب ہوگا، جدائی کے بعد عدت واجب ہوگی اور فاسد نکاح کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اولاد کا نسب ثابت ہوگا۔

ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ بطلان سے مراد شرعی حکم کی ایسی مخالفت ہے جس پر وہ نتائج مرتب نہیں ہوتے جو عادتاً اس عبادت یا معاملے سے شریعت کا مقصد ہیں۔ معاملات میں بطلان یہ ہے کہ شریعت نے کسی معاملے میں تصرف کا جو نظام متعارف کرایا ہے، اس کی بنیادی اور جوہری مخالفت کی جائے۔

فساد یہ ہے کہ معاملات میں تصرف کا جو نظام شریعت نے دیا ہے، اس کے کسی فرعی پہلو میں کوئی کمی رہ جائے جو معاملے کے لیے باعث تکمیل تھا اور اس کی تکمیل نہ ہونے کے باعث وہ معاہدہ فسخ کا مستحق ہے۔ فساد کی صورت میں معاہدہ صحت اور بطلان کے درمیان معلق ہوتا ہے، چوں کہ اس میں جوہری اور اساسی ارکان موجود ہیں، اس لیے مطلقاً باطل نہیں ہے اور نہ وہ مکمل طور پر صحیح ہے، کیوں کہ اس میں غیر اساسی، فرعی پہلو سے خلل موجود ہے۔ فساد کے اسباب چار ہیں۔(۱) لاعلمی، (۲) غرر (غیر یقینیت)، احتمال (۳) اکراہ(۳۰) (زبردستی)، (۴) کسی ممنوع فاسد شرط کا وجود۔

۱۲-ادا، قضا اور اعادہ

ادا، قضااوراعادہ پر عام طور پر واجب موسع کے ضمن میں گفتگو کی جاتی ہے۔ واجب موسع وہ امر ہے جس کے لیے متعین وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ اس میں وہ کام بھی کیا جاسکتا ہو اور دوسرے کام بھی، مثلاً فرض نمازوں کے اوقات کہ ہر نماز کے وقت میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ اس میں فرائض بھی ادا کیے جاسکتے ہیں اور دوسری نماز بھی۔

ادا سے مراد یہ ہے کہ واجب فعل کو اس وقت میں پورا کرنا جو شریعت نے اس کے لیے مقرر کیا ہے۔

قضا کا مفہوم ہے وقت گزرنے کے بعد واجب پورا کرنا۔ فرض نماز اگر ادا نہ کی جائے تو اس کی قضا واجب ہے۔ صحیحین (بخاری ومسلم) میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:من نام عن صلوٰۃ اونسیھافلیصلھا اذا ذکرھا، لاکفارۃ لھاالاذلك(جوشخص نماز کے وقت سوجائے، یااسے بھول جائے توجب اسے یاد آئے، نماز پڑھ لے، اس کے علاوہ اس کا اور کوئی کفارہ نہیں ہے)۔

جوشخص سستی سے یا شرعی عذر کے بغیر جان بوجھ کر نماز چھوڑ دیتاہے، اسے بھولنے والے یا سونے والے پر قیاس کرنا بدرجۂ اولیٰ درست ہے۔

دوم: مذاہب کی خاص فقہی اصطلاحات

کچھ اصطلاحات ایسی ہیں جو ہر مذہب میں بار بار آتی ہیں، اختصار کی وجہ سے اور تکرار سے بچنے کے لیے ان کی ضرورت ہوتی ہے، نیز کسی مذہب کے متعدد اقوال میں راجح قول کی معرفت کے لیے بھی ان اصطلاحات کا علم ضروری ہوتا ہے۔ یہ اصطلاحات درج ذیل ہیں:

حنفی مذہب کی اصطلاحات

ا- ظاہرالروایۃ: بالعموم ظاہر الروایۃ سے مراد حنفیہ کے تینوں ائمہ (ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمد) کا قول مراد ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

ب- امام سے مراد ابو حنیفہ، شیخین سے مراد ابو حنیفہ اور ابو یوسف، طرفین سے مراد ابوحنیفہ اور محمد، صاحبین سے مراد ابو یوسف اور محمد، ثانی سے مراد ابو یوسف اور ثالث سے مراد محمد ہیں۔ له (ان کے نزدیک) سے مراد ابو حنیفہ کے نزدیک، لهما یا عندهما یا مذهبهما سے مراد صاحبین کا مذہب ہے۔ جب اصحابنا (ہمارے اصحاب) کا لفظ بولا جائے تو اس سے مراد امام ابو حنیفہ اور صاحبین ہوتے ہیں۔ مشائخ کی اصطلاح سے وہ علماء مراد ہیں جن کی امام ابو حنیفہ سے ملاقات نہیں ہوئی۔

ج- یفتی قطعاً (قطعی فتویٰ ہے) سے مراد وہ قول ہے جو ظاہر الروایہ ہو اور اس پر امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اتفاق ہو۔ جب ان تینوں ائمہ کی آرا مختلف ہوں تو بالعموم امام ابو حنیفہ کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے، خصوصاً عبادات میں۔ صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کے قول کو، ابن نجیم کے مطابق، اس وقت تک ترجیح نہیں دی جاتی جب تک کوئی خاص سبب نہ ہو، مثلاً امام ابو حنیفہ کی دلیل کمزور ہو، یا صاحبین کے قول پر فتویٰ دینے کی ضرورت ہو، یا عرف وعادت کا تقاضا ہو جیسے کہ مزارعت (بٹائی) اور مساقات (باغ کا بٹائی پر معاملہ) میں، یا حالات اور زمانے کی رعایت سے، صاحبین کے قول پر فتویٰ ہو۔

قضا، گواہی اور وراثت کے معاملات میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے، کیوں کہ انہیں ان امور کا تجربہ زیادہ تھا۔ ذوی الارحام (یعنی رشتہ داروں) کے تمام مسائل میں امام محمد کے قول پر اور سترہ مسائل (۳۱) میں امام زفر کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

د- اگر کسی مسئلے میں امام ابو حنیفہ سے کوئی قول موجود نہ ہو تو امام ابو یوسف کے

قول پر فتویٰ دیا جائے گا، پھر امام محمد کے قول پر، پھر امام زفر اور پھر حسن بن زیاد کے قول پر۔

ہ- کسی مسئلے میں قیاس اور استحسان کے تقاضے

جب کسی مسئلے میں قیاس اور استحسان کے تقاضے الگ الگ ہوں تو استحسان کے تقاضے پر عمل کیا جائے گا، بجز چند مشہور مسائل کے جن کی تعداد بائیس ہے۔(۳۲)

جب کوئی مسئلہ ظاہر روایہ میں موجود نہ ہو اور دوسری روایت میں موجود ہو تو دوسری روایت سے ہی استفادہ کیا جائے گا۔

اگر امام ابوحنیفہ سے ایک مسئلے میں مختلف اقوال ہوں، یا ان سے اور ان کے اصحاب سے کوئی قول سرے سے منقول ہی نہ ہو تو پہلی صورت میں اس قول پر عمل کیا جائے گا جس کی دلیل قوی تر ہوگی، اور دوسری صورت میں اس قول پر جس پر متاخرین مشائخ کا اتفاق ہوگا۔ اگر متاخرین کا اتفاق نہ ہو تو اکثریت کی رائے کو ترجیح ہوگی۔ اگر کسی سے کوئی قول سرے سے منقول نہ ہو تو مفتی کا فرض ہے کہ اس مسئلے پر غور وفکر کرے اور اجتہاد کے ذریعے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو اور غور وتدبر کے بغیر ہرگز بات نہ کرے، اللہ تعالیٰ سے ڈرے اور اسے نگران سمجھے، کیوں کہ بغیر دلیل فتویٰ دینے کی جرأت کرنا اتنا بڑا کام ہے کہ کوئی بدبخت جاہل ہی اس کا حوصلہ کرسکتا ہے۔

و- جب ایسے دو اقوال میں تعارض ہوجائے کہ ایک کے بارے میں کہا گیا ہو کہ یہ قول صحیح ہے اور دوسرے کے بارے میں بتایا گیا ہو کہ فتویٰ اس پر ہے تو بہتر یہ ہے کہ جو قول متون (کتب فقہ کے متن) کے مطابق، ہو اس پر عمل کیا جائے۔ اگر متون کے موافق قول موجود نہ ہو تو اس قول پر عمل کیا جائے جس پر فتویٰ ہے، کیوں کہ فتوے کا لفظ، صحیح اصح اور اشبہ وغیرہ کی بہ نسبت زیادہ تاکید کا حامل ہے۔ اگر کسی مسئلے میں دو صحیح اقوال موجود ہوں تو کسی ایک کے مطابق فتویٰ اور فیصلہ جائز ہے، اور ترجیح اس قول کو دی جائے

جو زمانے اور عرف کے مطابق ہو، یا وقف اور فقرا کے لیے نفع بخش ہو، یا اس کی دلیل زیادہ واضح اور ظاہر ہو کیوں کہ دلیل کی قوت کو ترجیح ہوتی ہے۔

به یفتی (اسی پر فتویٰ ہے) کے الفاظ الفتویٰ علیه (فتویٰ اس پر ہے) سے زیادہ تاکید کے الفاظ ہیں، کیوں کہ ان میں حصر ہے۔

اصح کا لفظ صحیح سے زیادہ اور احوط (زیادہ احتیاط) احتیاط سے زیادہ تاکید کا حامل ہے۔

ز- لفظ متون سے مراد حنفیہ کی معتبر کتب فقہ کے متون ہیں، مثلاً مختصر قدوری، هدایه، نقایه، مختار، وقایه، کنز، ملتقیٰ۔ یہ کتابیں ظاہر الروایۃ اور قابل اعتماد اقوال بیان کرنے کے لیے تالیف کی گئی ہیں۔

ح- ضعیف روایت پر عمل کرنا جائز نہیں، خواہ اپنی ذات ہی کے لیے ہو۔ اس معاملے میں مفتی اور قاضی میں کوئی فرق نہیں۔ مفتی کا کام شرعی حکم بتانا ہے اور قاضی کے فیصلے پر عمل لازمی ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ سے صحیح روایت سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: ''حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے''۔ دوسرے ائمۂ مذاہب (۳۳) سے بھی اسی طرح کے اقوال منقول ہیں، البتہ لوگوں کی آسانی کے لیے ضرورت کے تحت ضعیف قول پر فتویٰ دینا جائز ہے۔

ط- حنفیہ کے نزدیک تلفیق (کبھی ایک امام کے قول پر عمل کرنا، کبھی دوسرے کے قول پر) اسی طرح عملِ باطل ہے جیسے ایک امام کی تقلید میں عمل کرنے کے بعد اس سے رجوع باطل ہے۔ مذہب حنفی کی مختار رائے یہی ہے، مثلاً کسی شخص نے فقہ حنفی کی تقلید میں چوتھائی سر کا مسح کر کے ظہر کی نماز پڑھی، بعد میں اس کی رائے تبدیل ہوگئی کہ فقہ مالکی کے مطابق تمام سر کا مسح کرنا ضروری تھا تو اسے نماز توڑنے کی اجازت نہیں۔

البتہ بعض حنفیہ نے، عمل کے بعد دوسرے امام کی تقلید کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً کسی شخص نے نماز پڑھی اور اس کا خیال تھا کہ اس کے اپنے مذہب کے مطابق نماز درست ہے، بعد میں اسے معلوم ہوا کہ اس کے مذہب کے مطابق نماز تو درست نہیں ہوئی، البتہ کسی دوسرے مذہب میں نماز درست ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مذہب کی تقلید کرے، اس کی نماز درست ہوگی۔ فتاوی بزازیة میں یہی ہے۔ امام ابویوسف کے بارے میں ہے کہ ایک روز انہوں نے حمام میں غسل کر کے جمعہ پڑھایا، بعد میں پتا چلا کہ حمام کے کنوئیں میں چوہا مرا ہوا تھا تو انہوں نے کہا، ہم اپنے مدینے والے بھائیوں کے قول پر عمل کر لیتے ہیں کہ جب پانی کی مقدار دو قلے (۲۷۰ لیٹر یا ۱۵ ٹنکہ) ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوتا۔

ی - بعض حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے کہ اگر کوئی مقلد اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذہب کے مطابق یا ضعیف روایت یا ضعیف قول کے مطابق فیصلہ کرے تو وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا اور کسی دوسرے کو اس کا فیصلہ منسوخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

ک - مذہب حنفی کی تحقیقات اور ترجیحات کی انتہا علامۂ شام، ابن عابدین (۱۲۵۲ھ) کے حاشیہ ردالمحتار علی الدر المختار پر ہوتی ہے۔

مذہب مالکی کی اصطلاحات

دوسرے مذاہب کی طرح مالکی مذہب کا بھی یہ امتیاز ہے کہ اس میں ایک مسئلے پر کئی اقوال ہیں اور لوگوں کی مصالح اور ان کے عرف وعادت کی رعایت ہے۔

مفتی اپنے فتوے میں اس قول کو ترجیح دے گا جس میں لوگوں کی مصلحت ہو اور غیر مفتی جس میں اجتہاد کی مکمل شرائط نہیں پائی جاتیں، متفق علیہ قول یا مذہب مالکی کی مشہور روایت، یا اس رائے کو اختیار کرے گا جسے متقدمین نے ترجیح دی ہو، خواہ وہ خود وجہ ترجیح

سے ناواقف ہی ہو۔ ایک قول جو شیخ علیش (۱۲۹۹ھ) سے مروی ہے، یہ ہے کہ غیر مفتی وہ قول اختیار کرے جس میں شدت ہو، کیوں کہ اس میں احتیاط ہوتی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ آسانی اور تخفیف والی رائے اختیار کی جائے، کیوں کہ یہ اسلامی شریعت کے زیادہ مناسب ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آسان دین لے کر مبعوث ہوئے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ غیر مفتی کو اختیار ہے کہ جس رائے کو چاہے اختیار کرلے، کیوں کہ تکلیف، طاقت کے مطابق ہی دی جاسکتی ہے۔(۴۴)

ا- بعض مالکیہ نے کتب فقہیہ کی روایات اور مشائخ سے مروی اقوال میں ترجیح قائم کردی ہے۔ انہوں نے کہا: ''المدونہ میں امام مالک کا قول المدونہ کے ابن القاسم کے قول سے اولیٰ ہے، کیوں کہ امام مالک بڑے امام ہیں، اور ابن القاسم کا قول دوسرے لوگوں کے اقوال کی بہ نسبت اولیٰ ہے، کیوں کہ وہ دوسروں کی بہ نسبت امام مالک کے مذہب کے بڑے عالم ہیں، البتہ اگر المدونہ میں کسی اور عالم کا قول منقول ہو اور المدونہ کے علاوہ کسی اور کتاب میں ابن القاسم کا قول ہو تو المدونہ میں منقول قول کو ترجیح ہوگی، کیوں کہ المدونہ صحیح تر مجموعہ ہے۔ اگر المدونہ میں کوئی قول مذکور نہ ہو تو اصحاب تخریج کے اقوال کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ب- جب کہا جائے: المذہب، تو اس سے مذہب مالک مراد ہوتا ہے اور جب کہا جائے المشہور تو اس سے مذہب مالک کی مشہور روایت مراد ہوتی ہے اور اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس بارے میں مالکی مذہب میں اختلاف ہے اور مشہور سے مراد یہ ہے کہ یہ اکثریت کی رائے ہے۔

ج- جب کہا جائے قیل کذا (ایسا کہا گیا) یا اختلف فی کذا (اس میں اختلاف ہے) یا فی کذا قولان فاکثر (اس میں دو یا زیادہ اقوال ہیں) تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس

مسئلے میں اختلافِ آرا ہے۔

د- جب یہ کہا جائے کہ'' دو روایتیں ہیں'' تو اس کا مطلب ہے کہ امام مالک سے دو روایتیں ہیں۔ مالکی مذہب کے مؤلفین نے تصریح کی ہے کہ مالکیہ کے ہاں مشہور قول یا مذہب مالکی کی راجح روایت پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔ شاذ قول اور مرجوح روایت پر فتویٰ دینا درست ہے اور نہ خود اس پر عمل کرنا، بالخصوص خود عمل کرنے کے بارے میں مالکی مذہب کا اصول یہ ہے کہ دوسرے کی رائے پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔(۳۵)

ہ- ایک ہی عبادت میں تلفیق (یعنی بعض مسائل میں ایک امام اور بعض میں دوسرے امام کی رائے کی تقلید کرنا) کے جواز کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ مصر کے مالکی اسے جائز قرار نہیں دیتے اور مغرب (شمالی افریقا اور اندلس) کے مالکی اسے جائز قرار دیتے ہیں اور جواز کو ترجیح دی گئی ہے۔ دسوقی اپنے مشائخ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ تلفیق جائز ہے، کیوں کہ اس میں سہولت ہے۔(۳۶)

و- فقہ مالکی کا سب سے معتبر متن علامہ شیخ خلیل (۷۶۷ھ) کا متن ہے اور ان کے کثیر تعداد میں شارحین کا مدرسہ مکہ ہے جنہوں نے متن خلیل کی شرحیں کیں۔ اقوال و روایات کی تحریر اور راجح اقوال کے بیان میں انہیں پر اعتماد کیا جاتا ہے۔(۳۷)

مذہب شافعی کی اصطلاحات

امام شافعی سے بیس سے کم مسائل میں دو یا زیادہ اقوال منقول ہیں، مثلاً خیار رؤیت (خریدی جانے والی چیز کے بارے میں یہ اختیار کہ دیکھنے کے بعد معاہدۂ بیع فسخ کیا جاسکتا ہے) کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور دوسرا یہ کہ جائز نہیں ہے، پہلے قول کو ترجیح حاصل ہے۔ مقروض کے پاس اگر قرض کے برابر مال ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں، اگر کوئی شخص دیوالیہ ہوگیا ہے اور وہ اقرار کرتا ہے کہ مجھے فلاں شخص کا اتنا

قرض دینا ہے تو کیا وہ شخص بھی دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شامل ہو جائے گا یا نہیں؟ اگر شوہر اپنی بیوی کو دھوکا دیتا ہے کہ میں فلاں خاندان سے ہوں، بعد میں بات غلط نکلتی ہے تو کیا بیوی کو نکاح فسخ کرنے کا حق ہے یا نہیں، یا یہ نکاح ہی سرے سے باطل ہے۔ اس نوعیت کے مسائل میں امام شافعی کے ایک سے زائد اقوال ہونے کے باعث بعض کوتاہ اندیش افراد امام شافعی کے اجتہاد میں کیڑے نکالنے، زبان طعن دراز کرنے اور ان کے علم میں نقص نکالنے لگے ہیں، حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ جب قیاسات میں تعارض اور دلائل میں تصادم ہو تو دو اقوال میں متردد ہونا نقص کی نہیں، عقل کے کمال کی دلیل ہے۔ جہاں ظن وگمان ہے، وہاں جیسے تعین کرلیں۔ امام شافعی کا تردد ان کے طلب حق و اعتدال میں کمال اخلاص کی دلیل ہے۔ وہ کسی مسئلے میں اسی وقت قطعی رائے قائم کرتے جب اسباب ترجیح موجود ہوں، اگر ترجیح کے اسباب نہ ہوں تو تردد باقی رہتا ہے۔(۳۸)

مفتی کو کسی مسئلے میں اگر امام شافعی کے دو قول ملیں تو وہ اس قول کو اختیار کرے جسے اوپر مذکور اصحاب تخریج نے ترجیح دی ہے، (۳۹) ورنہ امام نووی کے بقول توقف کرے۔ اگر مسئلے میں امام شافعی کے اصحاب مجتہدین نے مختلف وجوہ یا طرق نقل کیے ہیں تو مفتی اس قول کو ترجیح دے جسے سابق مجتہدین نے ترجیح دی ہے اور اکثریت نے جسے صحیح قرار دیا، پھر ان کی رائے کو جو زیادہ علم والے ہیں، پھر ان کی رائے کو جو زیادہ متقی ہیں۔ اگر ترجیح کا کوئی سبب نہ مل سکے تو جو رائے بویطی، ربیع مرادی اور مزنی نے امام شافعی سے روایت کی ہو، اسے ترجیح دے، (۴۰) شیخ ابو زکریا یحییٰ بن شرف النووی (م ٦٧٦ھ) مذہب شافعی کے منقح اور راجح اقوال کے بیان میں قابل اعتماد سمجھے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی کتاب منهاج الطالبين و عمدة المفتين شافعیہ کے ہاں قابل اعتماد ہے، حتیٰ کہ نووی کی ہی بعض دوسری کتب مثلاً الروضہ سے زیادہ مستند ہے۔ نووی نے اپنی اس تالیف میں امام ابوالقاسم الرافعی (م ٦٢٣ھ) کی مختصر کتاب المحرر پر اعتماد کیا۔ پھر

شیخ زکریا الانصاری نے المنهاج الیٰ المنهج میں اس کی تلخیص کی۔ فقہ شافعیہ میں فتویٰ اس قول پر دیا جاتا ہے جو نووی نے المنهاج میں اور اس کے شارح الرملی نے نهاية المحتاج میں، ابن حجر نے تحفة المحتاج میں ذکر کیا اور پھر جو قول شیخ زکریا نے اپنی تالیف میں درج کیا۔

امام شافعی کے اقوال اور اصحاب تخریج کی وجوہ اور کیفیت ترجیح بیان کرنے میں نووی کا طریقہ یہ ہے کہ وہ امام شافعی کی آرا کو ''اقوال'' کا نام دیتے ہیں اور ان کے اصحاب کی آرا کو ''اوجہ'' اور مذہب شافعی کے راویوں کے اقوال کے باہمی اختلاف کو ''طرق'' کہتے ہیں۔ پس اختلافات تین قسم کے ہیں: (۱) اقوال، جو امام شافعی کی طرف منسوب ہیں، (۲) اوجہ، یعنی وہ آرا جو امام شافعی کے قواعد واصول کی بنا پر فقہائے شافعیہ نے مستنبط کیں، (۳) طرق یعنی مذہب شافعی کے بیان میں راویوں کا اختلاف۔(۴۱)

ا- **اظهر**: اظہر سے مراد امام شافعی کے دو یا دو سے زیادہ اقوال میں سے قوی تر قول ہے اس کے مقابلے میں ''ظاہر'' ہے، کیوں کہ اس کی دلیل بھی قوی ہے۔(۴۲)

ب- **مشهور**: امام شافعی کے دو یا دو سے زیادہ اقوال میں سے ایسا قول جس کا معارض قول قوی نہیں۔ مشہور کے مقابل ''غریب'' ہے، کیوں کہ اس کی دلیل کمزور ہے۔

ج- **اصح**: امام شافعی کے اصحاب نے امام کے اصول وقواعد کی بنا پر جو دو یا دو سے زیادہ اوجہ مستنبط کی ہیں، ان میں سے قوی تر۔ اس کے مقابل صحیح ہے، کیوں کہ اس کی دلیل بھی قوی ہے۔

د- **صحیح**: دو یا دو سے زیادہ اوجہ میں سے ایسی وجہ جس کی معارض وجہ قوی نہ ہو، اس کے مقابل ضعیف ہے کیوں کہ اس کی دلیل فاسد ہے۔

اصح اور صحیح میں سے ہر ایک کا تعلق اصحاب شافعی کی اوجہ سے ہے۔

ہ- **مذہب:** دو یا زیادہ طرق میں اصحابِ شافعی میں بیان مذہب کے سلسلے میں جو اختلاف ہوتا ہے، اس میں کبھی ایک مسئلے میں دو اقوال ہوتے ہیں اور کبھی دو اوجہ، اور بعض اصحاب ان میں سے کسی ایک کو درست سمجھتے ہیں اور کبھی تو وہی قول راجح ہوتا ہے اور راجح قول کو مذہب سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعض اوقات جس قول کے مطابق فتویٰ ہے، وہ مذہب ہے۔

و- **نص:** نص سے مراد امام شافعی کا اپنا قول ہے، اس کے بالمقابل وجہ ضعیف اور ایسی رائے ہوتی ہے جو تخریج (۴۳) پر مبنی ہو، تاہم کبھی فتویٰ امام شافعی کی نص کے مقابل رائے پر دیا جاتا ہے۔

ز- **جدید:** جدید مذہب قدیم کے بالمقابل ہے۔ جدید سے مراد امام شافعی کی وہ آرا ہیں جو آپ نے قیام مصر کے دوران میں تالیفات یا فتاویٰ کی شکل میں دیں۔ انہیں روایت کرنے والے بویطی، مزنی، ربیع مرادی، حرملہ، یونس بن عبدالاعلیٰ، عبداللہ بن زبیر مکی، محمد بن عبداللہ بن حکم وغیرہ ہیں۔ ان میں سے پہلے تین کی اصل خدمات ہیں، باقی نے ان سے کچھ باتیں نقل کی ہیں۔

ح- **قدیم:** قدیم سے مراد امام شافعی کی وہ آرا ہیں جو انہوں نے اپنے قیام عراق کے دوران میں اپنی کتاب الحجۃ کی تالیف یا فتاویٰ کے ذریعے دیں۔ بہت سے لوگوں نے انہیں روایت کیا۔ ان میں سے امام احمد بن حنبل، زعفرانی، کرابیسی اور ابو ثور زیادہ مشہور ہیں۔ امام شافعی نے ان سے رجوع کرلیا تھا اور ان کے مطابق فتویٰ دینے کی اجازت نہیں دی، تاہم اصحاب شافعی تقریباً سترہ مسائل میں ان کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔

وہ اقوال جو قیام مصر وعراق کی درمیانی مدت کے ہیں، ان میں سے جو پہلے کے ہیں وہ قدیم ہیں اور جو بعد کے ہیں وہ جدید۔

اگر کسی مسئلے میں امام شافعی کی قدیم اور جدید، دو آرا ہیں تو قول جدید پر عمل کیا جائے گا، بجز معدودے چند، یعنی سترہ مسائل کے، جن میں قول قدیم پر فتویٰ ہے۔ (۴۴)

ط- اگر امام شافعی کے جدید اقوال دو ہیں تو اگر یہ معلوم ہے کہ ان میں سے کون سا متاخر ہے تو اس پر عمل ہوگا، اور اگر معلوم نہ ہو تو امام شافعی نے خود جس قول پر عمل کیا، اسی پر عمل کیا جائے گا اور امام شافعی کا عمل وجہِ ترجیح قرار پائے گا اور دوسرا قول باطل سمجھا جائے گا۔ قیـــل (کہا گیا، یعنی ایک قول ہے) کا مطلب یہ ہے کہ یہ رائے ضعیف ہے۔ صحیح اور اصح، ضعیف کے بالمقابل ہیں۔

شیخین: شیخین سے مراد امام رافعی اور امام نووی ہیں۔

ی- ابن حجر کہتے ہیں کہ مذہب شافعی کے ضعیف قول پر عمل جائز نہیں اور ایک ہی مسئلے میں تلفیق (مختلف ائمہ کے مختلف اقوال پر عمل) بھی جائز نہیں، مثلاً کوئی شخص امام مالک کی تقلید میں ایک ہی نماز کے لیے کتے کو پاک سمجھے اور شافعی کی تقلید میں میں سر کے بعض حصے کا مسح کرے تو یہ درست نہیں، البتہ ایک مکمل عمل میں، جو ہر اعتبار سے مکمل ہو، تلفیق جائز ہے، خواہ عمل کی تکمیل کے بعد ہو، مثلاً کسی شخص نے ایسی نماز پڑھی جو ائمہ اربعہ میں سے بعض کے نزدیک درست تھی، اور بعض کے نزدیک نہیں، تو نمازی کے لیے جائز ہے کہ ایسے امام کی تقلید کرلے جس کے نزدیک درست تھی تاکہ قضا نہ کرنا پڑے اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہوجانا جائز ہے، خواہ عمل کے بعد ہی ہو۔ (۴۵)

مذہب حنبلی کی اصطلاحات

مذہب حنبلی میں اقوال و روایات کی بہت کثرت ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل نے پہلے رائے کے مطابق فتویٰ دیا، بعد میں انہیں حدیث معلوم ہوگئی دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک مسئلے میں صحابہؓ کی دو رائیں تھیں، یا جن حالات و واقعات کے پس

منظر میں آپ سے استفتا کیے گئے، ان کی رعایت کرتے ہوئے آپ نے مختلف اوقات میں مختلف آرا دیں۔

مذہب حنبلی میں موجود ان مختلف اقوال و روایات میں ترجیح کیسے قائم کی جائے گی، اس میں علماء کے دو مختلف گروہ ہیں:

ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ امام احمد سے منقول تمام اقوال نقل کیے جائیں کیوں کہ یہ دین کے کمال کی دلیل ہے۔ دوسرا گروہ امام کی ایک رائے کو اختیار کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ اس گروہ کے مطابق اگر دونوں آرا کی تاریخیں معلوم ہوں تو بعد کی رائے کو پہلی رائے پر ترجیح دی جائے گی، بصورت دیگر دونوں میں موازنہ کرکے جو رائے دلیل کے اعتبار سے قوی اور امام کے مذہب کے قواعد کے مطابق ہو، اسے اختیار کیا جائے گا۔ اگر ایسا ممکن نہ ہو تو پھر یہ کہا جائے گا کہ مذہب حنبلی میں اس مسئلے میں دو قول ہیں اور مقلد کو اختیار ہے کہ ان میں سے جو زیادہ ظاہر ہو، اسے اختیار کرلے، کیوں کہ در اصل مجتہد کی اجتہادی مسئلے میں ایک ہی رائے ہونا چاہیے۔ اگر ایک مسئلے میں اس کی ایک رائے نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا سرے سے اس مسئلے میں کوئی اجتہاد ہی نہیں ہے۔(۴۶)

فقہ حنبلی کے مؤلفین کے مطابق اس قول کو امام کے واحد قول کے طور پر اختیار کریں گے جسے ائمہ مذہب میں سے اہل ترجیح، مثلاً قاضی علاء الدین، علی بن سلیمان سعدی مرداوی نے جو مذہب کے صحیح اقوال کے بیان میں مجتہد ہیں، اپنی کتاب الانصاف، تصحیح الفروع اور التنقیح میں ترجیح دی ہے۔(۴۷)

۱۔ جب متاخرین علمائے حنابلہ میں مطلقاً ''شیخ'' یا ''شیخ الاسلام'' کا لفظ بولا جائے تو اس سے ابوالعباس احمد تقی الدین بن تیمیہ الحرانی (۶۶۱ - ۷۲۸ھ) مراد ہوتے ہیں، جنہیں اپنے رسائل، فتاویٰ اور ترجیحی اقوال کے ذریعے مذہب حنبلی کی اشاعت کا اعزاز حاصل ہے۔

ان کے شاگرد اعلام الموقعین کے مؤلف ابن القیم (۷۵۱ھ) بھی اس اعزاز میں ان کے ساتھ شریک ہیں۔

ب- جب متاخرین، مثلاً الفروع، الفائق اور الاختیارات کے مؤلفین ابن تیمیہ سے قبل کے کسی عالم کے لیے ''شیخ'' کا لفظ استعمال کریں تو اس سے علامہ موفق الدین ابو محمد عبداللہ بن قدامہ المقدسی (م ۶۲۰ھ) مراد ہوتے ہیں جو المغنی، المقنع، الکافی، العمدۃ اور مختصر الھدایۃ فی الفقہ کے مؤلف ہیں۔

ج- جب ''شیخین'' کا لفظ استعمال ہو تو اس سے مذکورہ بالا موفق الدین مقدسی اور مجد الدین ابوالبرکات (م ۶۵۲ھ) مراد ہوتے ہیں۔ آخر الذکر نے مذہب امام احمد کے مطابق المحرر فی الفقہ تالیف کی۔

د- جب ''شارح'' کا لفظ بولا جائے تو اس سے موفق کے بھتیجے اور شاگرد شیخ شمس الدین ابوالفرج، عبدالرحمٰن بن شیخ ابوعمر مقدسی (۶۸۲ھ) مراد ہوتے ہیں۔ جب حنابلہ کہتے ہیں کہ ''شرح میں ہے'' تو اس سے ان کی تالیف مراد ہوتی ہے، جس کا نام الشرح الکبیر یا الشافی یا شرح المقنع ہے جو دس یا بارہ جلدوں میں ہے اور اس کے لیے مؤلف نے المغنی سے مدد لی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک قابل اعتماد کتب مندرجہ ذیل ہیں:

المغنی، الشرح الکبیر، منصور البھوتی کی کشاف القناع، البھوتی کی شرح منتھی الارادات ۔سعودی عرب میں فتووں اور فیصلوں کا دارومدار البھوتی کی مذکورہ کتب اور شرح الزاد اور شرح الدلیل پر ہے۔

ہ- جب '' قاضی'' کا لفظ مطلقاً بولا جائے تو اس سے قاضی ابویعلیٰ محمد بن حسین بن فراء (م ۴۵۸ھ) مراد ہوتے ہیں۔

اور جب مطلقاً ''ابوبکر'' بولا جائے تو اس سے امام احمد کے شاگرد مروذی (م ۲۷۴ھ)

مراد ہوتے ہیں۔

و- جب کہا جائے عنہ (ان سے روایت ہے) تو اس سے امام احمد للہ مراد ہوتے ہیں اور جب حنابلہ نصاً، کا لفظ استعمال کریں تو اس کا مطلب ہے کہ قول کی نسبت امام احمد کی طرف ہے۔

آخر میں، میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ زیرِ نظر کتاب میں جہاں کہیں میں نے جمہور کا لفظ استعمال کیا ہے، اس سے اہل سنت کے چار مذاہب میں سے تین مراد ہوتے ہیں۔ وہ تین کون سے ہیں، اس کا پتا اس امر سے چل جاتا ہے کہ وہیں چوتھے مذہب کا صراحتاً الگ سے تذکرہ ہوتا ہے، اور جب میں کہوں گا ''فقہا کا اتفاق ہے'' تو اس سے چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق مراد ہوتا ہے۔ اگر ان سے ہٹ کر کسی کی شاذ رائے ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

بحث پنجم : اختلافِ فقہا کے اسباب

اوپر کی بحث میں ہم نے دیکھا کہ شرعی احکام کے ثبوت میں مختلف مذاہب میں باہمی اختلافات ہیں۔ یہ اختلافات نہ صرف مختلف مذاہب میں ہیں، بلکہ ایک ہی مذہب کے دائرے میں بھی اختلافات ہیں۔ جو شخص علوم فقہیہ کا ماہر نہیں، بلکہ ایک عام آدمی ہے، وہ اس قسم کے اختلافات سے حیران ہوتا ہے۔ اس کے عقیدے کے مطابق جب دین ایک ہے، شریعت ایک ہے، حق ایک ہے کئی ایک نہیں اور بنیاد یعنی وحی الٰہی ایک ہے، تو پھر یہ اختلاف کیسا؟ متعدد آرا اور اقوال کس لیے؟ ایسا کیوں نہیں کہ تمام مذاہب ایک رائے پر متفق ہوں اور تمام مسلمان ایک امت ہونے کے ناتے اسی پر چلیں۔ کبھی یہ خیال بھی آتا ہے کہ کیا مذاہب کے اختلاف کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں تناقض ہے، یا شریعت کی بنیاد میں اختلاف ہے، یا یہ عقیدے کا اختلاف ہے؟ جیسا کہ غیر مسلموں [مسیحیوں] میں مثلاً، آرتھوڈکس، کیتھولک اور پروٹسٹنٹ فرقوں کا اختلاف ہے۔ العیاذ باللہ

یہ سب غلط وہم ہے۔ اسلامی مذاہب کا اختلاف رحمت ہے، اس میں امت کے لیے آسانی ہے، یہ اتنا بڑا قانونی ذخیرہ ہے جو بجا طور پر قابلِ فخر و اعزاز ہے۔ اختلافات درحقیقت فروعی مسائل اور عملی معاشرتی فقہی اجتہادات میں ہیں، اصول، مبادی اور اعتقاد میں نہیں۔ ہم نے اسلامی تاریخ کے کسی دور میں یہ نہیں سنا کہ فقہی اختلافات کے نتیجے میں کوئی ایسا نزاع یا مسلح تصادم ہوا ہو جس نے امت مسلمہ کی وحدت کو ہلا دیا ہو، یا دشمنوں کے مقابلے میں ان کے حوصلے پست کردیے ہوں، کیوں کہ یہ جزئی اختلافات ہیں جن کا کوئی نقصان نہیں۔ صرف عقیدے کا اختلاف ہی ایسی چیز ہے جو باعث عیب ہے، امت میں تفرقے کا سبب بن سکتا ہے، اس کی جمعیت کو پریشان کرسکتا ہے اور اس کے وجود کو نقصان پہنچا سکتا ہے۔ پس فقہ اسلامی کے کام کی طرف لوٹنا اور اس کے ذریعے قانون سازی میں یکسانیّت پیدا کرنا امت مسلمہ کے اتحاد کا ذریعہ ہے اور اس کے اختلافات ختم کرنے کا باعث ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ فقہا کا اختلاف اسلامی شریعت کے مصادر سے ماخوذ مسائل تک محدود ہے۔ شرعی دلائل سے براہ راست اجتہاد کے ذریعے جو حکم سمجھ آتا ہے اس کا لازمی اجتہادی نتیجہ ہے جیسا کہ قوانین کی دفعات کی تفسیر میں شارحین کے درمیان اسی طرح کے اختلافات ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان کے وہ الفاظ جن سے استنباط کیا جاتا ہے، کبھی مجمل ہوتے ہیں اور کبھی ان میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ کبھی اختلافات کا سبب یہ ہوتا ہے کہ جن ذرائع سے مجتہد تک کوئی حدیث پہنچی ہے، اس کی قوت وضعف میں اختلاف ہوتا ہے۔ مجتہدین کبھی کسی ایک مصدر شریعت پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور کبھی کم، نیز لوگوں کے مصالح، حاجات اور بدلتے ہوئے رسم و رواج کی رعایت کے باعث احکام میں اختلاف رونما ہوجاتا ہے۔

اختلاف کا منبع یہ ہے کہ انسانوں کے درمیان عقل وفکر میں تفاوت ہوتا ہے جس کے

باعث نصوص کو سمجھنے اور ان سے احکام مستنبط کرنے، نیز شریعت کے اسرار و حِکم اور احکام شرعیہ کی علتوں کی معرفت میں اختلاف رونما ہوجاتا ہے۔

یہ تمام امور ماخذ شریعت کی وحدت کے منافی نہیں ہیں۔ ان سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خود شریعت میں تناقض ہے۔ شریعت میں ہرگز تناقض نہیں۔ اختلاف کا سبب انسان کا عجز ہے، بلکہ لوگوں سے تنگی دور کرنے کے لیے ان مختلف آرا میں سے کسی پر بھی عمل کرنا جائز ہے، کیوں کہ وحی کا سلسلہ منقطع ہونے کے بعد اب اس کے سوا کوئی صورت نہیں کہ ایک یا دوسرا مجتہد ظنی دلائل سے اپنے فہم کے مطابق غلبۂ ظن کی بنا پر جو رائے دے، اسے قبول کرلیا جائے۔ ظن کے باعث فہم میں اختلاف پیدا ہونا لازمی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اذا اجتھد الحاکم فاصاب فلہ اجران وان اخطأ فلہ اجر واحد(۴۸) (جب حاکم اجتہاد کرے اور درست نتیجے پر پہنچے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر غلطی کرے تو اس کے لیے ایک اجر ہے)۔

رہے قطعی دلائل جو قطعی ثبوت اور مستنبط احکام پر دلالت کے باعث یقینی اور قطعی حکم کے ثبوت کا باعث ہیں، مثلاً قرآن، متواتر یا مشہور سنت(۴۹)، تو ان سے مستنبط ہونے والے احکام میں فقہا کے اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ظنی دلائل سے شرعی احکام کے استنباط میں فقہا کے اختلاف کے اہم اسباب حسب ذیل ہیں:(۵۰)

۱۔ عربی الفاظ کے معانی میں اختلاف: یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ لفظ مجمل ہے، یا مشترک ہے، یا اس کے یا عموم وخصوص، حقیقت ومجاز اور حقیقت وعرف کے لحاظ سے اس کے متنوع استعمالات ہیں یا اس وجہ سے کہ لفظ کبھی مطلق ہوتا ہے کبھی مقید، کبھی اختلافِ اعراب کے باعث معانی مختلف ہوجاتے ہیں۔ کبھی الفاظ مشترک ہوتے ہیں

اوراس اشتراک کی مختلف صورتیں ہیں، یا تو مفرد الفاظ مشترک ہوتے ہیں مثلاً لفظ قرء جو طہر (پاکی) اورحیض دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، یا امر کا صیغہ، کہ کیا اسے وجوب پر محمول کیا جائے یا استحباب پر، اور نہی کا صیغہ کہ اسے حرمت پر محمول کیا جائے یا کراہت پر۔

یا مرکب الفاظ میں اشتراک ہوتا ہے، مثلاً قذف کی آیت کے بعد ارشاد ربانی: الا الذین تابوا (مگر جنہوں نے توبہ کی) میں دونوں احتمال ہیں کہ استثنا کا تعلق صرف فسق سے ہے یا فسق اور گواہی دونوں سے ہے اور توبہ کے بعد فسق ختم ہوجائے گا اور گواہی قبول ہوگی۔ اسی طرح الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ میں اختلاف ہے کہ کیا فاعل الکلم ہے یا العمل الصالح.

اسی طرح پیش آمدہ احوال میں دومعانی کا احتمال ہوسکتا ہے، مثلاً لا یضار کاتب ولا شھید میں ایک احتمال یہ ہے کہ اس کا معنی ہو، ''کاتب اور گواہ کسی کونقصان نہ پہنچائیں'' اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا معنی ہو: ''کاتب اور گواہ کونقصان نہ پہنچایا جائے''۔

عموم اورخصوص کے احتمال کی مثال: لااکراہ فی الدین (دین میں زبردستی نہیں) میں یہ احتمال ہے کہ یہ خبرہو، نہی کے معنی میں یا حقیقتاً خبر ہی ہو۔

مجاز کی کئی قسمیں ہیں: حذف، زیادت، تقدیم اور تاخیر۔

مطلق اور مقید کے احتمال کی مثال یہ ہے کہ قسم کے کفارے میں غلام آزاد کرنے کے حکم میں ''غلام'' مطلق ہے، یاقتل خطا کے کفارے پر قیاس کرتے ہوئے غلام کے مسلمان ہونے کی قید ہے۔

۲۔اختلاف روایت: اختلاف روایت کے آٹھ اسباب ہیں۔ ایک مجتہد کو حدیث پہنچی ہو اور دوسرے کو نہ پہنچی ہو، یاایک کوضعیف سند سے پہنچی ہو جس سے وہ استدلال نہ کرتا ہو

جب کہ دوسرے کو صحیح سند سے پہنچی ہو، یا دونوں کو ایک ہی سند سے پہنچی ہو، لیکن ایک کی رائے یہ ہو کہ سند میں سے کوئی راوی ضعیف ہے جب کہ دوسرے کا یہ خیال نہ ہو، یا اس کے خیال میں راوی کا ضعف قبول روایت سے مانع نہ ہو۔ اس کا دارومدار جرح و تعدیل کے معیار میں اختلاف پر ہے، یا دونوں کو ایک ہی متفق علیہ سند سے حدیث پہنچی ہے، لیکن ایک کے نزدیک اس پر عمل کرنے کے لیے ایسی شرائط ہوں جو دوسرے کے نزدیک نہ ہوں، مثلاً حدیث مرسل (مرسل وہ حدیث ہے جسے غیر صحابی روایت کرے اور اس کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرے)۔

۳۔مصادر کا اختلاف: بعض ایسے دلائل ہیں جن پر اعتماد کے بارے میں مجتہدین میں اختلاف ہے، مثلاً استحسان، مصالح مرسلہ، قول صحابی، استصحاب، ذرائع وغیرہ۔ یہ دعویٰ کہ اصل یہ ہے کہ آدمی ذمہ داری سے بری ہو، اباحت یا عدم اباحت۔

۴۔اصولی قواعد میں اختلاف: کبھی اصولی قواعد میں اختلاف ہوتا ہے، مثلاً یہ قاعدہ کہ عام مخصوص حجت نہیں، مفہوم حجت نہیں۔ نص قرآنی پر اضافہ نسخ ہے یا نہیں؟ وغیرہ۔

۵۔قیاس کی بنا پر اجتہاد: اختلاف کی سب سے وسیع بنیاد یہی ہے۔ قیاس کی ایک اصل ہوتی ہے، کچھ شرائط ہوتی ہیں اور علت ہوتی ہے۔ علت کی بھی شرائط ہوتی ہیں اور ان کے بارے میں مختلف انداز فکر ہوتا ہے۔ ان تمام امور میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ اصلِ قیاس کے بارے میں اتفاق ہے، مگر کس میں قیاس جاری ہوسکتا ہے اور کس میں نہیں ہوسکتا، ایسا معاملہ ہے جس میں اتفاق نہیں، نیز تحقیقِ مناط، یعنی یہ فیصلہ کرنا کہ فرع میں بھی وہ علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر اصل کا ایک خاص حکم ہے، فقہا کے اختلافات کے اسباب میں سے ایک اہم سبب ہے۔

۶- دلائل میں تعارض اور ترجیح

یہ ایسا سبب ہے جس کی بنا پر نقطہ ہائے نظر میں اختلاف کا میدان بہت وسیع ہوگیا اور بحث ومباحثہ کا بازار گرم ہوگیا۔ دلائل میں تعارض کے باعث مختلف توجیہات، مثلاً تاویل، تعلیل، دلائل میں جمع و توفیق اور نسخ وعدم نسخ کی راہیں نکالی گئیں۔ تعارض کبھی نصوص میں ہوتا ہے اور کبھی قیاسات ایک دوسرے سے متعارض ہوتے ہیں۔ سنت میں تعارض کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں ہوتا ہے، کبھی افعال میں اور کبھی تقریرات [تقریر: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی کام کیا جائے اور آپ نے خاموش رہ کر اس کی اجازت دے دی ہو] میں، کبھی اس بنا پر ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی کام سیاست اور انتظامی تقاضوں سے کیا، یا اس کی دینی حیثیت بتانے کے لیے۔ اس نوعیت کے اختلاف ختم کرنے کے مختلف ذرائع ہیں، جن میں سے سب سے اہم یہ ہیں کہ شریعت کے مقاصد کو پیش نظر رکھ کر تعارض دور کیا جائے، اگرچہ اس میں مقاصد شریعت کی ترتیب میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔

اس بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمۂ مذاہب (جزاھم اللہ خیراً) کے تمام اجتہادات کے بارے میں یہ ممکن ہی نہیں کہ انہیں اللہ کی طرف سے نازل کردہ شریعت قرار دیا جائے۔ اگرچہ ان میں سے کسی ایک اجتہاد کے مطابق عمل کرنا جائز یا واجب ہے، لیکن حق یہ ہے کہ تمام اجتہادی مسائل اور ظنی آرا کا یکساں احترام کیا جائے۔ یہ درست نہیں کہ ان اختلافات کو وہ مسلمان جنہیں قرآن نے بھائی بھائی کہا ہے، آپس میں تعصب، دشمنی اور نفرت کا ذریعہ بنالیں، حالانکہ اللہ نے انہیں اتفاق کا اور اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑنے کا حکم دیا ہے۔ مجتہدین صحابہ اس امر سے گریز کرتے تھے کہ اپنے اجتہادات کو اللہ کا، یا شریعت کا حکم قرار دیں۔ وہ کہا کرتے تھے: ''یہ میری رائے ہے۔ اگر درست ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے، اللہ اور اس کا رسول اس سے بری

ہیں''۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر یا سریہ کے امیر کو یہی ہدایت کی تھی: ''جب تم قلعے کا محاصرہ کرلو تو قلعہ والے اگر تمہیں اللہ کے فیصلے پر عمل درآمد کے لیے آمادہ کریں تو اس کے لیے ہرگز تیار نہ ہو، بلکہ انہیں اپنے فیصلے پر لے آؤ، کیوں کہ تمہیں معلوم نہیں کہ تمہارا فیصلہ اللہ کی مرضی کے مطابق ہوگا یا نہیں''۔(۵۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں کہ فقہی جزئیات میں صرف ایک رائے درست ہوتی ہے یا تمام آرا درست ہوتی ہیں، جمہور مسلمانوں کا نقطۂ نظر درست ہے کہ صرف ایک رائے درست ہوتی ہے اور باقی غلط ہوتی ہیں۔ یہی شافعیہ اور حنفیہ کا تحقیقی نقطۂ نظر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اجتہاد میں مجتہدین میں سے صرف ایک برسرحق ہوتا ہے اور باقی سب کی آرا غلط ہوتی ہیں، کیوں کہ حق ایک ہی ہوسکتا ہے، متعدد نہیں، نیز ہر واقعہ میں اللہ کا ایک معین حکم ہے۔ جو اس حکم تک پہنچ جائے وہ برسرحق ہے، جو نہ پہنچ سکے وہ برسرغلط ہے، البتہ اجتہادی آرا پر عمل کرنے کے حوالے سے اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر مجتہد کا حکم اللہ کا حکم ہے، کیوں کہ یقین کے ساتھ اللہ کا حکم معلوم کرنا مشکل ہے۔

ہمارے عہد میں اصل مشکل عمل کی ہے۔ مجتہدین کے احکام کے مطابق عقیدہ اور عبادت میں عمل اور عبادات، معاملات، فوجداری قوانین اور بین الاقوامی تعلقات میں ان کی آرا کو یکساں اہمیت دے کر نافذ کرنا اور ان کی پابندی کرنا ہے اور بس۔

بحث ششم: آسان مذہب اختیار کرنے کے شرعی اصول

تمہید:

مختلف فقہی مذاہب کی آرا میں سے کسی ایک رائے کو اختیار کرنے کے عمل نے دور حاضر میں فکر اسلامی کے نشو وارتقا کی راہیں روشن کردی ہیں۔ جو اہل علم اسلامی قانون کے سرچشموں سے قانون سازی میں استفادہ کرنے کے ساتھ ساتھ دور حاضر کی ترقی کے

تقاضوں، ضروریات اور حالات کے دباؤ اور ہر دور اور ہر مقام پر لوگوں کی مصلحتوں کی رعایت کی فکر سے کما حقہ آگاہ ہیں، ان کے لیے اس عمل میں روشن رہنمائی موجود ہے۔

جامعہ ازہر- مصر، جامعہ زیتونہ- تونس اوردوسرے ممالک اسلامیہ کے مخلص علماء نے ترقی اور بیداری کی اس تحریک کے تقاضوں پر خلوص سے لبیک کہتے ہوئے کسی ایک مسئلے میں مختلف فقہی آرا میں سے حق، افضل یا زیادہ سود مند رائے کو اختیار کرنے کا بیڑا اٹھاتے ہوئے دور حاضر کی مصلحتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ''فقہ مختار'' کی بنیاد رکھی۔ اس مقصد کے لیے ان علماء نے درج ذیل اصول ونظریات کو بنیاد بنایا ہے:

۱- حق صرف ایک ہوتا ہے، متعدد نہیں، اللہ کا دین ایک ہی سرچشمے سے پھوٹا ہے اوروہ ہے کتاب اللہ، سنتِ رسول اورسلف صالحین کا عمل۔ چوں کہ مجتہدین کی آرا میں سے ہمارے لیے حق کو تلاش کرنا ممکن نہیں، اس لیے اپنی مصلحت کے پیش نظر ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا ہمارے لیے جائز ہے۔

۲- شریعت کے لیے اخلاص، اس کے احکام کے تحفظ اوردائمی بقا پر مسلمان کا عقیدہ ہے۔

۳- شریعت کے احکام کی بنیاد تنگی دور کرنے اور آسانی پیدا کرنے پر ہے۔ اللہ کے ابدی قانون کا یہ اہم ترین ستون ہے جس پر شریعت کی عمارت قائم ہے۔

۴- لوگوں کی مصلحتوں اور ان کی گونا گوں ضرورتوں کی رعایت کرنا ایک ایسا امر ہے جو روح شریعت سے ہم آہنگ ہے۔ شریعت میں غوروفکر اور استقرا سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد لوگوں کی مصلحتوں پر ہے۔ مصلحت شریعت کی اساس ہے، جہاں مصلحت ہوگی، وہاں اللہ کی شریعت اور اس کے دین کا حکم موجود ہوگا اور زمانے کے تغیر سے احکام میں تبدیلی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۵ - شریعت نے کسی ایک مجتہد کی آرا اور کسی ایک فقیہ کے اقوال پر عمل کرنے کو واجب قرار نہیں دیا، کیوں کہ واجب وہی شے ہوتی ہے جسے اللہ اور اس کا رسول ﷺ واجب قرار دیں۔ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے کسی شخص پر واجب قرار نہیں دیا کہ وہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور ان اقوال کے علاوہ جو ان دونوں سے مستنبط ہوں، کسی اور چیز پر عمل کرے۔

٦ - صحیح اور راجح قول کے مطابق کسی متعین فقہی مذہب پر عمل کرنا واجب نہیں ہے، کیوں کہ یہ مجرد تقلید ہے، (یعنی کسی دوسرے کے قول پر بلا دلیل عمل کرنا) اور تقلید کو واجب کرنا نئی شریعت ایجاد کرنے کے مترادف ہے، جیسا کہ مسلم الثبوت کے شارح نے کہا ہے۔

شرعاً اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ ائمہ مذاہب اور مشہور محقق مجتہدین کی تقلید کی جائے۔ اسی طرح اس میں بھی شرعاً کوئی ممانعت نہیں کہ ایک مسئلے میں مختلف ائمہ کے اقوال میں سے کسی ایک کو اس نیت سے اختیار کیا جائے کہ دین کی بنیاد آسانی پر ہے۔ ارشاد ربانی ہے: یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (البقرہ،۲: ۱۸۵) (اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے اور تمہارے لیے تنگی نہیں چاہتا)۔ یاد رہے کہ لوگوں کی اکثریت کا کوئی فقہی مذہب نہیں ہوتا۔ ان کا مذہب وہی ہوتا ہے جو ان کے مفتی کا مذہب ہے۔ ان کی خواہش صرف یہ ہوتی ہے کہ ان کے کام شرعی طریقے کے مطابق ہوں اور بس۔

لیکن مختلف مذاہب سے استفادے کے نظریے کے سمندر میں ضروری ہے کہ آسان ترین مذہب سے استفادے کے شرعی اصول معلوم ہوں۔ یہی ہماری بحث کا موضوع ہے تاکہ شریعت اور انارکی میں خطِ امتیاز کھینچا جا سکے اور ایسا نہ ہو کہ انسانی اعمال کسی شرعی دلیل اور معقول رویے کے بغیر محض ذاتی خواہشات اور شخصی رغبتوں پر مبنی ہو جائیں کیوں کہ میری رائے میں آسان ترین مذہب اختیار کرنا بھی اجتہاد کی ایک قسم ہے۔

بحث کا خاکہ:

اس موضوع پر بحث درج ذیل امور پر گفتگو کی متقاضی ہے:

۱- کیا مختلف مذاہب اور آرا سے استفادہ ممکن ہے؟

۲- کیا اصولی طور پر کسی ایک متعین مذہب کی پابندی لازمی ہے؟

۳- کیا مسئلہ پوچھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ علماء کی آرا میں ترجیح دے، یا صرف اس مفتی سے مسئلہ پوچھے جو اس کی نظر میں قابل ترجیح ہے، یا اسے اختیار ہے کہ جس مفتی سے چاہے، مسئلہ پوچھ لے۔

۴- علمائے اصول کی اس سلسلے میں کیا رائے ہے کہ آسانیاں اور رخصتیں تلاش کرنا جائز ہے۔ اور ایک مسئلے میں متخالف فقہی آرا سے استفادہ صحیح ہے؟

۵- علمائے اصول کے اقوال کی روشنی میں آسان تر مذہب اختیار کرنے کے شرعی اصول وضوابط کیا ہیں؟

درحقیقت شروع کے چار امور پر بحث آخری نکتے کی وضاحت کے لیے ضروری تمہید کی حیثیت رکھتی ہے، کیوں کہ ساری بحث کا دارومدار ان اصول وقواعد پر ہے جو اس سلسلے میں علمائے اصول نے بیان کیے ہیں۔ اس موضوع کی اہمیت اور اس سے وابستہ فوائد کسی پر مخفی نہیں، خواہ مسائل کا تعلق عبادات، معاملات یا احوال شخصیہ (Personal Law) سے ہو جن کی ضرورت اکثر مسلمانوں کو پیش آتی ہے اور وہ ان کے بارے میں مسائل دریافت کرتے ہیں، یا ان کی اہمیت قانون دان اور عدل وقضا سے تعلق رکھتے والے افراد سے ہو جو فقہ اسلامی سے استفادہ کرتے ہوئے قانون سازی کرتے ہیں، یا عام یا متخصص اساتذہ کرام ان کے محتاج ہوں، تاکہ مذہبی عصبیت جو اندھی تقلید کی بنا پر پیدا ہوتی ہے اسے ختم کرسکیں، جس

میں اس امر کا التزام نہیں ہوتا کہ فقہی اقوال میں دلیل کیسے قائم کی جائے، بلکہ ایک امام کی رائے پر عمل کیا جاتا ہے خواہ مرجوح اقوال پر ہی کیوں نہ عمل کرنا پڑے۔ اللہ تعالیٰ سچ کہتا ہے اور وہی صحیح راستے کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

فرعِ اوّل: کن فقہی مذاہب و آرا سے استفادہ ممکن ہے؟

وہ عظیم فقہی ذخیرہ جو لوگوں کی تمام مشکلات حل کرنے کا ضامن ہے، جس میں شامل تمام احکام مدون اور مرتب شکل میں موجود ہیں، اور جسے سلف صالحین نے ہمارے لیے چھوڑا ہے، صرف چار مذاہب فقہیہ (مالکیہ، حنفیہ، شافعیہ اور حنبلیہ) میں منحصر نہیں، بلکہ اس میں تمام معروف مذاہب شامل ہیں، جن میں سے کچھ مشہور ہیں اور کچھ امتداد زمانہ سے مٹ گئے ہیں، مثلاً لیث بن سعد کا مذہب، اوزاعی، ابن جریر طبری، داؤد ظاہری اور ثوری کے مذاہب، شیعہ امامیہ اور زیدیہ کے مذاہب، اباضیہ اور ظاہریہ کے علاوہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی آرا بھی ان میں شامل ہیں۔ ہمارے متوقع دورِ ترقی میں ان مذاہب سے ہمیں بہت کچھ مل سکتا ہے جو ہمارے لیے بہت بڑے فائدے کا ضامن ہوسکتا ہے۔ غیر شرعی مشرقی اور مغربی مصادر سے استفادہ کرنے کے بجائے ان مذاہب سے استفادہ کرنا ہمارے لیے بہتر ہے۔ اللہ کے دین میں آسانی ہے تنگی نہیں اور اللہ کے دین میں کوئی مشقت نہیں ہے۔ لوگوں کی مصلحتوں کا لحاظ رکھنا اور ان کی ضروریات پوری کرنا شرعاً مطلوب ہے۔ اس لیے قانون ساز افراد اور اداروں کے لیے کوئی حرج کی بات نہیں کہ وہ ان آرا اور اجتہادی مذاہب سے استفادہ کریں، البتہ قاضی اور جج کے لیے ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو چاروں مذاہب میں سے کسی ایک مذہب کا پابند کرلے تاکہ معروف اور مشہور عرف عام پر عمل کیا جائے۔ یاد رہے کہ عرف عام نص کی تخصیص کردیتا ہے۔ میری رائے میں اس امر کا التزام ضروری ہے کہ قانون ساز بھی جب لوگوں کے لیے آسان ترین مذہب تلاش کرنے لگیں تو ان مذاہب کی طرف رخ کریں جن پر بالعموم

اسلامی ممالک میں عمل ہو رہا ہو۔ مذاہب سے مراد مجتہدین کی آرا ہیں۔

قانون سازی کے اس نظریے کی صحت پر اس امر سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جمہور مسلمانوں کی رائے کہ مطابق جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ حق ایک ہوتا ہے، متعدد نہیں، انہیں کی رائے کو ترجیح ہے۔ کوئی ایک مجتہد ہی اپنے رائے میں برسرحق ہوتا ہے، باقی غلطی پر ہوتے ہیں، لیکن انہیں غلطی پر ہونے کا گناہ نہیں ہوتا، کیوں کہ وہ اپنے اجتہاد کے نتائج اور اپنے غلبۂ ظن پر عمل کرنے کے مکلّف ہیں۔ پس اہل علم کی رائے میں حق جس کے سوا کوئی دوسری بات حق نہیں، یہ ہے کہ اللہ کا دین ایک ہے، جو اس نے اپنی کتاب میں نازل کیا، جس کے ساتھ اس نے اپنا رسول بھیجا، جو اس نے اپنے بندوں کے لیے پسند کیا، اس کا نبی ایک ہے، قبلہ ایک ہے۔ جس کی رائے اس دین سے ہم آہنگ ہوگئی، وہ برسرحق ہے اور اسے دو اجر ملیں گے اور جس نے غلطی کی، اسے اپنے اجتہاد پر ایک اجر ملے گا نہ کہ اپنی غلطی پر۔(۵۲) یہی بات ائمۂ اربعہ کے نزدیک صحیح ہے۔(۵۳)

سب سے پہلے یہ امر واجب ہے کہ ان فقہی اقوال کو تلاش کیا جائے جو حق و صواب ہیں، جن میں مصلحت ہے اور جن کی ائمہ کی طرف نسبت صحیح ہے اور ان اقوال کو چھوڑ دیا جائے جو شاذ ہیں اور شرعی اصول و مصادر کے خلاف ہیں، (۵۴) کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہؓ اور تابعین کے اتباع کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: والسابقون الا ولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان، رضی الله عنهم ورضوا عنه واعدلهم جنات تجری تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم۔ (التوبہ ۸:۱۰۰)

(وہ مہاجرین اور انصار جنہوں نے سب سے پہلے دعوتِ اسلام پر لبیک کہنے میں سبقت کی نیز وہ جو بعد میں راست بازی کے ساتھ ان کے پیچھے آئے، اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے، اللہ نے ان کے لیے ایسے باغ مہیا کیے ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی اور وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے، یہی عظیم الشان کامیابی ہے)۔

امام شافعی صحابہ کرامؓ کے بارے میں کہتے تھے: ''ان کی رائے ہمارے لیے، ہماری اپنی رائے کی بہ نسبت بہتر ہے''۔(۵۵) العز بن عبدالسلام کہتے ہیں :اصل دارومدار اس امر پر ہے کہ مقلد کے(۵۶) نزدیک مذہب ثابت ہو، اس کی صحت کا ظن غالب ہو۔ جب بھی کوئی مذہب صحت سے ثابت ہو، مقلد کے لیے اس کی تقلید جائز ہے خواہ صاحب مذہب ائمۂ اربعہ کے علاوہ کوئی اور ہی کیوں نہ ہو۔ العراقی کہتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ جو شخص اسلام لایا، وہ بغیر پابندی کے کسی بھی عالم کی تقلید کرسکتا ہے۔ صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ جو شخص حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے مسئلہ پوچھ کر ان کی تقلید کرتا ہے، اس کے لیے جائز ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت معاذؓ بن جبل وغیرہ سے پوچھ کر، یا ان کے علاوہ کسی اور سے پوچھ کر اس پر عمل کرے۔ اس پر کسی نے اعتراض نہیں کیا۔ جو کوئی ان دونوں اجماعوں کے ختم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، وہ دلیل پیش کرے۔(۵۷)

اس سے معلوم ہوا کہ چاروں ائمۂ مذاہب میں سے ہی کسی کی تقلید واجب ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

یہ چاروں ائمہ اور دوسرے ائمۂ کرام برابر ہیں اور ان چار کے علاوہ کسی اور امام کی تقلید بھی جائز ہے، بشرطیکہ ان کا مذہب صحت سے معلوم ہو جیسا کہ العز بن عبدالسلام نے تصریح کی ہے۔

فرع دوم: کیا اصولی طور پر کسی ایک متعین مذہب کی پابندی لازمی ہے؟

اس مسئلے میں علمائے اصول کی تین مختلف آرا ہیں:

(الف) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ ایک متعین امام کے مذہب کی پابندی لازمی ہے، کیوں کہ مقلد کے اعتقاد کے مطابق ایک ہی امام برسرحق ہے، اس لیے اس کے لیے اپنے اعتقاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔

(ب) اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ تمام پیش آمدہ مسائل اور حوادث میں ایک متعین امام کی تقلید واجب نہیں ہے، بلکہ مقلّد جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے۔ اگر کسی شخص نے ایک متعین مذہب، مثلاً مذہب حنفیہ یا مذہب شافعی وغیرہ کا التزام کرلیا تو اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ہر معاملے میں اسی مذہب پر ہمیشہ کاربند رہے، بلکہ اس کے لیے جائز ہے کہ ایک مذہب چھوڑ کر دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے، کیوں کہ کوئی ایسی چیز جسے اللہ اور رسول نے واجب قرار نہ دیا ہو، واجب نہیں ہوتی اور اللہ اور اس کے رسول نے ان ائمہ میں سے کسی کے مذہب کی پابندی واجب قرار نہیں دی۔ اللہ تعالیٰ نے تو بلا امتیاز اور کسی تعین کے بغیر اہل علم کے اتباع کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: فسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون (الانبیاء، ۲۱:۷) (اگر تمہیں خود علم نہ ہو تو اہل علم سے پوچھ لیا کرو)۔ عہد صحابہؓ و تابعین میں مسائل دریافت کرنے والے کسی متعین مذہب کا التزام نہیں کرتے تھے، بلکہ بلاامتیاز جو اہل علم میسر آجاتا، اس سے پوچھ لیتے، گویا یہ ان کی طرف سے اس امر پر اجماع تھا کہ کسی متعین امام کی تقلید یا کسی متعین مذہب کا اتباع تمام مسائل میں واجب نہیں ہے۔

مزید برآں کسی ایک مذہب کی پابندی کا قول تنگی اور حرج پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے، جب کہ مختلف مذاہب اللہ کی نعمت، فضیلت اور امت کے لیے رحمت کا موجب ہیں۔ یہی رائے علمائے اصول کے نزدیک راجح ہے۔

(ج) آمدی اور کمال بن ہمام نے اس مسئلے میں تفصیل بتاتے ہوئے کہا ہے کہ جب کوئی شخص بعض مسائل میں کسی متعین مذہب پر عمل کا التزام کرلیتا ہے تو ان مسائل میں اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے کی تقلید کرے، البتہ جن مسائل میں اس نے التزام نہیں کیا، ان میں کسی دوسرے کی تقلید کی جاسکتی ہے۔ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس کی وجہ سے جس امام کی تقلید کا التزام کرلیا گیا ہو، تمام مسائل میں اس کی تقلید واجب ہو، شریعت نے تو صرف علمائے کرام کے اتباع کو واجب قرار دیا ہے، کسی عالم

تخصیص نہیں کی۔(۵۸)

اس قول کا خلاصہ یہ ہے کہ علمائے اصول کے نزدیک صحیح تر اور راجح قول(۵۹) یہ ہے کہ کسی متعین مذہب کی پابندی ضروری نہیں اور کسی مذہب کے امام کی مخالفت کرتے ہوئے دوسرے کے قول پر عمل کرنا جائز ہے۔ اپنے آپ پر اگر کوئی چیز لازم کرلی جائے تو اس کی وجہ سے وہ چیز شرعاً لازم نہیں ہوجاتی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس بنا پر اس امر میں مطلقاً کوئی چیز مانع نہیں کہ دور حاضر میں قانون سازی کے لیے علمائے مذاہب کے طے کردہ بعض احکامِ شرعیہ کو اختیار کرلیا جائے اور کسی ایک مذہب کی پوری تفصیلات کے ساتھ پابندی نہ کی جائے۔

اس کے ساتھ اس امر کا بھی اضافہ کرلیا جائے کہ فقہا نے ضرورت و حاجت کے وقت کسی مذہب کے ضعیف قول پر عمل کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔ ان کے اقوال درج ذیل ہیں:

۱۔ قاضی کے لیے جائز ہے کہ ضرورت کے تحت اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب کے مطابق فیصلہ دے۔(عطا بن حمزہ کا فتویٰ)

۲۔ اگر بادشاہ کی طرف سے قانون موجود ہو تو قاضی کے لیے جائز ہے کہ اپنے مذہب کے مشہور قول سے ہٹ کر عمل کرلے۔(الدر المختار، حصکفی)

۳۔ قاضی کے لیے جائز ہے کہ ایسے قول کے مطابق فیصلہ کردے جس کے غلط ہونے کی تصریح موجود ہو، لیکن اپنے فیصلے کو کالعدم قرار نہ دے، کیوں کہ وہ مجتہد ہے، البتہ اگر لین دین کا معاملہ ہو، یا اپنی غرض اور خواہش ہو تو درست نہیں۔(جامع الفصولین و تعلیلها کی عبارت)

۴۔ ضرورت کے مواقع پر ضعیف قول پر فتویٰ دینا جائز ہے۔(الحواج، فخر الائمہ کی عبارت)

۵- اپنی ذات کی حد تک ضعیف قول پر عمل کرنا اور مفتی اگر ضرورت سمجھے تو ضعیف قول پر فتویٰ دینا جائز ہے۔(الدسوقی المالکی کی عبارت)

۶- اگر ضعیف قول اختیار کرنے سے اپنی خواہش، غرض، ہوس پوری کرنا اور دنیا کے مفادات حاصل کرنا مقصود ہوں تو ایسا جائز نہیں۔(۶۰)

۷- اگر مقلد محض سہولت اور رخصت کی تلاش میں نہیں ہے تو مشہور قول کو چھوڑ کر ایسے شاذ قول کو اختیار کرنا جس میں رخصت ہو، ان لوگوں کے نزدیک جائز ہے جو راجح قول کی تقلید کو ضروری نہیں سمجھتے اور یہ اکثر علمائے اصول کی رائے ہے۔ مقلد کے لیے جائز ہے کہ مجتہدین کے اقوال میں سے جس کی چاہے تقلید کرے۔ اس کی ممانعت پر جو اجماع نقل کیا گیا ہے، وہ درست نہیں۔(فتاوی الشیخ علیش ۱:۶۱)

۸- اپنی ذات کے لیے ضعیف اقوال، طرق اور دلائل کو اختیار کرنا اور ان پر عمل کرنا جائز ہے، البتہ صحیح کے مقابلے میں ایسا نہ کیا جائے کیوں کہ صحیح کے مقابلے میں عام طور پر فاسد اقوال ہوتے ہیں۔ اسی طرح دوسروں کو بھی ضعیف اقوال کے مطابق فتویٰ دینا، یعنی راہنمائی کرنا جائز ہے۔(الفوائد المکیة فیما یحتاجه طلبة الشافعیه، سقاف ص ۵۱)

فرع سوم: کیا افضل ترین اور بڑے عالم سے مسئلہ پوچھنا واجب ہے، یا کسی بھی عالم سے پوچھ لینا جائز ہے؟

علمائے اصول کی اس مسئلے میں مشہور عبارت یہ ہے: ھل یجوز تقلید المفضول مع وجود الافضل (کیا افضل کی موجودگی میں اس سے کم درجے کے عالم کی تقلید جائز ہے؟) اس بارے میں علماء کی دو رائیں ہیں: (۶۱)

۱- علماء کی ایک جماعت (ایک روایت کے مطابق یہ امام احمد کا مذہب ہے، اور ابن سریج،

القفال، شافعی، ابو اسحاق اسفرائینی جو الاستاذ کے لقب سے مشہور تھے، ابوالحسن الطبری الملقب ابالکیا کا بھی یہی مذہب ہے۔ اسی کو غزالی نے اختیار کیا اور یہی شیعہ کا مشہور مذہب ہے) کے مطابق جو شخص علم، تقویٰ اور دین میں افضل ہو، اس سے مسئلہ پوچھا جائے۔(۶۲) پوچھنے والے کو یہ دیکھنا چاہیے کہ سب سے بڑا عالم کون ہے اور پھر اس کا اتباع کرنا چاہیے۔ اس بارے میں شہرت پر اعتماد کر لینا کافی ہے، غزالی، المستصفٰی میں لکھتے ہیں:(۶۳)

> ''میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ افضل کا اتباع لازمی ہو۔ جس شخص کا یہ اعتقاد ہے کہ امام شافعی سب سے بڑے عالم تھے اور ان کا مذہب زیادہ تر درست ہے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ محض خواہش کی بنا پر ان کے مذہب کے مخالف قول کا اتباع کرے''۔

ان اہل علم کی دلیل یہ ہے کہ عوام کے لیے مجتہدین کے اقوال کی وہی حیثیت ہے جو مجتہد کے لیے متعارض دلائل اور نشانیوں کی ہے، مسئلہ پوچھنے والے پر ترجیح واجب ہے، اور ترجیح علم و فضل سے ہی ہوسکتی ہے، کیوں کہ سب سے زیادہ قوت علم کو حاصل ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہو کہ سب سے بڑا عالم کون ہے؟ تو یہ بات امتحان اور تجربے سے معلوم ہوگی، یا شہرت، ناموری اور لوگوں کی مراجعت سے معلوم ہوگی۔

۲۔ قاضی ابو بکر بن العربی اور فقہا و علمائے اصول کی اکثریت کی رائے یہ ہے(۶۴) کہ مسئلہ پوچھنے والے کو اختیار حاصل ہے کہ وہ جس عالم سے چاہے مسئلہ پوچھے، چاہے علماء آپس میں برابر ہوں یا ایک دوسرے سے برتر، یعنی اگر علم میں ایک برتر عالم موجود ہے تو اس کی موجودگی میں کم تر کی تقلید کرنا جائز ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی میں عموم ہے: فاسئالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (الانبیاء ۲۱:۷) (اہل علم سے پوچھ لو اگر تمہیں خود معلوم نہیں)، نیز صحابہؓ کا اجماع ہے۔ صحابہ کرامؓ میں کچھ اجتہاد میں بہت نمایاں تھے اور کچھ ان سے کم تر اور کچھ عوام تھے، لیکن کسی صحابی نے عوام سے یہ نہیں کہا کہ وہ نمایاں مجتہد صحابہ ہی

سے رجوع کریں۔ اگر ہر عالم سے مسئلہ پوچھنا جائز نہ ہوتا تو صحابہ کا اس پر اجماع نہ ہوتا کہ انہوں نے کسی کو ایسی ہدایت نہیں کی۔ آمدی نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔(۶۵)

صحابہ کرامؓ میں فاضل تر مجتہدین بھی تھے اور ان سے کم درجے کے بھی۔ چاروں خلفائے راشدین طریق اجتہاد کی معرفت میں سب سے بڑھ کر تھے، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے: ''میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرو اور اسے مضبوطی سے پکڑ لو''، نیز آپ نے فرمایا: ''تم میں سب سے بڑے قاضی علیؓ ہیں، علم فرائض کے بڑے ماہر زیدؓ، حلال و حرام کے بڑے عالم معاذؓ بن جبل ہیں''۔ ان میں عوام بھی تھے جن کا فرض تھا کہ مجتہدین صحابہ کا اتباع کریں اور صرف ان کے اقوال پر عمل کریں۔ اس کے باوجود صحابہ اور سلف میں سے کسی شخص نے عوام کو اس امر کا مکلف نہیں کیا کہ وہ صرف افضل ترین مجتہد صحابہ کے اجتہادات پر عمل کریں اور کسی نے کم درجے کے علماء کے اتباع سے منع نہیں کیا اور نہ افضل کی موجودگی میں دوسرے سے مسئلہ پوچھنے سے روکا۔

اگر یہ جائز نہ ہوتا تو صحابہؓ کا اس سے نہ روکنے پر ہرگز اتفاق نہ ہوتا۔ اگر صحابہؓ کا اجماع نہ ہوتا تو پہلی رائے کے حاملین کے مذہب کو اختیار کرنا مناسب ہوتا۔(۶۶)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہؓ کے اجماع سے دوسرا قول ہی راجح معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ، مختلف اقوال میں سے کسی قول کو اختیار کرنا اور علماء میں سے کسی سے بھی مسئلہ پوچھ کر اس پر عمل کرنا جائز ہے۔(۶۷)

فرع چہارم: آسان مذہب اختیار کرنے یا رخصتیں تلاش کرنے اور مذاہب کے درمیان تلفیق کے مسئلے میں علمائے اصول کی آرا

اوپر جو ہم نے بیان کیا کہ کوئی شخص جس مذہب کی پابندی اپنے اوپر لازم کر لیتا

ہے، اسے شریعت نے اس کے لیے واجب قرار نہیں دیا۔ اس سے یہ بات خود بخود نکل آتی ہے کہ تلفیق، یعنی رُخصتیں تلاش کرنا جائز ہے۔ رُخصتیں تلاش کرنے یا آسان تر مذہب اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ہر مذہب سے وہ امر لے لے جو آسان ہیں اور جو مسائل پیش آئیں، ان میں آسان تر حکم پر عمل کرے۔

علمائے اصول کے اس مسئلے میں آٹھ اقوال ہیں۔(۶۸) ہم پہلے انہیں اجمالاً بیان کریں گے، پھر ان میں سے قوی تر اقوال کی وضاحت کریں گے۔

۱۔ امام شافعی کے اکثر اصحاب نے، شیرازی کے بقول اور خطیب بغدادی، ابن صباغ، باقلانی اور آمدی نے اختیار دیا ہے کہ ہر شخص مختلف اقوال میں سے جو قول چاہے اختیار کرلے، کیوں کہ صحابہؓ نے اس طریق کار کو کبھی رد نہیں کیا اور ان کا اجماع ہے کہ افضل کی موجودگی میں کم تر فرد کی رائے پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ اہل ظاہر اور حنابلہ سخت اور شدت والی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔

۳۔ آسانی کو اختیار کیا جائے۔

۴۔ جس رائے سے زیادہ تر مجتہدین متفق ہوں، اسے اختیار کیا جائے۔

۵۔ کسی بھی مسئلے میں سب سے پہلی رائے کو اختیار کیا جائے۔ اسے الرویانی نے بیان کیا۔

۶۔ اس مجتہد کی رائے اختیار کی جائے جو رائے کے بجائے روایت پر عمل کرتا ہے۔ اسے رافعی نے بیان کیا۔

۷۔ جس مسئلے میں مجتہدین کی متخالف آرا ہوں، ان میں اجتہاد کرلے۔ یہ ابن سمعانی کی رائے ہے۔ شاطبی نے الموافقات میں اسی کو اختیار کیا ہے اور یہ کعبی کی رائے کے قریب تر ہے۔

۸۔ اگر معاملے کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو آسان تر رائے کو اختیار کرے اور اگر تعلق حقوق العباد سے ہو تو سخت ترین رائے پر عمل کرے۔ یہ استاذ ابو منصور ماتریدی کا قول ہے۔

مذکورہ بالا آٹھ اقوال میں سے تین مشہور آرا کو منتخب کرتے ہوئے ذیل میں ہم انہیں زیر بحث لاتے ہیں:

۱۔ حنابلہ(۶۹)، مالکیہ کی اصح روایت (۷۰) اور غزالی(۷۱) کی رائے یہ ہے کہ مختلف مذاہب سے رخصتیں تلاش کرنا جائز نہیں۔ یہ درحقیقت خواہشات نفسانی کی پیروی ہے اور شریعت اسلامیہ نے اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا: **فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول** (النساء ۴: ۵۹) (اگر کسی معاملے میں تمہارا نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ)۔ پس اختلافی امور کو لوگوں کی خواہشات کے سپرد کرنا جائز نہیں، انہیں شریعت کے سپرد کرنا چاہیے۔

ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ عام آدمی کے لیے رخصتیں تلاش کرنا اجماعاً ناجائز ہے۔ حنابلہ کی رائے اس بارے میں یہ ہے (۷۲) کہ اگر مسئلہ پوچھنے والے کے نزدیک دو مجتہد فضیلت میں یکساں ہیں، لیکن ان کے جوابات مختلف ہیں تو ان میں سے سخت تر رائے کو اختیار کرے، کیوں کہ ترمذی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''عمار کو جب بھی دو کاموں میں اختیار دیا گیا، اس نے مشکل کام کو اختیار کیا''۔ ایک روایت میں ہے کہ ''اس نے زیادہ صائب کام کو اختیار کیا''۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب قرار دیا ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس حدیث کو روایت کیا۔ ان دو الفاظ، مشکل (اشد) اور صائب (ارشد) سے معلوم ہوتا ہے کہ صائب کام وہ ہے جو مشکل ہے۔

ایسی صورت میں بہتر یہ ہے کہ ان دونوں مجتہدین کی آرا کو باہمی تعارض کے باعث چھوڑ دے اور کسی تیسرے سے پوچھ کر عمل کرے۔

مالکیہ کی عبارت یہ ہے(۷۳) کہ ”صحیح یہ ہے کہ مذاہب سے رخصتیں تلاش کر کے پیش آمدہ مسائل میں آسان تر رائے کو اختیار کرنا ممنوع ہے“۔ ایک قول یہ ہے کہ جائز ہے۔ بعض علماء نے تصریح کی ہے کہ رخصتیں تلاش کر کے عمل کرنے والا فاسق ہے۔ مناسب یہ ہے کہ اختلاف سے بچنے کے لیے احتیاط کا پہلو اختیار کرے اور سخت، قوی اور مشکل رائے پر عمل کرے، کیوں کہ جسے دین عزیز ہوتا ہے، وہ تقویٰ اختیار کرتا ہے اور جسے دین عزیز نہیں ہوتا، وہ نئی نئی راہیں نکالتا ہے۔

غزالی کی عبارت یہ ہے(۷۴) ”عام آدمی“ (۷۵) کے لیے جائز نہیں کہ ہر مسئلے میں مختلف مذاہب میں سے اپنی پسندیدہ رائے منتخب کر کے گنجائش پیدا کرتا جائے۔ یہ ترجیح ایسے ہی ہے جیسے مفتی دو متعارض دلیلوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے۔ اس قسم کی ترجیح میں محض ظن کا اتباع ہے، پس اس صورت میں بھی اتباع ظن کے سوا کچھ نہیں“۔

۲- قرافی مالکی، امام شافعی کے اکثر اصحاب اور حنفیہ کے ہاں راجح قول جو ابن ہمام اور مسلم الثبوت کے مؤلف کا بھی ہے(۷۶) یہ ہے کہ مذاہب سے رخصتیں تلاش کرنا جائز ہے کیوں کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں جو اس سے مانع ہو۔ انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ آسان راستہ اختیار کرے، اگر اس کی کوئی گنجائش ہو اور وہ کام ناجائز نہ ہو۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی اور فعلی سنت ہے کہ آپ کو جب بھی دو کاموں میں اختیار دیا گیا، آپ نے ان میں سے آسان تر کو اختیار فرمایا، بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو۔(۷۷) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے لیے آسانیاں پسند فرماتے تھے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ” مجھے آسان شریعت دے کر بھیجا گیا ہے“۔(۷۸) نیز ”یہ دین آسان ہے، جو کوئی اس میں غلو کرتا ہے، اس سے مغلوب ہو جاتا ہے“۔(۷۹) آپ نے مزید فرمایا: ” اللہ تعالیٰ نے کچھ فرائض مقرر کر دیے، کچھ سنتیں جاری

کر دیں، کچھ حدود کا تعین کر دیا، حرام اور حلال کا فیصلہ کر دیا اور دین مقرر کر دیا، جسے سہل، آسان اور وسیع بنایا، اسے تنگ نہیں بنایا"۔(۸۰)

شعبی کہتے ہیں کہ جس شخص کو دو کاموں میں اختیار دیا گیا ہو اور وہ ان میں سے آسان کام اختیار کرے تو اللہ تعالیٰ کو وہ کام بہت محبوب ہوتا ہے۔

قرافی اس مسئلے میں کہتے ہیں کہ رخصتیں تلاش کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ اس کے نتیجے میں ایسا عمل صادر نہ ہو جو تمام مجتہدین کے نزدیک باطل ہے، یعنی دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا اسی صورت میں جائز ہے جب کہ تلفیق (۸۱) کا ارتکاب نہ ہو، یعنی ایسی صورت پیدا نہ ہو کہ جس امام کے مذہب پر وہ پہلے تھا، اس کے نزدیک بھی وہ عمل باطل ہو اور جس امام کا مذہب اختیار کیا ہے، اس کے نزدیک بھی باطل ہو، مثلاً کوئی شخص عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلے میں امام مالک کی تقلید کرے اور وضو میں اعضا کو ملنے کے بارے میں امام شافعی کا مذہب اختیار کرے کہ انہیں مل کر دھونا واجب نہیں، یا سارے سر کے مسح کے واجب نہ ہونے کے مسئلے میں امام شافعی کی رائے اختیار کرے تو دونوں اماموں کے نزدیک اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، کیوں کہ ان میں سے کسی کے نزدیک اس کا وضو درست نہیں ہوا۔

خیال رہے کہ یہ قید جس کا قرافی نے ذکر کیا ہے (کہ ایسا نہ ہو کہ رخصت پر عمل کرنے کے نتیجے میں جو عمل کیا جائے وہ ان تمام مجتہدین کی نظر میں باطل ہو جن کی تقلید کی جاری ہے) ایک ایسی شرط ہے جس پر نص اور اجماع سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہ قید بعد کے دور کی ایجاد ہے جیسا کہ کمال بن ہمام نے التحریر میں اس کی تصریح کی ہے۔ اگر ایک شخص کے لیے کسی مجتہد کی تمام اجتہادی آرا کی مخالفت جائز ہے تو بعض آرا کی مخالفت بطریق اولیٰ جائز ہے جیسا کہ تیسیر التحریر کے مؤلف نے لکھا ہے، بلکہ مزید یہ کہا ہے کہ نص اور اجماع سے اس امر پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ اگر کسی کام کی کچھ شرائط ہیں تو

مقلد پر واجب ہے کہ ان شرائط میں جن پر وہ کام موقوف ہے، کسی ایک مجتہد کی ہی تقلید کرے۔ جو کوئی اس پر کسی دلیل کا دعویٰ کرتا ہے، وہ دلیل لائے۔

ابن عبدالبر سے جو نقل کیا گیا کہ ''عام آدمی کے لیے رخصتیں تلاش کرنا اجماعاً ناجائز ہے''، ہمارے خیال میں اس قول کی ان کی طرف نسبت درست نہیں۔ اگر اس قول کی نسبت درست مان لی جائے تو اجماع کا دعویٰ درست نہیں ہے، کیوں کہ رخصتوں پر عمل کرنے والے کو فاسق قرار دینے میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں۔ قاضی ابویعلیٰ نے فاسق قرار دینے والی روایت کو ایسے شخص پر محمول کیا ہے جو نہ تو کوئی تاویل کرتا ہے اور نہ کسی کی تقلید۔ ابن امیر الحاج نے التقریر علی التحریر میں بعض حنابلہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اگر دلیل قوی ہو، یا عمل کرنے والا عام آدمی ہو تو اسے فاسق قرار نہیں دیا جائے گا۔ روضۃ النووی میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایسا آدمی فاسق نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ رخصتوں پر عمل کرنے کو جائز قرار دینا قابل تعریف بات ہے۔ اللہ کے دین میں آسانی ہے، اس نے دین میں تنگی نہیں رکھی۔ درحقیقت مقلد تمام مسائل میں رخصتوں کی تلاش میں نہیں ہوتا، بلکہ صرف بعض مسائل میں ہوتا ہے اور علماء سے بکثرت ایسے اقوال مروی ہیں کہ ''جس نے کسی عالم کی تقلید کی اللہ کے ہاں وہ بری ہوگیا''، ''علماء کا اختلاف رحمت ہے'' اور جب کوئی شخص تمام معاملات میں مشہور قول پر عمل کو لازم قرار دے تو اسے کہا جاتا ہے کہ ''تو نے دین کی وسعت کو تنگ کردیا''۔

۳- شاطبی کی رائے

شاطبی نے ابن سمعانی (۸۲) کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے کہا ہے کہ مقلد پر واجب ہے کہ وہ مختلف فقہی مذاہب کے اقوال میں اس بنیاد پر ترجیح قائم کرے کہ ان میں سے کون سی رائے علمی معیار پر زیادہ مستند ہے اور کس میں قوی تر دلیل کا اتباع کیا گیا ہے، کیوں کہ مقلدین کے لیے مجتہدین کی آرا وہی حیثیت رکھتی ہیں جو مجتہد کے لیے متعارض دلائل کی

حیثیت ہے، جیسے مجتہد پر واجب ہے کہ دلائل کا موازنہ کرتے ہوئے کسی ایک کو ترجیح دے، یا توقف اختیار کرے، اسی طرح مقلد پر بھی ترجیح یا توقف واجب ہے، کیوں کہ شریعت میں درحقیقت ایک ہی قول درست ہوتا ہے، اس لیے مقلد کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنی مرضی سے کوئی قول اختیار کرلے، ورنہ یہ اپنی اغراض اور خواہشات کا اتباع ہوگا، اور اللہ تعالیٰ نے اتباع ہویٰ سے مطلقاً منع کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ والرسول (النساء، ۴: ۵۹) (اگر کسی معاملے میں تمہارا نزاع ہوجائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹاؤ)۔

پھر شاطبی نے اس موضوع پر بہت مدلل اور جامع بحث کرتے ہوئے آسانیاں تلاش کرنے کے طریقِ کار کے مفاسد شمار کرائے ہیں:

۱- اقربا اور دوستوں کی محبت میں رخصتیں تلاش کرکے گم راہ کن فتوے دینے، جس میں اغراض اور خواہشات کی پیروی ہے۔

۲- اس میں یہ دعویٰ مضمر ہے کہ علماء کا اختلاف جواز اور اباحت کی دلیل ہے اور لوگوں میں یہ مشہور ہوجائے گا کہ جس معاملے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اسے جائز سمجھنا چاہیے۔

۳- اس میں مذاہب کی رخصتوں کا اس بنیاد پر اتباع ہے کہ ایک مذہب چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرنا مطلقاً جائز ہے اور آسانیاں تلاش کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے جب کہ شریعت نے جن آسانیوں کو جائز قرار دیا ہے، ان کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شرعی اصول کے مطابق ہوں، نہ کہ رخصتیں تلاش کرنے کے اصول کے مطابق۔ شریعت اس بنیاد کو تسلیم نہیں کرتی کہ اس کے ثابت شدہ اصول چھوڑ کر خواہشات کے مطابق اقوال کو اختیار کرلیا جائے، پھر شاطبی نے متخالف مذاہب کی رخصتوں پر عمل پیرا ہونے کے مفاسد گنواتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی وجہ سے دلیل کے اتباع کے بجائے اختلافِ علماء کے

اتباع کا رجحان پیدا ہوگا جو دین سے دوری پر منتج ہوگا، نیز دین کے بارے میں اہانت کے تصورات دماغ میں جاگزیں ہوں گے کہ دین کوئی منضبط نظام نہیں، بلکہ ایک سیال مادہ ہے جو اپنی شکلیں بدلتا رہتا ہے، نیز دیگر مذاہب کے احکام معلوم نہ ہونے کی وجہ سے معلوم احکام کو چھوڑ کر نامعلوم پر عمل کرنے کا ارتکاب عمل میں آئے گا اور یہ سیاست شرعیہ (۸۳) کا خاتمہ ہے۔ مزید برآں لوگوں کے درمیان حق کے معیار کا انضباط ختم ہو کر رہ جائے گا، انارکی پیدا ہوگی، مظالم اور حقوق کے ضیاع کا چلن عام ہوگا، حدود معطل ہو جائیں گی، تخریب کار جرأت مند ہو جائیں گے اور اس کے نتیجے میں سیاستِ شرعیہ کا قانون درہم برہم ہو جائے گا۔ اس کی وجہ سے تلفیق مذاہب کی ایک ایسی صورت جنم لے گی جو اجماع امت سے متصادم ہے، اس کے علاوہ بے شمار مفاسد پیدا ہوں گے۔

۴۔ شاطبی نے ان لوگوں کی تردید کرتے ہوئے جو الضرورات تبیح المحظورات (ضرورتیں ممنوع امور کو مباح کر دیتی ہیں) کے شرعی قاعدے پر عمل کرتے ہوئے ضرورت اور حاجت کے موقع پر رخصتوں پر عمل پیرا ہونے کے جواز کے قائل ہیں، کہا ہے کہ اس کا نتیجہ محض اتباع ہوئی ہے، یا شریعت نے حاجت اور ضرورت کی جو حد بندی کی ہے اس سے تجاوز کرنا ہے، نیز انہوں نے مراعاۃ الخلاف بین الاقوال (اختلافی آرا کی رعایت رکھنا) کے اصول سے استدلال کرنے والے کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ مراعاۃ الخلاف کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ دو متعارض اقوال کو جمع کر دیا جائے، یا بیک وقت دو متعارض حکم دیے جائیں، بلکہ اس کا تعلق دو مختلف مسئلوں سے ہوتا ہے۔

میرا اندازہ یہ ہے کہ شاطبی کو ان کی دینی غیرت اور حمیت نے روک دیا ہے کہ وہ احکامِ شرعیہ میں رخصتوں پر عمل کرنے اور تلفیق کو اختیار کرنے کو جائز قرار دیں، تاکہ کوئی شخص آسانیوں کی تلاش میں سرے سے شرعی نظام ہی کو نہ روند ڈالے۔ ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی آزادانہ روش کے باوجود مذہبی عصبیت کی بنا پر اور انارکی

کے خوف کی وجہ سے امام مالک کے مذہب سے الگ راہ اختیار کرتے ہوئے اجتہاد کی بندش اور تقلید کی پابندی کی تاکید کی۔

احکام شریعت کے بارے میں اس دینی غیرت وحمیت میں ہم شاطبی کے ساتھ ہیں، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ تقلید یا جائز تلفیق کا میدان انتہائی محدود ہے اور وہ صرف ایسے امور ہیں جن میں اللہ کے نازل کردہ احکام سے اعراض کی نوبت نہ آتی ہو اور جن میں اس مجتہد کے قول کے صحیح ہونے کی دلیل واضح ترجیح کے ساتھ نہ مل رہی ہو جس کی تقلید کی جارہی ہے۔(۸۴) اس صورت میں شاطبی کی دلیل اپنی بنیاد سے ہی اکھڑ جاتی ہے، کیوں کہ ہر تقلید محمود یا آسان تر مذہب اختیار کرنے میں یہ امر ضروری ہے کہ راجح دلیل پر عمل کیا جائے اور اسلامی شریعت کے اصول کا التزام کیا جائے۔

تلفیق

تلفیق کا مفہوم یہ ہے کہ مختلف مذاہب کی تقلید کرتے ہوئے کوئی عمل اس طرح انجام دیا جائے کہ کسی ایک مجتہد نے اس طرح نہ کیا ہو، یعنی ایک مسئلے میں دو یا دو سے زائد اقوال پر عمل کرنا اور کئی اجزا سے مرکب ایک کام ایسے طریقے سے کرنا کہ اس طریقے کو اختیار کرنے کے بارے میں کسی امام کا قول نہ ہو، نہ اس امام کا جس کے مذہب پر عمل کرنے والا پہلے کاربند تھا اور نہ اس امام کا جس کا مذہب اس نے اب اختیار کیا ہے۔ تمام ائمہ میں سے ہر ایک کی رائے یہ ہے کہ یہ مرکب کام غلط ہے۔ یہ صورت تب پیدا ہوتی ہے جب مقلد ایک ہی مسئلے میں دو رائیں اکٹھی اختیار کرلیتا ہے، یا ایک رائے کا اثر باقی ہوتا ہے اور دوسری پر عمل کرلیتا ہے۔

پس تلفیق کا مطلب یہ ہوا کہ دو یا دو سے زائد ائمہ کی تقلید کو کسی ایسے کام میں جمع کر لینا جس کے متعدد ارکان اور اجزا ہوں، اور ان کا باہمی ربط ہو اور ان میں سے ہر چیز

ایک خاص حکم ہو اور ان اجزا کا حکم متعین کرنے کے بارے میں ان ائمہ نے اجتہاد کیا ہو اور ان کی اجتہادی آرا میں اختلاف ہو، اور مقلد ایک جز میں ایک امام کی تقلید کرے اور دوسرے جز میں دوسرے کی اور پورا کام دو یا دو سے زائد مذاہب کو ملا کر مکمل کیا جائے۔

مثلاً ایک شخص وضو میں امام شافعی کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے سر کے ذرا سے حصے پر مسح کرلے، پھر امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی تقلید کرتے ہوئے بغیر شہوت عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد یہ سمجھے کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹا اور نماز پڑھ لے۔ یہ وضو جس کے ساتھ اس نے نماز پڑھی، ان ائمہ میں سے کسی کے نزدیک بھی درست نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک اس لیے درست نہیں کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ گیا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس لیے نہیں کہ اس نے چوتھائی سر کا مسح نہیں کیا تھا اور امام مالک کے نزدیک اس لیے درست نہیں کہ پورے سر کا مسح نہیں کیا تھا، یا وضو میں اعضا مل کر نہیں دھوئے تھے وغیرہ۔ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے کے بعد امام مالک کے قول پر عمل کرتے ہوئے کہے کہ وضو نہیں ٹوٹا اور عضو تناسل کو ہاتھ لگانے کے بعد امام ابوحنیفہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے سمجھے کہ وضو نہیں ٹوٹا اور نماز پڑھ لے تو یہ نماز بالاتفاق درست نہیں ہوگی۔

یا مثلاً ایک شخص کوئی وقف مکان نوے سال یا اس سے زائد عرصے کے لیے بغیر دیکھے کرایہ پر لے لے اور یہ کہے کہ طویل مدت کا اجارہ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جائز ہے اور بغیر دیکھے مکان لینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔(۸۵)

تلفیق کا دائرۂ کار تقلید کے دائرۂ کار کی طرح صرف اجتہادی اور ظنی مسائل تک محدود ہے، حکم شرعی سے متعلق ایسے امور جن کا دین ہونا بدیہی طور پر معلوم ہے، جن پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور جن کا انکار کفر ہے، ان میں نہ تقلید جائز ہے اور نہ تلفیق۔ پس ایسی تلفیق جائز نہیں جو حرام کو حلال کردے، مثلاً نبیذ یا زنا وغیرہ کو۔ دسویں صدی ہجری کے بعد اکثر متاخرین علماء نے دوسرے مذہب کی تقلید کے جواز کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ

اس میں تلفیق نہ ہو، تب جائز ہے ورنہ نہیں۔ ساتویں صدی سے پہلے اس بارے میں کسی نے گفتگو نہیں کی۔

تلفیق کے جواز کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تمام مسائل میں کسی ایک متعین مذہب کا التزام کرنا واجب نہیں ہے۔ جو شخص کسی متعین مذہب کا پابند نہ ہو، اس کے لیے تلفیق جائز ہے، ورنہ صورت حال یہ پیدا ہوجائے گی کہ عوام کی عبادتیں عام طور پر باطل قرار پائیں گی، کیوں کہ عوام خواہ کوئی مذہب اختیار کریں، تب بھی ان کا کوئی متعین مذہب نہیں ہوتا۔ ان کا مذہب ہر مسئلے میں وہی ہے جو اس عالم کا مذہب ہے جس سے وہ مسئلہ پوچھتے ہیں، نیز تلفیق کے جواز کے قول کا تعلق لوگوں کے لیے آسانیاں پیدا کرنے سے ہے۔

ایک مسئلے یا ایک جزیے میں ایک امام کی تقلید دوسرے مسئلے میں دوسرے امام کی تقلید سے مانع نہیں ہے۔ یہ نہیں کہا جائے گا کہ مقلد نے ایک ایسا کام کیا ہے کہ دونوں میں سے کوئی امام اس کا قائل نہیں، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس مسئلے میں دو مفتیوں یا دو مجتہدوں کے اقوال میں تداخل ہوگیا ہے، یعنی مسئلہ پوچھنے والے کے عمل میں دونوں آرا اس طرح شامل ہوگئی ہیں جو مقصود نہیں تھا، جیسے عربی بولتے ہوئے دوسری زبانوں کے الفاظ گفتگو میں شامل ہوجائیں۔ مقلد نے اپنے عمل کے مجموعے میں کسی ایک امام کی تقلید نہیں کی، بلکہ اس نے ایک متعین مسئلے میں ایک امام کی اور دوسرے متعین مسئلے میں دوسرے امام کی تقلید کی اور اس کے عمل کے مجموعے کو کسی ایک امام کے اجتہاد یا تقلید کی نظر سے نہیں دیکھا جائے گا۔

بعض علما نے جو یہ شرط عائد کی ہے کہ تلفیق صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ فقہا کے اختلاف کی رعایت رکھی جائے تو یہ بہت مشکل ہے، معاملہ خواہ عبادات کا ہو یا معاملات کا، کیوں کہ یہ شریعت کی وسعت، آسانی اور لوگوں کی مصلحتوں کی نگہداشت کے منافی ہے۔

رہا تلفیق کے ناجائز ہونے کا دعویٰ (جو ابن حجر اور بعض حنفی علما نے کیا ہے) تو اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ اس پر اجماع نہ ہونے کی اس سے بڑی دلیل کیا ہوسکتی ہے کہ تلفیق کے مسئلے پر علما کا واضح اختلاف موجود ہے۔ شفشاونی نے ایک مسئلے پر دو یا زیادہ مذاہب کے مطابق عمل کرنے کے بارے میں لکھا ہے: ''علمائے اصول کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ نظری طور پر یہ جائز ہے''، نیز دوسرے ثقہ علما، مثلاً الفہامۃ الامیر اور الفاضل بیجوری سے بھی اس مسئلے میں علما کا اختلاف منقول ہے۔ پس اس نوعیت کے اجماع کا دعویٰ جو خبر واحد سے منقول ہے، جمہور علما کے نزدیک اس پر عمل واجب نہیں ہے۔ شاید اجماع سے مراد اکثر علما کا اتفاق ہو یا کسی ایک مذہب کے علما کا۔

تلفیق کے جواز کے بارے میں، اختصار کے ساتھ علمائے مذاہب کے اقوال درج کیے جاتے ہیں۔(۸۶)

۱- حنفیہ: کمال بن ہمام اور ان کے شاگرد ابن امیر الحاج نے التحریر اور اس کی شرح میں کہا ہے: ''مقلد کو اختیار ہے کہ جس کی چاہے تقلید کرے۔ اگر کوئی عام آدمی ہر مسئلے میں ایسے مجتہد کی رائے اختیار کرے جو آسان ہو تو مجھے معلوم نہیں کہ عقل ونقل میں سے کون سی چیز اس سے منع کرتی ہے۔ اجتہاد میں اس امر کی گنجائش ہے کہ انسان مجتہد کے ایسے قول پر عمل کرے جس پر عمل کرنا آسان ہو۔ میرے علم میں نہیں کہ کسی شریعت نے اس بات کی مذمت کی ہو جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امور کو پسند کرتے تھے جو امت کے لیے سہولت اور آسانی کا باعث ہوں۔

ابن عابدین نے تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ میں لکھا ہے کہ منیۃ المفتی میں مرکب حکم (یعنی ایک مسئلے میں دو مختلف فقہا کی آرا پر عمل کرنے) کو جائز قرار دیا گیا ہے اور قاضی طرسوی (۷۵۸ھ) سے بھی اس کے جواز کا قول موجود ہے، مفتی روم ابوالسعود العمادی (م۹۸۲ھ) نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔ ابن نجیم مصری (م۹۷۰ھ)

نے اپنے رسالے بیع الوقف بغبن فاحش میں قطعیت سے تلفیق کو جائز قرار دیا اور فتاوی بزازیة سے اس کے جواز کا قول نقل کیا۔ امیر بادشاہ (م۹۷۲ھ) نے پوری قوت کے ساتھ تلفیق کو جائز بتایا۔ نابلس کے مفتی منیب آفندی ہاشمی نے ۱۳۰۷ھ میں رسالہ فی التقلید میں مطلقاً تقلید کی تائید کی اور فقیہ عصر شیخ عبدالرحمٰن بحراوی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مؤلف نے درست انداز میں حق واضح کردیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ مشہور یہی ہے کہ تلفیق باطل ہے، لیکن علما اس رویّے کے خلاف ہیں اور بہت سے ایسے دلائل کے باعث جو اِس کی صحت پر قطعی دلالت کرتے ہیں، تلفیق جائز ہے۔

۲- **مالکیہ:** متاخرین فقہائے مالکیہ کے نزدیک صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ تلفیق جائز ہے۔ ابن عرفہ مالکی نے دردیر کی الشرح الكبير کے حاشیے میں تلفیق کے جواز کو درست قرار دیا، علامہ عدوی نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا، دسوقی نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ امیر کبیر نے اپنے مشائخ کے حوالے سے تلفیق کو جائز قرار دیتے ہوئے کہا کہ اس کی وجہ سے وسعت پیدا ہوتی ہے۔

۳- **شافعیہ:** شافعیہ میں سے بعض نے تلفیق کی ہر صورت کو ناجائز قرار دیا۔ بعض نے بعض حالات میں تلفیق کو ممنوع قرار دیا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، اور بعض نے صرف اس صورت میں تلفیق کو جائز قرار دیا کہ جن مذاہب کی تقلید کی جارہی ہو، عمل میں ان کی ساری شرائط پائی جائیں۔

۴- **حنابلہ:** طرسوی نے بیان کیا ہے کہ حنبلی قاضیوں نے ان احکام کو نافذ کردیا جو تلفیق کے پیشِ نظر جاری کیے گئے تھے۔

ہم نے اس مسئلے میں ان علما کے اقوال نقل نہیں کیے جو تلفیق کے، یا آسان تر مذہب اختیار کرنے کے، یا رخصتوں پر عمل پیرا ہونے کے خلاف ہیں، کیوں کہ ان کے

اقوال کی کوئی راجح شرعی دلیل نہیں ہے جس کی بنا پر وہ قابل التفات ہوں۔

تلفیق ممنوع

تلفیق مطلقاً جائز نہیں، البتہ متعین حدود میں مقررہ شرائط کے مطابق جائز ہے۔ تلفیق کی کچھ اقسام ایسی ہیں جو بالذات باطل ہیں، مثلاً کوئی ایسی تلفیق جو حرام مثلاً شراب اور زنا وغیرہ کو حلال کردے، تو وہ باطل ہے۔ تلفیق کی کچھ ایسی قسمیں ہیں جو ممنوع ہیں، لیکن بالذات نہیں، بلکہ ان عوارض کی وجہ سے جو ان میں پیش آتے ہیں۔

ان کی تین اقسام ہیں:(۸۷)

۱۔ **دانستہ رخصتیں تلاش کرنا۔** اگر کوئی شخص بلا عذر اور کسی مجبوری کے بغیر ہر مذہب کا آسان ترین حکم تلاش کرکے اس پر عمل کرے تو یہ ممنوع ہے، کیوں کہ اس سے تکالیفِ شرعیہ سرے سے ختم ہوجاتی ہیں، لہٰذا فساد کا یہ دروازہ بند کرنا ضروری ہے۔

۲۔ ایسی تلفیق جائز نہیں جس کے باعث قاضی اور حاکم کا فیصلہ کالعدم ہوتا ہے، کیوں کہ قاضی کا فیصلہ اختلاف ختم کردیتا ہے۔ اگر اسے نہ مانا جائے تو انارکی پھیلتی ہے جس سے بچنا ضروری ہے۔

۳۔ اگر تلفیق کی وجہ سے کسی ایسے کام سے رجوع کرنا لازم آتا ہو جو مقلّد نے پہلے تقلید کے طور پر کرلیا ہو، یا کسی ایسے کام سے رجوع کرنا لازم آتا ہو جس کے لازم ہونے پر اجماع ہو (اس کی وضاحت آگے آرہی ہے)، البتہ عبادات میں یہ شرط نہیں ہے۔ اس میں اگر کسی ایسے کام سے رجوع لازم آتا ہو جو پہلے تقلید کے طور پر کرلیا گیا ہو، یا کسی ایسے کام سے رجوع کرنا لازم آتا ہو جس کے لزوم پر اجماع ہو، تب بھی تلفیق جائز ہے بشرطیکہ اس کی وجہ سے تکالیفِ شرعیہ کا بندھن ہی نہ بکھر جاتا ہو، یا ایسے حیلے نہ جنم لینے لگ جائیں

جو حکمت شرعیہ کے خلاف ہوں اور مقصد شریعت کے فسخ ہونے کا باعث بنیں۔

پہلی صورت یعنی کام سے رجوع کی مثال فتاوی ھندیہ میں یہ ہے کہ اگر کسی فقیہ نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے قطعی طلاق ہے (انت طالق البتۃ) اور یہ سمجھا کہ تین طلاقیں ہو گئیں۔ اس نے ان طلاقوں پر عمل کرتے ہوئے اسے اپنے اوپر حرام سمجھنے کا یقین کر لیا، بعد میں اس نے رائے بدل لی اور کہا کہ یہ رجعی طلاق ہے تو پہلی رائے برقرار رہے گی اور دوسری رائے جو بعد میں پیدا ہوئی، اس پر عمل جائز نہیں ہوگا۔

اگر پہلے اس کا خیال یہ تھا کہ یہ ایک رجعی طلاق ہے اور اس پر پختہ ہو گیا۔ بعد میں خیال آیا کہ یہ تو تین ہیں تو اس صورت میں بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عمل کے بعد تلفیق کا باطل ہونا دو قیود کے ساتھ مقید ہے:

پہلے عمل کا ایسا اثر باقی رہے کہ دوسرے عمل میں تلفیق کے باعث ایسا نتیجہ ظاہر ہو کہ دونوں مذاہب کے فقہا اسے جائز قرار نہ دیتے ہوں، مثلاً امام شافعی کی تقلید میں کسی نے سر کے تھوڑے سے حصے کا مسح کیا اور امام مالک کی تقلید میں کتے کو پاک سمجھا اور نماز پڑھ لی تو کسی کے نزدیک بھی اس کی نماز نہیں ہوئی۔

اسی طرح، اگر کسی شخص سے زبردستی طلاق دلائی گئی اور مفتی نے فتویٰ دے دیا کہ طلاق ہو گئی اور اس شخص نے مطلقہ بیوی کی بہن سے نکاح کر لیا۔ اس میں اس نے فقہ حنفی کی تقلید کی کہ زبردستی طلاق واقع ہو جاتی ہے، پھر شافعی عالم نے فتویٰ دیا کہ پہلی بیوی کو طلاق نہیں ہوئی تھی تو اب یہ نہیں کر سکتا کہ فقہ شافعی کی تقلید کرتے ہوئے پہلی بیوی سے اور فقہ حنفی کی تقلید کرتے ہوئے دوسری بیوی سے یک بارگی جنسی تعلق رکھے، کیوں کہ جب ایک کام ہو گیا تو وہ اسی طرح نافذ ہو جاتا ہے جیسا کہ قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے، لہذا پہلی بیوی مطلقہ سمجھی جائے گی اور دوسری سے نکاح صحیح ہوگا۔

۲۔ اس طرح کی صورتِ حال ایک متعین واقعہ میں پیش آئی ہو۔ اگر اسی طرح کے دوسرے واقعہ میں پیش آئے تو تلفیق جائز ہے۔ اگر کسی شخص نے فقہ حنفی کی تقلید کرتے ہوئے چوتھائی سر کا مسح کر کے ظہر کی نماز پڑھی تو اس کے لیے جائز نہیں کہ امام مالک کی تقلید میں سارے سر کے مسح کو واجب قرار دیتے ہوئے اپنے وضو کو باطل قرار دے دے۔

البتہ اگر ایک روز ایک مذہب کے مطابق نماز پڑھی اور دوسرے روز دوسرے مذہب کے مطابق تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔(۸۸)

دوسری مثال: ایسے معاملے سے رجوع جس پر اجماع ہو۔ اگر کسی شخص نے فقہ حنفی پر عمل کرتے ہوئے ولی کے بغیر نکاح کر لیا تو نکاح کے درست ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اسے طلاق دینے کا اختیار ہے کیوں کہ نکاح کے درست ہونے کے لیے یہ لازمی امر ہے کہ شوہر کو طلاق دینے کا حق ہو اور اس پر اجماع ہے۔ اگر اس نے تین طلاقیں دے دیں، پھر اس نے یہ ارادہ کیا کہ وہ طلاق واقع ہونے کو اس طرح روک سکتا ہے کہ وہ فقہ شافعی کی تقلید اختیار کرتے ہوئے کہے کہ ولی کے بغیر ہونے والا نکاح ہی درست نہیں ہوا تھا تو اسے اس امر کا اختیار نہیں ہے، کیوں کہ اس کی وجہ سے ایک ایسے معاملے میں تقلید سے رجوع لازم آتا ہے جس پر اجماع ہے۔ یہی بات معقول ہے، ورنہ پہلے ازدواجی تعلقات کو حرام قرار دینا پڑے گا اور ان تعلقات سے ہونے والی اولاد زنا کی اولاد سمجھی جائے گی۔

پس ایسی صورت میں تلفیق اسی طرح ممنوع ہوگی جس طرح ہر وہ چیز جو دین کو بازیچہ بنانے کا باعث بنے، یا خلقِ خدا کو نقصان پہنچانے اور زمین پر فساد پھیلانے کا موجب ہو، ممنوع ہے۔

تلفیق کی ایسی صورتیں بھی ممنوع ہیں جو اجماع کے خلاف ہوں، مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے مہر، ولی اور گواہوں کے بغیر نکاح کر لے اور ہر معاملے میں ایسے مذہب کی

تقلید کرے جس سے دوسرا مذہب متفق نہ ہو تو یہ تلفیق ممنوع ہے، کیوں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔(۸۹)

ممنوع تلفیق کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دے دیتا ہے، پھر تحلیل کی نیت سے نو سال کے لڑکے سے اس کا نکاح کرلیتا ہے۔ اس نکاح کے درست ہونے میں امام شافعی کے مذہب کی تقلید کی جاتی ہے، لڑکے کا بیوی سے جنسی تعلق ہوتا ہے، پھر وہ لڑکا اسے طلاق دے دیتا ہے اور پہلا شوہر بغیر عدت کے فوری طور پر اس سے نکاح کرلیتا ہے اور نابالغ کی طلاق واقع ہونے اور اس صورت میں بغیر عدت نکاح کرنے میں فقہ حنبلی کی تقلید کی جاتی ہے۔ یہ تلفیق ممنوع ہے کیوں کہ اس کے ذریعے سے ازدواجی رشتوں کو بازیچہ بنا دیا گیا۔ شافعی عالم شیخ اجھوری نے کہا ہے کہ ہمارے زمانے میں یہ ممنوع ہے اور اس مسئلے پر عمل جائز نہیں، کیوں کہ امام شافعی کے نزدیک نابالغ لڑکے کی شادی اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ باپ یا دادا نکاح کرائیں اور وہ عادل ہوں اور اس نکاح میں لڑکے کا فائدہ ہو اور عورت کا نکاح کرانے والا اس کا کوئی ولی ہو اور عادل ہو اور دو عادل گواہوں کی موجودگی میں نکاح ہوا ہو۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔

شرعی ذمہ داریوں میں تلفیق کا حکم(۹۰)

شریعت کے فروعی احکام کی تین قسمیں ہیں:(۹۱)

۱- وہ احکام جن کا دارومدار آسانی اور رعایت پر ہے، جن میں مکلفین کے حالات کے اختلاف کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

۲- وہ احکام جن کا دارومدار تقویٰ، وَرع اور احتیاط پر ہے۔

۳- وہ احکام جن کا دارومدار لوگوں کے مفادات اور مصلحتوں پر ہے۔

پہلی قسم میں ایک تو خالص عبادات ہیں۔ ان میں تلفیق جائز ہے۔ عبادات کا مدار اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری اور اس کے سامنے عاجزی کے اظہار پر ہے، لیکن ان میں تنگی نہیں ہے، اس لیے عبادات میں حد سے بڑھنا مناسب نہیں۔ ان میں شدت اختیار کرنے میں ہلاکت کا اندیشہ ہے۔

خالص عبادات کے ساتھ دوسری مالی عبادات ہیں۔ ان میں شدت اختیار کرنا واجب ہے تاکہ فقرا کے حقوق ضائع ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔ ان معاملات میں ضعیف قول پر عمل کرنا، یا تلفیق میں کوئی ایسا مذہب اختیار کرنا جس کا فائدہ زکوٰۃ دینے والے کو ہو اور نقصان فقرا کو ہو تو یہ درست نہیں ہے۔ ایسے معاملات میں احتیاط کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسا فتویٰ دینا چاہیے جس میں فقرا کا فائدہ ہو۔

دوسری قسم میں حرام یا ممنوع اشیا ہیں ان میں احتیاط کو ملحوظ رکھنا اور حتی الامکان وَرع اور تقویٰ کے تقاضوں پر عمل کرنا چاہیے (۹۲) کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز سے منع کیا ہے وہ انسان کے لیے نقصان دہ ہے، اس لیے شرعی ضرورت کے بغیر ایسے امور میں تساہل یا تلفیق جائز نہیں ہے، البتہ اگر شرعی ضرورت ہو تو ضرورت کی بنا پر حرام اشیا مباح ہو جاتی ہیں۔

پس حقوق اللہ میں یا معاشرتی حقوق میں جو امور ممنوع ہیں، ان میں تلفیق جائز نہیں تاکہ شریعت میں عام نظام کا تحفظ کیا جا سکے اور عوام کے مفادات کی رعایت کا اہتمام ہو سکے۔ اسی طرح حقوق العباد (انسانوں سے مختص حقوق) سے متعلق جو امور منع ہیں، ان میں بھی تلفیق جائز نہیں ہے تاکہ انسانی حقوق کے ضائع ہونے سے بچا جا سکے اور لوگوں کو ضرر اور ظلم و زیادتی سے تحفظ فراہم کیا جا سکے۔

تیسری قسم میں شہری معاملات ہیں جن میں شرعی سزائیں، یعنی حدود و تعزیرات، اموال پر واجب ہونے والے شرعی ٹیکسوں کی ادائیگی، مثلاً زمینی پیداوار پر عشر، زمینوں کا

خراج، ظاہری معدنیات پر پانچواں حصہ، مالی معاملات، نکاح و طلاق کے قوانین اور ان سے متعلق عائلی زندگی کے وہ ضوابط شامل ہیں جن پر میاں بیوی اور بچوں کی خوش حالی کا دارومدار ہے، نیز وہ معاملات جن سے میاں بیوی کے رشتے کا تحفظ ہوتا ہے اور خوش گوار زندگی میسر آتی ہے جسے قرآن نے فامساك بمعروف اوتسریح باحسان (البقرۃ ۲:۲۲۹) (معقول طریقے سے بسانا یا خوب صورت انداز سے چھوڑ دینا) سے تعبیر کیا ہے۔ تمام وہ امر جن سے اس اصل قرآنی کی تائید ہوتی ہے، ان پر عمل کیا جانا چاہیے، خواہ بعض صورتوں میں تلفیق جائز پر ہی عمل کیوں نہ کرنا پڑے، البتہ اگر تلفیق عائلی قوانین اور نکاح وطلاق کے مسائل کو بازیچہ بنانے کا باعث بنے تو تلفیق جائز نہیں ہے، کیوں کہ شریعت کے اس قاعدے کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جس میں عورتوں کی عزت کے تحفظ اور نسب کی حفاظت کی خاطر کہا گیا ہے۔ جنسی تعلق (۹۳) میں اصل حرمت ہے۔

اموال کی ادائیگی، شرعی سزائیں اور انسانی جان کے تحفظ کے لیے قصاص وغیرہ جیسے معاملات اور دوسری ذمہ داریاں جن میں انسانی مصلحتوں اور زندگی کی سہولتوں کا خیال رکھا گیا ہے تو ان میں ہر ایسے مذہب سے رائے لینا جائز ہے جو لوگوں کی مصلحت اور خوش حالی کے زیادہ قریب ہو، خواہ اس میں تلفیق پر ہی کیوں نہ عمل کرنا پڑے۔ ایسی تلفیق کے پیچھے لوگوں کی مصلحتوں کے حصول کا ہدف ہے جو شارع کا مقصد ہے اور لوگوں کی مصلحتیں زمانے، عرف، معاشرتی اور عمرانی ترقی کے معیار بدلنے سے بدل جاتی ہیں۔ مصلحت کا معیار اور مصلحت کی مراد کا تعین اس سے کریں گے کہ ہر وہ چیز جو پنج گانہ اصول کے تحفظ کا باعث ہے، مصلحت ہے۔ پنج گانہ اصول یہ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، نیز ایسی تمام مصلحتیں جن کا تحفظ کتاب، سنت اور اجماع نے ضروری ٹھہرایا ہے۔ انہیں مصالح مرسلہ مقبولہ کہتے ہیں۔

شرنبلالی حنفی نے العقد الفرید میں تلفیق کے جواز کے بارے میں حنفی مذہب سے

صراحتاً کئی مثالیں پیش کرنے کے بعد جو بحث کی، اس کا ماحصل یہ ہے کہ کسی انسان پر کسی متعین مذہب کی پابندی لازمی نہیں۔ اس کے لیے جائز ہے کہ جس مذہب پر اس نے پہلے عمل کیا، اس کے مخالف مذہب پر دوسرے امام کی تقلید میں عمل کرلے، بشرطیکہ اس مذہب کی تمام شرائط کو ملحوظ رکھے۔ دو ایسے مختلف واقعات میں جن کا آپس میں تعلق نہیں ہے، دو مختلف مذاہب کے مطابق عمل کرسکتا ہے۔ یہ امر جائز نہیں کہ ایک مذہب کے مطابق کیے ہوئے کام کو دوسرے مذہب کی روشنی میں باطل قرار دے دے کیوں کہ کوئی کام کر گزرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ قاضی کسی کام کا فیصلہ دے دے جو مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ نیز شرنبلالی کہتے ہیں: کوئی کام کرنے کے بعد بھی کسی دوسرے امام کی تقلید جائز ہے، مثلاً کسی شخص نے اپنے مذہب کے مطابق نماز پڑھی اور یہ سمجھا کہ اس کی نماز درست ہوگئی، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس کے اپنے مذہب کے مطابق تو درست نہیں تھی، البتہ کسی دوسرے امام کی رائے کے مطابق درست تھی تو اسی امام کی تقلید کرلے اور پڑھی ہوئی نماز کو کافی سمجھے۔ فتاوی بزازیۃ میں ہے کہ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک روز ایک حمام سے غسل کرکے جمعہ کی نماز پڑھائی۔ پھر انہیں بتایا گیا کہ حمام کے کنوئیں میں مری ہوئی چڑیا پڑی تھی۔ آپ نے کہا، ہم مدینہ منورہ کے اپنے بھائیوں کی رائے پر عمل کرلیتے ہیں کہ جب پانی دو مشکوں کے برابر ہوتو ناپاک نہیں ہوتا۔(۹۴)

خلاصہ یہ ہے کہ تلفیق کے جائز یا ناجائز ہونے کا ضابطہ یہ ہے کہ ایسی تلفیق جس کی وجہ سے شریعت کے ستون اور اس کے ارکان میں ٹوٹ پھوٹ اور شریعت کی سیاست وحکمت میں شکست و ریخت پیدا ہو، وہ ممنوع ہے، خصوصاً ممنوع شرعی حیلے۔(۹۵) جس تلفیق سے شریعت کی بنیادیں مستحکم ہوتی ہوں، جو شریعت کی سیاست وحکمت کے مطابق ہو، جس سے لوگوں کی عبادات میں آسانیاں اور مصلحتوں کے تحفظ کی ضمانت ملتی ہو اور لوگوں کو دارین کی سعادت نصیب ہوتی ہو، وہ تلفیق جائز ہے۔

قانون سازی میں آسان مذہب کو اختیار کرنا

شرعاً اس امر میں کوئی ممانعت نہیں کہ حاکم یا قانون ساز مختلف شرعی مذاہب میں سے آسان ترین مذہب کو اختیار کرلیں، کیوں کہ اس نوعیت کی تلفیق ممنوع نہیں ہے۔ مختلف فقہی مذاہب کے راجح احکام درحقیقت مختلف اور متغایر معاملات کے بارے میں کلی احکام ہیں اور ان میں باہم کوئی ربط نہیں ہوتا۔ اگر ان احکام کی عملی تطبیق کے دوران میں تلفیق کی ضرورت پیش آئے تو وہ تلفیق مقصود نہیں ہوتی، اس لیے اس میں کوئی حرج نہیں، مثلاً اگر بغیر ولی کے عورت کا اپنا کیا ہوا نکاح درست قرار دیا گیا ہو، اس کے بعد اگر شوہر نے ایک لفظ سے تین طلاقیں دے دیں جن کو ایک طلاق رجعی سمجھا گیا تو زوجیت کا رشتہ جاری رہے گا۔ یہ ایسی تلفیق ہے جو ممنوع نہیں ہے، کیوں کہ اس صورت میں تلفیق مقصود نہیں تھی۔

تلفیق کا عمومی طور پر جواز بڑے قوی دلائل سے ثابت ہے جب کہ اس کی ممانعت کے دلائل اتنے قوی نہیں ہیں، بالخصوص اگر تلفیق سے افراد اور معاشرے کی مصلحتوں کا حصول بھی ہورہا ہو، اور اس سے کوئی ایسی خرابی پیدا نہ ہوتی ہو جو ممنوع تلفیق سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ ہر طرح کی تلفیق ناجائز ہے تب بھی حاکم جب کسی رائے کو اختیار کر کے اس کے مطابق قانون نافذ کردیتا ہے تو اس سے حکم کو قوت مل جاتی ہے خواہ اس کی بنیاد کسی ضعیف قول پر ہی ہو، جیسا کہ علما نے اس کی صراحت کی ہے، بلکہ اگر ایسا قانون شریعت کی قطعی خلاف ورزی نہ ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ قانون سازی کے میدان میں مختلف مذاہب کے اقوال سے انتخاب کا طریقہ گزشتہ صدی کے آغاز سے رائج چلا آرہا ہے۔ جب حکومتِ عثمانیہ کو یہ احساس ہوا کہ معاہدات کی آزادی، معاہداتی شرائط، جس چیز کا معاہدہ ہورہا ہے اس کے قابلِ معاہدے ہونے وغیرہ میں مزید وسعت پیدا کرنے کی ضرورت ہے، کیوں کہ لوگوں میں تجارتی اور صنعتی معاملات میں لین

دین کی ضرورتیں بڑھ گئی ہیں، داخلی اور خارجی تجارت کے طریقوں میں تنوع پیدا ہوگیا ہے اورحقوق کی نت نئی اقسام پیدا ہورہی ہیں، مثلاً تصنیف و تالیف کے حقوقِ ملکیت یا موجد کا حقِ ملکیت، نیز سامان درآمد کرنے پر انشورنس کے معاہدوں کی ضرورت پیدا ہوگئی، بڑے بڑے صنعتی اداروں کے ساتھ مال کی تیاری کے معاہدات کے میدان میں مزید وسعت کی ضرورت ہے۔ سرکاری اداروں، کمپنیوں، کارخانوں اور مدارس کے لازمی بنیادی سامان کی درآمد کے لیے معاہدوں میں وسعت پیدا کرنا ضروری ہوگیا ہے۔

پس حکومتِ عثمانیہ نے ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء میں اصول محاکمات کے قانون کی دفعہ ۶۴ کو تبدیل کرتے ہوئے اس کی جگہ ایسی دفعہ رکھی جس کی بنیاد مذہب حنفی کے بجائے مذہب حنبلی اور مذہب ابن شبرمہ پر تھی۔ اس تبدیلی سے معاہدات کی شرائط کی آزادی کا دائرہ وسیع ہوگیا، اور یہ ارادہ قانون کی حاکمیت کے قریب تر ہوگیا (یعنی معاہدہ، معاہدہ کرنے والوں کا قانون ہے) اورنئی دفعہ نے درج ذیل تین اصول اختیار کرنے کی اجازت دے دی۔

۱- جن چیزوں پر معاہدہ ہوسکتا ہے، انہیں وسعت دے دی گئی تاکہ عرف میں جتنی چیزوں پر معاہدہ ہوتا ہے، یا بعد میں اس میں شامل ہوجاتی ہیں کہ ان پر معاہدہ ہوسکے، وہ سب اس دائرے میں آجائیں۔

۲- ہر ایسے معاہدے اور شرط کو جائز قرار دیا گیا جو عام نظام، خاص آداب وقوانین، جائدادوں کے قوانین، احوالِ شخصیہ (Personal law) اور اوقاف کے قوانین سے متصادم نہ ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملکی قانون حنفیہ کے نظریۂ فساد سے آزاد ہوگیا اور معاہدات میں ایسی شرائط کا اضافہ درست قرار پایا کہ اگر معاہدے کا کوئی فریق شرائط کی پابندی نہ کرے، یا معاہدے کے نفاذ میں تاخیر کا مرتکب ہوتو اس سے مالی تاوان وصول کیا جاسکتا ہے۔ اس میں قاضی شریح کے مذہب پر عمل کیا گیا۔

۳۔ اگر کسی معاہدے کے بنیادی اور اساسی امور پر اتفاق ہوگیا تو معاہدہ مکمل سمجھا جائے گا، خواہ ذیلی اور ضمنی امور کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو۔ اس طرح معاہدے کی تکمیل میں جہالت کے عنصر کا ضرر ختم ہوگیا اور بازار کے نرخ یا کسی خاص دن جو بازار کا نرخ ہوگا اس کے مطابق معاہدہ کرنا جائز قرار پایا۔(۹۶) اس کے علاوہ حکومتِ عثمانیہ نے ۱۳۳۶ھ میں عائلی قوانین کا آرڈیننس جاری کیا جس پر آج تک عمل جاری ہے۔ اس قانون میں فقہ حنفی کے علاوہ دوسرے تینوں غیر حنفی مذاہب کے احکام اور مذہب حنفی کے بعض ضعیف اقوال سے استفادہ کیا گیا۔ مصر میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۹ء تک اور پھر ۱۹۳۶ء میں مختلف مذاہب سے استفادہ کرتے ہوئے مختلف قوانین بنائے گئے اور اب تک عثمانی عہد کے عائلی قوانین کی پیروی کی جارہی ہے اور یہ سارا عمل مختلف مذاہب کے بڑے بڑے علما اور شرعی عدالتوں کے قاضیوں کی موجودگی میں ہوا، جس کا مقصد یہ تھا کہ زمانے کے تغیرات، معاشرتی زندگی کی ترقی، مصلحتوں اور ضرورتوں کے تنوع اور حالات اور اداروں کے تغیرات کی رعایت ملحوظ رکھی جائے۔

تلفیق کی اساس پر جو قوانین مدون ہوئے، ان کی نمایاں ترین مثال واجب وصیت کا قانون نمبر۷۱ ہے، جو مصر کے احوال شخصیہ کے قانون کی دفعات ۷۶-۷۹ میں ہے اور ۱۹۴۶ء میں جاری ہوا، تاکہ جو اولاد وراثت سے محروم رہ جاتی ہے، یعنی باپ کی زندگی میں وفات پاجانے والے بیٹے کی اولاد، اس کا مسئلہ حل کیا جائے۔ ۱۹۵۳ء میں شام میں جاری ہونے والے قانون میں مصری قانون کی پیروی کی گئی۔ اگرچہ دونوں قوانین میں یہ اختلاف بھی ہے کہ مصری قانون نے مرحوم بیٹے اور مرحوم بیٹی کی اولاد میں امتیاز نہیں کیا، جب کہ شامی قانون میں صرف مرحوم بیٹے کی اولاد پر اکتفا کیا گیا اور بیٹی کی اولاد کو اولوالارحام ورثا کے ساتھ شامل کرلیا گیا۔ اس قانون کی تشکیل میں مختلف فقہا کی آرا سے استفادہ کیا گیا ہے، مثلاً ابن حزم ظاہری، بعض تابعین فقہا، امام احمد کی ایک روایت اور

مذہب اباضیہ کے اقوال کو بنیاد بنایا گیا اور کسی ایک متعین فقہ کی رائے اختیار نہیں کی گئی۔

چاروں مذاہب کی آمیزش یا ان میں اور دوسرے مذاہب میں تلفیق کی ایک نسبتاً زیادہ نمایاں مثال وارث کے لیے ورثا کی اجازت کے بغیر وصیت کا جواز ہے، جس کی لوگوں کو ضرورت تھی۔ یہ قانون مصر میں ۱۹۴۶ء میں قانونِ وصیت نمبر ۷۱ کی دفعہ ۳۷ کے تحت نافذ کیا گیا۔ اس قانون میں مفسرین کے ایک گروہ جن میں ابو مسلم اصفہانی شامل ہیں، اور چاروں فقہی مذاہب کے علاوہ شیعہ زیدیہ، شیعہ امامیہ اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کے بعض ائمہ کی آرا سے استفادہ کیا گیا۔

عدالتی معاملات کے قانون میں تلفیق کی مثال: گواہی کی قبولیت کو اس امر سے مشروط کرنا کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری قوی دلیل، مثلاً دستاویز، تجربہ یا سرکاری رجسٹریشن وغیرہ شامل ہو، تاکہ زمانے کے تغیر، تقویٰ اور دین داری میں کمی کے باعث پیدا ہونے والے شبے کو دور کیا جاسکے۔ وقف اور وراثت کے علاوہ باقی مقدمات کا پندرہ سال کے بعد ناقابل سماعت قرار پانا اور وقف و وراثت کے مقدمات کا ۳۳ سال کے بعد ناقابل سماعت ہونے کے قوانین مصر کے اسلامی عدالتی ضوابط میں ۱۹۸۰ء میں شامل کیے گئے۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کی وفات کے بعد نکاح یا طلاق کا دعویٰ، یا ان کا اقرار ناقابل سماعت ہوگا، الّا یہ کہ اس کے ساتھ ایسی تحریری دستاویزات پیش کی جائیں جو ہر قسم کے شک وشبہ سے ماورا ہوں۔ یہ قانون ۱۸۹۷ء کے مصری عدالتی ضوابط کی دفعہ ۳۱ میں شامل ہے۔

فرع پنجم - آسان مذہب اختیار کرنے کے شرعی ضوابط کی اقسام

علمائے اصول و فقہ کی جن کتابوں کا میں نے مطالعہ کیا، ان میں میں نے اس موضوع پر کوئی مستقل بحث نہیں دیکھی، البتہ انہوں نے تلفیق، رخصتوں کی تلاش اور تقلید پر

جو عمومی بحث کی ہے، ان سے استنباط و استخراج کرتے ہوئے آسان مذہب اختیار کرنے کے بارے میں شرعی قواعد وضوابط متعین کیے جاسکتے ہیں۔

یہ ضوابط (۹۷) مندرجہ ذیل ہیں:

پہلا ضابطہ: آسان مذہب اختیار کرنے کا تعلق صرف ان شرعی مسائل سے ہے جو فروعی، اجتہادی اور ظنی ہوں، یعنی ایسے عملی مسائل جن کے احکام غالب ظن کی بنیاد پر ثابت ہوں، مثلاً عبادات، معاملات، ذاتی معاملات اور شرعی سزاؤں سے متعلق ایسے امور جن کے بارے میں نص قطعی، اجماع یا قیاس جلی (۹۸) سے کوئی حکم موجود نہ ہو۔

جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں یہی تقلید اور تلفیق کا دائرۂ کار ہے۔ ان کے علاوہ جو امور مثلاً عقائد کے مسائل، اصول ایمان و اخلاق ہیں۔ ان میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت، اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت اور نبوت کے دلائل شامل ہیں، ان میں آسان تر مذہب اختیار کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح وہ تمام دینی امور جن کا علم بداہتاً حاصل ہے، یعنی جن پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور جن کا منکر کافر ہے، نیز تمام شرعی ذمہ داریاں خواہ ان کا تعلق عبادات سے ہو، یا معاملات سے، قانون جرم وسزا سے ہو، یا حلال وحرام کے قوانین سے، مثلاً اسلام کے ارکانِ خمسہ وغیرہ، سود اور زنا کی حرمت، خرید وفروخت، نکاح اور قرض وغیرہ کی حلت اور ایسے امور جو قطعی طور پر اجماع سے ثابت ہیں، ان میں نہ تو تقلید وتلفیق جائز ہے اور نہ آسان مذہب اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ ایسی کوئی تلفیق مباح نہیں جس کے باعث حرام اشیا، مثلاً نشہ آور نبیذ یا زنا وغیرہ جائز ہوجائیں۔ اسی طرح ایسی کوئی تلفیق جائز نہیں جس سے انسانی حقوق کی پامالی، کسی کی ایذا رسانی اور ظلم وزیادتی کی راہ کھلے کیوں کہ اسلام میں نقصان اٹھانا اور نقصان پہنچانا دونوں ناجائز ہیں۔

قرافی کہتے ہیں (۹۹) کہ استقرا (مثالوں کو دیکھ کر کوئی قاعدہ بنانا) سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف پانچ چیزوں میں مذاہب کی تقلید کی جاسکتی ہے، کوئی چھٹی چیز ان میں شامل نہیں

اور وہ پانچ چیزیں یہ ہیں :

۱- شریعت کے فروعی اجتہادی احکام

۲- ان کے اسباب

۳- ان کی شرائط

۴- ان کے موانع (رکاوٹیں، بندشیں)

۵- وہ دلائل (۱۰۰) جو ان اسباب، شرائط اور موانع کو ثابت کرتے ہوں۔

ان میں ''شریعت'' کی قید سے ایسے امور جن کا تعلق عقل سے ہے، مثلاً حساب اور جیومیٹری، اور جن کا حواس وغیرہ سے ہے، وہ سب اس زمرے سے خارج ہوگئے۔ فروعی کی شرط سے دین کے اصول، اور اصول فقہ اس سے نکل گئے، اور اجتہادی احکام کی شرط سے وہ احکام جو دین میں بداہتاً معلوم ہیں، وہ خارج ہوگئے۔

احکام کے اسباب سے مراد اس نوع کی اشیا ہیں جیسے کسی چیز کو دانستہ ضائع کرنا تاوان کا باعث ہے۔ شرائط سے مراد، مثلاً نکاح کے لیے ولی اور گواہوں کی شرط اور موانع کی مثال جیسے دیوانگی اور بے ہوشی شرعی ذمہ داریوں سے مانع ہیں اور قرض زکوٰۃ کے واجب ہونے سے مانع ہے۔

وہ دلائل جو ان اسباب، شرائط اور موانع کو ثابت کرتے ہوں، ان سے مراد ایسے ثبوت کے ذرائع اور اقرار وغیرہ ہیں جن پر فیصلوں میں اعتماد کیا جاتا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں:

۱- ثبوت کے ایسے ذرائع جن پر اجماع ہے، مثلاً مالی امور میں دو گواہ اور زنا میں چار گواہ اور تمام معاملات میں اقرار، بشرطیکہ اقرار ایسے شخص نے ایسے موقع پر کیا ہو جو اقرار کا

اہل ہو اور وہاں اقرار کرنا درست ہو؛

۲۔ ثبوت کے ایسے ذرائع جن کے بارے میں اختلاف ہے، مثلاً ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنا، یا قتل اور زخموں میں بچوں کی گواہی قبول کرنا، ایسے اقرار پر فیصلہ کرنا جس سے رجوع کرلیا گیا ہو۔ جس طرح ہم احکام، ان کے اسباب، شرائط اور موانع میں علما کی تقلید کرتے ہیں، اسی طرح ان احکام کے ثبوت کے ذرائع میں بھی ان کی تقلید کرتے ہیں۔

پس آسان مذہب اختیار کرنے کا محدود دائرۂ کار ہے۔ یہ دائرہ کار ایسے فروعی احکام تک محدود ہے، جو مجتہد کے ہاں غلبۂ ظن سے ثابت ہوں، جیسے وتر کا وجوب، وضو میں نیّت کا واجب ہونا، قرض کا زکوٰۃ کے وجوب سے مانع ہونا، یا معاطات(۱۰۱) (خرید و فروخت میں بات کیے بغیر قیمت دینا اور چیز اٹھا لینا) کا جواز، قتل اور زخموں میں بچوں کی گواہی قبول کرنا، ایک گواہی اور قسم پر فیصلہ کرنا، عورتوں کے ساتھ مختص امور میں عورتوں کی گواہی قبول کرنا، مثلاً شرم گاہ کے عیب یا پیدائش کے وقت بچے کا رونا، ایسی خرید وفروخت کا جواز جس میں کوئی ایسی شرط ہو جس میں بیچنے یا خریدنے والے کا نفع ہو، شوہر کی طویل گم شدگی یا افلاس یا ایذا دینے کے باعث طلاق کا حق، زمین اور جائداد وغیرہ کے منافع کا اندازہ کرنا، اجارہ کرنے والے اور کاریگر سے نقصان کی تلافی اور قرض خواہ کا ہدیہ قبول کرنے کی ممانعت وغیرہ۔

دوسرا ضابطہ: دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ آسان مذہب اختیار کرنے کے نتیجے میں شریعت کے قطعی مصادر اور عام اصول وکلیات کی خلاف ورزی لازم نہ آئے۔ یہ ضابطہ فقہائے مالکیہ بالخصوص شاطبی کی اس تصریح سے مستنبط ہوتا ہے کہ چار امور ایسے ہیں جن میں، اگر کسی حاکم یا قاضی نے کوئی حکم یا فیصلہ صادر کردیا ہو، تب بھی اسے منسوخ کرنا ضروری ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آسان مذہب اختیار کرنے کے سلسلے میں ان امور کی مخالفت جائز نہیں اور وہ یہ ہیں:(۱۰۲)

۱- قاضی کوئی ایسا فیصلہ دے دے جو کتاب اللہ، سنت یا اجماع کے خلاف ہو۔ ایسا فیصلہ قاضی کو خود ختم کر دینا چاہیے، یا اس کے اوپر کا قاضی اسے کالعدم قرار دے دے۔ قاضی کا پہلا فیصلہ شاذ قول سمجھا جائے گا۔

۲- قاضی علم اور اجتہاد کے بغیر محض ظن اور اندازے پر فیصلہ کر دے، ایسے فیصلے کو وہ خود یا اس کے اوپر کا قاضی کالعدم قرار دے دے۔

۳- قاضی اجتہاد کے بعد فیصلہ کرے، لیکن بعد میں اسے معلوم ہو کہ اس کا فیصلہ غلط تھا اور درست فیصلہ اس کے برعکس ہونا چاہیے تھا۔ ایسے فیصلے کو اوپر والا قاضی کالعدم نہ کرے، البتہ کیا خود یہ قاضی اپنے فیصلے کو تبدیل کرے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔

۴- قاضی ایک متعین مذہب کے مطابق فیصلہ کرنا چاہتا تھا، لیکن اسے یاد نہیں رہا اور اس نے کسی دوسرے مذہب کے مطابق فیصلہ کر دیا۔ ایسی صورت میں وہ خود اسے منسوخ کردے، لیکن کوئی دوسرا اسے منسوخ نہ کرے۔

آسان مذہب اختیار کرنے کی بحث میں ان میں سے پہلی صورت کو اہمیت حاصل ہے۔ قرافی نے بتایا ہے(۱۰۳) کہ چار صورتوں میں قاضی کے حکم کو کالعدم قرار دے دینا چاہیے اور وہ ہیں: اجماع کی مخالفت، قواعد کلیہ کی مخالفت، قیاس جلی کی مخالفت اور نص کی مخالفت۔ پھر انہوں نے ہر صورت کی مثالیں بیان کرنے اور قاضی کے فیصلے کو کالعدم قرار دینے کے اسباب بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس نوع کے امور اپنی کمزور بنیاد کی وجہ سے شریعت میں ثابت نہیں رہ سکتے، اگر حکام انہیں نافذ کر دیں تب بھی برقرار نہیں رکھے جا سکتے۔ اگر کوئی مفتی ان کے مطابق فتویٰ دے دے تو اس کی تقلید بھی جائز نہیں، بلکہ اس کا اتباع حرام ہے۔(۱۰۴) اجماع کے خلاف دیے گئے فیصلے کو کالعدم قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اجماع میں غلطی کے ارتکاب کا امکان نہیں ہوتا۔ اجماع لازمی طور پر درست ہوتا

ہے، اس لیے اس کی مخالفت قطعی طور پر باطل ہے۔

قواعد، قیاس جلی اور نص کے خلاف دیے گئے فیصلے کو بشرطیکہ ان کے مخالف کوئی راجح حکم موجود نہ ہو، کالعدم قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ شرعاً ان کا اتباع واجب ہے اور ان فیصلوں میں ان کی مخالفت ہے۔

ایسا فیصلہ جو اجتہادی غلطی کی بنا پر ان میں سے کسی کے خلاف دے دیا گیا، اسے برقرار رکھنا جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول (النساء۴: ۵۹) (اگر کسی معاملے میں تمہارا نزاع ہوجائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹاؤ)۔

نص کی مخالفت: مثلاً قاضی منقولہ جائداد کے وقف کے حکم کو باطل قرار دے تو اس کا فیصلہ کالعدم قرار دیا جائے گا، کیوں کہ صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ جائداد کو وقف کرنا صحیح ہے، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد بن ولید کے بارے میں فرمایا: ''انہوں نے اپنی زرہیں اور سامان جنگ اللہ کی راہ میں وقف کیا ہوا ہے۔''(۱۰۵) اسی طرح اگر کوئی قاضی وارث کے لیے وصیت کو جائز قرار دے تو یہ حدیث متواتر کے خلاف ہے جس میں ہے: الا لا وصیة لوارث (آگاہ رہو، وارث کے لیے وصیت جائز نہیں)، یا کوئی شخص کسی کے حق میں کم مقدار کے سود، مثلاً سات فیصد کا اقرار کرے تو یہ ان قرآنی آیات کے خلاف ہے جن میں سود کی قطعی حرمت بیان کی گئی مثلاً احل اللہ البیع وحرم الربٰو (البقرہ۲: ۲۷۵) (اللہ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے)، یا مثلاً وراثت میں عورت کو مرد کے برابر قرار دیا جائے تو یہ صریح نص قرآنی کے خلاف ہے: للذکر مثل حظ الا نثیین (النساء۴: ۱۱) (ایک مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہے)۔

اجماع کی مخالفت: مثلاً قاضی اگر بھائیوں کی موجودگی میں دادا کو وراثت سے محروم کرد

تو یہ فیصلہ درست نہیں قرار دیا جائے گا، کیوں کہ صحابہؓ کا اس امر پر اجماع ہے کہ دادا اس صورت میں بہر طور وارث ہوگا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کیا وہ سارے ترکے کا وارث ہوجائے گا اور بھائی محروم ہوجائیں گے، یا اس کے ساتھ بھائیوں کو بھی حصہ ملے گا۔ اسی طرح اگر قاضی ایک سے زائد بیویوں کے درمیان حقوق اور اوقات کی تقسیم کو خاص حالات میں ضروری قرار نہ دے تو یہ فیصلہ بھی کالعدم ہوجائے گا، کیوں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ بیویوں کے درمیان منصفانہ تقسیم واجب ہے، یا زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے قرائن پر اعتماد کیا جائے تو یہ بھی غلط ہے، کیوں کہ یہ اجماع اور قطعی قرآنی نص کے خلاف ہے۔

قواعد کی خلاف ورزی: قرافی نے اس کی وضاحت کے لیے مسئلۂ سریجیہ (اس مسئلے کی نسبت احمد بن سریج الشافعی، متوفی ۳۰۶ ھ، کی طرف ہے) کی مثال دی ہے۔ مسئلۂ سریجیہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے: ''اگر میں تجھے طلاق دوں تو تجھے اس سے پہلے ہی تین طلاق''۔ ابن سریج کے نزدیک اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ابن تیمیہ اور ابن القیم نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے، (۱۰۶) کیوں کہ شوہر نے جو طلاق دی ہے وہ ایک ایسی عورت کو دی گئی جو محل طلاق نہیں تھی۔ اگر کوئی حاکم اس رائے پر عمل کرتے ہوئے ایسے نکاح کو باقی رکھے تو اس کا حکم مالکیہ کے نزدیک کالعدم قرار دیا جائے گا، کیوں کہ یہ قواعد کی خلاف ورزی ہے۔ شریعت کا قاعدہ یہ ہے کہ شرط اور مشروط کا جمع ہونا ضروری ہے۔

اگر شرط اور مشروط جمع نہیں ہوسکتے تو ایسی شرط شرعاً شرط نہیں قرار پائے گی اور عورت کو طلاق ہوجائے گی (۱۰۷) اسی طرح وارث کے حق میں وصیت بھی قواعد کے خلاف ہے، مثلاً ایک قاعدہ ہے: ''مفاسد کا دفعیہ مفادات کے حصول پر مقدم ہے'' اور ایک دوسرا قاعدہ ہے: ''حکم شرعی راجح مصلحت کے تابع ہوتا ہے''۔ راجح مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ خاندان کے افراد کے تعلقات باہمی محبت، تعاون اور صلہ رحمی پر قائم ہونے چاہییں جب کہ وارث کے حق میں وصیت اس کے منافی ہے۔

قیاس جلی کی مخالفت: مثلاً عیسائی کی گواہی قبول کرنا۔ اگر کوئی قاضی عیسائی کی گواہی قبول کرے تو اس کا فیصلہ کالعدم قرار دیا جائے، کیوں کہ جب فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی تو کافر کا فسق تو اس سے بہت بڑھا ہوا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کفار کو شرعی مناصب سے دور رکھا جائے۔ پس ایسا حکم کالعدم قرار دیا جائے گا، نیز ارشاد ربانی ہے: واشهدوا ذوی عدل منكم (الطلاق ۶۵:۲) (اپنے میں سے دو عادل لوگوں کو گواہ بنالیا کرو)۔ چاروں فقہی مذاہب کا یہی نقطۂ نظر ہے، البتہ حنابلہ نے سفر کے دوران میں اگر کوئی مسلمان موجود نہ ہو تو وصیت کے معاملے میں اہل کتاب کی گواہی قبول کرنے کی اجازت دی ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: او آخران من غیر کم (المائدہ ۵:۱۰۶) (یا تمہارے علاوہ دو آدمی)۔

لیکن میری رائے یہ ہے کہ کچھ معنوی اور معاشرتی اسباب، مخصوص حالات اور اس تعصب نے جو مسلمانوں میں اور دوسرے لوگوں میں تاریخ کے ان ادوار میں موجود تھا، اہل علم کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ غیر مسلموں کی گواہی قبول نہ کریں۔ اب مسلمان دوسرے لوگوں کے ساتھ ایک ہی معاشرے میں، اتنے قریبی تعلقات کے ساتھ رہتے ہیں کہ کوئی وجہ نہیں کہ اگر ضرورت ہو تو ان کی گواہی مسلمانوں کے خلاف قبول نہ کی جائے۔ اسلامی ممالک میں اس کے مطابق عمل بھی ہو رہا ہے۔

تیسرا ضابطہ: آسان رائے کو اختیار کرنے سے ممنوع تلفیق کی نوبت نہ آجائے:

ہم تلفیقِ ممنوع کی حدود کا اوپر تعین کر چکے ہیں کہ جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے باطل ہو، مثلاً محرمات کو حلال کرنا جیسے سود، زنا وغیرہ، یا ذات کے اعتبار سے باطل نہ ہو، بلکہ کسی عارض کی وجہ سے باطل ہو، اس میں تلفیق ممنوع ہے۔ عارض کی وجہ سے باطل ہونے کی تین اقسام ہیں:

۱۔ دانستہ بلا عذر اور بلا ضرورت رخصتیں تلاش کرنا اور آسان حکم پر عمل کرنا۔

۲۔ ایسی تلفیق جس سے قاضی کا فیصلہ کالعدم ہوتا ہو۔

۳۔ ایسی تلفیق جس کے باعث تقلید میں کیے گئے کام سے رجوع لازم آتا ہو، یا تقلید میں کیے گئے کام کے نتیجے میں جو صورت پیدا ہوئی ہو اس پر اجماع ہو، اور اس سے رجوع لازم آتا ہو۔ یہ صورت حال خالص عبادات کے علاوہ دوسرے امور میں ہے۔ ایسی صورت میں تلفیق سے اگر شرعی ذمہ داریوں کے ختم ہونے کی صورت پیدا ہوتی ہو، یا دین کے بازیچہ بن جانے کا اندیشہ ہو، یا نکاح وطلاق کے معاملات کھیل تماشا ہو جائیں، یا کسی شخص کو نقصان پہنچتا ہو، یا زمین میں فساد رونما ہوتا ہو، یا معاشرتی مصالح کے خلاف ہو تو تلفیق جائز نہیں ہے۔

حیلے سازی کے ذریعے (۱۰۸) تلفیق یا آسان مذہب اختیار کر کے زکوٰۃ کی فرضیت سے بچنا جائز نہیں، مثلاً سال پورا ہونے سے پہلے جس رقم پر زکوٰۃ ہے وہ کسی کو قرض دے دی جائے اور بعد میں اس سے قرض وصول کرلیا جائے، اس طرح قرض بھی وصول ہوجائے اور زکوٰۃ بھی معاف ہوجائے، یا زکوٰۃ ادا کرنے والا زکوٰۃ سے بچنے کے لیے کسی عزیز دوست کے پاس مال فروخت کردے، یا اسے ہبہ کردے اور بعد میں واپس لے لے تو ایسا حیلہ ناجائز ہے۔ اس سے زکوٰۃ کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی، (۱۰۹) کیوں کہ اس میں فقرا کی مصلحت کا نقصان ہے اور اغنیا کے مال میں ان کے جو حقوق ثابت ہیں، ان میں لوٹ کھسوٹ ہے۔ فقرا کی حاجت پورا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ احکام زکوٰۃ میں آسان مذہب کے مطابق فتویٰ نہ دیا جائے، بلکہ فتویٰ ایسا دیا جائے جس میں مصلحت ہو، مثلاً بچے اور دیوانے کے مال پر زکوٰۃ واجب کرنے کے بارے میں امام شافعی، امام مالک اور جمہور علما کی رائے پر فتویٰ دیا جائے اور خراجی زمینوں (جو بزور فتح کی گئی ہوں) پر خراج ادا کرنے کے ساتھ عشر کی ادائیگی کا فتویٰ دیا جائے۔ ایسی زمینوں پر خراج اور عشر دونوں

اکٹھے واجب ہوں گے۔ کیوں عشر دینی فریضہ ہے اور خراج اجتہادی طور پر واجب ہے، تاکہ جو لوگ اسلامی ریاست کی نمائندگی کرتے ہیں، ان کی ضروریات پوری کی جاسکیں اور ان کے عمومی اخراجات کی کفالت ہوسکے۔

آسان مذہب پر عمل کرنے کے بارے میں یہ امر ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ مقاصدِ شریعت کا تحفظ کیا جائے اور شریعت کی عمومی پالیسی اور حکمت تشریع کو کسی قسم کا نقصان نہ پہنچے، تمام لوگوں کی مصلحتوں کی رعایت کی جائے، خواہ ان کا تعلق معاملات سے ہو، جرائم اور سزاؤں سے، مالی حقوق سے یا عائلی تعلقات سے ہو۔ کسی خاص شخص کی مصلحت کو ان پر ترجیح نہ دی جائے اور اہم مصلحت کو کم تر مصلحت پر قربان نہ کیا جائے اور ضرورت کے وقت بڑی دینوی خرابی سے بچنے کا اہتمام کیا جائے اور مصلحت کے تعین اور مفاسد کے دفعیے کے لیے صرف شریعت کو معیار قرار دیا جائے اور مصلحت کے تعین اور مفاسد کے دفعیے کے لیے صرف شریعت کو معیار قرار دیا جائے۔ شریعت کے مقاصد یہ ہیں: تحفظ دین (عقائد وعبادات کی حفاظت)، جان کا تحفظ، عقل کا تحفظ، نسل کا تحفظ اور مال کا تحفظ۔ پھر ان کے تحفظ میں ان کے مراتب کے اعتبار سے تدریج کا اہتمام کرنا مناسب ہے۔ تدریج میں پہلے ضروریات ہیں پھر حاجیات اور آخر میں تحسینیات۔

ضروریات: ضروریات سے مراد وہ اشیا ہیں جن پر انسان کی دینی اور دینوی زندگی کا دارومدار ہے۔ اگر وہ نہ مل سکیں تو زندگی کا نظام تہہ وبالا ہوجائے، سکون غارت ہوجائے اور آخرت میں عذاب نازل ہو، یعنی ہر وہ چیز جو پنج گانہ مقاصد کے حصول کے لیے ضروری ہے، ضروریات میں داخل ہے۔

حاجیات: حاجیات سے مراد وہ اشیا ہیں جن کی ضرورت زندگی سے تنگی اور تکلیف دور کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اگر وہ نہ مل سکیں تو زندگی میں تنگی اور پریشانی پیدا ہوجائے،

اگرچہ نظام حیات تہہ وبالا نہ ہو۔ ان کے بغیر پنج گانہ مقاصد کا حصول ممکن ہے، لیکن تنگی اور مشقت کے ساتھ۔

تحسینیات: تحسینیات سے مراد وہ مصالح ہیں جن کے حصول سے عبادات اور اخلاق وغیرہ میں خوب صورتی پیدا ہوتی ہے، مثلاً طہارت اور پردہ پوشی وغیرہ۔ ان کی حیثیت مقاصد پنج گانہ کے تحفظ کے لیے فصیل کی سی ہے۔

چوتھا ضابطہ: آسان مذہب اختیار کرنے کی ضرورت یا حاجت ہو۔

دین کو کھیل تماشا بنانے، اپنی شہوات اور نفسانی اغراض کو پورا کرنے اور اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے آسان مذہب اختیار کرنے کی اجازت نہیں، کیوں کہ شریعت نے خواہشات کے اتباع سے منع کیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: ولو اتبع الحق اھواء ھم لفسدت السموات والارض ومن فیھن (المومنون، ۲۳:۷۱) اگر حق لوگوں کی خواہشات کے تابع ہوجائے تو زمین وآسمان اور جو مخلوق ان میں ہے سب تباہ ہوجائیں) نیز فرمایا: فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول (النساء۴: ۵۹) (اگر کسی بات میں تمہارا نزاع ہوجائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹاؤ)۔ پس کسی اختلافی معاملے کو اپنی خواہشات کے مطابق طے کرنا جائز نہیں ہے۔ اس مفہوم میں اور بھی کئی آیات ہیں، مثلاً ارشاد ربانی ہے: فان لم یستجیبو الک فاعلم انما یتبعون اھواء ھم ومن اضل ممن اتبع ھواہ بغیر ھدی من اللہ ان اللہ لا یھدی القوم الظلمین (القصص ۲۸ : ۵۰) (اگر وہ آپ کی دعوت پر لبیک نہیں کہتے تو جان لو کہ اپنی خواہشات کی پیروی کرتے ہیں، جو کوئی اللہ کی ہدایت سے ہٹ کر اپنی خواہشات کے پیچھے لگ جاتا ہے اس سے بڑھ کر گمراہ کون ہے، اللہ تعالیٰ ظالموں کی رہنمائی نہیں کرتا)، نیز: وان احکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھواء ھم (المائدہ ۵ : ۴۹) (اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کرو اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو)، یاداؤد

انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله (ص ۳۸ : ۲۶) اے داؤد! ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے، پس ان کے درمیان ٹھیک ٹھیک فیصلے کرو اور خواہشات کی پیروی نہ کرنا ورنہ وہ تجھے سیدھے راستے سے ہٹا دیں گی)۔

اسی بنا پر علما نے مفتی کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ لوگوں کی خواہشات کے مطابق فتویٰ نہ دے (۱۱۰) بلکہ مصلحت اور راجح دلیل کی بنا پر فتویٰ دے۔ اور مصلحت وہ معتبر ہے جس میں تمام لوگوں کا بھلا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی سے فرمایا: ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً (الجاثیہ ۴۵ : ۱۸-۱۹) (ہم نے آپ کو دین کے ایک واضح راستے پر لگا دیا ہے اسی کی پیروی کرو اور ان لوگوں کی خواہشات کے مطابق نہ چلنا جو کچھ نہیں جانتے، یہ لوگ اللہ کے ہاں تمہارے کسی کام نہ آ سکیں گے)۔ قرافی نے الاحکام میں اور شیخ علیش نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے: ''فیصلے اور فتوے میں خواہشات کی پیروی کی حرمت پر اجماع ہے''۔ (۱۱۱)

ابن قیم کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص رخصتوں سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو مفتی کے لیے جائز نہیں کہ اس کے لیے رخصتیں تلاش کرے۔ اگر ایسا کرے گا تو یہ فسق ہے اور ایسے شخص سے مسئلہ پوچھنا حرام ہے۔ (۱۱۲) یہی وہ صورت ہے جس کی بنا پر شاطبی نے رخصتیں تلاش کرنے سے منع کیا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ شاطبی لکھتے ہیں: ''اس اصل (بغیر ترجیح کے دو دلیلوں یا دو اقوال میں سے کسی ایک کو اختیار کر لینا درست نہیں) سے غفلت برتنے کے باعث فقہا کے کئی ایک مقلدین اپنے عزیزوں اور دوستوں کو ایسے فتوے دیتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کو اس طرح کے فتوے نہیں دیتے، اس میں صرف ان کی اپنی خود غرضی اور نفس پرستی شامل ہوتی ہے، یا اپنے عزیزوں اور دوستوں کی اغراض پوری کرنے کی خواہش''۔ (۱۱۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انفرادی مصلحت کی تکمیل کے لیے آسان مذہب اختیار کرنا

شرعی اور فقہی طور پر ناپسندیدہ ہے، البتہ عوام کی مصلحت اور تمام لوگوں کی بھلائی کا خیال رکھنا مناسب ہے۔

پس جب خواہشات کی پیروی حرام ٹھہری تو نتیجہ یہ نکلا کہ صرف ضرورت یا حاجت کی صورت میں آسان مذہب اختیار کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ ضرورت میں ممنوع اشیا مباح ہوجاتی ہیں اور حاجت خواہ خاص طبقے کی ہو، یا اجتماعی، وہ ضرورت کے قائم مقام ہے۔ ضرورت وہ ہے جسے پورا نہ کرنے میں خطرہ ہو اور حاجت وہ ہے جسے پورا نہ کرنے میں تنگی اور تکلیف ہو۔ حاجت کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام امت کو شامل ہو اور خاص ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کسی خاص گروہ، خاص علاقے، شہر یا خاص پیشے کے لوگوں سے متعلق ہو، اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک فرد سے متعلق ہو۔(۱۱۴)

میں اس موقف میں شاطبی کا ہم خیال نہیں ہوں کہ ضرورت یا حاجت پر عمل کرنا خواہشات پر عمل کرنے کے مترادف ہے، (۱۱۵) کیوں کہ ضرورتیں اور حاجتیں حالات بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں، اس لیے ضرورت شرعی اور حاجت (جو واقعی ہو، متوقع نہ ہو، یقینی ہو یا اس کے ہونے کا ظن غالب ہو، مجبور کرنے والی ہو یا حرج پیدا کرنے والی ہو) کے ضابطوں کی رعایت کرنا ضروری ہے۔(۱۱۶)

پانچواں ضابطہ: آسان مذہب اختیار کرنے کی بنیاد ترجیح سے مشروط ہو۔ سب سے پہلا ہدف یہ ہونا چاہیے کہ اس دلیل پر عمل کیا جائے جو سب سے قوی ہے اور سب سے راجح ہے کیوں کہ آسان مذہب پر عمل کرنا ایک قسم کا اجتہاد ہے اور مجتہد اس امر کا پابند ہے کہ اپنے غالب گمان کی حد تک راجح دلیل کی پیروی کرے تا کہ درست نتیجے پر پہنچ سکے۔ اسی وجہ سے علمائے اصول نے مفتی (مجتہد) کے لیے ضروری قرار دیا ہے کہ اپنی دلیل کے مطابق رائے دے، ایسے مذاہب کو اختیار نہ کرے جن کی دلیل کمزور ہو، بلکہ ایسا مذہب اختیار کرے جس کی دلیل سب سے قوی ہو، کیوں کہ صحابہ کرامؓ کا اپنے اجتہادات میں اس

امر پر اجماع تھا کہ دو گمانوں میں سے قوی ترگمان پر عمل کرتے تھے، ضعیف کو چھوڑ دیتے تھے۔ عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نئے پیش آمدہ مسائل میں راجح دلیل پر عمل کیا جائے اور اصل میں عقل وشریعت میں اتفاق ہے۔

قرافی کہتے ہیں: ''حاکم اگر مجتہد ہوتو اس کے لیے جائز نہیں کہ راجح دلیل کو چھوڑ کر فیصلہ یا فتویٰ دے، اور اگر حاکم مقلد ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ اپنے مذہب کے مشہور قول پر فتویٰ دے، یا فیصلہ کرے، خواہ وہ قول اس کی اپنی رائے کے مطابق راجح نہ ہو، کیوں کہ جس طرح وہ اپنے فتوے میں اپنے امام کی تقلید کرتا ہے، اسی طرح اس فتوے کی دلیل کی ترجیح میں بھی اپنے امام کی تقلید کرے، نیز قرافی نے کہا: ''دلیل کی بنا پر فتویٰ دینا یا فیصلہ کرنا اجماع کے خلاف ہے، (۱۱۷) لیکن شیخ علیش اس اجماع کو تسلیم نہیں کرتے، بلکہ وہ کہتے ہیں: اگر اس اجماع کو مان بھی لیا جائے تب بھی شاید اجماع اس صورت میں ہے جب کہ قاضی یا مفتی شاذ قول کی تقلید میں اپنی خواہش کی پیروی کرے۔ اگر کسی شخص سے قاضی کو نفرت ہے، یا کوئی بے حیثیت آدمی ہے تو قاضی اس کے خلاف مشہور قول کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور اگر کوئی ایسا شخص ہے جو قاضی کو محبوب ہے، یا قاضی پر اس کا احسان ہے، یا وہ قاضی کے دوست احباب کے عزیزوں میں سے ہے، یا قاضی اس کا لحاظ کرتا ہے کیوں کہ وہ باوجاہت یا مال دار لوگوں میں سے ہے اور اس کے لیے شاذ قول کی بنیاد پر فتویٰ یا فیصلہ دیتا ہے جس میں اس کے لیے رخصت ہے''۔(۱۱۸)

اس کے بعد شیخ علیش نے اپنے فتاویٰ میں مختلف اقوال میں سے ایک قول کو منتخب کرنے کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے کہا: ''صحیح یہ ہے اگر مفتی مقلد ہے، لیکن ترجیح اقوال کے طریقوں سے واقف ہے اور کسی قول کے صحیح اور مستند ہونے کے اصول سے باخبر ہے تو اس پر واجب ہے کہ اگر مسئلے کا تعلق ایک آدمی سے ہے تو دو یا دو سے زیادہ اقوال میں سے اس قول کے مطابق عمل کرے، فتویٰ اور فیصلہ دے جو اس کے نزدیک راجح ہے''۔(۱۱۹)

پھر شیخ علیش نے قرافی کی عبارت پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے(۱۲۰) کہ انہوں نے مجتہد کو تو یہ کہا ہے کہ وہ صرف راجح قول کے مطابق فتویٰ اور فیصلہ دے، لیکن مقلد کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ جس مذہب کی تقلید کر رہا ہے، اس کے مشہور قول کے مطابق فتویٰ دے، خواہ وہ مشہور قول اس کی نظر میں شاذ اور مرجوح ہی کیوں نہ ہو۔ پھر شیخ علیش کہتے ہیں کہ اس میں کوئی دلیل نہیں ہے کہ راجح کے بغیر عمل جائز ہے، کیوں کہ ایسی دلیل جو مفتی کے نزدیک مرجوح اور اس کے امام کے نزدیک راجح ہو، یا اس کے برعکس ہو اس پر عمل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی دلیل پر عمل کیا گیا جو دونوں کی نظر میں مرجوح تھی۔

قرافی اور شیخ علیش کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مقلد اگر دلائل میں ترجیح قائم کرسکتا ہے تو اگر دو اقوال ہوں، ایک راجح اور دوسرا مرجوح، تو اسے غور وفکر کرکے ترجیح قائم کرنا چاہیے، اور اگر اس کی نظر میں دونوں برابر ہوں، کسی ایک کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو دونوں میں سے جس کے مطابق چاہے فیصلہ دے دے، یا جس کا قائل بڑا عالم ہو یا جس کی طرف اکثریت ہو، یا جس قول میں شدت اور سختی ہو، اسے ترجیح دے۔(۱۲۱)

علما کے نزدیک عام اصول یہی ہے کہ فتویٰ، فیصلہ اور عمل میں راجح قول پر عمل کیا جائے۔ ہاں، اگر کوئی شرعی رکاوٹ ہو تو الگ بات ہے۔ اگر کسی ضرورت، حاجت یا عام مصلحت کے تحت مرجوح قول (ضعیف یا شاذ [۱۲۲]) پر عمل کرنا پڑے یا حاکم کسی مرجوح قول پر اعتماد کرے تو اسے قبول کرنا جائز ہے، جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا۔ مرجوح قول کو اختیار کرنے کی ممانعت پر درحقیقت کوئی اجماع نہیں ہے، کیوں کہ مقلد کے لیے علما کے اقوال سے استفادے کے ضابطے کے بارے میں علما میں اختلاف موجود ہے۔

بعض علما کی رائے ہے کہ سب سے بڑے عالم کی رائے قبول کی جائے۔ ایک قول ہے کہ اکثریت کی رائے قبول کی جائے۔ ایک دوسرا قول ہے کہ جس کی رائے چاہے قبول کرلے، خواہ اس قول کا قائل سب سے بڑا عالم نہ ہو اور وہ اکثریت کی رائے بھی نہ ہو،

بلکہ دوسروں کے ہم رتبہ ہو، یا کم تعداد میں ہوں، یا علم میں کم درجے کے ہوں اور یہی تو شاذ قول ہے۔ بعض مفسرین نے ارشاد ربانی جس میں حضرت داؤد علیہ السلام سے خطاب کیا گیا تھا: ولا تتبع الھوی (ص ۳۸:۲۶) (اور خواہش کی پیروی نہ کرو)، کی تفسیر میں کہا ہے کہ حق کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دینے کے بعد اتباع ہویٰ سے روکنے میں یہ راز ہے کہ اطاعت کا تعلق صرف اس بات سے نہیں کہ فیصلہ حق کے مطابق ہو، بلکہ ضروری ہے کہ فیصلے کا باعث بھی محض حق ہو اتباع ہویٰ نہ ہو کیوں کہ جو شخص اتباع ہویٰ میں حق کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اس کا اصل معبود اس کی خواہشات ہیں، اللہ رب العزت نہیں ہے۔ جب بھی حق اور خواہش میں تصادم ہوگا، وہ حق کو ٹھکرا دے گا اور غیر اللہ کی پیروی کرے گا، لیکن جو شخص شاذ قول پر اس لیے عمل کرتا ہے کہ وہ اس کے قائل اور مقلد دونوں کے اعتبار سے حق ہے اور اس پر عمل کرنے کا باعث محض اتباع ہویٰ نہیں ہے، بلکہ کوئی دینی یا دنیوی ضرر دور کرنے کی حاجت ہے تو امید ہے کہ ان شرائط کے ساتھ اس کا دین سلامت رہے گا۔ (۱۲۳)

شیخ علیش کہتے ہیں کہ اس امر کی اجازت ہے کہ بغیر تلاش اور جستجو کے رخصت پر عمل کرنے میں کسی کی تقلید کرے، بالخصوص بعض ایسے حالات میں جب کہ فتنے وغیرہ کا اندیشہ ہو۔ (۱۲۴)

ہمارے اندازے کے مطابق آسان مذہب اختیار کرنے کے یہ ضوابط ہیں۔ اگر ہم ان کا التزام کریں تو ہم اس اعتدال اور میانہ روی کی راہ پر ہوں گے جس پر اسلامی شریعت قائم ہے، یہ وہ منہج ہے جس کی طرف خلیفہ ابوجعفر المنصور نے اس وقت اشارہ کیا تھا۔ جب وہ حج کے دنوں میں امام مالکؒ سے ملا تو ان سے کہا: ''میرے اور آپ کے علاوہ اس وقت کوئی بڑا عالم موجود نہیں ہے، مجھے سیاست نے مصروف کردیا ہے، آپ لوگوں کے لیے سنت اور فقہ میں ایک ایسی کتاب مدون کریں جس میں ابن عباسؓ کی رخصتوں، ابن عمرؓ کی سختیوں اور ابن مسعودؓ کے شاذ اقوال سے صرف نظر کرکے ایک سیدھا راستہ وضع کردیا گیا ہو''۔

امام مالک کہتے ہیں کہ خلیفہ نے مجھے کتاب کی تالیف کا اسلوب بتاتے ہوئے اعتدال کی طرف رہنمائی کی۔

مذکورہ بالا ضوابط کو دو جملوں میں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱- مسئلہ اجتہادی ہو اور اس میں کوئی راجح دلیل نہ ہو۔

۲- اس مسئلے میں لوگوں کی ضرورت، حاجت یا مصلحت ہو، یا کوئی عذر ہو۔

ابن حجر وغیرہ شافعی علما (۱۲۵) نے تقلید کی شرائط بیان کی ہیں۔ یہ شرائط ہماری بحث یعنی آسان مذہب اختیار کرنے کی شرائط بھی ہوسکتی ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان کا تذکرہ کردیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ تقلید کی چھ شرائط ہیں:

۱-امام کا مذہب مدون، تاکہ اس کے مطالعے اور غور وفکر سے یہ یقینی علم حاصل ہوجائے کہ جس مسئلے میں تقلید کی گئی ہے، وہ فلاں مذہب سے ہے۔

۲- اس مسئلے میں مذہب کے امام کی شرائط کا لازمی خیال رکھا جائے۔

۳- تقلید ایسے مسئلے میں نہ ہو جس میں قاضی کا فیصلہ کالعدم ہوجاتا ہے، یعنی کتاب اللہ کی نص، سنت، اجماع اور قیاس جلی کے خلاف نہ ہو۔

۴- رخصتوں کو تلاش کر کے ان پر عمل نہ کرے کہ ہر مذہب سے آسان تر باتیں لے لے اور اس کے نتیجے میں ذمہ داری کا قلادہ ہی گردن سے اتار پھینکے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ ایسا کرنے والا فاسق ہوجاتا ہے۔ الرملی نے کہا ہے کہ فاسق نہیں ہوتا، البتہ گناہ گار ہوتا ہے۔ متاخرین نے تصریح کی ہے کہ یہ تقلید درست ہونے کی شرط نہیں، بلکہ گناہ سے بچنے کی شرط ہے، جیسا کہ غصب شدہ زمین پر نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے۔

۵- ایسا نہ کرے کہ ایک مسئلے میں ایک قول پر عمل کرے اور پھر اسی مسئلے میں اس کے

مخالف قول پر عمل کرے۔

اس شرط پر یہ اعتراض ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ایک عمل کرنے کے بعد کسی دوسرے قول کی تقلید سے روک دیا جائے، حالانکہ یہ جائز ہے جیسا کہ شافعیہ نے تصریح کی ہے۔

٦- دو مختلف اقوال کو اس طرح نہ ملائے کہ ان کے نتیجے میں ایک ایسی مرکب حقیقت پید ہو جس کا قائل کوئی ایک امام بھی نہ ہو، مثلاً سر کے کچھ حصے کے مسح میں امام شافعی کی تقلید کرے، اور کتے کے پاک ہونے میں امام مالک کی، اور دونوں مسئلوں پر ایک ہی نماز میں عمل کرے۔ بلقینی کی رائے یہ ہے کہ تقلید میں ایک سے زائد ائمہ کی آرا سے مرکب حقیقت پر عمل کرنا تب قابل مذمت ہے جب تقلید ایک ہی مسئلے میں ہو، مثلاً حدث سے طہارت کے مسئلے میں دو اماموں کی تقلید کی جائے۔ اور اگر دو مسئلے الگ الگ ہوں، مثلاً ایک کا تعلق حدث سے طہارت ہو اور دوسرے کا نجاست سے پاکی کا، تو دو الگ الگ ائمہ کی تقلید میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیوں کہ دونوں امام طہارت کے باطل ہونے پر متفق نہیں ہیں۔

بعض شافعیہ نے اس ساتویں شرط کا اضافہ کیا ہے کہ مقلد کو یقین ہو کہ اس کے اما کی رائے دوسروں کی رائے سے راجح یا ان کے برابر ہے، لیکن مشہور قول جسے نووی اور رافع نے ترجیح دی ہے، یہ ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کی تقلید جائز ہے۔ ابن عابد نے ردالمحتار میں لکھا ہے: التحریر اور اس کی شرح میں ذکر کیا گیا ہے کہ افضل موجودگی میں مفضول کی تقلید جائز ہے۔ یہ حنفیہ، مالکیہ اور اکثر حنابلہ وشافعیہ کی رائے ہے

بعض نے ایک آٹھویں شرط کا بھی اضافہ کیا ہے، وہ شرط یہ ہے کہ تقلید کے وقت صاحب مذہب کا زندہ ہونا ضروری ہے، لیکن علماء نے اس شرط کو مسترد کر دیا ہے۔ شیخ یعنی نووی اور رافعی دونوں وفات یافتہ امام کی تقلید کے جواز پر متفق ہیں اور انہوں نے کہ ایسی تقلید صحیح ہے۔

جو شرائط اوپر ہم نے بیان کی ہیں ان پر غور وفکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر تقلید آسان مذہب اختیار کرنے کے سلسلے میں پہلی دو شرائط پر عمل کرنا واجب ہے۔ ساتویں ور آٹھویں شرط کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ تیسری شرط سے میں متفق ہوں اور میں نے پنی بحث کی بنیاد اس پر رکھی ہے اور صرف تلفیق ممنوع ایک ایسی صورت ہے کہ میں اس کے جواز کا قائل نہیں۔ اس طرح پانچویں شرط کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور اگر ضرورت پڑے تو چوتھی شرط کی مخالفت جائز ہے۔

اگر شہری، تجارتی، جرم وسزا سے متعلق قوانین کو پوری فقہ اسلامی کی بنیاد پر مدون کیا جائے اور اس کام میں فقہ صحابہ و تابعین، چاروں مذاہب کی فقہ اور دوسرے ائمہ اجتہاد کی آرا اور دور حاضر کے علماء کی تحقیقات سے استفادہ کیا جائے تو یہ ایک مستحسن اقدام ہوگا۔

آج بھی اجتہاد کا مکمل امکان موجود ہے، اس میں کوئی دقت نہیں، بشرطیکہ ہم اپنے اوہام اور خیالات کو دفن کردیں، ہماری عقلوں اور دلوں پر ماضی کے جو زنگ چڑھ گئے ہیں انہیں اتار کر، خاموشی اور گراوٹ کے درجے سے اوپر اٹھ جائیں، اس باطل خیال کو ذہن سے جھٹک دیں کہ جو کچھ پہلے لوگ کر گئے ہیں، اس طرح کے کام کرنا اب محال ہیں۔ کیا فضا کی تسخیر اور عجیب وغریب جدید آلات کی ایجاد کے بعد بھی کوئی چیز محال ہے؟

مختلف علوم کی تدوین اور ہر ایک علم میں متعدد تالیفات، اور اجتہاد میں جن علوم کو دخل ہے، ان کی تنقیح کے بعد اجتہاد کی تمام شرائط حاصل کرلینا اب مشکل نہیں ہے۔

ہر عہد میں علما اجتہاد کرتے رہے ہیں اور فقہائے ماضی کے اقوال میں ترجیح قائم کرتے رہے ہیں جس کے نتیجے میں مذاہب مدون ہوئے اور احکام معرض تحریر میں آئے ہیں۔

مالکی عالم ابن عبدالسلام اپنی کتاب (شرح مختصر ابن الحاجب) کے باب القضاء میں لکھتے ہیں: ''اجتہاد کا مرتبہ اس کے حصول کی کوشش سے وابستہ ہے اور فتویٰ وقضا

کے لیے اجتہاد شرط ہے اور اجتہاد اس وقت تک جاری رہے گا جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ علم اٹھ جائے گا، اور ابھی تک ہم اس عہد تک نہیں پہنچے۔ اگر اجتہاد ختم ہوجائے تو امت کا خطا پر اجتماع ہوجاتا اور یہ کہنا کہ امت غلطی پر مجتمع ہوگئی، درست نہیں''۔

سیوطی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''دیکھیے! کتنی صراحت کے ساتھ بتا[یا] ہے کہ اجتہاد کا درجہ حاصل کرنا مشکل نہیں ہے اور یہ ہمارے زمانے تک باقی ہے۔ اگر اجتہاد باقی نہ رہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ امت نے باطل پر اتفاق کرلیا ہے اور یہ محال ہے''۔(۱۲۶)

اسلام میں اجتہاد کے بارے میں بحث کرتے ہوئے شیخ مراغی لکھتے ہیں: ''جو لوگ آج کے دور میں اجتہاد کو محال سمجھتے ہیں ان کے تمام تر احترام کے باوجود مجھے ان کی رائے سے اختلاف ہے، کیوں کہ مصر کے علمی اداروں میں ایسے علما موجود ہیں جن میں اجتہاد کی شرائط پائی جاتی ہیں اور ان پر تقلید حرام ہے''۔

بحث ہفتم: اجتہاد میں برسر حق کون ہے؟

علمائے اصول اس امر پر متفق ہیں کہ خالص عقلی مسائل(۱۲۷) اور فقہی اصول (۱۲۸) ایسے امور ہیں جن میں راہ راست پر ہونا اور برسر حق ہونا واجب ہے، کیوں کہ حق صرف ایک ہے، متعدد نہیں اور برسر حق کوئی ایک ہی شخص ہوگا ورنہ نقیضین جمع ہوجائیں گے۔ برسرِ حق ہے وہی برسر حق ہے اور جو غلطی پر ہے وہ گناہ گار ہے، البتہ گناہ کی قسمیں مختلف ہیں: اگر غلطی کا تعلق اللہ اور رسول پر ایمان سے ہے تو وہ کافر ہے، ورنہ بدعتی اور فا[سق] ہے، کیوں کہ وہ حق سے ہٹ گیا اور گمراہ ہوگیا، مثلاً اللہ کو دیکھ سکنے کا قائل نہ ہو، یا قرآن کو مخلوق سمجھے۔(۱۲۹)

اسی کے ساتھ دین کے بدیہی مسائل بھی شامل کرلیجیے، مثلاً نماز پنج گانہ، زکوۃ، ح[ج]

اور رمضان کے روزوں کا وجوب اور زنا، قتل، چوری، شراب خوری وغیرہ کی حرمت جن کا دین میں قطعی طور پر علم موجود ہے۔ ان امور میں ہر مجتہد برسرِ حق نہیں ہوتا کیوں کہ ان امور میں حق ایک ہی ہے، زیادہ نہیں اور وہ ہمیں معلوم ہے۔ جو اس کے موافق ہے وہ برسرِ حق اور جو مخالف ہے وہ غلطی پر ہے اور گناہ گار ہے۔

رہے ایسے فقہی احکام جو ظنی ہیں اور ان کی کوئی قطعی دلیل نہیں ہے تو یہی اجتہاد کا محل ہیں اور ان کے بارے میں اجتہاد کرنے والے کو کوئی گناہ نہیں ہے، البتہ اس امر میں علمائے اصول کا اختلاف ہے کہ کیا ہر مجتہد برسرِ حق ہوتا ہے یا برسرِ حق صرف ایک ہے۔

اجتہاد کی بنیاد اس امر پر ہے کہ کیا اللہ کے حکم میں درحقیقت ہر مسئلے کا ایک حکم مجتہد کے اجتہاد سے قبل متعین ہے، یا کوئی حکم متعین نہیں ہے، بلکہ وہی حکم خداوندی ہے جس تک کسی مجتہد کی رسائی اپنے اجتہاد کے ذریعے ہوتی ہے۔

اشعری، غزالی اور قاضی باقلانی نے کہا ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا کوئی حکم نہیں ہوتا، اللہ کا حکم وہی ہے جس تک مجتہد اپنے اجتہاد سے پہنچا ہے۔ حکم ظن کی بنیاد پر ہوتا ہے اور جس حکم کے بارے میں مجتہد کا غلبۂ ظن ہو، وہی اللہ کا حکم ہے۔ پس ہر مجتہد برسرِ حق ہے کیوں کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کی ہے۔

جمہور اہلِ سنت علما اور شیعہ کی رائے یہ ہے کہ ہر واقعہ میں اجتہاد سے پہلے اللہ کا ایک حکم ہوتا ہے جس کسی کی اس حکم تک رسائی ہوگئی وہ برسرِ حق ہے اور جس کی رسائی نہ ہوسکی، وہ غلطی پر ہے۔ برسرِ حق ایک ہی ہوتا ہے اور اسے دو اجر ملتے ہیں اور باقی غلطی پر ہوتے ہیں اور انہیں ایک اجر ملتا ہے۔(۱۳۰)

ان علما میں مزید اختلاف یہ ہے کہ فقہا اور متکلمین کا ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ اس کی کوئی دلیل ہے نہ علامت، کہ کون سا حکم درست ہے۔ یہ تو اس طرح ہے کہ اتفاقاً کسی شخص

کے ہاتھ کوئی دفینہ لگ جائے، اس لیے یہ رائے غیر معقول اور بے معنی ہے۔ اللہ تعالیٰ لوگوں کو کس طرح ایک ایسے کام کا مکلّف بنا سکتا ہے جس کے بارے میں کوئی دلیل ہی نہیں۔

اکثریت کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امر پر کہ کون سا حکم حق ہے، ظنی نشانیاں مقرر کی ہیں۔ چوں کہ وہ نشانیاں مخفی ہیں، اس لیے مجتہد کو اس امر کا مکلّف نہیں کیا گیا کہ وہ صحیح نتیجے پر پہنچے۔ اگر صحیح حکم پر نہیں پہنچے گا تب بھی اسے ثواب ملے گا اور اسے معذور سمجھا جائے گا اور یہی قول صحیح ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''حاکم جب فیصلہ کرتا ہے اور اس کے بارے میں اجتہاد کرتا ہے اور اس کا فیصلہ درست ہوتا ہے تو اسے دو اجر ملتے ہیں اور جب فیصلہ کرتا ہے، اجتہاد کرتا ہے، لیکن غلطی کر جاتا ہے تو اسے ایک اجر ملتا ہے''۔

بحث ہشتم: طریقۂ اجتہاد

جب کوئی نیا واقعہ پیش آئے یا کوئی شخص ائمہ کی مختلف آرا میں سے راجح رائے معلوم کرنا چاہے، تو مجتہد عالم کو چاہیے کہ موضوع سے متعلق جتنی چیزیں ہیں، یعنی لغت، قرآنی آیات، احادیث نبویہ، اقوالِ سلف اور قیاس کی ممکنہ صورتیں سب جمع کرے، یعنی اس واقعے میں اجتہاد کی جتنی شرائط ہیں، انہیں جمع کرنے کے بعد کسی متعین مذہب کے بارے میں تعصب کے بغیر درج ذیل طریقے سے غور کرے۔

سب سے پہلے کتاب اللہ کی نصوص میں غور کرے، اگر کوئی نص یا ظاہر حکم ملے تو اس کو لے لے اور اس کے مطابق فیصلہ کر لے۔ اگر قرآن میں نہ ہو تو سنت میں دیکھے، اگر کوئی حدیث یا سنت عملی یا تقریری مل جائے تو اس پر عمل کرے، پھر علما کے اجماع اور پھر قیاس میں غور کرے، (۱۳۱) پھر اس رائے میں غور کرے جو شریعت اسلامی کی روح کے مطابق ہو۔(۱۳۲) پس اجتہاد کے طریقے کی تحدید یوں کی گئی ہے کہ اگر ظاہری نصوص واقعے پر منطبق ہوتی ہوں تو ان پر عمل کرے، ورنہ نص کی علت معلوم کر کے قیاس کرلے۔

اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ان عام قواعد کے مطابق واقعے کو پرکھے جو قرآن وسنت کے متفرق دلائل سے مستنبط کیے گئے ہیں، مثلاً استحسان، مصالح مرسلہ، عرف اور سد ذرائع وغیرہ۔(۱۳۳)

بحث نہم: اجتہاد کو کالعدم قرار دینا، اجتہاد میں تبدیلی اور زمانے کے بدلنے سے احکام میں تغیر

۱-اجتہاد میں تبدیلی: مجتہد کے لیے اپنا اجتہاد بدل لینا جائز ہے۔ جو رائے پہلے اختیار کی تھی اس سے رجوع کرلے، کیوں کہ اجتہاد کا دارومدار دلیل پر ہے۔ جب بھی مجتہد کو کوئی دلیل ملے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اگر بعد میں ملنے والی دلیل پہلی دلیل کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے تو اس پر عمل کرے، کیوں کہ وہ حق وصواب کے زیادہ قریب ہے۔(۱۳۴)

حضرت عمرؓ نے کوفہ کے قاضی ابوموسیٰ اشعریؓ کو خط لکھا، جس میں وہ لکھتے ہیں: ''ایک فیصلہ جو تو نے آج کیا، بعد میں تو نے غور کیا تو یہ سمجھا کہ اس سے ہٹ کر فیصلہ درست تھا تو پہلا فیصلہ تجھے حق کی طرف رجوع سے باز نہ رکھے، کیوں کہ حق قدیم ہے اور باطل میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کی بہ نسبت حق کی طرف لوٹ آنا بہت بہتر ہے''۔

۲-اجتہاد کالعدم ہونا: جب کسی مفتی نے کسی واقعے میں فتویٰ دیا، یا کسی قاضی نے دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ کیا، بعد میں مفتی اور قاضی نے اپنا اجتہاد تبدیل کرلیا اور یہ سمجھا کہ پہلے دیے ہوئے فتوے یا فیصلے کی بہ نسبت دوسری رائے درست ہے، تو دونوں اجتہادوں میں سے کس پر عمل کیا جائے۔ پہلے پر یا بعد والے پر؟ کیا پہلا اجتہاد کالعدم ہوگیا؟ اس سوال کے جواب سے پہلے یہ فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اجتہاد کے کالعدم ہونے اور اجتہاد کی تبدیلی میں فرق ہے۔ تبدیلی کا تعلق سوچ سے ہے کہ پہلے اجتہاد کی نظری بنیاد تبدیل ہوگئی تو اجتہاد تبدیل ہوجائے گا۔ جب کہ اجتہاد کے کالعدم ہونے کا تعلق عملی زندگی، افتا، لوگوں کے درمیان جھگڑوں کے تصفیے اور مقدموں کے فیصلے سے ہے۔

علمائے اصول نے اجتہاد کے کالعدم ہونے کے سلسلے میں مجتہد اور حاکم کے درمیان فرق کیا ہے۔(۱۳۵) جو شخص اپنی ذات کے لیے اجتہاد کرتا ہے اور کسی متعین فیصلے پر پہنچتا ہے، پھر اس کی رائے تبدیلی ہوجاتی ہے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے پہلے اجتہاد اور اس کے نتائج کو تبدیل کردے، مثلاً ایک مجتہد کی رائے ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے۔ اس نے ایک ایسی عورت سے نکاح کرلیا جس نے اس سے تین بار خلع لے لیا تھا، بعد میں اس کی رائے یہ ہوئی کہ خلع تو طلاق ہے۔ اب اس کے لیے ضروری ہے کہ اس عورت کو اپنے سے الگ کردے، اسے روکے رکھنا جائز نہیں، اسے دوسرے اجتہاد پر عمل کرنا چاہیے، کیوں کہ اسے معلوم ہوگیا کہ پہلا اجتہاد غلط تھا اور دوسرا صحیح ہے، پس ظن غالب پر عمل کرنا واجب ہے۔

اگر حاکم نے ایک متعین واقعہ میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کیا، پھر اسی طرح کے دوسرے واقعہ میں اس کا اجتہاد بدل گیا۔ اگر اس کا حکم کسی قطعی دلیل مثلاً نص، اجماع یا قیاس جلی(۱۳۶) کے خلاف تھا تو اس کا فیصلہ کالعدم ہوجائے گا، اس پر علما کا اتفاق ہے، چاہے اس نوع کا اجتہاد حاکم نے خود کیا ہو، یا کسی دوسرے مجتہد نے، کیوں کہ یہ دلیل کے خلاف ہے۔

اگر اس کا حکم کسی اجتہادی مسئلے سے متعلق تھا، یا ظنی دلیل سے تھا تو پہلا حکم کالعدم نہیں ہوگا، کیوں کہ فیصلوں کو کالعدم قرار دینے سے شرعی احکام اضطراب اور عدم استحکام کا شکار ہوجاتے ہیں، حاکموں کے فیصلوں پر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے اور یہ اس مصلحت کے خلاف ہے جس کے لیے حاکم مقرر کیے جاتے ہیں، یعنی مقدمات کا فیصلہ کرنا۔ اگر حاکم کے فیصلوں کو کالعدم کرنے کی اجازت دے دی جائے تو فیصلوں کی بنیاد ہی نہ پڑ سکے گی، مقدمے فیصلہ ہوجانے کے بعد بھی اسی طرح لٹکتے رہیں گے اور ان کے باعث مستقل لڑائی جھگڑے، نزاعات اور مقدمے، فتنہ وفساد اور مستقل دشمنیاں جاری رہیں گی اور یہ اس حکمت کے منافی ہے جس کے لیے حکام کا تقرر کیا جاتا ہے۔ قرافی کہتے ہیں(۱۳۷): ”اس بارے میں حضرت عمرؓ کا ارشاد فیصلہ کن ہے۔ جب انہوں نے وراثت کے ایک ایسے مقدمے میں

دو الگ الگ فیصلے کیے تو فرمایا: ''وہ فیصلہ وہ تھا جو ہم کر چکے اور یہ وہ ہے جو اب کر رہے ہیں۔'' فروعی مسائل کے بارے میں فقہا کی رائے ہے کہ ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے کالعدم نہیں ہوتا۔

۳-زمانے کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی

زمانے کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ یہ معروف و مشہور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف تبدیل ہو جاتا ہے یا لوگوں کی مصلحتیں بدل جاتی ہیں، یا ضرورت کی رعایت کرنا پڑتی ہے، یا اخلاق بگڑ جاتے ہیں، دینی رجحان کمزور پڑ جاتا ہے، یا زمانہ ترقی کر جاتا ہے اور نئے نئے ادارے وجود میں آتے ہیں۔ پس مصلحت کے حصول، نقصان کے دفعیے اور حق و خیر کے ثبوت کے لیے شرعی حکم کو تبدیل کرنا واجب ہے۔ اس بنا پر احکام کی تبدیلی کا نظریہ، نظریۂ عرف کے بجائے نظریۂ مصالح مرسلہ کے زیادہ قریب ہو جاتا ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ جو احکام تغیر پذیر یا ارتقا پذیر ہیں، وہ وہی احکام ہیں جو قیاس یا مصلحت مرسلہ سے مستنبط ہوتے ہیں اور یہ صرف معاملات، دستوری اور تنظیمی احکام اور سزاؤں سے متعلق احکام تک محدود ہیں جو ثبوتِ حق، حصولِ مصلحت اور دفع مفاسد کی اساس سے وابستہ ہیں۔

ان کے علاوہ جو قانون سازی کے مقاصد کے لیے مقرر کردہ بنیادی احکام ہیں، یا عام انتظامی احکام ہیں تو وہ غیر تغیر پذیر ہیں، مثلاً عقیدہ، عبادات اور اخلاق کے اصول یا باہمی تعلقات میں انسانی حرمت اور محرمات، خرید و فروخت میں باہمی رضا مندی، معاہدہ کرنے والے کا اپنے معاہدے یا عہد کی پابندی، دوسرے کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان، معاشرتی امن و امان، جرائم کا خاتمہ، انسانی بنیادی حقوق کا احترام، شخصی ذمہ داری اور عدل و شوریٰ کا احترام وغیرہ ایسے اصول ہیں جن میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔

بحث دہم: کتاب کا خاکہ

فقہی ابواب پر بحث کے سلسلے میں میرا اسلوب یہ ہے کہ فقہ کو چھ اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱-عبادات اور وہ ابواب جن کا عبادات سے تعلق ہے، مثلاً منّت ماننا، قسم کھانا، قربانی اور ذبیحہ (ایسے امور جن میں بندے کا براہ راست اللہ سے تعلق ہے)۔

۲-اہم فقہی نظریات

۳-معاملات، دیوانی معاہدے اور ان کے ذیلی امور (انسانوں کے باہمی تعلقات)۔

۴-ملکیت اور اس سے وابستہ امور، مثلاً زمینوں کے احکام، بنجر زمینوں کی آبادکاری، حقوق ارتفاق (تمدنی حقوق)، زمین سے نفع اٹھانے کے معاہدے، معدنیات اور پٹرول کے احکام، تقسیم، غصب، گری پڑی چیز، کسی مباح چیز پر پہلے قبضہ کرلینا، گم شدہ اشیا، شفعہ۔

۵-ایسے امور جن کا ریاست سے تعلق ہے (فقہ عام): حدود، جرائم وتعزیرات، جہاد، معاہدات، فیصلے، ثبوت کے ذرائع، ریاست کی سربراہی کے احکام یا نظام حکومت، ان امور کو احکام سلطانیہ کا نام بھی دیا گیا ہے۔

۶-عائلی مسائل، نکاح، طلاق اور ان کے ذیلی احکام، میراث، وصیت اور وقف۔

اہلیت اور ولایت (Guardianship) کے مسائل کی وضاحت فقہی نظریات کی بحث میں کردی ہے، البتہ ان کی کچھ تفصیلات کہیں کہیں عائلی مسائل کے بعض مباحث اور معاہدہ بیع وغیرہ میں بھی آ گئی ہیں۔

بحث یازدہم: اوزان اور پیمانوں کا جدول(۱۳۸)

ا۔ لمبائی ناپنے کی اکائیاں

قَصبہ: ٦ ذراع یا ٦٩٦ء۳ میٹر (۱۳۹)

جریب: ۱۰۰ قصبہ یا ۳٦۰۰ ذراع ہاشمی یا مربع فٹ یا مربع گز یا ١٦٤٠ء١٣٦٦ مربع میٹر۔

فٹ: ۴ء۳۰ سینٹی میٹر۔ موجودہ گز: ۴۳ء۹۱ سم

ذراع ہاشمی: ۳۲ انگشت یا قیراط۔ انگشت: ۹۲۵ء۱ سم

ذراع مصری عتیق (۱۴۰): ۲ء۴٦ سم

ذراع مقصود: ہاشمی: ۲ء٦۱ سم

باع، ہاتھ: ۴ ذراع۔ مرحلہ: ۱۲ گھنٹے

قفیز (لمبائی میں): ۱۰/۱ جریب یا ٦ء۱۳٦ مربع میٹر

غلوۃ (غلوۃ السہم): ۴۰۰ ذراع یا ۸ء۱۸۴ میٹر

میل: ۴۰۰۰ ذراع یا ۱۸۴۸ میٹر یا ۲/۱ گھنٹے یا ۱۰۰۰ ہاتھ

موجودہ سمندری میل: ۳۲ء ۱۸۴۸ میٹر

فرسخ: ۳ میل یا ۵۵۴۴ میٹر، یا ۱۲۰۰۰ قدم، تقریباً ڈیڑھ گھنٹہ

برید عربی: ۴ فرسخ یا ٦ ۲۲۱۷ میٹر یا ٦ ۱۷ء۲۲ کیلو میٹر یا تقریباً ٦ گھنٹے (۱۴۱)

مسافر کے لیے نماز میں قصر کرنے کی مسافت: ۴ ۷۰ء۸۸ کلومیٹر۔ حنفیہ کے نزدیک ٦ کلومیٹر

فدان مصری، ۶/۵۔۴۲۰۰ مربع میٹر، یا ۳/۱ ۳۳۳ مربع قصبہ

فدان قدیم: ۵۹۲۹ مربع میٹر

دونم: ۱۰۰۰ مربع میٹر

۲۔ ماپ کی اکائیاں

صاع شرعی یا بغدادی: ۴ مد یا ۵۔ ۳/۱ رطل، اس کا وزن ۶۸۵ء۷ درہم یا ۷۵ء۲ لیٹر یا ۲۱۷۵ گرام۔ یہ امام شافعی، فقہائے حجاز اور صاحبین کی رائے ہے کہ ایک مد ان کے نزدیک ۱۔ ۳/۱ عراقی رطل کے برابر ہے۔ امام ابوحنیفہ اور فقہائے عراق کے نزدیک صاع شرعی آٹھ رطل کے برابر ہیں جب کہ مد /دو رطل یعنی ۳۸۰۰ گرام کے برابر ہے۔

مد: ۱۔ ۳/۱ رطل یا ۶۷۵ گرام یا ۶۸۸ء۰ لیٹر

رطل شرعی یا بغدادی: ۱۲۸۔ ۷/۴ درہم، ایک قول کے مطابق ۱۳۰ درہم

رطل بغدادی: ۴۰۸ گرام، رطل مصری: ۱۴۴ درہم یا تقریباً ۴۵۰ گرام

درہم عراقی: ۱۷ء۳ گرام، موجودہ مصری درہم: ۱۲ء۳ گرام

درہم عربی: ۹۷۵ء۲ گرام

قفیز: ۱۲ صاع یا ۸ مکوک، مکوک = ۱۔ ۲/۱ صاع، قفیز: ۳۳ لیٹر یا ۱۲۸ رطل بغدادی، یا ۳ کلیجہ، کلیجہ: ۲/۱ صاع

من: ۲ رطل

فَرق: تانبے کا برتن جو ۱۶ رطل یا دس کلوگرام، یا ۶ قسط کے برابر ہو۔

قسط: ۲/۱ صاع

مدی (شام اور مصر کا پیمانہ، مد کے علاوہ): ۵ ۲۲ء صاع

جریب: ۴۸ صاع، یا ۱۹۲ مد

وسق: ٦۰ صاع ۵ وسق زکوٰۃ کا نصاب: ۳۰۰ صاع یا ٦۵۳ کلو گرام امام ابوحنیفہ کے علاوہ جمہور کی رائے کے مطابق، اس اعتبار سے کہ صاع ۲۱۷۵ گرام یا ۱۲۰۰ مد یا ۴ اردب اور ۲ کیل ہیں۔ مصر کے موجودہ کیل کے مطابق یا ۵۰ کیلہ مصری،

کیلہ: ۲۴ مد موجودہ مصری اردب: ۹٦ قدح یا ۲۸۸ مد یا ۱۹۸ لیٹر (۱۴۲) یا ۱۵٦ کلوگرام یا ۱۹۲ رطل یا ۷۲ صاع،

مصری کیلہ: ٦ صاع یا ۲۲ رطل

مصری یا عربی اردب: ۲۴ صاع یا ٦۴ من یا ۱۲۸ رطل یا ٦ ویبہ یا ٦٦ لیٹر

ویبہ: ۲۴ مد یا ٦ صاع، یہ موجودہ مصری کیلہ ہے۔

کُر: (سب سے بڑا عربی پیمانہ): ۷۲۰ صاع یا ٦۰ قفیز یا ۱۰ اردب یا ۳۸۴۰ رطل عراقی یا ۱۵٦۰ کلوگرام

۳۔ اوزان اور نقدی کی اکائیاں

دینار: سونے کا مثقال ۲۵ء۴ گرام (۱۴۳) یا متوسط درجے کے جَو کے دانے کے برابر۔
جَو کا دانہ (درمیانہ): ۰۵۹ء۰ گرام سونا

مثقال یا دینار: ۲۰ قیراط، مثقال عجمی: ۸۰ء۴ گرام، مثقال عراقی: ۵ گرام (۱۴۴)

قیراط: ۲۱۲۵ء۰ گرام چاندی، جب ہم مثقال کو بیس قیراط میں تقسیم کریں، جو امیر معاویہ

نے مصر میں اضافی شرح جاری کردی تھی، یا ۲۴۷۵ء۰ گرام چاندی اگر ہم مثقال کو ۲۴ قیراط میں تقسیم کریں۔

عربی درہم: ۱۰/۷ مثقال یا دینار یا ۹۷۵ء۲ گرام یا ۶ دانق یا ۵۰۔۲/۵ جو کے دانے

دس درہم: ۷ مثقال سونا، یا ۱۴۰ قیراط، اوقیہ سونا: ۴۰ درہم

دانق: دو قیراط یا ۸۔۲/۵ جو کے متوسط دانے یا ۱/۶ درہم یا ۴۹۵ء۰ گرام چاندی

طسوج: دو دانے یا ۱/۲ قیراط، یا ۱۲۳۷ء۰ گرام، قیراط: ۲ طسوج

دانہ: ۶۱۸ء۰ گرام چاندی، یا ۰۶ء۰ گرام یا ۲ پیسے۔

گھٹلی: ۵ درہم

پیسہ: ۰۳ء۰ گرام چاندی

قنطار شرعی: ۱۲۰۰ اوقیہ یا ۸۴۰۰ (۱۴۵) دینار یا ۰۰۰ء۸۰ درہم،

اوقیہ: ۷ مثقال: ۱۱۹ گرام چاندی

موجودہ قنطار: ۱۰۰ رطل شامی، رطل شامی: ۵۶۴ء۲ کلوگرام

کھجور اور انگور کا نصاب (۵ وسق): ۵ء۲ قنطار کشمش یا ۶۵۳ کلوگرام یا ۵۰ کیلہ مصری

نوٹ: جس معیار پر ہم نے اس جدول میں اعتماد کیا ہے وہ یہ ہے کہ:

دینار: ۲۵ء۴ گرام، درہم، ۹۷۵ء۲ گرام، چاندی کا نصاب زکوٰۃ: ۵۹۵ گرام اور سونے کا نصاب ۸۵ گرام، صاع: ۱۷۶ء۲ گرام اور ۵ وسق: ۳۰۰ صاع x ۱۷۶ء۲ = ۶۵۲ء۸ کلوگرام یعنی ۶۵۳ کلوگرام تقریباً۔

بحث دوازدہم: نیّت یا عبادات، معاہدات، معاہدات کے فسخ ہونے اور کوئی کام چھوڑنے کے محرکات

یہ بحث شرعی نیّت (قصدو ارادہ) اور غیر شرعی نیّت (برا ارادہ)، اس کے احکام اور احوال سے متعلق ہے، جس کا دائرہ کاران امور پر مشتمل ہے: عبادات مثلاً طہارت، روزہ، زکوٰۃ اور حج وغیرہ۔ معاملات مثلاً خرید وفروخت کے معاہدے، نکاح وطلاق، ہبہ، کفالہ اور حوالہ وغیرہ، اور معاہدات کا فسخ، مثلاً رشتۂ ازدواج کو ختم کرنے کے لیے طلاق اور کوئی کام چھوڑ دینا، مثلاً مکروہ اور حرام کا ترک، نجاست کا ازالہ، غصب اور عاریتاً لی ہوئی چیز واپس کرنا، ہدیہ پہنچانا وغیرہ۔ ایسے امور جن کا صحیح ہونا نیّت پر موقوف نہیں اور مباح کام، یا بطور عادت کیے جانے والے کام مثلاً کھانا پینا، جماع کرنا وغیرہ جو اگر اچھی نیّت سے کیے جائیں تو مسلمان کو عبادت کا ثواب ملتا ہے اور انہیں کرنے میں کوئی مشقت نہیں ہے، بلکہ نفس کو مرغوب ہیں، آدمی ذاتی خواہش، اندرونی داعیے اور فطری تقاضے سے ان سے لطف اندوز ہوتا ہے۔

بحث کی اہمیت اور اس کا خاکہ

اسلامی شریعت کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ دین ودنیا دونوں کے معاملات کی جامع ہے۔ یہ بیک وقت روحانی ہے اور معاشرتی بھی۔ کسی فیصلے کی تائید میں موجود مؤید کے وجود اور عدم کے اعتبار سے حق کی دو قسمیں ہیں۔ حق دیانت اور حق قضا۔

اوّل: حق دیانت کا تعلق قضا یا فیصلے کے اختیارات کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کے بارے میں بندہ اللہ کے سامنے جواب دہ ہے۔

دوم: وہ حق جس کا تعلق قضا یا فیصلے کے اختیارات سے ہے اور یہ ایسا حق ہے جسے حق دار عدالت میں ثابت کرسکتا ہے۔

اس تقسیم کا نتیجہ یہ ہے کہ دیانت پر مبنی حقوق کا دارومدار نیت، وقوع اور حقیقت پر ہوتا ہے جب کہ قضا سے متعلق حقوق کا تعلق ظاہری صورت حال سے وابستہ ہوتا ہے، اس میں نیت اور اصل حقیقت کا کھوج نہیں لگایا جاتا، مثلاً کسی شخص نے غلطی سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی، اس کی نیت طلاق دینے کی نہیں تھی۔ قاضی طلاق کا فیصلہ دے دے گا، کیوں کہ اس نے ظاہری حالات کو دیکھ کر فیصلہ کرنا ہے، اس کے لیے اصل حقیقت جاننا ممکن نہیں، البتہ مفتی دیانت کے تقاضے کے پیش نظر طلاق نہ واقع ہونے کا فتویٰ دے گا اور انسان کو حق حاصل ہے کہ وہ اس حقیقت کے مطابق عمل کرے جو انسان اور اس کے رب کے درمیان ثابت ہے۔

پس حق دیانت کا دار و مدار نیت پر ہے اور نیت دیانت کی اساس ہے۔(۱۴۲) یہی وہ ابدی اور دائمی حق ہے جو باقی رہتا ہے، تبدیل نہیں ہوتا۔ اللہ کے ہاں سزا وجزا کا دارومدار اسی پر ہے، کیوں کہ اسلام ہر چیز سے پہلے دین ہے اور دین ہونا ہی اسلام کا جوہر ہے اور دین ہونے کا تقاضا ہے کہ بندگی صرف ذات باری تعالیٰ کے لیے ہو۔

رہے مروج قوانین تو وہ نیت، باطن اور مخفی ارادوں پر آگاہ نہیں ہوسکتے اور کسی کام کو دینی معنوں میں حلال یا حرام قرار دینا ان کے دائرہ کار میں شامل نہیں ہے۔ ان میں ظاہر کا اعتبار ہے جس پر باہمی معاملات میں زندگی کی حقیقتیں استوار ہیں اور معاشرتی اور ملکی نظام انہیں کے مطابق منظم کیا جاتا ہے۔

اسلامی ممالک میں مروج قوانین کے نفاذ نے دینی رجحان کو کمزور کیا ہے اور دین کی قوت، لوگوں کے معاملات میں خفیہ اور علانیہ تمام پہلوؤں پر اللہ کی ہمہ وقتی نگرانی اور اس کے سامنے جواب دہی کے احساس کو ضعف پہنچا اور لوگوں کے حقوق ادا کرنے یا معاف کرنے میں تقویٰ کی میزان نگاہوں سے اوجھل ہوگئی ہے جس کے نتیجے میں نیت کا اہتمام جاتا رہا۔ ہمارے معاشروں میں اس طرز عمل کے اظہار وارتقا کے باوجود اس امر سے انکا

نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام کے پیغام اور اس کی اقدار واحکام کی یاد دہانی کی ضرورت باقی ہے، کیوں کہ انسانی زندگی میں غلطیوں اور کج رویوں سے بچنے کے لیے یہی ایک معیاری، دائمی اور ابدی نظام ہے جو انسانیت کی فلاح کا ضامن ہے۔ اسی بنیاد پر انسان اس دنیا میں اپنے ضمیر کے سامنے، اور آخرت میں احکم الحاکمین کے سامنے جواب دہ ہے۔

احکام شرعیہ کے دائرے میں اسلامی نظام احتساب کے جس اہم ترین عنصر کا تمام مکلفین کو پابند کیا گیا ہے، وہ صحیح نیت ہے جو اعمال کی درستی کا معیار ہے۔ اگر نیت صحیح ہے تو عمل صحیح ہے، نیّت فاسد ہے تو عمل فاسد ہے۔ شریعت میں نیّت کے بغیر نہ تو مومنوں کے اعمال معتبر ہوتے ہیں اور نہ ان پر ثواب ملتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی مشہور حدیث: انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرء مانوی (اعمال کا دارومدار نیّتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی) ان احادیث میں سے ہے جن پر اسلام کا دارومدار ہے۔ یہ حدیث اصول دین میں سے ایک ہے۔ اسلام کے اکثر احکام اس کے گرد گھومتے ہیں، بلکہ یہ نصف اسلام ہے۔ ابو داؤد نے کہا ہے: ''یہ حدیث نصف اسلام ہے، کیوں کہ اسلام یا ظاہر ہے اور وہ اعمال ہیں، یا باطن ہے اور وہ نیّت ہے''۔ نیز یہ حدیث علم کا ایک تہائی ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کہتے ہیں کہ اس حدیث الاعمال بالنیات کے تحت ایک تہائی علم آتا ہے۔ بیہقی نے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ انسان کی تمام تر کمائی دل سے ہوتی ہے یا زبان سے، یا دوسرے اعضا سے۔ نیّت ان تینوں میں سے ایک قسم ہے، نیز امام شافعی سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: اس حدیث میں فقہ کے ستر ابواب شامل ہیں، اسی لیے علما اس امر کو مستحب سمجھتے ہیں کہ اپنی تالیفات کا آغاز اس حدیث سے کریں تاکہ طالب علم کو انتباہ ہو کہ طلب علم اور اچھے اعمال میں وہ اپنی نیّت میں خالص اللہ کی رضا، اپنی ذات، اپنی قوم اور اپنے ملک کے نفع کو پیش نظر رکھے۔ علما نے کہا ہے کہ الامور بمقاصدھا (تمام امور اپنے مقاصد کے تابع ہیں) ایک تہائی علم ہے۔

علما کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ حدیث الاعمال بالنیات اسلام کا ایک تہائی ہے۔ ابو داؤد کہتے ہیں: ''میں نے دیکھا کہ مسند احادیث کتنی ہیں تو ان کی تعداد چار ہزار نکلی، پھر میں نے غور کیا تو ان چار ہزار احادیث کی بنیاد چار احادیث پر ہے، ان میں سے ایک نعمانؓ بن بشیر کی حدیث ہے: الحلالُ بَیّنٌ والحرامُ بَیّنٌ حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی) اور دوسرا حضرت عمرؓ کی مذکورہ حدیث ہے اور تیسری حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: ان اللہ طَیّبٌ لایَقبَلُ اِلّاطیباً (اللہ پاک ہے اور پاک کے علاوہ کسی چیز کو قبول نہیں کرتا) اور چوتھی حدیث ہے مِنْ حُسْنِ اِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْکُہ ما لَا یَعْنِیْہِ (آدمی کے اسلام کا حسن یہ ہے کہ بے فائدہ باتوں کو چھوڑ دے)۔ ان میں سے ہر حدیث چوتھائی علم ہے۔(۱۴۷)

ان تمام تصریحات کی روشنی میں یہ کہنا درست ہے کہ نیّت کی بحث دین کے بنیادی امور میں سے ہے اور ہرانسان کے لیے ضروری علم کے اصول کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے نیّت کی بحث میں نصیحت، نیّت کے بارے میں تفصیلات اور اصول وضوابط بیان کیے گئے ہیں۔ نیّت کے اصول وضوابط بیان کرنے سے عابدوزاہد لوگوں کو اسلامی عبادت وریاضت کی صحیح اور غلطی سے پاک راہ کی معرفت حاصل ہوگی اور ہرانسان کو حلال وحرام میں امتیاز کرنے کا راستہ معلوم ہو جائے گا اور ہر شخص موجب ثواب اور باعث عذاب اعمال کو جان سکے گا۔ اس بحث سے علم کی اس کم ازکم مقدار کی وضاحت ہوجائے گی جس کا حصول وطلب ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ کوئی عبادت نیّت کے بغیر درست نہیں ہوتی اور ہر طرح کا تصرف خواہ معاہدہ کرنے کا ہو، یا توڑنے کا نیّت سے متاثر ہوتا ہے، کیوں کہ معاہدے کے پیچھے یا تو شرعی نیّت ہوگی جس کے باعث وہ معاہدہ جائز ہوگا، یا بدنیّتی اور برا ارادہ ہوگا جس کے باعث وہ فاسد وباطل ہوگا۔ نیّت کے ہونے یا نہ ہونے سے اس پر کوئی مثبت منفی اثر مرتب ہوگا یا نہیں؟ معاہدوں اور معاملے میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ اور گفتگو کا نہیں۔ کیا بری نیّت معاہدے کو فاسد کردے گی یا نہیں؟ اسی سے یہ بھی

واضح ہوگا کہ کس طرح کے کاموں کے ذرائع بند کردینا چاہییں اور کس طرح کے کاموں کے ذرائع کھول دینا چاہییں۔

اپنی اس بحث میں، میں درج ذیل امور پر گفتگو کروں گا:

۱۔ نیّت کی حقیقت یا اس کی تعریف

۲۔ نیّت کا حکم (وجوب)، اس کے واجب ہونے کے دلائل اور اس سے متعلق شرعی قواعد

۳۔ نیّت کا محل

۴۔ نیّت کا وقت اور زمانہ

۵۔ نیّت کا طریقہ

۶۔ نیّت میں شک یا تبدیلی اور دو عبادتوں کو ایک نیّت میں جمع کرنا

۷۔ نیّت کا مقصد اور نیّت کے عناصر

۸۔ نیّت کی شرائط

۹۔ عبادات میں نیّت

۱۰۔ معاہدوں میں نیّت ۔

۱۱۔ معاہدے توڑنے میں نیّت

۱۲۔ کوئی کام چھوڑنے میں نیّت

۱۳۔ مباح کاموں اور عادات میں نیّت

۱۴۔ دوسرے امور میں نیّت

یہ ساری بحث اس علم کے باوجود کی گئی ہے کہ محدثین وفقہا نے مختلف مقامات پر، مختلف مسائل کے دوران اور فقہی ابواب کے اندر جابجا بہت وضاحت سے گفتگو کی ہے، لیکن میں نے احمد بک حسینی کی کتاب نهاية الاحكام في بيان ماللنية من احكام (طبع ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۳ء) کے علاوہ اس موضوع پر کوئی مستقل تالیف نہیں دیکھی۔ یہ کتاب مصر میں مطبع امیریہ میں چھپی ہے اور اس میں دو امور پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اولاً: یہ صرف مذہب شافعیہ سے متعلق ہے اور ثانیاً: اس میں صرف چند عبادات کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

اس پسِ منظر میں، میں نے ضروری سمجھا کہ مذکورہ بالا خاکے کے مطابق نیّت سے متعلق سب کچھ جمع کر دیا جائے تا کہ قاری کے سامنے عبادات، معاملات، احوال شخصیہ، کام چھوڑنے کے لیے نیّت، اور مباح کاموں کے لیے نیّت، غرضیکہ ہر پہلو کی مکمل تصویر آ جائے۔ اللہ تعالیٰ سیدھی راہ کی طرف رہنمائی فرمائے۔

اوّل۔ نیّت کی حقیقت اور اس کی تعریف

لغت میں نیّت کسی چیز کے قصد، ارادے اور اس کے بارے میں دل کے عزم کا نام ہے۔(۱۴۸) الازہری کہتے ہیں: ''نــواك الله کا معنی ہے اللہ تیری حفاظت کرے''۔ عرب کہتے ہیں: ''نواك الله ، یعنی سفر میں اللہ تیرے ساتھ ہو اور تیری حفاظت کرے''۔ دوسرے لفظوں میں نیّت ارادے کا نام ہے، یعنی کسی کام کے کرنے کے بارے میں دل کا پختہ عزم اور عقیدہ جس میں کوئی تردّد نہ ہو، نیّت ہے۔ نیّت اور کام کا ارادہ دونوں الفاظ مترادف ہیں اور زمانۂ حال اور زمانۂ مستقبل دونوں کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔

بعض علمائے لغت نے نیّت اور عزم میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ نیّت کسی کام کا زمانۂ حال میں کرنے کا نام ہے اور عزم زمانۂ مستقبل میں کرنے کا۔ لیکن یہ فرق درست نہیں، کیوں کہ لغت کی کتب میں نیّت کا ترجمہ عزم کیا گیا ہے۔

شریعت میں نیّت سے مراد کسی فرض یا غیر فرض کام کرنے کے پختہ ارادے کو نیت کہتے ہیں، یا کسی فرض یا نفل کام کے کرنے کے پختہ ارادے کا نام نیّت ہے، نیز زمانۂ حال یا زمانۂ مستقبل میں کسی کام سے متعلق ارادہ بھی نیّت کہلاتا ہے۔ اسی لیے ہر وہ کام جو کسی عاقل، بیدار، بااختیار شخص سے سرزد ہو وہ نیّت کے بغیر نہیں ہوتا، خواہ اس کام کا تعلق عبادت سے ہو خواہ عادت سے۔ یہی کام ہیں جن کے ساتھ ذمہ داری کے شرعی احکام متعلق ہوتے ہیں، مثلاً کوئی کام واجب ہے یا حرام ہے، مستحب ہے یا مکروہ ہے یا مباح۔ جو کام نیت سے خالی ہے وہ کسی غافل کا کام ہے اور بے اثر ہے۔ اس کے ساتھ کوئی شرعی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اگر کسی غیر عاقل بیدار شخص سے کوئی کام سرزد ہو، مثلاً ایک دیوانہ کوئی کام کرے، یا کوئی شخص بھول کر یا غلطی سے کام کرے، یا اس سے کوئی کام زبردستی کرایا جائے تو وہ کام بے اثر ہے۔ اس کے ساتھ کوئی شرعی حکم متعلق نہیں، کیوں کہ اس میں نیّت، قصد اور ارادہ شامل نہیں۔ اس کا شرعاً اعتبار نہیں ہے اور نہ اس کام کا مطالبہ ہے، نہ اس میں اختیار۔

اگر کام ایسی نوعیت کا ہے جس کا تعلق عادت سے ہے، مثلاً کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا، پکڑنا، چلنا، سونا وغیرہ، تو جب کوئی عاقل اور بیدار انسان بغیر نیّت کے یہ کام کرے تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ کام مباح ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ کوئی ایسا حکم معلق نہ ہو جس کا تقاضا ہو کہ وہ کام ممنوع ہو یا واجب ہو، اور شرعاً ان احکام کا اعتبار ہو۔

رہی یہ بات کہ جو شخص نیّت بھول جائے اس کا وضو باطل ہے، یا دیوانہ اور بچہ کوئی نقصان کردیں تو اس کا تاوان دینا ہوتا ہے اور اگر قتل کرنے یا نقصان پہنچانے کی نیت کے بغیر خطا سے یا شبہ عمد سے کوئی کسی کو قتل کردے یا عضو کاٹ دے یا کان آنکھ، ہاتھ پاؤں کی قوت کو نقصان پہنچائے تو اس کی دیت دینا ہوتا ہے، ان تمام امور کا تعلق شرعی ذمہ داری سے نہیں، بلکہ مروج قوانین سے ہے یعنی کوئی چیز کسی دوسری چیز کے لیے سبب، شرط، مانع،

صحیح یا فاسد، عزیمت یا رخصت قرار پائے، یعنی مثلاً کسی کو نقصان پہنچانا معاوضے اور تاوان کا سبب ہے خواہ چھوٹے نے نقصان پہنچایا ہو یا بڑے نے، عاقل نے یا دیوانے نے۔

یاد رہے کہ روزے میں نیّت سے مراد عزم یا کلی ارادہ، یعنی ارادے کا عام مفہوم مراد ہے۔ یعنی روزہ رات کو نیّت کرنے سے بھی درست ہوجاتا ہے، اس کے لیے یہ شرط نہیں کہ نیّت روزہ شروع کرنے، یعنی طلوعِ فجر کے ساتھ متصل ہو۔ اگر روزے کی نیّت کرلی، پھر [بھول چوک سے] کھا پی لیا، اور روزہ رکھا تو روزہ درست ہے۔ روزے کے علاوہ دوسری عبادات میں یہ ضروری ہے کہ عبادت شروع کرنے سے فوراً پہلے نیّت کی گئی ہو، اسی صورت میں عبادت درست ہوتی ہے کہ عبادت شروع کرنے کی نیّت ہو اور شروع کرنے کے ساتھ متصل ہو۔ شافعیہ اسی لیے نیّت کو عبادت کے ارکان میں شمار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عبادت کے شروع ہونے کے ساتھ نیّت کا متصل ہونا ضروری ہے، مثلاً وضو، غسل، تیمّم، نماز، زکوٰۃ اور حج وغیرہ میں نیّت رکن ہے، اسی طرح معاہدے کرنے میں اور معاہدے فسخ کرنے میں اگر کنائے کے الفاظ استعمال کیے گئے ہوں تو وہاں بھی کنائے کے الفاظ بولنے یا لکھنے کے ساتھ نیّت ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح گونگے کا وہ اشارہ جسے ذہانت سے سمجھا جاسکتا ہے، اس میں بھی نیّت کا ہونا ضروری ہے۔ نیز اقرار، طلاق اور طلاق میں ان شاء اللہ کی شرط لگادینے میں بھی یہ ضروری ہے کہ نیّت اور فعل ساتھ ساتھ ہوں اور استثنا میں یہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ سے فارغ ہونے سے پہلے استثنا کی نیّت کی یعنی نیّت کلام کے ایک حصے سے ملی ہوئی ہو۔

نیّت کی حقیقت کے بیان کا خلاصہ درج ذیل ہے:

حافظ ابن رجب حنبلی کہتے ہیں کہ نیّت لغت میں قصد اور ارادے کو کہتے ہیں اگرچہ قصد اور ارادے میں فرق کیا گیا ہے، لیکن یہ مقام اس فرق کے بیان کے مناسب نہیں ہے۔ علما نے نیّت کو دو معنوں میں استعمال کیا ہے:

پہلا معنی: نیت کا ایک مفہوم یہ ہے کہ عبادات کو باہم ایک دوسری سے ممتاز کیا جائے، مثلاً ظہر کی نماز کو عصر کی نماز سے اور رمضان کے روزوں کو دوسرے روزوں سے ممتاز کرنا، یا عبادات کو عادات سے ممتاز کرنا، مثلاً غسلِ جنابت کو اس غسل سے ممتاز کرنا جو صفائی ستھرائی یا ٹھنڈک کے لیے کیا جائے۔ نیت کا یہ مفہوم فقہا کی کتابوں میں بکثرت پایا جاتا ہے۔

دوسرا معنی: نیت کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ یہ امتیاز کیا جائے کہ عمل سے مقصود کیا ہے؟ کیا عمل صرف اللہ وحدہٗ لاشریک کے لیے ہے، یا اللہ کے ساتھ کسی اور کے لیے بھی۔ نیت کا یہی مفہوم ہے جس کے بارے میں عارف وزاہد شخصیات اپنی تالیفات میں بحث کرتی ہیں۔ سلف صالحین کے کلام میں بھی بالعموم نیّت کا لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ ابو بکر بن ابی الدنیا نے کتاب الاخلاص والنیّت کے نام سے جو کتاب لکھی، اس میں نیّت کا یہی مفہوم مراد ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں نیّت کا یہی معنی بار بار کبھی نیت کے لفظ سے، کبھی ارادے کے لفظ سے اور کبھی اس کے قریب قریب کسی اور لفظ سے آتا ہے۔ قرآن حکیم میں نیّت کے اسی مفہوم کا ذکر بکثرت اس کے قریب قریب الفاظ سے آیا ہے۔

بعض لوگوں نے نیّت اور ارادہ وقصد میں اس گمان پر فرق کیا ہے کہ نیّت کا لفظ پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی جس معنی کا فقہا نے ذکر کیا۔ بعض دوسرے افراد کی رائے یہ ہے کہ نیّت کا لفظ نیّت کرنے والے کے فعل کے ساتھ مختص ہے اور ارادہ اس کے ساتھ مختص نہیں، مثلاً انسان یہ ارادہ کرسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے بخش دے، لیکن یہ نیّت نہیں کرسکتا۔ ہم نے بتایا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین کے کلام میں بالعموم نیّت کا لفظ دوسرے مفہوم میں استعمال ہوا ہے، یعنی نیت سے ارادہ مراد ہے اور قرآن حکیم نے اس کے لیے بکثرت ارادہ کا لفظ استعمال کیا ہے۔

دوم: نیّت کا حکم، اس کے وجوب کے دلائل اور اس سے متعلق قواعد شرعیہ

جمہور فقہا(۱۴۹) (غیر حنفیہ) کے نزدیک نیّت کا حکم: جن افعال کا صحیح ہونا نیّت پر موقوف ہے، ان میں نیّت واجب ہے، مثلاً وضو، غسل (غسلِ میّت کے علاوہ)، تیمّم، تمام اقسام کی نمازیں، زکوٰۃ، روزہ، حج اور عمرہ وغیرہ۔ جن افعال کا صحیح ہونا نیّت پر موقوف نہیں، ان میں نیّت کرنا مستحب ہے، مثلاً غصب کی ہوئی چیز واپس کرنا، کھانا پینا، اور کسی چیز مثلاً شراب اور زنا جیسے حرام یا مکروہ کو ترک کرنا وغیرہ، حرام چیزوں سے پرہیز، یا جوئے سے خالی کھیل کود کو ترک کرنا، یعنی ایسا کھیل جس میں دوطرفہ یا کسی ایک طرف سے کچھ دینے کی شرط نہ ہو، ایسا کھیل مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں وقت ضائع ہوتا ہے اور آدمی مفید کاموں سے ہٹ کر بے کار کاموں میں لگ جاتا ہے۔

حنفیہ کی رائے (۱۵۰): وضو اور غسل وغیرہ جو نماز کے وسائل ہیں، ان میں نیّت کرنا سنت ہے تاکہ ثواب ہو، اور یہ نماز کے درست ہونے کے لیے شرط ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، جس کی مزید تفصیل عبادات میں نیّت کی بحث میں آئے گی۔ یاد رہے کہ علما کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نماز میں نیّت واجب ہے تاکہ عادت اور عبادت میں امتیاز ہو، اور نماز میں اخلاص ہو کہ وہ محض اللہ کی رضا کے لیے ادا کی جارہی ہے، کیوں کہ نماز عبادت ہے اور عبادت عبادت کرنے والے کی طرف سے اللہ کے لیے مکمل اخلاص کو کہتے ہیں۔

نیّت کے واجب ہونے کے دلائل بکثرت ہیں، مثلاً ارشاد ربانی ہے: وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین له الدین حنفاء.... (البینۃ: ۵) (انہیں یہی حکم دیا گیا کہ اللہ کی عبادت کریں، بندگی کو اس کے لیے خالص کرتے ہوئے)۔ ماوردی کہتے ہیں کہ اہل علم جب اخلاص کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے نیّت مراد ہوتی ہے۔

وجوب نیّت کے دلائل میں حضرت علیؓ سے مروی وہ حدیث ہے جس کی صحت پر

بخاری، مسلم اور صحاح ستہ کے باقی مؤلفین اور امام احمد سب متفق ہیں۔ اس کے بارے میں نووی نے کہا ہے کہ یہ ایک اہم حدیث ہے۔ ان احادیث میں سے ہے جن پر اسلام کا دارومدار ہے، بلکہ ان سب میں عظیم ہے۔ یہ بیالیس احادیث ہیں (یعنی بیالیس طرق سے روایت کی گئی ہے) اور اس کا متن یہ ہے: حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرء مانوی فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ومن کانت ھجرتہ لدنیا یصیبھا اوامرأۃ ینکحھا فھجرتہ الی ماھاجر الیہ۔

(اعمال کا دارومدار نیّت پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیّت کی، جس کسی نے اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہجرت کی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہے، جس کسی نے دنیا کے لیے ہجرت کی جو اسے مل گئی، یا کسی عورت کے لیے ہجرت کی جس سے اس کا نکاح ہوگیا تو اس کی ہجرت اسی مقصد کے لیے ہے جس کے لیے اس نے ہجرت کی)۔

حدیث میں اعمال سے مراد نیکی کے اعمال اور شرعی اعمال ہیں نہ کہ مباح اعمال۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادات میں نیّت شرط ہے کیوں کہ انما کا کلمہ حصر کے لیے ہے جو اپنے بعد مذکور بات کے ثبوت کے لیے اور باقی سب باتوں کی نفی کے لیے آتا ہے۔ اعمال سے مراد اعمال کی شکل وصورت نہیں ہے، کیوں کہ وہ بلا نیّت بھی ہوسکتے ہیں۔ اس سے مراد عمل کا حکم ہے جو نیّت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ مطلب یہ ہے کہ بلا نیّت شرعی اعمال غیر معتبر ہیں، مثلاً وضو، غسل اور تیمّم، اسی طرح نماز، زکوٰۃ، روزے، حج، اعتکاف اور تمام عبادات۔ رہا ازالۂ نجاست تو اس کے لیے نیّت شرط نہیں ہے، کیوں کہ اس کا تعلق ترک (چھوڑنا، یعنی نجاست کو زائل کرنا) سے ہے اور کسی کام کا ترک نیّت کا محتاج نہیں ہوتا۔

ارشادِ نبوی انما الاعمال بالنیات میں ایک لفظ محذوف ہے۔ علما کا اختلاف ہے کہ وہ محذوف لفظ کون سا ہے۔ جمہور علما (غیر حنفیہ) جنہوں نے نیّت کو شرط قرار دیا ہے، ان کی رائے میں اس سے مراد اعمال کا صحیح ہونا، یا قبول ہونا ہے۔ پس اصل عبارت یوں ہے: صحة الاعمال بالنیّات (اعمال کے صحیح ہونے کا دارومدار نیّت پر ہے)۔ پس نیّت اعمال کے درست ہونے کی شرط ہے۔ وضو اور غسل وغیرہ جو عبادت کے وسائل ہیں، وہ بھی بلا نیّت درست نہیں اور جو مقاصد ہیں، مثلاً نماز، روزہ اور حج وغیرہ، وہ بھی درست نہیں۔

حنفیہ جو وسائل میں نیّت کو شرط قرار نہیں دیتے، کہتے ہیں کہ اعمال کا کامل ہونا مراد ہے، یعنی اصل عبارت یہ ہے: کمال الاعمال بالنیّات (اعمال کے کامل ہونے کا دارومدار نیّت پر ہے)۔ پس نیّت اعمال کے کامل ہونے کی شرط ہے جس پر ثواب ملتا ہے۔

ارشادِ نبوی: ''ہر شخص کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ نیّت کرتا ہے'' سے دو امور معلوم ہوتے ہیں:

۱۔ خطابی نے کہا ہے کہ اس جملے کا معنی پہلے جملے سے مختلف ہے اور وہ یہ ہے کہ نیّت سے عمل کی تعیین ہوتی ہے۔ نووی کہتے ہیں کہ خطابی کا مطلب یہ ہے کہ جس عبادت کی نیّت کی گئی ہو، اس کی تعیین عبادت کے درست ہونے کے لیے شرط ہے۔ اگر کسی انسان کے ذمے قضا نمازیں ہیں تو یہ کافی نہیں کہ وہ قضا نماز کی نیّت کرے، بلکہ شرط یہ ہے کہ وہ یہ نیّت کرے کہ وہ ظہر کی قضا پڑھ رہا ہے یا عصر کی یا کوئی اور۔ اگر حدیث میں یہ دوسرا جملہ نہ ہوتا تو پہلے جملے کا تقاضا یہ تھا کہ بلا تعیین نیت صحیح ہو جائے، یا کم از کم پہلے جملے سے یہ وہم ہو سکتا تھا۔

۲۔ عبادات میں کسی کو قائم مقام بنانا جائز نہیں، اور نہ نیّت میں اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے، البتہ اس میں زکوٰۃ تقسیم کرنے یا قربانی کا جانور ذبح کرنے

کا استثنا ہے۔ ان دونوں کاموں کی نیّت میں، جانور ذبح کرنے اور زکوٰۃ تقسیم کرنے میں دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے۔ اسی طرح قرض ادا کرنے میں بھی وکیل بنانا جائز ہے۔(۱۵۱)

اس حدیث کا آخری حصہ اس کا سبب بیان کرتا ہے۔ طبرانی نے المعجم الکبیر میں ثقہ راویوں کی سند سے بیان کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ ہم میں سے ایک فرد تھا، جس نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا۔ اس عورت کا نام ام قیس تھا۔ اس نے کہا کہ اگر ہجرت کرکے مدینے آجاؤ تو نکاح ہوسکتا ہے۔ اس نے ہجرت کرلی اور آکر اس خاتون سے نکاح کرلیا، ہم اسے مہاجر ام قیس کہتے تھے۔

خلاصہ: خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث سے چند امور معلوم ہوتے ہیں:

الف۔ کوئی بھی شرعی عمل جس سے جزا اور سزا متعلق ہو، نیّت کے بغیر درست نہیں۔

ب۔ جس کام کی نیت کی گئی ہو، اس کی تعیین و امتیاز نیّت میں شرط ہے۔ صرف نماز کی نیّت کافی نہیں، بلکہ علما کا اتفاق ہے کہ اس کی تعیین ضروری ہے کہ یہ ظہر کی نماز ہے یا عصر کی یا صبح کی۔

ج۔ جس کسی نے اچھے کام کی نیت کی، پھر کسی شدید مجبوری، بے بسی یا وفات کے باعث وہ کام نہ کرسکا تو اسے اس کا ثواب ملے گا، کیوں کہ جس نے کوئی اچھا کام کرنے کا ارادہ کیا اور اسے کر نہ سکا، اس کی نیکی لکھی جاتی ہے اور جس نے برائی کا ارادہ کیا، لیکن برائی نہیں کی تو اس کا گناہ نہیں لکھا جائے گا۔ سیوطی کہتے ہیں: ''جس نے گناہ کی نیت کی لیکن گناہ نہیں کیا، یا گناہ کے الفاظ ادا نہیں کیے تو وہ گناہ گار نہیں ہوگا(۱۵۲)، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے جسے حضرت ابوہریرہؓ سے صحاح ستہ نے روایت کیا کہ ''اللہ تعالیٰ میری امت کے خیالات سے اس وقت تک درگزر فرماتا ہے، جب تک امت کا کوئی فرد انہیں زبان سے ادا نہ کرے یا ان پر عمل نہ کرے''۔

د۔ آخرت میں اجر وثواب حاصل کرنے کے لیے عبادات اور شرعی اعمال میں اخلاص ہی بنیاد ہے۔ اور دنیوی کامیابی کے لیے بھی اخلاص ضروری ہے۔ زیلعی نے تصریح کی ہے کہ نمازی کے لیے نیت میں اخلاص ضروری ہے۔

ہر نافع عمل یا مباح کام یا کسی چیز کو چھوڑنا، اگر اچھی نیت اور اللہ کی اطاعت کے ارادے سے ہو تو وہ عبادت بن جاتا ہے اور اللہ کے ہاں باعث ثواب ہے۔

و۔ اگر کام میں لوگوں کو راضی کرنے، یا شہرت اور ریا کی نیّت ہے، یا کوئی دنیوی فائدہ پیش نظر ہے تو ایسا شخص مہاجر ام قیس کی طرح ہے۔ اسے اپنے کام پر آخرت میں کوئی ثواب نہیں ملے گا۔

جس کام کی نیّت کی گئی ہو اس کی تعیین اور عدم تعیین میں حنفیہ کی رائے:

جس کام کی نیّت کی گئی ہو، اس کی تعیین کے بارے میں حنفیہ نے تفصیل بتائی ہے۔(۱۵۳) وہ کہتے ہیں:

الف۔ اگر وہ کام عبادت ہو، اور اس کا وقت اسے ادا کرنے کے لیے ظرف ہو، یعنی وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ اس میں وہ عبادت بھی کی جاسکتی ہے اور کوئی دوسری عبادت بھی تو اسے واجب موسّع کا نام دیتے ہیں۔ اس صورت میں تعیین ضروری ہے، مثلاً اگر نماز (جیسے نمازِ ظہر وغیرہ) کی نیّت کرے اور اگر اسے دن کے ساتھ ملالے کہ آج کی ظہر کی نماز تو درست ہے۔ نماز کے لیے تعیین کی علامت یہ ہے کہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ کون سی نماز پڑھ رہے ہو تو بلاتأمل جواب دے سکے۔ اگر نماز کا وقت تنگ ہوجائے، تب بھی تعیین ضروری ہے کیوں کہ گنجائش باقی ہے۔

ب۔ اگر وقت عبادت کے لیے معیار ہے، یعنی اس میں وہ ایک ہی عبادت کی جاسکتی ہے، اس طرح کی دوسری نہیں کی جاسکتی، مثلاً رمضان کے دن کا روزہ، تو اسے واجب

مضیّق کہتے ہیں۔ اس میں تعیین شرط نہیں ہے۔ اگر روزے دار صحت مند اور مقیم ہے تو مطلقاً روزے کی نیت سے اور نفل روزے کی نیت سے رمضان کا روزہ ہوجائے گا، کیوں کہ جو چیز متعین ہے، اسے متعین کرنا بے مقصد بات ہے۔ اگر بیمار ہو تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا خواہ اس نے کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی ہو، یا نفل کی۔ اگر مسافر ہے تو اس صورت میں اگر کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو وہی ہوگا جس کی نیت کی ہے، رمضان کا نہیں۔ اگر مسافر نے نفل روزے کی نیت کی تو اس میں دو روایات ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا۔

ج۔ اگر عبادت کا وقت مشکل ہے، یعنی ایسی عبادت ہے کہ اس میں مذکورہ بالا دونوں جہتیں پائی جاتی ہیں، مثلاً حج ہے کہ ایک طرف یہ واجب مضیق یا معیار کے مشابہ ہے کہ سال میں صرف ایک حج کیا جاسکتا ہے اور دوسری طرف واجب موسع یا ظرف کے مشابہ ہے کہ ایام حج میں حاجی پورا وقت افعالِ حج میں مصروف نہیں رہتا۔ پس معیار کی مشابہت کے پیش نظر مطلق نیت سے حج ہوجائے گا اور اگر نفل کی نیت کی تو نفل ہوجائے گا اور اس میں ظرفیت کا اعتبار کیا جائے گا۔

نیّت سے متعلق قواعد شرعیہ

فقہا نے حضرت عمر کی مذکورہ بالا حدیث (انماالاعمال بالنیات) سے تین قواعد کلیہ نکالے ہیں جن پر مجتہدین اور ائمہءِ مذاہب نے اپنے اپنے مذاہب کے اصول کی بنیاد رکھنے میں اعتماد کیا اور ان سے فروعی فقہی احکام کا استنباط کیا ہے۔(۱۵۴) یہ قواعد کلیہ ہیں: لاثواب الا بالنیة (نیت کے بغیر ثواب نہیں ہوتا)، الامور بمقاصدها (تمام امور مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں)، العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لاللألفاظ والمبانی (معاہدات میں مقاصد اور اساس کا اعتبار ہوتا ہے، الفاظ وبیان کا نہیں)۔

پہلا قاعدہ: نیّت کے بغیر ثواب نہیں ملتا

عبادات میں نیّت شرط ہے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ یہ بات اجماع سے ثابت ہے یا اس آیت سے: وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین (البینہ ۹۸:۵) (انہیں یہی حکم دیا گیا کہ صرف اللہ کی عبادت کرو بندگی کو اس کے لیے خالص کرتے ہوئے)۔ ابن نجیم حنفی کہتے ہیں کہ اجماع سے اس قاعدے کا ثبوت زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ مذکورہ آیت میں عبادت سے توحید مراد ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ کا اس پر عطف ہے۔ وضو، غسل، موزوں پر مسح اور کپڑے، بدن اور جگہ سے نجاستِ حقیقی کے ازالے کے لیے نیّت شرط نہیں ہے۔ تیمّم میں نیّت کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تیمّم کے معنی قصد اور ارادے کے ہیں۔ میت کو غسل دینے میں اس اعتبار سے نیّت شرط نہیں کہ اگر نیّت نہ کی گئی تب بھی جنازہ پاک ہوجائے گا اور نماز جنازہ درست ہوگی، البتہ مکلفین کے ذمے غسل دینا فرض تھا، اسے ادا کرنے کے لیے نیّت شرط ہے۔(۱۵۵)

جمہور کے نزدیک نیّت وسائل اور مقاصد دونوں میں واجب ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ حنفیہ کے نزدیک وسائل میں نیّت عبادت کے کامل ہونے کے لیے شرط ہے، مثلاً وضو اور غسل میں۔ جب کہ مقاصد میں نیّت عبادت کے درست ہونے کے لیے شرط ہے جیسے نماز، زکوٰۃ، روزے اور حج میں۔

اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ تمام شرعی اعمال پر نیّت کے بغیر ثواب نہیں ملتا۔ ابن نجیم مصری کہتے ہیں، (۱۵۶)،ثواب کی دو قسمیں ہیں۔(۱) اخروی، اس سے مراد آخرت کی جزا وسزا ہے۔(۲) دنیوی، اس سے مراد کسی کام کا درست یا نادرست ہونا ہے۔ اس قاعدے میں بالا جماع اخروی ثواب مراد ہے کیوں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ آخرت میں نیّت کے بغیر سزا وجزا نہیں ہے۔ چوں کہ ثواب کی پہلی قسم مراد لے کر اس جملے کا مفہوم درست ہوگیا، اس لیے دوسری قسم یعنی دنیوی ثواب مراد لینے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

دوسرا قاعدہ: امور مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں

اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے تمام قولی اور فعلی اعمال وتصرفات جو شرعی احکام کے تحت آتے ہیں، ان کے نتائج کا فیصلہ ان مقاصد کے پیش نظر کیا جائے گا جن کا کام کرنے والے نے ارادہ کیا، ظاہری قول وفعل کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہوگا۔

اس قاعدے کی اصل مذکورہ بالا حدیث انما الاعمال بالنیات ہے جس کی وضاحت کردی گئی۔ اس کے علاوہ اس مفہوم کی بہت سی احادیث ہیں جنہیں سیوطی نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے۔ (۱۵۷)اس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

جرم کے ارادے یا نیّت سے قتل کا حکم مختلف ہوجاتا ہے۔ اگر کسی نے دانستہ قتل کیا تو اس پر قصاص واجب ہے، اور اگر غلطی سے کیا تو اس پر دیت ہے۔ جس نے اخلاص سے اللہ کے لیے نماز پڑھی، اس کی نماز قبول ہوگی اور اسے ثواب ملے گا اور جس نے دکھاوے کے لیے پڑھی، اس کے منہ پر ماردی جائے گی۔

جس نے کسی گری پڑی چیز کو قبضہ کرنے کے لیے اٹھایا، اسے گناہ ہوگا، غاصب قرار پائے گا اور اس کا ضامن ہوگا، اور جس نے اس خیال سے اٹھایا کہ اسے حفاظت سے مالک تک پہنچا دے تو اسے اٹھانا جائز ہے، وہ امین سمجھا جائے گا۔ اگر زیادتی یا حفاظت میں کوتاہی کے بغیر اس سے ضائع ہوگئی تو اس پر تاوان نہیں آئے گا۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ''اپنے خاندان والوں کے پاس چلی جاؤ''۔ اگر طلاق کی نیّت کی تو طلاق ہوجائے گی اور اگر طلاق کی نیّت نہیں کی تو طلاق نہیں ہوگی۔

قاضی خان نے اپنے فتاوٰی میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک(۱۵۸) اگر کوئی شخص شراب بنانے والے کے ہاتھ محض تجارت کی نیّت سے انگور بیچتا ہے تو جائز ہے حرام نہیں ہے، اور اگر شراب بنانے کے لیے بیچتا ہے تو حرام ہے۔ (۱۵۹) اسی طرح انگوروں کی کاشت بھی

تجارت کے لیے، یا کھانے کے لیے جائز ہے، شراب بنانے کے لیے حرام ہے۔

اگر کسی مسلمان نے ترک تعلق کی نیّت سے اپنے کسی بھائی سے تین دن سے زائد ناراضگی رکھی تو یہ حرام ہے، ورنہ نہیں۔

اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کے علاوہ کسی اور کی وفات پر تین دن سے زائد سوگ منایا تو اگر مرنے والے کی وجہ سے زینت اور خوشبو ترک کی تو حرام ہے، ورنہ نہیں۔ اگر کسی شخص نے نماز پڑھتے ہوئے کسی کو جواب دینے کے لیے کوئی آیت پڑھی تو نماز ٹوٹ جائے گی، یا کسی نمازی کو نماز کے دوران میں کوئی خوش خبری سنائی گئی اور اس نے ادائے شکر کی نیّت سے الحمد للہ کہا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔ اگر نماز کے دوران میں کسی کو کوئی بری خبر سنائی گئی اور اس نے لاحول ولاقوۃ الا باللہ پڑھا، یا کسی کے مرنے کی خبر سنائی گئی تو اس نے اس کے جواب میں انا للہ وانا الیہ راجعون کہا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی شخص نے کسی بادشاہ کو سجدہ کیا اور اس کی نیّت سلام کرنے اور تعظیم کرنے کی تھی، نماز کی نیّت نہیں تھی تو کافر نہیں ہوگا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا تھا کہ آدم کو سجدہ کریں اور یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے یوسف کو سجدہ کیا تھا۔

محض خواہش پوری کرنے کے لیے پیٹ بھرنے کے بعد کھانا حرام ہے، اور اگر اس سے نیّت یہ ہے کہ روزہ رکھنے میں آسانی رہے گی، یا مہمان کے ساتھ شرکت کی نیّت سے زیادہ کھائے تو مستحب ہے۔ اگر کافر کسی مسلمان کو ڈھال بنالے اور کوئی مسلمان اسے تیر ماردے تو اگر اس نے مسلمان کو قتل کرنے کی نیّت کی تو حرام ہے، اور اگر کافر کو قتل کرنے کی نیّت کی تو حرام نہیں ہے۔

اگر یاد کرنے کی نیّت سے کتاب سے ٹیک لگائی تو یہ مکروہ نہیں ہے، ورنہ مکروہ ہے۔

اگر مسجد میں سائے کی نیّت سے درخت لگایا تو جائز ہے اور اگر کسی اور نیّت سے لگایا

تو مکروہ ہے۔ درہموں پر اللہ کا نام لکھنے سے اگر محض ایک علامت بنانے کی نیت ہے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر بے ادبی کی نیت ہے تو مکروہ ہے۔

ایسا کپڑا جس میں قرآن حکیم رکھا ہوا ہے، اس پر بیٹھ جائے تو اگر حفظ قرآن کی نیت ہے تو مکروہ نہیں ہے، ورنہ مکروہ ہے۔

خرید وفروخت، ہبہ، وقف، قرض، ضمان، کسی کو قرض سے بری کرنے، حوالہ، کسی خرید وفروخت کو واپس کرنے، وکالت، قضا کی ذمہ داری سونپنے، اقرار، اجارہ، وصیت، طلاق، خلع، طلاق سے رجوع کرنے، بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھانے، ظہار، لعان، قسم، تہمت، امان دینے وغیرہ کے لیے اگر کنایہ کے الفاظ استعمال کیے، اور ان الفاظ سے وہی مفہوم مراد لیا جو صریح الفاظ سے مراد ہوتا ہے تو یہ تمام امور مراد ہوں گے، ورنہ نہیں۔ (۱۶۰)

تیسرا قاعدہ: معاہدات میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوتا ہے، الفاظ و بیان کا نہیں

یہ قاعدہ مذکورہ بالا دوسرے قاعدے کی بہ نسبت محدود ہے، کیوں کہ اس کا تعلق صرف معاہدوں سے ہے، جب کہ دوسرے قاعدے کا تعلق تمام افعال وتصرفات سے ہے۔

اس قاعدے کا مفہوم یہ ہے کہ ایک معاہدے کے الفاظ دوسرے معاہدے میں تبدیل ہوجاتے ہیں، بشرطیکہ معاہدہ کرنے والوں کی نیت ہو۔ ہبہ میں اگر معاوضے کی شرط ہو، مثلاً کوئی کہے کہ میں تجھے فلاں چیز ہبہ کرتا ہوں، بشرطیکہ تو مجھے فلاں چیز دے دے تو یہ خرید وفروخت ہے، کیوں کہ ان الفاظ کا حقیقی معنی خرید وفروخت کا ہے، اس لیے اس معاہدے کے تمام احکام خرید وفروخت کے ہوں گے۔

اگر کفالہ کے الفاظ استعمال کیے جائیں، لیکن شرط یہ ہو کہ اصل مقروض سے قرض کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو یہ حوالہ قرار پائے گا اور اس کے تمام احکام حوالہ کے ہوجائیں گے، کیوں کہ یہ مفہوم حوالہ کا ہے۔

اگر حوالہ کے الفاظ استعمال کیے جائیں، لیکن مقروض اور اس کی طرف سے ضامن دونوں سے مطالبہ کیا جاسکتا ہو تو یہ کفالہ ہوگا۔ اسی طرح کوئی چیز معاوضے کے بدلے عاریت کے طور پر لی دی جائے تو وہ اجارہ ہے۔

بیع وفا (کوئی شخص اپنی زمین وجائداد اس شرط پر فروخت کردے کہ جب پیسے دے گا، اپنی جائداد واپس لے لے گا) حنفیہ کے نزدیک اکثر احکام میں رہن ہے، کیوں کہ معاہدہ کرنے والوں کا مقصد رہن ہی ہوتا ہے۔

لیکن حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک(۱۶۱)اس قاعدے پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا، جب کہ معاہدے میں ایسے الفاظ ہوں جن سے صراحتاً یا ضمناً مقصد کی نشان دہی ہوتی ہو، اور اگر معاہدے میں ایسے الفاظ نہ ہوں جن سے نیّت اور مقصد پر روشنی پڑتی ہو تو پھر اس دوسرے قاعدے پر عمل ہوگا یعنی: المعتبر فی اوامر اللہ المعنی، والمعتبر فی امور العباد الاسم واللفظ (اللہ سے معاملات میں مقصد کا اعتبار ہے اور لوگوں کے باہمی معاملات میں الفاظ کا)۔ اس صورت میں معاہدات میں الفاظ کا اعتبار کیا جائے گا، نیّت اور مقصد کا نہیں، کیوں کہ شرعی نقطۂ نظر سے غیر مباح سبب اور غرض کی نیّت پوشیدہ ہوتی ہے، اس لیے اسے صرف اللہ کے سپرد کردیا جاتا ہے کہ وہ چاہے تو اگر ایسے شخص کی نیّت بری ہے تو اسے سزا دے۔ اسی بنا پر ہر معاہدے کے احکام کا تعلق اس کے الفاظ، اور الفاظ کے متعلقات وغیرہ سے ہے۔ الفاظ کے فساد سے معاہدہ فاسد ہوجاتا ہے اور الفاظ کے صحیح ہونے سے معاہدہ صحیح ہوتا ہے۔ بیرونی اموراس معاہدے پر اثر انداز نہیں ہوتے، خواہ اس کے پیچھے نیتیں اور علامات یا اس کے نتائج واثرات ایسے ہوں جو اس معاہدے کے فاسد ہونے پر دلالت کرتے ہوں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ بیع آجال اور بیع عینہ (اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کوئی چیز ایک مہینے کے ادھار پر دس درہم میں فروخت کرے، پھر اسی چیز کو

مہینہ پورا ہونے سے قبل پانچ درہم نقد میں خریدلے) میں سدّ ذرائع کے اصول پرعمل نہیں کرتے اور امام شافعی خرید وفروخت کی ظاہری صورت کو دیکھتے ہوئے اس معاہدے کو درست قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اگرچہ سدّ ذرائع کے تحت حکم کے قائل نہیں، لیکن ان کے نزدیک یہ معاہدہ ایک دوسری بنیاد پر فاسد ہے، اور وہ یہ کہ جب تک پہلی خرید وفرخت میں رقم کی ادائیگی نہ ہوتو وہ معاہدہ مکمل نہیں ہوتا، جب کہ دوسرا معاہدہ پہلے کی تکمیل پر موقوف ہے، اس لیے یہ معاہدہ درست نہیں ہے۔

امام مالک اورامام احمددونوں نے سدّ ذرائع کے تحت اس خریدوفروخت کوجائزقرار نہیں دیا، کیوں کہ درحقیقت یہ پانچ روپے ادھار دے کر دس روپے وصول کرنے کے لیے ایک حیلہ ہے، جسے خریدوفروخت کی شکل دی گئی ہے۔ ابن قیم کہتے ہیں کہ شریعت کے احکام اس وقت ظاہر معروف معنی پر محمول ہوتے ہیں جب کہ متکلم کی مراد وہی ہو جو الفاظ سے ظاہر ہوتی ہے، یا اس کے خلاف نہ ہو۔ نیت اور مقصد کا اعتبار ان معاملات میں کیا جاتا ہے جہاں بظاہر الفاظ اور عبارت کا وہ معنی نہ ہو جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے۔(۱۶۲) میرے نزدیک حق یہ ہے کہ سودکادروازہ بند کرنے کے لیے سدذرائع کے اصول پرعمل کرنا چاہیے، کیوں کہ بری نیت یاغیرشرعی ارادہ بیع کوفاسداور باطل قرار دینے کاواضح سبب ہے۔

۳۔ نیّت کامحل

فقہا کا اتفاق ہے کہ ہرجگہ دل سے نیّت کرنا واجب ہے، صرف زبان سے نیت کرنا کافی نہیں اور زبان سے الفاظ ادا کرنا ہرگز شرط نہیں ہیں، البتہ مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہا کے نزدیک زبان سے نیت کرنا مسنون ہے تاکہ زبان اور دل کی موافقت ہوجائے اور زبان پر ذکر لانے سے دل میں بھی خیال مستحضر ہو، لیکن مالکیہ کے نزدیک زبان سے نیت نہ کرنا افضل ہے، (۱۶۳) کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے زبان سے نیت کرنا مروی نہیں اور چاروں ائمۂ فقہ نے بھی زبان سے نیت کرنے کا نہیں کہا۔ تمام

عبادات میں دل سے نیّت کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نیّت اخلاص کا نام ہے اور اخلاص دل سے ہی حاصل ہوتا ہے، یا اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلق ارادہ ہی نیّت کی حقیقت ہے۔ اگر دل سے نیّت کی اور زبان سے اسے ادا بھی کر دیا تو جمہور کے نزدیک نیّت مکمل طور پر ہوگئی، اور اگر زبان سے نیّت کی، لیکن دل سے نہیں کی تو نیّت نہیں ہوئی، اور اگر دل سے نیّت کی، لیکن زبان سے الفاظ ادا نہیں کیے تب بھی نیّت ہوگئی۔ بیضاوی کہتے ہیں: ''نیّت دل کو اس کام کے لیے آمادہ کرنا ہے جو حصول نفع یا نقصان کے دفعیے کے لیے فوری طور پر، یا انجام کار مفید معلوم ہو۔ شریعت میں نیّت سے مراد اللہ کی رضا کے حصول اور اس کی فرماں برداری کے لیے ارادے کو کام کی طرف متوجہ کرنا ہے''۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نیّت کے محل کے بارے میں دو اصول ہیں:

پہلا اصول: صرف زبان سے نیّت کافی نہیں، دل سے بھی ہونا چاہیے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وما امروا الا لیعبدوا اللّٰہ مخلصین له الدین (البینہ ۹۸ : ۵) (اور انہیں یہی حکم دیا گیا کہ صرف اللہ کی عبادت کریں، اس کے لیے بندگی کو خالص کرتے ہوئے)۔ اخلاص کا تعلق زبان سے نہیں ہے، بلکہ دل سے ہے اور اخلاص ہی خالص نیّت ہے، یعنی کسی عمل سے صرف اللہ کی رضا مطلوب ہو اور ارشاد نبوی انما الاعمال بالنیات و انما لکل امرئ مانوی (اعمال کا دارومدار نیّت پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیّت کی) کا تقاضا بھی یہی ہے۔

اس اصول سے درج ذیل نتائج نکلتے ہیں:

الف۔ اگر زبان اور دل کا اختلاف ہوجائے تو دل کا اعتبار ہے، زبان کا نہیں۔ اگر دل سے وضو کی نیّت ہے اور زبان سے ٹھنڈک حاصل کرنے کے الفاظ نکلے تو وضو درست ہے اور اگر اس کے برعکس ہوگیا تو وضو درست نہیں۔ اگر دل سے ظہر کی نماز کی نیّت کی اور زبان سے عصر کے الفاظ نکل گئے، یا دل سے حج کی نیّت ہے اور زبان سے عمرہ کے الفاظ

نکلے تو جو دل میں نیّت کی، وہی ہوگی۔ حنفیہ کی بعض کتب (القنیه اور المجتبیٰ) میں ہے کہ اگر کوئی شخص دل سے نیّت کرنے پر قادر نہیں، یا اسے دل کی نیّت میں شک ہو جاتا ہے تو جو زبان سے کہے، وہی صحیح ہے کیوں کہ لایکلف الله نفساً الا وسعها (البقرہ ۲:۲۸۶) (اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی استطاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا)۔

ب۔ اگر کسی شخص نے بلاارادہ محض سبقت لسانی سے اللہ کی قسم کھالی تو جمہور (غیر حنفیہ) کے نزدیک یہ لغو قسم ہوگی، اس کا کفارہ نہیں ہوگا، یا کسی اور چیز کی قسم کھانا چاہتا تھا لیکن زبان سے اور چیز کا نام نکل گیا، لیکن حنفیہ (۱۶۴) کہتے ہیں کہ اس صورت میں کفارہ دینا پڑے گا۔ حنفیہ کے نزدیک لغو قسم جس کا نہ تو کوئی حکم ہے اور نہ کفارہ، وہ ہے جو ماضی یا حال کی خبر کے بارے میں ہو اور قسم کھانے والے کا خیال یہ ہو کہ وہ صحیح بات کر رہا ہے، لیکن حقیقت اس کے برعکس ہو، (۱۶۵) مثلاً کوئی شخص کہتا ہے: ''بخدا میں اس گھر میں نہیں گیا''، اور اس کا خیال بھی یہی ہے، لیکن واقعہ اس کے خلاف تھا، یا دور سے کسی پرندے کو دیکھ کر اسے کو سمجھتے ہوئے قسم کھالی کہ بخدا یہ کوا ہے، لیکن بعد میں وہ کبوتر نکلا۔ جمہور کے نزدیک لغو قسم وہ ہے جو عادت کے طور پر لوگوں کی زبان پر جاری ہوتی ہے (خواہ ماضی سے متعلق ہو یا حال سے یا مستقبل سے)۔ اس میں قسم کی نیّت نہیں ہوتی جیسے کوئی کہے: ''نہیں بخدا''، ''کیوں نہیں بخدا''، یا قرآن پڑھ رہا تھا، لیکن زبان پر قسم کے الفاظ جاری ہو گئے۔

حاصل یہ کہ حنفیہ کے بقول لغو قسم کا مستقبل سے تعلق نہیں ہوتا، مستقبل سے متعلق کسی معاملے پر کھائی جانے والی قسم کو حقیقی قسم سمجھا جائے گا اور قسم کھانے والا، اگر اسے توڑ دیتا ہے تو کفارہ دے گا، خواہ اس نے قسم کی نیّت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لغو قسم کا تعلق صرف ماضی اور حال سے ہے جب کہ قسم کھانے والا اپنے آپ کو سچا سمجھتا ہو، اور حقیقت اس کے برعکس ہو۔

اس مسئلے کا تعلق اللہ کی قسم سے ہے اور اگر ایسی قسم کھائی جس کا تعلق طلاق یا غلام کی آزادی یا بیوی سے تعلق نہ رکھنے سے ہو تو ان معاملات میں فیصلہ ان الفاظ کے مطابق

ہوگا، البتہ دیانتاً، یعنی اللہ کے ہاں باطنی طور پر ان قسموں کی کوئی اہمیت نہیں اور بندے اور اللہ کے باہمی تعلق میں یہ قسمیں نہیں سمجھی جائیں گی، لیکن عدالت اس نیت کو تسلیم نہیں کرے گی کیوں کہ ان سے دوسروں کے حقوق متعلق ہیں۔

ج۔ اگر کسی شخص نے طلاق یا غلام کو آزاد کرنے کے الفاظ استعمال کیے لیکن ان سے کوئی اور معنی مراد لیا، مثلاً کسی بندش سے آزاد کرنا یا کسی چیز کو ملانا تو عدالت اس نیت کو تسلیم نہیں کرے گی، البتہ اللہ کے ہاں اس کی نیّت قابل قبول ہوگی اور دیانتاً اس کی نیت پر عمل ہوگا قضا نہیں۔ الفورانی، الابانہ میں لکھتے ہیں: ''درحقیقت ایک شخص جو الفاظ بولتا ہے عدالتی فیصلے میں وہ الفاظ اپنے ظاہری معنی میں لیے جائیں گے۔ اگر اس نے کوئی اور نیت کی ہے تو وہ صرف اللہ کے ہاں قابل قبول ہے، مثلاً کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا، تجھے طلاق ہے، پھر اس نے کہا کہ میں نے بندش سے آزادی کی نیت کی تھی، اگر اس مفہوم کا کوئی ظاہری قرینہ موجود نہیں تو فیصلے میں اس کی نیت کا اعتبار نہیں، اگرچہ اللہ کے ہاں اعتبار ہے۔ اگر کوئی ظاہری قرینہ موجود تھا، مثلاً عورت بندھی ہوئی تھی، اسے کھول کر اس نے کہا کہ تجھے طلاق ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ اس کی مراد بندش سے آزادی تھا تو فیصلے میں بھی اس کی بات قابل قبول ہوگی۔

دوسرا اصول: تمام عبادات میں دل کی نیت کے ساتھ زبان سے الفاظ کہنا شرط نہیں۔ زبان کے الفاظ کا عبادات میں اعتبار نہیں ہے۔ اس اصول سے یہ نتائج سامنے آتے ہیں:

الف۔ اگر کسی شخص نے مسجد کی نیّت سے کہیں زمین مختص کی تو وہ محض نیت سے مسجد ہوجائے گی۔ زبان سے کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ب۔ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کو سلام نہیں کروں گا، پھر اس نے کچھ اکٹھے لوگوں کو سلام کیا جن میں وہ بھی موجود تھا، لیکن نیّت سے اسے مستثنیٰ کردیا تو قسم نہیں ٹوٹے

اس کے برعکس اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے پاس نہیں جاؤں گا، پھر ایسے لوگوں کے پاس چلا گیا جن میں وہ بھی موجود تھا اور اس نے دل سے اسے مستثنیٰ کر دیا اور دوسرے لوگوں کے پاس جانے کی نیت کی تو شافعیہ کی صحیح روایت کے مطابق اس کی قسم ٹوٹ گئی، البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ شخص اس گھر میں رہائش پذیر ہو گیا، تو قسم ٹوٹ گئی، ورنہ نہیں۔

اس اصول سے درج ذیل مسائل مستثنیٰ ہیں:

۱۔ منت، طلاق، غلام کی آزادی اور وقف: اگر دل سے نیّت کی، لیکن زبان سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا تو نہ تو نذر ہوگی نہ طلاق، نہ غلام کی آزادی اور نہ وقف۔ محض نیّت سے ان میں سے کوئی کام نہیں ہوتا، زبان سے کہنا ضروری ہے۔

۲۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے: ''تجھے طلاق ہے''۔ پھر کہتا ہے: ''میں نے یہ نیّت کی تھی کہ اگر اللہ چاہے''، تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ رافعی کہتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ دیانتاً بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

۳۔ دل کے خیالات کا جب تک اظہار نہ کیا جائے یا ان پر عمل نہ کیا جائے، ان پر مؤاخذہ نہیں ہے۔ اگر کسی شخص نے کسی گناہ کا عزم کیا، لیکن گناہ کیا نہیں اور نہ اس کے بارے میں زبان پر کوئی لفظ لایا تو گناہ گار نہیں ہوگا، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے جسے صحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا: اللہ تعالیٰ نے میری امت کے دل کے خیالات سے درگزر فرما دیا، جب تک انہیں زبان پر نہ لائیں یا ان پر عمل نہ کریں''۔

سبکی وغیرہ نے گناہ کی نیت سے متعلق دل کے خیالات کو پانچ درجات میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ہاجس: دل میں گزرنے والا وسوسہ، اس پر بالاجماع کوئی مؤاخذہ نہیں، کیوں کہ اس کو لانے یا روکنے پر انسان کو اختیار نہیں ہے۔

۲-خاطر: وہ خیال جو دل میں گزرتا ہے، لیکن اس کو روکنے پر انسان قادر ہے جیسے وسوسہ آنے کے بعد انسان اسے روکنے پر قادر ہوتا ہے۔ اس پر بھی کوئی مؤاخذہ نہیں۔

۳-حدیث نفس: اس سے مراد دل کا ایسا خیال ہے جس میں تردّد ہوتا ہے کہ یہ کام کروں یا نہ کروں، اس میں بھی کوئی گناہ نہیں۔ اس کی دلیل مذکورہ بالا حدیث ہے اور جب حدیث نفس پر مؤاخذہ نہیں تو اس سے کم تر باتوں پر بطریق اولیٰ مؤاخذہ نہیں ہوگا۔

یہ تینوں درجات اگر نیکی کے بارے میں ہیں تو ان پر کوئی ثواب نہیں ملتا، کیوں کہ ان کے ساتھ نیّت اور ارادہ نہیں ہے۔

۴-ہَمّ: مراد ہے کام کرنے کے پہلو کو ترجیح دینا۔ صحیح حدیث میں ہے کہ اگر نیکی کرنے کا ھم (پختہ خیال) ہے، تو نیکی لکھی جائے گی اور اگر گناہ کرنے کا پختہ خیال ہے تو گناہ نہیں لکھا جائے گا، (۱۶۶) بلکہ دیکھا جائے گا۔ اگر اس نے اللہ کے لیے گناہ چھوڑ دیا تو نیکی لکھی جائے گی اور اگر کر گزرا تو ایک گناہ لکھا جائے گا۔ اس مفہوم میں صحیح روایت یہ ہے کہ صرف کام کرنے کا گناہ لکھا جائے گا۔ گناہ کا پختہ خیال معاف ہے۔

۵-عزم: اس سے مراد ارادے کی قوت اور پختگی ہے اور محققین کی رائے یہ ہے کہ اس پر مؤاخذہ ہے۔

۶-نیّت کا وقت: عام اصول یہ ہے کہ نیّت بدنی عبادت کے آغاز کے وقت کرنا چاہیے، البتہ کچھ صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جن کا میں ذکر کروں گا: (۱۶۷)

چہرہ دھونے کا وقت وضو کی نیّت کا موقع ہے۔ حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ وضو کی پہلی سنت، یعنی دونوں ہاتھ گٹوں تک دھونے کے موقع پر وضو کی نیّت کرے، تاکہ منہ دھونے سے قبل کی تمام سنتوں پر ثواب ملے، بلکہ نیّت کا اصل وقت استنجے سے پہلے ہے،

تاکہ تمام کام عبادت میں شامل ہو جائیں۔

مالکیہ کے نزدیک وضو کی نیّت چہرہ دھوتے وقت کرنا چاہیے۔ ایک قول یہ ہے کہ طہارت کے شروع میں کرنا چاہیے۔ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ چہرے کو دھونے کا آغاز اور وضو کی نیّت ساتھ ساتھ ہونا چاہیے، تاکہ پہلے فرض کے ساتھ نیّت مل جائے۔ نماز میں بھی ان کی یہی رائے ہے اور مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ دھونے سے قبل نیّت کرے تاکہ نیّت وضو کی تمام سنتوں اور فرائض کو شامل ہو جائے اور ہر عمل پر ثواب ملے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔ وضو شروع کرنے سے تھوڑا وقت پہلے بھی نیّت کرنا جائز ہے۔ اگر زیادہ وقت گزر جائے تو پھر وہ نیّت وضو کے لیے کافی نہیں اور مستحب یہ ہے کہ وضو ختم ہونے تک نیّت ذہن میں حاضر رہے تاکہ وضو کے تمام افعال سے نیّت متعلق ہو جائے اور اگر نیّت حکماً جاری رہتی ہے، یعنی درمیان میں نیّت توڑتا نہیں ہے تو اسی قدر تعلق کافی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک وضو کے پہلے واجب کی ادائیگی کے وقت نیّت کرنا چاہیے اور پہلا واجب وضو کے لیے بسم اللہ پڑھنا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وضو کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ ہر عضو دھوتے وقت الگ نیّت کرے کہ میں اس عضو سے حدث ختم کرنے کی نیّت کرتا ہوں، کیوں کہ جس طرح وضو کے افعال الگ الگ ہوتے ہیں، اسی طرح نیّت الگ الگ کی جاسکتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک وضو میں ہر عضو کو دھونے کے لیے الگ الگ نیّت کرنا صحیح نہیں ہے کہ مکمل وضو کے لیے نیّت کے بجائے ہر عضو سے حدث ختم کرنے کی نیّت کرے اور ایک عضو دھونے کے بعد دوسرے کے دھونے کی نیّت کرے۔ اگر الگ الگ نیّت کے باوجود وضو کرنے والے کا ارادہ مکمل وضو کرنے کا ہے اور اس نے مسلسل وضو کیا ہے تو درست ہے، البتہ ابنِ رشد کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک غسل میں بھی نیّت وضو کی طرح ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک نیّت سے غسل شروع کرنا محض سنت ہے تا کہ غسل کرنے والے کو غسل کا ثواب ملے جیسا کہ وضو میں ہے۔ جمہور کے نزدیک وضو کی طرح غسل میں بھی نیّت واجب ہے اور ان کی دلیل اوپر مذکور حدیث **انما الاعمال بالنیات** ہے۔ بدن کا پہلا جزو دھوتے وقت غسل کی نیّت کرے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ فرض غسل کی نیّت کرے، یا جنابت ختم کرنے کی، یا حدث اکبر ختم کرنے کی نیّت کرے، یا بے غسل جو کام ممنوع ہے ان کے جائز ہونے کی نیّت کرے۔

چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے کہ تیمّم میں نیّت فرض ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستند راجح روایت یہ ہے کہ نیّت شرط ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نیّت اس وقت ہونا چاہیے جب مٹی پر ہاتھ رکھے اور شافعیہ کے نزدیک اس وقت جب مٹی لگا ہوا ہاتھ منہ پر پھیرے، کیوں کہ یہ تیمّم کا پہلا رکن ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ جتنی دیر ہاتھ پھیرتا رہے، نیّت کو ذہن میں رکھے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک چہرے پر ہاتھ پھیرتے وقت نیّت واجب ہے۔

نماز کی نیّت کا وقت تکبیر تحریمہ ہے۔ حنفیہ نے یہ شرط رکھی ہے کہ (۱۶۸) نیّت نماز کے ساتھ متصل ہو اور نیّت وتکبیر کے درمیان میں کوئی ایسا کام نہ ہو جو نماز کے منافی ہو۔ نماز کے منافی کام سے مراد ایسا کام ہے جو نماز کے مناسب نہیں، مثلاً کھانا پینا وغیرہ۔ مالکیہ نے تکبیر تحریمہ کے وقت یا اس سے ذرا پہلے نیّت کے ذہن میں ہونے کو واجب قرار دیا ہے۔ (۱۶۹)

شافعیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ نیّت نماز کے عمل کے ساتھ متصل ہو اور اگر اس سے متاخر ہو جائے تو اسے عزم کا نام دیا گیا ہے۔ (۱۷۰)

حنابلہ (۱۷۱) کی رائے میں افضل یہ ہے کہ نیّت تکبیر سے ملی ہوئی ہو۔ اگر فرض یا سنن مؤکدہ کو ادا کرنے کا وقت شروع ہونے کے بعد تکبیر تحریمہ سے تھوڑی دیر پہلے نیّت کی اور

نیّت توڑی نہیں اور اس دوران میں مسلمان رہا، مرتد نہیں ہوا تو نماز درست ہوجائے گی، کیوں کہ تکبیر تحریمہ سے تھوڑے وقت پہلے نیت کرنے والے کی نماز کو بلا نیّت نماز نہیں کہیں گے۔ اور اس طرح نیت کرنے والے کو یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے اخلاص سے نیت کی ہے۔ چوں کہ نیّت نماز کی شرائط میں سے ہے، اس لیے اسے باقی تمام شرائط کی طرح نماز سے مقدم ہونا چاہیے۔

یہ مطالبہ کرنا کہ نیّت اور تکبیر تحریمہ ساتھ ساتھ ہوں، اس میں حرج اور مشقت ہے جب کہ ارشاد ربانی ہے: وما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج ۲۲ : ۷۸) (اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کے معاملے میں تنگی نہیں رکھی)۔ چوں کہ نماز کا پہلا جزو بھی نماز ہے، اس لیے اس میں نیّت کا ذہن میں موجود ہونا کافی ہے۔

خلاصہ یہ کہ نیّت کا تکبیر تحریمہ کے ساتھ متصل ہونا واجب ہے، البتہ شافعیہ نے تکبیر تحریمہ اور ہر تکبیر کے ساتھ نیّت کا متصل ہونا واجب قرار دیا ہے، کیوں کہ تکبیر نماز کا سب سے پہلا جزو ہے، اس لیے حج وغیرہ کی طرح اس کے ساتھ نیّت کا متصل ہونا ضروری ہے۔ باقی مذاہب نے اجازت دی ہے کہ نیّت تکبیر سے تھوڑا وقت پہلے بھی ہوسکتی ہے، البتہ اگر نیّت نماز شروع کرنے کے بعد کی، یا کافی وقت پہلے کی تو نماز باطل ہوجائے گی۔

امامت کے بارے میں بھی شافعیہ کی یہی رائے ہے کہ جب تکبیر تحریمہ کہے، اس وقت نیّت کرے، نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد، خواہ امام ہو یا اکیلے نماز پڑھ رہا ہو۔ امام شافعی کے اصحاب نے اس جملے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام شافعی کی یہ مراد نہیں کہ نیّت تکبیر سے پہلے اور تکبیر کے بعد نہ ہو، بلکہ پہلے نہ ہونے سے امام شافعی کی یہ مراد ہے کہ کہ ایسا نہ ہو کہ تکبیر سے پہلے نیّت کی ہو اور پھر توڑ دی ہو، اور بعد میں نہ ہونے سے یہ مراد نہیں کہ بعد میں نیّت جاری نہ رہے، بلکہ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ تکبیر پہلے کہہ لی اور نیّت بعد میں کی تو نماز درست نہیں اور اگر تکبیرات سے پہلے نیّت کی اور تکبیر

کے آخر تک نیّت جاری رہی تو درست ہے۔ اگر تکبیر تحریمہ مکمل ہونے کے بعد بھی نیّت جاری رہی تو کوئی حرج نہیں، بلکہ جتنا کام واجب تھا اس سے زیادہ کیا گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ امامت کی نیّت اس وقت کرنا چاہیے جب کوئی اقتدا کا آغاز کرے جیسا کہ جماعت کی نیّت کا وقت وہ ہے جب مقتدی نماز شروع کرے۔ فتح القدیر میں امام کی اقتدا درست ہونے کے باب میں ہے کہ امام جب نماز شروع کرے، اس وقت اس کی اقتدا کی نیّت کرنا افضل ہے۔

جن عبادات کے شروع کرتے وقت نیّت واجب نہیں ہے، وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ روزہ: روزہ شروع کرنے سے پہلے نیّت کرلینا جائز ہے، کیوں کہ اس میں وقت کا اہتمام کرنا مشکل ہے۔ اگر طلوع فجر کے ساتھ ہی روزے کی نیّت کی تو شافعیہ کی صحیح روایت کے مطابق درست نہیں۔ حنفیہ نے فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر رمضان کا ادا روزہ ہے تو پہلے دن کے سورج غروب ہونے کے بعد نیّت کی جاسکتی ہے اور طلوع فجر تک نیّت کرنا صحیح ہے۔ یہ اصل حکم ہے اور اگر روزہ شروع کرنے کے بعد دوپہر سے پہلے نیّت کرلی تو بھی درست ہے۔ اس میں روزہ داروں کے لیے آسانی ہے اور اگر رمضان کا ادا روزہ نہیں، بلکہ قضا ہے یا نذر یا کفارے کا روزہ ہے تو پہلے دن کے غروبِ آفتاب سے طلوعِ فجر تک نیّت کی جاسکتی ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ طلوع فجر کے ساتھ متصل نیّت کرے، کیوں کہ نیّت میں اصل یہ ہے کہ عمل سے ملی ہوئی ہو۔ اگر روزہ نفل ہے تو وہ رمضان کے ادا روزے کی طرح ہے۔

۲۔ حج: حج کی نیّت مناسکِ حج کی ادائیگی سے پہلے احرام باندھتے وقت کی جائے۔ احرام سے مراد حج کی نیّت سے تلبیہ پڑھنا ہے، یا جو کام اس کے قائم مقام ہو، مثلاً قربانی کا جانور ساتھ لینا۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ احرام ایسی نیّت سے شروع

ہوجاتا ہے جو حج سے متعلق کسی قول یا فعل سے ملی ہوئی ہو، لیکن راجح قول یہ ہے کہ احرام محض نیّت سے شروع ہوجاتا ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ احرام محض نیت سے شروع ہوجاتا ہے۔ اگر صرف نیت کی اور تلبیہ نہیں پڑھا تو احرام درست ہے، لیکن اگر بغیر نیت تلبیہ پڑھا تو احرام نہیں ہے۔ نیت کو تلبیہ سے ملانا شرط نہیں ہے، کیوں کہ وہ ایک ذکر ہے اور حج کے دوسرے اذکار کی طرح واجب نہیں ہے۔ پس جمہور تلبیہ کے بغیر محض نیت سے احرام کے قائل ہیں، البتہ حنفیہ محض نیت سے احرام کے قائل نہیں، بلکہ اس کے ساتھ احرام کی خصوصیات میں سے کوئی قول یا فعل ہونا ضروری ہے۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ تمتع کی نیت کا وقت وہ ہے کہ ابھی عمرے سے فارغ نہ ہوا ہو۔

۳۔ زکوٰۃ اور صدقہ فطر: روزے پر قیاس کرتے ہوئے زکوٰۃ اور صدقۂ فطر میں بھی فقرا کو دینے سے پہلے ہی نیت کر لینا جائز ہے۔ اگر باقی مال سے زکوٰۃ یا صدقۂ فطر کی رقم الگ کرتے وقت نیّت کر لی تب بھی کافی ہے، یا اپنے وکیل کو دیتے وقت یا اس کے بعد نیّت کر لی، لیکن تقسیم سے پہلے تو جائز ہے۔ اس میں زکوٰۃ دینے والوں کی سہولت کو مدنظر رکھا گیا ہے، اگرچہ اصول کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ کی نیت کی جاسکتی ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ بلا نیّت دی اور بعد میں نیّت کی، اس صورت میں اگر مال فقیر کے پاس ابھی موجود ہے تو جائز ہے، ورنہ نہیں۔

کفارے بھی زکوٰۃ کی طرح ہیں۔ کفارہ واجب ہونے سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور مستحقین کو دینے سے پہلے نیّت کی جاسکتی ہے۔

۴۔ دو نمازیں جمع کرنے کی نیّت: نیت پہلی نماز کے ساتھ ہونا چاہیے، کیوں کہ دونوں نمازیں مل کر ایک مجموعہ بنتی ہے۔ اگر پہلی نماز کو عبادت کا آغاز قرار دیا جائے تو

شافعیہ کے نزدیک دوسری نماز کے لیے بعد میں نیت کرنا بھی جائز ہے اور اظہر روایت یہ ہے کہ پہلی نماز کے دوران میں اور پہلی کے ختم ہونے کے بعد بھی نیت کرنا درست ہے۔

۵۔ قربانی کی نیّت: جانور ذبح کرنے سے پہلے نیت کرنا جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک نیّت اور ذبح کو ملانا واجب نہیں، بلکہ صحیح روایت یہ ہے کہ وکیل کو پیسے دیتے وقت بھی نیّت کرنا جائز ہے۔

۶۔ قسم سے استثنا کی نیّت: قسم سے استثنا کی نیّت قسم کے الفاظ مکمل کرنے سے قبل کرنا واجب ہے۔

عمل کی بقا کے لیے نیّت کی شرط نہیں

عمل کی بقا کے لیے نیّت شرط نہیں اور نہ کسی عبادت کے ہر جزو کے لیے نیّت شرط ہے، کیوں کہ اس میں تنگی ہے۔ بس یہ کافی ہے جو کام کر رہا ہے اس کی اجمالی نیّت موجود ہو اور عبادات کے تمام افعال کے شروع میں کی گئی نیّت کافی ہے۔ ہر فعل کی الگ نیّت کی ضرورت نہیں، کیوں کہ وضو، نماز اور حج کی عبادات مختلف اعمال کا ایک منظم مجموعہ ہیں۔ حج میں طواف، سعی اور وقوف عرفہ کی الگ الگ نیّت کی ضرورت نہیں ہے۔

نماز کے الگ الگ ارکان کی الگ الگ نیّت کرنا جائز نہیں، جیسا کہ شافعیہ کے نزدیک وضو میں ایسا کرنا جائز ہے۔ حج میں حصول کمال کے لیے طواف، سعی اور وقوف عرفہ میں سے ہر عمل کے وقت نیّت کا وجود ہونا چاہیے، البتہ نذر یا نفلی طواف کے لیے نیّت شرط ہے کیوں کہ یہ طواف حج میں شامل نہیں ہیں۔ اسی بنیاد پر کہا گیا ہے کہ ایک ایسی عبادت بھی ہے جس کے نفل پر نیّت واجب ہے، فرض پر واجب نہیں اور وہ عبادت طواف ہے۔ اس کی کوئی دوسری نظیر نہیں ہے۔

حنابلہ کی عبارت یہ ہے کہ نیّت کا حکماً باقی رہنا واجب ہے حقیقتاً نہیں۔ اس کا

مطلب یہ ہے کہ اگر نیّت کی اور پھر توڑی نہیں تو درمیان میں، چاہے ذہن سے اتر گئی ہو، تب بھی نیّت باقی ہے اور اس سے نماز کے درست ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی حاجی نے قربانی کے ایام میں نفل کی نیّت سے طواف کیا تو اس کا فرض ادا ہو گیا اور اگر احرام کھولنے کے بعد نفل طواف کیا تو طوافِ وداع ادا ہو گیا۔ اگر کسی شخص نے کسی مقروض کو تلاش کرتے ہوئے خانۂ کعبہ کا طواف کیا تو طواف نہیں ہوگا، لیکن اگر کسی مقروض کو تلاش کرتے ہوئے عرفات میں وقوف کیا تو وقوف درست ہو گیا، کیوں کہ طواف مستقل عبادت ہے، وقوف مستقل عبادت نہیں، بلکہ وہ حج کا حصہ ہے۔(۱۷۲)

۵۔ نیّت کا طریقہ

کسی عبادت کی نیّت کا مقصد یہ ہے کہ ایک عبادت کو دوسری عبادت سے، خواہ ان میں نوع کا اختلاف ہو یا جنس کا، ممتاز کیا جائے۔ اسی طرح عبادت کو عادت سے ممتاز کیا جائے، کیوں کہ نیّت میں یہی مقصود ہوتا ہے کہ عادت اور عبادت میں فرق ہو اور مختلف عبادات میں باہمی امتیاز ہو۔

مثلاً وضو میں عبادت یہ ہے کہ اس کے ذریعے نماز، طواف وغیرہ عبادات جن کے لیے وضو ضروری ہے، انہیں ادا کرنے کی نیّت کی جائے۔ وضو میں عادت یہ ہے کہ اس سے صفائی، نظافت اور ٹھنڈک کا اہتمام کیا جائے۔ اگر کوئی شخص وضو کے اعضا پر اس نیت سے پانی بہاتا ہے، یا اس نیت سے غسل کرتا ہے کہ نماز پڑھنا جائز ہو جائے تو وضو صحیح ہے۔

نماز اگر عادت نہ ہو، بلکہ محض عبادت ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں: فرض اور سنت۔ فرض کی پھر دو قسمیں ہیں: فرض عین جیسے پنج گانہ نماز، اور فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ۔ سنت میں سنن مؤکدہ ہیں جو فرائض کے تابع ہیں، وتر ہیں، عیدین، سورج گرہن، چاند گرہن استسقا اور تراویح کی نمازیں ہیں اور مطلق نوافل ہیں۔ فرائض کی نیّت میں یہ ضروری ہے

کہ نماز کی نیت ہو اور نام کے ساتھ اس کی تعیین ہو تاکہ باقی فرائض سے ممتاز ہو اور اس کی فرضیت کی بھی نیت ہو تاکہ سنتوں سے ممتاز ہو۔ بعض فقہا نے اسی کو کافی سمجھا کہ نماز کی نام کے ساتھ تعیین ہوجائے تو پھر اس کی فرضیت کی تعیین کی ضرورت باقی نہیں رہتی، کیوں کہ اس سے نماز کا فرض ہونا معلوم ہوجاتا ہے۔ مؤکدہ سنتوں میں یہ ضروری ہے کہ ان کی تعیین ہو اور ان کی نسبت بھی ہو کہ یہ فلاں مؤکدہ سنتیں ہیں، یا عید کی نماز ہے یا سورج گرہن کی نماز ہے۔ مطلق نوافل میں صرف نماز کی نیت کافی ہے تاکہ وہ دوسرے افعال سے ممتاز ہوجائے، کیوں کہ نوافل کے لیے وقت اور سبب کی شرط نہیں ہے۔

بلا معاوضہ کسی کو مال دینا کبھی زکوٰۃ ہوتا ہے، کبھی نفلی صدقہ، کبھی ہدیہ اور کبھی ہبہ۔ پس مال دیتے وقت اس کے شرعی وصف کی تعیین کی نیت ضروری ہے، مثلاً یہ نیت کہ یہ زکوٰۃ ہے تاکہ دوسرے امور سے ممتاز ہوجائے۔ اس میں فرض ادا کرنے کی نیت ضروری نہیں، کیوں کہ زکوٰۃ کا لفظ شرعاً فرض صدقہ کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے۔

کھانے پینے سے پرہیز کبھی روزے کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی علاج کی خاطر، اس لیے کھانے پینے سے رکنے کے ساتھ اس کی تعیین بھی ضروری ہے کہ یہ روزے کی وجہ سے ہے تاکہ دوسری صورتوں سے ممتاز ہوجائے۔ پھر روزہ بھی نماز کی طرح کبھی فرض ہوتا ہے اور کبھی سنت۔ پس اگر رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں ہے تو روزے کی نیت کے ساتھ یہ تعیین ضروری ہے کہ یہ قضا کا ہے یا قسم، ظہار، قتل یا رمضان میں جماع کرنے کے کفارے کا یا حج میں خوشبو وغیرہ لگانے کے فدیہ کے طور پر ہے، البتہ ان میں فرض کی نیت کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ ان تمام امور میں روزہ فرض ہے اور اس تعیین کے بعد اس کا سنت روزے سے التباس پیدا نہیں ہوتا۔

حرم کا ارادہ کبھی احرام کے لیے ہوتا ہے اور کبھی کسی اور مقصد تجارت وغیرہ کے لیے۔ پس یہ نیت کرنا ضروری ہے کہ یہ ارادہ احرام کے لیے ہے، اور اگر حج کے وقت یعنی

حج کے مہینے ہیں تو یہ نیت کرنا کہ حج کا ارادہ ہے یا عمرے کا، مطلقاً احرام ہے۔ ان دونوں میں جو عبادت چاہے گا، کرلے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ حج کے مہینے ہیں، ورنہ احرام متعین طور پر عمرے کے لیے سمجھا جائے گا۔ احرام کے لیے حج یا عمرے کی فرضیت کی نیت شرط نہیں ہے، جب کہ پہلے سے اس نے کوئی حج یا عمرہ نہ کیا ہو۔(۱۷۳)

عبادات کی تعیین کی شرط اس حدیث سے معلوم ہوتی ہے: وانما لکل امرء مانوی (ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی)۔ یہ حدیث تعیین کو شرط قرار دینے میں ظاہر ہے۔

اب ہم عبادات میں نیت کی کیفیت کی مثالیں بیان کرتے ہیں:

وضو میں نیّت: وضو میں حدث ختم کرنے کی یا نماز پڑھنے کے لیے طہارت کی نیت کرے، یا وضو کی نیّت کرے، یا اللہ کی اطاعت کی نیت کرے، یا طہارت کے ذریعے ان کاموں کے مباح ہونے کی نیّت کرے جو طہارت کے بغیر مباح نہیں ہوتے، مثلاً نماز، طواف اور مصحف کو ہاتھ لگانا یا جنابت ختم کرنے یا فرض غسل ادا کرنے کی نیّت کرنا یا غسل میں پہلا عضو مثلاً سر وغیرہ دھوتے وقت فرض غسل کی نیت کرے۔ اگر کوئی دوسرا شخص وضو کرا رہا ہو تو وضو کرنے والے کی نیّت کا اعتبار ہے، کرانے والے کی نیت کا اعتبار نہیں، کیوں کہ وضو کے حکم کا مخاطب وضو کرنے والا ہے۔ جس شخص کو کوئی مستقل عارضہ لاحق ہو، مثلاً استحاضہ یا سلس البول وغیرہ، تو وہ صرف نماز مباح ہونے کی نیّت کرے، حدث ختم ہونے کی نہیں، کیوں کہ اس صورت میں حدث ختم ہونا ممکن نہیں ہوتا۔(۱۷۴)

تیمّم میں نیّت: تیمّم میں حنفیہ کے نزدیک تین میں سے کسی ایک امر کی نیت کرے۔ حدث سے پاک ہونے کی، یا نماز کے مباح ہونے کی، یا ایسی عبادت کی جو مقصود بالذات ہے اور طہارت کے بغیر جائز نہیں، مثلاً نماز، سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ۔ فرض کی نیّت ان

کے نزدیک شرط نہیں ہے، کیوں کہ تیمّم حنفیہ کے نزدیک وسائل میں سے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک تیمّم کی نیّت یا تو یہ ہے کہ نماز کے مباح ہونے کی نیّت کرے یا جو کام حدث کی حالت میں ممنوع ہیں، ان کے مباح ہونے کی نیّت کرے یا چہرے پر ہاتھ پھیرتے وقت تیمّم کا فرض ادا کرنے کی نیّت کرے۔ اگر تیمّم کرتے ہوئے صرف حدث ختم کرنے کی نیّت کی تو تیمّم درست نہیں ہوگا، کیوں کہ تیمّم سے حدث ختم نہیں ہوتا۔ یہی مالکیہ کی مشہور روایت ہے۔ اگر تیمّم کا فرض ادا کرنے کی نیّت کی تو درست ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ نماز وغیرہ کے مباح ہونے کی نیّت کرے، کیوں کہ ان کے نزدیک تیمّم کا فرض ادا کرنے یا طہارت کا فرض ادا کرنے یا حدث یا جنابت سے طہارت کی نیّت کافی نہیں ہے، کیوں کہ شافعیہ کے نزدیک تیمّم سے حدث ختم نہیں ہوتا۔

حنابلہ کے نزدیک بھی تیمّم سے ان کاموں کے جائز ہونے کی نیّت کرے جو تیمّم کے بغیر جائز نہیں، مثلاً نماز وغیرہ، طواف اور مصحف کو ہاتھ لگانا۔ حنابلہ اس مسئلے میں شافعیہ سے متفق ہیں۔(۱۷۵)

غسل میں نیّت: غسل میں غسل کرنے والا پہلا عضو دھوتے وقت فرض غسل کی یا جنابت یا حدث اکبر ختم کرنے کی نیّت کرلے، یا ان کاموں کے مباح ہونے کی نیّت کرے جو غسل کے بغیر مباح نہیں ہیں، مثلاً نماز یا طواف وغیرہ جو غسل پر موقوف ہیں۔ اگر کوئی ایسی نیّت کی جس کے لیے غسل ضروری نہیں، مثلاً عید کے دن کے لیے تو یہ غسل درست نہیں۔ غسل کی نیّت پہلے فرض کے ساتھ متصل ہونا چاہیے، یعنی بدن کا جو حصہ پہلے دھونا شروع کیا ہے خواہ اوپر سے یا نیچے سے اس کے ساتھ ہی نیّت ہو۔ غسل میں اعضا کے دھونے کی کوئی ترتیب نہیں۔(۱۷۶) حنفیہ کے نزدیک غسل اور وضو کے فرض ہونے کی نیّت کرنا شرط نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک غسل اور وضو میں نیّت شرط نہیں ہے۔

نماز میں نیّت: حنفیہ کہتے ہیں: اگر نمازی اکیلا نماز پڑھ رہا ہو تو فرض یا واجب کی نوع کا تعین کرنا چاہیے اور اگر نفل نماز ہو تو صرف نماز کی نیت کافی ہے۔

اگر نمازی امام ہو تو تعیین کرے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ مرد کے لیے مردوں کی امامت کی نیّت کرنا شرط نہیں، ان کی امامت کی نیّت نہ کی ہو تب بھی اقتدا درست ہے، البتہ مرد کے لیے شرط ہے کہ عورتوں کی امامت کی نیّت کرے تا کہ ان کی اقتدا بھی درست ہو۔

اگر مقتدی ہو تو بھی نماز کا تعین کرے، مزید برآں نیت بھی کرے کہ وہ امام کی اقتدا میں نماز پڑھ رہا ہے، یعنی جس وقت کی نماز پڑھ رہا ہے اس کی نیّت کرے اور امام کی اقتدا کی بھی، یا یہ نیّت کرے کہ امام کے ساتھ نماز شروع کر رہا ہوں، یا نماز میں امام کی اقتدا کی نیّت کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں: فرائض، پانچ سنتوں (وتر، عید، سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقا) (۱۷۷) اور فجر کی سنتوں کی تعیین واجب ہے۔ ان کے علاوہ جو نوافل ہیں جیسے چاشت، سنن مؤکدہ اور تہجد ان کے لیے مطلق نفل کی نیّت کافی ہے۔ اگر زوال سے پہلے کوئی نوافل پڑھے تو وہ خود بخود چاشت شمار ہوں گے اور ظہر سے پہلے اور بعد کے نوافل خود بخود سنن مؤکدہ ہو جائیں گے۔ اگر مسجد میں داخل ہوتے وقت نوافل پڑھے تو وہ تحیۃ المسجد قرار پائیں گے اور رات کو پڑھی جانے والی نماز تہجد ہوگی، اگر وتر سے پہلے پڑھی گئی ہو اور دو دو رکعت پر مشتمل ہو۔ کسی نماز کے لیے ادا یا قضا کی نیّت کرنے یا رکعات کی تعداد کی نیّت کرنے کی ضرورت نہیں۔ قضا کی نیّت سے ادا اور ادا کی نیّت سے قضا نماز ہو جاتی ہے۔ اکیلے نماز پڑھنے کی نیّت یا اقتدا میں نماز پڑھنے کی نیّت واجب ہے، لیکن امامت کرانے کی نیّت واجب نہیں، البتہ جمعہ، دو نمازوں کی جمع تقدیم جو بارش کی وجہ سے ہو، یا خوف کی نماز یا نماز میں کسی کو خلیفہ بنانے کی صورت میں امامت کی نیّت واجب ہے۔ (۱۷۸)

شافعیہ کی رائے (۱۷۹): یہ ہے کہ اگر نماز فرض ہے، خواہ فرض کفایہ ہو جیسے نماز جنازہ، یا قضا نماز ہے یا قضا نماز کا اعادہ ہے یا منت کی نماز ہے تو اس میں تین امور واجب ہیں:

الف۔ فرض ہونے کی نیت: یہ نیت کرے کہ یہ نماز فرض ہے تا کہ نفل نماز یا اعادے کی نماز سے امتیاز ہو جائے۔ فرض نماز کی نیت یوں کرے: "میں ظہر کی نماز ادا کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے لیے"۔ "ادا کرتا ہوں" میں ادا کا فعل موجود ہے۔

ب۔ قصد: کام کے کرنے کا قصد، یعنی نماز کا عمل کرنے کا قصد اس طرح کرے کہ یہ عمل دوسرے اعمال سے ممتاز ہو۔

ج۔ تعیین: فرض کو اس طرح متعین کرنا کہ یہ صبح کے فرض ہیں، یا ظہر کے، مثلاً یہ نیت کرے کہ ظہر کے فرض پڑھ رہا ہوں۔

یہ بھی شرط ہے کہ نیت تکبیر تحریمہ کے تمام اجزا کے ساتھ متصل ہو، یعنی اجمالی طور پر اس سے ملی ہوئی ہو، تفصیلی طور پر ملا ہونا ضروری نہیں، یعنی اجمالاً نمازی کے ذہن میں نماز کے ارکان ایک ہی وقت میں متحضر ہوں، یعنی نمازی اپنے ذہن میں نماز کی ذات اور صفات کو متحضر کرے جنہیں اس نے ادا کرنا ہے، مثلاً ظہر کی نماز ہونا اور فرض ہونا وغیرہ۔ پھر اس قصد اور ارادے کو تکبیر تحریمہ کے آغاز سے ملائے اور تکبیر کے آخر تک اس کا ذکر ذہن میں متحضر رکھے۔ نیت و عمل میں عام عرفی تعلق کافی ہے، یعنی نمازی کے ذہن میں خیال رہے کہ نماز پڑھ رہا ہے، اس سے غافل نہ رہے۔ یہی مختار قول ہے۔

استحضار اور عرفی اتصال سے شافعیہ کے نزدیک یہی حکم مراد ہے، یعنی نماز کے اقوال وافعال کو اوّل سے آخر تک ادا کرنے کا فعل تکبیر تحریمہ سے پہلے ذہن میں ہونا چاہیے خواہ اجمالاً ہی ہو، یہی مستند قول ہے اور تکبیر تحریمہ کے دوران ذہن میں ہونا چاہیے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر نماز پنج گانہ فرائض میں سے کوئی ہے تو نمازی کے لیے تین نیتیں واجب ہیں: نماز کی نیت، فرض ہونے کی نیت اور تعیین کی نیت۔ نمازی یوں کہے: ''ظہر کے فرض پڑھنے کی نیت کرتا ہوں یا عصر یا مغرب کی فرض نماز ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں''۔ نماز کی نیت کرے تا کہ عادت اور عبادت میں امتیاز ہو، ظہر کی نیت کرے تا کہ عصر سے ممتاز ہو اور فرض کی نیت کرے تا کہ نفل سے ممتاز ہو۔

رکعات کی تعداد کی نیت شرط نہیں ہے اور نہ دن کی تعیین شرط ہے اور نہ ادا اور قضا کی تعیین شرط ہے اور نہ نماز کی اللہ کی طرف نسبت کرنا شرط ہے(۱۸۰) نہ نماز کے ارکان کا ذکر کرنا یا قبلہ رو ہونے کا ذکر کرنا اور ادا یا قضا کا ذکر کرنا اکثر علما کے نزدیک ضروری ہے۔ یہ تمام امور سنت ہیں۔ نماز کی اللہ کی طرف نسبت کرنا بھی واجب نہیں، کیوں کہ عبادت تو اللہ ہی کی ہوتی ہے، لیکن یہ مستحب ہے کہ اخلاص کا اظہار ہو۔ قبلہ رو ہونے کی نیت کرنا اور رکعات کی تعداد کی نیت کرنا مستحب ہے تا کہ اختلاف سے نکل سکیں۔ اگر تعداد میں غلطی کردی، مثلاً ظہر کی تین یا پانچ رکعات کی نیت کی تو نماز نہیں ہوگی۔ اسی طرح ادا اور قضا کی نیت کرنا مستحب ہے تا کہ ان میں امتیاز کیا جا سکے۔ شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ عذر کی حالت میں ادا کی نیت سے قضا اور قضا کی نیت سے ادا نماز جائز ہے، مثلاً بادل وغیرہ کے باعث وقت کا پتا نہیں چلا اور یہ سمجھا کہ وقت نکل گیا اور قضا نماز پڑھ لی، بعد میں معلوم ہوا کہ ابھی وقت تھا، یا یہ خیال کیا کہ وقت ہے اور ادا نماز پڑھ لی، بعد میں معلوم ہوا کہ وقت نکل گیا تھا تو نماز درست ہوگئی۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ قضا کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے قضا مطلقاً صحیح ہے، اور حنابلہ کے نزدیک بھی اگر بعد میں معلوم ہو کہ اس کا خیال غلط تھا تو قضا کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے قضا نماز درست ہے۔ ایسے ہی حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز اور حج قضا کی نیت سے ادا ہو جاتے ہیں اور ادا کی نیت سے قضا بھی درست ہے۔

اگر نماز نفل ہو، لیکن وقت سے وابستہ ہو جیسے کہ سنن مؤکدہ ہیں یا کسی سبب سے وابستہ ہوں جیسے نماز استسقا تو اس میں دو امور واجب ہیں: ایک نماز کے فعل کا قصد اور دوسرے تعیین جیسے ظہر کی سنت، عیدالفطر یا عیدالاضحیٰ کی نمازیں۔ صحیح یہ ہے کہ ان میں نفل کی نیّت شرط نہیں۔

مطلق نفل نماز (جو نہ وقت سے مقید ہو اور نہ سبب سے، جیسے تحیۃ المسجد اور تحیۃ الوضو) محض نماز کی نیّت سے درست ہو جاتی ہے۔

امام کے لیے امامت کی نیّت کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے تاکہ جماعت کی فضیلت کا ثواب ہو۔ اگر امامت کی نیّت نہیں کی تو جماعت کا ثواب نہیں ہوگا، کیوں کہ اسی عمل کا ثواب ملتا ہے، جس کی نیّت کی ہو۔ شافعیہ کے نزدیک چار حالتوں میں امامت کی نیّت کرنا شرط ہے۔ جمعہ میں، بارش کے باعث پہلی نماز کے وقت میں نمازیں باجماعت جمع کرنے کی صورت میں، نماز کے وقت میں جماعت کے ساتھ نماز کے اعادے کی صورت میں اور جس نماز کی منت مانی ہو کہ باجماعت ادا کروں گا، اس میں امامت کی نیّت شرط ہے تاکہ گناہ سے بچ سکے۔ مالکیہ کی رائے بھی یہی ہے کہ امامت کی نیّت کرنا واجب نہیں، البتہ جمعہ، دو نمازوں کو جمع کرنے، نماز خوف اور کسی دوسرے کو امامت میں قائم مقام بنانے کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے، کیوں کہ ان صورتوں میں امام کا ہونا شرط ہے۔ ابن رشد نے ان میں نمازِ جنازہ کا اضافہ کیا ہے۔

مقتدی کے لیے شرط ہے کہ وہ اقتدا کی نیّت کرے۔ مقتدی تکبیر تحریمہ کے ساتھ اقتدا کی، یا امام کے ساتھ نماز پڑھنے کی، یا جو امام موجود ہے اس کے ساتھ باجماعت نماز پڑھنے کی، یا جو کوئی محراب میں کھڑا ہے اس کے پیچھے نماز ادا کرنے کی نیّت کرے، کیوں کہ اقتدا ایک عمل ہے، لہٰذا اس کے لیے نیّت کی ضرورت ہے۔ آدمی کو اسی کام کا ثواب ملتا ہے جس کی اس نے نیّت کی ہو۔ امام کی طرف نسبت کیے بغیر محض اقتدا کی نیّت

درست نہیں۔ اگر بلا نیّت امام کے پیچھے کھڑا ہوگیا، یا نیّت میں شک پڑ گیا تو اگر زیادہ وقت گزر گیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

حنابلہ کا مذہب: (۱۸۱) یہ ہے کہ اگر نماز فرض ہے تو دو کام کرنا ضروری ہیں۔ ایک تو نماز کا تعین کرے کہ ظہر ہے یا عصر ہے یا کوئی اور، دوسرے فرض نماز کی نیّت کرے۔ فرضیت کی نیّت شرط نہیں ہے کہ یوں کہے: ''ظہر کے فرض پڑھتا ہوں''۔

قضا نماز کی صورت میں اگر دل سے نیّت کرلی کہ یہ آج کی ظہر ہے تو نہ قضا کی نیّت کرنے کی ضرورت ہے اور نہ ادا کی۔ اگر بعد میں معلوم ہو کہ نمازی کا خیال غلط تھا تو قضا ادا کی نیّت سے اور ادا قضا کی نیّت سے صحیح ہو جاتی ہے۔

اگر نماز نفل ہے تو اس صورت میں اگر نماز معین یا وقت سے وابستہ ہے، مثلاً سورج گرہن یا استقا کی نماز ہے، تراویح یا وتر یا سنن مؤکدہ ہیں تو ان کی تعیین واجب ہے اور اگر مطلقاً نفل ہیں جیسے رات کی نماز ہے تو محض نماز کی نیّت سے نماز درست ہو جاتی ہے، مزید کسی نیّت کی ضرورت نہیں کیوں کہ ان میں تعیین نہیں ہے۔ اس مسئلے میں حنابلہ شافعیہ سے متفق ہیں۔

روزے میں نیّت: حنفیہ کی رائے (۱۸۲) یہ ہے کہ رمضان کے روزے اور ایسی منت کے روزے جس کے دن مقرر کیے ہوں، محض روزے کی نیّت سے، نفل روزے کی نیّت سے اور کسی دوسرے واجب روزے کی نیّت سے درست ہو جاتے ہیں۔ رمضان میں رات سے روزے کی نیّت کرنا واجب نہیں ہے، جیسا کہ میں نے بیان کیا اور سحری کھانا ہی حنفیہ کے نزدیک نیّت ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: (۱۸۳) روزے کی نیّت متعین قطعی ہونا چاہیے اور رات سے کرنا چاہیے۔ شافعیہ کے نزدیک (۱۸۴) رمضان میں کامل نیّت یہ ہے کہ کل کے روزے کی اس

طرح نیت کرے کہ" اس سال کے فرض رمضان کا اللہ کے لیے کل ادا روزہ رکھ رہا ہوں"۔ مستند قول یہ ہے کہ روزے میں فرضیت کی نیت کرنا ضروری نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں(۱۸۵) کہ جس کے دل میں یہ خیال گزرا کہ وہ کل روزہ رکھے گا، اس کی نیت ہوگئی۔ نیت کی تعیین میں یہ ضروری ہے کہ یہ یقین ہو کہ کل کا رمضان کا روزہ رکھ رہا ہے یا قضا کا یا نذر کا یا کفارے کا، جب کہ روزے میں فرضیت کی نیت کرنا ضروری نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ جمہور غیر حنفیہ کے نزدیک رات سے نیت کرنا واجب ہے، جب کہ جمہور غیر شافعیہ کے نزدیک روزے کی نیت سے کھانا پینا یا سحری کرنا نیت ہے۔ ہاں، اگر اس کے ساتھ ہی روزہ نہ رکھنے کی نیت کرے تو الگ بات ہے۔ شافعیہ کے نزدیک روزے کی کسی بھی قسم میں سحری کھانا نیت کے قائم مقام نہیں۔ ہاں، اگر سحری کھاتے وقت اس کے دل میں روزے کا خیال ہو اور روزے کی نیت سے سحری کھائے یا فجر کے وقت روزہ ٹوٹ جانے کے خوف سے کھانے پینے سے باز رہے تو روزہ درست ہے۔

اعتکاف میں نیت: (شافعیہ کی تعریف کے مطابق اعتکاف کی نیت سے کسی آدمی کے مسجد میں ٹھہرنے) میں بالاتفاق نیت شرط ہے۔ نیت کے بغیر اعتکاف درست نہیں۔ اس کی دلیل انما الاعمال بالنیات کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ اعتکاف خالص عبادت ہے، اس لیے نیت کے بغیر اعتکاف نہیں ہوتا جیسا کہ نماز، روزہ اور دوسری عبادات کے لیے نیت شرط ہے۔ شافعیہ نے اس امر کا اضافہ کیا ہے کہ اگر فرض اعتکاف ہے تو فرض نیت کی تعیین ضروری ہے تاکہ نفل اعتکاف سے امتیاز ہو۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اعتکاف کے لیے روزے کی شرط ہے، (۱۸۶) کیوں کہ دارقطنی اور بیہقی میں حضرت عائشہ سے روایت ہے: " روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہوگا"، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اعتکاف کے لیے روزہ شرط نہیں ہے، البتہ اگر اعتکاف کی منت مانی ہو تو روزہ

شرط ہے۔ اعتکاف کی نیت یہ ہے کہ اعتکاف کرنے والا یوں کہے: ''جب تک میں اس مسجد میں ہوں، اعتکاف کی نیت کرتا ہوں''۔

زکوٰۃ میں نیت: زکوٰۃ کے بارے میں فقہا کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نیت شرط ہے۔ زکوٰۃ دینے والا یہ نیت کرے کہ'' یہ میرے مال کی زکوٰۃ ہے، فرض کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ زکوٰۃ فرض ہی ہوتی ہے۔ یہ بھی کہہ سکتا ہے: ''یہ میرے فرض صدقے کا مال ہے، یا یہ میرے مال کا فرض صدقہ ہے''، یا صدقہ مفروضہ (فرض کیا گیا صدقہ) ہے، وغیرہ۔ مالکیہ کے نزدیک امام یا جو اس کے قائم مقام ہو، اس کی نیت زکوٰۃ دینے والے کی طرف سے کافی ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ نیت یہ ہے کہ اس کا یقین ہو کہ اس کی اپنی زکوٰۃ ہے یا اگر کسی کی طرف سے زکوٰۃ دے رہا ہے مثلاً بچے یا دیوانے کی طرف سے تو اس کی زکوٰۃ ہے اور یقین کا محل دل ہے کیوں کہ تمام اعتقادات کا تعلق دل سے ہوتا ہے۔ (۱۸۷)

حج وعمرے میں نیت: حج اور عمرے میں نیت ضروری ہے اور ان کی نیت احرام ہے۔ یہ حج کی نیت ہے اور عمرے کی بھی اور دونوں کی بھی۔ یوں کہے: ''میں نے حج یا عمرے کی نیت کی اور اس کے لیے اللہ کی رضا کی خاطر احرام باندھا''۔ اگر کسی دوسرے کی طرف سے حج یا عمرہ کررہا ہوتو یہ نیت کرے: ''میں فلاں کی طرف سے حج یا عمرہ کی نیت کرتا ہوں اور اللہ کی رضا کے لیے اس کا احرام باندھتا ہوں''۔ پھر احرام کی دو رکعت پڑھ کر اس کے بعد تلبیہ پڑھے اور جمہور کے نزدیک نیت سے احرام ہوجاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صرف نیت سے نہیں ہوتا، بلکہ احرام کی خصوصیات میں سے کوئی کام یا کوئی قول اس کے ساتھ ملا ہوا ہونا ضروری ہے، مثلاً تلبیہ پڑھے یا سلے ہوئے کپڑے اتار دے۔ حنفیہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ زبان سے نیت کرے، اگر صرف حج افراد کررہا ہے تو یوں کہے: ''اے اللہ! میں حج کی نیت کرتا ہوں تو اسے میرے لیے آسان کردے اور اسے قبول فرما''۔ اور عمرہ کرنے والا

یوں کہے: "اے اللہ! میں عمرے کی نیت کرتا ہوں تو اسے میرے لیے آسان فرما دے اور قبول فرما" اورحجِ قِران کرنے والا یوں کہے: "اے اللہ! میں عمرے اور حج دونوں کی نیت کرتا ہوں تو انہیں میرے لیے آسان فرمادے اور قبول فرما"۔(۱۸۸)

قربانی کی نیت: شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت کی جائے، کیوں کہ قربانی بذات خود عبادت ہے اور صرف دل سے نیت کافی ہے۔ زبان سے نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ نیت دل کا فعل ہے۔ زبان سے ذکر کرنا اس کی دلیل ہے۔(۱۸۹)

٦- نیّت میں شک، نیّت کی تبدیلی اور ایک نیّت سے دو عبادتیں جمع کرنا

نیّت میں شک: شافعیہ اور حنابلہ نے عبادات کی نیت میں شک کے مسئلے پر بحث کی ہے(۱۹۰) اور یہ فیصلہ دیا ہے کہ اگر اصل نیت میں یا نیت کی کسی شرط میں شک ہوگیا تو عبادت باطل ہوجائے گی، مثلاً نمازی کو شک ہوگیا کہ اس نے ظہر کی نماز کی نیت کی ہے یا عصر کی تو کوئی نماز نہیں ہوگی۔ امام شافعی نے کتاب الأم میں اس کی تصریح کی ہے۔

اگر وضو کرنے والے کو درمیان میں شک پڑ گیا کہ نیت کی ہے یا نہیں تو نئے سرے سے وضو کرے، کیوں کہ وضو عبادت ہے اور اس کی شرط میں شک ہوگیا اور ابھی تک اس میں مصروف ہے، اس لیے اس کا وضو صحیح نہیں ہوگا جیسے کہ نماز صحیح نہیں ہوتی، البتہ اگر وضو کرلینے کے بعد شک پڑا کہ نیت کی تھی یا نہیں تو ایسے شک کا کوئی نقصان نہیں جیسا کہ دوسری عبادات میں بھی یہی حکم ہے۔

شافعیہ کے نزدیک نیت تمام نمازوں میں شرط ہے۔ اگر نماز میں نیت کے بارے میں شک ہوگیا کہ نیت کی ہے یا نہیں تو نماز باطل ہوجائے گی۔ نماز کے باطل ہونے کا تعلق اس بات سے ہے کہ کتنا وقت شک میں رہا۔ اگر شک زیادہ دیر رہا، مثلاً جتنی دیر میں رکوع یا سجدہ یا قومہ یا جلسہ کیا جاتا ہے تو نماز باطل ہوگئی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر نماز میں اتنی دیر شک جاری رہا جتنی دیر میں ایک رکن فعلی ادا کیا جاسکتا ہے تو نماز باطل ہوگئی۔ اگر اتنا وقت شک نہیں رہا، بلکہ اس سے تھوڑا وقت شک رہا ہے تو مشہور قول یہ ہے کہ نماز باطل نہیں ہوگی۔ البتہ اگر مسافر کو یہ شک گزرا کہ اس نے قصر کی نیت کی تھی یا نہیں، پھر اسے فوراً یاد آ گیا کہ کی تھی تو پوری نماز پڑھے، کیوں کہ وہ لحظہ اگر چہ مختصر تھا، لیکن اس حال میں گزرا کہ اس میں مسافر نماز میں تھا اور اس کی قصر کی نیت نہیں تھی۔ اگر نماز کا کچھ حصہ اس طرح گزر جائے کہ اس میں قصر کی نیت نہ ہو تو نماز پوری پڑھنا ہوگی، کیوں کہ اصل یہی ہے کہ پوری نماز پڑھی جائے۔

ایسے امور جن میں نیت کی شرط نہیں ہے، اگر ان میں شک پڑ جائے تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔ پوری نماز کے دوران میں نیت کو ذہن میں حاضر رکھنا شرط نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے ظہر کی ایک رکعت پڑھی، دوسری رکعت میں اسے یہ خیال ہوا کہ وہ عصر کی نماز پڑھ رہا ہے، پھر تیسری میں اسے یاد آ گیا تو اس کی ظہر کی نماز درست ہوگئی اور اس خیال سے کہ وہ عصر پڑھ رہا ہے اس کی نماز میں کوئی فرق نہیں پڑا، کیوں کہ جہاں اصل میں نیت واجب نہ ہو وہاں خطا سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اگر اصل نیت میں شک ہوجائے اور اسی شک پر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوئی، کیوں کہ اصل نیت اگر چہ شرط نہیں، لیکن اس کا جاری رہنا شرط ہے۔

اگر نیت کی کسی شرط میں شک ہوجائے تو اس کا حکم وہی ہے جو اصل نیت میں شک کا ہے۔ اگر کسی کی دو نمازیں قضا ہوگئیں، اسے ان کا پتا ہے، ان میں سے ایک نماز اس نے نیت کے ساتھ شروع کی، پھر اسے شک ہوگیا کہ کون سی شروع کی تھی۔ اگر اسی طرح پڑھ لی تو کوئی ایک نماز بھی نہیں ہوئی، جب تک یہ یقین یا غالب گمان نہ ہو کہ کون سی نماز پڑھی ہے۔

اسی طرح حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کے دوران میں شک ہوگیا کہ نیت کی ہے یا نہیں، یا تکبیر تحریمہ کہنے میں شک ہوگیا تو نئے سرے سے نماز پڑھے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ شک نہ ہو۔ اگر اسے یاد آ گیا کہ نیت کی تھی، یا تکبیر

کہی تھی تو اگر ابھی نیّت توڑی نہیں ہے تو نماز کو جاری رکھے اور مکمل کرے، کیوں کہ ابھی تک کوئی ایسی چیز پیش نہیں آئی جس سے نماز باطل ہوجائے۔ اگر شک کے باوجود نماز میں کوئی کام کیا تو نماز باطل ہوگئی، جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے۔

نیّت کی تبدیلی: فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر نمازی نے ایک فرض نماز شروع کی، پھر درمیان میں دوسری نماز کی طرف منتقل ہونے کی نیّت کرلی تو دونوں نمازیں باطل ہوگئیں، کیوں کہ اس نے پہلی نماز کی نیّت توڑ دی اور دوسری کی تکبیر تحریمہ کے وقت نیّت نہیں کی۔ اگر فرض کی نیّت کی اور درمیان میں نوافل کی طرف منتقل ہوگیا تو شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ وہ نماز نفل ہوگئی، کیوں کہ فرض کی نیّت میں نفل نماز شامل ہوتی ہے۔ اس امر کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے فرض کی نیّت سے تکبیر تحریمہ کہی، بعد میں معلوم ہوا کہ ابھی تو نماز کا وقت ہی شروع نہیں ہوا تھا تو وہ نماز نفل ہوجائے گی اور فرض درست نہیں ہوں گے، کیوں کہ ایسی کوئی چیز پیش نہیں آئی جو نوافل کو باطل کردے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نماز نیّت توڑنے سے، اس میں تردد پیدا ہونے سے، نماز کو توڑنے کا عزم کرنے سے، نماز سے نکلنے کی نیّت کرنے سے، یا نماز کے افعال کو باطل اور بے کار کردینے سے، یا اس شک کی بنا پر کہ نیّت کی ہے یا نہیں، یا ایک نماز سے دوسری کی طرف منتقل ہونے سے باطل ہوجاتی ہے۔(۱۹۱)

دو عبادتیں ایک نیّت کے ساتھ جمع کرنا

حنفیہ کی رائے یہ ہے (۱۹۲) کہ جن دو عبادتوں کو جمع کررہا ہے، [ان کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ] ان کی حیثیت وسائل کی ہے یا مقاصد کی۔ اگر وسائل کی ہے تو دونوں عبادتیں صحیح ہیں، مثلاً کوئی جنبی جمعہ کے روز نمازِ جمعہ کے لیے اور جنابت کے لیے اکٹھا غسل کرلے تو جنابت بھی ختم ہوجائے گی اور جمعہ کے غسل کا ثواب بھی ہوگا۔ اسی

طرح اگر جمعہ اور عید کا ایک ہی غسل کرلیا تو دونوں کا ثواب ملے گا۔

البتہ مقاصد میں جمع کا معاملہ دوسرا ہے، جیسے دو فرض عبادتوں، یا دو نفل عبادتوں یا ایک فرض اور ایک نفل عبادت کو جمع کرنے کی نیت کی ہو۔ اگر دو فرض عبادتوں کی نیت کی، جیسے ظہر اور عصر کے فرض ایک نیت سے پڑھے تو ان میں سے کوئی نماز بھی نہیں ہوگی۔ اس پر اتفاق ہے۔ اگر روزے میں قضا اور کفارہ دونوں کی نیت کرلی تو قضا ہوجائے گا، کفارہ نہیں۔ اگر زکوٰۃ اور کفارۂ ظہار دونوں کی نیت کرلی تو ان میں سے کوئی ایک صحیح ہوگا، جو وہ چاہے۔ اگر زکوٰۃ اور قسم کے کفارے کی نیت کی تو زکوٰۃ ہوجائے گی۔ اگر فرض نماز اور نماز جنازہ کی نیت کی تو فرض نماز ہوجائے گی۔ اس سے واضح ہوا کہ اگر دو فرضوں کی نیت کی تو ان میں سے جو قوی تر ہے، وہ ادا ہوجائے گا۔ قضا روزہ کفارے کے روزے سے قوی ہے۔ اگر دونوں فرض برابر ہوں تو اگر روزہ ہے تو اسے اختیار ہے، مثلاً ظہار کا کفارہ اور قسم کا کفارہ برابر ہیں۔ اسی طرح زکوٰۃ اور ظہار کا کفارہ برابر ہیں، لیکن زکوٰۃ اور قسم کے کفارے میں زکوٰۃ قوی تر ہے۔ نماز میں بھی قوی تر نماز کو مقدم سمجھا جائے گا۔ جیسے فرض نماز، نماز جنازہ پر مقدم ہوگی۔

اگر فرض اور نفل دونوں کی نیت کی، مثلاً ظہر کے فرض اور نوافل تو فرض ہوجائیں گے، نفل نہیں ہوں گے۔ یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے۔ امام محمد کے نزدیک ان میں سے کوئی نماز نہیں ہوگی۔ اگر زکوٰۃ اور نفل صدقہ دونوں کی نیت کی تو زکوٰۃ ادا ہوجائے گی، البتہ امام محمد کے نزدیک نفل صدقہ ہوگا۔ اگر نفل نماز اور جنازہ دونوں کی نیت کی تو نفل نماز ہوگی۔

اگر دو نوافل کی اکٹھی نیت کرلی، مثلاً فجر کی سنتیں اور تحیۃ المسجد تو دونوں ہو جائیں گی۔ اگر ایک سے زائد حج کی نیت کی، مثلاً ایک نذر حج کی اور دوسرے نفل حج کی تو نفل ہوجائے گا۔ اگر فرض اور نفل کی نیت کی تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک صحیح تر روایت کے مطابق نفل ہوگا۔ اگر اکھٹے دو حج کا احرام باندھا یا آگے پیچھے دو کا احرام باندھ

لیا تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک دونوں حج اس کے ذمے لازم ہوگئے، البتہ امام محمد کے نزدیک اگر اکھٹے احرام باندھا تو کوئی ایک لازم ہوگا اور اگر باری باری باندھا تو پہلا لازم ہوگا۔

اگر کسی عبادت کی نیت کی، پھر اس کے دوران میں اس عبادت سے دوسری میں منتقل ہوگیا۔ اگر منتقل ہوتے وقت تکبیر کہتے ہوئے نیت کی تو پہلی عبادت سے نکل گیا، جیسے کہ اگر پہلی عبادت کی نئے سرے سے تکبیر کہہ کر تجدید کرے، تب بھی یہی حکم ہے۔

سیوطی نے ذکر کیا ہے (۱۹۳) اگر ایک نفل کے ساتھ دوسرے نفل کی نیت کرلی تو کوئی ایک بھی نہیں ہوتا، البتہ اگر عرفہ کے دن کے روزے کے ساتھ پیر کے روزے کی نیت کرلی تو درست ہے۔ اگر دو سنتوں کی اکٹھی نیت کرلی تو اگر وہ ایسی سنتیں ہیں کہ ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوسکتیں، مثلاً چاشت کی نماز اور فجر کی سنتوں کی قضا تو ان کو اکٹھا کرنے سے کوئی ایک نماز بھی نہیں ہوگی، البتہ اگر ایسی ہیں کہ ایک دوسری میں شامل ہوسکتی ہیں، مثلاً تحیۃ المسجد اور ظہر کی سنتیں تو دونوں کی نیت کرنے سے دونوں ہوجائیں گی، کیوں کہ تحیۃ المسجد ضمناً بھی ہوجاتی ہے۔ ابن حجر اور ان کے شیخ العراقی کے بقول تحیۃ المسجد کی مثال ایسے ہے جیسے فرض روزے کے ساتھ، یوم عرفہ، عاشورہ، مہینے کی نویں تاریخ، شوال کے چھ روزوں، مہینے کی تیرہ، چودہ اور پندرہ تاریخ کے روزے اور ہر مہینے کے پیر اور جمعرات کے روزے کی نیت کرلی جائے۔

اگر عبادت کے علاوہ کسی اور چیز میں دو باتوں کی نیت کرلی، مثلاً کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ''تو مجھ پر حرام ہے''، اور اس سے طلاق اور ظہار دونوں کی نیت کی، یا کسی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم دونوں مجھ پر حرام ہو اور ایک کے بارے میں طلاق اور دوسری کے بارے میں ظہار کی نیت کی تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جو دونوں میں سے سخت تر چیز ہوگی، وہی مراد لی جائے گی، اور وہ طلاق ہے، کیوں کہ ایک لفظ بیک وقت دو مختلف

معانی نہیں دے سکتا۔ شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اسے اختیار دیا جائے گا، جو وہ اختیار کرلے گا، وہی بات ثابت ہوجائے گی۔(۱۹۴)

اس موضوع پر شافعیہ کی رائے کی مزید تفصیل نیّت کے مقصد کی بحث میں آئے گی۔

۷۔ نیّت کا مقصد اور نیّت کے ارکان

ابن نجیم اور سیوطی (۱۹۵) دونوں نے نیّت کا ہدف اور مقصد ''مکمل وضاحت'' قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نیّت کا مقصد عبادات کو عادات سے ممیّز کرنا اور مختلف عبادتوں کی باہمی درجہ بندی کرنا ہے، مثلاً وضو اور غسل صفائی، ٹھنڈک اور عبادت تینوں مقاصد کے لیے کیے جاتے ہیں اور کھانے پینے سے اجتناب کبھی علاج کی غرض سے ہوتا ہے، کبھی پرہیز کے خیال سے اور کبھی ضرورت نہ ہونے کے باعث۔ مسجد میں کبھی آدمی آرام کے لیے بیٹھ جاتا ہے۔ مال کبھی آدمی ہبہ کرتا ہے کبھی کسی دنیوی غرض سے مال دیتا ہے اور کبھی ثواب کی نیّت سے زکوٰۃ، صدقہ اور کفارہ دیتا ہے۔ جانور کبھی کھانے کے لیے ذبح کیا جاتا ہے جو مباح یا مستحب ہے، اور کبھی قربانی کے لیے جو عبادت ہے اور کبھی کسی افسر کے آنے پر جو حرام ہے، پس نیّت عبادت اور غیر عبادت میں امتیاز کے لیے مشروع ہوئی ہے۔

اللہ کا قرب فرائض، نوافل اور واجبات سب سے حاصل کیا جاتا ہے۔ نیّت ان میں بھی درجہ بندی کے لیے رکھی گئی ہے۔ وضو، غسل، نماز اور روزے وغیرہ میں سے ہر ایک چیز کبھی فرض ہوتی ہے کبھی نذر اور کبھی نفل۔ تیمم کبھی حدث کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور کبھی جنابت کی وجہ سے، لیکن دونوں کا طریقہ ایک ہے کہ چہرے اور ہاتھوں کا مسح۔

اس بحث سے درج ذیل امور معلوم ہوتے ہیں:

ا۔ وہ امور جن کا عادت سے تعلق نہ ہو اور ان کا کسی دوسرے کام سے التباس بھی نہ ہوتا ہو، ان کے لیے اس کام کے ارادے سے زائد کسی نیّت کی ضرورت نہیں ہے جیسے اللہ تعالیٰ پر

ایمان، اس کی معرفت، خوف، امید، نیّت، قرآن حکیم کی تلاوت اوراذ کار وغیرہ امور بذات خود ممیّز ہیں، کسی دوسرے کام سے ان کا التباس نہیں ہوتا، اس لیے جب کوئی شخص ایمان لانے کا یا قرآن کی تلاوت کا ارادہ کرتا ہے تو یہ کام طاعت سمجھا جاتا ہے، اس پر ثواب ملے گا، اس کے لیے ثواب کی نیّت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری قسم کے احوال میں محض کام کرنے کا ارادہ کافی نہیں، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر نیّت کرنا بھی ضروری ہے، مثلاً مسجد میں داخل ہونے کے لیے ثواب کی نیّت کرے تا کہ اس پر ثواب ملے۔

۲۔ جو کام دوسرے ہم شکل کاموں کے ساتھ گڈمڈ ہو سکتے ہیں، ان کی نیّت میں تعیین کی بھی شرط ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: انما لکل امرئ مانوی (ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیّت کی)۔ تعیین کی شرط کے لیے یہ حدیث ظاہر ہے۔ ظہر اور عصر کی نمازیں چوں کہ ایک جیسی ہیں، اس لیے ان میں تعیین ضروری ہے، تا کہ امتیاز ہو سکے۔ نیز جو نوافل مطلق نہیں، بلکہ سنن مؤکدہ ہیں، ان کی تعیین بھی ضروری ہے، مثلاً ظہر کی سنتیں ہیں تو پہلے کی ہیں یا بعد کی۔

سیوطی نے تین قواعد ذکر کیے ہیں، جو یہ ہیں:

الف۔ ایسے امور جن کے بارے میں اجمالاً یا تفصیلاً تعیین کی شرط نہیں، ان میں غلطی نقصان دہ نہیں ہوتی، یعنی ان کی تعیین میں غلطی ہو جائے تو اس سے فرق نہیں پڑتا جیسے نماز کی جگہ یا وقت۔

ب۔ جن امور کی تعیین شرط ہے، ان میں غلطی نقصان دہ ہے جیسے روزے کے بجائے نماز کی تعیین کر دی جائے، یا ظہر کے بجائے عصر کی۔

ج۔ جن امور کی اجمالی تعیین واجب ہے اور تفصیلی تعیین واجب نہیں، لیکن اگر تفصیلی تعیین کر کے اس میں غلطی کا ارتکاب کیا جائے تو وہ بھی نقصان دہ ہے، مثلاً رکعات کی تعداد،

اگر ظہر کی نماز کے لیے پانچ یا تین رکعات کی نیت کی تو نماز صحیح نہیں ہوگی۔

۳۔ نماز کی نیّت کے ساتھ اس کے فرض ہونے کی نیت کی بھی شرط ہے۔ نیت اس مقصد یعنی امتیاز اور درجہ بندی کے لیے مشروع ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ایک تو نماز کی نیت کی جائے اور دوسرے یہ متعین کیا جائے کہ فرض نماز ہے تاکہ نوافل سے امتیاز ہو سکے۔

صحیح یہ ہے کہ نماز کی نیت کرنا ضروری ہے تاکہ یہ عبادت دوسری عبادتوں، مثلاً روزے وغیرہ سے ممتاز ہو۔ نیز غسل میں اس کی فرضیت کی نیت کرنا بھی ضروری ہے۔ وضو میں ضروری نہیں، کیوں کہ غسل کبھی عادت کے طور پر بھی کیا جاتا ہے جب کہ وضو محض عبادت کے طور پر کیا جاتا ہے۔ نیز زکوٰۃ اگر صدقہ کے لفظ سے دی جارہی ہو تو اس کی فرضیت کی نیت کرنا شرط ہے، لیکن اگر زکوٰۃ کے لفظ سے دی جارہی ہو تو فرضیت کی نیت کرنا شرط نہیں، کیوں کہ صدقہ گاہے فرض ہوتا ہے، گاہے نفل، اس لیے محض صدقہ کہہ دینا کافی نہیں، جب کہ زکوٰۃ فرض ہی ہوتی ہے اور یہ مال سے متعلق فرض حق کا نام ہے، اسے فرضیت سے مقید کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح حج اور عمرے میں فرضیت کی شرط لگانا بالاتفاق ضروری نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی عبادات جن میں نیت واجب ہے، فرضیت کی نیت کی شرط کے حوالے سے ان کی چار قسمیں ہیں:

اول: حج، عمرہ، زکوٰۃ (زکوٰۃ کے لفظ کے ساتھ) اور جماعت ان میں بالاتفاق فرضیت کی نیّت کی شرط نہیں ہے۔

دوم: نماز، جمعہ، غسل اور زکوٰۃ صدقہ کے لفظ کے ساتھ: ان میں صحیح قول یہ ہے کہ فرضیت کی نیت کرنا شرط ہے۔

سوم: وضو اور روزہ: صحیح قول یہ ہے کہ ان میں بھی نیت شرط نہیں ہے۔

چہارم: تیمّم: اس میں فرضیت کی نیّت کی ضرورت نہیں، بلکہ اس سے نقصان ہوگا۔ اگر تیمّم کی فرضیت کی نیّت کی تو تیمّم صحیح نہیں ہوگا۔

۴۔ ادا اور قضا کی نیّت کا شرط نہ ہونا، جیسا کہ نماز اور جمعہ میں صحیح تر قول کے مطابق اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔

روزے کے بارے میں ترجیحی روایت یہ ہے کہ اس میں قضا کی نیّت ضروری ہے۔ حج اور عمرے میں بلا شبہ ادا اور قضا کی نیّت شرط نہیں ہے، کیوں کہ اگر ادا کی نیّت سے قضا حج یا عمرہ کیا، تب بھی درست ہے، وہ قضا ہی ہوگا۔ اگر بچپن میں حج توڑ دیا تھا اور اس کی قضا ذمے تھی، پھر بالغ ہونے کے بعد قضا کی نیّت سے حج کیا تو وہ ادا ہوجائے گا۔

۵۔ اخلاص: نیّت کے ذریعے امتیاز کرنے کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ بالعموم نیّت میں نیابت اور وکالت نہیں چلتی۔ نیابت ان ہی امور میں چل سکتی ہے جو کام اصل عبادت کے متصل ہوں، مثلاً زکوٰۃ تقسیم کرنا، قربانی ذبح کرنا اور کسی مرے ہوئے شخص کی طرف سے روزے رکھنا یا حج کرنا، کیوں کہ عبادت میں اصل یہ ہے کہ اسے راز میں رکھا جائے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ بندہ عبادت اپنی ذات کے فائدے کے لیے کرتا ہے۔

دو عبادتوں کو ایک نیّت میں جمع کرنے کا اصول ذیل کی اقسام سے واضح ہوتا ہے، جن کا ذکر ہم ایک نیّت میں دو عبادتیں جمع کرنے کے زیر عنوان بھی کر چکے ہیں:

اوّل: عبادت کے ساتھ کسی ایسے کام کی بھی نیّت کرے جو عبادت نہیں تو عبادت باطل ہوجاتی ہے، مثلاً اللہ کے لیے اور کسی دوسرے کے لیے جانور ذبح کیا تو اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرلینے سے ذبیحہ حرام ہوگیا۔ اسی کے قریب قریب یہ بات ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک نماز شروع کرنے کے لیے کئی بار تکبیر تحریمہ کہی تو ہر طاق تکبیر پر اس کی نماز شروع ہوجائے گی اور ہر جفت تکبیر پر وہ نماز سے نکل جائے گا، کیوں کہ جو شخص ایک نماز

شروع کرے، پھر دوسری شروع کردے تو اس کی پہلی نماز باطل ہوجاتی ہے، اور دوسری کی تکبیر سے پہلی کی نیت ختم ہوگئی، البتہ اگر دونوں تکبیروں کے درمیان اس نے نماز توڑنے کی نیت کرلی تو نیت کے ذریعے نماز سے نکل گیا اور دوسری تکبیر سے دوسری نماز شروع ہوگئی۔ اگر کسی نے بہت سی تکبیریں بلا نیت کہہ دیں، نہ نماز شروع کرنے کی نیت کی، نہ نماز سے نکلنے کی تو پہلی تکبیر سے نماز شروع ہوگئی اور باقی تکبیریں ذکر قرار پائیں گی۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عبادت کے ساتھ کسی اور چیز کی نیت سے عبادت باطل نہیں ہوتی، مثلاً کسی شخص نے وضو یا غسل کے ساتھ ٹھنڈک کی بھی نیت کرلی تو وضو اور غسل درست ہے کیوں کہ اس سے ٹھنڈک بہر طور حاصل ہوتی ہے، چاہے نیت کرے یا نہ کرے۔ اس نیت سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے عبادت میں کوئی دوسری چیز شریک کرلی اور اخلاص چھوڑ دیا کیوں کہ اس نے عبادت کی اس طرح نیت کی ہے جیسے واقعتاً اس کے نتائج نکلتے ہیں، یعنی ٹھنڈک کا حصول وضو اور غسل کا لازمی نتیجہ ہے۔

دوم: فرض عبادت کے ساتھ کسی دوسری نفل عبادت کی بھی نیت کرے، اس کی کئی صورتیں ہیں:

۱۔ ایسی عبادت ہو کہ جو دوسری کے باطل ہونے کا موجب نہ ہو تو دونوں اکٹھی کی جاسکتی ہوں، مثلاً کسی شخص نے نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی اور فرض نماز کی نیت کی اور ساتھ ہی تحیۃ المسجد کی تو دونوں نمازیں ہوجائیں گی، یا کسی نے غسل جنابت اور جمعہ کے لیے غسل کی اکٹھی نیت کرلی تو دونوں ثواب مل جائیں گے، یا کسی نے نماز کے آخر میں سلام پھیر کر نماز ختم کرنے اور حاضرین کو سلام کرنے کی دونوں نیتیں کرلیں تو درست ہے۔ کسی نے فرض حج کے ساتھ نفل عمرہ کی بھی نیت کرلی، یا اس کے برعکس کرلیا تو دونوں ثواب مل جائیں گے۔ اگر عرفہ کے دن روزہ رکھ کر قضا، نذر یا کفارے کی بھی نیت کرلی تو دونوں کا ثواب مل جائے گا۔

۲۔ ایسی عبادت ہو جو صرف فرض ادا ہوتی ہے، مثلاً کسی شخص نے فرض اور نفل حج کی اکٹھی نیت کرلی تو فرض ادا ہوگا۔ اگر اس نے صرف نفل کی نیت کی تھی، تب بھی فرض ادا ہوگا۔ اگر کسی نے رمضان کی راتوں میں قضا نماز کی نیت کرلی اور ساتھ تراویح کی بھی تو قضا نماز ادا ہوگی، تراویح نہیں۔

۳۔ ایسی عبادت ہو جو صرف نفل ادا ہوتی ہے، مثلاً کسی نے پانچ درہم دیے، زکوٰۃ اور نفلی صدقہ دونوں کی نیت کرلی تو نفل صدقہ ہوگا، زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ اگر کسی نے جمعہ اور سورج گرہن دونوں کا خطبہ دیا تو جمعہ کا خطبہ نہیں ہوگا، کیوں کہ فرض اور نفل کو اکٹھا کرلیا گیا ہے۔

۴۔ ایسی عبادت ہو جو مطلقاً باطل ہوتی ہے، مثلاً بعد میں جماعت میں شریک ہونے والے شخص نے تکبیر کہی، امام رکوع میں تھا اور اسی تکبیر تحریمہ کی نیت کے ساتھ رکوع میں چلا گیا تو اس کی نماز نہیں ہوتی کیوں کہ دو اعمال ایک ہی نیت میں جمع کرلیے، اسی طرح اگر فرض اور سنن مؤکدہ دونوں کی اکٹھی نیت کرلی تو کوئی نماز نہیں ہوگی۔

سوم: ایک فرض کے ساتھ دوسرے فرض کی بھی نیت کرلی۔ یہ صورت اگر حج اور عمرے میں، یا وضو اور غسل میں ہو تو دونوں درست ہیں۔

چہارم: ایک نفل کے ساتھ دوسرے نفل کی نیت کرلی۔ اگر ایسی سنتیں ہیں کہ ایک دوسری میں داخل نہیں ہوسکتیں تو کوئی نماز نہیں ہوگی، مثلاً ایک نیت سے چاشت کی سنتیں اور فجر کی قضا سنتیں پڑھیں تو کوئی نماز نہیں ہوگی، اور اگر ایسی سنتیں ہیں جو ایک دوسری میں داخل ہوجاتی ہیں، مثلاً تحیۃ المسجد اور ظہر کی سنتیں تو دونوں ہوجائیں گی، کیوں کہ تحیۃ المسجد کی سنتیں ضمناً ہوجاتی ہیں۔ اس اصول سے مستثنیٰ یہ چیزیں ہیں: اگر جمعہ اور عید کے لیے ایک ہی غسل کیا تو درست ہے، اگر عید اور سورج گرہن کے لیے ایک ہی خطبہ دیا تو صحیح ہے اور اگر عرفہ کے دن، مثلاً پیر کے دن کا روزہ بھی رکھ لیا تو صحیح ہے۔

پنجم: غیر عبادت کے ساتھ کوئی اور نیّت بھی کرلی، جب کہ دونوں چیزوں کا حکم مختلف ہو، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ''تم مجھ پر حرام ہو''، اور اس نے طلاق اور ظہار دونوں کی نیّت کرلی ہو تو صحیح یہ ہے کہ اسے اختیار دیا جائے گا۔ جسے اختیار کرے گا، وہی ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نیّت کے کئی ایک ارکان ہیں۔ ارادہ کرنا، پانچوں نمازوں، غسل اور صدقہ کے لفظ سے زکوٰۃ ادا کررہا ہو تو ان کی فرضیت کی نیّت کرنا۔ جو عبادت دوسری عبادت سے گڈمڈ ہوسکتی ہے، اس کی تعیین کرنا اور اخلاص۔ صرف ایسی نیّت میں کسی کو وکیل بنانا جائز ہے جہاں وکالت کی گنجائش ہو اور وکالت کا عمل اس فعل سے ملا ہوا ہو۔ اصل یہ ہے کہ ایک سے زائد عبادتوں کو ایک نیّت میں شریک نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر کوئی استثنا ہو تو الگ بات ہے۔

۸۔ نیّت کی شرائط

نیّت کی کچھ عام شرائط ہیں جو تمام عبادات سے متعلق ہیں اور کچھ خاص شرائط ہیں جو ہر عبادت سے الگ الگ متعلق ہیں۔ عام شرائط درج ذیل ہیں:(۱۹۶)

ا۔ اسلام: ایسی نیّت جس کے نتیجے میں ثواب ملتا ہو اور کام درست قرار دیا جاتا ہو صرف مسلمان کی ہی درست ہے۔ کافر کی عبادتیں درست نہیں۔ کافر تیمّم یا وضو کرے تو اس کی جمہور کے نزدیک کوئی حیثیت نہیں۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک اس کا وضو اور غسل درست ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک نیّت تیمّم کے لیے شرط ہے وضو کے لیے نہیں۔ اگر وضو یا غسل کرنے کے بعد مسلمان ہوا تو اس وضو اور غسل کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے، تاہم ان کے نزدیک کافر کا ادا کیا ہو کفارہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ ان کی کھائی ہوئی قسم، قسم نہیں ہوتی۔ ارشادِ ربانی ہے: انهم لاایمان لهم (التوبہ ۹ :۱۲)(ان کی کوئی قسم نہیں) نیز فرمایا: و ان نكثوا ایمانهم (التوبہ ۹ :۱۲) (اگر اپنے ظاہری معاہدے توڑ دیں)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر عبادت (مثلاً روزے) کے علاوہ کوئی اور کفارہ ہے، جیسے غلام آزاد کرنا یا مسکینوں کو کھانا کھلانا تو یہ درست ہے۔ ان میں بھی نیت شرط ہے کیوں کہ ان کفاروں میں جرمانہ کا عنصر زیادہ ہے اور نیت ثواب کے لیے نہیں، بلکہ امتیاز کے لیے ضروری ہے۔ ان کی مشابہت قرضوں کے ساتھ ہے۔ اگر کسی مسلمان کی بیوی اہل کتاب (یہودی، عیسائی) میں سے ہے تو وہ حیض سے پاک ہوکر غسل کرے تاکہ اس سے جماع جائز ہوجائے تو اس کا غسل بالاتفاق صحیح ہے، کیوں کہ یہ اس کی ضرورت ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی نیت شرط ہے۔

مرتد کا نہ غسل درست ہے نہ اور کوئی عبادت، البتہ اگر مرتد ارتداد کی حالت میں زکوۃ ادا کرے تو وہ ادا ہوجائے گی۔

۲۔ شعور: جس بچے کو ابھی شعور حاصل نہیں، اس کی عبادت بالاتفاق صحیح نہیں، نہ دیوانے کی عبادت صحیح ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک اگر ولی طواف کے لیے چھوٹے بچے کو وضو کرائے یا شوہر اپنی پاگل بیوی کو حیض سے پاک ہونے پر غسل کرائے تو وہ نیت کرلے۔

اس شرط سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ بچہ اور دیوانہ دانستہ بھی کوئی کام کرے، تب بھی حنفیہ کے نزدیک خطا سمجھا جائے گا، خواہ بچہ شعور کی عمر کو پہنچ گیا ہو یا نہ پہنچا ہو، البتہ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ دیوانہ اور بچہ اگر شعور کو نہیں پہنچا تو اس کا دانستہ کیا ہوا کام قطعی طور پر خطا ہے، البتہ اگر شعور کو پہنچ گیا ہے تو اس کا دانستہ کیا ہوا کام دانستہ ہی شمار ہوگا۔

مدہوش آدمی کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اور مدہوشی سے نماز باطل ہوجاتی ہے، کیوں کہ اس حالت میں شعور نہیں رہتا، لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ نہ تو اس کا وضو ٹوٹتا ہے اور نہ نماز اور نہ دوسرے افعال باطل ہوتے ہیں، تا آنکہ بے خودی کے بعد مدہوشی میں نہ ڈوب جائے۔

۳۔ جس چیز کی نیت کررہا ہو، نیت کرنے والے کو اس کا علم بھی ہو: جو شخص نماز کی

فرضیت سے آگاہ نہیں، اس کی نماز نہیں ہوتی، جیسے اگر کسی کو معلوم ہو کہ کچھ نماز فرض ہے، لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ کتنی فرض ہے تو اس کی نماز بھی نہیں ہوگی۔ حج میں یہ شرط نہیں ہے۔ وہ اس اعتبار سے نماز سے مختلف ہے کہ اس میں اس کی تعیین ضروری نہیں جس کی نیت کی گئی ہو، بلکہ احرام مطلقاً درست ہوجاتا ہے۔ اس کی بعد میں تعیین کی جاسکتی ہے، کیوں کہ حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے مطابق (تفصیل جانے بغیر) احرام باندھا جسے درست قرار دیا گیا۔ اگر افعال شروع کرنے سے پہلے حج یا عمرے کی تعیین کرلی تو درست ہے اور اگر افعال شروع کردیے تو عمرہ متعین ہوجاتا ہے۔

اس شرط سے سیوطی نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسی زبان میں طلاق کے الفاظ بولتا ہے جسے وہ نہیں جانتا اور کہتا ہے کہ میں نے وہی معنی مراد لیے ہیں جو عربی میں اس کے ہیں تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۴۔ نیت اور جس چیز کی نیت کی ہے، نیت حکماً اس چیز کے ساتھ باقی رہتی ہے جب تک ان کے درمیان کوئی ایسی چیز نہ آجائے جو نیت کے منافی ہو: تمام عبادات نماز، روزہ، حج اور تیمم اس دوران میں مرتد ہونے سے باطل ہوجاتی ہیں (العیاذ باللہ)۔ اگر کسی شخص کو صحابیت کا درجہ حاصل تھا، لیکن وہ مرتد ہوگیا تو اس درجے سے محروم ہوگیا۔ اگر آپؐ کی حیات طیبہ میں دوبارہ مسلمان ہوگیا اور پھر آپ کی صحبت سے مستفید ہوا تو دوبارہ وہ درجہ حاصل ہوگیا اور اگر آپؐ کی حیات طیبہ کے بعد مسلمان ہوا تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ سیوطی کہتے ہیں کہ وضو یا غسل مرتد ہونے سے باطل نہیں ہوتے، کیوں کہ ان کے افعال باہم مربوط نہیں ہوتے، البتہ مرتد رہنے کے عرصے میں وہ باغسل نہیں سمجھا جائے گا۔

مرتد ہونے سے پہلے کے تمام اعمال، ان کا ثواب اور پہلا ایمان سب کچھ ختم ہوجاتا ہے، خواہ بعد میں دوبارہ مسلمان ہوجائے یا نہ ہو۔

نیّت کے منافی یہ امر ہے کہ نیت توڑ دے۔ اگر کوئی شخص ایمان توڑ دے تو فوراً مرتد ہوجاتا ہے۔ اگر نماز سے فارغ ہوکر کوئی شخص نماز کی نیت توڑ دے تو بالاتفاق نماز باطل نہیں ہوتی۔ یہی مسئلہ تمام عبادات کا ہے۔ اگر نماز کے دوران میں نیت توڑ دے تو نماز باطل ہوجائے گی، کیوں کہ نماز ایمان کے مشابہ ہے، البتہ ابن نجیم مصری کی رائے یہ ہے کہ نماز باطل نہیں ہوگی، تاوقتیکہ دوسری نماز شروع کرنے کی نیت سے تکبیر نہ کہے۔ تکبیر سے پہلی نیت ٹوٹ جائے گی، محض نیت سے نہیں ٹوٹے گی۔

اگر طہارت کے دوران میں طہارت منقطع کرنے کی نیت کرلے تو جتنی طہارت کرلی ہے وہ باقی رہے گی، البتہ باقی ماندہ طہارت کے لیے نیت کی تجدید ضروری ہے۔ اگر روزہ یا اعتکاف توڑنے کی نیت کرلی تو وہ نہیں ٹوٹیں گے، کیوں کہ نماز دوسری تمام عبادتوں سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ یہ بندے کی اپنے رب کے ساتھ مناجات ہے۔ اگر فجر کے بعد فرض روزے کا آغاز کیا، پھر نیت توڑ دی اور اسے نفل میں تبدیل کردیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ روزے میں فرض اور نفل زکوٰۃ کی طرح ایک ہی جنس سے ہیں، البتہ اگر فرض کی نیت سے نماز شروع کی، پھر نماز کے دوران میں نیت بدل کر اسے نفل کردیا تو وہ نفل ہوجائے گی۔ اگر نماز کے منافی کوئی کام کرنے کی نیت کی تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔ اگر روزے کے دوران میں کھانا کھانے کی یا جماع کرنے کی نیت کی تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اگر رات کو روزے کی نیت کی تھی، پھر صبح ہونے سے پہلے نیت توڑ دی تو اس کا حکم ختم ہوگیا، کیوں کہ نیت چھوڑ دینا نیت کے منافی ہے۔

اگر سفر کے دوران میں اقامت اختیار کرنے کی نیت کرلی تو حنفیہ کے نزدیک پانچ شرائط کے ساتھ مسافر کا سفر ختم ہوگیا اور وہ مقیم تصور ہوگا، عملاً سفر ترک کردے۔ اگر سفر جاری ہے اور اقامت کی نیت کرلی تو یہ نیت درست نہیں۔ جگہ ایسی ہو کہ وہاں ٹھہرا جاسکتا ہو، اگر کسی نے سمندر میں یا کسی جزیرے میں ٹھہرنے کی نیت کرلی تو درست نہیں۔ اپنی

رائے پر عمل کرسکتا ہو، اگر کسی دوسرے کی نیت کے تابع ہے تو اس کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں۔ نصف ماہ اقامت کی نیت کرے۔ اگر پندرہ دن سے کم کسی جگہ ٹھہرنے کی نیت کی تو قصر کرے۔ نیز جگہ ایک ہو، اگر کسی شخص نے دو مستقل جگہوں پر پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کی، مثلاً مکہ اور منیٰ میں تو وہ مسافر ہی رہے گا اور اس کی مثال ایسے شخص کی سی ہے جو غیر مناسب جگہ ٹھہرنے کی نیت کرلے۔(۱۹۷)

عبادت توڑ دینے کی نیت کے قریب قریب یہ بات ہے کہ ایک عبادت سے دوسری عبادت کی طرف منتقل ہونے کی نیت کرے۔ ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف منتقل ہونا حنفیہ کے نزدیک محض نیت سے نہیں ہوتا، بلکہ تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کرنے سے ہوتا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ دوسری نماز پہلی سے مختلف ہو، مثلاً ظہر کی نماز شروع کرنے کے بعد عصر کی نماز کی طرف منتقل ہوجائے تو ظہر کی نماز باطل ہوجائے گی اور شرط یہ ہے کہ زبان سے نیت نہ کی ہو، اگر زبان سے نیت کرلی تو پہلی نماز مطلقاً باطل ہوگئی۔

ماوردی کہتے ہیں: ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف منتقل ہونے سے اور ایک مؤکدہ نفل سے دوسرے مؤکدہ نفل کی طرف منتقل ہونے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، مثلاً کوئی شخص وتر سے فجر کی سنت کی طرف منتقل ہوجائے، یا ایک نفل سے دوسرے فرض کی طرف، یا ایک فرض سے دوسرے نفل کی طرف تو اس سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔ البتہ اگر کوئی عذر ہو، مثلاً اکیلے فرض نماز شروع کی، پھر جماعت کھڑی ہوگئی اور دو رکعت کے بعد سلام پھیر دیا تاکہ جماعت میں شامل ہوجائے تو دو رکعت نفل ہوجائیں گے۔

اگر اصل نیت میں تردد یا شک ہو تو یہ نیت کے منافی ہے، مثلاً شک کے دن یعنی تیس شعبان کو یہ نیت کی کہ اگر شعبان ہوا تو روزہ نہیں ہوگا اور اگر رمضان ہوا تو روزہ ہے تو یہ نیت درست نہیں۔ اس کے برعکس اگر رمضان کی تیسویں رات ہے تو نیت درست ہے، کیوں کہ روزوں کا سلسلہ جاری ہے۔ اگر کسی کو تردد ہوا کہ کیا نماز توڑ دے، یا نہیں یا

کسی نے اپنی نماز توڑنے کو کسی کام سے مشروط کردیا تو نماز باطل ہوگئی۔ اگر تردد ہوا کہ کیا اس نے قصر کی نیّت کی ہے یا نہیں، پوری نماز پڑھے یا قصر کرے تو قصر نہ کرے۔

نیّت کو ان شاء اللہ کے ساتھ مشروط کردینا: سیوطی کہتے ہیں کہ اگر نیّت کو مشروط کردیا تو نیّت باطل ہوگئی اور اگر برکت کے لیے ان شاء اللہ کہا تو نیّت درست ہے اور اگر مطلقاً کہا، تب بھی نیّت باطل ہوگئی کیوں کہ یہ الفاظ اصل میں شرط کے لیے ہیں۔ اگر کسی نے کہا، میں کل ان شاء اللہ روزہ رکھوں گا تو نیّت صحیح نہیں ہے۔ ابن نجیم کہتے ہیں کہ اگر ایسے امور میں جن کا تعلق نیّت سے ہے، مثلاً روزہ نماز تو ان شاء اللہ کہنے سے نیّت باطل نہیں ہوتی، لیکن اگر ایسے امور ہیں کہ ان کا نیّت سے تعلق نہیں، مثلاً طلاق اور غلام کی آزادی تو ان شاء اللہ کہنے سے نیّت باطل ہوجاتی ہے۔

سیوطی نے کچھ ایسی صورتیں بھی ذکر کی ہیں کہ جہاں تردد یا شرط کے ساتھ بھی نیّت درست ہوجاتی ہے۔ تردد کی صورتیں یہ ہیں کہ اگر کسی شخص کو شبہ ہوگیا کہ اس کے پاس جو پانی ہیں، ان میں سے کون سا خالص پانی ہے اور کون سا گلاب کا پانی تو وہ دوبارہ الگ الگ پانی سے وضو کرلے اور نیّت میں تردد کی پرواہ نہ کرے، کیوں کہ اس صورت میں ضرورت ہے۔

اگر کسی کے ذمے روزے واجب ہیں، لیکن یاد نہیں کہ رمضان کے ہیں یا نذر کے ہیں، یا کفارے کے تو واجب روزوں کی نیّت سے رکھ لے تو ادا ہوجائیں گے۔ اگر کوئی شخص بھول گیا کہ پانچ نمازوں میں سے اس کی کون سی نماز قضا ہوگئی تھی تو اگر پانچوں نمازیں پڑھ لیں تو قضا نماز ادا ہوگئی اور نیّت میں قطعیت نہ ہونے کی معافی ہے کیوں کہ مجبوری ہے۔

شرط کی صورتیں

نماز میں شرط کی صورتیں: اگر مقتدی کو امام کی نماز کے بارے میں شک ہو اور وہ کہے کہ اگر امام قصر پڑھ رہا ہے تو میری نماز بھی قصر ہے ورنہ پوری۔ بعد میں معلوم ہوا کہ امام نے قصر کیا ہے تو مقتدی بھی قصر کرے۔ حج میں اگر کوئی احرام کا ارادہ کرتے ہوئے کہے کہ اگر زید نے احرام باندھا ہے تو پھر میرا بھی احرام ہے۔ اس صورت میں تو اگر زید نے احرام باندھا ہوا تھا تو یہ شخص بھی احرام سے ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اگر ایسی شرط مستقبل کے بارے میں ہو کہ جب زید احرام باندھے گا، یا جب مہینہ شروع ہوگا تو میں احرام سے ہوں گا تو یہ درست نہیں۔ اگر کسی کے ذمے قضا نماز تھی، اسے شک ہو گیا کہ ادا کی ہے یا نہیں اور یوں نیت کرتا ہے کہ اگر قضا میرے ذمے ہے تو یہ قضا نماز ہے ورنہ نفل۔ بعد میں معلوم ہوا کہ قضا نماز ذمے میں تھی تو ادا ہو جائے گی۔ روزے میں اگر شعبان کی تیسویں رات کو نیت کرتا ہے کہ اگر کل رمضان کا روزہ ہوا تو یہ فرض روزہ ہوگا ورنہ نفل تو نیت درست ہے اور رمضان کا روزہ ہو جائے گا۔

زکوٰۃ میں اگر ایسے مال کی زکوٰۃ دی جو پاس نہیں ہے، کہیں دور ہے اور اس نیت سے دی کہ اگر وہ مال باقی ہے تو یہ اس کی زکوٰۃ ہے ورنہ یہ موجود مال کی زکوٰۃ ہے۔ بعد میں اگر معلوم ہوا کہ وہ مال باقی تھا تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر وہ تلف ہو گیا تھا تو جو موجود تھا، اس کی ادا ہو گئی۔

جمعہ کے آخر وقت میں اگر اس نیت سے تکبیر تحریمہ کہی کہ اگر ابھی جمعہ کا وقت ہے تو یہ جمعہ کی نماز ہے ورنہ ظہر کی۔ بعد میں معلوم ہوا کہ ابھی وقت تھا تو ایک روایت کے مطابق جمعہ درست ہو گیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ درست نہیں ہوا۔

نیت کے منافی امور میں یہ امر بھی ہے کہ جس چیز کی نیت کی ہے، اس پر عقلاً، شرعاً

یا عادتاً قدرت ہی نہ ہو۔

پہلی مثال: وضو کرتے ہوئے یہ نیّت کرے کہ اِس وضو سے نماز پڑھے گا اور نماز نہیں پڑھے گا۔ یہ نیّت درست نہیں، کیوں کہ اس میں تناقض ہے۔

دوسری مثال: وضو کرتے ہوئے یہ نیّت کی کہ ناپاک جگہ پر نماز ادا کرے گا تو یہ نیّت بھی صحیح نہیں۔

تیسری مثال: سال کے شروع میں وضو کرتے ہوئے اس وضو سے عید کی نماز پڑھنے کی نیّت کی، یا وضو کرتے ہوئے اس سے طواف کرنے کی نیّت کی جب کہ اس وقت شام کے ملک میں ہے تو صحیح روایت یہ ہے کہ یہ وضو درست ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ درست نہیں۔

عبادات میں یہ عام شرائط ہیں جو فقہا نے طہارت کے ضمن میں بیان کی ہیں۔ وضو کی نیّت میں ضروری ہے کہ نیّت کرنے والا مسلمان ہو، باشعور ہو، اسے علم ہو کہ کس کام کی نیّت کر رہا ہے اور کوئی ایسا کام نہ کرے جو وضو کی نیّت کے منافی ہو۔ نیّت کا تسلسل رہے، یعنی وضو کرتے کرتے اس کو کسی اور طرف نہ موڑ دے نیز نیّت مشروط نہ ہو، مثلاً ان شاء اللہ کہا تو اگر اس سے شرط مراد ہے، یا کوئی نیّت نہیں کی تو وضو کی نیّت درست نہیں اور اگر برکت کے حصول کے لیے کہا تو کوئی حرج نہیں۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا نے معذور مثلاً سلس البول یا استحاضہ میں مبتلا فرد کے لیے یہ شرط بھی رکھی ہے کہ نماز کا وقت شروع ہو گیا ہو، کیوں کہ اس کی طہارت عذر اور ضرورت کی طہارت ہے، اس لیے تیمّم کی طرح وقت سے مقید ہے۔(۱۹۸) فقہا نے نماز میں بھی یہی شرط عائد کی ہے۔ اس کے ساتھ یہ شرط بھی ہے کہ نیّت تکبیر تحریمہ کے ساتھ متصل ہو۔ حنفیہ کے ہاں شرط یہ ہے کہ نیّت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان کوئی ایسا عمل حائل نہ ہو جو نماز کے لیے اجنبی ہو۔ شافعیہ نے نیّت اور نماز کے عمل کے اتصال کی شرط عائد کی

ہے۔ اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی نیّت اور تکبیر تحریمہ میں اتصال ہونا چاہیے، لیکن اگر کسی نے کچھ وقت پہلے نیّت کر لی تب بھی جائز ہے۔ فقہا نے یہ شرط بھی رکھی ہے کہ نمازی جو فرض ادا کر رہا ہے، اس کی تعیین بھی کرے، مثلاً ظہر یا عصر، کیوں کہ فرائض متعدد ہیں اور ایک فرض کی نیّت سے دوسرا نہیں ادا کیا جا سکتا۔

نماز سے نکلنے کے لیے نیّت کرنا واجب نہیں۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ فقہا نے روزے میں بھی انہیں شرائط کو ملحوظ رکھا ہے، البتہ اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ روزے کی نیّت رات سے کی جائے۔ یہ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہا کی رائے ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بھی افضل یہی ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جو شخص طلوع فجر سے پہلے رات کو ہی روزے کی نیّت نہیں کرتا، اس کا روزہ نہیں ہے''۔ (۱۹۹) جمہور نے روزے میں بھی فرض روزے کی تعیین کی نیّت کو شرط قرار دیا ہے۔ حنفیہ نے اسے شرط قرار نہیں دیا۔ تعیین یہ ہے کہ یہ یقین ہو کہ کل رمضان کا روزہ رکھے گا، یا قضا روزہ یا کفارے کا یا نذر کا۔ اسی طرح جمہور کے ہاں یہ بھی شرط ہے کہ نیّت میں یقین اور پختگی ہو۔ اگر رات کو مشکوک نیّت کی کہ اگر کل رمضان کا روزہ ہوا تو میرا فرض روزہ ہے ورنہ نفل، تو نہ فرض ہوگا نہ نفل، کیوں کہ کسی ایک روزے کا بھی اسے قطعیت سے یقین نہیں ہے۔ جو روزہ وقت کے ساتھ مقید ہو، اس میں قطعیت سے نیّت کرنا حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے، اس لیے شک کی نیّت سے ان کے نزدیک روزہ ہو جائے گا۔ فقہا کا اتفاق ہے کہ روزے کی فرضیت کی نیّت کرنا شرط نہیں ہے، جب کہ نماز میں یہ فرض ہے، کیوں کہ رمضان میں بالغ شخص ہی فرض روزہ رکھتا ہے جب کہ نماز میں ایسا نہیں۔ نماز دہرانا نفل ہے۔ اسی طرح بالاتفاق سنتوں کی تعیین بھی شرط نہیں اور نہ یہ شرط ہے کہ ادا کی نیّت کی جائے اور نہ یہ کہ عبادت کو اللہ کی طرف منسوب کیا جائے، کیوں کہ مقصد روزے کی نیّت سے پورا ہو جاتا ہے اور اس کی تعیین ہی کافی ہے۔

جمہور نے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ رمضان کے ہر روزے کی ہر دن الگ نیّت کی

جائے، کیوں کہ ایک دن کی عبادت کا دوسرے دن کی عبادت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ رمضان کے شروع میں ایک بار نیّت کافی ہے۔ اسی ایک نیت سے رمضان کا سارا مہینہ روزے رکھے جاسکتے ہیں۔

زکوٰۃ میں شرط کی صورتیں: زکوٰۃ میں نیّت کی عام شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کیا زکوٰۃ مستحق کو دیتے وقت نیّت کا ہونا شرط ہے یا نہیں۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فقیر کو ادائیگی کے وقت نیّت ہونا ضروری ہے، چاہے حکماً ہی ہو، مثلاً بلا نیّت پیسے دے دے اور ابھی تک وہ رقم فقیر کے پاس ہے کہ زکوٰۃ کی نیّت کرلی، یا وکیل کو دیتے وقت زکوٰۃ کی نیّت کرلی، پھر وکیل نے بلا نیّت دے دیے، یا جب مال زکوٰۃ الگ کیا تو اس وقت نیّت کرلی، یا وکیل کو دیتے وقت زکوٰۃ کی نیّت کرلی، پھر وکیل نے بلا نیّت دے دیے یا جب مال زکوٰۃ الگ کیا تو اس وقت نیّت کرلی۔

مالکیہ کے نزدیک زکوٰۃ ادا کرتے وقت نیّت شرط ہے۔ اگر زکوٰۃ الگ کرتے وقت نیّت کرلی، تب بھی صحیح ہے۔ بچے اور دیوانے کی طرف سے وہ شخص نیّت کرے جو ان کے مال کی زکوٰۃ دے رہا ہے اور زکوٰۃ دینے والے کی نیّت کی طرف سے حاکم یا اس کا قائم مقام نیّت کرلے، تب بھی درست ہے۔

شافعیہ نے حنفیہ اور مالکیہ کی طرح فقیر کو دینے سے پہلے نیّت کرلینے کو درست قرار دیا ہے، بشرطیکہ زکوٰۃ کی رقم الگ کرتے وقت نیّت کرلی ہو، یا وکیل کو دیتے وقت یا اس کے بعد یا تقسیم سے پہلے۔ نیز زکوٰۃ الگ کرنے کے بعد اور تقسیم سے پہلے بھی نیّت کی جاسکتی ہے، خواہ ان دونوں کاموں میں سے کسی کے ساتھ نیّت متصل نہ ہو۔ زکوٰۃ کا مال وکیل کے سپرد کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ وکالت کا اہل ہو، یعنی مسلمان اور مکلّف ہو۔ جن لوگوں کو زکوٰۃ دینا ہے، اگر انہیں متعین کرلیا جائے تو بچے اور کافر کو بھی زکوٰۃ تقسیم کرنے کے لیے وکیل بنایا جاسکتا ہے۔ بچے، دیوانے اور کم عقل شخص کی طرف سے زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے ان کے

ولی پر نیّت کرنا واجب ہے، اگراس نے بلا نیّت دے دی تو اس کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔ اگر زکوٰۃ دینے والے نے بلا نیّت حاکم کو رقم دے دی تو حاکم کی نیت زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں ہے۔ اگر زکوٰۃ دینے والے سے زبردستی زکوٰۃ وصول کی گئی تو جب لی جارہی ہواس وقت نیّت کرے، ورنہ زکوٰۃ لینے والے پر نیّت کرنا واجب ہے۔

حنابلہ نے زکوٰۃ کی ادائیگی سے کچھ وقت پہلے نیّت کر لینے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ تمام عبادات میں ان کی یہی رائے ہے۔ اگر زکوٰۃ وکیل کو دے دی اور نیّت کرلی، لیکن وکیل نے نیّت نہیں کی تو درست ہے، بشرطیکہ زکوٰۃ کی ادائیگی اور نیّت میں زیادہ وقت نہ گزرا ہو۔ اگر نیّت کیے ہوئے بہت وقت گزر گیا تو زکوٰۃ اسی صورت میں ادا ہوگی کہ دینے والے نے وکیل کو دیتے وقت بھی نیّت کی ہواور وکیل نے مستحق کو دیتے وقت بھی کی ہو، لیکن اگر حاکم نے زبردستی زکوٰۃ وصول کرلی تو زکوٰۃ بلا نیّت ادا ہوگئی، کیوں کہ جب نیت کرنا مشکل ہوجائے تو اس کی شرط ختم ہوجاتی ہے جیسا کہ بچے اور دیوانے کے لیے۔

اگر کسی شخص نے اپنا تمام مال صدقہ کردیا تو حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ اس نے زکوٰۃ کی نیت نہیں کی، جیسا کہ کچھ مال صدقہ کیا ہوتو بالاتفاق زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی یا کوئی شخص سو رکعت نماز پڑھ لے، لیکن فرض کی نیت نہ کرے تو فرض ادا نہیں ہوتے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ استحساناً زکوٰۃ ذمے سے ساقط ہوجائے گی، بشرطیکہ سارا مال دینے میں کسی دوسرے واجب مثلاً منت وغیرہ کی نیت نہ کی ہو، کیوں کہ جو زکوٰۃ واجب تھی، وہ اسی مال کا ایک حصہ تھی۔ پس جب سارا مال دے دیا تو کسی ایک حصے کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں رہی، جیسے کہ اگر کسی شخص کا کسی فقیر پر قرض تھا، اس نے معاف کردیا تو اس رقم پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، خواہ اس نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، کیوں کہ یہ ایسے مال کی طرح ہے جو ڈوب جائے۔

حج وعمرہ میں شرط کی صورتیں: حج اور عمرہ میں عام شرائط وہی ہے جو اوپر مذکور ہیں،

البتہ حج میں یہ شرط ہے کہ معین وقت میں احرام باندھا جائے اور وہ وقت ہے شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کے تین مہینے۔ رہا عمرہ تو وہ سارا سال کیا جاسکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ احرام کے ساتھ حج یا عمرے کا کوئی قول یا فعل بھی ملایا جائے، مثلاً، تلبیہ کہا جائے، یا سلا ہوا لباس اتار دیا جائے، لیکن جمہور کے نزدیک یہ امر شرط نہیں ہے۔ ان کے نزدیک محض نیّت سے احرام ہوجاتا ہے، البتہ اگر نیت کے وقت تلبیہ نہ پڑھا یا سلے ہوئے کپڑے پہنے رہا تو مالکیہ کے نزدیک جانور ذبح کرنے کا کفارہ واجب ہوگا۔ احرام کے لیے یہ شرط ہے کہ مردان سلے کپڑے پہنے اور خوشبو وغیرہ لگانے سے پرہیز کرے اور ان امور سے بچے جو احرام میں ممنوع ہیں۔ عورت اپنا چہرہ کھلا رکھے۔ احرام کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ احرام میقات سے باندھا جائے، فقہا اور عام لوگوں کو مکہ معظّمہ کے چاروں جانب میقات کے مقامات معلوم ہیں۔

جمہور فقہا کے نزدیک اگر عمرہ شروع کیا تھا تو اسے حج میں تبدیل کرنا جائز ہے، اور اس کے برعکس بھی جائز ہے، بشرطیکہ عمرے کا طواف شروع کرنے سے پہلے ہو۔ حنفیہ کے نزدیک عمرے کے طواف کے چار چکر پورے کرنے سے پہلے اسے حج میں تبدیل کیا جاسکتا ہے، لیکن حنفی مذہب میں حج کو عمرے میں تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔

حنابلہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ حج کی نیّت کو عمرے میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔

قربانی میں شرط کی صورتیں: شافعیہ اور حنابلہ نے قربانی میں نیّت کو شرط قرار دیا ہے، کیوں کہ اپنی طرف سے قربانی کرنا عبادت ہے۔ اس میں دل سے ہی نیّت کافی ہے، زبان سے کہنا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ نیّت اصل میں دل کی ہوتی ہے۔ زبان سے الفاظ ادا کرنا دل کی نیّت کی دلیل ہے۔ کاسانی البدائع میں لکھتے ہیں: ”قربانی نیّت سے متعین ہوتی ہے اور حنفی مذہب میں قربانی کا جانور خریدتے وقت نیّت کرلینا کافی ہے“،

جیسا کہ میں اس کی وضاحت کروں گا۔

۹۔ عبادات میں نیت: شرط یا رکن؟

اوپر کی بحث میں ہم نیت کی شرائط، اس کے محل، اس کی کیفیت اور اس کے وقت وغیرہ کے بارے میں گفتگو کر چکے ہیں۔ اب عبادات میں نیت کی بحث میں صرف یہ بات رہ گئی ہے کہ کیا نیت عبادات میں شرط ہے یا رکن؟ یاد رہے کہ شرط اور رکن دونوں فرض ہوتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ شرط مشروط سے خارج ہوتی ہے، جیسا کہ وضو نماز کے لیے شرط ہے اور نماز سے خارج ہے اور رکن حنفیہ کی اصطلاح میں وہ چیز ہے جس پر کسی شے کی حقیقت کا وجود موقوف ہو اور اس شے کا جزو ہو، اس میں داخل ہو۔ جمہور کے نزدیک رکن وہ امر ہے جس سے کسی شے کو وجود ملتا ہو اور وہ بنیادی عنصر ہو، خواہ داخلی جزء ہو یا بنیادی عنصر ہو۔ پس رکوع اور سجود نماز کے ارکان ہیں اور نماز کے اجزا میں سے ہیں۔

ایجاب (offer) اور قبول (acceptance) حنفیہ کی اصطلاح میں معاہدے کے رکن ہیں اور ان کی نسبت معاہدے کے الفاظ کی طرف ہوتی ہے۔ معاہدے کے دونوں فریق، وہ چیز جس پر معاہدہ ہو رہا ہے اور اس چیز کی قیمت (یا جو کچھ قیمت کے طور پر دیا جا رہا ہو) جمہور کی اصطلاح میں معاہدے کے ارکان ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عبادات میں نیت کے حکم کی تفصیل سے پہلے ابن نجیم، اور سیوطی کی عبارتیں نقل کر دی جائیں، کیوں کہ یہ دونوں نیت کے شرط اور رکن ہونے کے حوالے سے دو مختلف نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی کرتے ہیں۔

ابن نجیم کہتے ہیں(۲۰۰): امام ابو حنیفہ کے اصحاب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ تمام عبادات میں نیت شرط ہے، رکن نہیں ہے، البتہ تکبیر تحریمہ کے بارے میں اختلاف ہے اور مستند قول یہی ہے کہ تکبیر بھی نیت کی طرح شرط ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ تکبیر تحریمہ

رکن ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ نیت عبادت میں شرط ہے، رکن نہیں ہے، خواہ عبادت کے اندر داخل ہو، تب بھی۔(۲۰۱)

سیوطی کہتے ہیں(۲۰۲): امام شافعی کے اصحاب کا اختلاف ہے کہ کیا نیت عبادات میں شرط ہے یا رکن۔ اکثریت کی رائے یہ ہے کہ رکن ہے، کیوں کہ نیت عبادات میں داخل ہے اور جو چیز داخل ہو وہ رکن ہوتی ہے اور جو مقدم ہو وہ شرط ہوتی ہے اور شرط اس عبادت کے ساتھ مسلسل چلتی ہے۔

ذیل میں ہر عبادت کے بارے میں الگ الگ نیت کا حکم بیان کیا جاتا ہے:(۲۰۳)

ا۔ طہارت: فقہا کا اختلاف ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے یا نہیں۔ حنفیہ کی رائے (۲۰۴) یہ ہے کہ نیت سے وضو شروع کرنا مسنون ہے تاکہ وضو کا ثواب ہو، اور نیت کا وقت استنجے سے پہلے کا ہے تاکہ تمام طہارت پر ثواب ملے۔ اس کی کیفیت یہ ہے کہ حدث ختم ہونے کی نیت کرے، یا نماز پڑھنے کی، یا وضو کرنے کی یا اللہ کا حکم ماننے کی۔ نیت دل سے کی جاتی ہے۔ اگر زبان سے بھی کرلے تاکہ زبان اور دل کی موافقت ہوجائے تو یہ مشائخ کے نزدیک مستحب ہے۔

حنفیہ کے اس قول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے وضو کرتا ہے، یا تیرنے کے لیے، یا صفائی کے لیے، یا کسی ڈوبتے ہوئے کو بچانے کے لیے پانی میں گھستا ہے تو اس کا وضو ہوجاتا ہے۔

حنفیہ کی رائے کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف۔ قرآن نے نیت کو شرط قرار نہیں دیا: قرآن حکیم میں وضو کی آیت میں تین اعضا دھونے اور سر کا مسح کرنے کا حکم ہے اور خبر واحد سے نیت کو شرط قرار دینا نص قرآ[ن]

پر اضافہ ہے۔ قرآنی نص پر اضافہ حنفیہ کے نزدیک نسخ (abrogation) کے مترادف ہے جو خبر واحد سے درست نہیں ہے۔

ب۔ سنت نے نیّت کو شرط قرار نہیں دیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی کو وضو کا طریقہ سکھایا تو اسے نیت کرنے کا نہیں کہا، حالانکہ وہ بےعلم آدمی تھا۔ تیمّم میں نیّت اس لیے فرض ہے کہ وہ مٹی سے کیا جاتا ہے اور مٹی اصل میں حدث کے ازالے کے لیے نہیں ہوتی، وہ پانی کا بدل ہے۔

ج۔ طہارت کی دوسری اقسام پر قیاس: وضو پانی سے طہارت حاصل کرنے کا نام ہے۔ اس میں اسی طرح نیّت شرط نہیں جیسے پانی سے نجاست کے ازالے کے لیے نیّت شرط نہیں ہے، نیز نماز کی جو دوسری شرائط ہیں، مثلاً ستر ڈھانپنا وغیرہ، ان کے لیے بھی نیّت شرط نہیں۔ اگر کوئی ذمی (غیر مسلم) عورت کسی مسلمان کے نکاح میں ہے اور وہ حیض سے پاک ہونے کے لیے غسل کرتی ہے تاکہ شوہر کے لیے پاک ہوجائے تو اس کے لیے بھی نیّت شرط نہیں ہے۔

د۔ وضو نماز کا ذریعہ ہے: وضو مقصود بالذات نہیں اور نیّت مقاصد میں شرط ہوتی ہے، ذرائع میں نہیں۔

جمہور غیر حنفیہ (۲۰۵) کی رائے یہ ہے کہ نیّت وضو میں فرض ہے تاکہ عبادت درست ہو اور اللہ کے ہاں ثواب ملے۔ اگر عبادت کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے وضو کیا گیا، مثلاً کھانے پینے اور سونے وغیرہ کے لیے تو اس سے نماز جائز نہیں۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

الف۔ سنت: حضرت عمرؓ سے بہت سے افراد نے یہ ارشاد نبوی روایت کیا: ''اعمال کا دارومدار نیّت پر ہے اور ہر شخص کو وہی ملتا ہے جس کی وہ نیّت کرتا ہے''، یعنی شریعت انہیں

اعمال کا اعتبار کرتی ہے جن کی نیت کی گئی ہو۔ وضو بھی ایک عمل ہے اور اگر اس کی نیت ہوگی تو شریعت اس کو وضو قرار دے گی۔

ب۔ عبادت میں اخلاص کے حصول کے لیے: ارشاد باری ہے: وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین حنفاء (البینہ ۹۸: ۵) (انہیں یہی حکم دیا گیا کہ اللہ کی عبادت کریں یکسو ہو کر، بندگی کو اس کے لیے خالص کرتے ہوئے)

ج۔ قیاس: وضو میں نیت اسی طرح شرط ہے جیسے نماز میں شرط ہے، جیسے تیمم میں شرط ہے تاکہ اس کے ذریعے نماز کی ادائیگی جائز ہو۔

د۔ وضو مقصد کا ذریعہ ہے: اس لیے اس کا وہی حکم ہے جو مقصد کا ہے۔ ارشاد باری ہے: اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم (المائدہ ۵: ۶) (جب نماز کے لیے کھڑے ہونے لگو تو اپنے چہرے دھولو) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے لیے کھڑے ہونے کے لیے وضو کرنے کا حکم ہے تاکہ یہ عبادت کی جاسکے۔ جس نماز کے لیے اعضا دھونے کا حکم ہے اور نیت کا یہی مطلب ہے۔

دونوں گروہوں کے دلائل کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ نیت کو فرض قرار دینے کا قول صحیح ہے، کیوں کہ خبر واحد اگر کثیر تعداد میں ہوں تو ان سے وہ احکام ثابت ہو جاتے ہیں جو قرآن میں نہیں۔ نیت کے بارے میں حضرت عمرؓ کی حدیث اگرچہ اپنی سند کے آغاز میں غریب ہے، لیکن بعد کی سند کے اعتبار سے مشہور ہے اور بڑے بڑے ائمہ مالک، ثوری، اوزاعی، ابن مبارک، لیث بن سعد، حماد بن زید، شعبہ اور ابن عیینہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ نیز بلا نیت اعضا پر پانی ڈالنا، ٹھنڈک کے حصول کے لیے پانی ڈالنا ہ کے لیے دھونا شمار نہیں ہوتا کہ اس سے شریعت کی اہم ترین عبادت ادا کرنا درست ہو، جس کا حکم دیا گیا ہے، اس پر عمل نیت ہی سے ہو سکتا ہے اور ائمہ کا اتفاق ہے کہ امور مقاصد

وابستہ ہیں۔

۲۔ تیمّم : علما کا اتفاق ہے کہ تیمّم میں نیّت واجب ہے، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نیّت فرض ہے جب کہ حنفیہ اور حنابلہ کی مستند روایت یہ ہے کہ شرط ہے۔(۲۰۶) تیمّم میں نیّت کو شرط قرار دینے کی دلیل اوپر مذکور حدیث انما الاعمال بالنیات ہے۔ حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ مٹی سے بدن آلودہ ہوتا ہے، اسے نیّت سے ہی پاک کرنے کا ذریعہ قرار دیا جاسکتا ہے، یعنی مٹی سے حقیقی طہارت حاصل نہیں ہوتی، بلکہ اسے ضرورت کے وقت طہارت قرار دیا جاتا ہے اور ضرورت کا پتا نیّت سے چلتا ہے، اس کے برعکس وضو حقیقی طہارت ہے، اس میں ضرورت کی شرط نہیں ہے، بلکہ وہ ہر حال میں طہارت ہے، اس لیے اس میں نیّت کی شرط نہیں۔

۳۔ غسل : غسل میں بھی وہی اختلاف ہے جو وضو میں ہے۔ غیر حنفیہ جمہور نے وضو کی طرح غسل میں بھی نیّت کو واجب قرار دیا ہے۔ ان کی دلیل وہی حدیث انما الاعمال بالنیات ہے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نیّت سے غسل شروع کرنا سنت ہے تاکہ وضو کی طرح غسل پر بھی ثواب ملے۔(۲۰۷) میت کے غسل میں حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ غسل دینے والا میت کو غسل دینے کی نیّت کرے۔ ان کی دلیل بھی وہی حدیث انماالاعمال بالنیات ہے۔

۴۔ نماز: علما کا اتفاق ہے کہ نماز میں نیّت واجب ہے تاکہ عادت اور عبادت میں امتیاز ہو اور نماز اللہ کے لیے خالص ہوجائے، کیوں کہ نماز عبادت ہے اور عبادت اللہ کے لیے مکمل خلوص کا نام ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وما امروا الا لیعبدوا اللّٰہ مخلصین له الدین حنفاء (البینہ ۹۸: ۵)۔ ماوردی کہتے ہیں: ’’فقہا اخلاص سے نیّت مراد لیتے ہیں اور اوپر مذکور حدیث انماالاعمال بالنیات سے نیّت کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ پس بلا نیّت نماز کسی طور درست نہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیت نماز کی شرائط میں سے ہے اور مالکیہ کا راجح قول بھی یہی ہے۔ شافعیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک نیت نماز کے ارکان میں سے ہے کیوں کہ یہ نماز کے ایک حصے میں، یعنی شروع میں واجب ہے، ساری نماز میں واجب نہیں، اس لیے تکبیر اور رکوع کی طرح رکن ہے۔(۲۰۸)

کیا امام کے لیے ضروری ہے کہ امامت کی نیت کرے یا نہیں؟ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ واجب نہیں، کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز شروع کرنے کے بعد جا کر ان کے پہلو میں کھڑے ہو گئے تھے۔ دوسرے گروہ کی رائے یہ ہے کہ امام نماز کی ذمہ داری اٹھاتا ہے، اس لیے امام کی نیت ضروری ہے۔ بلا نیت مقتدیوں کی نماز کے بعض افعال کی ذمہ داری کیسے اٹھا سکتا ہے!(۲۰۹)

جمہور کی رائے یہ ہے کہ امام کے لیے امامت کی نیت کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے تاکہ جماعت کا ثواب ملے۔ اگر نیت نہیں کی تو جماعت کا ثواب نہیں ملے گا، کیوں کہ آدمی کو اسی کا ثواب ملتا ہے جس کی وہ نیت کرتا ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ نے اس سے ان نمازوں کو مستثنیٰ کردیا ہے جو جماعت کے بغیر صحیح نہیں ہوتیں، مثلاً جمعہ، بارش کی وجہ سے دو نمازوں کو اکٹھا کرکے پڑھنا، نماز کا اعادہ، خوف کی نماز یا جس نماز میں امام کی جگہ کسی دوسرے کو قائم مقام بنایا جائے، ان تمام نمازوں میں امام کے لیے امامت کی نیت ضروری ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عورتیں مرد کی اقتدا کرتی ہوں تو ان کی امامت کی نیت کرنا شرط ہے ورنہ عورتوں کی نماز درست نہیں ہوگی۔

حنابلہ کے مطابق مطلقاً امامت کی نیت شرط ہے۔ امام امام ہونے کی اور مقتدی مقتدی ہونے کی نیت کرے، ورنہ نماز نہیں ہوگی۔ اگر کسی شخص نے تنہا نماز شروع کی، پھر کوئی اور شخص آگیا جو اس کے ساتھ کھڑا ہو گیا تو نوافل میں نماز کے اندر اس کی امامت

[illegible]

فرض نمازوں میں اگر کوئی نمازی اکیلا نماز شروع کر رہا ہے، مثلاً امام مسجد تو وہ تکبیر تحریمہ کہہ لے اور کسی آنے والے کا انتظار کرے تاکہ اس کے ساتھ نماز پڑھ سکے۔ یہ حنابلہ کے نزدیک بھی جائز ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلے تکبیر تحریمہ کہی، پھر حضرت جابرؓ اور جبارؓ آگئے اور وہ بھی تکبیر کہہ کر آپ کے ساتھ نماز میں شریک ہوگئے۔ آپ نے انہیں روکا نہیں۔ بظاہر یہ فرض نماز کا واقعہ ہے، کیوں کہ یہ سب مسافر تھے۔ اس صورت کے علاوہ اگر کسی شخص نے امامت کرانے کی نیت نہیں کی تو اس کی اقتدا درست نہیں۔

مقتدی کا نیت کرنا تمام مذاہب میں شرط ہے۔ اقتدا کی نیت کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی، یعنی مقتدی تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی اقتدا کی یا جماعت کی یا مقتدی بننے کی نیت کرے، اگر اس نے نیت نہیں کی، یا نیت کے بارے میں شک میں پڑ گیا اور امام کے پیچھے نماز کے افعال ادا کرتا رہا تو مقتدی کی نماز نہیں ہوئی۔ نام لے کر امام کی تعیین ضروری نہیں۔ اگر کسی نے نام لے کر تعیین کی اور غلط کی تو شافعیہ کے نزدیک نماز باطل ہوگی، البتہ امامت کے حوالے سے امام کی تعیین واجب ہے۔ اگر کسی نے دو نماز پڑھنے والوں کی اقتدا کی بیک وقت نیت کرلی تو نماز درست نہیں ہوگی تا آنکہ کسی ایک امام کی امامت کی تعیین کرلے، کیوں کہ ایک امام کی تعیین شرط ہے، ایک سے زیادہ کی اقتدا جائز نہیں۔ اگر دو اماموں کی اقتدا کی نیت کی تو درست نہیں ہے، کیوں کہ اکٹھے دو اماموں کی پیروی ممکن نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک اقتدا کی نیت کا تکبیر تحریمہ سے ملا ہوا ہونا شرط ہے۔ حنفیہ کے

ہاں تکبیر تحریمہ سے پہلے نیت کی جاسکتی ہے، البتہ نیت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان کسی اجنبی کام کا فاصلہ نہیں آنا چاہیے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ نیت تکبیر تحریمہ کے ساتھ متصل ہو، تاکہ اختلاف سے بچا جاسکے۔ اختلاف سے بچنا مستحب ہے۔

مالکیہ کے ہاں نیت تکبیر تحریمہ کے ساتھ یا اس سے معمولی پہلے ہونا چاہیے، جیسا کہ نماز کی نیت کے بارے میں ہم بیان کرچکے ہیں۔

مشہور روایت کے مطابق اذان کے لیے نیت ضروری نہیں ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ضروری ہے۔

جمعہ کے خطبے کے لیے حنفیہ اور حنابلہ نے نیت یا خطبے کے ارادے کو شرط قرار دیا ہے۔ اس کی دلیل انما الاعمال بالنیات کی حدیث ہے۔ اگر خطیب نے بلا نیت خطبہ دے دیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ مالکیہ اور شافعیہ کے ہاں نیت شرط نہیں، البتہ یہ شرط ہے کہ کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے یہ معلوم ہو کہ خطبہ نہیں دے رہا۔ اگر کسی نے چھینک آنے پر الحمد للہ کہا تو وہ خطبے کے لیے کافی نہیں ہے۔(۲۱۱)

شافعیہ نے سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر کے لیے تکبیر تحریمہ کے ساتھ نیت کو بھی شرط قرار دیا ہے، لیکن نمازی سجدۂ تلاوت میں دل سے نیت کرے، زبان سے نہیں۔ اسی طرح سجدۂ سہو میں بھی دل سے نیت کرے۔

مسافر اگر دو نمازیں اوّل وقت میں اکٹھی پڑھنا چاہتا ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پہلی نماز کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ اکٹھی پڑھنے کی نیت کرنا شرط ہے، تاکہ نمازیں درست ہوں۔ اس کی دلیل بھی حدیث: انما الاعمال بالنیات ہے۔ شافعیہ کی اظہر روایت میں پہلی نماز کے دوران میں بھی دونوں نمازیں جمع کرنے کی نیت کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ سلام پھیرنے کے وقت بھی۔ اسی طرح ان دونوں مذاہب میں یہ شرط ہے کہ اگر

دوسری نماز کے وقت میں دو نمازیں جمع کرنا ہوں تو پہلی نماز کا وقت ابھی کم از کم ایک رکعت کا باقی ہو تو جمع کرنے کی نیت کرنا ضروری ہے، یعنی ابھی اتنا وقت ہو کہ اس میں شافعیہ کے نزدیک اگر نماز شروع کر دی جائے تو ادا سمجھی جائے گی اور حنابلہ کے نزدیک ابھی اتنا وقت ہونا چاہیے کہ پہلی نماز کا وقت تنگ نہ ہو گیا ہو۔ اگر پہلی نماز کا وقت تنگ ہو گیا ہو تو دو نمازوں کو جمع کرنا جائز نہیں، کیوں کہ نماز میں اتنی تاخیر کرنا کہ وقت اتنا تنگ ہو جائے کہ اس وقت میں ادا کرنا ممکن نہ ہو، حرام ہے اور تاخیر کرنے پر گناہ ہوتا ہے۔(۲۱۲)

۵۔ روزہ: شافعیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ روزے کے لیے نیّت شرط ہے، کیوں کہ رمضان وغیرہ کے روزے عبادت ہیں۔ عبادت وہ کام ہے جو آدمی اپنے اختیار سے اللہ کے حکم کے مطابق صرف اسی کے لیے کرتا ہے۔ اختیار اور اخلاص کا نیّت کے بغیر کوئی وجود نہیں۔ پس نیت کے بغیر روزہ ادا نہیں ہوتا۔ نیت اس لیے بھی ضروری ہے کہ عبادت اور عادت میں امتیاز ہو۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ روزے کی نیت اسی طرح اس کی رکن ہے جیسے تمام ایسی چیزوں سے باز رہنا روزے کا رکن ہے جو روزے کو توڑ دیتی ہیں۔ اس کی دلیل حدیث انما الاعمال بالنیات ہے۔(۲۱۳) رہی ادا یا قضا روزے کی نیّت تو شافعیہ کے نزدیک صحیح روایت یہ ہے کہ نماز، حج، زکوٰۃ، کفارے اور نمازِ جنازہ میں ایسی نیت شرط نہیں ہے۔ نمازِ جمعہ کی قضا نہیں ہوتی اس لیے اس میں ادا کی نیّت کی بھی ضرورت نہیں، کیوں کہ نمازِ جمعہ کو کسی دوسری نماز سے ممتاز کرنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ روزے میں شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ قضا روزے کی نیّت کرنا ضروری ہے اور تمام مذاہب کا اس پر اتفاق ہے۔

۶۔ اعتکاف: (شافعیہ کی تعریف کے مطابق کسی شخص کا خاص نیّت سے مسجد میں ٹھہرنا اعتکاف ہے)۔ اعتکاف کے لیے تمام فقہا کے نزدیک نیّت شرط ہے۔ اعتکاف خواہ واجب

جمہور کے نزدیک صرف نیت سے احرام شروع ہوجاتا ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک صرف نیت سے شروع نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ احرام کے ساتھ مختص اقوال وافعال میں سے کوئی چیز موجود ہو، مثلاً تلبیہ کہے یا سلے ہوئے کپڑے اتار کر چادریں پہن لے۔

۹۔ **قسم:** اللہ کی قسم کھانا نیت پر موقوف نہیں ہے۔ قسم دانستہ کھائی ہو یا بھولے سے، یا غلطی سے یا زبردستی کھلائی گئی، ہر صورت میں ہوجاتی ہے۔ جس چیز پر قسم کھائی اس کی پابندی ضروری ہے۔(۲۱۷) اگر کسی شخص سے مقدمے میں قسم لی جائے تو فقہا کا اتفاق ہے کہ قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے، قسم کھانے والے کی نیت کا نہیں۔ اگر کسی سے قسم پر وعدہ لیا جائے تو کچھ علما کی رائے ہے کہ قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے اور دوسرے علما کہتے ہیں کہ قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے(۲۱۸)

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے، قسم کھانے والے کی نیت قابل قبول نہیں ہے، کیوں کہ مدعی اپنے حق کے مقابلے میں قسم قبول کرتا ہے تو اس کی نیت ہی معتبر ہونا چاہیے۔ نیز ارشاد نبوی ہے: ''قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے''۔ ایک اور حدیث میں ہے: ''تیری اس قسم کا اعتبار ہے جس کی تصدیق تیرا ساتھی (مدعی) کرے''۔(۲۱۹)

حنفیہ کی مستند روایت بھی یہی ہے کہ قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے، البتہ طلاق اور غلام کی آزادی وغیرہ میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے، بشرطیکہ وہ ظاہری مفہوم کے خلاف نہ ہو، قسم کھانے والا خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔ اگر اللہ کے نام پر قسم لی گئی ہو اور قسم کھانے والا مظلوم ہو تو اس کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ ظالم وہ شخص ہے جو قسم کے ذریعے دوسرے کا حق مارنا چاہتا ہے۔

حنابلہ اور امام ابو حنیفہ کی ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص قسم کھاتا ہے اور اس میں تاویل کرتا ہے، یعنی اس کا ایسا مفہوم بتاتا ہے جو ظاہری مفہوم کے خلاف ہے تو اگر وہ شخص مظلوم ہے تو اس کی تاویل قبول کی جائے گی، اور اگر ظالم ہے تو قبول نہیں ہوگی، لیکن شرط یہ ہے کہ قسم اللہ کے نام پر ہو اور اگر قسم طلاق یا غلام کی آزادی وغیرہ سے متعلق ہے تو قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے۔

شافعیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قسم میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے، کیوں کہ قسم کا تعلق آدمی کے اندر کے ارادے سے ہوتا ہے، ظاہری الفاظ سے نہیں ہوتا۔

جس چیز کے بارے میں قسم کھائی گئی، اس کی تعیین اور تشریح میں فقہا کا اختلاف ہے کہ کیا اس میں نیت کا اعتبار ہے یا عرف کا یا لفظ کے ظاہری مفہوم کا۔ (۲۲۰)

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں عرف وعادت کا اعتبار ہے، مقصد اور نیت کا اعتبار نہیں، کیوں کہ قسم کھانے سے مقصد یہی ہوتا ہے کہ اس کا متعارف مفہوم مراد لیا جائے، لہٰذا وہی مراد ہوگا۔ بالعموم حنفیہ کی رائے یہی ہے، البتہ کبھی کبھی وہ عرف کے بجائے الفاظ پر بھی قسم کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اگر کسی شخص نے غصے میں آ کر قسم کھائی کہ تمہارے لیے میں ایک پیسے کی چیز نہیں خریدوں گا، پھر سو روپے کی چیز خریدی تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر یہ قسم کھائی کہ میں یہ چیز دس روپے کی نہیں خریدوں گا، پھر گیارہ روپے کی یا نو روپے کی خرید لی تو قسم نہیں ٹوٹے گی، اگر چہ اس کی نیت یہ تھی کہ زیادہ رقم ادا نہیں کروں گا۔

امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قسموں میں قسم کھانے والے کی نیت کے مطابق فیصلہ ہوگا (۲۲۱)، جیسا کہ سنت میں بھی یہی اصول ہے، البتہ اگر قسم کا تعلق مقدمے سے ہو اور کسی کو قسم دی گئی ہو تو قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہے۔ اگر قسم دینے والے کی نیت معلوم نہ ہو سکے تو واقعاتی قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے۔ اگر کوئی قرینہ نہ ہو تو الفاظ کا

اعتبار کیا جائے گا، یعنی عرف میں ان الفاظ سے جو مفہوم مراد ہے، وہی مراد لیا جائے گا۔ اگر عرف کا مفہوم بھی متعین نہ ہو تو الفاظ کے لغوی معنی مراد ہوں گے۔

جن قسموں کی بنیاد پر مقدموں کا فیصلہ کیا جاتا ہے ان کے بارے میں اگر فتویٰ معلوم کیا جائے تو فتوے میں مذکورہ بالا ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے اور اگر عدالتی فیصلہ کرنا ہو تو الفاظ کے مفہوم کو ملحوظ رکھا جائے، ہاں! اگر قرینہ یا عرف اس کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے۔

شافعیہ کے بقول قسم کا دارومدار اس کے الفاظ کے لغوی مفہوم پر ہے، کیوں کہ حقیقی معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہوتا ہے، البتہ اگر کسی اور مفہوم کی نیت کی گئی ہو تو پھر وہی معنی مراد ہوں گے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا، اور پھر اس نے مچھلیوں کے سر کھالیے تو جو فقہا عرف کا اعتبار کرتے ہیں، مثلاً حنفیہ وہ کہتے ہیں کہ قسم نہیں ٹوٹی اور جو لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہیں، مثلاً شافعیہ تو وہ کہتے ہیں کہ قسم ٹوٹ گئی ہے۔ اس طرح اگر کسی نے کہا کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، پھر اس نے چربی کھالی تو شافعیہ کے نزدیک اس کی قسم ٹوٹ گئی، کیوں کہ گوشت کا لفظ چربی کو شامل ہے اور دوسرے فقہا کی رائے یہ ہے کہ قسم نہیں ٹوٹے گی۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ قسم میں کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے۔ اگر اس نے ایسے مفہوم کی نیت کی جو الفاظ سے مراد لیا جاسکتا ہے تو قسم سے وہی مفہوم مراد ہوگا، خواہ اس کی نیت ظاہری الفاظ کے مطابق ہو یا مخالف، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی''۔ اگر قسم کھانے والے نے کسی چیز کی نیت نہیں کی تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ قسم کا سبب کیا تھا، کس چیز نے اسے قسم کھانے پر آمادہ کیا اور اس کے نتائج کیا ہوں گے۔ ان سب امور کو پیش نظر رکھ کر نیت متعین کی جائے گی، مثلاً اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ '' وہ

ہو یا سنت یا نفل، نیّت کے بغیر درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل بھی حدیث **انما الاعمال بالنیات** ہے۔ چوں کہ اعتکاف خالص عبادت ہے، اس لیے روزے، نماز اور دوسری عبادات کی طرح بلا نیّت درست نہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر اعتکاف فرض ہو، مثلاً اعتکاف کی منت مانی ہو تو فرض کے نیّت کی تعیین بھی ضروری ہے تا کہ دوسری عبادت سے ممتاز ہو۔(۲۱۴)

۷۔ زکوٰۃ: فقہا کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے نیّت شرط ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: **انما الاعمال بالنیات** اور زکوٰۃ ادا کرنا ایک عمل ہے، نیز زکوٰۃ نماز کی طرح کی عبادت ہے۔ پس اس میں نیّت ضروری ہے تا کہ زکوٰۃ اور نفل صدقے میں امتیاز ہو سکے۔(۲۱۵)

۸۔ حج وعمرہ: حنفیہ کے نزدیک حج کا احرام باندھنا (اس کی نیّت ہے)۔ حج کے صحیح ہونے کی شرط ہے (حج خواہ فرض ہو یا نفل اور عمرے کے بارے میں بھی یہی رائے ہے) کہ نیّت کرنا ان کے نزدیک سنت ہے۔ اگر عمرے کی منت مانی تو یہ عمرہ فرض ہے اور اگر حج کی منت مانی تو حج ہی واجب ہوگا، جیسے کہ قربانی کی منت مانی تو قربانی بھی واجب ہوگی۔ اصل نیّت کے اعتبار سے ان تمام امور میں قضا اور ادا میں کوئی فرق نہیں۔

جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ احرام، یعنی ارکان حج وعمرہ شروع کرنے کی نیّت کرنا حج اور عمرے کا ایک رکن ہے۔ پس نیّت کے بغیر حج اور عمرہ نہیں ہوتے۔ اسی طرح نیّت کے بغیر احرام نہیں ہوتا، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: **انما الاعمال بالنیات**۔ اس لیے حج اور عمرہ بھی خالص عبادت ہیں، اس لیے نماز روزے کی طرح بلا نیّت درست نہیں ہیں(۲۱۶) اور نیّت دل سے ہوتی ہے جیسا کہ ہمیں معلوم ہے۔ احرام دل کی نیّت کا نام ہے اور اکثر علما کے نزدیک زبان سے نیّت کرنا افضل ہے، کیوں کہ مسلم میں ہے کہ حضرت انسؓ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو **لبیك بحج و عمرة** (حج اور عمرے کے لیے حاضر ہوں) کے الفاظ کہتے ہوئے سنا۔

جمہور کے نزدیک صرف نیّت سے احرام شروع ہوجاتا ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک صرف نیّت سے شروع نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ احرام کے ساتھ مختص اقوال وافعال میں سے کوئی چیز موجود ہو، مثلاً تلبیہ کہے یا سلے ہوئے کپڑے اتار کر چادریں پہن لے۔

۹۔ قسم: اللہ کی قسم کھانا نیّت پر موقوف نہیں ہے۔ قسم دانستہ کھائی ہو یا بھولے سے، یا غلطی سے یا زبردستی کھلائی گئی، ہر صورت میں ہوجاتی ہے۔ جس چیز پر قسم کھائی اس کی پابندی ضروری ہے۔(۲۱۷) اگر کسی شخص سے مقدمے میں قسم لی جائے تو فقہا کا اتفاق ہے کہ قسم لینے والے کی نیّت کا اعتبار ہوتا ہے، قسم کھانے والے کی نیّت کا نہیں۔ اگر کسی سے قسم پر وعدہ لیا جائے تو کچھ علما کی رائے ہے کہ قسم کھانے والے کی نیّت کا اعتبار ہے اور دوسرے علما کہتے ہیں کہ قسم لینے والے کی نیّت کا اعتبار ہے(۲۱۸)

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ قسم لینے والے کی نیّت کا اعتبار ہے، قسم کھانے والے کی نیّت قابل قبول نہیں ہے، کیوں کہ مدعی اپنے حق کے مقابلے میں قسم قبول کرتا ہے تو اس کی نیّت ہی معتبر ہونا چاہیے۔ نیز ارشاد نبوی ہے: ''قسم میں قسم لینے والے کی نیّت کا اعتبار ہے''۔ ایک اور حدیث میں ہے: ''تیری اس قسم کا اعتبار ہے جس کی تصدیق تیرا ساتھی (مدعی) کرے''۔(۲۱۹)

حنفیہ کی مستند روایت بھی یہی ہے کہ قسم میں قسم لینے والے کی نیّت کا اعتبار ہے، البتہ طلاق اور غلام کی آزادی وغیرہ میں قسم کھانے والے کی نیّت کا اعتبار ہے، بشرطیکہ وہ ظاہری مفہوم کے خلاف نہ ہو، قسم کھانے والا خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔ اگر اللہ کے نام پر قسم لی گئی ہو اور قسم کھانے والا مظلوم ہو تو اس کی نیّت کا اعتبار ہوگا۔ ظالم وہ شخص ہے جو قسم کے ذریعے دوسرے کا حق مارنا چاہتا ہے۔

اس عورت کے ساتھ اس گھر میں نہیں رہے گا'' تو اگر قسم کا سبب مکان ہے، مثلاً اس مکان سے اسے کوئی نقصان پہنچا، یا کوئی شخص اس پر اس مکان کا احسان جتلا رہا ہے تو قسم کا تعلق مکان سے ہوگا اور اگر اس کے غصے کا تعلق عورت سے ہے جو اس پر زیادتی کرتی ہے تو قسم کا تعلق اس مکان سے نہیں، بلکہ اس عورت کے ساتھ رہنے سے ہوگا۔

عدالت کے سامنے قسم: اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ عدالت کے سامنے قسم کھانے میں قسم لینے والے قاضی کی نیّت کا اعتبار ہوتا ہے کہ وہ کس نیّت سے فریق مقدمہ سے قسم لیتا ہے کیوں کہ مسلم میں ارشاد نبوی روایت ہوا ہے کہ ''قسم میں قسم لینے والے کی نیّت کا اعتبار ہے''۔ اس حدیث کا تعلق حاکم یا قاضی سے ہے، کیوں کہ جس شخص کو قسم لینے کا اختیار ہے، اگر وہ قسم لے اور اس میں قسم اٹھانے والے کی اپنی نیّت کا اعتبار ہو تو قسم لینے کا فائدہ ہی ختم ہوجاتا ہے اور اس کی وجہ سے لوگوں کے حقوق ضائع ہوجاتے ہیں، کیوں کہ ہر کوئی اپنی اپنی نیّت کے مطابق قسم کھائے گا۔ اگر قسم کھانے والا اپنی قسم میں دل کا مقصد گول مول کر کے قسم کھائے، یا قاضی کے قسم دینے پر اپنے دل میں الفاظ کا ایسا مفہوم متعین کر لے جو قاضی کے مقصد کے خلاف ہے، یا قسم کے آخر میں آہستہ سے ان شاء اللہ کہہ دے جو قاضی نہ سن سکے، یا کوئی اور شرط آہستہ سے لگا دے، مثلاً ''اگر میں گھر میں داخل ہوا'' اور ایسے شخص کو جھوٹی قسم کھانے کا گناہ بھی نہ ہو تو قسم دینے کا فائدہ ہی ختم ہوجاتا ہے، کیوں کہ جھوٹی قسم کا خوف ہی لوگوں کو جھوٹ بولنے سے روکتا ہے۔

قسم میں قسم دینے والے کی نیّت کا اعتبار ہے۔ اس کے لیے شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں دو شرائط ہیں: (۲۲۲)

۱۔ قاضی نے طلاق یا غلام کی آزادی پر قسم نہ دلائی ہو۔

۲۔ قاضی قسم دینے میں ظلم وجور کا مرتکب نہ ہوا ہو۔

قسم میں توریہ: ایسی قسم میں توریہ کرنا جائز ہے جو عدالتی امور سے متعلق نہ ہو، جب کوئی شخص اپنے اختیار سے قسم اٹھا رہا ہو، یا کوئی ایسا شخص اسے قسم کھانے کا مطالبہ کر رہا ہو جسے ایسا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔ قسم میں توریہ کا مطلب یہ ہے کہ قسم کھانے والا قسم کے الفاظ میں ایسے مفہوم کی نیت کرے جو ظاہری الفاظ کے مطابق نہ ہو اور ظاہری الفاظ سے وہ مفہوم فوری طور پر سمجھ بھی نہ آتا ہو۔ اس کے جواز کی دلیل اوپر مذکور حدیث: انما الاعمال بالنیات ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص بلا مطالبہ قسم کھاتا ہے، یا قسم کے ساتھ کوئی حق وابستہ نہیں ہے، لیکن قسم کھا لیتا ہے تو اس قسم سے جو نیت وہ کرے گا، وہی قبول ہوگی۔

اس بنا پر سیوطی نے مندرجہ ذیل تین قواعد بیان کیے ہیں: (۲۲۳)

اوّل: قسم کھانے میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے، البتہ اس سے ایک استثنا ہے اور وہ یہ کہ قاضی کے سامنے قسم کھائی جائے تو اس میں قاضی کی نیت کا اعتبار ہے۔

دوم: قسم میں نیت کی وہی حیثیت ہے جو شرط کی ہے، مثلاً اگر کسی شخص کو نماز پڑھنے کے بعد شک پڑ جائے کہ اس نے نماز نہیں پڑھی یا وضو نہیں کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے، اور اگر یہ شک ہوا کہ اس نے نماز کا کوئی رکن چھوڑ دیا تو اعادہ واجب نہیں، کیوں کہ ارکان میں عام طور پر شک ہو جاتا ہے، شرائط میں نہیں ہوتا، البتہ اگر کسی کو سورج غروب ہونے کے بعد یہ شک ہو جائے کہ روزے کی نیت کی تھی یا نہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

سوم: قسم کی نیت عام الفاظ کو خاص کر دیتی ہے، لیکن خاص کو عام نہیں کرتی، مثلاً کوئی شخص قسم کھاتا ہے کہ ''اللہ کی قسم! کسی سے نہیں بولوں گا'' اور وہ زید کی نیت کرتا ہے تو صرف زید مراد ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو پانی دے تو وہ جواب میں کہے کہ ''اللہ کی قسم میں پیاس کی وجہ سے پانی نہیں پیوں گا'' تو اس سے پیاس کے باعث وہ

خاص پانی پینا مراد ہوگا۔ ویسے کھانے پینے سے قسم نہیں ٹوٹے گی، کیوں کہ قسم اسی پہلو سے مؤثر ہوگی جس پہلو سے الفاظ اور نیّت میں ہم آہنگی ہوگی۔

ابن نجیم کہتے ہیں :(۲۲۴) نیّت کے ذریعے عام کو خاص کر دینا دیانتاً قبول کیا جائے گا، لیکن عدالت اسے قبول نہیں کرے گی۔ خصاف کہتے ہیں کہ عدالت بھی قبول کرے گی، مثلاً کوئی شخص کہے: ''جس عورت سے میں نکاح کروں، وہ طلاق ہے''، اور کسی خاص شہر کی نیّت کرے تو ظاہر مذہب میں یہ نیّت قبول نہیں ہوگی، البتہ خصاف کی رائے اس میں مختلف ہے۔ اگر کوئی شخص ظالموں کے ہاتھ میں پھنس گیا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ خصاف کی رائے پر عمل کرلے۔ اگر کوئی ظالم کسی سے قسم کروائے تو اس کے لیے جائز ہے کہ نیّت کے ذریعے عام کو خاص کرلے، البتہ خاص کو نیّت کے ذریعے عام کرنے کے بارے میں میری نظر سے ابھی تک کوئی بات نہیں گزری۔

۱۰۔ قربانی: نیّت کے بغیر قربانی نہیں ہوتی، کیوں کہ کبھی جانور صرف گوشت کھانے کے لیے ذبح کیا جاتا ہے اور کبھی ثواب کے لیے۔ نیّت کے بغیر کوئی کام عبادت نہیں بنتا، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''اعمال کا دارومدار نیّتوں پر ہے، اور ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیّت کی''۔ کاسانی کہتے ہیں کہ اس سے وہ اعمال مراد ہیں جو باعث ثواب ہوں۔ پس قربانی نیّت کے بغیر نہیں ہوتی۔

شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط عائد کی ہے کہ قربانی ذبح کرتے وقت نیّت کرے، کیوں کہ قربانی بذات خود ثواب کا کام ہے۔ اس کے لیے دل سے نیّت کرلینا کافی ہے، زبان سے کہنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ قربانی دل کا کام ہے۔ زبان محض اس کی تصدیق کرتی ہے۔(۲۲۵) مالکیہ کے نزدیک قربانی ذبح سے متعین ہوتی ہے، یا ذبح کرنے سے پہلے نیّت کرنے سے، مالکیہ کے ہاں یہ دونوں روایتیں ہیں۔ مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ قربانی صرف ذبح سے واجب ہوتی ہے۔ نذر سے واجب نہیں ہوتی۔(۲۲۶)

۱۱۔ شکار کرنا: شکار کرنے سے مراد کسی ایسی چیز پر قبضہ کرلینا ہے جو مباح ہو اور کسی کی ملکیت میں نہ ہو، ایسی چیز پر قبضہ عملاً ہوجائے یا حکماً ہوجائے۔ حکماً قبضے کی صورت یہ ہے کہ کسی جانور، پرندے یا مچھلی کو کسی طریقے سے بھاگنے سے عاجز کردینا، مثلاً مچھلیوں کے لیے حوض یا جال بنا دینا، یا سدھائے ہوئے جانور، مثلاً کتے، چیتے اور دوسرے زخمی کرنے والے جانوروں کے ذریعے شکار کرنا۔

حکمی قبضے میں ضروری ہے کہ قبضہ کرنے کی نیّت ہو۔ عملی یعنی حقیقی قبضے میں یہ شرط نہیں ہے، کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ امور مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں، مثلاً کسی نے جال لگایا، جس میں کوئی شکار پھنس گیا۔ اگر اس نے جال خشک کرنے کے لیے لگایا تھا تو جو کوئی شکار پر پہلے قبضہ کرلے، وہ اس کا ہے کیوں کہ جال لگانے والے کی نیّت شکار کرنے کی نہیں تھی، لیکن اگر شکار کے لیے لگایا تھا تو شکار اسی کا ہے، کوئی دوسرا اگر اسے لے لیتا ہے تو ظالم وغاصب قرار پائے گا۔ اگر کسی کی زمین میں کسی پرندے نے انڈے دیے تو جو انہیں پہلے اٹھالے، اسی کے ہیں۔ ہاں! اگر زمین والے نے اس کے لیے اہتمام کیا تھا تو پھر اس کے ہوں گے۔

اگر پرندہ کسی گھر میں گھس گیا، گھر کے مالک نے اسے پکڑنے کے لیے دروازہ بند کرلیا تو وہ اس کا مالک ہوگیا اور اگر یونہی دروازہ بند کیا تو مالک نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شکار کسی گڑھے یا نالے وغیرہ میں گر گیا تو اس میں نیّت کا اعتبار ہے۔ اگر کسی نے انہیں شکار کرنے کا اہتمام کیا تھا تو اس کا ہے، ورنہ جو پہلے اسے لے لے، وہی مالک ہے۔ (۲۲۷)

۱۲۔ قرآن کی تلاوت: قرآن اگر قرآن کی تلاوت کی نیّت سے پڑھا جائے تو اسے قرآن سمجھا جائے گا۔ اگر کوئی جنبی یا حیض والی عورت ذکر کی نیّت سے تلاوت کرے، یا دعا

کی نیت سے قرآنی دعائیں پڑھے تو وہ تلاوت نہیں ہوگی۔ (۲۲۸)

۱۰۔ معاہدات اور معاملات میں نیت:

(جس نیت کا شریعت نے حکم نہیں دیا، یا جو معاہدات کا باعث بنتی ہے، اس کے اثرات کا جائزہ): فقہا کے اس بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں: ایک نقطۂ نظر وہ ہے جسے جدید اصطلاح میں نظریۂ سبب کہتے ہیں، یعنی ایسا نظریہ جس میں ظاہری ارادے کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ دوسرا نقطۂ نظر وہ ہے جس میں نیت، ذاتی محرکات اور باطنی ارادے کو اہمیت ہوتی ہے۔ (۲۲۹)

پہلا نقطۂ نظر حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے (۲۳۰) جو معاہدات میں ظاہری ارادے پر اعتماد کرتے ہیں، باطنی نیت کو نہیں دیکھتے۔ معاہدات کو باقی رکھنے اور انہیں تحفظ واستحکام فراہم کرنے کے لیے وہ اس بحث میں نہیں پڑتے کہ اس معاہدے کے پیچھے اصل محرکات کیا تھے، کیوں کہ ان کی فقہ معاہدات کے وضعی پہلو کو ترجیح دیتی ہے۔ اصل محرکات یا اسباب مختلف اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں جو ذاتی اور داخلی ہوتے ہیں، ان کا اعتبار کیا جائے تو معاہدات کو استحکام ملنا مشکل ہے۔

معاہدے کے سبب یا محرک کا کوئی اثر معاہدے پر نہیں پڑتا، ہاں! اگر صراحت سے اسے ذکر کردیا جائے، یعنی ظاہری ارادہ بنا دیا جائے تو اس کا معاہدے پر اثر پڑتا ہے، مثلاً کوئی شخص گانے بجانے اور لہوولعب وغیرہ گناہ کے کاموں کے لیے مکان کرایے پر لیتا ہے اور معاہدے میں صراحتاً اس امر کا ذکر نہیں کرتا اور اس کا ظاہری ارادہ یہ نہیں بتاتا کہ وہ یہاں ناجائز کام کرے گا تو معاہدہ درست ہے، کیوں کہ معاہدے کے بنیادی ارکان یعنی ایجاب (offer) قبول (acceptance) اور اس جگہ کا معاہدے کے قابل ہونا موجود ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ معاہدے کے بعد وہاں گناہ کا ارتکاب نہیں ہوتا۔ معاہدہ باطل قرار

دینے میں سبب یا محرک کا کوئی اعتبار نہیں، کیوں کہ بظاہر معاہدہ درست ہے۔ اس میں نیت یا غیر شرعی ارادے کا کھوج لگانے کی ضرورت نہیں، لیکن یہ مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ نیت غیر شرعی ہے، لیکن بظاہر معاہدے کی شرائط وارکان موجود ہیں، اس لیے معاہدہ درست ہے۔

اس بنا پر حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ایسے معاہدے بظاہر درست ہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور شافعیہ کے نزدیک حرام ہیں، کیوں کہ سنت نبوی نے ان سے منع کیا ہے۔ اس نوعیت کے معاہدوں کی چند مثالیں یہ ہیں:

۱۔ **بیع عینہ:** (ایسی خرید وفروخت جو سود کا ذریعہ بنے)، مثلاً کسی شخص نے ایک سو بیس روپے ادھار پر کوئی چیز فروخت کی، پھر وہی چیز اس شخص سے ایک سو روپے نقد میں خرید لی۔ یہ فرق سود ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اس معاہدے کو شروع ہی سے درست قرار نہیں دیتے، قطع نظر اس کے کہ اس میں نیت فاسد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر بیچنے اور خریدنے والے کے درمیان کوئی تیسرا شخص بھی ہو جو خرید اور بیچ رہا ہو تو پھر درست ہے، ورنہ یہ معاملہ شروع ہی سے فاسد ہے، اس کی ایک اور بنیاد یہ ہے چوں کہ پہلے معاہدے کے ابھی پیسے ادا نہیں کیے گئے تھے، اس لیے وہ بیع مکمل نہیں ہوئی تھی اور دوسرا معاہدہ کسی چیز کے قبضے میں آنے سے پہلے فروخت کر دینا ہے جو جائز نہیں اور قبضہ قیمت ادا کرنے سے مکمل ہوتا ہے۔

۲۔ **شراب کشید کرنے والے کو انگور فروخت کرنا:** اگر فروخت کرنے والے کو معلوم ہو یا ظن غالب ہو کہ انگور خریدنے والا اس سے شراب بنائے گا تو یہ معاہدہ مکروہ تحریمی ہے۔ اگر محض شک یا وہم ہو تو پھر یہ معاہدہ مکروہ ہے۔

۳۔ **داخلی بدامنی کے وقت اسلحہ فروخت کرنا:** مسلمانوں سے لڑنے والوں یا ڈاکوؤں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا یا جوئے کے آلات بیچنا، یا بدکاری، جوئے بازی کے لیے مکان کرائے پر دینا، ایسے شخص کے ہاتھ لکڑی فروخت کرنا جو اس سے گانے بجانے

کے آلات بناتا ہو، شراب نوش کے لیے شراب اٹھا کر لے جانے کی اجرت وغیرہ۔

۴۔ **نکاح حلالہ:** ایسی عورت سے نکاح کرنا جس کو تین طلاق بائن ہوچکی ہوں اور نکاح میں یہ نیّت کرنا کہ ایک رات اس کو رکھ کر اس سے جنسی تعلق کے بعد اس کو طلاق دے دے گا تاکہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہوجائے اور وہ نئے سرے سے اس سے نکاح کرسکے۔ بظاہر یہ نکاح درست ہے، کیوں کہ قرآن کی آیت ہے: **فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره** (البقرہ ۲: ۲۳۰) (اگر وہ اسے طلاق دے دے تو اس کے لیے حلال نہیں رہتی جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے)، یعنی عقد نکاح میں تو یہ تصریح نہیں کی جاتی کہ یہ نکاح اس غرض سے ہے، البتہ خفیہ طور پر معاہدہ کیا جاتا ہے اور ایسی حالت اختیار کی جاتی ہے کہ نکاح مستحکم نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ نقطۂ نظر سبب یا محرک کا اعتبار نہیں کرتا، جب تک کہ وہ سبب یا محرک معاہدے کے الفاظ میں شامل نہ ہو اور معاہدے کے الفاظ اس غرض کو بیان نہ کرتے ہوں، خواہ ضمناً ہی۔ اور اگر معاہدے میں اس غرض کا ذکر نہیں ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

دوسرا نقطۂ نظر مالکیہ، حنابلہ، ظاہریہ اور شیعہ کا ہے (۲۳۱) جو معاہدات میں بھی نیّت ارادے اور محرک کا اعتبار کرتے ہیں اور غیر شرعی محرک کے باعث معاہدے کو باطل قرار دے دیتے ہیں، بشرطیکہ دوسرے فریق کو غیر شرعی محرک کا علم ہو، یا حالات اور قرائن کے ذریعے اس کے لیے غیر شرعی محرک کا علم حاصل کرنا ممکن ہو، مثلاً فوجی سربراہ کے لیے کوئی دشمن تحفہ بھیج رہا ہو، یا حکام اور ملازمین کو ہدیہ دیا جارہا ہو تو اس سے رشوت دینا مقصود ہوتا ہے، اس لیے یہ سرکاری خزانے میں جمع کرایا جائے۔ اگر عورت اپنا مہر معاف کردیتی ہے تو اس کی نیّت یہ ہوتی ہے کہ یہ شادی ہمیشہ باقی رہے۔ اگر مرد اس کے بعد طلاق دے دیتا ہے تو اسے مہر کے مطالبے کا حق ہے۔ (۲۳۲)

نظریۂ سبب یا باطنی ارادے کا نظریہ تقریباً وہی نقطۂ نظر ہے جو لاطینی قانون میں موجود ہے جس میں ادبی، اخلاقی اور دینی عوامل کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ اگر محرک درست ہوتو معاہدے کو درست قرار دیا جاتا ہے، اگر محرک درست نہ ہوتو معاہدہ باطل اور حرام سمجھا جاتا ہے، کیوں کہ اس میں گناہ اور برائی کی اعانت ہے۔

اس بنا پر مالکیہ، حنابلہ اور ان کے ہم خیال مذکورہ بالا معاہدات کو درست قرار نہیں دیتے۔ مالکیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ گرجے کی تعمیر کے لیے زمین فروخت کرنا، صلیب بنانے کے لیے لکڑی بیچنا، گویا بنانے کے لیے غلام خریدنا، ایسی کتابیں خریدنا جن میں نوحے لکھے ہوئے ہوں اور ریشم پہننے والے مرد کے پاس ریشم فروخت کرنا ناجائز ہے۔ (۲۳۳)

شراب کشید کرنے والے کے پاس انگور فروخت کرنا اور دشمنوں کے ہاتھ اسلحہ بیچنا اس لیے درست نہیں کہ یہ حرام کام پر تعاون ہے، یا اللہ کی نافرمانی پر معاہدہ ہے جو صحیح نہیں۔ حلالہ کا نکاح اس لیے درست نہیں کہ یہ نکاح کے بلند ترین مقاصد کے منافی ہے۔

نکاح ایک دائمی معاہدہ ہے جس کا مقصد مستقل خاندانی اکائی کی تشکیل اور بچوں کی پیدائش ہے، تاکہ پرسکون اور خوش گوار ماحول کی نعمت میسر آئے۔ محدود وقت کے لیے نکاح کرنا اور یہ مقصد پیش نظر رکھنا کہ یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوجائے، نکاح کے مقاصد کے منافی اور دائمی حرمت ختم کرنے کا حیلہ ہے، اس لیے یہ غیر شرعی ارادہ ہے۔

ادھار خرید وفروخت کی بعض شکلوں، (بیع عینہ یا بیع آجال) میں درحقیقت خرید و فروخت کے معاہدے کو سود کے حلال کرنے کا حیلہ بنایا جارہا ہے۔ اس سے یہ غرض نہیں کہ کوئی چیز بیچی یا خریدی جائے، بلکہ یہ حرام کام کا دروازہ کھولنے کا حیلہ ہے، اس لیے اسے بند کرنا ضروری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ نقطۂ نظر مقاصد اور نیتوں کا اعتبار کرتا ہے، خواہ معاہدوں میں ان کا ذکر نہ ہو، البتہ شرط یہ ہے کہ وہ مقصد اور نیّت دوسرے فریق کو معلوم ہو یا آثار وقرائن سے معلوم ہوسکتے ہوں، کیوں کسی بھی کام کی روح اور مغز اس کی نیّت ہے۔ اس نقطۂ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ معاہدے کے سبب کو دیکھا جائے۔ اگر سبب جائز ہے تو معاہدہ جائز ہے اور اگر سبب ناجائز ہے تو معاہدہ حرام ہے۔

ایسے معاملات میں جہاں معاہدے کے ساتھ کوئی بری نیّت یا غیر شرعی محرک نہیں ہے۔ کیا معاہدے کے کسی وصف کی تبدیلی معاہدے کی صحت پر اثر انداز ہوگی؟

مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ معاہدے کے الفاظ پر نیّت کا اثر ہوتا ہے، مثلاً نکاح کا معاہدہ تمام ایسے الفاظ سے ہوجاتا ہے جن سے فوری طور پر ملکیت کا مفہوم نکلتا ہو، مثلاً شادی، نکاح، ملکیت، اجرت، ہبہ، عطیہ اور صدقہ کے الفاظ سے نکاح ہوجاتا ہے بشرطیکہ نکاح کی نیّت ہو، یا قرائن سے معلوم ہوتا ہو کہ ان الفاظ سے نکاح مراد ہے اور گواہ بھی یہی سمجھیں کہ اس سے نکاح مراد ہے، کیوں کہ نکاح بھی دوسرے معاہدات کی طرح ہے جو فریقین کی رضا مندی سے ہوجاتے ہیں اور تمام وہ الفاظ جن سے فریقین کے ارادے اور رضا مندی کا اظہار ہوتا ہو، ان سے معاہدے درست ہوجاتے ہیں۔(۲۳۴)

خرید وفروخت، خریدی ہوئی چیز کی واپسی، کرائے پر کوئی چیز لینا اور ہبہ نیّت پر موقوف نہیں ہیں۔ اگر کسی نے بطور مذاق کوئی چیز ہبہ کردی تو درست ہے، لیکن حنفیہ (۲۳۵) کی رائے یہ ہے کہ خرید وفروخت زمانۂ حال کے صیغے (خریدتا ہوں، بیچتا ہوں وغیرہ) سے کی جائے تو نیّت پر موقوف ہے۔ اگر نیّت یہ ہو کہ ابھی یہ خرید وفروخت کررہے ہیں تو معاہدہ صحیح ہے، ورنہ نہیں۔ اگر ماضی کے صیغے (خریدا، بیچا وغیرہ) سے معاہدہ کیا جائے تو معاہدہ نیّت پر موقوف نہیں، بلکہ فوراً ہوجائے گا۔

اگر معاہدے میں مستقبل کا صیغہ (خریدوں گا، بیچوں گا) استعمال کیا گیا تو یہ صیغہ امر کی مانند ہے۔ اس سے معاہدہ نہیں ہوتا، خواہ نیت ہو تب بھی۔ اسی طرح مزاق سے بھی خرید وفروخت کا معاہدہ نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں رضا مندی نہیں ہوتی۔

اقرار، وکالت، ودیعت، عاریت، تہمت لگانا اور چوری کرنا نیت پر موقوف نہیں۔ قصاص کا تعلق قاتل کی نیت سے ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ چوں کہ نیت ایک باطنی چیز ہے جس پر آگاہی مشکل ہے، اس لیے آلۂ قتل اس کے قائم مقام ہے۔ اگر قتل کے لیے ایسا آلہ استعمال کیا جس سے بالعموم اعضا الگ الگ ہوجاتے ہیں تو اسے قتلِ عمد (دانستہ قتل) سمجھا جائے گا اور اس پر قصاص واجب ہے۔ اگر کسی ایسی چیز سے قتل کیا جس سے اعضا عام طور پر الگ نہیں ہوتے، لیکن اکثر حالات میں قتل واقع ہوجاتا ہے تو وہ شبہٗ عمد ہے، اس میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک قصاص نہیں ہے۔

۱۱۔ معاہدہ توڑنے میں نیت

اقالہ (خرید وفروخت کا معاہدہ ختم کرنا) اور طلاق (نکاح کا معاہدہ ختم کرنا) اگر صریح الفاظ سے ہوں تو نیت پر موقوف نہیں ہیں۔ (۲۳۶) اگر کسی شخص نے غفلت میں، بھولے سے یا غلطی سے اپنی بیوی کو طلاق دی تو طلاق واقع ہوجائے گی، بلکہ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے طلاق کا لفظ صحیح طور پر نہیں بولا، لیکن اس سے اس کی نیت طلاق کی تھی تو عدالت طلاق کا فیصلہ کرے گی۔

کنائے کے الفاظ سے طلاق (مثلاً ایسے الفاظ بولے جن میں طلاق کا احتمال ہو، لیکن لوگوں میں وہ الفاظ طلاق کے لیے متعارف نہ ہوں مثلاً، اپنے گھر چلی جاؤ، نکل جاؤ، تم مجھ سے الگ ہو، تمہارا میرا کوئی تعلق نہیں، ہم الگ الگ ہیں، تم آزاد ہو، تم فارغ ہو، جاؤ! انتظار کرو، دیکھو، تمہارا رحم خالی ہے، تمہیں اختیار ہے وغیرہ) حنفیہ اور حنابلہ کے

نزدیک واقع نہیں ہوگی، جب تک کہ طلاق کی نیت نہ ہو یا حالات وقرائن سے یہ معلوم نہ ہوتا ہو کہ طلاق مراد لی گئی ہے، مثلاً غصے کی حالت میں کہے جائیں، یا طلاق کی بات چیت چل رہی ہو اور یہ الفاظ کہے گئے ہوں۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نیت کے بغیر کنائے کے الفاظ سے طلاق نہیں ہوتی اورحالات وقرائن کا اس میں کوئی اعتبار نہیں۔ طلاق اسی وقت ہوگی جب طلاق کی نیت کرے۔ اگر شوہر کہتا ہے کہ اس نے طلاق کی نیت نہیں کی تو طلاق نہیں ہوئی۔ ہاں اگر قسم کھانے سے انکار کردے تو طلاق کا فیصلہ کردیا جائے۔

شافعیہ نے کنائے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ پورے الفاظ ادا کرتے ہوئے نیت ساتھ ساتھ رہے۔ اگر الفاظ ادا کرنے کے شروع میں نیت تھی، بعد میں نہیں رہی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اگر شوہر نے کہا: ''تجھے طلاق ہے'' یا تو طلاق ہے، یا تجھے طلاق ہے طلاق ہونا تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک رجعی طلاق ہوگی، بشرطیکہ اس نے کوئی نیت نہ کی ہو۔ اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہو تو تین ہوجائیں گی، کیوں کہ یہ طلاق کے صریح الفاظ ہیں۔ ایک جملہ جس میں مصدر (تو طلاق ہے) استعمال کیا گیا ہے، اس میں قاعدہ یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق کم اور زیادہ سب پر ہوتا ہے پس اس میں طلاق کے لفظ سے جتنی طلاق کی اس نے نیت کی اتنی واقع ہوں گی۔ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مصدر استعمال کیا (یعنی تو طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ ہاں! اگر بیوی باندی ہو تو دو طلاق ہوجائیں گی۔ اگر طلاق عورت کے سپرد کردی گئی یا خلع، ایلاء یا ظہار کیا گیا تو اگر صریح الفاظ استعمال کیے گئے تو نیت کی شرط نہیں ہے اور اگر کنائے کے الفاظ استعمال کیے گئے تو نیت شرط ہے۔ اسی طرح طلاق سے رجوع عقد نکاح کی طرح ہے، کیوں کہ یہ نکاح کا تسلسل اور بقا ہے۔ اگر رجوع کے لیے صریح الفاظ استعمال کیے تو نیت کی ضرورت نہیں اور اگر

کنائے کے الفاظ استعمال کیے تو نیت کی ضرورت ہے۔

شافعیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ ''تو طلاق ہے، یا تو طلاق ہی ہے'' کے الفاظ طلاق کے صریح الفاظ نہیں ہیں، بلکہ کنایہ ہیں، کیوں کہ مصدر کو وسعت دے کر مشتق کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔(۲۲۷)

شافعیہ کے مطابق اگر کسی نے تہمت لگانے میں کنائے کے الفاظ استعمال کیے تو اگر اس سے اس کی نیت تہمت لگانے کی تھی تو حد واجب ہوگی، اس کی حیثیت بھی طلاق میں کنائے کی سی ہے اور نیت کے ساتھ کنائے کے الفاظ سے اسی طرح حد واجب ہوتی ہے جیسے صریح الفاظ میں تہمت لگانے سے۔

۱۲۔ کوئی کام ترک کرنے میں نیّت

ترک کرنا، یعنی چھوڑ دینا جیسے ریاکاری ترک کرنا، کیوں کہ اس سے روکا گیا ہے۔ شریعت کا اصول یہ ہے کہ کسی چیز کی ممانعت کے حکم پر عمل کرنے کے لیے اسے چھوڑنے کی نیّت کرنا ضروری نہیں، البتہ اگر کسی برے کام کی طرف نفس آمادہ کرے، آدمی وہ کام کرسکتا ہو اور اللہ کے خوف سے اس سے بچا رہے تو اس نیت میں اسے ثواب ملے گا، ورنہ محض کوئی کام نہ کرنا باعث ثواب نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہے اور اس وقت وہ زنا میں مبتلا نہیں تو اسے ترکِ زنا کا ثواب نہیں ہوگا۔ نامرد کو زنا نہ کرنے کا ثواب نہیں ملے گا، اندھے کو حرام نظر بازی نہ کرنے کا ثواب نہیں ملے گا۔

کچھ کام ایسے ہیں جن کی دو جہتیں ہیں، ایک اعتبار سے وہ کام ہیں اور دوسرے اعتبار سے وہ ترکِ فعل کے قریب ہیں۔ ایسے کاموں کے بارے میں اکثر فقہا کی رائے یہ ہے کہ ان میں نیّت کا اعتبار نہیں ہے، کیوں کہ وہ ترکِ فعل کے مشابہ ہیں، مثلاً نجاست کا ازالہ، غصب کی ہوئی یا عاریتاً لی ہوئی چیز واپس کرنا، ہدیہ پہنچانا وغیرہ۔ ان کاموں کا درست

ہونا نیّت پر موقوف نہیں ہے، البتہ اگر ثواب کی نیّت سے کرے گا تو ان پر ثواب ملے گا۔

اکثر علما کے نزدیک میت کو غسل دینے کے لیے نیّت شرط نہیں ہے، کیوں کہ یہ کام بھی ترکِ فعل کے قریب تر ہے، کیوں کہ اس کا مقصد نظافت اور ازالۂ نجاست ہے، البتہ حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح نماز سے نکلنے کے لیے بھی صحیح روایت یہی ہے کہ نیّت شرط نہیں ہے، کیوں کہ نیّت کی ضرورت کوئی کام کرنے کے لیے ہوتی ہے، چھوڑنے کے لیے نہیں۔

ترکِ فعل سے ملتے جلتے اور امور مثلاً اپنے جانور کو چارہ دینا ہے۔ اگر اس میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرماں برداری کی نیّت ہو تو ثواب ملے گا، اور اگر اپنے مال کی حفاظت کی نیّت ہو تو ثواب نہیں ہے، جیسا کہ قرافی نے ذکر کیا ہے۔ البتہ اس سے مجاہد کا گھوڑا مستثنیٰ ہے، کیوں کہ وہ اس نے جہاد فی سبیل اللہ کے لیے رکھا ہوا ہے، اس لیے اگر وہ خود بخود پانی پیتا ہے مالک اس کو نہیں پلاتا تب بھی ثواب ملے گا۔ اسی طرح بیوی کے کھانے پینے پر بھی خود بخود ثواب ملتا ہے۔ سوتے وقت دروازے بند کرنے اور بتیاں بجھانے پر اگر اللہ کے حکم کی اطاعت کی نیّت ہو تو ثواب ملے گا اور اگر کوئی اور نیّت ہو تو ثواب نہیں ملے گا۔(۲۳۸)

۱۳۔ مباح امور اور عادتوں میں نیّت

شب و روز میں انسان بہت سے مباح کام کرتا ہے، اور بہت سے کام عادت کے طور پر کرتا ہے۔ نیّت کے بدلنے سے ان کی حیثیت بدل جاتی ہے۔ اگر ان کاموں میں عبادات میں قوت حاصل کرنے کی نیّت شامل ہو، یا عبادت میں آسانی کی نیّت ہو تو وہ مباح کام عبادت بن جاتے ہیں، اور اگر ایسی کوئی نیّت نہ ہو تو ان پر کوئی ثواب نہیں ملتا۔ اسی بنا پر مباح کاموں، مثلاً کھانے، پینے، سونے، مال کمانے، جماع اور وطی کرنے کی حیثیت ترکِ فعل کی سی ہے جیسے زنا نہ کرنا اور شراب نہ پینا ہے۔ ان کے لیے کسی نیّت کی ضرورت نہیں

ہے اور یہ کام عبادت قرار نہیں پائیں گے۔ ہاں! اگر ان سے عبادت کی نیّت کر لی جائے، مثلاً کھانے پینے سے عبادت میں قوت حاصل کرنے کی نیّت کی جائے، جماع سے اپنی اور اپنی شریک حیات کی پاک دامنی اور نیک اولاد کی نیّت کی جائے جو اللہ کو یاد کرے گی۔ بدکاری اور شراب نوشی سے بچنے میں اللہ کے حکم کی اطاعت کی نیّت کی جائے۔

اسی طرح ہر وہ کام جو عبادت کی نیّت سے عبادت ہوسکتا ہے، اسے عبادت بنانے اور اس پر ثواب حاصل کرنے کے لیے نیّت کرنا ضروری ہے اور انما الاعمال بالنیات کی حدیث اسی طرف اشارہ کرتی ہے۔

رملی کہتے ہیں کہ مباح کام کرتے ہوئے یا عادت کے مطابق کام کرتے ہوئے اچھی نیّت کر لینا چاہیے تا کہ ان پر ثواب ملے۔ یہ کام کرنے میں کوئی مشقت نہیں، بلکہ بالعموم آدمی کی پسند کے کام ہوتے ہیں، جن سے وہ لطف اندوز ہوتا ہے۔ سبحان اللہ! اس کا احسان کتنا بڑا ہے اور اس کی رحمت کتنی وسیع ہے کہ اس نے اپنے بندوں کے لیے پر لطف پاکیزہ چیزیں حلال کر دیں، پھر ان کے حسن نیّت سے استعمال کرنے پر اسی طرح ثواب رکھ دیا، جیسے ان عبادات پر ثواب دیتا ہے جنہیں ادا کرنا مطلوب ہے۔ سب تعریفیں اسی کے لیے ہیں، اس کے بے پناہ احسانات ہیں، اس کے سوا کوئی رب نہیں اور اس کی خیر کے علاوہ کوئی خیر نہیں۔

ہر انسان کے لیے مسنون ہے کہ صبح وشام یہ دعا پڑھا کرے تا کہ اسے ہر مباح کام کرنے اور چھوڑنے پر ثواب ملے: اللھم ماعمله فی هذا النهار او فی هذه اللیلة من خیر فهوامتثال لامرك وما اترکه من معصیة فهو امتثال لنهیك (الٰہی! آج کے دن، یا آج کی رات، میں جو اچھا کام کروں، وہ تیرے حکم کی اطاعت میں ہو اور جس گناہ سے باز رہوں، وہ تیری طرف سے ممانعت کی اطاعت میں ہو)۔

۱۴۔ دوسرے امور میں نیت

جن باتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ کچھ اور امور بھی ہیں جن کا نیّت سے تعلق ہے۔ ذیل میں ہم مختصراً ان کا ذکر کرتے ہیں:(۲۳۹)

۱۔ جہاد: سب سے بڑی عبادتوں میں سے ہے جہاد کے لیے خلوصِ نیت ضروری ہے تاکہ یہ اللہ کی راہ میں ہو۔

۲۔ وصیت غلام آزاد کرنے کی مانند ہے: اگر اس سے ثواب کی نیّت ہو تو ثواب ملے گا، ورنہ وصیت درست ہوگی اور بس۔

۳۔ وقف: اصل میں عبادت نہیں ہے، کیوں کہ کافر بھی وقف کرسکتا ہے۔ اگر کسی نے وقف سے ثواب کی نیّت کی تو ثواب ہوگا، ورنہ نہیں۔

۴۔ نکاح: عبادات کے قریب تر ہے، حتیٰ کہ شادی کی مصروفیت شادی نہ کرکے محض عبادت میں مشغول رہنے سے افضل ہے۔ اگر صحت میں اعتدال ہو تو حنفی مذہب کی صحیح روایت کے مطابق شادی کرنا سنت مؤکدہ ہے اورحصول ثواب کے لیے نیّت شرط ہے۔ اس میں اپنی پاک دامنی، بیوی کی پاک دامنی اور اولاد کے حصول کی نیت کرے۔ طلاق سے رجوع کی حیثیت نکاح کی ہے، کیوں کہ اس میں نکاح کو باقی رکھنے کا عمل ہے۔ اگر رجوع صریح الفاظ سے ہے تو نیّت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر کنائے کے الفاظ سے ہے تو نیّت کی ضرورت ہے۔

۵۔ قضا: فیصلے کرنا عبادت ہے اور اس کا ثواب اس کی نیّت پر موقوف ہے۔

٦۔ حدود، تعزیرات، حکام اور والیوں کی ذمہ داریاں، گواہ بننا اور گواہی دینا: ان تمام امور میں ثواب نیّت پر موقوف ہے۔

۷۔ کسی نقصان کی تلافی کرنا یا تاوان دینا: نیت اور ارادے پر موقوف نہیں۔ کسی کی تلافی کرنا اسی طرح واجب ہے جیسے کوئی چیز ضائع کرنے پر تاوان واجب ہے، چاہے دانستہ نقصان کیا ہو یا غلطی سے۔ کیا نقصان پہنچائے بغیر محض نیت سے تاوان واجب ہوتا ہے؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حالت احرام میں کسی نے سلا ہوا لباس پہن لیا، پھر اتار دیا، لیکن نیت یہ ہے کہ پھر پہنے گا تو صرف ایک ہی کفارہ ادا کرے اور اگر نیت یہ ہے کہ پھر نہیں پہنے گا اور پہن لیا تو جتنی بار پہنا، اتنے کفارے ادا کرے۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس کوئی لباس بطور امانت ہے۔ اگر اس نے امانت لباس پہن لیا، پھر اتار دیا، لیکن اس کی نیت ہے کہ پھر پہنے گا تو تاوان سے بری نہیں ہوگا۔

۸۔ کفارے: کفارہ خواہ غلام آزاد کرنا ہو، روزے رکھنا ہو، یا کھانا کھلانا ہو، ان کے لیے نیت شرط ہے۔

۹۔ قربانی: قربانی کے لیے نیت شرط ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے، لیکن حنفیہ کی رائے میں خریدتے وقت نیت شرط ہے، ذبح کرتے وقت نیت شرط نہیں۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ: اگر کسی نے قربانی کی نیت سے جانور خریدا، پھر کسی دوسرے نے اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دیا، اگر اس نے مالک کی طرف سے ذبح کیا تو کوئی تاوان نہیں اور اگر اس نے اپنی طرف سے ذبح کیا تو اس صورت میں، اگر ذبح کرنے والے نے ذبیحہ جانور لے لیا اور مالک نے اس سے قیمت وصول نہیں کی تو قربانی ہوگی اور اگر قیمت وصول کر لی تو قربانی نہیں ہوئی۔

کیا نیت سے قربانی متعین ہو جاتی ہے؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر غریب آدمی نے قربانی کی نیت سے جانور خریدا تو قربانی متعین ہوگئی، اسے بیچنا جائز نہیں اور اگر امیر آدمی ہے تو متعین نہیں ہوئی، لیکن ابن نجیم نے کہا کہ صحیح قول یہ ہے کہ ہر حال میں قربانی متعین ہو جاتی ہے۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کی رائے یہ ہے کہ قربانی خریدنے سے بہر طور متعین نہیں ہوتی، خواہ

قربانی کے دنوں کے علاوہ صدقہ کے لیے جانور خریدا جائے، تب بھی متعین نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے مذہب میں اور مالکیہ کی ایک روایت کے مطابق خریدنے والا اگر کہے کہ یہ قربانی ہے، یا میں نے اسے قربانی کے لیے رکھا ہے تو وہ متعین ہوجاتی ہے۔ اسے ذبح کرنا ضروری ہے، کیوں کہ ایسا کہنے سے اس کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے۔ مالکیہ کے ہاں دوسری روایت یہ ہے کہ قربانی ذبح کرنے سے، یا ذبح سے پہلے نیّت کرنے سے متعین ہوتی ہے۔ مالکیہ کا مشہور اور مستند مذہب یہ ہے کہ قربانی صرف ذبح کرنے سے واجب ہوتی ہے، نذر سے واجب نہیں ہوتی۔

خاتمہ

اس بحث کے خاتمے پر میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ ہے نیّت، اس کی اہمیت اور اس کے احکام۔ نیّت مسلمان کے دل کے ارادے اور توجہ کا نام ہے خواہ بھلائی کی طرف ہو یا برائی کی طرف۔

یہی مسلمان کے اعمال کا مدار اور عبادات و معاملات وغیرہ شرعی اعمال کے ضوابط کا معیار ہے، اس سے یا تو شرعی عمل درست قرار پاتا ہے یا باطل اور بے نتیجہ۔

نیّت ہی اعمال پر اخروی ثواب کا سبب ہے۔ اس سے یا تو آخرت کا ثواب، کامیابی اور دائمی جنت کا حصول ہوتا ہے، مثلاً جہاد کی نیّت، اہل ایمان سے محبت اور قلبی صفائی اور پاکیزگی کی نیّت ہو۔ نیّت ہی اخروی سزا کا موجب بنتی ہے، مثلاً کینے، حسد، بغض، ریا کاری، شہرت اور ناموری کی نیّت ہو۔

جس کی نیّت نیک ہے، باطن صالح ہے، وہ فضیلت، کامیابی اور دنیا و آخرت کی سعادتوں سے ہمکنار ہوگا، جس کی نیّت بری ہے، باطن خراب ہے، وہ دنیا و آخرت میں خسارہ، برائی اور ذلت اٹھائے گا۔

حواشی وتعلیقات

۱- فَقِهَ یَفْقَهُ، جیسے (عَلِمَ یَعْلَمُ) سے مراد مطلق فہم ہے، خواہ دقت نظر سے کسی چیز کو سمجھے یا سطحی طور پر، فَقُہَ یَفْقُہُ (کَرمَ یَکْرُمُ) سے مراد یہ ہے کہ فقہ اس کی عادت اور طبیعت ثانیہ ہوگئی ہے۔ تفقه الرجل تفقها کا مطلب ہے، اس نے دانش حاصل کرلی، ارشاد ربانی ہے :لیتفقهوا فی الدین (تا کہ وہ دین کی سمجھ حاصل کرلیں)۔

۲- مرآة الاصول، ۱: ۴۴ ؛التوضیح علی التنقیح، ۱:۱۰

۳- محلی، شرح جمع الجوامع، ۱: ۲۲ و بعد؛ شرح الاسنوی، ۱:۲۴ ؛ شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، ۱:۱۸ ؛مرآة الاصول، ۱: ۵۰؛ المدخل الی

مذهب احمد، ۵۸

۴- دیکھیے: احمد امین، فجر الاسلام؛ سایس، تاریخ الفقه الاسلامی ؛ خضری، تاریخ الشریع ؛ عبدالرحمٰن تاج، السیاسة الشرعية؛ محمد یوسف موسیٰ؛الاموال ونظرية العقد ؛ مصطفیٰ زرقا، المدخل الفقهی العام، ف۲- ۴، ۹۰

۵- ألحن بحجته کے الفاظ ہیں، یعنی سمجھ دار اور زبان آور

۶- تحقیق یہ ہے کہ یہ عرف کے ذریعے مشکل یا مجمل نص کی تفسیر کرنا ہے، اس کا تخصیص سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۷- فتح القدیر، ۲: ۱۴ وبعد

۸- احمد شاکر کا رسالہ: فی اوائل الشهور العربية

۹- دیکھیے ہماری کتاب: نظرية الضرورة الشرعية

۱۰- قانون سازی کی خصوصیات اور اس کے مخالفین کے اعتراضات کے جواب کے لیے دیکھیے ہماری کتاب: جهود تقنين الفقه الاسلامی، طبع ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء

۱۱- بجیرمی الخطیب، ۱: ۴۵

۱۲- سائس، تاریخ الفقه الاسلامی، ۸۶

۱۳- ائمہ مجتہدین کے بارے میں بہترین تالیفات ہمارے استاذ مرحوم شیخ ابوزہرہ کی ہیں۔

۱۴- یمن کے قبیلہ ذی اصبح کی طرف نسبت

۱۵- سائس، تاریخ الفقه، ۱۰۵؛ ابوزہرہ، مالك، ۲۵۴ وبعد

۱۶- محمد یوسف موسیٰ، الاموال ونظریة العقد، ۸۶-۸۹؛ ابوزہرہ، مالک، ۲۳۲ وبعد

۱۷- ایک روایت یہ ہے کہ مصری مالکی فقیہ اشہب نے مناظرے کے دوران میں لاجواب ہوکر امام شافعی کی پیشانی پر زور سے چابی ماری، جس کے باعث وہ کئی روز بیمار رہ کر وفات پا گئے۔ اشہب سجدے میں پڑ کر امام شافعی کے لیے بددعا کیا کرتے تھے کہ: "الٰہی شافعی کو موت دے دے، ورنہ امام مالک کا علم نابود ہوجائے گا"۔ مشہور یہ ہے کہ فتیان مغربی نے امام شافعی کو ضرب لگائی۔ (بجیرمی الخطیب، ۱: ۴۹ وبعد)

۱۸- ابوزہرہ، الشافعی، ۱۴۹ وبعد

۱۹- ایضاً، ابن حنبل، ۱۷۶- ۱۸۸

۲۰- ابراہیم عبدالعزیز بدوی، دور المدرسة الاباضية فی الفقه والحضارة الاسلامیه (تحقیقی مقالہ ہماری تصحیح اور حک واضافہ کے ساتھ)، ۱۸

۲۱- میں نے زیر نظر کتاب کی سابقہ اشاعت میں اباضیہ کے بارے میں جو کچھ لکھا تھا، وہ غلط تھا، اس سے رجوع کا اعلان کرتا ہوں۔

۲۲- سیوطی، الرد علی من اخلد الی الارض، ۳۶-۴۲؛ حاشیہ ابن عابدین، ۱: ۴۷ وبعد؛

رساله رسم المفتی، ۱۱- ۱۲؛ ابوزہرہ، مالك، ۳۳۸، ۳۴۰- ۳۵۰؛ ایضاً، ابن حنبل، ۳۶۸- ۳۷۲؛ احمد بن حمدان الحرانی الحنبلی، صفة الفتویٰ والمفتی والمستفتی، ۲۱؛ الفوائد المکیة فیما یحتاجه طلبة الشافعیة، ۲۹

۲۳- حاشیہ ابن عابدین، ۱: ۲۴؛ رسم المفتی، ۱۶ وبعد

۲۴- الاصل کے نام سے معروف ہے اور یہ امام محمد کی سب سے طویل اور اہم کتاب ہے۔

۲۵- اصطلاح: اہل علم کا کسی لفظ کے کسی متعین معنی پر اطلاق جیسے چند مخصوص افعال، اقوال اور ہیئت کو صلوٰۃ کا نام دینا جب کہ لغت میں صلوٰۃ کا معنی دعا ہے۔

۲۶- حکم تکلیفی: مکلّف سے کسی فعل کے کرنے یا کسی فعل سے رکنے یا کسی فعل میں اختیار دینے کے مطالبے کو تکلیف کہتے ہیں، کیوں کہ اس میں کسی کام کے کرنے، چھوڑنے یا اختیار دینے کی تکلیف، یعنی مطالبہ ہوتا ہے۔

۲۷- حکم وضعی: ایسا حکم جس میں کوئی شے دوسری کا سبب یا شرط یا مانع ہو، یا کوئی شے صحیح یا فاسد ہو، یا عزیمت یا رخصت ہو، اس کو وضعی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بعض امور کو بعض کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے جیسے اسباب مسببات کے ساتھ اور شرائط مشروط امور کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں۔

۲۸- ابن حزم، مراتب الاجماع، ۸۵

۲۹- حاشیہ ابن عابدین، ۱: ۱۱۵

۳۰- جہالت، یعنی لاعلمی کی چار قسمیں ہیں: یا تو اس شے کے بارے میں لاعلمی ہو جس پر معاہدہ ہو رہا ہے، یا قیمت میں، یا مدت میں، یا عقد میں لگائی شرائط کی توثیق کے وسائل میں مثلاً رہن اور کفالہ وغیرہ۔ غــرر (غیر یقینیت) یہ ہے کہ معاہدے میں کسی غیر یقینی موہوم امر پر اعتماد کیا جائے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: یا تو اس شے کے بارے میں غرر ہو جس پر معاہدہ ہو رہا ہے مثلاً مادہ کے پیٹ میں موجود حمل کی فروخت، یا معاہدے کے ذیلی اوصاف اور مقدار کے بارے میں غرر ہو جیسے یہ دعویٰ کرنا کہ یہ بکری اتنا دودھ دیتی ہے۔

اکــراہ یہ ہے کہ کسی شخص کو ایسے کام پر مجبور کرنا جو وہ رضا مندی سے نہ کرے اور اگر اسے آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ اس سے باز رہے۔ مصطفیٰ زرقا، المدخل الفقهی، ۱: ۳۷۱-۳۷۶

۳۱- دیکھیے: ابن عابدین، ردالمحتار، ۱: ۶۵-۷۰، ۴: ۳۱۵؛ رسائل ابن عابدین میں رسالة المفتی، ۱: ۳۵-۴۰

۳۲- رسم المفتی، ۳۵، ۴۰

۳۳- شعرانی، میزان، ۱: ۵۴ - ۶۳؛ اعلام الموقعین، طبع محی الدین عبدالحمید، ۲: ۲۶۰ - ۲۷۴

۳۴- ابو زہرہ، مالك، ۴۵۷ وبعد

۳۵- حاشیه الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر، ۱: ۲۰

۳۶- ایضاً

۳۷- مالکیہ کے نزدیک اگر طے نہ کی جائے تو فتویٰ پر اجرت لینا جائز ہے۔

۳۸- ابو زہرہ، الشافعی، ۱۷۲ - ۱۷۵

۳۹- مجتہدین نے اسی کو ترجیح دی ہے جسے خود امام شافعی نے ترجیح دی۔ اگر امام شافعی نے خود ترجیح نہ دی ہو تو متاخر قول کو متقدم پر ترجیح دیتے ہیں، اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ متاخر کون سا ہے، جو کہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے تو اسے ترجیح دیتے ہیں جو امام شافعی کے اصول سے قریب تر ہو۔

۴۰- الشافعی، ۳۶۸ و بعد

۴۱- ایضاً، ۳۶۱، الفوائد المکیة فیما یحتاجه طلبة الشافعیة، ۲۵ و بعد

۴۲- اس کے لیے اور اگلی بحث کے لیے دیکھیے: نووی، مقدمہ کتاب المنہاج

۴۳- تخریج یہ ہے کہ دو متشابہ صورتوں میں امام شافعی نے دو مختلف جواب دیے ہوں اور ان صورتوں میں کوئی فرق واضح نہ ہوتا ہو تو امام شافعی کے اصحاب ان دونوں جوابات کو دونوں صورتوں کے جواب قرار دے کر یہ کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر صورت میں امام شافعی کے دو قول ہیں، ایک منصوص دوسرا مخرج۔ جو ایک صورت میں منصوص ہے وہ دوسری میں مخرج ہے اور جو دوسری میں منصوص ہے وہ پہلی میں مخرج ہے۔ پس یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں امام شافعی کے دو قول ہیں۔ ایک منقول دوسرا مخرج، لیکن صحیح تر بات یہ ہے کہ مخرج قول کو امام شافعی کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے، کیوں کہ ممکن ہے اس سے مراجعت کی گئی ہو اور انہوں نے فرق بیان کردیا ہو۔

۴۴- شافعی علما نے اس قسم کے مسائل کی تعداد بائیس تک پہنچا دی ہے، مثلاً یہ کہ پانچ رکعات کا وقت

گزر جانے پر مغرب کا وقت ختم نہیں ہوتا۔ دیکھیے: بجیرمی الخطیب ا :۴۸

۴۵- بجیرمی الخطیب، ا :۵۱

۴۶- ابوزہرہ، ابن حنبل، ۱۸۹- ۱۹۲؛ مقدمہ کشاف القناع، ۱: ۱۹

۴۷- کشاف القناع، ا :۱۷؛ المدخل الی مذھب احمد، ۲۰۴

۴۸- متفق علیہ، عمرو بن العاص اور ابوہریرہ سے روایت ہے۔ یہ حدیث صحاح ستہ کی باقی کتب نے بھی روایت کی ہے۔

۴۹- حنفیہ کے نزدیک سنت کی تین قسمیں ہیں: متواتر، مشہور اور خبر واحد۔

۱: متواتر وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنی بڑی تعداد میں لوگوں نے روایت کیا ہو کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر اتفاق ممکن نہ ہو۔ اس بڑی تعداد کا پہلے تین ادوار یعنی عہد صحابہ، عہد تابعین اور عہد تبع تابعین میں ہونا ضروری ہے۔

۲: مشہور وہ ہے جو اصل میں خبر واحد ہو پھر دوسرے دور میں، یعنی عہد صحابہ کے بعد مشہور ہوگئی ہو۔

۳: خبرواحد وہ روایت ہے جسے روایت کرنے والے پہلے تین ادوار میں ایک یا دو افراد ہوں، مشہور اور متواتر کے درجے کو نہ پہنچی ہو۔

۵۰- دیکھیے: ابن رشد الحفید، بدایة المجتھد، ۱: ۵ و بعد؛ حجة اللہ البالغه، ۱: ۱۱۵ وبعد؛ ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، باب سوم، ششم، پچیس اور چھبیس؛ شاطبی، الموافقات، ۴: ۲۱۱- ۲۱۴؛ ابن تیمیہ، رفع الملام عن الائمة الاعلام؛ شیخ علی الخفیف، اسباب اختلاف الفقھاء؛ شیخ محمود شلتوت، و شیخ محمد علی السایس، مقارنة المذاھب فی الفقه؛ شیخ عبدالجلیل عیسٰی، مالایجوز فیه الخلاف، ابن سید البطلیوسی، الانصاف فی التنبیه علی الاسباب التی اوجبت الاختلاف بین المسلمین فی آرائھم۔

۵۱- احمد، مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے سلیمان بن بریدہ سے ان کے والد کے توسط سے روایت کی۔

۵۲- اعلام الموقعین، طبع عبدالحمید،۲:۲۱۱

۵۳- مسلم الثبوت، طبع الکردی،۲:۲۳۰

۵۴- اعلام الموقعین، ۴:۱۲۳

۵۵- ایضاً،۲:۱۸۶

۵۶- مقلد، یعنی جو دلیل جانے بغیر دوسرے کی رائے پر عمل کرے۔

۵۷- مسلم الثبوت(حاشیہ)،۲:۳۵۷

۵۸- دیکھیے:فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ۲:۴۰۲، مسلم الثبوت، ۲:۳۵۵؛شرح المحلی علی جمع الجوامع، ۲:۳۲۸؛آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ۳:۱۷۴؛التقریر والتبیر، ۳:۳۴۴؛شرح الاسنوی، ۳:۲۶۴؛المدخل الی مذھب الامام احمد، ۱۹۳؛ارشاد الفحول، ۲۴۰؛فتاویٰ الشیخ علیش، ۱:۶۰

۵۹- شافعیہ کہتے ہیں کہ متاخرین، مثلاً ابنِ حجر وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مذاہب مدونہ میں سے ایک مذہب چھوڑ کر دوسرا اختیار کر لینا جائز ہے۔ چاہے یہ خواہش کی بنا پر ہو، خواہ مستقل دوسرا مذہب اختیار کر لے یا کسی ایک حادثے میں۔ اگرچہ اس سے پہلے اس کے خلاف فتویٰ یا فیصلہ دے چکا ہو، یا عمل کر چکا ہو جب تک کہ اس سے تلفیق لازم نہ آئے (تلفیق کا مفہوم آگے آرہا ہے)، سیّدعلوی بن احمد السقاف(الفوائد المکیہ فیما یحتاجه الشافعیه من المسائل والضوابط والقواعد الکلیة، طبع البابی الحلبی، ۵۱)۔

۶۰- شیخ مصطفیٰ المراغی، الاجتهاد فی الاسلام، ۳۶۔۳۹؛ابنِ عابدین، رسم المفتی(حاشیہ)۱:۶۹

۶۱- دیکھیے:التقریر والتحبیر،۳:۳۴۵وبعد؛فواتح الرحموت ،۲:۴۰۳؛مسلم الثبوت ۲:۳۵۴؛ شیرازی، اللمع فی الاصول الفقه، ۶۸، آمدی، الاحکام،۳:۱۷۳؛ المدخل الی مذھب احمد، ۱۹۴؛فتاوی الشیخ علیش، ۱:۶۱، ۷۱، ۱:۶۱، ۷۱؛ حاشیه ابن عابدین، ۱:۴۵؛ابن عربی رسالة فی اصول الفقه،۳۲؛ المستصفی،۲:۱۲۵؛ ارشاد الفحول، ۳۳۹

۶۲- استفتا سے مراد مجتہد سے قول پر عمل کرنے کے لیے کسی مسئلے کا حکم معلوم کرنا ہے۔ جس سے مسئ

پوچھا گیا ہو، خواہ وہ خود مجتہد ہو یا کسی مجتہد کا قول صحیح طور پر نقل کرے (احمد الحسینی، تحفۃ الرای السدید، ۲۳۹)

۶۳- المستصفٰی، ۲:۱۲۵

۶۴- ابنِ عابدین اپنے حاشیہ میں التحریر اور اس کی شرح سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: حنفیہ، مالکیہ اور اکثر حنابلہ اور شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ ابنِ حجر کے فتاویٰ کے آخر میں ہے: ائمہ شافعیہ کے نزدیک صحیح تر رائے یہ ہے کہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس عالم کی چاہے تقلید کرے، خواہ وہ عالم سب سے افضل نہ ہو، اور چاہے مقلد کو معلوم ہو کہ وہ سب سے افضل نہیں ہے۔ اس صورت میں یہ بھی ضروری نہیں کہ مقلد کو یقین یا ظن غالب ہو کہ وہ مجتہد لازماً برسرِ حق ہے، بلکہ مقلد کے لیے صرف یہ کافی ہے کہ یہ یقین رکھے کہ اس کے امام کی رائے کے حق ہونے کا احتمال ہے۔ (حاشیہ ابنِ عابدین، ۱:۴۵)

۶۵- آمدی، الاحکام، ۳:۲۷۳ اور بعد

۶۶- امام رازی نے بھی عبارت لکھی ہے۔

۶۷- ابن بدران حنبلی نے المدخل (ص ۱۹۴) پر لکھا ہے: ''حق یہ ہے کہ مقلد کے لیے ضروری نہیں کہ مجتہدین میں سے افضل ہی سے مسئلہ معلوم کرے، کیوں کہ اس طرح تو تقلید کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ جب ہم ایسی قید لگاتے ہیں تو اس سے مراد اس شہر کا بڑا مجتہد ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں معلوم کر لے کیوں کہ ہر شہر کا بڑا عالم معروف ہوتا ہے۔

۶۸- شوکانی، ارشاد الفحول، ۲۴۰؛ فتاوی الشیخ علیش، ۱۱۷ وبعد

۶۹- ابن بدران دمشقی، المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل، ۱۹۵

۷۰- ابن فرخون المالکی، فتاویٰ الشیخ علیش مع التبصرہ، ۱:۵۸-۶۰؛ قرآنی، الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام، ۷۹

۷۱- المستصفٰی، ۲:۱۲۵

۷۲- المدخل الی مذہب احمد، مرجع سابق

۷۳- فتاوی شیخ علیش، مرجع سابق، ۱:۷۶

۷۴- المستصفٰی، مرجع سابق

۷۵- علمائے اصول کی اصطلاح میں عام آدمی یا عوام انہیں کہتے ہیں جو اجتہاد کے اہل نہ ہوں، خواہ دلائل سے احکام کے استنباط کے علاوہ وہ کسی اور فن کے عالم ہوں۔

۷۶- مسلم الثبوت، ۲:۳۵۶؛ارشاد الفحول، ۲۴۰؛شرح المحلی علی جمع الجوامع، ۲: ۳۲۸؛شرح الاسنوی، ۲۶۴۳؛رسم المفتی فی حاشیہ ابن عابدین، ۱:۶۹ وبعد؛اسقاف، الفوائد المکیہ، ۵۲

۷۷- بخاری، مالک اور ترمذی نے روایت کی ہے۔

۷۸- احمد، خطیب، بغدادی، دیلمی نے مسند الفردوس میں روایت کی اور خطیب نے آخر میں ان الفاظ کا اضافہ کیا:''جس نے میری سنت سے روگردانی کی، وہ مجھ سے نہیں ہے''۔

۷۹- بخاری، نسائی

۸۰- طبرانی نے المعجم الکبیر میں ابنِ عباسؓ سے روایت کی۔

۸۱- تلفیق کا مطلب ہے:ایسی رائے اختیار کرنا جو مجتہد نے اختیار نہ کی ہو، اس کی تفصیل آئے گی۔

۸۲- الموافقات، ۴:۱۳۲-۱۵۵

۸۳- سیاست شرعیہ سے مراد وہ عادلانہ طریقہ ہے جو ظالم سے حق دلائے اور اکثر مظالم کو روکے۔ اسے چھوڑ دینے سے حقوق ضائع ہو جاتے ہیں، حدود معطل ہوجاتی ہیں اور تخریب کار جرأت مند ہو جاتے ہیں۔ سیاست شرعیہ کے تحت وہ تمام امور داخل ہیں جو لوگوں کی بھلائی اور ظالموں کی تادیب وتعزیر کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں۔

۸۴- دیکھیے:اعلام الموقعین میں تقلید محمود اور تقلید مذموم کی قسموں کا بیان،۲:۱۶۸؛الحسینی، تحفة الرأی السدید، ۳۹

۸۵- شرح الاسنوی علی منہاج البیضاوی، ۳:۲۶۶؛شیخ محمد سعید البانی، عمدة التحقیق فی

التقلید و التلفیق، ۹۱

۸۶- رسم المفتی، ۱:۶۹؛التحریر و شرحه، ۳:۳۵۰ وبعد؛قرافی الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام، ۲۵۰ وبعد؛البانی، عمدة التحقیق فی التقلید و التلفیق، ۱۰۶ وبعد؛الموتمر الاوّل لمجمع البحوث الاسلامی، ۸۳ وبعد؛بحث الشیخ عبدالرحمٰن القلهود، ۹۵ وبعد۔

۸۷- عمدة التحقیق فی التقلید و التلفیق، مرجع سابق، ۱۲۱؛الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام، ۷۹؛فتاویٰ الشیخ علیش، ۱:۶۸، ۷۱

۸۸- رسم المفتی فی حاشیة ابنِ عابدین، ۶۹ وبعد

۸۹- قرافی، شرح التنقیح، ۳۸۶

۹۰- مذاہب کی تقلید میں تلفیق سے مراد یہ ہے کہ مختلف فقہی مذاہب کی تقلید کرتے ہوئے ان میں سے اپنی پسند کے احکام منتخب کر لینا۔

۹۱- البانی، عمدة التحقیق، ۱۲۷ وبعد

۹۲- اس امر کی دلیل کہ ممنوع اشیا کا دارومدار تقویٰ ورع اور احتیاط پر ہے۔ احادیث نبویہ جن میں کہا گیا ہے کہ ''مشکوک اشیا کو ترک کر دو اور غیر مشکوک پر اکتفا کرو''، اور ''جب حرام اور حلال جمع ہو جائیں تو حرام کو حلال پر غلبہ حاصل ہو جاتا ہے''۔

۹۳- متن میں ابضاع کا لفظ ہے جو بضع (با کی پیش کے ساتھ) کی جمع ہے۔ اس کا مفہوم ہے شرم گاہ، جماع کرنا۔ اس کا اطلاق نکاح اور جنسی تعلق پر بھی ہوتا ہے۔ (المصباح المنیر)

۹۴- رسم المفتی فی حاشیه ابنِ عابدین، ۱:۷۰

۹۵- ایسے حرام حیلوں کی مثالوں کے لیے، جن کے جواز کا فتویٰ دینے والا کافر ہو جاتا ہے، دیکھیے :اعلام الموقعین، ۳:۲۵۵ وبعد

۹۶- مصطفیٰ زرقا، المدخل الفقهی العام، ف ۳۸۸-۳۹۲

۹۷- ضابطہ سے مراد ہے قاعدہ کلیہ، اس کی جمع ضوابط ہے اور ان سے مراد وہ قیود ہیں، جو موضوع کا

دائرہ کار متعین کرتی ہیں۔

۹۸- قیاس جلی: جس کی علت نص میں موجود ہو، یا نص میں تو موجود نہ ہو لیکن اتنی قطعی ہو کہ اصل اور فرع میں یقینی طور پر جاری ہو اور اس کا علت ہونا یقینی ہو، جیسے والدین کو اُف کہنے کی حرمت پر ان کی مار پیٹ کرنے کو قیاس کرنا۔

۹۹- قرافی، الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام وتصرفات القاضی والامام، ۹۵ وبعد؛ الفروق، ۵:۴

۱۰۰- یعنی ثبوت کے طریقے اور دلائل، مثلاً اقرار اور گواہی۔

۱۰۱- معاطات: ایجاب وقبول کے الفاظ کے بغیر خرید وفروخت، مثلاً پیسے دے کر چیز اٹھا لینا، مگر خریدار اور بیچنے والے میں سے کوئی بھی یا دونوں میں سے کوئی ایک ایجاب وقبول کے الفاظ ادا نہ کرے۔

۱۰۲- ابن جزی، القوانین الفقهیه، ۲۹۴

۱۰۳- الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام، ۱۲۸؛ تبصرة الحکام، ۱:۷۰، ۷۳، طبع الحلبی البابی

۱۰۴- عز الدین عبدالسلام (م ۶۶۰ھ) نے بھی تلفیق کے جواز کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ مسئلہ ایسا نہ ہو جس میں مفتی یا قاضی کے فتوے یا فیصلے کو کالعدم قرار دیا جا سکتا ہو، یعنی مسئلہ اجتہادی ہو۔

۱۰۵- نیل الاوطار، ۶:۲۵

۱۰۶- اعلام الموقعین، ۳:۲۶۳ وبعد

۱۰۷- شافعیہ کے نزدیک قواعدِ شریعہ کی مخالفت کی مثال بیع معاطات یا مراضات ہے۔ ان کے خیال میں یہ اصل شرعی سے متصادم ہے، کیوں کہ خرید وفروخت رضا کے ساتھ مشروط ہے اور رضا کو ایجاب و قبول کے الفاظ سے تعبیر کرنا ضروری ہے۔

۱۰۸- ابنِ قیم نے کہا ہے کہ مفتی کے لیے جائز نہیں کہ حرام یا مکروہ حیلے تلاش کرے۔ اعلام الموقعین، ۴:۲۲۲

۱۰۸- اعلام الموقعین، ۳:۲۵۸، ۳۲۰

۱۱۰- اعلام الموقعین، ۱:۴۷؛ الموافقات، ۴:۱۴۲ وبعد، الاعتصام، ۲:۱۷۶

۱۱۱- فتح العلی المالك فی الفتوی علی مذهب مالك، ۱:۶۸؛ قرافی، الاحکام، ۷۹

۱۱۲- اعلام الموقعین، ۴:۲۲۲

۱۱۳- الموافقات، ۴:۱۳۵

۱۱۴- مصطفیٰ زرقا، المدخل الفقھی، ف ۶۰۳

۱۱۵- الموافقات، ۴:۱۴۵

۱۱۶- وہبہ زحیلی، نظریة الضرورة الشرعیة، ۶۶ وبعد

۱۱۷- الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام، ۷۹،۸۰؛تبصرة الحکام، ۱:۶۶؛فتاوی الشیخ علیش، ۱:۶۴، ۶۸

۱۱۸- فتح العلی المالك، ۱:۶۲

۱۱۹- فتاوی الشیخ علیش، ۱:۶۵

۱۲۰- ایضاً، ۱:۶۸

۱۲۱- قرافی، الاحکام، ۳۰،۸۰؛فتاوی علیش، ۱:۶۵، ۶۹، ۷۹

۱۲۲- شاذ قول سے مراد وہ قول ہے جس کی دلیل بہت کمزور ہو۔

۱۲۳- فتاویٰ الشیخ علیش، ۱:۶۲

۱۲۴- ایضاً، ۱:۶۰

۱۲۵- سید علوی بن احمد السقاف، الفوائد المکیّہ فیما یحتاجہ طلبة الشافعیہ من المسائل والضوابط والقواعد الکلیة (سات مفید کتابوں کے مجموعے میں شامل ہے) طبع البابی الحلبی، ۵۱

۱۲۶- الرد علی من اخلد الی الارض، ۲۴

۱۲۷- عقلی مسائل، قضایا عقلیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کی حقیقت کا ادراک عقل کے ذریعے ممکن ہے

اور نزولِ شریعت سے قبل نہیں سمجھا جا سکتا ہے، مثلاً وجودِ باری کا اثابت، صفات باری، بعثتِ انبیاء اور ان کی معجزات کے ذریعے تصدیق عالم کا حادث ہونا، رویت باری کا جواز خلق قرآن، خلق اعمال، اہلِ توحید کا دوزخ سے نکلنا۔

۱۲۸- فقہی اصول: مثلاً اجماع، قیاس اور خبر واحد کا ہونا، کیوں کہ ان کے دلائل قطعی ہیں اور ان کا مخالف گناہ گار اور خطا کار سمجھا جاتا ہے۔

۱۲۹- المستصفی، ۲:۱۰۵؛الاحکام، ۳:۱۴۶؛شرح المحلی علی جمع الجوامع، ۲:۳۱۸؛شرح العضد علی مختصر ابنِ حاجب، ۲:۲۹۳؛مسلم الثبوت، ۲:۳۲۸؛ کشف الاسرار، ۴:۱۱۳۷؛اللویح، ۲:۱۱۸؛الملل و النحل، ۱:۲۰۱، ارشادالفحول، ۲۲۸

۱۳۰- شیرازی، اللمع، ۷۱؛المستصفی،۲:۱۰۶اوبعد؛آمدی، الاحکام، ۳:۱۴۸اوبعد؛ شرح الاسنوی،۳:۲۵۱؛ شرح المحلی علی جمع الجوامع، ۲:۳۱۸؛شرح العضد علی مختصر المنتہی ۲:۲۹۳؛التقریر والتبیر، ۳:۳۰۶؛ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ۲:۳۷۲ وبعد؛کشف الاسرار ،۴:۱۱۳۸؛ التلویح علی التوضیح، ۲:۱۱۸؛ارشادالفحول، ۲۳۰؛ شہرستانی، الملل و النحل،۲:۲۰۳

۱۳۱- شافعی، الرسالة، ۵۰۸؛شہرستانی، الملل و النحل،۲:۱۹۸، غزالی، المنخول ۴۶۶

۱۳۲- اعلام الموقعین، ۱:۶۶؛ارشاد الفحول، ۲۲۷

۱۳۳- سایس، تاریخ الفقه الاسلامی، ۳۱

۱۳۴- ارشاد الفحول، ۲۳۲

۱۳۵- المستصفی،۲:۱۲۰؛آمدی، الاحکام، ۳:۱۵۸؛مسلم الثبوت، ۲:۳۴۵، فواتح الرحموت، ۲:۳۹۵؛التقریر، ۳:۳۳۵، شرح المحلی علی جمع الجوامع، ۲:۳۲۰؛المدخل لمذهب احمد، ۱۹۰؛ارشاد الفحول، ۲۳۲

۱۳۶- جس میں علت نص میں موجود ہو، یا قطعی طور پر معلوم ہو، اصل اور فرع میں کوئی فرق نہیں۔

۱۳۷- الفروق، ۲:۱۰۴

۱۳۸- دیکھیے: ضیاء الدین الریس، الخراج فی الدولة الاسلامیه، ۲۶۱ - ۲۵۲؛ صبحی صالح، النظم الاسلامیه، ۴۰۹ - ۴۲۹؛ ابن رفعہ انصاری، الایضاح والتبیان فی معرفة المکیال والمیزان

۱۳۹- القصبة الحالیہ: ۲۲٫۷۵ مربع میٹر، حنفیہ اور شافعیہ وغیرہ میں گرام اور میٹر کی مقدار میں اختلاف ہے، کیوں کہ ان میں وسق اور مرحلہ کی مقدار میں اختلاف ہے۔

۱۴۰- مؤلفین اسے مختلف نام دیتے ہیں مثلاً ذراع صغیر، ذراع عامہ، ذراع قیاس، ذراع ید، ذراع آدمی، ذراع صحیح۔

۱۴۱- بعض نے فرسخ کی مقدار ۵۷۶۰ میٹر بتائی ہے۔ اس حساب سے ۸ فرسخ ۴۶.۸۰ کلومیٹر ہوں گے۔

۱۴۲- دائرہ معارفِ اسلامیة نے ایک صاع کی مقدار تین لیٹر بتائی ہے۔ اس حساب سے ایک وسق ۱۸۰ لیٹر ہوگا، لیکن زیادہ صحیح حساب وہی ہے جو ہم نے بتایا کہ ایک صاع ۲.۷۵ لیٹر کے برابر ہے۔

۱۴۳- سوڈان میں بنک فیصل الاسلامی نے اس کی مقدار ۴٫۴۵۷ گرام مقرر کی ہے۔

۱۴۴- اس بنا پر بیس مثقال زکوٰۃ میں سونے کا نصاب ۹۶ گرام عجمی مثقال یا ۱۰۰ گرام عراقی مثقال کے برابر ہے۔ سونے کی کرنسی یا جو اس کے قائم مقام ہو، اسے اندازے کی بنیاد بنانا ضروری ہے، نیز مارکیٹ میں سونے اور چاندی کی شرح مبادلہ کو زکوٰۃ کے نصاب کی بنیاد قرار دینا چاہیے، کیوں کہ رائج کرنسی کی قوت خرید کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ بیس دینار اور دو سو درہم چاندی کو زکوٰۃ کے لیے یکساں معیارِ نصاب قرار دیا ہے اور ان دونوں کی قیمت یکساں تھی۔

۱۴۵- لسان العرب میں ہے کہ عرب میں رائج قنطار چار ہزار دینار کا ہے۔

۱۴۶- بیہقی اور طبرانی نے انسؓ بن مالک سے یہ حدیث روایت کی ہے: ''مومن کی نیت اس کے عمل سے بہتر ہے''، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے، جیسا کہ سیوطی نے الجامع الصغیر میں بتایا۔ حافظ المناوی کہتے ہیں کہ یہ حدیث متعدد طرق سے روایت ہوئی ہے جس کے باعث اس کا ضعف کم ہوگیا ہے۔

۱۴۷- السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص ۸

۱۴۸- نووی، المجموع، ۱: ۳۶، ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، طبع دارالفکر۔ دمشق، ۲۴

۱۴۹- الشرح الکبیر للدردیر، ۱:۹۳ وبعد، نووی، المجموع، ۱:۳۶۱ وبعد، مغنی المحتاج، ۱:۴۷ وبعد، المہذب، ۱:۱۴ وبعد، المغنی، ۱:۱۱۰ وبعد، کشاف القناع، ۱:۹۴-۱۰۱، حسینی، احکام النیۃ ص۱۰، ص ۷۶، ص ۸۷ وبعد۔

۱۵۰- الدرالمختار، ۱:۹۸ وبعد، البدائع، ۱:۱۷، تبیین الحقائق، ۱:۹۸ص

۱۵۱- المجموع، ۱:۳۶۱ وبعد، شرح الاربعین النوَویۃ، ص ۵-۷، ابن دقیق العید، ص۱۳-۱۴

۱۵۲- السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص ۲۹

۱۵۳- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص ۲۵ وبعد

۱۵۴- پانچ قواعد کلیہ ہیں جو سارے فقہی مسائل کا مرجع ہیں، جو یہ ہیں: ● امور مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں۔ ● ضرر زائل کیا جاتا ہے۔ ● عادت پختہ ہوتی ہے۔ ● یقین شک سے ختم نہیں ہوتا۔ ● مشقت آسانی لاتی ہے۔

۱۵۵- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص۱۴

۱۵۶- ایضاً

۱۵۷- السیوطی، الاشباہ والنظائر، ص ۷

۱۵۸- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص ۲۶

۱۵۹- شافعیہ کے نزدیک، ترکھجور اور انگور شراب یا نبیذ بنانے والے کے ہاتھ فروخت کرنا حرام ہے، جب کہ یقین یا ظن غالب ہو کہ وہ اس سے شراب یا نبیذ بنائے گا۔ اسی طرح باغی اور ڈاکو کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا ناجائز ہے، کیوں کہ ان سے منع کیا گیا ہے، لیکن اس نہی کی وجہ سے خرید وفروخت باطل نہیں ہوگی۔ (مغنی المحتاج، ۲: ۳۷-۳۸)

۱۶۰- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص۲۲-۲۳، سیوطی، ص ۹-۱۰

۱۶۱- حاشیۃ الحموی علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۲: ۱۲ وبعد، مغنی المحتاج شرح المنہاج، ۲: ۳۷-۳۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۱۴۸-۱۴۹

۱۶۲- قرافی، الفروق، ۲: ۳۲، اعلام الموقعین، ۳: ۱۱۷۔۱۲۰، ۴: ۴۰۰ وبعد

۱۶۳- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۴۶۔۵۱، القوانین الفقھیہ ص ۵۷، دردیر، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی، ۱: ۲۳۳، ۵۲۰، السیوطی، الاشباہ والنظائر ص ۲۶۔۳۰، کشاف القناع، ۱: ۳۶۵؛ الحسینی، احکام النیۃ ص ۱۰، ص ۶۸، ص ۸۲، ص ۹۷، ص ۱۲۷

۱۶۴- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ص ۷

۱۶۵- البدائع، ۳: ۳۔۴

۱۶۶- بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ سے ان الفاظ سے روایت کی: ''اللہ تعالیٰ نیکیاں اور گناہ لکھتا ہے۔ پھر اسے آپ نے یوں بیان کیا کہ جس کسی کے دل میں نیکی کرنے کا پختہ خیال ہوتا ہے، مگر اسے کر نہیں سکتا تو اللہ تعالیٰ اس کی ایک نیکی لکھ دیتا ہے اور اگر نیکی کے پختہ خیال کے بعد نیکی کرتا بھی ہے تو اللہ تعالیٰ دس نیکیاں لکھتا ہے، یہاں تک کہ وہ سات سو گنا بڑھا دیتا ہے، بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ اگر کوئی شخص گناہ کرنے کا پختہ خیال کرتا ہے، مگر کرتا نہیں تو اللہ تعالیٰ اس پر مکمل نیکی لکھ دیتا ہے اور اگر کر بھی لیتا ہے تو ایک گناہ لکھا جاتا ہے''۔

۱۶۷- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ص ۴۳ وبعد، السیوطی، الاشباہ والنظائر ص ۲۱ وبعد، الحسینی، احکام النیۃ، ۱۰، ص ۴۷، ص ۸۷، ص ۱۲۲۔۱۲۵

۱۶۸- تبیین الحقائق، ۱: ۹۹

۱۶۹- الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی، ۱: ۳۰۵

۱۷۰- حاشیۃ الباجوری، ۱: ۳۰۵

۱۷۱- کشاف القناع، ۱: ۳۶۷، غایۃ المنتھی، ۱: ۵۴، ۱۱۵

۱۷۲- ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ص ۴۵-۴۶، السیوطی، الاشباہ والنظائر ص ۲۳، الحسینی، احکام النیۃ، ۱۲۴ ۔ ۱۲۶، المغنی، ۱: ۴۶۷

۱۷۳- احمد الحسینی، نہایۃ الاحکام فی بیان ماللنیۃ من الاحکام، ص ۱ وبعد

۱۷۴- البدائع، ۱: ۱۷، الدر المختار، ۱: ۹۸ وبعد، ۱۴۰ وبعد، المجموع، ۱: ۳۶۱ وبعد، مغنی المحتاج، ۱: ۴۷، ۲، ۷۲، بدایت المجتهد، ۱: ۷ وبعد، ۴۲ وبعد، الشرح الصغیر، ۱: ۱۱۴، وبعد، ۱۱۶ وبعد، کشاف القناع، ۱: ۹۴ وبعد، ۱۷۳ وبعد، المغنی، ۱: ۱۴۲، ۲۱۸ وبعد

۱۷۵- فتح القدیر، ۱: ۸۶، ۸۹، البدائع، ۱: ۲۵، ۵۲، تبیین الحقائق، ۱: ۳۸، الشرح الکبیر، ۱: ۱۵۴، القوانین الفقهیه، ص ۳۷، المهذب، ۱: ۳۲، مغنی المحتاج، ۱: ۹۷، المغنی، ۱: ۲۵۱، کشاف القناع، ۱: ۱۹۹

۱۷۶- فتح القدیر، ۱: ۳۸ وبعد، اللباب شرح الکتاب، ۱: ۲۰، الشرح الصغیر، ۱: ۱۶۶ وبعد، بدایة المجتهد، ۱: ۴۲ وبعد، مغنی المحتاج، ۱: ۷۲ وبعد، المغنی، ۱: ۲۱۸ وبعد، کشاف القناع، ۱: ۱۷۳ وبعد

۱۷۷- البدائع، ۱: ۱۲۷، وبعد، الدر المختار، ۱: ۴۰۶، تبیین الحقائق، ۱: ۹۹، فتح القدیر، ۱: ۱۸۵، الاشباه والنظائر لابن نجیم، ۳۲ وبعد

۱۷۸- الشرح الکبیر وحاشیة الدسوقی، ۱: ۲۲۳، ۵۲۰، بدایة المجتهد، ۱: ۱۱۶، القوانین الفقهیه، ص ۵۷

۱۷۹- المجموع، ۳: ۲۴۳_۲۵۳، مغنی المحتاج، ۱: ۱۴۸_۱۵۰، ۲۵۲_۲۵۳، حاشیة الباجوری، ۱: ۱۴۹

۱۸۰- یہی حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور حنابلہ کی بھی۔ (ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص ۳۲_۳۵، کشاف القناع، ۱: ۳۶۵ وبعد، غایة المنتهی، ۱: ۱۱۶)

۱۸۱- المغنی، ۱: ۴۶۴_۴۶۹، ۲: ۲۳۱، کشاف القناع، ۱: ۳۶۴_۳۷۰

۱۸۲- مراقی الفلاح، ص ۱۰۶ وبعد، ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، ص ۳۳

۱۸۳- القوانین الفقهیه، ص ۱۱۷، بدایة المجتهد، ۱: ۲۸۳

۱۸۴- مغنی المحتاج، ۱: ۴۲۵

۱۸۵- کشاف القناع، ۲: ۲۶۷

۱۸۶- فتح القدیر ،۲:۱۰۶ وبعد، الدر المختار ،۲:۱۷۷ وبعد، الشرح الصغیر وحاشیة الصاوی، ا: ۱۲۵وبعد، المهذب، ا:۱۹۰_۱۹۲، مغنی المحتاج، ا: ۴۵۳، وبعد، کشاف القناع، ۲:۴۰۶ وبعد، المغنی ،۳:۱۸۴_۱۸۶

۱۸۷- فتح القدیر ، ا: ۴۹۳، البدائع،۲:۴۰، المجموع، ۶:۱۸۲ وبعد، الشرح الصغیر، ا:۶۶۶، ۶۷۰، المغنی ،۲: ۶۳۸ وبعد

۱۸۸- القوانین الفقهیه، ص ۱۳۱، البدائع،۲:۱۶۱ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۶، ۲۵؛ مغنی المحتاج، ا:۴۷۶ وبعد؛ المجموع، ۷:۲۲۶؛ المغنی، ۳ : ۲۸۱ وبعد

۱۸۹- البدائع، ۵:۷۱، القوانین الفقهیه،ص ۱۸۷،مغنی المحتاج،۴:۲۸۹، کشاف القناع،۳ :۶

۱۹۰- الحسینی،احکام النیة،ص ۴۸ _ ۵۱،ص ۶۶، مغنی المحتاج ا:۴۷، ۱۴۸ وبعد،۲۵۲ وبعد،المغنی، ا:۱۴۳،۴۶۷، غایة المنتهی، ا:۱۱۶، کشاف القناع،ا:۳۶۹

۱۹۱- کشاف القناع، ا:۳۷۰، المغنی، ا:۴۶۸، فتح القدیر، ا:۲۸۵

۱۹۲- ابن نجیم، الاشباه و النظائر ،ص ۳۹ وبعد

۱۹۳- الاشباه و النظائر ،ص ۲۰

۱۹۴- ابن نجیم، الاشباه،ص ۴۲، سیوطی، الاشباه،ص ۲۱

۱۹۵- ابن نجیم، الاشباه،ص ۲۴، سیوطی،ص الاشباه، ۱۰_۲۱

۱۹۶- ابن نجیم، الاشباه، ۵۲_۵۵؛ سیوطی، الاشباه، ۳۱ _ ۳۸؛ غایة المنتهی، ا:۱۱۵ وبعد

۱۹۷- الدرالمختار وردالمحتار، ا:۴۷۲

۱۹۸- مغنی المحتاج، ا:۴۷، المغنی، ا:۱۴۲

۱۹۹- دارقطنی نے روایت کی، اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

۲۰۰- الاشباه و النظائر ،ص ۵۵

۲۰۱- القوانين الفقهيه،ص ۵۷، غاية المنتهى، ۱:۱۱۵

۲۰۲- الاشباه والنظائر،ص ۳۸

۲۰۳- مزید تفصیل اپنے اپنے مواقع پر نیت کی بحث میں آئے گی۔

۲۰۴- البدائع، ۱:۱۷، الدر المختار، ۱:۹۸ وبعد

۲۰۵- نووی، المجموع، ۱:۳۶۱ وبعد بداية المجتهد، ۱:۷ وبعد؛ الشرح الكبير، ۱:۹۳ وبعد، مغني المحتاج، ۱:۴۷ وبعد، المغنی، ۱:۱۱۰ وبعد؛ كشاف القناع ۱:۹۴ ـ ۱۰۱

۲۰۶- البدائع، ۱:۴۵،۵۲، فتح القدير، ۱:۸۶، ۸۹؛ دردیر، الشرح الكبير، ۱:۱۵۴، القوانين الفقهيه،ص ۳۷، بداية المجتهد، ۱:۶۴ وبعد، مغني المحتاج، ۱: ۹۷، المهذب، ۱:۳۲، المغنی، ۱:۲۵۱، كشاف القناع، ۱:۱۹۹ وبعد

۲۰۷- الدر المختار، ۱:۱۴۰ وبعد، الشرح الصغير للدردير، ۱:۱۶۶ وبعد، مغني المحتاج، ۱:۴۲ وبعد، كشاف القناع، ۱:۱۷۳ وبعد؛ المجموع، ۱:۳۷۰

۲۰۸- تبيين الحقائق، ۱:۹۹، الاشباه لابن نجيم،ص ۱۴، الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقی، ۱: ۲۳۳، ۵۲۰؛ الشرح الصغير، ۱:۳۰۵، المجموع، ۱:۱۴۸ وبعد؛ الاشباه للسيوطی، ۱۱، ۳۸، مغني المحتاج، ۱:۱۴۸، حاشية الباجوری، ۱: ۱۴۹، المغنی، ۱:۴۶۴ وبعد؛ غاية المنتهى، ۱:۱۱۵، كشاف القناع، ۱:۳۶۴ وبعد

۲۰۹- ابن نجيم، الاشباه،ص ۱۵، القوانين الفقهيه،ص ۵۷، ۶۸ وبعد؛ مغني المحتاج، ۲: ۲۵۲- ۲۵۸، كشاف القناع، ۱:۵۶۵ وبعد

۲۱۰- متفق عليه

۲۱۱- الدر المختار، ۱:۷۵۷ـ ۷۶۰، مراقی الفلاح،ص ۸۷، كشاف القناع، ۲:۳۴ـ ۳۷، ابن نجيم، الاشباه،ص ۱۵

۲۱۲- المجموع، ۴:۲۵۳ـ ۲۶۹، مغني المحتاج، ۱:۲۷۱ـ ۲۷۵، كشاف القناع، ۲:۳ـ ۸،

المغنی،۲:۲۷۳۔۲۸۱

۲۱۳- الدرالمختار، ۲، ۱۱۶ وبعد، مراقی الفلاح،ص ۱۰۵، القوانین الفقهیه،ص ۱۱۳، ابن نجیم، الاشباه، ص ۱۶، ۳۵، سیوطی، الاشباه،ص ۱۶، مغنی المحتاج،ص ۱:۲۲۳، ۲۳۲، المهذب، ۱:۱۷۷، المغنی،۳:۱۳۷ وبعد؛ کشاف القناع، ۲:۳۵۹

۲۱۴- فتح القدیر ،۲:۱۰۶ وبعد؛الدرالمختار ،۲: ۱۷۷ وبعد؛ ابن نجیم، الاشباه،۱۷؛ القوانین الفقهیه ،ص ۱۲۵، الشرح الصغیر ،۱:۲۵۷ وبعد؛ المهذب، ۱:۱۹۰ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۴۵۳ وبعد؛ المغنی،۳: ۱۸۴ وبعد؛ کشاف القناع، ۲ :۴۰۶ وبعد

۲۱۵- ابن نجیم، الاشباه،ص۱۶؛ البدائع،۲:۴۰، الشرح الصغیر ،۱:۶۶۶ وبعد؛ القوانین الفقهیه ،ص ۹۹، المجموع، ۶: ۱۸۶ وبعد؛ المغنی، ۲:۶۳۸ وبعد

۲۱۶- ابن نجیم، الاشباه،ص ۱۶؛ البدائع، ۲:۱۶۱ وبعد؛ فتح القدیر ،۲:۱۳۴ وبعد؛الشرح الصغیر ، ۲:۱۶، ۲۵؛القوانین الفقهیه ،ص ۱۳۱، مغنی المحتاج، ۱:۴۷۶ وبعد؛ المجموع، ۷:۲۲۶ وبعد؛ غایۃالمنتهی، ۱: ۳۶۵، المغنی،۳ :۲۸۱ ۔ ۲۸۸

۲۱۷- ابن نجیم، الاشباه،ص ۱۹۔۲۰

۲۱۸- بدایة المجتهد، ۱:۴۰۳ ؛ البدائع، ۳:۲۰، ابن نجیم، الاشباه، ص ۲۰، ۵۷، مغنی المحتاج، ۴:۳۲۱؛المغنی، ۸:۷۲۷، ۷۶۳؛الشرح الکبیر مع الدسوقی،۲: ۱۳۹، القوانین الفقهیه،ص ۱۶۲

۲۱۹- یہ دونوں روایات مسلم اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے بیان کیں۔ احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے دوسری روایت بیان کی۔ (جامع الاصول،۱۲: ۳۰۷)

۲۲۰- ابن نجیم، الاشباه،ص ۵۷،السیوطی الاشباه،ص ۴۰، رسائل ابن عابدین، ۱:۲۹۲، بدایة المجتهد ، ۱: ۳۹۸ وبعد؛ شاطبی، الاعتصام،۲:۱۳۱، مغنی المحتاج،۴:۳۳۵، المغنی، ۸:۷۶۳

۲۲۱- اس میں عدالتی فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اس معاملے کو قسم کھانے والے اور اللہ تعالٰی کے درمیان چھوڑ دیا جائے گا۔ یہ ایسے امور میں ہوتا ہے جن میں آدمی کی ذات اور اللہ کے درمیان معاملہ ہو۔ ایسے امور جن کا لوگوں کے ساتھ تعلق ہو، ان میں قسم کھانے والے کے بارے میں عدالت

فیصلہ کرسکتی ہے۔

۲۲۲- مغنی المحتاج، ۴: ۴۷۵، کشاف القناع، ٦: ۲۴۲

۲۲۳- الاشباہ والنظائر، ص ۴۰

۲۲۴- الاشباہ والنظائر، ص ۱۸، ص ۵٦

۲۲۵- البدائع، ۵: ۷ء، القوانین الفقهیه، ص ۱۸۷، مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۹، کشاف القناع، ۳: ٦

۲۲٦- القوانین الفقهیه، ص ۱۸۷، ص ۱۸۹

۲۲۷- البدائع، ٦: ۱۹۳ وبعد

۲۲۸- ابن نجیم، الاشباہ، ۲۰

۲۲۹- اس موضوع کی مزید تفصیل آئندہ بیان ہوگی۔

۲۳۰- حنفیہ کے لیے دیکھیے: مختصر الطحاوی، ص ۲۸۰، تکملہ فتح القدیر، ۸: ۱۲۷، البدائع، ۴: ۱۸۹؛ تبیین الحقائق، ۲: ۱۲۵ وبعد

۲۳۱- مالکیہ کے ہاں موقف کے لیے دیکھیے: بدایۃ المجتهد، ۲: ۱۴۰، مواهب الجلیل للخطاب، ۴: ۲۰۴، ۲٦۳، الموافقات، ۲: ۲٦۱، الفروق، ۳: ۲٦٦۔ حنابلہ کے لیے: المغنی، ۴: ۱۷۴، ۲۲۲، اعلام الموقعین، ۳: ۱۰٦، ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۳۱، ۱۴۸، غایة المنتهی، ۲: ۱۸۔ ظاہریہ کے لیے: المحلّٰی، ۹: ۳٦۔ شیعہ جعفریہ کے لیے: المختصر النافع فی فقه الامامیه، ص ۱۴۰، شیعہ زیدیہ کے لیے: المنتزع المختار، ۳: ۱۹ وبعد

۲۳۲- ابن رجب، القواعد، ص ۳۲۲

۲۳۳- حطاب الرعینی، مواهب الجلیل، ۴: ۲۵۴

۲۳۴- فتح القدیر، ۲: ۳۴٦، الدر المختار ورد المحتار، ۲: ۳٦۸ وبعد؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۲۲۰ وبعد، بدایة المجتهد، ۲: ۱٦۸، القوانین الفقهیه، ص ۱۹۵۔

۲۳۵- ابن نجیم، الاشباہ و النظائر، ص ۱۸، ص ۲۰

۲۳۶- ایضاً، ص ۱۸ و بعد

۲۳۷- ایضاً، ص ۱۹ ۔ دوسرے مذاہب کے مراجع طلاق کی بحث میں دیکھیے ۔

۲۳۸- ابن نجیم، الاشباہ، ص ۲۱، السیوطی، الاشباہ، ص ۱۱، نووی، شرح الاربعین، ص ۷ ۔ ۸؛ غایة المنتہی ۱:۱۱۵

۲۳۹- غایة المنتہی، ۱:۵۱

قسم اوّل

عبادات

تمہید

دینی امور عقائد، آداب، عبادات، معاملات اور سزاؤں (حدودوتعزیرات) پر مشتمل ہیں، اور یہ فقہ اکبر ہے۔ چوں کہ ہم، فقہ کے عملی شرعی احکام سے بحث کررہے ہیں اس لیے عقائد اور اخلاق کو زیر بحث نہیں لائیں گے۔

عبادات پانچ ہیں: نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور جہاد۔ ہمارے خاکے میں جہاد کی بحث عبادات کا حصہ نہیں، بلکہ ان احکام کی فقہ میں شامل ہے جن کا ریاست سے تعلق ہے۔

معاملات بھی پانچ ہیں: مالی معاوضے، نکاح وطلاق، دعویٰ وقضا، امانتیں اور ترکے۔

سزائیں بھی پانچ ہیں: قصاص، چوری کی حد، زنا کی حد، قذف کی حد اور ارتداد کی حد

(۱)۔عبادت کا لفظ ان تمام ظاہری اور باطنی اقوال واعمال کا جامع ہے(۲) جو اللہ کو محبوب ہیں اور جن سے وہ راضی ہوتا ہے۔ اللہ کے دین سے مراد اس کی عبادت، طاعت اور اس کے سامنے عجز و نیاز مندی ہے۔

نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج، راست گوئی، امانت داری، والدین سے حسن سلوک، صلہ رحمی، عہد کی پاس داری، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، کفار اور منافقین سے جہاد، پڑوسی، یتیم، مسکین، مسافر اور جانوروں سے احسان، دعا، ذکر اور تلاوت وغیرہ سب کام عبادت ہیں۔

اسی طرح اللہ اور اس کے رسولؐ کی محبت، اللہ کی خشیت اور اس کی طرف انابت، دین کے لیے اخلاص، اللہ کے حکم پر استقامت، اس کی نعمتوں کا شکر، اس کے فیصلوں پر راضی ہونا، اس پر بھروسا کرنا، اس کی رحمت کی امید رکھنا اور اس کے عذاب سے ڈرنا وغیرہ سب امور عبادت ہیں۔

درحقیقت عبادت ہی غایتِ تخلیق ہے جو اللہ کو محبوب ہے، اس کے نزدیک پسندیدہ

عمل ہے۔ اسی کے لیے اللہ نے مخلوق کو پیدا کیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (الذاریات ۵۱:۵۶) (میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا)۔

اسی کے لیے اللہ نے رسول مبعوث کیے، جیسا کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم سے کہا: اعبدوا اللہ مالکم من الہ غیرہ (الاعراف ۷:۵۹) (اللہ کی عبادت کرو، اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں)۔ اسی طرح ہود، صالح اور شعیب علیہم السلام اور دوسرے انبیائے کرام نے اپنی اپنی قوم سے یہی بات کہی۔

چوں کہ تمام لوگ اللہ کے بندے ہیں، نیک ہوں چاہے بد، مومن ہوں چاہے کافر، جنتی ہوں چاہے دوزخی، ان کی حقیقی عبودیت کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ واحد وقہار کی عبادت کریں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان ھذہ امتکم امۃ واحدۃ وانا ربکم فاعبدون (الانبیاء ۲۱: ۹۲) (تمہاری یہ امت ایک ہی امت ہے، میں تمہارا رب ہوں پس میری عبادت کرو)۔ نیز فرمایا: یایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون (البقرۃ ۲:۲۱) (لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، جس نے تمہیں اور تم سے پہلے لوگوں کو پیدا کیا، ہوسکتا ہے تم متقی ہوجاؤ) وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (الذاریات ۵۱:۵۶) (میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا)

اسی لیے فقہا کی عادت ہے کہ وہ دوسرے مباحث پر عبادت کو مقدم رکھتے ہیں، کیوں کہ اس کی اہمیت زیادہ ہے۔ بندے عبادت کے لیے پیدا کیے گئے۔ ایمان کے بعد سب سے محبوب عمل نماز ہے جو دین کا ستون ہے، اس لیے تمام عبادات پر نماز کو مقدم کرتے ہیں۔ (۳)

عبادات کی بحث کا خاکہ

جہاد کو مستثنیٰ کرتے ہوئے دوسری عبادات پر بحث کی ترتیب حسب ذیل ہے:
طہارت، نماز، نماز جنازہ، زکوٰۃ، روزے اور اعتکاف، حج، قسمیں اور منتیں، کھانے پینے کے احکام، شکار اور ذبیحہ، قربانی، عقیقہ اور ختنہ۔

یہ بحث درج ذیل نو ابواب میں منقسم ہے:

باب اوّل : طہارت، نماز کے مقدمات اور وسائل

باب دوم : نماز اور نمازِ جنازہ کے احکام

باب سوم : روزے اور اعتکاف

باب چہارم : زکوٰۃ اور اس کی اقسام

باب پنجم : حج اور عمرہ

باب ششم : قسمیں، نذریں اور کفارے

باب ہفتم : حرمت واباحت یا کھانے پینے کے احکام

باب ہشتم : قربانی، عقیقہ اور ختنہ

باب نہم : شکار اور ذبیحہ

حواشی وتعلیقات

۱- رد المحتار، ۱: ۷۳، ان کے ساتھ شراب نوشی اور نشے کی حد بھی شامل کی جاسکتی ہے۔

۲- شیخ الاسلام ابن تیمیہ، العبودیۃ، ۲

۳- رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الصلاۃ عماد الدین، من اقامھا فقد اقام الدین ومن ھدمھا فقد ھدم الدین (نماز دین کا ستون ہے، جس نے اسے قائم کیا، اس نے دین کو قائم کیا اور جس نے اسے گرادیا، اس نے دین کو منہدم کردیا)۔ بیہقی نے اسے حضرت عمرؓ سے روایت کیا۔ یہ حدیث ضعیف ہے، البتہ الصلاۃ عمود الدین کے الفاظ حدیث حسن ہیں۔

باب اوّل

طہارات (پاکی حاصل کرنے کے طریقے)

نماز کے وسائل یا مقدمات

طہارات کی بحث مندرجہ ذیل سات فصلوں پر مشتمل ہے:

فصل اوّل- طہارت اور اس کے متعلقات: اس کا معنی، اہمیت، جن اشیا سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے، ان کی اقسام، پانیوں کی اقسام، جھوٹے پانی کا حکم، کنوؤں کے احکام اور پاک اشیا کی اقسام۔

فصل دوم- نجاست: اس کی اقسام، اس کی کتنی مقدار معاف ہے۔ نجاست کو پاک کرنے کی کیفیت، ازالۂ نجاست کے لیے استعمال شدہ پانی کا حکم

فصل سوم- استنجا: اس کا معنی، اس کا حکم، استنجاء کے وسائل، قضائے حاجت کے آداب

فصل چہارم- وضو اور اس کے توابع:

بحث اوّل- وضو: اس کے فرائض، شرائط، سنن، نواقض (وضو توڑنے والی اشیا) معذور آدمی کا وضو

بحث دوم- مسواک: اس کی تعریف، اس کا حکم، اس کی کیفیت اور فوائد

بحث سوم- موزوں پر مسح: اس کا معنی اور اس کی مشروعیت، کیفیت، شرائط، مسح کی مدت، مسح کو ختم کرنے والی اشیا، عمامے پر مسح، جراب پر مسح اور پٹیوں پر مسح۔

فصل پنجم۔ غسل: اس کی خصوصیات، غسل واجب کرنے والے امور، فرائض غسل، اس کی سنتیں، مکروہات، جنبی کے لیے کیا کیا کام حرام ہیں، سنت غسل کی اقسام، مساجد اور حماموں سے متعلق احکام

فصل ششم۔ تیمّم: اس کی تعریف، مشروعیت، طریقہ، اسباب تیمّم، فرائض، کیفیت، شرائط، سنن، مکروہات، نواقض تیمّم اور اس شخص کا حکم جسے پانی اور مٹی میں سے کوئی ایک چیز بھی میسر نہ ہو۔

فصل ہفتم۔ حیض و نفاس اور استحاضہ:

بحث اوّل: حیض کی تعریف اور اس کی مدت

بحث دوم: نفاس کی تعریف اور اس کی مدت

بحث سوم: حیض و نفاس کے احکام اور حیض ونفاس والی عورتوں کے لیے کیا کیا کام حرام ہیں۔

بحث چہارم: استحاضہ اور اس کے احکام

فصل اوّل

طہارت

فقہا نے طہارت کی بحث نماز پر مقدم رکھی ہے، کیوں کہ طہارت نماز کی کنجی ہے، نماز کی درستی کے لیے شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:مفتاح الصلاۃ الطھور وتحریمھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم (۱) (نماز کی کنجی طہارت ہے، نماز کا آغاز تکبیر سے اور اس کا اختتام سلام سے ہے)۔ اور الطھور شطر الایمان (۲)(پاکی نصف ایمان ہے)۔

اس فصل میں چھ مباحث ہیں :

بحث اوّل : طہارت کا معنی اور اس کی اہمیت

بحث دوم : طہارت کے وجوب کی شرائط

بحث سوم : جن چیزوں سے پاکی حاصل کی جاتی ہے، ان کی اقسام

بحث چہارم: پانی کی اقسام

بحث پنجم : جھوٹے پانی اور کنوئیں کے احکام

بحث ششم: پاک اشیا کی اقسام

بحث اوّل: طہارت کا مفہوم اور اس کی اہمیت

طہارت کا لغوی معنی، صفائی اور ظاہری میل کچیل اور گندگی، مثلاً پیشاب وغیرہ کی نجاست اور معنوی گندگی، مثلاً عیب اور گناہوں سے پاک صاف ہونا ہے۔تطہیر کا معنی ہے

صفائی کرنا، یعنی کسی جگہ پر صفائی کو لاگو کر دینا۔

شریعت میں نجاستِ حقیقی، یعنی خَبث اور نجاستِ حکمی، یعنی حَدَث سے پاک ہونے کو طہارت کہتے ہیں۔ (۳)

خَبث : وہ گندگی ہے جو نظر آئے اور شریعت اسے گندگی قرار دے۔

حَدَث : ایک حالت ہے جو اعضا پر طاری ہوجاتی ہے اور ان سے طہارت زائل کر دیتی ہے۔

امام نوَوی شافعی نے طہارت کی تعریف یوں کی ہے: ''طہارت حقیقتاً حدث کو ختم کرنا اور نجاست کا ازالہ کرنا ہے'' یا معناً حدث کو ختم کرنا اور نجاست کا ازالہ ہونا یا صورتاً''۔(۴)

ہم نے طہارت کی جو تعریف پہلے درج کی وہ حنفیہ کی تھی، اس پر امام نوَوی نے معناً اور صورتاً کا اضافہ اس لیے کیا ہے تاکہ اس میں تیمم، مسنون غسل، وضو کی تجدید، حدث اور نجاست میں دوسری اور تیسری بار دھونا، کانوں کا مسح اور کلی وغیرہ جو طہارت کے مستحبات ہیں، مستحاضہ اور سلس البول والے کا وضو بھی شامل ہوجائے۔

مالکیہ اور حنابلہ، حنفیہ کے ساتھ طہارت کی تعریف میں متفق ہیں(۵)، وہ کہتے ہیں: ''شریعت میں طہارت اس حدث یا نجاست کا پانی کے ذریعے دور کرنا ہے جو نماز سے مانع ہے، یا حدث یا نجاست کا حکم مٹی کے ذریعے دور کرنا ہے''۔

طہارت کی تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: ● حدث سے طہارت، جو بدن کے ساتھ مختص ہے۔ ● نجاست سے طہارت، جس کا تعلق بدن، کپڑے اور جگہ سے ہے۔

حدث سے طہارت کی تین صورتیں ہیں :

۱۔بڑی طہارت، یعنی غسل، ۲۔ چھوٹی طہارت، یعنی وضو، ۳۔غسل اور وضو مشکل ہونے کی صورت میں ان کا بدل، یعنی تیمّم۔

اسی طرح نجاست سے طہارت کی تین صورتیں ہیں: ٭دھونا ٭ رگڑنا اور ٭ چھینٹے ڈالنا۔ پس طہارت وضو، غسل، ازالۂ نجاست، تیمّم اور اس کے متعلقات پر مشتمل ہے۔

طہارت کی اہمیت

اسلام میں طہارت کی بڑی اہمیت ہے۔ خواہ طہارتِ حقیقی ہو، یعنی کپڑے، بدن اور نماز کی جگہ پاک ہو، یا طہارتِ حکمی ہو، یعنی وضو کے اعضا حدث سے پاک ہوں اور تمام ظاہری اعضا جنابت سے پاک ہوں۔ نماز جو دن میں پانچ مرتبہ پڑھی جاتی ہے، اس کے صحیح ہونے کے لیے یہ دائمی شرط ہے۔ نماز اللہ کے سامنے قیام ہے، اس لیے اللہ کی تعظیم کا تقاضا یہ ہے کہ اسے مکمل پاکی کی حالت میں ادا کیا جائے۔ حدث (بے وضو ہونا) اور جنابت اگرچہ نظر آنے والی نجاستیں نہیں ہیں، لیکن یہ ایسی معنوی نجاستیں ہیں جو ان اعضا کو متاثر کرتی ہیں جن میں پائی جاتی ہیں۔ پس ان کا وجود تعظیم میں اثر انداز ہوتا ہے۔اور نظافت کے تصور کے منافی ہے جو بار بار دھونے سے حاصل ہوسکتی ہے۔ طہارت کے ذریعے روح اور بدن دونوں پاک ہوجاتے ہیں۔

اسلام کا یہ اہتمام کہ مسلمان مادی اور معنوی دونوں اعتبار سے ہمیشہ پاک رہے،(۶) اس امر کی دلیل ہے کہ اسلام صفائی اور پاکی کو بہت اہمیت دیتا ہے۔مزید برآں اسلام،زینت، نظافت، فرد اور جماعت کی صحت کے تحفظ، جسم کی قوت، مضبوطی، خوبصورتی۔ اور طاقت، نیز ماحول اور معاشرے کو امراض، کمزوری اور نقاہت سے پاک صاف رکھنے کا اعلیٰ معیار پیش کرتا ہے۔ ان ظاہری اعضا کو جو گردوغبار، مٹی اور جراثیم کی پرورش کے لیے کھلے ہوتے ہیں، روزانہ دھونا اور ہر بار کی جنابت کے بعد پورے جسم کو

دھونا آلودگی سے تحفظ کا ضامن ہے۔طبی اعتبار سے یہ امر ثابت ہے کہ وبائی امراض سے تحفظ کا سب سے کامیاب ذریعہ صفائی ہے اور پرہیز علاج سے بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پاک صاف رہنے والوں کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: ان اللہ یحب التوابین ویحب المتطهرین (البقرہ ۲:۲۲۲) (اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں سے محبت کرتا ہے اور پاک رہنے والوں کو چاہتا ہے)۔مسجد قبا والوں کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: فیہ رجال یحبون ان یتطھروا واللہ تحب المطھرین (التوبہ ۹:۱۰۸) (اس میں ایسے لوگ ہیں جو زیادہ پاک صاف رہنا پسند کرتے ہیں اور اللہ پاک رہنے والوں سے محبت کرتا ہے)۔

مسلمان پر واجب ہے کہ وہ ظاہری وباطنی نظافت وطہارت میں لوگوں کے درمیان ایک اعلیٰ نمونے اور مثالی شخصیت کے پیکر میں رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کی ایک جماعت سے فرمایا: ''تم اپنے بھائیوں سے ملنے جارہے ہو، اپنی سواریوں اور اپنے لباسوں کی اصلاح کرلو تاکہ تم لوگوں میں نمایاں ہو، اللہ تعالیٰ گندگی اور برائی کو پسند نہیں کرتا''۔ (۷)

بحث دوم: طہارت کے وجوب کی شرائط

بدن، کپڑے اور جگہ میں سے جو چیز ناپاک ہوجائے، اسے پاک کرنا واجب ہے۔ارشاد ربانی ہے: وثیابك فطھّر (المدثر ۷۴:۴) (اپنے کپڑے پاک رکھو)، نیز فرمایا: ان طھرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود (البقرہ ۲:۱۲۵) (کہ میرے گھر کو طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں اور رکوع، سجدے کرنے والوں کے لیے پاک رکھو)، جب کپڑے اور جگہ کو پاک رکھنا ضروری ہے تو بدن کو پاک رکھنا بطریق اولیٰ ضروری ہے، کیوں کہ بدن کا نمازی کے ساتھ زیادہ تعلق ہے۔

طہارت ہراس فرد پرواجب ہے جس پر نماز واجب ہے اوراس کی دس شرائط ہیں:(۸)

اوّل- اسلام (دوسرا قول یہ ہے کہ جس شخص تک اسلام کی دعوت پہنچی ہو): پہلے قول کے مطابق کافر پرطہارت واجب نہیں، جب کہ دوسرے قول کے مطابق کافر پر واجب ہے۔ یہ اختلاف اس مشہور اصولی اختلاف پرمبنی ہے کہ کیا کافر شریعت کے فروعی احکام کے مخاطب ہیں یانہیں؟ جمہور علماء کے نزدیک کفار فروعی عبادات کے بھی مخاطب ہیں، یعنی آخرت میں کفر کے ساتھ ساتھ فروعی احکام کی پابندی نہ کرنے پر بھی ان کا مواخذہ ہوگا، گویا کفار دوہرے عذاب کے مستحق ہیں، ایک عذاب ایمان نہ لانے پر اور دوسرا دینی فروع پرعمل نہ کرنے کی وجہ سے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک کفار شریعت کے فروعی مسائل کے مخاطب نہیں ہیں، انہیں آخرت میں ایک ہی عذاب ہوگااور وہ صرف ایمان نہ لانے پرہوگا۔ اختلاف آخرت کے عذاب سے متعلق ہے۔ اس امر پر دونوں فریق متفق ہیں کہ اس اختلاف کا دنیوی احکام سے کوئی تعلق نہیں۔ کفار اگر کافر ہونے کی حالت میں عبادت کریں توان کی عبادت قبول نہیں ہوگی اور جب مسلمان ہوجائیں تو حالت کفر کی نمازوں کی قضا کا مطالبہ ان سے نہیں کیا جائے گا۔

اس امر پر اجماع ہے کہ کافر کی نماز درست نہیں۔ اگر کوئی شخص مرتد ہوگیا پھر مسلمان ہوگیا تو جمہور کے نزدیک اس پر ارتداد کے زمانے کی نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے۔ شافعیہ کے نزدیک واجب ہے۔

دوم- عقل: دیوانے اور بے ہوش شخص پر طہارت واجب نہیں ہے، البتہ اگر ابھی نماز کا وقت باقی ہو اور اسے ہوش آجائے تواس پر طہارت واجب ہوجائے گی۔ جوشخص نشے میں ہو، اس پر طہارت کا وجوب باقی رہتا ہے۔

سوم- بالغ ہونا: بلوغ کی پانچ علامتیں ہیں: • احتلام، • زیرناف کے بال اُگنا،

• حیض آنا، • حمل ٹھہر جانا، • عمر سے بالغ ہوجانا۔ بلوغ کی عمر پندرہ سال ہے، ایک قول میں سترہ سال ہے۔ امام ابو حنیفہ کے بقول اٹھارہ سال ہے۔ بچے پر طہارت واجب نہیں ہے، البتہ جب بچہ سات سال کا ہو تو اسے طہارت کا حکم دیا جائے اور دس سال کا ہو کر طہارت کا اہتمام نہ کرے تو اسے مارا جائے۔ اگر بچے نے نماز پڑھ لی، مگر ابھی اس نماز کا وقت باقی تھا کہ بالغ ہوگیا، یا نماز کے دوران میں بالغ ہوگیا تو امام مالک کے نزدیک اس پر نماز کا اعادہ واجب ہے، امام شافعی کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔

چہارم۔ حیض اور نفاس کے خون کا رک جانا (یعنی حیض ونفاس سے پاک ہوجانا)

پنجم۔ نماز کا وقت داخل ہوجانا

ششم۔ سویا ہوا نہ ہو

ہفتم۔ بھول نہ جائے۔

ہشتم۔ کسی نے زبردستی طہارت سے روک نہ رکھا ہو۔

اس امر پر اجماع ہے کہ سویا ہوا، بھول جانے والا اور جس پر زبردستی کی جارہی ہو، وہ اپنی قضا ہونے والی نمازیں ادا کرے گا۔

نہم۔ پانی یا پاک مٹی موجود ہو۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی چیز موجود نہ ہو تو ایک قول یہ ہے کہ ویسے ہی نماز پڑھ لے اور بعد میں قضا کرے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ قضا نہ کرے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اس حالت میں نماز پڑھے اور بعد میں قضا کرے۔

تیمّم کے آخر میں ہم اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کریں گے۔

دہم۔ طہارت حاصل کرنے پر کسی حد تک قدرت حاصل ہو۔

بحث سوم: پاک کرنے والی اشیا کی قسمیں

قطعی اجماعی دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ شرعاً طہارت واجب ہے، اور طہارت کی جو اقسام واجب ہیں، وہ یہ ہیں: وضو، جنابت، حیض اور نفاس سے پانی کے ذریعے غسل، اگر پانی میسر نہ ہو یا پانی کے استعمال سے نقصان پہنچ سکتا ہو تو تیمّم اور نجاست کا ازالہ۔

اس امر پر فقہا کا اتفاق ہے کہ مطلق پاک پانی سے جس کے ساتھ کوئی قید یا صفت نہ لگی ہوئی ہو پاکی حاصل کرنا جائز ہے۔ مستعمل پانی مطلق پانی نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ صفت پائی جاتی ہے کہ وہ استعمال شدہ ہے، اسی طرح عرقِ گلاب مطلق پانی نہیں ہے۔ ارشادِ ربانی ہے: وانزلنا من السماء ماء طهوراً (الفرقان ۲۵:۴۸) (ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا)۔ وینزل علیکم من السماء ماء لیطهر کم به (وہ آسمان سے تم پر پانی اتارتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کرے)۔

اسی طرح فقہا کا اتفاق ہے کہ استنجا کے لیے کاغذ یا پتھر استعمال کر کے پاکی حاصل کرنا جائز ہے، یعنی پیشاب اور پاخانہ میں اگر گندگی اپنے نکلنے کی جگہ سے ادھر ادھر پھیل نہ گئی ہو تو اس کا ازالہ کاغذ یا پتھر سے کیا جاسکتا ہے۔

اس پر بھی اتفاق ہے کہ مٹی کے ذریعے طہارتِ حکمی حاصل ہوجاتی ہے اور یہ کہ شراب اگر سرکہ بن جائے تو پاک ہوجاتی ہے۔

مذکورہ بالا اشیا کے علاوہ دوسری اشیا سے بھی طہارت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں، ان کے بارے میں فقہا کی آراء درج ذیل ہیں:

حنفیہ کی رائے(۹) میں نجاست کا ازالہ ذیل میں دی ہوئی اشیا سے ہوجاتا ہے:

۱۔ **مطلق پانی**، خواہ مستعمل ہو۔ اس سے طہارتِ حقیقی اور حکمی (یعنی حدث اور جنابت

دونوں سے)حاصل ہوجاتی ہے، مثلاً بارش کا پانی، دریا، سمندر، کنوئیں اور چشمے کا پانی، وادیوں میں سیلاب کا جمع شدہ پانی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے پانی کوطہور(پاکی حاصل کرنے کا ذریعہ) قرار دیتے ہوئے فرمایا: وانزلنامن السماء ماء طھورا (ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:الماء طھور لا ینجسه شئی الا ما غیّر لونه او طعمه اوریحه (١٠) (پانی پاک ہے اور پاک کرتا ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی۔ ہاں مگر وہ جو اس کا رنگ، ذائقہ اور بو تبدیل کردے)۔ طہور کا معنی ہے جو خود پاک ہو اور دوسرے کو پاک کرسکتا ہے۔

۲۔ **پاک مائع اشیا:** [پانی کے علاوہ] وہ مائع اشیا جو نچوڑنے سے نچڑ جائیں اور نجاست کو زائل کردیں،ان کے ذریعے طہارتِ حکمیہ (یعنی وضو اور غسل)حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس پر فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے، کیوں کہ نص قرآنی نے حدث حکمی (بے وضو ہونا یا غسل واجب ہونا) سے طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ پانی کا حصول آسان ہے، البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اس سے طہارتِ حقیقی (کپڑے اور بدن سے نجاست کا ازالہ) حاصل ہوجاتی ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ اس قسم کی مائع اشیا کی مثالوں میں گلاب یا پھولوں کا پانی، سرکہ، درختوں کا رس، پھلوں مثلاً انار وغیرہ کا رس، باقلا کا پانی (یعنی جب باقلا کو پانی میں اتنا پکایا جائے کہ ٹھنڈا ہونے پر گاڑھا ہوجائے)(١١) اور اس قسم کی اور اشیا شامل ہیں جنہیں نچوڑا جائے تو نچڑ جائیں حتیٰ کہ تھوک سے بھی نجاست کا ازالہ ہوجاتا ہے، مثلاً انگلی یا پستان قے کی وجہ سے ناپاک ہوجائیں تو بچے کو دودھ پلاتے ہوئے تین بار کی چوسنی سے پاک ہوجائیں گے۔ شرابی منہ میں تھوک گھما کرنگل لے تو اس کا منہ پاک ہوجائے گا۔

اگر مائع اشیا ایسی ہیں کہ نچڑ نہیں سکتیں، مثلاً شہد، گھی، تیل، روغن زیتون، دودھ خواہ پانی ملا ہو اور شوربا وغیرہ۔ ان اشیا سے طہارت حاصل نہیں ہوسکتی، کیوں کہ ان کے ذریعے

سے نجاست کے زائل ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ نجاست اس طرح نکل سکتی ہے کہ نجاست زائل کرنے والی کوئی چیز ہو جس کے ذریعے نجاست کے اجزاء ایک ایک کر کے نکل جائیں اور یہ اسی چیز سے ممکن ہے جسے نچوڑا جائے تو نچڑ جائے۔ ایسی اشیا اجزائے نجاست کے ازالے میں پانی کی مانند ہیں۔ پتلی مائع اشیا اجزائے نجاست کے ساتھ مل جاتی ہیں اور نچوڑنے سے اپنے ساتھ نجاست کے اجزاء کو بھی نکال دیتی ہیں۔

امام محمد، امام زفر اور حنفیہ کے سوا دوسرے فقہا پانی کے علاوہ دوسری مائع اشیا سے ازالۂ نجاست کو جائز قرار نہیں دیتے (۱۲)، کیوں کہ پانی کا طہور ہونا شریعت سے ثابت ہے اور شریعت نے ہی پانی سے پاکی حاصل کرنے کا حکم دیا، اس لیے دوسری چیزوں کو پانی سے ملایا نہیں جاسکتا۔

ایسا پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس نے پانی کے تین اوصاف (رنگ، بو، ذائقہ) میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دیا ہو تو اس پانی سے طہارت جائز ہے (۱۳) جیسے سیلاب کا پانی، وہ پانی جس میں اشنان، صابن اور زعفران مل گئے ہوں تاوقتیکہ پانی کے پتلے پن اور بہاؤ کی صفات اس میں موجود ہیں، کیوں کہ اس کا نام پانی ہی ہے، اس طرح کی اشیا مثلاً مٹی، پتے اور درخت وغیرہ کے پانی میں ملنے سے احتیاط کرنا ممکن نہیں، البتہ اگر مٹی اتنی مل جائے کہ گارا بن جائے یا صابن اور اشنان ملا پانی گاڑھا ہو جائے یا زعفران ملا پانی رنگ دار ہو جائے تو اس سے طہارت جائز نہیں۔

۳۔ **زمین پر رگڑنا:** ناپاک چیز کو زمین پر اتنے زور سے رگڑنا کہ نجاست یا نجاست کا اثر زائل ہو جائے۔ چھیلنا خواہ لکڑی وغیرہ سے ہو، ہاتھ سے رگڑنے کی طرح ہے۔ موزے یا جوتے پر اگر گاڑھی نجاست لگی ہو تو رگڑنے سے پاک ہو جاتی ہے خواہ نجاست خشک ہو یا تر۔ گاڑھی نجاست سے مراد ایسی نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد نظر آئے جیسے پاخانہ، گوبر، خون، منی، پیشاب اور شراب کے ساتھ اگر مٹی پڑ گئی ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ

گاڑھی نجاست خشک اور تر دونوں کو شامل ہے یہی صحیح تر اور مختار رائے ہے، اسی پر فتویٰ ہے، کیوں کہ اس میں عام ابتلا ہے اور اس سلسلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مطلق ہے، (یعنی اس میں خشک اور تر گندگی کا فرق نہیں کیا گیا)۔ آپ نے فرمایا: اذا جاء احدکم المسجد فلیقلب نعلیه ولینظر فیهما فان رأی خبثا فلیمسحه بالارض ثم لیصل فیهما(۱۴) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہونے لگے تو اپنے جوتے پلٹ کر دیکھ لے، اگر ان میں کہیں گندگی لگی ہوئی نظر آئے تو اسے زمین پر رگڑ لے، پھر ان میں نماز ادا کرلے)۔

اگر نجاست گاڑھی نہ ہو تو اسے تین بار پانی سے دھونا واجب ہے، خواہ نجاست خشک ہوگئی ہو اور ہر بار دھوکر چھوڑ دے حتیٰ کہ قطرے گرنا بند ہوجائیں اور موزے کی تری ختم ہوجائے، خشک ہونا شرط نہیں ہے۔

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر جوتے کے ساتھ نجاست خشک ہوجائے تو وہ رگڑنے سے پاک ہوجاتی ہے تر ہو تو پاک نہیں ہوتی، کیوں کہ حضرت عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھیں اگر خشک ہوگئی ہوتی، اور اگر تر ہوتی تو دھو دیتی تھیں۔ (۱۵)

امام شافعی اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جوتا چاہے خشک ہوگیا ہو یا تر ہو، رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں نجاست اسی طرح سرایت کرجاتی ہے جیسے بدن اور کپڑے میں سرایت کر جاتی ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر نجاست معمولی ہے تو رگڑنے سے پاک ہوجائے گی ورنہ اسے دھونا واجب ہے۔(۱۶)

۱۴۔ **اس طرح رگڑنا کہ اس سے نجاست کا اثر زائل ہوجائے:** ایسی شفاف اشیا جن میں مسام نہیں ہوتے، مثلاً تلوار، آئینہ، شیشہ، پالش کیے ہوئے برتن، ناخن، ہڈی، چینی کے پیالے اور چاندی کی غیر منقش پلیٹیں وغیرہ رگڑنے سے پاک ہوجاتی ہیں، کیوں کہ نجاست ان کے اندر داخل نہیں ہوتی اور باہر لگی ہوئی نجاست رگڑنے سے زائل ہوجاتی

ہے۔صحابہ کرامؓ سے صحت روایت کے ساتھ ثابت ہے کہ وہ تلواروں سے کفار کوقتل کرتے، پھر انہیں رگڑ کر صاف کر لیتے اور انہیں کے ساتھ نماز پڑھتے تھے۔

اسی بنا پر جہاں پچھنے لگوائے گئے ہوں۔اس جگہ کے پاک کرنے کے لیے اسے تین تر کپڑے کے ٹکڑوں سے رگڑ لینا کافی ہے۔

حنفیہ کی طرح مالکیہ بھی اس بات کے قائل ہیں تلوار، جوتے اور موزے جو چیزیں دھونے سے خراب ہوجاتی ہیں، انہیں رگڑ کر نجاست زائل کر لینا جائز ہے۔ (۱۷)

۵۔ سورج یا ہوا سے خشک ہو کر نجاست کا اثر زائل ہوجانا: زمین اور جو چیزیں زمین میں پیوست ہیں، مثلاً درخت، گھاس اور فرش، یہ خشک ہوکر نماز کے لیے پاک ہوجاتی ہیں، تیمّم کے لیے نہیں، البتہ قالین، چٹائی، کپڑا، بدن اور ہر وہ چیز جسے منتقل کیا جاسکتا ہے، دھوئے بغیر پاک نہیں ہوتی۔خشک ہوکر زمین کا پاک ہونا اس قاعدے پر مبنی ہے کہ ''زمین کی پاکی اس کا خشک ہوجانا ہے'' (۱۸)، نیز حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: ''میں غیر شادی شدہ نوجوان تھا اور عہد نبوی میں رات کو مسجد میں سوجاتا تھا، کتے آتے، مسجد میں گھومتے پھرتے اور پیشاب کر جاتے۔ان کے پیشاب کی جگہ پر کوئی پانی نہیں بہایا کرتا تھا''۔(۱۹)

نماز کے لیے زمین کے پاک ہونے اور تیمّم کے لیے پاک نہ ہونے میں فرق یہ ہے کہ نماز درست ہونے کے لیے زمین کی طہارت مطلوب ہے اور تیمّم درست ہونے کے لیے زمین کی طہوریت (یعنی پاک کرنے والی بھی ہو)۔اور خشک ہوکر زمین طاہر (پاک) ہوجاتی ہے، طہور نہیں ہوتی۔ یہ ضروری نہیں کہ جو چیز طاہر ہو وہ طہور بھی ہو اور تیمّم میں مٹی کی طہوریت شرط ہے جیسا کہ وضو میں پانی کی طہوریت شرط ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک زمین خشک ہوکر پاک نہیں ہوتی۔ اسے

پاک کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پانی کے ذریعے نجاست دور کی جائے۔ ناپاک زمین، حمام کا گٹر، دیواریں اور حوض وغیرہ بکثرت پانی پڑنے سے پاک ہوجاتے ہیں، یعنی بارش کا پانی کثرت سے پڑتا رہتا ہے جس سے نجاست زائل ہوجاتی ہے، جیسااس اعرابی کے واقعے میں آتا ہے جس نے مسجد میں پیشاب کردیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر پانی کا ڈول بہانے کا حکم دیا تھا۔(۲۰)

۶۔ لمبا کپڑا جو چلتے ہوئے پاک اور ناپاک زمین پر گھسٹتا رہتا ہے: گھسٹتے رہنے سے پاک ہوجاتا ہے، کیوں کہ زمین کا ایک حصہ دوسرے کو پاک کردیتا ہے۔ اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ ”میں ایسی عورت ہوں کہ اپنی قمیص کا دامن لمبا رکھتی ہوں اور گندی جگہوں پر بھی چلنا پڑتا ہے“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”بعد میں آنے والی زمین اسے پاک کردیتی ہے“۔ (۲۱)

مالکیہ اور حنابلہ اس مسئلے میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں۔ امام شافعی صرف خشک نجاست کے پاک ہونے کے قائل ہیں اور حنابلہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ اگر نجاست معمولی ہوتو پاک ہوجاتی ہے، ورنہ اسے دھونا واجب ہے۔(۲۲)

۷۔ کھرچنا: انسان کی منی اگر کپڑے کو لگ جائے اور کپڑا خشک ہوجائے تو کھرچنے سے کپڑا پاک ہوجاتا ہے۔ اس کا نشان باقی رہنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ دھونے کے بعد بھی نشان باقی رہے تو کوئی فرق نہیں پڑتا اگر عضوِتناسُل کا سر(حشفہ) پاک ہے، یعنی پانی سے استنجا کیا ہے، کاغذ یا پتھر سے نہیں، کیوں کہ پتھر وغیرہ سے استنجا کرنے سے عضوِتناسُل کے سر پر پھیلا ہوا پیشاب زائل نہیں ہوتا، پس اگر پیشاب پھیلا ہوانہیں تھا اور باہر اس پر منی پھیل نہیں گئی تو وہ کھرچنے سے پاک ہوجائے گی، کیوں کہ عضو کے اندر پیشاب کے راستے سے منی کے گزرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

مرد اور عورت کی منی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر منی تر ہو، یا انسان کے علاوہ کسی اور جان دار کی ہو، یا آدمی نے کاغذ وغیرہ سے استنجا کیا تھا تو منی کھرچنے سے کپڑا پاک نہیں ہوتا۔ اس کا دھونا ضروری ہے جیسا کہ سنت میں ہے۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی دھو دیا کرتی تھیں (۲۳)۔ دارقطنی میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے :'' میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی بشرطیکہ وہ خشک ہوتی، اور اگر تر ہوتی تو دھو دیا کرتی تھی۔(۲۴)

کھرچنے اور رگڑنے کو ایک ہی چیز قرار دیا جاسکتا ہے۔(۲۵)

مالکیہ اور حنفیہ دونوں متفق ہیں کہ منی ناپاک ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ آدمی کی منی پاک ہے۔ ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے جو دارقطنی میں ہے۔ ابن عباسؓ کا یہ قول کہ'' اسے اذخر (گھاس) (۲۶) سے، یا کپڑے سے رگڑ دو۔ یہ ناک کی سینڈ اور تھوک کی طرح ہے''۔ (۲۷)

اس اختلاف کا سبب دو باتیں ہیں: ● حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت میں اختلاف ہے کہ کبھی وہ اسے دھوتی ہیں اور کبھی کھرچتی ہیں۔ ● یہ فیصلہ کرنے میں دقت پیش آرہی ہے کہ کیا منی بدن سے خارج ہونے والے ناپاک فضلات کی طرح ہے یا بدن سے خارج ہونے والے پاک فضلات، مثلاً دودھ وغیرہ کی طرح ہے۔

میرا میلان اس طرف ہے کہ لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرتے ہوئے منی کو پاک قرار دیا جائے اور کپڑے کو دھونا اس کی گندگی کی وجہ سے ہے، نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی پہلی حدیث صحیح ہے کہ وہ منی کو رگڑنے پر اکتفا کرتی تھیں۔ اگرچہ یہ روایت حنفیہ کے لیے بھی دلیل ہے کہ نجاست پانی کے بغیر بھی پاک ہو جاتی ہے۔(۲۸)

۸۔ **دھننا:** روئی دھننے سے پاک ہو جاتی ہے اور اگر تھوڑی ہو تو نجاست کا اثر جاتا رہتا ہے۔

۹۔ **ناپاک حصے کو الگ کردینا:** تیل، چربی اور گھی وغیرہ جمے ہوئے ہوں تو ان کے ناپاک حصے کو الگ کردینے سے باقی پاک ہوجاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ مطہرہ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ گھی میں چوہا گر کر مرگیا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ''وہاں سے اور اس کے آس پاس سے کھرچ کر پھینک دو اور باقی کھالو''۔ (۲۹)

اس پر اتفاق ہے کہ اگر گھی جما ہوا ہو تو نجاست اور اس کے اردگرد کے گھی کو بطور خاص کھرچ کر پھینک دیا جائے۔

اگر نجاست مائع میں گر جائے، مثلاً زیتون کا تیل یا پگھلا ہوا گھی ہو تو جمہور کے نزدیک نجاست الگ کردینے سے پاک نہیں ہوتا۔(۳۰) حنفیہ کہتے ہیں کہ جتنی مقدار میں وہ مائع ہے اتنی ہی مقدار میں تین بار اس پر پانی ڈالا جائے، یا کسی ایسے برتن میں رکھا جائے جس کے نیچے سوراخ ہو۔ پھر اس میں پانی ڈالا جائے تو تیل اوپر آجائے گا اسے کسی چیز سے نکال لیا جائے یا نیچے سے سوراخ کھول دیا جائے تاکہ پانی بہہ جائے۔ برتن میں نیچے سوراخ کرکے کسی چیز کو پاک کرنا، یا ناپاک حصے کو الگ کردینا ایک جیسا عمل ہے۔

ٹھوس اشیا پاک ہوجاتی ہیں، الّا یہ کہ نجاست کے اجزاء ان میں جذب ہوگئے ہوں۔ اگر ٹھوس چیز برتن ہے تو وہ پانی ڈالنے اور اس پر اتنا پانی بہانے سے پاک ہوجاتا ہے جو اسے ڈھانپ لے۔ اگر وہ ایسی چیز ہے جسے پکایا جاتا ہے، مثلاً گوشت، گندم، اور مرغی، اگر یہ چیزیں کچی ہیں تو دھونے سے پاک ہوجاتی ہیں اور اگر ناپاک ہی آگ پر ابال لی گئیں تو کبھی پاک نہیں ہوسکتیں۔ اگر جانوروں کے سر یا اوجھڑی کا گوشت دھوئے اور پاک کیے بغیر ابال لیے گئے تو ہرگز پاک نہیں ہوسکتے۔ اسی طرح اگر مرغی کے پیٹ سے آلودگی نکالنے سے پہلے اسے ابال لیا جائے تاکہ اس کے پر نوچے جاسکیں تو وہ کبھی پاک نہیں ہوسکتی۔

مالکیہ اور حنابلہ اس امر میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ نجاست ملا گوشت پک جائے تو پاک نہیں ہوسکتا۔ مالکیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ نجاست میں ابلا ہوا انڈا اور ناپاک نمک والا زیتون اور ناپاک پانی میں گندھی ہوئی مٹی کے برتن بھی پاک نہیں ہوسکتے، البتہ اگر پکے ہوئے گوشت میں نجاست گرجائے تو مالکیہ کے ہاں پاک ہوسکتا ہے کہ جو شوربا گوشت کے ساتھ لگ گیا ہے اسے دھو دیا جائے بشرطیکہ نجاست زیادہ دیر اس میں پڑی نہ رہی ہو۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جن ٹھوس اشیا میں نجاست جذب ہوجائے، وہ بھی پاک ہوسکتی ہیں۔ اگر گوشت ناپاک چیز میں پکایا گیا، یا گندم میں نجاست جذب ہوگئی، یا چاقو کو نجاست ملے پانی سے تاب دی گئی تو پانی ڈالنے سے یہ سب چیزیں پاک ہوجاتی ہیں، البتہ اگر کچی اینٹ کا گارا ٹھوس نجاست میں گوندھا گیا تو وہ پاک نہیں ہوسکتی۔

۱۰۔ ناپاک چیز کے اس طرح ٹکڑے کردینا کہ ناپاک اجزاء پاک اجزاء سے الگ ہوجائیں: یا جو اشیا یکساں ہوتی ہیں، مثلاً گندم، جو وغیرہ ناپاک ہوجائیں تو ان کو شرکاء یا خریداروں میں تقسیم کردیا جائے۔ اگر گدھا گندم کی گہائی کے دوران پیشاب کردے تو اسے تقسیم کردیا جائے، یا اس کے کچھ حصے کو دھو لیا جائے یا کسی کو ہبہ کردی جائے یا کھلا دی جائے یا فروخت کردی جائے تو جو باقی بچ رہے گی وہ بھی پاک ہے اور جو دے دی جائے گی، وہ بھی پاک ہے۔ اسی طرح ناپاک چیز کسی ایسے شخص کو ہبہ کی جاسکتی ہے جو اسے ناپاک نہیں سمجھتا۔ ناپاک اجزاء کو الگ کرنا، تقسیم کردینا، ہبہ کردینا حقیقت میں کسی چیز کو پاک کرنے کے ذرائع نہیں ہیں، بلکہ آسانی کے لیے انہیں پاک کرنے کے ذرائع قرار دیا گیا ہے۔

۱۱۔ استحالہ: کسی ناپاک چیز کی ماہیت خود بخود تبدیل ہوجانا، یا کسی ذریعے سے اس کی ماہیت کو تبدیل کردینا اسے پاک کردیتا ہے، مثلاً ہرن کا خون مشک میں تبدیل

ہوجائے یا شراب خود بخود سرکہ بن جائے، یا اسے کسی ذریعے سے سرکہ بنا لیا جائے تو یہ پاک ہوگی۔ مثلاً مردار یا کتا نمک کی کان میں گرکر نمک بن جائے، گوبر جل کر راکھ ہوجائے، ناپاک تیل سے صابن بنالیا جائے، بدرو کی مٹی خشک ہوجائے اور نجاست کا اثر جاتا رہے، یا نجاست زمین میں دفن کردی جائے اور مدت گزرنے سے اس کا اثر ختم ہوجائے تو یہ سب چیزیں پاک ہیں۔ اس مسئلے میں امام محمد کے قول پر عمل کیا جاتا ہے۔

امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے، کیوں کہ نجاست جب اپنی ماہیت، اوصاف اور خواص تبدیل کردیتی ہے تو نجس نہیں رہتی، کیوں کہ یہ ان اشیا کا صفاتی نام ہے، جب صفت باقی نہیں رہے گی تو یہ نام باقی نہیں رہے گا، جیسا کہ شراب اگر سرکہ بن جائے تو یہ سرکہ ہے جو بالاتفاق پاک ہے۔

شراب اگر خود بخود سرکہ بن جائے، یا سائے سے دھوپ میں یا دھوپ سے سائے میں رکھنے سے سرکہ بن جائے تو وہ خود اور اس کے برتن حنفیہ کے ساتھ ساتھ دوسرے فقہا کے نزدیک بھی پاک ہوجاتے ہیں (۳۱)، کیوں کہ اس کی نجاست کا سبب اس کا نشہ آور ہونا تھا۔ جب نشہ ختم ہوگیا تو نجاست بھی ختم ہوگئی۔ اگر کسی عمل سے شراب کو سرکہ بنالیا جائے تو مالکیہ کے نزدیک پاک ہوجائے گی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کسی طریقے سے مثلاً پیاز یا گرم روٹی ڈال کر اسے سرکہ بنایا جائے تو پاک نہیں ہوگی، کیوں کہ جو چیز اس میں ڈالی گئی وہ نجس شراب سے ملتے ہیں خود بھی ناپاک ہوگئی۔ شراب کے علاوہ دوسری نجس اشیا ماہیت تبدیل ہونے سے، یا آگ میں جلنے سے پاک نہیں ہوتیں۔ پس ناپاک گوبر کی راکھ ناپاک ہے، صابن ناپاک تیل سے بنا ہو، وہ ناپاک ہے۔ نجاست کا دھواں اور غبار ناپاک ہے۔ ناپاک پانی کے بخارات اگر کسی شفاف چیز پر چڑھائے جائیں تو وہ ناپاک ہیں۔ گدھے، خچر یا دوسرے حرام جانوروں کی لید یا گوبر سے لگی ہوئی مٹی خواہ جل جائے تب بھی ناپاک ہے۔ اسی طرح ناپاک مٹی کے برتن ناپاک ہیں۔ اگر کتا نمک کی کان

میں جم کر نمک ہو جائے، یا صابن بنانے کے کڑاہ میں گر کر صابن بن جائے تو بھی یہ ناپاک ہے، البتہ مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ انہوں نے ناپاک چیز کی راکھ اور دھوئیں کو ناپاک قرار نہیں دیا۔

حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر شراب کو ایک جگہ سے دوسری جگہ سرکہ بنانے کی نیت سے نہ منتقل کیا گیا ہو، اور وہ سرکہ بن جائے تو پاک ہوگی، اور اگر اس نیت سے منتقل کیا گیا تو پاک نہیں ہوگی، کیوں کہ اسے سرکہ بنانا حرام ہے۔ اس لیے اس کے نتیجے میں شراب پاک نہیں ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک (۳۲) تین اشیا کے علاوہ کوئی چیز ماہیت بدلنے سے پاک نہیں ہوتی: (اول) شراب اور اس کے برتن جب کہ وہ خود بخود سرکہ بن جائے۔ (دوم) کتے اور خنزیر کے علاوہ دوسرے حیوانات کی کھال جو موت کے باعث نجس ہوگئی ہو اس کا ظاہری حصہ پاک ہوتا ہے اور اندر کا دباغت سے پاک ہوجاتا ہے۔ (سوم) جو چیز زندہ ہوجائے، مثلاً کسی مردہ جسم میں کیڑے پڑ جائیں تو کیڑوں میں زندگی پیدا ہوگئی ہے۔ اس لیے پاک ہوگئے ہیں۔

۱۲۔ ناپاک کھالوں کی دباغت: انسان اور خنزیر کے علاوہ تمام جانوروں کی ناپاک کھالیں یا مردار جانوروں کی کھالیں دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں۔ ایسی کھالیں جن کی دباغت ممکن نہیں، مثلاً چھوٹے سانپ یا چوہے کی کھال بھی پاک نہیں ہوتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ایما اهاب دبغ فقد طهر (۳۳) (جس چمڑے کو دباغت دی جائے وہ پاک ہوجاتا ہے)، نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک کے دوران میں ایک گھر کے صحن سے گزرے، آپؐ نے ان سے پانی مانگتے ہوئے پوچھا: ''تمہارے پاس پانی ہے'' ؟ ایک عورت نے کہا: '' نہیں، یا رسول اللہ! البتہ ایک مردار

جانور کی کھال کے مشکیزے میں ہے''۔ آپ نے پوچھا: ''کیاتم نے اس کھال کی دباغت کی تھی''۔ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ آپؐ نے فرمایا: **فـان دبـاغـهـا طهورهـا** (۳۴) (اس کی دباغت ہی اس کی پاکی ہے)، کیوں کہ دباغت سے مردہ جانوروں کی نجاست، یعنی رطوبتیں اور بہنے والے خون کے اثرات زائل ہوجاتے ہیں۔ دباغت چمڑے کے لیے ایسے ہے جیسے ناپاک کپڑے کو دھولیا جائے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر ایسی چیز سے دباغت کی جائے جو بدبو اور آلودگی کو ختم کردے تو اس سے چمڑا پاک ہوجاتا ہے، خواہ دباغت حکمی ہو، مثلاً مٹی ڈال دی جائے یا دھوپ میں خشک کرلیا جائے، کیوں کہ اس سے مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔ جن جانوروں کی کھالیں دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں، انہیں اگر ذبح کردیا جائے تو بھی پاک ہوجائیں گی۔ دباغت سے کتے اور ہاتھی کی کھال بھی، مستند روایت کے مطابق، پاک ہوجاتی ہے۔ انسانی کھال کا استثنا اس لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے عزت سے نوازا ہے اور خنزیر کی کھال کا استثنا اس کے نجس العین ہونے کی وجہ سے ہے۔ انہی دونوں کے ساتھ ان جانوروں کی کھالوں کو بھی شامل کرلیا گیا ہے جن کی دباغت نہیں ہوسکتی، مثلاً چھوٹی چوہیا۔ مردار جانور کی کھال پر جو بال وغیرہ ہوتے ہیں، وہ پاک ہیں، اسی طرح سانپ کی کینچلی پاک ہوتی ہے۔

دباغت شافعیہ کے نزدیک بھی پاکی کا ذریعہ ہے۔(۳۵) جس جانور کی کھال موت کی وجہ سے ناپاک ہوگئی ہے اس کا ظاہر پاک ہوتا ہے اور مشہور روایت کے مطابق اس کے اندر کی جانب بھی خواہ وہ حرام جانور کی کھال ہو۔ مذکورہ بالا دونوں احادیث کے علاوہ حاشیے میں مذکور ابن عباسؓ کی حدیث بھی اس کی دلیل ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ دباغت کسی ایسی شے کے ذریعے ہو جو رطوبتوں کا قلع قمع کردے۔ کھال میں موجود تری اور رطوبت جس کی وجہ سے کھال متعفن ہوجاتی ہے اور جس کے خاتمے سے صاف ستھری ہوجاتی ہے، اسے مکمل طور پر جلا دے، مثلاً سلم درخت (یہ اخروٹ کے درخت کے مانند ایک درخت

ہے) کے پتوں سے، یا بلوط اور انار کے چھلکے سے یا شب (پھٹکڑی کے مانند ایک نمک ہے) سے دباغت کی جائے، چاہے یہ اشیا پاک ہوں یا نجس ہوں، مثلاً پرندوں کی بیٹ۔ دھوپ، مٹی، منجمد کردینے یا نمک پاشی سے دباغت صحیح نہیں ہے، کیوں کہ ان کے ذریعے رطوبتیں ختم نہیں ہوتیں۔ اگر کھال خشک ہوجائے اور اس کی بوخوش گوار ہوجائے، تب بھی اس میں فضلات کا اثر رہتا ہے، صرف منجمد ہوجاتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسی کھال کو پانی میں ڈالا جائے تو اس میں عفونت پیدا ہوجاتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک دباغت سے کتے اور خنزیر کی کھال پاک نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں یا کسی ایک سے پیدا ہونے والا جانور پاک ہوتا ہے۔اسی طرح دباغت سے مردار کی کھال کے بال بھی پاک نہیں ہوتے ،البتہ اگر تھوڑے ہوں تو ان سے صرف نظر کرلیا جاتا ہے، کیوں کہ ان کا ازالہ مشکل ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ ناپاک کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی۔(۳۶) ان کی دلیل عبداللہ بن عکیم کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وصال سے چند ماہ قبل ہمیں لکھ بھیجا تھا کہ'' مردار کی کھال اور پٹھوں سے نفع نہ اٹھاؤ''(۳۷)۔ یہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری ایام کی حدیث ہے، اس لیے پہلی احادیث کے لیے ناسخ ہے اور اس کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اجازت تھی جو منسوخ ہوگئی، کیوں کہ یہ حدیث بعد کے دور کی ہے۔ در دیر مالکی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد'' جس کھال کی دباغت کردی گئی وہ پاک ہوجاتی ہے'' میں طہارت کا لغوی معنی مراد ہے اور مشہور مذہب کے مطابق اس کا شرعی مفہوم مراد نہیں ہے، اس لیے اس پر نماز پڑھنا جائز نہیں۔

دباغت شدہ ناپاک کھال کے بارے میں مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اسے خشک چیزوں کے لیے استعمال کرنا جائز ہے، مائع اشیا کے لیے نہیں۔ نماز کے علاوہ اسے پہنا بھی

جاسکتا ہے اور مسجد سے باہر اس پر بیٹھنا بھی جائز ہے۔ مائع اشیا مثلاً گھی، شہد، زیتون کا تیل اور ہر قسم کے دوسرے تیل اور مطلق پانی کے علاوہ کوئی دوسرا پانی، مثلاً عرق گلاب وغیرہ اس میں ڈالنا جائز نہیں۔ اسی طرح روٹی اگر تر ہو تو خشک ہونے سے پہلے روٹی کو اس پر رکھنا، یا اس پر مکھن رکھنا درست نہیں، یہ ناپاک ہوجائے گا۔ خنزیر کی کھال اس سے مستثنٰی ہے، اس کا استعمال جائز نہیں، چاہے اس کی دباغت کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ یہ خشک چیز کے لیے استعمال کی جاسکتی ہے، نہ تر کے لیے۔ اسی طرح انسانی کھال کا استعمال اس کی عزت وکرامت کے باعث جائز نہیں ہے، البتہ حیوانات کی اون اور اس کی کھال مالکیہ کے نزدیک موت کے باعث ناپاک نہیں ہوتی۔

ناپاک کھال کی دباغت کے بعد اس سے نفع اٹھانے کے بارے میں حنابلہ سے دو روایات ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل ابن عکیم کی مذکورہ بالا روایت ہے اور بخاری کی وہ حدیث جو انہوں نے اپنی تاریخ میں جو حدیث روایت کی ہے: لا تنتفعوا من الميتة بشيئى (مردار سے کسی قسم کا نفع نہ اٹھاؤ)۔ دوسری روایت جو راجح ہے کہ ان کا استعمال جائز ہے، اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ بالا ارشاد ہے کہ آپ نے فرمایا: هلا اخذتم اها بها فد بغتموه (تم نے اس کی کھال کیوں نہ اتارلی، تاکہ اس کی دباغت کرلیتے)۔ نیز صحابہ کرامؓ نے جب فارس فتح کیا تو وہ مفتوحین کی زینوں، اسلحے اور مردہ جانوروں سے فائدہ اٹھاتے رہے۔ نیز اس میں فائدہ ہے، نقصان کوئی نہیں، اس لیے یہ اسی طرح ہے جیسے کتے کے ذریعے شکار کرنا، گدھے اور خچر پر سواری کرنا۔ مردار کی اون، بال، پر وغیرہ حنابلہ کے نزدیک پاک ہیں۔

میرے نزدیک حنفیہ اور شافعیہ کی رائے کو ترجیح حاصل ہے کہ دباغت سے کھال پاک ہوجاتی ہے، کیوں کہ ابن عکیم کی حدیث میں اختلاف اور اضطراب ہے۔ حازمی الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں: ’’اس میں انصاف کی راہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ابن عکیم

کی روایت اگر صحیح ہے تو بظاہر نسخ پر دلالت کرتی ہے، لیکن اس میں بہت اضطراب ہے۔ یہ صحت میں میمونہؓ کی حدیث کا مقابلہ نہیں کرسکتی، اس لیے ابن عباسؓ کی حدیث کو اختیار کرنا وجوہ ترجیح کی بنا پر اولیٰ ہے اور ابن عکیم کی حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ دباغت سے پہلے مردار کی کھال سے نفع اٹھانا جائز نہیں، کیوں کہ کھال کو دباغت سے قبل ''اہاب'' کہتے ہیں اور دباغت کے بعد اس کا نام ''جلد'' ہوجاتا ہے۔ اسے ''اہاب'' نہیں کہہ سکتے اور یہ فرق اہل لغت کے ہاں معروف ہے۔ اس طرح دونوں احادیث میں جمع و توفیق ممکن ہے اور تعارض ختم کرنے کا یہی طریقہ ہے''۔ (۳۸)

آخری نکتہ یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنا دینا، یا دباغت دونوں استحالے اور ماہیت کو تبدیل کردینے کا عمل ہے۔

۱۴۔ ذبیحہ کو پاک کرنے کے لیے شرعی طریقے سے ذبح کرنا: اگر کوئی مسلمان یا اہل کتاب (یہودی یا عیسائی) کسی ایسے جانور کو ذبح کرے جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے تو حنفیہ کے صحیح مفتیٰ بہ قول کے مطابق اس کی کھال پاک ہوجاتی ہے، البتہ گوشت اور چربی پاک نہیں ہوتے، کیوں کہ جس جانور کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، اس کی کھال ذبح کرنے سے بھی پاک ہوجاتی ہے۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد: دباغ الادیم زکاتہ (ذبح کردینا بھی کھال کی دباغت ہے)۔ (۳۹) چوں کہ ذبح کو دباغت شمار کیا گیا ہے، اس لیے جس طرح کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، اسی طرح ذبح کرنے سے پاک ہوجاتی ہے، نیز بہنے والے خون اور ناپاک رطوبتوں کو ختم کرنے میں ذبح کرنا بھی اسی طرح موثر ہے جیسے دباغت۔ پس ذبح کرنے سے بھی کھال اسی طرح پاک ہوجائے گی جیسے دباغت سے، البتہ آدمی اور خنزیر اس سے مستثنیٰ ہیں۔

البتہ مجوسی کے ذبح کرنے سے کھال پاک نہیں ہوگی، کیوں کہ اس میں شرعی طریقے

سے ذبح کرنے کی اہلیت نہیں ہے۔ اس صورت میں کھال دباغت سے ہی پاک کرنا پڑے گی۔ جن چیزوں میں خون سرایت نہیں کرتا، وہ موت سے ناپاک نہیں ہوتیں، مثلاً بال، کاٹے ہوئے پر، سینگ، کھر اور وہ ہڈی جس میں گودا نہ ہو۔ پٹھے، صحیح قول کے مطابق ناپاک ہوتے ہیں۔ نافۂ مشک، مشک کی طرح پاک ہے۔

جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، ان کے تمام اجزاء سوائے بہنے والے خون کے ذبح کرنے سے پاک ہوجاتے ہیں اور اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے۔

مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے(۴۰) کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، مثلاً درندے وغیرہ۔ ان کا گوشت، چربی اور کھال سب چیزیں ذبح کرنے سے پاک ہوجاتی ہیں بجز آدمی اور خنزیر کے۔ آدمی کی عزت وحرمت کی وجہ سے اور خنزیر کے نجس عین ہونے کی وجہ سے، البتہ صاوی اور دردیر مالکی کہتے ہیں کہ مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ حرام جانور جیسے گدھے، خچر، گھوڑے، کتے اور خنزیر کا گوشت وغیرہ ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا، البتہ درندوں اور چیر پھاڑ کرنے والے پرندوں کو ذبح کرنے سے ان کا گوشت پاک ہوجاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے(۴۱) کہ ذبح کرنے سے حرام جانوروں کی کوئی شے پاک نہیں ہوتی، کیوں کہ ذبح کرنے کی اصل افادیت یہ ہے کہ اس سے گوشت حلال ہوجاتا ہے اور کھال گوشت کے تابع ہے۔ اگر ذبح کرنے سے گوشت حلال نہیں ہوتا تو دوسری چیزوں پر ذبح کا اثر کیسے ہوسکتا ہے۔ حرام جانور کو ذبح کرنا ایسے ہی ہے جیسے مجوسی کا ذبیحہ یا غیر شرعی طریقے سے ذبح کرنا۔ ذبح کو دباغت پر قیاس کرنا درست نہیں، کیوں کہ دباغت سے گندگی اور رطوبتیں اس طرح ختم ہوجاتی ہیں کہ کھال رکھنے کے قابل ہوجاتی ہے، اس میں کوئی تغیر نہیں آتا اور ذبح کرنے سے کھال اس طرح نہیں ہوتی۔ پس ذبح کی وجہ سے دباغت سے استغنا نہیں ہوتا۔ میرے نزدیک یہی رائے راجح ہے، کیوں کہ امور تعبدیہ میں قیاس (ذبح کو دباغت پر قیاس کرنا) مقبول نہیں ہے۔

۱۴۔ **آگ کئی ایک مواقع پر نجاست کو پاک کر دیتی ہے:** جب آگ سے نجاست کی ماہیت تبدیل ہوجائے، یا اس سے نجاست کا اثر زائل ہوجائے، مثلاً ناپاک مٹی سے بنے ہوئے برتن پکائے جائیں، گوبر جل کر راکھ ہوجائے بکری کے سر سے خون آلود جگہ کو جلایا جائے [تو یہ سب اشیا پاک ہوجاتی ہیں]۔ اسی طرح آگ کے ذریعے کھولنے سے نجاست کا اثر زائل ہوجاتا ہے مثلاً تیل یا گوشت کو تین بار آگ پر کھولا دیا جائے۔ ابن عابدین کہتے ہیں: ''یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جس چیز کو آگ لگ جائے، وہ پاک ہوجاتی ہے۔ مجھے بتایا گیا کہ بعض لوگوں کا یہی خیال ہے، [مگر درست یہ ہے] کہ اگر آگ کے ذریعے کسی ناپاک چیز کی ماہیت تبدیل ہوجائے یا اس سے نجاست کا اثر زائل ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی''۔ اسی سے واضح ہوتا ہے کہ نجاست آگ سے جل جائے تو پاک ہوجاتی ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسروں کے نزدیک آگ سے کوئی چیز پاک نہیں ہوتی جیسا کہ ہم استحالہ میں بیان کر چکے ہیں۔ ان کے نزدیک ناپاک چیز کی راکھ اور دھواں دونوں ناپاک ہیں، البتہ مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ ناپاک چیز کی راکھ، دھواں اور ناپاک ایندھن جل کر پاک ہوجاتا ہے۔

۱۵۔ **ناپاک کنوئیں سے پانی نکالنے سے، یا جتنی مقدار میں پانی نکالنا واجب تھا، اتنی مقدار پانی زمین میں جذب ہوجائے، اس صورت میں کنواں پاک ہو جاتا ہے۔**

کنوئیں سے پانی نکالنے کا مطلب یہ ہے کہ جتنے ڈول پانی نکالنا واجب ہے۔ اگر کوئی انسان یا جانور کنوئیں میں گر کر مرگیا ہے تو اسے نکالنے کے بعد کنوئیں کا سارا پانی نکالنے سے کنواں پاک ہوجاتا ہے۔ جب کنوئیں سے سارا پانی نکالنا ضروری ہو تو مناسب یہ ہے کہ جن راستوں سے کنوئیں میں پانی آتا ہے، اگر ممکن ہو وہ سارے راستے بند

کردیے جائیں، پھر کنوئیں کا ناپاک پانی نکال لیا جائے۔اگر پانی آنے کے راستے بند کرنا ممکن نہ ہو اور پانی زور سے آرہا ہو تو حسب ذیل مقدار میں پانی نکالنا واجب ہے: (۴۲)

الف۔ اگر کنوئیں میں کوئی جانور گر جائے: اگر جانور نجس العین ہے، مثلاً خنزیر تو سارا پانی نکالنا واجب ہے۔حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے۔اگر جانور نجس العین نہ ہو، مثلاً اگر آدمی گر گیا ہے تو کنواں ناپاک نہیں ہوتا۔ اگر دوسرے جانوروں میں سے کوئی گر گیا تو اس صورت میں اگر ایسا جانور یا پرندہ ہے جس کا گوشت حرام ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ کنواں ناپاک ہوجائے گا۔اگر گدھا یا خچر کنوئیں میں گر جائے تو کنوئیں کا پانی مشکوک ہوجائے گا۔

ب۔ اگر ایسا جانور کنوئیں میں گر کر مر گیا جس کا گوشت حلال ہے: اس صورت میں اگر وہ پھول گیا، یا پھٹ گیا تو پانی ناپاک ہوجائے گا اور سارا پانی نکالنا ہوگا۔ اور اگر گر کر مر گیا، لیکن پھولا یا پھٹا نہیں تو ظاہر روایت میں اس کے تین درجے ہیں: چوہے وغیرہ کی صورت میں بیس سے تیس ڈول نکالے جائیں۔تعداد کا فرق ڈول کے چھوٹا بڑا ہونے کی وجہ سے ہے۔

مرغی وغیرہ گر کر مرنے کی صورت میں چالیس سے پچاس، تک اور آدمی وغیرہ کے گر کر مرنے کی صورت میں کنوئیں کا سارا پانی نکالا جائے، بشرطیکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہو کہ آدمی کے ساتھ نجاستِ حقیقی لگی ہوئی تھی یا وہ حکماً نجس تھا اور غسل یا وضو کرنا چاہتا تھا۔اس کی دلیل صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کا عمل ہے۔اس بارے میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں ہے۔

۱۶۔ اگر کسی چھوٹے حوض میں ایک طرف سے پانی داخل ہو اور دوسری طرف سے نکل جائے: تو تین بار ایسا ہونے سے یہ سمجھا جائے گا کہ حوض تین بار دھل گیا ہے

حمام کے حوض یا برتن اگر ناپاک ہوجائیں تو انہیں پاک کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ انہیں تین بار دھولیا جائے، کیوں کہ نجاست کا اثر زائل ہوکر پانی بہنا شروع ہوجاتا ہے اور یہ یقین باقی نہیں رہتا کہ نجاست اس میں باقی ہے۔ اسی طرح اگر کسی لکڑی کی نال یا تنگ برتن میں نجاست پڑ جائے تو اس پر ایک طرف سے اتنا پانی ڈال دیا جائے کہ کناروں سے چھلک پڑے اور دوسری طرف سے بہہ جائے تو وہ پاک ہوجاتے ہیں۔

۱۷۔ **کھودنا (زمین اوپر کی نیچے اور نیچے کی اوپر کردینا):** اس سے زمین پاک ہوجاتی ہے۔

۱۸۔ **کپڑے یا بدن کا کوئی حصہ دھو دینا:** اگر یہ یاد نہ رہے کہ کون سی جگہ ناپاک ہوئی تھی تو کچھ حصے کو دھو دینے سے سارا بدن یا کپڑا پاک ہوجائے گا، خواہ غور وفکر اور اندازہ کیے بغیر ہی دھو ڈالے تب بھی۔ حنفیہ کا مختار مذہب یہی ہے۔

پاک کرنے والی اشیا کے بارے میں حنفیہ کے علاوہ دوسرے مذاہب

پاک کرنے والی اشیا کے بیان کے ضمن میں ہم دوسرے فقہی مذاہب کی آراء بھی ساتھ ساتھ بیان کرتے رہے ہیں۔ اب ہم انہیں ذیل میں مستقل طور پر بیان کرتے ہیں۔

مذہب مالکیہ: مالکیہ کے نزدیک مندرجہ ذیل اشیا پاک کرنے والی ہیں:(۴۳)

۱۔ **مطلق پاک پانی سے دھونا:** جن اشیا میں رگڑنا یا چھڑکاؤ کرنا کافی نہیں ہوتا، انہیں دھونا ضروری ہے اور دھونے میں صرف پانی نہ بہایا جائے، بلکہ نجاست کا وجود اور اس کا اثر ختم کرنا ضروری ہے اور پانی کے علاوہ کسی دوسری مائع سے نجاست کا ازالہ جائز نہیں۔

۲۔ جو چیزیں دھونے سے خراب ہوجاتی ہیں، مثلاً تلوار، جوتا اور موزہ انہیں تر کپڑے سے رگڑنا۔

۳۔ جب کسی کپڑے یا چٹائی کے ناپاک ہونے کا شبہ ہو تو اس پر پانی چھڑک دینا کافی ہے۔

بغیر نیت کے پانی چھڑکنا دھونے کی طرح ہے۔ پانی چاہے ہاتھ سے چھڑکے، چاہے منہ کے ذریعے، چاہے بارش میں رکھ دے کہ جس جگہ کے ناپاک ہونے کا شک ہے اس پر مطلق پانی کا چھڑکاؤ ہوجائے۔ اگر کسی جگہ کے ناپاک ہونے کا شبہ ہوتو اسے پاک کرنے کے لیے چھڑکاؤ واجب ہے، دھونا واجب نہیں۔ اگر دھو لیا تو اس میں زیادہ احتیاط ہے، البتہ اگر بدن کے کسی حصے کے ناپاک ہونے کا شبہ ہوجائے تو اس پر چھڑکاؤ کافی نہیں۔ اسے اسی طرح دھونا ضروری ہے جیسے وہ واقعتاً ناپاک ہوگیا ہو۔

۴۔ **پاک مٹی:** تیمّم کے ذریعے طہارتِ حکمیہ حاصل کرنے کے لیے۔

۵۔ **رگڑنا:** جن راستوں پر مویشی بکثرت چلتے ہیں، چلتے ہوئے جوتوں اور موزوں کو ان کا پیشاب گوبر لگ جائے تو وہ رگڑنے سے پاک ہوجاتے ہیں، کیوں کہ ان سے بچنا مشکل ہے۔ مویشیوں کے علاوہ دوسرے جان داروں، مثلاً انسان، کتے اور بلی وغیرہ کے بول و براز کا یہ مسئلہ نہیں ہے۔ اگر ان کا بول و براز کپڑوں کو لگ جائے تو وہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوں گے، نیز اگر مویشیوں کا پیشاب اور گوبر جوتوں اور موزوں کے علاوہ کسی اور چیز، مثلاً بدن یا کپڑوں کو لگ جائے، تب بھی رگڑنے سے پاک نہیں ہوگا۔

۶۔ **چلتے رہنا اور ناپاک جگہ سے آگے گزر جانا:** جس خاتون کا لباس لمبا ہو اور چلتے ہوئے زمین پر گھسٹتا ہو، اگر وہ خشک ناپاک زمین پر سے گزرے جس کا غبار کپڑوں کو لگ جائے تو چلتے رہنے اور اس جگہ سے آگے بڑھ جانے سے وہ لباس پاک ہوجاتا ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ لباس ستر کے لیے لمبا چھوڑا ہوا ہو، تکبر کے طور پر نہیں۔ اگر نجاست خشک نہیں، بلکہ تر ہے، تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ چلتے رہنے سے لباس تب پاک ہوگا جب خاتون نے موزے نہ پہنے ہوئے ہوں، اگر اس نے موزے پہنے ہوئے ہوں تو پھر پاک نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص کا پاؤں گیلا ہے اور وہ خشک نجاست پر چلتا ہوا آگے پاک

جگہ پر پہنچ جاتا ہے تو بعد کی پاک جگہ کے باعث اس کا پاؤں پاک ہوجائے گا۔ لمبے لباس والی خاتون اور گیلے پاؤں والا شخص اسی طرح نماز پڑھ لیں، لباس یا پاؤں دھونے کی ضرورت نہیں ہے۔ بارش کے کیچڑ کی معافی ہے۔ ہاں اگر اس میں نجاست کا غلبہ ہو، یا نجاست کا وجود پایا جائے تو پھر وہ ناپاک ہے۔

۷۔ کھرچنے سے منجمد اشیا پاک ہوجاتی ہیں۔ چوہا اگر جمے ہوئے گھی میں گر جائے تو اس کے گرنے کی جگہ اور اس کے آس پاس سے گھی کھرچ کر نکال دیا جائے تو باقی پاک ہے۔ سحنون کہتے ہیں: ''شرط یہ ہے کہ چوہا زیادہ دیر تک وہاں مرا ہوا پڑا نہ رہا ہو''۔

اگر پگھلے ہوئے گھی میں چوہا گر کر مرجائے تو سارا گھی پھینک دیا جائے۔ اسی طرح پانی کے علاوہ اور کسی مائع میں نجاست گر جائے تو وہ مائع ناپاک ہوجاتی ہے، خواہ اس میں کوئی تبدیلی آئی ہو یا نہ۔

۸۔ اگر کوئی ناپاک جانور کنوئیں میں گر جائے اور پانی میں تبدیلی آجائے تو سارا پانی نکالنا واجب ہے اور اگر پانی میں تبدیلی نہ آئے تو مستحب یہ ہے کہ اس جانور کی مقدار کے برابر پانی نکالا جائے اور پھر سارا پانی نکال دیا جائے، یعنی اتنے وزن کا پانی نکالا جائے جتنے وزن کا جانور ہے اور پھر کنوئیں کا سارا پانی نکال دیا جائے۔

۹۔ نجاست والی جگہ دھونے سے وہ جگہ پاک ہوجاتی ہے۔ اگر کپڑے یا بدن میں ناپاک ہونے والی جگہ معلوم ہو تو صرف اتنی جگہ دھونا کافی ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو سارا کپڑا یا سارا بدن دھونا ضروری ہے۔

۱۰۔ **ماہیت تبدیل ہونا:** شراب کو اگر سرکہ بنالیا جائے، یا وہ خود بخود سرکہ بن جائے تو پاک ہوجاتا ہے، البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی۔ صحیح قول یہ ہے کہ

ناپاک شے کی راکھ اور دھواں پاک ہیں۔

۱۱۔ حرام جانور اگر شرعی طریقے سے ذبح کردیے جائیں تو وہ پاک ہوجاتے ہیں، بجز انسان اور خنزیر کے۔ دردیر کی رائے یہ ہے کہ جن جانوروں کا گوشت حرام ہے، مثلاً گھوڑا، خچر، گدھا، کتا اور سوٗر۔ وہ ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتے۔

مذہب شافعیہ: شافعیہ کے نزدیک مائع اور ٹھوس اشیا کو پاک کرنے والی چار چیزیں ہیں:(۴۴)

۱۔ **مطلق پانی:** یعنی جسے کسی اضافی قید کے بغیر پانی کا نام دیا جائے، مثلاً عرقِ گلاب یا ماءِ دافق، یعنی منی مطلق پانی نہیں ہیں۔ مطلق پانی کی کئی قسمیں ہیں: ● آسمان سے برسنے والا پانی، اس کی تین قسمیں ہیں: بارش، برف، اولے، ● زمین سے نکلنے والا پانی۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ چشمے کا پانی، کنوئیں کا پانی، دریا کا پانی اور سمندر کا پانی۔ صرف پانی سے نجاست دور کی جاسکتی ہے اور حدث (بے وضو ہونا، یا غسل فرض ہونا) ختم کیا جاسکتا ہے اور اسی سے وضو کی تجدید کی جاسکتی ہے۔

جو بچہ ابھی دوسال کا نہیں ہوا اور ٹھوس غذا نہیں کھاتا، اس کا پیشاب اور قے صرف پانی کے چھینٹے مارنے سے پاک ہوجاتا ہے۔ اس سلسلے میں صحیح احادیث موجود ہیں: یغسل من بول الجاریة ویرش من بول الغلام (۴۵) (بچی کا پیشاب دھولیا جائے اور بچے کے پیشاب پر چھینٹے مار دیے جائیں)۔ شافعیہ اور حنابلہ نے بچی اور بچے کے پیشاب میں فرق کیا ہے، جب کہ مالکیہ یہ فرق نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کپڑے کی پاکی میں شبہ پڑ جائے تو اسے چھینٹے مار کر پاک کیا جاسکتا ہے اور مالکیہ بھی حنفیہ کی طرح لڑکی اور لڑکے دونوں کے پیشاب کو دھونے کے قائل ہیں۔ اس میں وہ لڑکے کے پیشاب کو لڑکی کے پیشاب پر قیاس کرتے ہیں۔(۴۶) میرا ذاتی رجحان شافعیہ اور حنابلہ کی رائے کی طرف ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق کرنا چاہیے اور اس میں حکمت یہ ہے کہ لڑکے کا

پیشاب زور سے نکلتا ہے اور بکھر جاتا ہے، ہاتھوں پر پڑتا ہے، اسے دھونے میں زیادہ مشقت ہے، نیز اس کا مزاج گرم ہوتا ہے اور پیشاب پتلا ہوتا ہے، جب کہ لڑکی کے پیشاب میں یہ باتیں نہیں ہیں۔

۲۔ **ایسی مٹی جو فرض میں استعمال نہ کی گئی ہو** (یعنی اس سے فرض یا غسل کے قائم مقام تیمم نہ کیا گیا ہو) اور کسی دوسری شے سے مخلوط نہ ہو، اس سے بھی پاکی حاصل کی جاسکتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: فتیمموا صعیداً طیباً (المائدہ ۵:۶) (پاک مٹی سے تیمم کرو)۔

۳۔ **دباغت کرنے والی اشیا:** ایسی اشیا جو کھال سے رطوبتیں اور عفونت اس طرح کھینچ لیں کہ اگر کھال کو دوبارہ پانی میں ڈالا جائے تو اس میں بدبو نہ پیدا ہو، مثلاً سلم درخت کے پتے، یا پھٹکڑی کی طرح کا نمک۔ اگر دباغت کرنے والی شے ناپاک ہو، مثلاً پرندوں کی بیٹیں، تب بھی کوئی حرج نہیں۔

۴۔ **سرکہ بن جانا:** شراب اگر کوئی چیز ڈالے بغیر خود بخود سرکہ بن جائے، خواہ دھوپ سے سائے میں، یا سائے سے دھوپ میں منتقل کرنے کی وجہ سے تو وہ پاک ہوجائے گی۔ اگر کوئی چیز ڈال کر اسے سرکہ بنایا گیا ہو خواہ اس کا اثر اس میں نہ آیا ہو، یا کوئی ناپاک چیز اس میں ڈال کر اسے سرکہ بنایا گیا ہو، چاہے اس کے سرکہ بننے سے پہلے وہ ناپاک چیز نکال ہی کیوں نہ لی گئی ہو، ان صورتوں میں وہ پاک نہیں ہوتی۔

مذکورہ بالا چار پاک کرنے والی چیزوں سے چار قسم کی طہارتیں حاصل ہوتی ہیں:

وضو، غسل، تیمم اور ازالۂ نجاست جب کہ ازالۂ نجاست میں ماہیت کی تبدیلی بھی شامل ہے۔ شفاف چیز مثلاً تلوار ناپاک ہوجائے تو اسے دھونا ضروری ہے، محض پونچھنے سے پاک نہیں ہوتی۔ اسی طرح جوتا دھونا ضروری ہے، رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا۔ پانی اگر

زیادہ ہو، خواہ دو مٹکوں سے کم ہو، تب بھی پاک ہوتا ہے اور ناپاک زمین پر بکثرت پانی گرے تو وہ پاک ہوجاتی ہے۔

مذہب حنابلہ: حنابلہ کے نزدیک پاک کرنے والی اشیا (۴۷) تقریباً وہی ہیں جو شافعیہ کے نزدیک ہیں بجز دباغت کے، جو حنابلہ کے نزدیک طہارت کا ذریعہ نہیں۔ طہارت کے ذرائع پانی اور مٹی ہیں، پتھروں سے استنجا کرنا بھی اس میں شامل ہے اور شراب کو سرکہ بنانا بھی۔

ناپاک زمین پر کثرت سے پانی ڈالا جائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے، یعنی نجاست پر تعداد کا اعتبار کیے بغیر اتنی بار پانی ڈالا جائے کہ نجاست کا وجود، اس کا رنگ اور بو ختم ہوجائے بشرطیکہ، ان دونوں (رنگ اور بو) کا ازالہ یا کسی ایک کا ازالہ ناممکن نہ ہو۔

ناپاک زمین دھوپ یا ہوا سے، یا خشک ہوکر پاک نہیں ہوتی، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کا پیشاب دھونے کا حکم دیا۔ اگر خشک ہونے سے پاک ہوجاتا تو آپ اسی پر اکتفا کرتے۔

ماہیت تبدیل ہونے سے نجاست پاک نہیں ہوتی۔ اگر ناپاک زین جلادی جائے اور وہ راکھ میں بدل جائے یا کتا نمک کی کان میں گر کر نمک ہوجائے تو وہ پاک نہیں ہوگا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت اور دودھ کھانے سے منع فرمایا، (۴۸) کیوں کہ وہ نجاست کھاتے ہیں۔ اگر ماہیت تبدیل ہونے سے نجاست پاک ہوجاتی تو آپ ان جانوروں کے گوشت اور دودھ کے استعمال سے منع نہ فرماتے۔

آگ کے ذریعے کوئی چیز پاک نہیں ہوتی۔ گوبر کی راکھ ناپاک ہے۔ ناپاک تیل سے بنا ہوا صابن ناپاک ہے، نجاست کا دھواں اور اس کا غبار ناپاک ہے۔ ناپاک پانی کے بخارات، اگر شفاف چیز پر یا کسی اور چیز پر چڑھائے جائیں تو وہ بھی ناپاک ہیں۔ گدھے، خچر اور دوسرے حرام جانوروں کی لید پر پڑی ہوئی مٹی بھی ناپاک ہے۔ وہ مٹی جل جائے تو

بھی ناپاک ہے، جیسے ناپاک مٹی سے بننے والے برتن پکنے کے باوجود ناپاک رہتے ہیں۔ کتا اگر نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے، یا صابن کے کڑاہ میں گر کر صابن بن جائے، تب بھی ناپاک ہی رہتا ہے۔(۴۹)

ماہیت تبدیل ہونے سے کوئی چیز پاک نہیں ہوتی بجز اس مادہ کے جس سے انسان کی تخلیق ہوتی ہے اور شراب کے بشرطیکہ وہ خود بخود سرکہ بن جائے، یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے سے سرکہ بن جائے، البتہ اگر سرکہ بنانے کی نیت سے اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جائے، یا کسی دوسرے ذریعے سے سرکہ بنایا جائے تو وہ پاک نہیں ہوتی۔ مسلم نے حضرت انسؓ کے حوالے سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شراب کے بارے میں پوچھا گیا جو سرکہ بنالی گئی ہو۔ آپ نے فرمایا ''نہیں''۔ شراب کے برتنوں کا وہی حکم ہے جو شراب کا ہے، یعنی اگر شراب پاک ہوجائے تو برتن اس کے تابع ہونے کی وجہ سے پاک ہوجاتے ہیں۔

ناپاک تیل دھونے سے پاک نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کے تمام اجزاء تک پانی کا پہنچنا ضروری نہیں۔ اسی طرح اگر غلے کے دانوں کے اندر نجاست سرایت کرجائے تو وہ پاک نہیں ہوتے۔ آٹا ناپاک ہوجائے تو پاک نہیں ہوتا، کیوں کہ اسے دھونا ممکن نہیں۔ گوشت ناپاک ہوجائے تو پاک نہیں ہوتا، جس برتن میں نجاست سرایت کرجائے، یا جس چھری کو ناپاک پانی سے آب دی گئی ہو، وہ پاک نہیں ہوتی۔

منجمد گھی سے نجاست اور اس کے آس پاس کی جگہ کا گھی کھرچ کر پھینک دیا جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے، اور اگر گھی پگھلا ہوا ہے تو اس میں اگر نجاست باقی رہتی ہے، مثلاً چوہا اس میں مرگیا تو وہ پاک نہیں ہوگا، اور اگر زندہ نکل آیا تو وہ پاک ہے۔

جس چیز میں نجاست گر جائے، اسے اتنا دھونا ضروری ہے کہ نجاست کے ازالے کا

یقین ہوجائے۔ اگر نجاست کی جگہ صحیح طور پر معلوم نہیں، مثلاً اگر نجاست بدن، کپڑے یا کسی چھوٹی جگہ مثلاً چھوٹے مکان میں ہے تو سارے کو دھویا جائے۔ محض ظن کافی نہیں، کیوں کہ پاکی نجاست کی وجہ سے مشتبہ ہوگی، اس لیے ساری جگہ سے اجتناب واجب ہے، تاآنکہ دھو کر طہارت کا یقین حاصل کرلیا جائے، کیوں کہ نجاست یقینی ہے اور وہ یقینی طہارت سے ہی زائل ہوسکتی ہے، اور اگر نجاست کی غیر متعین جگہ کسی وسیع مقام پر ہے، مثلاً صحرا میں یا بڑے گھر میں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ ایسی صورت میں پابندی عائد کرنے سے حرج اور مشقت ہے۔

جو بچہ اپنی اشتہا سے کھانا کھانے کی عمر کو نہیں پہنچا، اس کا پیشاب اگرچہ بڑے آدمی کے پیشاب کی طرح ناپاک ہے، لیکن اس کے پیشاب یا قے پر چھینٹے ڈالنے سے پاک ہوجاتی ہے، البتہ لڑکی اور ہیجڑے کا پیشاب دھونا ضروری ہے۔

جوتا محض رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا، بلکہ اس کا دھونا ضروری ہے، اسی طرح اگر کسی خاتون نے اپنی قمیص کا دامن لمبا چھوڑ رکھا ہے اور چلنے میں ناپاک زمین پر گھسٹتا ہے تو اسے دھونا واجب ہے، جیسے کہ بدن اور کپڑے کو ناپاک ہونے پر دھونا ضروری ہے، البتہ جوتے یا موزے کے تلوے کو رگڑنے کے بعد، اگر اس میں معمولی نجاست کا اثر رہ جائے تو وہ معاف ہے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا وطئی الا ذی بخفیه فطهورهما التراب (۵۰) (اگر موزوں کے ساتھ گندگی لگ جائے تو وہ مٹی سے پاک ہوجاتے ہیں)۔

ناپاک زمین دھوپ، ہوا اور خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتی۔ اوپر بیان کی گئی حدیث: اهر یقوا علیٰ بوله سجلاً من ماء (اس کے پیشاب پر پانی کا ڈول بہا دو) پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ نے پاک کرنے والی اشیا میں اس امر کا خیال رکھا ہے کہ شارع کی مراد اعلیٰ درجے میں کس طرح حاصل ہوسکتی ہے۔

حنفیہ نے پاک کرنے والی اشیا کے بارے میں وسیع نقطۂ نظر اختیار کیا ہے اور مالکیہ کا نقطۂ نظر بھی ان کے قریب قریب ہے اور عملی تقاضے، لوگوں کی ضرورت اور ان کے عرف میں سے ہر ایک سے حنفی مذہب پر عمل کی تائید ہوتی ہے۔

بحث چہارم: پانی کی اقسام

پانی کی تین قسمیں ہیں: (اوّل) پاک ہو اور پاکی کے حصول کا ذریعہ ہو، (دوم) خود پاک ہو، (سوم) ناپاک ہو۔

پہلی قسم: مطلق پانی یا وہ پانی جو طہارت کے حصول کا ذریعہ ہو۔

جو پانی خود پاک ہو اور دوسری چیزوں کو پاک کرنے کا ذریعہ ہو، یہ آسمان سے برسنے والا پانی ہے اور زمین سے نکلنے والا، جب تک کہ اپنی اصل خلقت پر باقی رہے اور اس کے تین اوصاف یعنی رنگ، بو اور ذائقہ میں سے کوئی ایک بھی تبدیل نہ ہوا ہو۔ اگر کوئی وصف تبدیل ہوگیا ہو تو کسی ایسی شے کی وجہ سے تبدیل ہوا ہو جس نے اس کی پاکی کو متأثر نہ کیا ہو، مثلاً پاک مٹی یا نمک یا پانی کی نباتات کے ملنے سے اس میں تبدیلی آ گئی ہے، مزید یہ کہ یہ پانی مستعمل نہ ہو۔ مطلق پانی کی مثال: بارش کا پانی، قدرتی ندی نالوں کا پانی (۵۱)، چشموں، کنوؤں، دریاؤں اور سمندروں کا پانی، برف اور اولوں کا پانی وغیرہ۔ یہ پانی میٹھا ہو چاہے کھاری۔ اسی طرح وہ پانی جو کسی جان دار کی شکل میں جم جائے، یا جم کر نمک ہوجائے، یا اس سے قطرہ قطرہ ٹپکتا ہو اور اس سے پانی کے بخارات اٹھتے ہوں وہ بھی حقیقت میں پانی ہے۔ البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس پانی میں نمک مل جائے اور وہ گاڑھا ہوجائے تو گاڑھا ہونے سے قبل اس پانی سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ پانی کی یہ قسم پاک ہے اور طہارت کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اس سے نجاست دور کی جاسکتی ہے، وضو اور غسل کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وانزلنا من السماء ماءً طهوراً (الفرقان ۲۵:۴۸) (ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا) وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به (الانفال ۸:۱۱) (اللہ تعالیٰ آسمان سے پانی اتارتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کرے)۔ سمندر کے پانی کے بارے میں ارشاد نبوی ہے: هو الطهور ماؤه الحل ميتة (۵۲) (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)، نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان الماء طهور لا ينجسه الا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه (۵۳) (پانی پاک ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، ہاں وہ جو اس کی بو، ذائقہ اور رنگ پر غالب آجائے)۔

پاک پانی کی بحث مندرجہ ذیل دو امور کی معرفت پر مبنی ہے:

ا۔ پانی میں ایسی تبدیلی جو اس کی پاک کرنے کی صفت کو متاثر نہیں کرتی۔

فقہا کا اتفاق ہے کہ پانی میں ایسی تبدیلیاں جو بالعموم اس میں پیدا ہوجاتی ہیں، اس کی طہارت اور پاک کرنے کی صفت کو متاثر نہیں کرتیں، مثلاً کسی ایک جگہ طویل عرصے تک پانی کھڑا رہے جس کی وجہ سے اس کے تمام یا بعض اوصاف تبدیل ہوجائیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں۔ یہی صورت پاک مٹی، پانی پر جمنے والی کائی، پانی جمع ہونے کی جگہ یا بہنے کے راستے کی چیزوں کی ہے جو پانی میں شامل ہوجاتی ہیں۔ اگر پانی میں خوشبو یا تیل وغیرہ مل جائیں جس سے پانی میں خوشبو آجائے یا کنارے پر مردار پھینک دیا گیا ہو جس کی بدبو سے پانی میں تبدیلی آگئی ہو، یا پانی کے برتن کو قطران (تارکول کی مانند ایک چیز) یا سلم سے دباغت دی گئی ہو اور اس کی بو پانی میں سے آتی ہو یا بعض معدنیات، مثلاً پانی کے نمک یا گندھک کا ذائقہ ہو یا ایسی ملاوٹ جس سے بچنا ممکن نہیں، مثلاً گھاس اور درختوں کے پتے وغیرہ۔ ان اشیا سے پانی کی طہارت

متاثر نہیں ہوتی، البتہ اس مسئلے میں مختلف فقہا نے مختلف قیود، شرائط اور تفصیلات بتائی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں (۵۴) کہ ایسا پانی جس میں کوئی پاک چیز شامل ہوگئی ہو اور اس کے تمام اوصاف، یا کوئی ایک صفت اس سے تبدیل ہوگئی ہو تو اس سے طہارت جائز ہے، بشرطیکہ تبدیلی پکانے کے باعث نہ آئی ہو، مثلاً سیلاب کے پانی میں اگر مٹی، پتے اور پودے شامل ہوجائیں تو اس سے وضو درست ہے، بشرطیکہ اس میں رقت یعنی پتلا پن غالب ہو، اگر پانی گاڑھا ہو کر گارا ہوجائے تو اس سے طہارت جائز نہیں ہے، مثلاً جس پانی میں دودھ، زعفران، صابن یا اشنان وغیرہ مل جائیں، اگر وہ پانی پتلا رہے اور بہتا ہو تو اس سے طہارت جائز ہے، کیوں کہ اس پر پانی کے نام کا اطلاق ہوتا ہے اور اس طرح کی اشیا کے پانی میں مل جانے سے احتیاط کرنا ممکن نہیں۔ اگر پانی کی طبیعت تبدیل ہوگئی ہے، یا اسے کوئی دوسرا نام دے دیا گیا، مثلاً صابن مل کر پانی گاڑھا ہوگیا یا اتنا زعفران مل گیا جس سے پانی رنگ دار ہوگیا تو اس سے طہارت جائز نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں (۵۵) کہ طویل عرصے تک ایک جگہ کھڑے رہنے سے یا اس نوع کے کسی اور سبب سے پانی میں تبدیلی آجائے، یا پانی کے اندر پیدا ہونے والی کسی چیز مثلاً کائی، پانی کے کیڑے اور زندہ مچھلی سے یا ایسی کسی چیز سے جو بالعموم پانی سے الگ نہیں ہوتی، یا قریب پڑی ہوئی کسی چیز سے اگر پانی کے اوصاف تبدیل ہوجائیں، تب بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر جان بوجھ کر پانی میں مٹی پھینک دی جائے، یا نمک ڈال دیا جائے اور زمین کے اجزاء میں سے کوئی اور چیز مثلاً تانبا، گندھک اور لوہا وغیرہ قصداً ڈال دیا جائے، یا دباغت کرنے والی کوئی چیز مثلاً تارکول یا جن چیزوں سے احتیاط مشکل ہو، مثلاً گھاس، تنکے، درختوں کے پتے جو ہوا سے کنووں اور حوضوں میں گرجاتے ہیں، ان سے پانی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر پانی ڈالنے کے لیے کھال کا برتن،

مثلاً ڈولی یا مشکیزہ وغیرہ تیار کیا گیا، اس کے پانی کو استعمال کرنا جائز ہے، خواہ دباغت کے لیے استعمال ہونے والے سلم کے درخت، تارکول یا پھٹکڑی کا اثر پانی میں آ جائے۔ پانی کے پاس اگر کوئی چیز پڑی ہو جس کی وجہ سے پانی میں تبدیلی آ گئی ہو، اس سے بھی پانی کی پاکی متاثر نہیں ہوتی، کیوں کہ پانی پاس پڑی ہوئی چیزوں سے متاثر ہو جاتا ہے۔ پاس پڑی ہوئی چیزوں میں پانی کے باہر کنارے پر پڑے ہوئے مردار بھی شامل ہیں جن کی بدبو سے پانی کی بو میں تبدیلی آ جاتی ہے۔

پانی نکالنے کے لیے استعمال ہونے والے ڈول یا رسی سے پانی میں معمولی فرق پڑ جائے، یا پانی نکالنے والے برتن کو تیل لگایا گیا جس کی بُو پانی میں آ گئی یا خوشبو پانی کے اندر پھینک دی گئی جو پانی کی تہہ میں بیٹھ گئی اور اس سے پانی میں تبدیلی آ گئی تو اس سے بھی پانی کی طہارت متاثر نہیں ہوتی، کیوں کہ عرب تارکول پانی میں ڈال دیتے اور قے کے لیے اسے استعمال کرتے تھے۔ یہ تبدیلی ایسی ہے جیسے پانی کے ٹھہرنے کی جگہ کے باعث تبدیلی آ گئی ہو۔

اگر پانی میں تبدیلی پیدا کرنے والی چیز کی جنس میں شک ہو کہ کیا وہ ایسی چیز ہے جس کے ملنے سے پانی کی طہوریت (پاک کرنے کی صفت) ختم ہو جاتی ہے، مثلاً شہد اور خون یا ایسی چیز ہے جس کے ملنے سے پانی کی طہوریت ختم نہیں ہوتی، مثلاً گندھک یا طویل مدت تک پانی کا کھڑے رہنا، تو اس شک کی وجہ سے پانی کی طہوریت ختم نہیں ہوگی اور اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے۔ اسی طرح تھوک ملنے سے اگر پانی میں تغیر آ جانے کا شک ہو جائے تو اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا، مثلاً منہ میں پانی ڈالا اور پھر شک ہو گیا کہ تھوک ملنے سے اس میں تغیر آ گیا ہے تو اس سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے۔

اگر پانی میں کوئی ایسی شے مل جائے جو عموماً پانی سے الگ ہوتی ہے، خواہ پاک ہی ہو، مثلاً دودھ، گھی، شہد، یا بھنگ پانی میں مل جائے اور اس کا کوئی ایک وصف تبدیل

کردے تو اس پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں، یا کوئی چیز پانی سے چمٹ جائے، مثلاً ایسی خوشبو جو سطح آب پر چھینکی جائے، یا تیل ڈال دیا جائے اور پانی کے رنگ، بو اور ذائقے میں سے کسی ایک کو تبدیل کردے تو اس سے طہارت جائز نہیں ہے۔ اس صورت میں پانی بذات خود پاک رہے گا، لیکن کسی دوسری چیز کو پاک نہیں کر سکے گا۔

خلاصہ: اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کا رنگ، بو اور ذائقہ تبدیل نہ ہو تو وہ مطلق پانی ہے، اس سے پاکی حاصل کی جاسکتی ہے اور اگر اس کے تینوں

اوصاف میں سے کوئی ایک وصف تبدیل ہوجائے تو وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پاک ہے مطہر نہیں ہے، یعنی دوسری چیز کو پاک نہیں کرتا اور حنفیہ کے نزدیک پاک بھی ہے اور مطہر بھی، الا یہ کہ اسے پکا لیا گیا ہو، یا اس پر دوسری چیز جو اس میں مل گئی ہے، غالب آ گئی ہو۔

مالکیہ تمام زمینی اجزاء، مثلاً گندھک، لوہے اور تانبے وغیرہ کو بھی مٹی کی طرح قرار دیتے ہیں کہ اگر ان کی وجہ سے پانی کی کوئی ایک صفت تبدیل ہوجائے، تب بھی پانی کی طہوریت ختم نہیں ہوتی، خواہ ان چیزوں کو دانستہ پانی میں پھینکا گیا ہو۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے (۵۶) کہ کسی پاک شے کے ملنے سے پانی میں معمولی تبدیلی آ جائے، لیکن اس پر پانی کے نام کا اطلاق ہوتا ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ نیز اگر یہ شک ہو کہ تبدیلی زیادہ آ گئی ہے یا تھوڑی ہے تب بھی فرق نہیں پڑے گا، کیوں کہ اتنی احتیاط ممکن نہیں ہے۔ اگر طویل عرصے ایک جگہ کھڑے رہنے سے پانی سخت خراب ہوجائے، تب بھی فرق نہیں پڑتا۔ اسی طرح مٹی ملنے سے اور کائی جمنے سے بھی اور پانی کے کھڑے ہونے کی جگہ یا پانی کے بہنے کے راستے میں گندھک، ہڑتال اور چونا وغیرہ مل جانے سے بھی پانی میں کوئی فرق نہیں آتا، کیوں کہ ان اشیا سے احتیاط ممکن نہیں ہے۔ پانی

کے نمک اور معدنی نمک کے ملنے سے بھی فرق نہیں پڑتا، البتہ اگر معدنی نمک پانی کے ٹھہرنے یا بہنے کی جگہ پر نہیں ہے تو اس کے پانی سے طہارت درست نہیں ہے۔ پانی سے جمنے والے نمک سے بھی طہارت جائز ہے، کیوں کہ وہ اصل میں پانی ہے اور برف کی طرح ہے جو پگھلنے سے پانی ہوجاتی ہے۔

درختوں کے پتے گر کر یا اڑ کر پانی میں شامل ہوجائیں تو اس سے پانی میں کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ اس سے احتیاط ممکن نہیں۔ اگر پانی کے قریب کوئی پاک چیز پڑی ہو، مثلاً خوشبو دار لکڑی یا تیل یا ٹھوس کافور، اور اس سے پانی میں تبدیلی آجائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس میں مٹی پھینک دی جائے، خواہ استعمال شدہ مٹی ہو، تب بھی اظہر روایت یہ ہے کہ پانی کی طہوریت متاثر نہیں ہوتی، کیوں کہ مٹی کے علاوہ جو اشیا ہیں، ان سے بو پیدا ہوتی ہے، مٹی سے پانی گدلا ہوجاتا ہے، لیکن اسے پانی ہی کہتے ہیں۔ اس کا نام تبدیل نہیں ہوتا۔

طویل مدت تک پانی ایک جگہ کھڑا رہنے سے اس میں تبدیلی آجائے تو اس کے بارے میں حنابلہ کی رائے (۵۷) شافعیہ سے ہم آہنگ ہے، کیوں کہ یہ بدبو دار پانی ہے جس میں طویل عرصے ایک جگہ کھڑے رہنے کے باعث تبدیلی آگئی ہے (۵۸)، یا اپنے کھڑے رہنے کی جگہ یا بہنے کے راستے کے باعث اس میں کوئی تبدیلی آجائے یا اس کے قریب کوئی ایسی چیز ہو، مثلاً پانی کے کنارے مردار پڑا ہو اور اس کی بدبو سے پانی متاثر ہوجائے، کیوں کہ ایسی چیزوں سے احتراز بہت مشکل ہے یا پانی کا نمک مل جائے، یہ ایسا پانی ہے جسے شور زمین پر چھوڑ دیا جائے تو وہ نمک بن جائے۔ یہ نمک پانی سے بنتا ہے اور برف کی طرح ہوتا ہے جو پگھل کر پانی ہوجاتا ہے۔

خلاصہ: جس متغیر پانی سے وضو کرنا جائز ہے اس کی چار اقسام ہیں:

۱۔ جس پانی میں تبدیلی اس کے ایک جگہ کھڑے رہنے یا نکلنے کی جگہ کے باعث ہو، مثلاً

نہر یا کنویں کا پانی۔

۲۔ جن اشیا سے احتراز ممکن نہ ہو، مثلاً کائی یا سبزہ یا جو اشیا پانی میں اگ آتی ہیں، نیز درختوں کے پتے جو پانی میں گر جاتے ہیں، یا جنہیں ہوا اڑا کر پانی میں پھینک دیتی ہے، یا سیلاب جن لکڑیوں اور گھاس پھونس کو بہا کر پانی میں ڈال دیتا ہے، یا جو چیزیں پانی کے کھڑے ہونے کی جگہ میں ہوں، مثلاً گندھک اور تارکول وغیرہ یا جو چیزیں پانی بہنے کے راستے میں ہوں اور ان کے باعث پانی میں تغیر آ جائے، یا اس زمین میں ہوں جہاں پانی کھڑا ہے، ان تمام اشیا سے ملے پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

۳۔ ایسی اشیا جو خود پاک ہونے اور دوسری چیز کو پاک کرنے میں پانی کی طرح ہوں مثلاً مٹی اگر پانی کو متغیر کر دے تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، کیوں کہ مٹی پانی کی طرح پاک ہے اور پاک کرنے والی ہے، البتہ اگر پانی گاڑھا ہو جائے کہ اعضا پر بہہ نہ سکے تو اس سے طہارت جائز نہیں، کیوں کہ وہ گارا ہے پانی نہیں۔ البتہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مٹی پانی میں دانستہ ڈالی گئی ہے، یا خود بخود گر گئی ہے۔

۴۔ اگر پانی میں کسی چیز کے قریب ہونے کے باعث تبدیلی آ جائے اور وہ چیز پانی میں ملی نہ ہو، مثلاً تیل کی تمام اقسام، تارکول، موم اور ٹھوس پاک اشیا، مثلاً خوشبودار لکڑی، کافور اور عنبر۔ اگر یہ اشیا پانی میں حل نہ جائیں تو پانی میں جو تبدیلی آتی ہے وہ محض ان اشیا کے پانی کے قرب کی وجہ سے ہوتی ہے۔ یہ تبدیلی ایسی ہے جیسے پانی کے کنارے کوئی چیز پڑی ہو اور اس کی بو سے پانی متاثر ہو۔ اس سے بھی وضو جائز ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

علماء میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جو اس کے اوصاف کو تبدیل نہ کرے تو اس سے وضو جائز ہے، مثلاً باقلا، چنے، گلاب اور زعفران

وغیرہ معمولی مقدار میں پانی میں گر جائیں اور اس کا رنگ، بو اور ذائقہ زیادہ تبدیل نہ ہو تو اس سے وضو جائز ہے، کیوں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی زوجۂ مطہرہ نے ایک ہی ٹب سے غسل فرمایا جس میں آٹے کا اثر تھا''۔

(ب) وہ پاک پانی جس کا استعمال حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک پانی کی بعض اقسام ایسی ہیں جو پاک ہیں، پاک کرنے والی ہیں، لیکن اگر دوسرا پانی موجود ہو تو ان کا استعمال صحیح تر قول کے مطابق مکروہ تنزیہی ہے (۵۹)۔ ایسا تھوڑا پانی جس سے کسی جانور، مثلاً گھریلو بلی نے پانی پی لیا ہو تو اس سے وضو مکروہ ہے۔ جنگلی بلی کا جھوٹا ناپاک ہے۔ (۶۰) اسی طرح باہر پھرنے والی مرغی جو گندگی کھاتی ہے، حرام پرندوں، سانپ اور چوہے کا جھوٹا مکروہ تنزیہی ہے، کیوں کہ یہ جانور نجاست سے محفوظ نہیں ہوتے اور استحسان پر عمل کرتے ہوئے ان کے جھوٹے پانی کو مکروہ تنزیہی قرار دیا گیا ہے۔ گھریلو بلیاں گھروں میں پھرتی رہتی ہیں اور حرام پرندوں کے جھوٹے سے بچنا ممکن نہیں ہے، اس لیے لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنے کی خاطر یہ قول اختیار کیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دیا اور فرمایا: انھا لسیت بنجس انھا من الطوافین علیکم و الطوافات (۶۱) (یہ ناپاک نہیں، کیوں کہ یہ تم میں گھومتی پھرتی رہتی ہیں)، نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کے برتن کو ٹیڑھا کرکے بلی کے قریب کردیا تاکہ وہ پانی پی لے، پھر آپ نے اس کے جھوٹے سے وضو فرمالیا۔ (۶۲)

اگر اس کے علاوہ اور پانی موجود نہ ہو تو اس کا استعمال مکروہ نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک بلی کا منہ اور اس کا جھوٹا پاک ہے۔

دوسری قسم: وہ پانی جو خود پاک ہو، لیکن دوسری چیز کو پاک نہ کرسکے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ یہ بدن اور کپڑے سے نجاست کا ازالہ

کر دیتا ہے، لیکن حدث کو دور نہیں کر سکتا، یعنی اس سے وضو اور غسل درست نہیں ہے۔ اس پانی کی تین اقسام ہیں:

اوّل: وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل جائے: جس پانی میں کوئی پاک چیز مل کر اس کے تین اوصاف میں سے کوئی ایک تبدیل کر دے اور اس کی طہوریت ختم کر دے۔ حنفیہ کے نزدیک پانی کی طہوریت اس طرح ختم ہوتی ہے کہ اس میں کوئی ٹھوس یا مائع چیز شامل ہو جائے اور پانی پر غالب آ جائے۔ (۶۳) ٹھوس چیز کے غالب آنے کی علامت یہ ہے کہ پانی کا پتلا پن اور بہاؤ ختم ہو جائے، یا پانی کا اصلی مزاج (رقت، بہاؤ، سیرابی اور اگانے کی صلاحیت) پکانے کے ذریعے ختم ہو جائے، مثلاً اس میں چنے یا مسور پکا لیے جائیں۔ ہاں اگر صفائی کی خاطر کوئی چیز، مثلاً صابن یا اشنان وغیرہ پانی میں پکائی جائے تو اس کا یہ حکم نہیں ہوگا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے پانی سے غسل کیا جس میں آٹے کا اثر تھا۔ آپ جنبی ہونے کی حالت میں غسل فرماتے اور خطمی (پتے کوٹ کر اور انہیں پانی میں ملا کر سر دھونے کے لیے ایک مواد تیار کیا جاتا) سے سر دھوتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹنی بدکنے سے چوٹ آ گئی، آپ نے احرام باندھا ہوا تھا اور آپ نے بیری کے پتوں کے ساتھ ابلے ہوئے پانی سے زخم دھویا۔ قیس بن عاصم جب مسلمان ہوئے تو آپؐ نے انہیں بیری کے پتوں کے ساتھ ابلے ہوئے پانی سے غسل کرنے کا حکم دیا۔ (۶۴)

کسی مائع کے اس پانی پر غالب آنے کی مثال یہ ہے کہ ایسا پانی جس کا کوئی وصف نہیں، مثلاً مستعمل پانی ہے یا عرقِ گلاب ہے جس کی خوشبو ختم ہو گئی ہے۔ اگر اس طرح کا پانی مطلق پانی میں زیادہ مقدار میں مل جائے، مثلاً ایک رطل مطلق پانی میں دو رطل مستعمل پانی یا عرقِ گلاب مل جائے تو اس سے طہارت حاصل کرنا درست نہیں۔ یا پانی میں کوئی ایسی مائع چیز شامل ہو جائے جو پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی سے دو اوصاف کو بدل دے، مثلاً سرکہ کہ جس کا اپنا رنگ، بو اور ذائقہ ہوتا ہے، اس کے ملنے سے مطلق پانی کے کوئی

سے دو وصف بدل جائیں تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں، البتہ اگر پانی کا صرف ایک وصف تبدیل ہو تو اس سے وضو جائز ہے، کیوں کہ یہ تبدیلی معمولی ہے۔ اگر کسی مائع میں دو وصف ہوں، مثلاً دودھ کہ اس کا رنگ اور ذائقہ ہوتا ہے، بو نہیں ہوتی اگر یہ پانی کے کسی ایک وصف کو تبدیلی کردے تو اس سے وضو جائز نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مشکوک پانی: حنفیہ کے نزدیک جس پانی کی طہوریت مشکوک ہے وہ گدھے اور خچر کا جھوٹا پانی ہے۔ یہ پانی حنفیہ کے نزدیک بذات خود پاک ہے، لیکن حدث کے ازالے کے لیے مشکوک ہے۔ اگر کسی شخص کو اس کے علاوہ کوئی پانی میسر نہ ہو تو وہ وضو اور تیمّم دونوں کرلے، کیوں کہ اس کی اباحت اور حرمت کے بارے میں دلائل متعارض ہیں، یا اس وجہ سے اس کی نجاست اور طہارت کے بارے میں صحابہؓ میں اختلاف ہے۔(۶۵)

مالکیہ کے نزدیک (۶۶) پانی کی طہوریت کو جو چیز اس طرح ختم کردیتی ہے کہ نہ اس سے حدث ختم ہوسکتا ہے اور نہ نجاست کا ازالہ ہوسکتا ہے، وہ ہر ایسی پاک چیز ہے جو بالعموم پانی سے جدا ہوتی ہے۔ وہ اگر پانی میں اس طرح مل جائے کہ اس کے تین اوصاف (رنگ، بو، ذائقہ) میں سے کسی ایک کو تبدیل کردے اور وہ زمینی اجزاء میں سے نہ ہو اور نہ پانی کے برتنوں کی دباغت کے کام آئے اور نہ ایسی شے ہو جس سے احتراز مشکل ہو۔ اس طرح کی پاک چیز کی مثال جو بالعموم پانی سے الگ ہوتی ہے۔ صابن،، عرقِ گلاب، زعفران، دودھ، شہد، پانی میں ڈالی جانے والی کشمش، لیموں، مویشیوں کا گوبر، جلی ہوئی چیزوں کا دھواں، بھنگ، درختوں کے پتے اور تنکے جو ایسے کنوئیں میں گرجائیں جسے بآسانی ڈھانپا جاسکتا ہے۔ تارکول جو پانی میں مل جائے بشرطیکہ دباغت کے لیے نہ استعمال ہوا ہو، پانی میں جمی ہوئی کائی اور مردہ مچھلی۔ یہ اشیا اگر پانی کے تین اوصاف میں سے کسی ایک کو تبدیل کردیں تو پانی پاک رہتا ہے، لیکن دوسروں کو پاک نہیں کرتا۔ اسی طرح اگر ڈول یا رسی وغیرہ سے پانی میں بہت زیادہ تبدیلی آجائے، بشرطیکہ وہ زمینی اجزاء میں سے نہ ہوں

مثلاً چمڑے یا لکڑی کا ڈول ہو یا سوت یا کھجور کی چھال کی رسی ہو، اور اگر پانی میں معمولی تبدیلی آئے یا تارکول دباغت کے استعمال کیا گیا تھا جس سے پانی کا کوئی وصف متاثر ہوا تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور پانی کی طہوریت متاثر نہیں ہوتی۔

شافعیہ کے نزدیک (۶۷)کوئی بھی پاک چیز جس سے پانی مستغنی ہے، پانی میں اس طرح مل جائے کہ اس کے تین اوصاف (رنگ، بو اور ذائقہ) میں سے کسی ایک کو اتنا زیادہ تبدیل کردے کہ اس پر پانی کے نام کا اطلاق باقی رہے تو اس سے پانی کی طہوریت ختم ہوجاتی ہے، نہ اس سے حدث ختم کیا جاسکتا ہے اور نہ نجاست زائل کی جاسکتی ہے بشرطیکہ، پانی میں ملنے والی چیز مٹی یا آبی نمک نہ ہو۔ اگر ان میں سے کوئی چیز ہو اور قصداً پانی میں پھینک دی جائے تب بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ایسی اشیا جو پانی کی طہوریت ختم کردیتی ہیں، مثلاً زعفران، درخت کا پانی، منی، پہاڑی نمک، کھجور، آٹا، پانی میں پھینکی گئی کائی، کپاس کا پانی یا کھن اور کپڑوں کا پانی اور دباغت کے علاوہ تارکول اور بیری کے پتے یا صابن ملا پانی، ان سے وضو جائز نہیں جیسے کہ گوشت اور باقلا کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے۔

ان اشیا کے پانی میں شامل ہونے سے پانی میں چاہے حسی تبدیلی آئے، چاہے اعتباری، مثلاً پانی میں اگر کوئی ایسی مائع گر جائے جس کے اوصاف پانی کی طرح ہوں، جیسے عرقِ گلاب جس کی بو ختم ہوگئی ہو، پانی میں شامل ہوجائے تو پانی کے اوصاف میں تبدیلی کا اندازہ کرنے کے لیے یہ فرض کریں گے کہ جس مقدار میں عرق گلاب پانی میں شامل ہوگیا ہے کہ اگر اتنی مقدار کا رنگ کسی رس کا ہوتا، ذائقہ انگور کا اور بُو لاذن (۶۸) کی تو پانی میں کیا تبدیلی آتی۔ اگر اس میں تبدیلی آجاتی تو پانی کی طہوریت ختم ہوجائے گی۔

حنابلہ کی رائے (۶۹) میں کئی ایک چیزیں پانی کی طہوریت ختم کردیتی ہیں، مثلاً وہ پانی جو کسی تکنیک سے کشید کیا جائے، مثلاً گلاب یا پھولوں کا پانی، تربوز کا پانی، اگر اس کے اجزاء مطلق پانی کے اجزاء پر غالب آجائیں، وہ پاک مائع جس کا نام بدل گیا ہو اور اسے

پانی نہ کہا جاتا ہو مثلاً رنگ دار پانی یا سرکہ۔ وہ پاک پانی جس کے تین اوصاف میں سے کوئی ایک وصف تبدیل ہوگیا ہو، کوئی چیز اس میں پکانے کی وجہ سے جیسے باقلا یا چنے کا پانی، پکائے بغیر مثلاً زعفران یا معدنی نمک ملا پانی، یا اس میں کسی عاقل شخص نے دانستہ کوئی چیز مثلاً کائی یا درخت کے پتے وغیرہ پھینک دیے ہوں تو اس نوع کے تمام پانی مطلق پانی نہیں شمار ہوں گے اور ان سے وضو جائز نہیں۔

دوم: تھوڑا مستعمل پانی

تھوڑے پانی سے مراد اتنا پانی ہے جو دو مٹکوں کے پانی سے دو رطل سے زائد کم ہوجائے۔ دو مٹکے تقریباً پانچ سو بغدادی رطل یا ۳/۷ ۴۴۶ مصری رطل (۷۰) یا ۸۱ شامی رطل کے برابر ہیں۔شامی رطل اڑہائی کلوگرام ہے، اس حساب سے دو مٹکے ۱۱۲ء۱۹۵ کلوگرام کے برابر ہیں۔دو مٹکے دس تنکے کے برابر ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ دو مٹکے پانی ۱۵ تنکے یا ۲۷۰ لیٹر ہے۔ مربع حوض میں اس کی پیائش متوسط ذراع کے مطابق سوا ذراع طول، عرض اور گہرائی والا حوض ہے اور کنوئیں کی طرح گول جگہ میں دو ذراع گہرائی اور ایک ذراع قطر والے کنوئیں میں اتنا پانی آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۷۱) مستعمل پانی وہ ہے جو حدث (وضواور غسل کی ضرورت) ختم کرنے کے لیے یا ثواب کے لیے استعمال ہوتا ہے، مثلاً ثواب کی نیت سے دوسری مجلس میں وضو کی تجدید یا نماز جنازہ، مسجد میں داخل ہونے یا قرآن حکیم کو چھونے یا قرآن کی تلاوت کے لیے وضو کرنا۔ پانی بدن سے الگ ہوتے ہی مستعمل ہوجاتا ہے۔ مستعمل وہ پانی ہے جو اعضا سے مس کرے، سارا پانی مستعمل نہیں ہوتا۔ اس کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ خود پاک ہے اور دوسرے کو حدث سے پاک نہیں کرتا، نجاست کو پاک کردیتا ہے، یعنی اس سے وضو اور غسل نہیں کیا جاسکتا، البتہ کپڑے اور بدن سے حقیقی نجاست راجح

اور مستند قول کے مطابق زائل کر دیتا ہے۔

مالکیہ (۷۲) کے نزدیک مستعمل پانی وہ ہے جو حدث (وضو اور غسل کی ضرورت) ختم کرنے، یا نجاست کے ازالے کے لیے استعمال ہوا ہو، خواہ غسل واجب ہو، مثلاً میت، یا واجب نہ ہو، مثلاً وضو پر وضو، جمعہ اور عیدین کا غسل یا وضو میں دوسری اور تیسری بار اعضا دھونا، جب کہ پانی استعمال سے متغیر نہ ہوا ہو۔

حدث ختم کرنے میں استعمال ہونے والا وہ پانی مستعمل سمجھا جائے گا جو اعضا سے ٹپکے، (۷۳) یا اعضا سے مَس کرے، یا اعضا سے الگ ہو جائے، بشرطیکہ یہ پانی تھوڑی مقدار میں ہو یا اس پانی میں اعضا دھوئے گئے ہوں۔ اگر پانی ہاتھ ڈال کر چلو بھر کے باہر لا کر اعضا دھوئے جائیں تو پانی مستعمل نہیں ہوتا۔ مستعمل پانی پاک ہے اور پاک کرنے والا بھی، لیکن راجح قول یہ ہے کہ اسے نجاست کے ازالے کے لیے یا برتن وغیرہ دھونے میں دوبارہ استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے، البتہ اگر پانی تھوڑا ہے تو حدث ختم کرنے یا مستحب وضو، غسل وغیرہ کے لیے اس کا استعمال مکروہ ہے، بشرطیکہ دوسرا پانی موجود ہو۔ کراہت کی علت یہ ہے کہ انسانی طبیعت اس کے استعمال سے نفرت کرتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۷۴) مستعمل پانی وہ ہے جو تھوڑا ہو اور حدث ختم کرنے کے لیے فرض طہارت کے حصول کے لیے استعمال ہوا ہو، مثلاً پہلی بار اعضا دھونے میں استعمال ہوا ہو اور شافعیہ کے مذہب جدید کی اصح روایت یہ ہے کہ دوسری اور تیسری بار اعضا دھونے میں استعمال ہونے والا پانی طہور (پاک کرنے والا) ہے۔ طہارت کی فرضیت میں وہ طہارت بھی شامل ہے جو صورتاً فرض ہو، مثلاً بچے کا وضو، کیوں کہ وضو کے بغیر بچے کی نماز بھی نہیں ہوتی۔

وہ تھوڑا پانی جس سے چلو بھر لیا گیا ہو، وہ بھی مستعمل ہے، ہاں اگر چلو اس نیت سے

بھرا گیا کہ پانی باہر نکال کر ہاتھ دھوئے جائیں تو وہ مستعمل نہیں ہوتا بلکہ طہور رہتا ہے۔

اگر سر یا موزوں کا مسح کرنے کے بجائے سر اور پاؤں کو پانی سے دھو لیا، یا کافر عورت نے غسل کیا تاکہ اپنے مسلمان شوہر کے لیے حلال ہوجائے، میت کے غسل کا پانی، دیوانی عورت کے غسل کا پانی تاکہ اپنے شوہر کے لیے حلال ہوجائے، یہ تمام پانی مستعمل ہیں۔ پانی جب عضو سے الگ ہوجائے تو وہ مستعمل ہوجاتا ہے۔

ازالۂ نجاست کے ذریعے جو پانی مستعمل ہوتا ہے، اس کے مستعمل ہونے کی تین شرائط ہیں:

۱۔ اگر نجاست مقدار میں کم ہو اور پانی نجاست والی جگہ پڑے تو وہ پانی مستعمل ہوگا اور اگر نجاست زیادہ ہو تو پانی نجاست پر پڑتے ہی ناپاک ہوجائے گا۔

۲۔ جب پانی نجاست والی جگہ سے الگ ہو تو وہ پاک ہو، یعنی اس کے کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف متغیر نہ ہوا ہو اور جگہ بھی پاک ہوجائے۔

۳۔ جتنا پانی کپڑے میں رہ جاتا ہے اور جتنا ظاہری میل پانی میں آجاتا ہے، اس کا حساب کرنے کے بعد اس پانی کا وزن جو نجاست والی جگہ سے الگ ہوتا ہے بڑھ نہ جائے۔ اگر پانی میں تبدیلی آگئی یا اس کا وزن بڑھ گیا یا جگہ پاک نہ ہوئی مثلاً نجاست کا رنگ اور بو یا صرف اس کا ذائقہ باقی رہ گیا اور اس کا زائل کرنا ممکن ہے تو اس سے یہ معلوم ہوگا کہ ابھی نجاست کا وجود اس جگہ پر باقی ہے اور پانی مستعمل نہیں ہوگا، بلکہ نجس ہوجائے گا۔

مستعمل پانی کا حکم یہ ہے کہ جدید مذہب کے مطابق وہ پاک ہے، لیکن طہور نہیں ہے۔ اس سے وضو اور غسل درست نہیں، نہ اس سے نجاست زائل ہوسکتی ہے، کیوں کہ سلف صالحین مستعمل پانی سے احتراز نہیں کرتے تھے، نہ اس کے قطروں سے اجتناب

کرتے تھے۔ صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جابرؓ کی ان کے مرض وفات میں عیادت کی، وضو کیا اور وضو کا بچا ہوا پانی ان پر ڈالا۔ نیز عرب پانی کی قلت کے باوجود مستعمل پانی دوبارہ استعمال نہیں کرتے تھے، بلکہ تیمم کرتے اور نہ پینے کے لیے جمع کرتے تھے، کیوں کہ وہ گندا ہوتا ہے۔

اگر تھوڑی مقدار میں مستعمل پانی دوسرے پانی میں شامل ہوجائے تو کوئی حرج نہیں۔ اگر استعمال شدہ پانی دو مشکوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو صحیح روایت یہ ہے کہ وہ طہور ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مستعمل پانی (۷۵): جو پانی حدثِ اکبر یعنی جنابت یا حدثِ اصغر یعنی وضو کے لیے استعمال کیا گیا ہو یا نجاست کے ازالے کے لیے آخری یعنی ساتویں بار تک دھونے میں استعمال ہوا ہو، (۷۶) جیسا کہ حنابلہ کا مذہب ہے (کہ نجس چیز سات بار دھونے سے پاک ہوتی ہے) اور اس کے اوصاف (رنگ، بو اور ذائقہ) میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہوا ہو۔

نیز غسل میت کے لیے استعمال ہونے والا پانی بھی مستعمل ہے، کیوں کہ یہ غسل تعبُدی ہے، حدث کی وجہ سے نہیں ہے۔ اگر جنبی یا وضو کرنے والا حدث دور کرنے کے لیے تھوڑا پانی استعمال میں لائے تو وہ مستعمل ہوجائے گا، لیکن اگر حدث دور کرنے کی نیت نہ ہو یا چلو بھرنے کی نیت سے پانی میں ہاتھ ڈالے یا غبار دھونے کی نیت کرے یا ٹھنڈک کے لیے یا پانی سے کھیلنے کی نیت سے تو پانی طہور رہے گا۔ اگر کوئی تھوڑے پانی میں گھس جائے یا رات کو نیند سے اٹھ کر پانی سے ہاتھ دھوئے، بشرطیکہ وہ شخص مسلمان، عاقل اور بالغ ہو اور تین بار ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈال دے تو پانی مستعمل ہوجائے گا۔ اگر کوئی مسلمان عاقل بالغ (بچہ، دیوانہ اور کافر نہ ہو) اپنا سارا ہاتھ گٹے تک پانی میں ڈال دے تو پانی مستعمل ہوجائے گا۔ اگر ہاتھ کی بجائے چہرہ اور پاؤں وغیرہ ڈال دے تو مستعمل نہیں ہوگا۔

پانی جب استعمال کی جگہ سے الگ ہوجاتا ہے، تب مستعمل ہوتا ہے اور اگر تھوڑی مقدار میں مستعمل پانی دوسرے پانی میں گرجائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ پیالوں میں وضو کرتے اور ٹب میں غسل کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ ایک ہی برتن میں غسل کرتے اور باری باری اس میں ہاتھ ڈالتے اور ایک دوسرے سے کہتے کہ میرے لیے پانی چھوڑنا، اس طرح کی صورت میں پانی کے چھینٹے لازماً ٹب میں پڑتے ہیں۔ اگر مستعمل پانی زیادہ مقدار میں دوسرے پانی میں پڑ جائے تو راجح روایت کے مطابق اس سے طہارت جائز نہیں۔ شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ جو پانی مستحب طہارت کے لیے استعمال ہو، مثلاً تجدیدِ وضو کے لیے یا وضو میں دوسری تیسری بار پانی بہانے کے لیے یا جمعہ اور عیدین کے موقع پر غسل کے لیے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ بھی مستعمل ہے اور اس پانی کی طرح ہے جو حدث دور کرنے کے لیے استعمال ہوا ہو، کیوں کہ مستحب طہارت بھی مشروع ہے۔ دوسری روایت جو راجح ہے، یہ ہے کہ ایسا پانی طہور ہے، اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، کیوں کہ اسے جب استعمال کیا گیا تو اس وقت استعمال کرنے والا نماز پڑھ سکتا تھا، پس یہ استعمال ایسا ہے جیسے کوئی ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے پانی استعمال کرے اور جو پانی ٹھنڈک یا صفائی حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہو، اس کے بارے میں علماء میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ طاہر ہے، طہور ہے اور مکروہ نہیں ہے۔

تھوڑے پانی میں اگر وضو کرنے والا ہاتھ ڈال کر چلو میں پانی لے تو وہ مستعمل نہیں ہوتا، کیوں کہ وضو کرنے والے کی نیت چلو بھرنا ہے، ہاتھ دھونا نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سعید نے حضرت عثمان کے حوالے سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے برتن سے چلو میں پانی لیا: ثم غرف بيده اليمنى فصب على ذراعه اليمنى فغلسها الى

المرفقین ثلاثا (پھر آپ نے دایاں چلو بھرا اور دائیں بازو پر پانی ڈالا اور کہنیوں تک تین بار ہاتھ دھوئے)

مستعمل پانی کا حکم حنابلہ کے نزدیک بھی شافعیہ کی طرح یہ ہے کہ اس سے نہ حدث دور کیا جاسکتا ہے، نہ نجاست کا ازالہ کیا جاسکتا ہے۔

اگر مستعمل پانی اتنا جمع ہوجائے کہ دومٹکوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس کے بارے میں دو آراء ہیں: ایک رائے یہ کہ وہ اپنی اصلی حالت پر ہے اور دوسری یہ کہ وہ طہور ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث** (۷۷) (جب پانی دو مٹکے کی مقدار ہو تو ناپاک نہیں ہوتا)۔ اگر مستعمل اور غیر مستعمل پانی جمع ہوکر دو مٹکے کی مقدار ہوجائے تو سارا پانی طہور ہے۔

سوم: نباتات کا پانی: نباتات، پھولوں اور پھلوں کا پانی مثلاً عرق گلاب، پھولوں کا پانی، تربوز وغیرہ پھلوں کا پانی پاک ہے، لیکن طہور نہیں ہے، یعنی دوسری چیزوں کو پاک نہیں کرتا۔

تیسری قسم: ناپاک پانی

ناپاک پانی وہ ہے جس میں اتنی مقدار میں نجاست گرجائے جس کی معافی نہیں ہے، مثلاً پانی میں تھوڑی مقدار میں گوبر گرجائے جب کہ پانی ٹھہرا ہوا ہو، بہتا نہ ہو اور تھوڑا ہو۔

پیمائش کے اعتبار سے حنفیہ کے نزدیک (۷۸) تھوڑا پانی وہ ہے جو طول وعرض میں دس دس ہاتھ سے کم ہو (ہاتھ سے عام ہاتھ مراد ہے) تو ناپاک ہوجاتا ہے، خواہ اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو، اور اگر مربع حوض دس دس ہاتھ ہو یا گول حوض چھتیس ہاتھ ہو اور اس کی گہرائی اتنی ہو کہ اس میں سے چلو سے پانی نکالا جائے تو ہاتھ زمین کو نہ لگے۔ اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک نجاست کا اثر

اس میں ظاہر نہ ہو۔

بہتا پانی نجاست کا اثر ظاہر ہونے سے ناپاک ہوجاتا ہے۔نجاست کے اثر سے مراد اس کا ذائقہ، رنگ اور بو میں تبدیلی ہے۔

پس ناپاک پانی کی دو قسمیں ہیں:

اوّل: پاک پانی میں کم مقدار میں نجاست گرجائے اور اس کے اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہو۔

دوم: پاک پانی میں نجاست گرجائے اور اس کے تین اوصاف میں سے کوئی ایک وصف تبدیل ہوجائے۔ اس قسم کے بارے میں، جس میں پانی کے تین اوصاف (رنگ، بُو اور ذائقہ) میں سے کوئی ایک تبدیل ہوجائے، علماء متفق ہیں کہ یہ پانی نجس ہے۔

پہلی قسم کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کا حنفیہ سے اتفاق ہے، البتہ شافعیہ کے ہاں اگر کوئی ایسی مردہ شے پانی میں خود گرگئی، یا ہوا سے اڑ کر پانی میں پڑ گئی جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، مثلاً مکھی یا شہد کی مکھی تو اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

مالکیہ کے ہاں راجح روایت یہ ہے کہ پہلی قسم کا پانی، یعنی جو کم مقدار میں ہو اور اس میں نجاست گرجائے،لیکن اس کے اوصاف میں سے کوئی وصف تبدیل نہ ہوتو وہ طہور ہے، البتہ مکروہ ہے۔انہوں نے علماء کے اختلاف کی رعایت کرتے ہوئے اسے مکروہ قرار دیا ہے۔(۷۹)

اکثر فقہا کے نزدیک ناپاک پانی سے فائدہ نہ اٹھایا جائے،نہ اسے طہارت وغیرہ کے لیے استعمال کیا جائے،البتہ مویشیوں کو پلایا جاسکتا ہے، کھیتیاں سیراب کی جاسکتی ہیں اور پیاس کی شدت میں اور پانی میسر نہ ہوتو اس کا پینا جائز ہے۔

کم اور زیادہ پانی کی مقدار

پانی کی کم اور زیادہ مقدار میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک زیادہ پانی وہ ہے جسے اگر کوئی شخص ایک کنارے سے حرکت دے تو اس کا اثر دوسرے کنارے تک نہ پہنچے(۸۰) اور کم مقدار میں وہ پانی ہے جس کی لمبائی چوڑائی دس دس ہاتھ سے کم ہو، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

مالکیہ کے نزدیک پانی کی زیادہ مقدار کی کوئی مقرر حد نہیں ہے۔ تھوڑا پانی جو مکروہ ہوجاتا ہے، وہ وضو یا غسل کے برتن کی مقدار یا اس سے کم ہے۔ اگر اس میں تھوڑی نجاست، مثلاً ایک قطرہ گرجائے اور پانی میں کوئی تبدیلی نہ آئے تو حدث کے خاتمے، نجاست کے ازالے اور مسنون و مستحب طہارت کے حصول کے لیے اس کا استعمال مکروہ ہے۔ عام ضرورت کے لیے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پانی کی کم اور زیادہ مقدار میں حد فاصل ہجر[ایک بستی] کے مٹکوں کے برابر دوقلتان (مٹکے) ہیں،(۸۱) جو پانچ مشکوں کے برابر ہوتے ہیں، اور ہر مشک سو عراقی رطل کے برابر ہے۔ پس دو مٹکے پانچ سو عراقی رطل کے برابر ہوئے۔

اگر پانی دو مٹکوں کی مقدار میں ہو اور اس میں ٹھوس یا مائع نجاست گرجائے، لیکن اس کا رنگ، بو اور ذائقہ تبدیل نہ ہو تو وہ پانی پاک ہے اور اس سے پاکی حاصل کی جاسکتی ہے، کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث (جب پانی دو مٹکے کی مقدار ہو تو ناپاک نہیں ہوتا)۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ روایت شیخین، یعنی بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق ہے۔ ابوداؤد وغیرہ نے صحیح سند سے فانہ لاینجس (وہ ناپاک نہیں ہوتا) کے الفاظ روایت کیے ہیں جو لم یحمل الخبث (گندگی نہیں اٹھاتا) کی تفسیر ہیں، یعنی ناپاکی کو مسترد کردیتا ہے، قبول نہیں کرتا۔

اگر پانی کے علاوہ کسی اور مائع میں نجاست گرجائے تو وہ مائع خواہ دو مٹکوں کے برابر ہو، محض نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجائے گی، کیوں کہ پانی کی حفاظت نجاست سے مشکل ہے، جب کہ دوسری اشیا، خواہ زیادہ مقدار میں بھی ہوں، ان کی حفاظت مشکل نہیں ہے۔

اگر زیادہ مقدار (دو مٹکے) پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف میں بھی نجاست گرنے سے معمولی تبدیلی آ گئی تو وہ نجس ہوجائے گا۔ اس پر اجماع ہے اور اس اجماع نے دو مٹکوں والی روایت میں تخصیص کردی ہے، نیز اس روایت میں بھی جو ترمذی اور ابن حبان نے بیان کی ہے کہ الماء لا ینجسه شیئی(۸۲) (پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی)۔

ابن منذر کہتے ہیں کہ اہلِ علم کا اجماع ہے کہ پانی تھوڑا ہو چاہے زیادہ، اگر اس میں نجاست گرجائے اور اس کے رنگ یا بو یا ذائقے کو تبدیل کردے تو وہ ناپاک ہوجاتا ہے۔ ابو امامہ باہلی نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الماء طهور لا ینجسه شیئی الا ما غلب علی ریحه وطعمه ولونه (۸۳) (پانی پاک ہے، اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، مگر جو اس کی بو، ذائقے اور رنگ پر غالب آ جائے)۔

دو مٹکوں والی صحیح اور ثابت حدیث کی بنا پر میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے کو ترجیح دیتا ہوں، اگرچہ حنفیہ نے اس حدیث میں اضطراب اور تعارض کی نشان دہی کی ہے کہ ایک روایت میں تین مٹکے آتا ہے، دوسری میں ایک مٹکا کے الفاظ ہیں، نیز مٹکے کی صحیح مقدار بھی معلوم نہیں ہے، لیکن شافعیہ نے ان تمام اعتراضات کے جواب دیے ہیں۔ (۸۴)

بحث پنجم: جھوٹے پانی اور کنوؤں کے پانی کا حکم

اس بحث میں دو موضوعات ہیں:

پہلا موضوع: جھوٹے کا حکم

جھوٹے کے لیے سؤر کا لفظ استعمال ہوتا ہے، جس کی جمع اسار ہے۔ سؤر کا معنی

ہے باقی ماندہ، بچا ہوا۔ اصطلاح میں سؤر اس پانی کو کہتے ہیں جو کسی کے پینے کے بعد برتن یا حوض میں بچ رہے۔ استعارتاً بچے ہوئے کھانے کو بھی سؤر کہا جانے لگا۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمانوں اور حلال جانوروں کا جھوٹا پاک ہے۔ ان کے علاوہ دوسروں کے جھوٹے کے بارے میں بہت اختلافات ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک جھوٹے کا حکم پینے والے کے لعاب کے ملنے پر مبنی ہے۔ (۸۵) اس کی طہارت اور نجاست اس پر مبنی ہے کہ پینے والے کا گوشت پاک ہے یا نہیں۔ آدمی اور حلال جانوروں کا جھوٹا پاک ہے، کتے کا جھوٹا نجس ہے، کبھی جھوٹا مکروہ ہوتا ہے اور کبھی مشکوک، پس حنفیہ کے نزدیک جھوٹے کی چار قسمیں ہیں: پاک، مکروہ، مشکوک اور نجس، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ **وہ جھوٹا جو پاک ہے بلا کراہت پاک کرنے والا ہے:** آدمی اور حلال جانور، مثلاً اونٹ، گائے اور بکری کا جھوٹا پاک ہے اور صحیح روایت کے مطابق گھوڑے کا جھوٹا بھی پاک ہے، بشرطیکہ یہ جانور گندگی کھانے والے نہ ہوں، یا اگر جگالی کرنے والے جانور ہیں تو اس وقت جگالی نہ کر رہے ہوں، کیوں کہ پانی پیتے ہوئے جو لعاب پانی کے ساتھ مل جاتا ہے وہ پاک گوشت سے پیدا ہوا ہے اس لیے خود بھی پاک ہے۔

آدمی خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، مسلمان ہو یا کافر، جنبی ہو یا حیض والی عورت سب کا جھوٹا پاک ہے۔ ہاں اگر کافر نے شراب پی ہوئی ہو تو اس کا منہ ناپاک ہو جاتا ہے اور اگر اس کے فوراً بعد برتن کو منہ لگا لے تو اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا اور اگر اتنا وقت گزر گیا کہ شراب کی نجاست اس کے لعاب سے دھل گئی، پھر پانی پیا تو جھوٹا ناپاک نہیں ہوگا۔ (۸۶) آدمی کا جھوٹا مطلقاً پاک ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جسے ابو ہریرہؓ نے روایت کیا، انہوں نے کہا: ''یا رسول اللہ! آپ سے ملاقات کے وقت میں جنبی تھا، اس لیے مجھے اچھا نہیں لگا

کہ میں اس حالت میں آپ کے ساتھ بیٹھوں''۔ آپؐ نے فرمایا:'' سبحان اللہ! مومن ناپاک نہیں ہوتا''۔ (۸۷) مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، فرماتی ہیں کہ میں حائضہ ہونے کی حالت میں پانی پی کر برتن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دے دیتی تو آپؐ اسی جگہ منہ لگا کر پیتے جہاں میں نے منہ لگایا تھا۔ بخاری میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ پیا، آپ کے دائیں ایک اعرابی اور بائیں ابوبکرؓ بیٹھے تھے، آپ نے اعرابی کو دیا اور فرمایا: دایاں پھر بایاں۔

۲۔ وہ جھوٹا کہ دوسرا پانی موجود ہوتے ہوئے جس کا استعمال مکروہ تنزیہی ہے

بلی، باہر پھرنے والی مرغی (۸۸)، گندگی کھانے والے اونٹ اور گائے (یعنی جب باہر چھوڑ دیے جائیں تو گندگی میں منہ مارنے لگیں)، پھاڑ کھانے والے پرندے، مثلاً باز، شکرا، شاہین، چیل، کوا اور گھر میں رہنے والے جانور، مثلاً سانپ، چوہا، اگر ان کے منہ کو نجاست نہ لگی ہو تو ان کا جھوٹا مکروہ تنزیہی ہے، کیوں کہ یہ گھروں میں گھومتے رہتے ہیں اور ان سے بکثرت سابقہ پڑتا ہے، ان سے احتیاط کرنا مشکل ہے اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے لیے وضو کا برتن ٹیڑھا کر دیا، اس نے پانی پیا، پھر آپ نے اسی سے وضو کر لیا۔ (۸۹)

۳۔ وہ جھوٹا جس کے طہور ہونے میں شک ہے، پاک ہونے میں نہیں

خچر اور گھریلو گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے۔ اگر صرف یہی پانی میسر ہو تو اس سے وضو یا غسل کر لے۔ پھر تیمّم کرے یا پہلے تیمّم کرے بعد میں وضو یا غسل، جو چاہے پہلے کر لے، لیکن ایک نماز کے لیے دونوں کام کرنا احتیاط کا تقاضا ہے۔ ان کے جھوٹے کے مشکوک ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان کے گوشت کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، یا یہ وجہ ہے کہ صحابہؓ کے درمیان ان کے جھوٹے کے پاک اور ناپاک ہونے میں اختلاف ہے، یا اس شک کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کی ضرورت اور گدھوں اور خچروں کے عام

استعمال کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا جھوٹا ناپاک نہ ہو، کیوں کہ انہیں گھروں میں باندھا جاتا ہے اور یہ عام استعمال کے برتنوں میں پانی پیتے ہیں، لوگ ان پر سواری کرتے ہیں، پس حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ گدھے اور خچر کا لعاب قطعاً پاک ہے، البتہ ان کے جھوٹے پانی کے طہور ہونے میں شک ہے۔

گدھوں کے حلال اور حرام ہونے میں دلائل کا تعارض: گدھے کے گوشت کے حرام ہونے کے بارے میں دو احادیث وارد ہوئی ہیں:

۱۔ ابجرؓ بن غالب کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا: ''یا رسول اللہ! قحط آ گیا اور میرے پاس اپنے اہل خانہ کو کھلانے کے لیے موٹے تازے گدھوں کے سوا کچھ نہیں ہے اور آپ نے گدھے کا گوشت حرام کردیا ہے'' آپ نے فرمایا: ''اپنے گھر والوں کو موٹے گدھوں کا گوشت کھلاؤ''۔ (۹۰)

۲۔ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا، میں نے گدھے کا گوشت کھایا ہے، آپ خاموش رہے، پھر دوسرا آیا، اس نے بھی کہا، میں نے گدھے کا گوشت کھایا ہے، آپ پھر بھی خاموش رہے، پھر تیسرا آیا اور اس نے کہا کہ میں نے گدھا چٹ کردیا ہے، آپ نے منادی سے کہا کہ لوگوں میں اعلان کردو کہ اللہ اور اس کے رسول نے تمہیں پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع کردیا ہے۔ ایک روایت میں ہے: ''یہ ناپاک ہے، لوگوں نے گوشت سے ابلتی ہوئی ہانڈیاں الٹ دیں''۔ (۹۱)

گدھے کی طہارت اور نجاست کے بارے میں صحابہؓ کا اختلاف یہ ہے کہ ابن عمرؓ اس کی نجاست کے قائل ہیں اور ابن عباسؓ اس کی طہارت کے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی حدیث زیادہ صحیح ہے اور گدھے کا گوشت بلا شبہ

حرام ہے۔ یوں بھی جب حرام اور مباح میں تعارض ہوتو حرام کو ترجیح دی جاتی ہے، وہ تعارض خواہ دو احادیث کے باعث ہو، یا صحابہؓ کے دو اجتہادوں کے باعث۔ اصل بات یہ ہے کہ شک کی دلیل کا تعلق ضرورت سے ہے کہ گدھے گھروں میں اور مکانوں کے صحنوں میں باندھے جاتے ہیں، البتہ یہ ضرورت بلی اور چوہے کی بہ نسبت کم تر ہے، کیوں کہ وہ تنگ سے تنگ جگہ میں بھی گھس جاتے ہیں جب کہ گدھا ہر جگہ نہیں گھس سکتا۔ اس وجہ سے اس کے جھوٹے کی طہوریت میں شک واقع ہوگیا۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ اس کا لعاب نجس ہے تو اس کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے اور اگر یہ دیکھا جائے کہ اس کے بارے میں ضرورت ہے تو پاک ہونا چاہیے۔ اس تردّد کے باعث اس کے جھوٹے کے بارے میں شک ہے۔ اور یہی شک کا سبب ہے، یہ نہیں کہ اس کے گوشت کی حرمت کے بارے میں کوئی شبہ ہے اور نہ اس وجہ سے کہ اس کے جھوٹے کے بارے میں صحابہؓ میں کوئی اختلاف ہے۔

۴۔ وہ جانور جن کا جھوٹا نجاست غلیظہ ہے:

کسی حالت میں بھی اس کا استعمال جائز نہیں۔ ہاں! اگر اضطراری حالت ہوتو جیسے مردار کھانا جائز ہے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے، نیز کتے، سؤر، درندوں مثلاً شیر، چیتے، بھیڑیے، بندر اور گوہ وغیرہ کا جھوٹا ناپاک ہے۔

کتے کا جھوٹا ناپاک ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اذاشرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعاً(۹۲) (اگر تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ مار جائے تو اسے سات مرتبہ دھو)۔ جب برتن ناپاک ہوجاتا ہے تو پانی بطریقِ اولیٰ ناپاک ہوجاتا ہے۔ اس حدیث سے کتے کے جھوٹے کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے۔

رہا خنزیر تو وہ نجس عین ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے قرآن کی آیت فانہ رجس (الانعام ٦: ١۴٥)(یہ گندگی ہے)۔ درندوں کا گوشت ناپاک ہے اور ان کا لعاب جو پانی سے مل جاتا ہے، اسی گوشت سے پیدا ہوتا ہے، پس پانی بھی ناپاک ہوجائے گا۔

مالکیہ کی رائے(۹۳)

۱۔ **آدمی کا جھوٹا:** آدمی اگر مسلمان ہے، شراب نہیں پیتا تو اس کا جھوٹا بالا جماع پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے، اور اگر کافر ہے یا شرابی ہے تو اگر اس کے منہ کو نجاست (شراب) لگی ہوئی ہے تو اس کا جھوٹا اس پانی کی طرح ہے جس میں نجاست مل جائے اور اگر نجاست نہیں لگی ہوتی تو اس کا جھوٹا پاک اور مطہر (پاک کرنے والا) ہے۔

مالکیہ کے نزدیک شرابی مسلمان ہو چاہے کافر، اگر اس کے منہ کے پاک ہونے میں شک ہے تو اس کا جھوٹا مکروہ ہے۔ اسی طرح وہ جس پانی میں ہاتھ ڈال دے، وہ بھی مکروہ ہے، اس پانی کی طرح جس میں نجاست گر جائے، لیکن کوئی تبدیلی نہ آئے۔

۲۔ **جو جانور ناپاک اشیا کھاتے ہیں**، مثلاً بلی، چوہا، اگر ان کے منہ کے ساتھ نجاست لگی ہو تو ان کا جھوٹا ایسا ہی ہے جیسے پانی میں نجاست گر گئی ہو، اور اگر یقین سے معلوم ہو کہ ان کے منہ پاک ہیں تو ان کا جھوٹا پاک ہے، اور اگر معلوم نہ ہو تو جن چیزوں سے بچنا ممکن نہ ہو ان کے استعمال پر معافی ہے، لیکن جھوٹا مکروہ ہے اور جن چیزوں سے بچنا ممکن ہو، ان کے نجس ہونے کے بارے میں دو رائیں ہیں، (۹۴) اور راجح رائے یہ ہے کہ وہ پاک ہیں۔

۳۔ **جانوروں اور درندوں کا جھوٹا پاک ہے**، لیکن ان جانوروں اور پرندوں کا جھوٹا مکروہ ہے جو نجاست سے نہیں بچتے۔

۴۔ **کتے اور سؤر کا جھوٹا پاک ہے**، جس برتن میں کتا منہ مار جائے، اسے سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی ہے۔ جس برتن میں سؤر پانی پی جائے، اسے سات بار دھونے کے بارے دو قول ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی آراء (۹۵)

ا۔ آدمی کا جھوٹا پاک ہے، مسلمان ہو چاہے کافر۔ اس پر تمام علماء کا اجماع ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: المومن لاینجس (مومن ناپاک نہیں ہوتا)۔

۲۔ حلال جانوروں کا جھوٹا: ابن منذر کہتے ہیں کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ حلال جانوروں کا جھوٹا پاک ہے، اسے پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے۔

۳۔ بلی، چوہے، نیولے وغیرہ، نیز حشرات الارض، سانپ اور چھپکلی کا جھوٹا پاک ہے، اسے پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ اکثر اہل علم صحابہ وتابعینؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مکروہ بھی نہیں ہے، البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بلی کا جھوٹا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ اگر کسی نے اس سے وضو کرلیا تو نماز درست ہوجائے گی۔

۴۔ تمام جانوروں، مثلاً گھوڑوں، خچروں، گدھوں اور حلال وحرام درندوں کا جھوٹا پاک ہے۔ حنابلہ کے نزدیک راجح قول یہی ہے کیوں کہ حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا گدھے کے جھوٹے سے وضو کرلیا جائے، آپؐ نے فرمایا، ہاں اور تمام درندوں کے جھوٹے سے بھی (۹۶)، کیوں کہ گدھا ایک ایسا حیوان ہے جسے مجبوری کے بغیر بھی استعمال کرنا جائز ہے، پس اس کا جھوٹا بکری کی طرح پاک ہے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ گدھوں اور خچروں پر سوار ہوتے تھے اگر ان کا جھوٹا ناپاک ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے بیان فرمادیتے۔ جو لوگ گدھے اور خچر پالتے ہیں، ان کے لیے ان سے بچنا ممکن نہیں، پس وہ بلی کے مشابہ ہیں، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن جو فرمایا کہ انھا رجس (یہ ناپاک ہے) اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے۔

۵۔ کتے اور سور کا جھوٹا یا جو کچھ ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہو، نجس

ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کے بارے میں فرمایا: ''جب کتا کسی برتن میں منہ مار دے تو اسے سات مرتبہ دھوؤ اور پہلی بار مٹی سے''۔(۹۷) سؤر بھی کتے کی طرح ہے، بلکہ وہ کتے سے بھی بدتر ہے۔ جو چیز اس سے پیدا ہوتی ہے اس کا وہی حکم ہے جو اصل کا ہے اور وہ نجاست کی بدترین قسم ہے۔

یہی مذہب راجح ہے۔ مالکیہ کا یہ قول کہ برتن دھونا امر تعبدی ہے، ناقابل فہم ہے، کیوں کہ اصول یہ ہے کہ نجاست کو دھونا واجب ہے، کیوں کہ دھونے کی تمام اقسام میں یہی اصول کارفرما ہے۔ اگر دھونے کا تعلق محض عبادت سے ہوتا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یہ حکم نہ دیتے کہ پانی بہایا جائے اور نہ یہ فرماتے کہ جہاں کتے نے منہ ڈالا ہے، اسے بطور خاص دھویا جائے، کیوں کہ برتن کا لفظ پورے برتن کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

دوسرا موضوع: کنوؤں کا حکم

ناپاک کنوئیں کا وہی حکم ہے جو اس پانی کا حکم ہے جس میں نجاست گر جائے اور جمہور کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں، البتہ حنفیہ نے بعض صورتوں میں فرق کیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں (۹۸) اگر ناپاک جانور کنوئیں میں گر جائے اور پانی میں تبدیلی آجائے تو سارا پانی نکالنا واجب ہے اور اگر پانی میں تبدیلی نہ آئے تو ناپاک جانور کی مقدار کے برابر پانی نکال دیا جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ (۹۹) کہتے ہیں کہ کھڑا اور بہتا ہوا پانی کم اور زیادہ مقدار کے فرق میں برابر ہیں۔ جو پانی دو مٹکوں سے کم ہے، وہ قلیل ہے اور محض نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتا ہے۔ پانی کا متغیر ہونا ضروری نہیں اور زیادہ پانی جو دو مٹکے یا اس سے زائد ہو، ٹھوس یا مائع نجاست ملنے سے ناپاک نہیں ہوتا، بشرطیکہ متغیر نہ ہو اور اگر متغیر ہوجائے تو ناپاک ہوجائے گا۔

اسی بنا پر شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کو پاک کرنا مقصود ہے تو دیکھا جائے کہ کیا نجاست پانی میں تغیر آنے کے باعث ہے اور پانی دومٹکوں سے زیادہ ہے، اگر وہ تغیر خود بخود ختم ہوجائے، یا اس میں اور پانی ملانے سے ختم ہوجائے یا اس سے پانی نکالنے سے ختم ہوجائے تو پانی پاک ہوجائے گا، کیوں کہ نجاست تغیر کی وجہ سے ہے۔تغیر ختم تو نجاست ختم۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے حوض یا تالاب جن میں بہت زیادہ پانی جمع رہتا ہے، نجاستوں کے گرنے سے ناپاک نہیں ہوتے، جب تک کہ پانی کا رنگ، بو یا ذائقہ تبدیل نہ ہو۔ اگر پانی کسی انسان کے پیشاب یا پتلے پاخانے کی نجاست سے متغیر ہوجائے تو پانی نکال دیا جائے۔ حنابلہ نے پانی نکالنے کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی۔حضرت علیؓ کے سند صحیح سے ثابت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک لڑکے نے کنوئیں میں پیشاب کردیاتو آپ نے پانی نکالنے کا حکم دیا۔ یہی رائے حسن بصریؒ کی ہے۔ امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی انسان کنوئیں میں پیشاب کردے تو؟ تو انہوں نے کہا، پانی نکال دیا جائے تا آنکہ اور نکالنا ممکن نہ رہے۔ پوچھا گیا، کوئی مقدار؟ جواب دیا، اتنا کہ مزید نہ نکال سکیں، یعنی تمام پانی نکال دیں اور یہی مالکیہ کی رائے ہے۔

حنفیہ (۱۰۰) زیادہ پانی (دہ در دہ) (۱۰۱) کے بارے میں جمہور سے متفق ہیں کہ وہ اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا، جب تک اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو جائے، البتہ تھوڑا پانی ناپاک ہوجاتا ہے خواہ اس کے اوصاف تبدیل نہ ہوئے ہوں۔تھوڑے پانی والے کنوئیں میں سے کتنا پانی نکالا جائے، اس کے لیے انہوں نے استحساناً مندرجہ ذیل مقدار مقرر کی ہے:

اوّل: کنوئیں میں گرنے والی چیز زندہ نکل آئے

اگر کوئی انسان یا جانور کنوئیں میں گرجائے اور زندہ نکل آئے تو آدمی یا حلال جانور کے گرنے سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس کے جسم پر نجاست نہ ہو۔ اگر اس کے جسم پر نجاست ہوتو اس نجاست کے باعث پانی ناپاک ہوجائے گا۔

اگر کنوئیں میں سؤر گر جائے یا کتے کا لعاب پانی میں مل جائے تو کنواں ناپاک ہوجائے گا اور اگر دوسرے حرام جانوروں کا لعاب، مثلاً خچر، گدھے، حرام پرندوں یا درندوں کا لعاب پانی میں شامل ہوجائے تو صحیح قول یہ ہے کہ طہارت، کراہت اور نجاست میں پانی کا وہی حکم ہوگا جو اس حیوان کا ہے۔ اگر حیوان نجس یا مشکوک ہے تو کنوئیں کا تمام پانی نکالنا واجب ہے، اور اگر مکروہ ہے تو چند ڈول پانی نکالنا مستحب ہے جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ ناپاک حیوانات میں درندے، مثلاً شیر اور چیتا ہیں۔ مکروہ میں پنجے سے کھانے والے پرندے، مثلاً چیل اور باز ہیں، اور مشکوک میں خچر اور گدھا شامل ہیں۔

حنابلہ(۱۰۲) کی رائے یہ ہے کہ اگر چوہا یا بلی کسی مائع یا تھوڑے پانی میں گر جائے اور زندہ نکل آئے تو وہ مائع یا پانی پاک ہے۔

دوم: انسان یا جانور کنوئیں میں گر کر مرجائے

ا۔ اگر کوئی انسان کنوئیں میں گر کر مرجائے تو حنفیہ کے نزدیک پانی ناپاک ہوجاتا ہے، کیوں کہ ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ نے صحابہؓ کی موجودگی میں چشمہ زمزم سے پانی نکالنے کا حکم دیا تھا جب اس میں ایک حبشی گر کر مر گیا تھا۔(۱۰۳) یہ قول غیر حنفیہ کی رائے کے خلاف ہے۔(۱۰۴) ان کی رائے یہ ہے کہ انسان کنوئیں میں گر کر مرجائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: المومن لا ینجس (۱۰۵) (مومن ناپاک نہیں ہوتا)۔

ب۔ اگر جانور خشکی کا ہے، مثلاً بکری، کتا، مرغی، بلی اور چوہا اور کنوئیں میں گر کر مر گیا تو کنواں ناپاک ہوگیا۔

ج۔ ایسے جان دار جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، مثلاً مکھی، جھینگر، گبریلا، بھڑ، پسو اور بچھو یا جو جانور پانی میں رہتے ہیں مثلاً مچھلی، مینڈک، مگرمچھ، کیکڑا، پانی کا کتا اور پانی کا سؤر اگر کنوئیں میں مرجائیں تو اس سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا: ''جب تم میں سے کسی کے مشروب میں مکھی گرجائے تو اسے ڈبو کر نکال لو، کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری اوردوسرے میں شفا ہے''(بخاری نے روایت کی)۔ ابوداؤد نے اس پر اضافہ کیا کہ اس طرح اس بیماری کا مداوا ہوجاتا ہے جو اس کے پر میں ہے، (۱۰۶) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یاسلمان! کل طعام وشراب وقعت فیہ دابة لیس لھادم فماتت فیہ فھوحلال اکلہ وشربہ و وضوؤہ (سلمان! کسی بھی کھانے پینے کی چیز میں اگر کوئی ایسا جانور گر کر مرجائے جس میں خون نہیں اسے کھانا پینا اور اس سے وضو کرنا حلال ہے)۔

سوم: کنوئیں میں نجاست گرنے کی صورت میں

ا۔ چھوٹا کنواں نجاست گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے، نجاست خواہ کم ہی ہو، مثلاً ایک قطرہ خون یا شراب یا پیشاب پاخانہ ہی ہو۔ نجاست نکالنے کے بعد تمام پانی نکالنا ضروری ہے۔ پانی نکلنے کے بعد کنواں، ڈول، رسی، چرخی اور پانی نکالنے والے کے ہاتھ پاک ہوجائیں گے۔

ب۔ اونٹ یا بکری کی مینگنی، گھوڑے، گدھے اور خچر کی لید یا گائے بیل کے گوبر سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، البتہ اگر اتنا گرجائے جو دیکھنے والے کو زیادہ معلوم ہو، یا ہر ڈول میں ایک آدھ مینگنی وغیرہ آرہی ہو تو پھر ناپاک ہوجائے گا۔ اس میں دیکھنے والا جس مقدار کو معمولی سمجھے وہ معمولی مقدار ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استنجے کے لیے دو پتھر اور ایک خشک گوبر کا ٹکڑا اٹھا لایا، آپ نے پتھر لے لیے اور گوبر پھینک دیا اور فرمایا یہ ناپاک ہے۔(۱۰۷)

کبوتر، چڑیا اور حلال پرندوں کی بیٹ سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، البتہ مرغی، اور بطخ

کی بیٹ سے استحساناً ناپاک ہوجاتا ہے، کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کبوتر کی بیٹ ہاتھ سے مل کر صاف کردی تھی۔

صحیح قول یہ ہے کہ حرام پرندوں کی بیٹ سے بھی کنواں ناپاک نہیں ہوتا، مثلاً وہ پرندے پنجوں سے شکار کرتے ہیں، کیوں کہ کنوئیں کو ان سے بچانا مشکل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تمام جانوروں کا گوبر وغیرہ اور پرندوں کی بیٹ ناپاک ہے، کیوں کہ یہ رکس ہے اور رکس ناپاک کو کہتے ہیں۔

مالکیہ اورحنابلہ(۱۰۸) کی رائے یہ ہے کہ حلال جانوروں کا پیشاب اورگوبر پاک ہے اورحرام جانوروں کا پیشاب اور گوبر ناپاک ہے۔

کتنا پانی نکالنا واجب ہے؟

اگر کوئی انسان یا بڑا جانور، مثلاً خچر، گدھا، کتا اور بکری وغیرہ کنوئیں میں گر کر مر جائے، یا کوئی بھی جانور کنوئیں میں گرکر پھول جائے یا پھٹ جائے، خواہ چھوٹا ہو یا بڑا تو کنوئیں کا سارا پانی نکالنا واجب ہے۔ اگر سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہوتو دوسو ڈول نکالے جائیں۔ اسی طرح چوہا بلی سے بھاگ کر کنوئیں میں گرجائے، یا زخمی ہو اور کنوئیں میں گرجائے، خواہ زندہ نکل آیا ہو، یا بلی کتے سے بھاگ کر یا زخمی حالت میں کنوئیں میں گرجائے تو بھی یہی حکم ہے، کیوں کہ اس حالت میں چوہا اور بلی پیشاب کردیتے ہیں اور پیشاب اورخون مائع نجاست ہیں۔

۲۔ اگر جانور درمیانے حجم کا ہو، مثلاً کبوتر، مرغی اور بلی وغیرہ تو چالیس سے ساٹھ ڈول تک پانی نکالا جائے۔ جامع الصغیر کی ظاہر روایت کے مطابق چالیس یا پچاس ڈول پانی نکالا جائے اور اگر اس طرح کے دو جانور گر کر مرجائیں تو سارا پانی نکالنا واجب ہے۔ پہلی صورت میں چالیس ڈول نکالنا واجب اور پچاس مستحب ہیں۔

۳۔ اگر کوئی چھوٹا جانور، مثلاً چڑیا، چوہا یا چھپکلی گر کر مرجائے تو ڈول کے حجم کے لحاظ سے بیس سے تیس ڈول تک نکالنے چاہییں۔(۱۰۹) بیس ڈول نکالنے واجب ہیں اور تیس مستحب ہیں، یعنی اگر کنواں بڑا ہے اور گرنے والا جانور بھی بڑا ہے تو دس ڈول زائد نکالنا مستحب ہیں اور اگر دونوں چیزیں چھوٹی ہیں تو اس سے کم تعداد مستحب ہوگی اور اگر ان میں سے ایک چیز بڑی اور دوسری چھوٹی ہے تو ایک کے اعتبار سے پانی اور دوسری کے اعتبار سے پانچ سے کم مستحب ہوں گے (گویا مجموعی طور پر پانچ سے زیادہ اور دس سے کم مستحب ہوں گے)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ اگر چوہا کنوئیں میں مرجائے اور فوراً نکال لیا جائے تو بیس ڈول پانی نکالنا چاہیے اور ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ اگر مرغی کنوئیں میں گر کر مرجائے تو چالیس ڈول نکالنے چاہییں۔(۱۱۰)

ڈول کی مقدار

اگر اس کنوئیں پر کوئی ڈول موجود ہو تو وہی ڈول معتبر ہوگا اور اگر وہاں کوئی ڈول موجود نہ ہو تو ڈول اتنا ہونا چاہیے جس میں ایک صاع، یعنی اڑہائی کلو گرام یا ۲٫۷۵ لیٹر پانی آسکے۔ پانی نکالنے کے لیے کوئی اور برتن استعمال کیا گیا ہو تو اس کے مطابق حساب کرلیا جائے۔ اگر کسی بہت بڑے ڈول سے ایک ہی بار اتنا پانی نکال لیا جائے جتنا نکالنا واجب ہے تو مذہب حنفی کی ظاہر روایت کی مطابق درست ہے، کیوں کہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔

پانی نکالتے ہوئے اگر ڈول کا اکثر حصہ بھرا ہوا ہے تو کافی ہے، لبالب بھرنا ضروری نہیں، اسی طرح اگر کنوئیں کا سارا پانی اس مقدار سے کم ہے جتنی مقدار نکالنا واجب ہے اور سارا پانی نکال دیا گیا تو کافی ہے۔

کنواں اس طرح بھی پاک کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ساتھ کوئی گڑھا کھود کر کنوئیں سے سوراخ کرکے اس میں پانی ڈال دیا جائے اور جتنا پانی نکالنا مطلوب ہو، اتنا نکل جائے۔

اگر کنوئیں میں کوئی جانور مرا ہوا پایا گیا اور پھولا یا پھٹا نہیں تو یہ سمجھا جائے گا کہ اسے گرے ہوئے ایک دن رات گزر گئے ہیں اور اگر پھول یا پھٹ گیا ہے تو سمجھا جائے گا کہ تین دن رات گزر گئے ہیں۔ اگر اس دوران میں اس پانی سے وضو کر کے نماز پڑھی ہے تو اس کا اعادہ واجب ہے اور جن کپڑوں اور دوسری چیزوں کو وہ پانی لگا ہے، انہیں دھولیا جائے۔

بحث ششم: پاک اشیا کی اقسام

کائنات میں جو اشیا موجود ہیں: جمادات ہیں، یا جان دار ہیں، یا فضلات۔ تمام اشیا میں اصل یہ ہے کہ وہ پاک ہیں، جب تک کہ کسی شرعی دلیل سے ان کا ناپاک ہونا ثابت نہ ہوجائے۔ مختلف اشیا کی طہارت کے بارے میں فقہا کی آراء قریب قریب یکساں ہیں۔ اس امر پر فقہا کا اتفاق ہے کہ جمادات (وہ اشیا جن میں زندگی نہیں ہے اور جو زندہ اشیا کے بدن سے الگ نہیں ہوئیں) (۱۱۱)، بجز نشہ آور اشیا کے تمام تر پاک ہیں۔ زمین کے تمام ٹھوس اور مائع اجزاء اور ان سے پیدا ہونے والی اشیا پاک ہیں۔ ٹھوس اشیا میں معدنیات، مثلاً سونا، چاندی اور لوہا وغیرہ، اور نباتات کی تمام اشیا خواہ عام نباتات ہوں یا نشہ آور، مثلاً حشیش، افیون اور بھنگ شامل ہیں۔ مائع میں پانی، گنے وغیرہ کا رس، پھولوں کا رس، خوشبو اور سرکہ شامل ہیں۔ اس پر اتفاق ہے کہ خشک اشیا پاک ہیں۔ نافۂ مشک، مشک کی طرح پاک ہے، زباد اور عنبر (۱۱۲) پاک ہیں، حلال جانور کے بال پاک ہیں اور خود بخود سرکہ بن جانے والی شراب پاک ہے۔

اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو جانور شرعی طریقے سے ذبح کردیا جائے، وہ پاک ہوجاتا ہے۔ مردہ مچھلی اور ٹڈی بھی پاک ہے۔ انسانی لاش، خواہ کافر کی ہو پاک ہے، البتہ اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔ وہ کافر کی لاش کو ناپاک سمجھتے ہیں۔ انسانی لاش کے پاک ہونے کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: ولقد کرمنا بنی آدم (الاسراء ۱۷:۷) (ہم نے بنی آدم کو عزت دی)۔ عزت وتکریم کا تقاضا ہے کہ اس کی لاش کو بھی پاک سمجھا جائے، نیز

ارشاد نبویؐ ہے کہ مسلمان (اکثر حالات میں) ناپاک نہیں ہوتا۔ رہی آیت انما المشرکون نجس (التوبہ ۹:۲۸) (مشرک ناپاک ہیں) تو اس سے مراد یہ ہے کہ ان کے عقائد گندے ہیں، یا یہ کہ ان سے اس طرح اجتناب کرنا چاہیے جیسے کہ نجاست سے کیا جاتا ہے۔ یہ مراد نہیں کہ ان کے بدن ناپاک ہیں۔

کئی اشیا کی طہارت ونجاست کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے (۱۱۳) کہ سؤر کے علاوہ دوسرے تمام حیوانات خواہ حلال ہوں یا حرام، زندہ ہوں یا مردہ، ان کے جن اجزاء میں خون گردش نہیں کرتا، وہ پاک ہیں، حتیٰ کہ کتے کے بھی ایسے اجزاء پاک ہیں، مثلاً بال، نوچے ہوئے پر، ٹھوس سخت نفحہ (۱۱۴)، چونچ، پنجے اور مشہور روایت کے مطابق پٹھے، سینگ، کھر، وہ ہڈی جس کے ساتھ چربی نہ ہو، کیوں کہ اگر جانور مردار ہے تو اس کی چربی ناپاک ہے۔ اگر ہڈی سے چربی الگ کرلی جائے تو ہڈی پاک ہے۔ دارقطنی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتے ہوئے کہا ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردار کا گوشت حرام قرار دیا ہے، رہی کھال، بال اور اون تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں''۔ انہیں میں انسانی بال جو اکھاڑے نہ گئے ہوں اور انسانی ہڈی اور دانت حنفی مذہب کے مطابق مطلقاً پاک ہیں، البتہ اکھاڑے ہوئے بال نجس ہیں، کیوں کہ زندہ سے جو چیز الگ ہو، وہ مردار کی طرح ہے۔

ہر جان دار کے آنسو، پسینہ، تھوک، سینڈ پاکی اور ناپاکی میں اس جان دار کے جھوٹے کی طرح ہے۔ حنفی مذہب میں خچر اور گدھے کا لعاب پاک ہے، پنجے سے شکار کرنے والے پرندوں اور گھروں میں رہنے والے جانوروں، مثلاً چوہے، سانپ اور بلی وغیرہ کا لعاب مکروہ ہے اور سؤر، کتے اور باقی درندوں کا لعاب اور جھوٹا ناپاک ہے۔

آدمی کا لعاب اس کے جھوٹے کی طرح پاک ہے۔ ہاں! اگر آدمی نے شراب پی ہوئی ہو اور اس کا منہ ناپاک ہو تو پھر اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا۔ منہ کو دھولیا جائے یا

شرابی فوراً پانی پی لے، یا تین بار تھوک نگلے تو اس سے منہ پاک ہوجائے گا۔

شرم گاہ کی رطوبت امام ابوحنیفہ کے نزدیک پاک ہے، مگر صاحبین کے نزدیک ناپاک۔ اس سے مراد وہ رطوبت ہے جو بچے کی پیدائش کے وقت نکلتی ہے، نیز انڈے کے ساتھ نکلنے والی رطوبت سے نہ کپڑا ناپاک ہوتا ہے نہ پانی، لیکن اس سے وضو کرنا مکروہ ہے۔ خشکی کے ایسے جان دار جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، مثلاً مکھی، کھٹمل، چیونٹی، بچھو، بھڑ اور پسو وغیرہ مر کر بھی پاک رہتے ہیں۔

حلال جانور جو فضا میں بیٹ کردیتے ہیں، مثلاً کبوتر، چڑیا اور کوے وغیرہ کی بیٹ پاک ہے، کیوں کہ لوگ مسجد حرام اور دوسری مسجدوں میں کبوتروں کو دانہ ڈالنے کے عادی ہیں، حالانکہ انہیں معلوم ہے کہ یہ مسجد میں بیٹ کردیتے ہیں، اگر ان کی بیٹ ناپاک ہو تو لوگ ایسا نہ کریں جب کہ مسجد حرام کو پاک صاف رکھنے کا حکم ہے، ارشاد ربانی ہے: ان طھرا بیتی للطائفین (البقرہ ۲:۵) (میرے گھر کو طواف کرنے والوں کے لیے صاف ستھرا رکھو) ابن عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ ایک کبوتر نے ان پر بیٹ کردی، انہوں نے کھرچ ڈالی اور نماز پڑھ لی۔ ابن مسعودؓ سے چڑیا کے بارے میں اسی طرح کی روایت ہے۔

حرام پرندوں مثلاً باز، شکرے اور چیل وغیرہ کی بیٹ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک پاک ہے، کیوں کہ ضرورت کا تقاضا یہی ہے۔ چوں کہ یہ ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، پس ان سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا مشکل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک مچھلی کا خون پاک ہے، کیوں کہ امت کا اجماع ہے کہ مچھلی کو خون سمیت کھانا مباح ہے۔ اگر مچھلی کا خون ناپاک ہوتا تو اسے کھانا مباح نہ ہوتا، کیوں کہ یہ حقیقتاً خون نہیں، بلکہ خون رنگ پانی ہے، خون والے جانور پانی میں زندہ نہیں رہ سکتے۔

ذبح کرنے کے بعد جانور کی رگوں یا گوشت میں جو خون باقی رہ جائے، وہ پاک ہے، کیوں کہ یہ بہنے والا نہیں ہے۔ گوشت کے ہمراہ اسے کھانا بھی جائز ہے۔ اگر پاک خشک کپڑا ناپاک تر کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، لیکن کپڑے میں تری اتنی ہے کہ نچوڑنے سے نچڑتی نہیں ہے تو پاک کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر پاک کپڑا ناپاک خشک زمین پر پھیلا دیا جائے اور اس سے زمین نم آلود ہو جائے، لیکن نجاست کا اثر کپڑے میں ظاہر نہ ہو تو کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ اگر ہوا ناپاک چیز پر سے گزر کر پاک کپڑے کو لگے تو کپڑا ناپاک نہیں ہوگا، جب تک کہ نجاست کا اثر اس کپڑے میں ظاہر نہ ہو۔

مالکیہ کی رائے (۱۱۵) یہ ہے کہ ہر زندہ چیز خواہ کتا اور سور ہی ہو اور گندگی ہی کیوں نہ کھاتی ہو، پاک ہے۔ اس کا پسینہ، آنسو، سینڈ اور وہ لعاب جو معدے سے نہ نکلی ہو اور اس کا انڈا بھی پاک ہے، بشرطیکہ انڈا گندا نہ ہو اور اس کی موت کے بعد نہ نکالا گیا ہو۔ گندا انڈا جو بد بو دار ہوکر رنگ بدل لے یا خون ہوجائے ناپاک ہے، البتہ اگر انڈے کی سفیدی اور زردی مل گئی ہیں، لیکن بدبو نہیں آئی تو وہ پاک ہے۔ جو انڈا، سینڈ، آنسو اور لعاب جانور کے مرنے کے بعد نکلے وہ ناپاک ہے، بشرطیکہ جانور کو شرعی طریقے سے ذبح نہ کیا گیا ہو اور اس کا مردہ ناپاک ہو۔

آدمی وغیرہ کا بلغم جو سینڈ کی طرح جما ہوا سینے سے نکلتا ہے یا دماغ سے گرتا ہے، پاک ہے۔ صفراء، معدے سے نکلنے والا زعفرانی رنگ کا پیلا نمکین پانی بھی پاک ہے، کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک معدہ پاک ہے اور جو کچھ معدے سے نکلے، وہ بھی پاک ہے، بشرطیکہ اس میں بگاڑ نہ پیدا ہوگیا ہو جیسے متغیر قے۔

آدمی کی لاش خواہ کافر کی ہو، صحیح روایت کے مطابق پاک ہے، نیز تمام مردہ زمینی کیڑے مکوڑے جن میں خون نہیں ہوتا، مثلاً بچھو، جھینگر، گبریلا، ٹڈی دل، مچھر پاک ہوتے ہیں، البتہ مردہ کھٹل، زرعی کوا، چھوٹا خرگوش اور ایسے جانور جن کا گوشت اور خون ہو، ناپاک

ہیں۔ البتہ ٹڈی اگر خود ماری جائے جیسے کسی حلال جانور کو خود ذبح کیا جاتا ہے تو کھانا جائز ہے ورنہ نہیں۔ پھل کا کیڑا یا چکنائی وغیرہ کا کیڑا بغیر ذبح کے کھایا جاسکتا ہے۔ دو تین کھٹمل مرجائیں تو معاف ہیں، کیوں کہ ان کو ناپاک قرار دینے میں مشقت ہے۔

سمندری جانور مثلاً مچھلی وغیرہ مرجائے تو وہ بھی پاک ہے، خواہ طویل عرصے تک خشکی پر رہا ہو، مثلاً مگرمچھ، مینڈک اور سمندری کیکڑا، خواہ اس کی شکل انسان یا سؤر سے مشابہ ہو۔

جن حلال جانوروں کو ذبح کیا جائے، یا انہیں نحر (گلا کاٹنا) کیا جائے، یا انہیں زخمی کیا جائے اور وہ مرجائیں تو پاک ہیں۔ حرام جانوروں، مثلاً گھوڑے، خچر اور گدھے کو اگر ذبح کردیا جائے، تب بھی مشہور مذہب کے مطابق پاک نہیں ہوتے۔ (۱۱۷) دردیر اور صاوی نے اس کی تصریح کی ہے، نیز اگر کتے یا سؤر کو ذبح کردیا جائے، تب بھی پاک نہیں ہوں گے اور ان کی لاشیں ذبح کرنے کے باوجود ناپاک ہوں گی۔

بال اور اون خواہ سؤر کے ہوں، پاک ہیں۔ اسی طرح پرندوں کے دونوں جانب کے پر پاک ہیں۔

جمادات میں نشہ آور اشیا کے علاوہ باقی اشیا پاک ہیں جیسا کہ ہم ان اشیا کی فہرست میں ان کا ذکر کرچکے ہیں جن کی طہارت پر اتفاق ہے۔ نشہ آور اشیا میں شراب، خواہ انگور کی ہو یا کھجور وغیرہ کی، ناپاک ہے، البتہ دوسری نشہ آور چیزیں مثلاً حشیش، افیون اور سیکران (ایک قسم کی سبز گھاس جو نشہ آور ہے) وغیرہ پاک ہیں چوں کہ، جمادات ہیں۔ انہیں نشے کے لیے استعمال کرنا ناجائز ہے، لیکن ظاہری بدن پر دوا کے لیے استعمال کرنا جائز ہے۔

انسان خواہ کافر ہو، اس کا دودھ پاک ہے اور حلال جانور خواہ ان کا کھانا مکروہ ہو، مثلاً بلی اور درندے، ان کا دودھ بھی پاک ہے۔ حرام جانور، مثلاً گھوڑا، خچر اور گدھا ناپاک

ہیں۔ حلال جانوروں کا فضلہ، مثلاً گوبر، مینگنیاں، پیشاب، مرغی اور کبوتر اور دوسرے پرندوں کی بیٹ اگر وہ نجاست نہ کھاتے ہوں تو پاک ہے اور اگر وہ نجاست کھاتے یا پیتے ہوں تو ان کا فضلہ ناپاک ہے۔

چوہا کھانا جائز ہے اوراس کا فضلہ پاک ہے، بشرطیکہ یہ شک نہ ہو کہ وہ نجاست کھاتا ہے، کیوں کہ چوہے بھی مرغیوں کی طرح نجاست کھانے کے عادی ہوتے ہیں، جب کہ کبوتر کا فضلہ ناپاک نہیں جب تک کہ یہ یقین یا ظن غالب نہ ہو کہ وہ نجاست کھاتا پیتا ہے۔

ایسے جانور جن کا گوشت حلال یا مکروہ ہے، ان کا پتہ پاک ہے۔ پتے سے مراد جانوروں میں پیلے پانی کی تھیلی ہے۔ معدہ بھرا ہوا ہو اور اس سے پانی منہ میں آجائے تو وہ پانی بھی پاک ہے، قے جب تک کھانے سے مل کر ترش یا کسی اور ذائقے کی نہ ہوجائے، پاک ہے، اور اگر اس کا ذائقہ بدل جائے تو ناپاک ہے۔

مشک اور اس کی تھیلی پاک ہے۔ شراب اگر کسی کے عمل سے سرکے میں تبدیل ہوجائے یا خشک کردی جائے، تاآنکہ پتھر بن جائے، یا خود بخود سرکہ یا پتھر بن جائے تو وہ خود بھی پاک ہو جائے گی اور اس کا برتن بھی۔ اس میں اگر کوئی چیز گرگئی ہو سب پاک ہیں۔ اگر کھیتی کی آب پاشی ناپاک پانی سے کی جائے تو کھیتی پاک ہے، البتہ اس غلے وغیرہ پر لگی ہوئی ظاہری نجاست دھل جائے۔

ناپاک چیز کی راکھ پاک ہے۔ گوبر اور کھاد جو دونوں نجس ہیں، ان سے اُپلے کیے جائیں تو وہ آگ میں جل کر پاک ہوجاتے ہیں اور صحیح قول یہ ہے کہ ان کا دھواں بھی پاک ہے۔

وہ خون جو ذبح کیے گئے جانور کی رگوں میں باقی رہ گیا ہو، یا دل میں باقی بچ رہا ہو یا خون میں شامل ہوگیا ہو پاک ہے، کیوں کہ وہ ذبیحہ کا جزو بدن ہے اور ذبیحے کے تمام اجزا پاک ہیں، البتہ اگر ذبح کی جانے والی جگہ پر خون باقی ہو تو وہ ناپاک ہے، نیز اگر

کھال اتارنے کے بعد ذبیحے کے پیٹ میں خون نظر آئے تو وہ بھی ناپاک ہے، کیوں کہ وہ مقامِ ذبح سے بہہ کر پیٹ میں گیا ہے اور ذبح کرتے وقت بہنے والا خون ناپاک ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے (۱۱۸) کہ کتے، خنزیر اور ان کی نسل کے علاوہ ہر جانور پاک ہے، اور نشہ آور اشیا کے علاوہ تمام جمادات پاک ہیں۔

رحمِ مادر میں جما ہوا خون اور گوشت کا لوتھڑا اور شرم گاہ کی رطوبت (سفید پانی) خواہ کسی حرام جانور کی ہی کیوں نہ ہو، یا آدمی کی ہو یا کسی اور کی، پاک ہے۔ حلال جانور کا دودھ پاک ہے خواہ جانور نر ہو، چھوٹا ہو اور مردار ہو اور اس کے پیٹ سے لیا ہو منجمد دودھ بھی (۱۱۹) پاک ہے، خواہ ذبح کے بعد لیا گیا ہو اور اس جانور کو خواہ ناپاک دودھ خوراک کے طور پر دیا گیا ہو۔ پاک جانور کا پسینہ، لعاب، سینڈ اور بلغم پاک ہے بجز اس کے جس کے بارے میں یقین ہو کہ معدے سے نکلا ہے۔ زخم اور آبلے کا پانی اگر متغیر نہ ہوگیا ہو تو پاک ہے۔ پاک جانور سے نکلا ہوا انڈا اگر سخت ہو تو پاک ہے خواہ جانور حرام اور مردار ہو اور انڈا خون بن جائے۔ ریشم کے کیڑے کا انڈا جس سے ریشم کے کیڑے نکلتے ہیں۔ پاک ہے۔

مگرمچھ، مینڈک اور سانپ کے علاوہ تمام سمندری جانور پاک ہیں خواہ ان کا نام مچھلی کے علاوہ کچھ اور ہی کیوں نہ ہو۔ مردہ ٹڈی پاک ہے، لیکن اس کے علاوہ تمام خشکی کے ایسے جان دار جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، مثلاً مکھی، چیونٹی اور مچھر اگر مرجائیں تو حرام ہیں۔

مشک اور اس کی تھیلی پاک ہے، خواہ ہرن کی زندگی میں نکالی گئی ہو یا اسے ذبح کرکے۔ زباد (خوشبو کی ایک قسم جو بلی کی طرح کے ایک جانور سے حاصل کی جاتی ہے) پاک ہے، البتہ جس میں خشکی کی بلی کے بال ہوں وہ پاک نہیں ہے۔ عنبر (سمندری بوٹی یا فضلہ، مشہور خوشبو) پاک ہے، خواہ اسے مچھلی نے نگل لیا ہو اور مچھلی مردار ہوگئی ہو۔

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حلال جانوروں کے بال، اون اور پر پاک ہیں، خواہ

ذبح کرنے کے بعد اتارے گئے ہوں، یا جانور کی زندہ حالت میں، البتہ اگر جانور کے مردار ہونے کے بعد اتارے گئے ہوں تو اسی طرح ناپاک ہیں، جیسے حرام جانور سے اکھاڑے ہوئے بال جانور کی طرح نجس ہیں۔

نجاست کا معمولی دھواں معاف ہے۔ کتے اور خنزیر کے علاوہ باقی جانوروں کے معمولی بال بھی معاف ہیں، جن جانوروں پر سواری کرتے ہیں ان کے زیادہ بال بھی معاف ہیں، کیوں کہ ان سے بچنا مشکل ہے۔ مچھلی کے فضلے سے اگر پانی متغیر نہ ہو تو وہ معاف ہے، کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں۔ ناپاک آگ کے ساتھ اگر نجاست کے بخارات معمولی مقدار میں بلند ہوں، ان کی معافی ہے۔ جانوروں کے باڑے کی نجاست سے اٹھنے والے بخارات اور مقعد سے نکلنے والی ہوا پاک ہے۔

نجاست سے اگنے والے درخت، پھل اور کھیتیاں پاک ہیں۔ ناپاک پانی کی آب پاشی سے پیدا ہونے والے غلے بھی پاک ہیں، البتہ اگر ان پر ظاہری نجاست لگی ہوئی ہو تو اسے دھو لیا جائے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ (۱۲۰) حلال جانور کا خون جو ذبح کے بعد خارج ہو یا جو خون میں شامل ہو جائے پاک ہے، کیوں کہ اس سے احتراز ممکن نہیں۔ مچھلی کا خون اور پیشاب پاک ہے، کیوں کہ اگر وہ پاک نہ ہوتو اسے ذبح کرکے نکالنا ضروری ہوتا، نیز وہ پانی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور جگر کی طرح ہے۔

شہید کا خون اگر اس کی لاش سے جدا نہ ہو تو جتنا بھی ہو، پاک ہے۔ جوں، کھٹمل مچھر اور مکھی وغیرہ جن جان داروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا، ان کا خون پاک ہے۔

تلی اور جگر کھانے کی اشیا ہیں، حدیث میں آتا ہے :احلت لنا میتتان و دمان (ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کردیے گئے)۔ ریشم کا کیڑا اور انڈا پاک ہیں۔

مشک اوراس کی تھیلی پاک ہیں۔عنبر(۱۲۱) پاک ہے، کیوں کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ عنبر ایک ایسی شے ہے جسے سمندر باہر پھینک دیتا ہے۔ یہ مشہور خوشبو ہے۔

نیند میں جو رال ٹپکتی ہے اور ڈکار کے بخارات پاک ہیں، کیوں کہ ان میں معدے کے اثرات نہیں آتے اور ان سے بچنا ممکن نہیں۔

بلغم خواہ پیلا ہو، سر سے آئے یا سینے سے یا معدے سے، پاک ہے کیوں کہ مسلم نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران میں بلغم کپڑے سے رگڑ لیتے تھے۔

حلال جانور کا پیشاب پاک ہے،البتہ جس جمے ہوئے خون سے انسان یا کوئی پاک جانور پیدا ہوتا ہے،وہ ناپاک ہے،کیوں کہ یہ شرم گاہ سے نکلنے والا خون ہے۔گندا انڈا یا جو انڈا خون بن جائے، ناپاک ہے، کیوں کہ مؤخر الذکر جمے ہوئے خون کے حکم میں ہے۔

حلال جانور کا خون، پسینہ، لعاب اور سینڈ پاک ہے اور دوسرے جانور اگر بلی، چوہے کی طرح یا ان سے چھوٹے ہوں اور نجاست سے پیدا نہ ہوتے ہوں تو ان کا بھی۔
مردہ سمندری جانور پاک ہیں، خواہ مچھلی کے علاوہ اور جانور ہوں،البتہ مگرمچھ، مینڈک اور سانپ ناپاک ہیں، جیسا کہ شافعیہ کی بھی رائے ہے۔ٹڈی کے علاوہ خشکی کے مردہ جانور جن میں بہنے والا خون نہیں ہے، مثلاً مکھی، چیونٹی اور مچھر ناپاک ہیں۔ شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

تمام حلال جانور خواہ زندہ ہوں یا مردہ، ان کے بال وغیرہ پاک ہیں اور حرام جانور اگر بلی کے برابر یا ان سے چھوٹے ہوں اور نجاست سے نہ پیدا ہوتے ہوں تو ان کے بال بھی پاک ہیں، البتہ بالوں اور پروں کی جڑیں مطلقاً ناپاک ہیں۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ حدیث صحیح اور حسن ہے، ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت علیؓ بن ابی طالب سے روایت کی ہے۔ نصب الرایہ، ۱: ۳۰۷

۲۔ حدیث صحیح ہے، مسلم نے روایت کی ہے۔ طھور طا کی پیش کے ساتھ ہے۔ یہاں اس کا معنی ہے ''عمل طہارت'' اس حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ طہارت کا اجر ایمان کے اجر کے نصف کے برابر ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ایمان سے یہاں نماز مراد ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وما کان اللہ لیضیع ایمانکم (البقرۃ ۲: ۱۴۳) (اللہ تمہارا ایمان، یعنی تمہاری نمازیں ضائع نہیں کرنا چاہتا)۔ چوں کہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے، پس اس کا جزو ہے۔ بظاہر اس حدیث میں طہارت سے معنوی طہارت مراد ہے، کیوں کہ جب تک مسلمان کا دل صفات ذمیمہ مثلاً تکبر، کینے اور حسد سے پاک نہ ہو، اس کا ایمان کمزور رہتا ہے اور جب ان برائیوں سے پاک ہوجائے تو اس کا ایمان کامل ہوجاتا ہے۔

۳۔ اللباب شرح الکتاب، ۱: ۱۰، الدر المختار، ۱: ۷۹

۴۔ المجموع، ۱: ۱۲۴، مغنی المحتاج، ۱: ۱۶

۵۔ الشرح الصغیر، ۱: ۲۵، الشرح الکبیر، ۱: ۳۰، المغنی، ۱: ۶

۶۔ ظاہری طہارت باطنی طہارت کے بغیر بے سود ہے: باطنی طہارت اخلاص للہ ہے، دھوکے، فریب کینے اور حسد سے پاک ہونا ہے، دل کا ماسوا اللہ سے پاک ہونا اور اس کا محتاج بن کر اس کی عبادت کرنا ہے، نہ کہ اپنے مفادات کی خاطر۔

۷۔ امام احمد نے مسند میں اور ابو داؤد، بیہقی اور حاکم نے سہل بن حنظلیہ سے روایت کی۔ حدیث صحیح ہے۔

۸۔ ابن جزی المالکی، القوانین الفقھیہ، ص ۱۹ وبعد

۹۔ البدائع، ۱: ۸۳-۸۷، فتح القدیر، ۱: ۱۳۳-۱۳۸، الدر المختار، ۱: ۲۸۴-۳۰۲، تبیـ

الحقائق، ۱: ۶۹ و بعد، اللباب شرح الکتاب، ۱: ۲۴ و بعد، ۳۰، مراقی الفلاح، ۲۷-۲۸

۱۰- ان الفاظ کے ساتھ حدیث غریب ہے۔ ابن ماجہ نے ابو امامہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی: ان الماء طهور لا ینجسه الا غلب ما علی ریحه وطعمه ولونه (پانی پاک ہوتا ہے اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی، بجز اس چیز کے جو اس کی بُو، ذائقے اور رنگ پر غالب آجائے)۔ نصب الرایۃ، ۱: ۹۴

۱۱- اگر پکائے بغیر پانی متغیر ہوجائے تو اس سے وضو جائز ہے۔

۱۲- القوانین الفقهیه، ص ۲۵، بدایة المجتهد، ۱: ۸۰، المغنی، ۱: ۱۱، مغنی المحتاج، ۱: ۱۷

۱۳- اگر اس کے دو یا تینوں اوصاف تبدیل ہوجائیں تو اس سے وضو جائز نہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہے خواہ اس کے تمام اوصاف تبدیل ہوجائیں۔

۱۴- احمد، ابو داؤد، حاکم اور ابن حبان نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی۔ اس میں اختلاف ہے کہ یہ روایت مرسل ہے یا مرفوع حاکم نے العلل میں اسے مرفوع قرار دیا ہے۔ نیل الاوطار، ۱: ۴۴

۱۵- دارقطنی اور بزار نے اپنی مسند میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ عبداللہؓ بن زبیر کے علاوہ اور کسی نے اسے مرفوعاً روایت نہیں کیا، دوسروں نے مرسلاً بیان کی ہے۔ حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منی کے بارے میں یہ ارشاد کہ ''اگر تر ہے تو اسے دھو ڈالو اور اگر خشک ہوگئی ہے تو اسے کھرچ دو''، غریب ہے اور غیر معروف حدیث ہے۔ نصب الرایۃ، ۱: ۲۰۹

۱۶- نیل الاوطار، ۱: ۴۴، القوانین الفقهیه، ص ۲۴، کشاف القناع، ۱: ۲۱۸، المغنی، ۲: ۸۲

۱۷- القوانین الفقهیه، ص ۲۴-۲۵

۱۸- مرفوع حدیث میں اس کی کوئی اصل نہیں۔ حنفیہ نے اسی قاعدے پر عمل کیا۔ ابو جعفر محمد الباقر سے روایت ہے کہ زمین کے خشک ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ پاک ہوجائے۔ حوت البیروتی، اسنی المطالب، ۱۱۲

۱۹- ابو داؤد نے روایت کی۔ (خطابی، معالم السنن، ۱: ۱۱۷ و بعد)

۲۰- مسلم کے علاوہ کئی محدثین نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی، وہ کہتے ہیں: ایک اعرابی کھڑا ہوا اور مسجد میں پیشاب کرنے لگا، اسے روکنے کے لیے کئی لوگ اٹھ کھڑے ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،'' اسے چھوڑ دو اور اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی ڈال دو۔ تمہیں آسانیاں پیدا کرنے والا بنا کر بھیجا گیا، مشکلات پیدا کرنے والا نہیں''۔(نیل الاوطار، ۱: ۴۱ و مابعد)

۲۱- ابو داؤد

۲۲- خطابی، معالم السنن، ۱: ۱۱۸، القوانین الفقہیہ، ص ۲۵، کشاف القناع، ۱: ۲۱۸

۲۳- بخاری اور مسلم نے روایت کی۔ ابن جوزی کہتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں، کیوں کہ اسے ناپاک ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ گندا ہونے کے باعث دھویا گیا۔

۲۴- اس کی تخریج اوپر گزر چکی اور ہمیں معلوم ہے کہ یہ حدیث: (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منی کو دھونے کا حکم دیا اگر وہ تر ہے اور کھرچنے کا، اگر خشک ہے) غریب اور غیر معروف ہے۔ بیہقی کہتے ہیں کہ دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ نصب الرایہ، ایضاً

۲۵- القوانین الفقہیہ، ص ۲۴، بدایۃ المجتہد، ۱: ۷۹، مغنی المحتاج، ۱: ۸۰، کشاف القناع، ۱: ۲۲۴

۲۶- اذخر، خوشبو دار پتے جو چھت پر لکڑی کے اوپر پھیلا دیے جاتے ہیں۔

۲۷- سعید بن منصور اور دارقطنی نے مرفوعاً روایت کی۔

۲۸- المجموع، ۲: ۵۶۰، بدایۃ المجتہد، ۱: ۷۹، نیل الاوطار، ۱: ۵۵

۲۹- بخاری، احمد اور نسائی نے ''منجمد گھی'' کے الفاظ کا اضافہ کیا ہے، سبل السلام، ۳: ۸

۳۰- القوانین الفقہیہ، ص ۲۵، المغنی، ۱: ۳۷، الشرح الکبیر، ۱: ۵۹

۳۱- القوانین الفقہیہ، ص ۲۴، بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۶۱، الشرح الصغیر، ۱: ۴۶، الشرح الکبیر، ۱: ۵۷-۵۹، المنتقی علی الموطا، ۳: ۱۵۳ و بعد، مغنی المحتاج، ۱: ۸۱، المغنی، ۸: ۳۱۹، کشاف القناع، ۱: ۲۱۴ و بعد، المہذب، ۱: ۴۸

۳۲- الحضرمیہ، ص ۲۲

۳۳- نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے اور دارقطنی نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور یہ حدیث حسن ہے۔ مسلم کے الفاظ یہ ہیں: ''جب چمڑے کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے''۔

۳۴- ابو داؤد اور نسائی نے مسلمہ بن محبق سے روایت کی۔ ابن حبان نے اپنی صحیح اور احمد نے اپنی مسند میں اور ترمذی نے روایت کی اور سب نے اس روایت کو ایک راوی الجون بن قتادہ کے باعث معلل قرار دیا۔ نصب الرایہ، ۱: ۱۱۷

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت میمونہؓ کی ایک باندی کو ایک بکری صدقے میں دی گئی جو مرگئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گزرے تو آپؐ نے فرمایا: ''تم نے اس کی کھال کیوں نہ اتارلی، اس کی دباغت کرکے اس سے فائدہ اٹھالیتے''۔ کہا گیا۔ یہ مردار ہوگئی۔ آپ نے فرمایا: ''اسے صرف کھانا حرام ہے''۔ ابن ماجہ کے علاوہ دیگر کئی محدثین سے اسے روایت کیا ہے۔

۳۵- مغنی المحتاج، ۱: ۸۲، المهذب، ۱: ۴۸

۳۶- الشرح الصغیر، ۱: ۵۱، بدایة المجتهد، ۱: ۷٦، غایة المنتهی، ۱: ۱۴، المغنی، ۱: ٦٦ وبعد، ص ۷۹

۳۷- احمد اور چاروں اصحاب سنن نے اسے روایت کیا، شافعی، بیہقی اور ابن حبان نے بھی۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا۔ دارقطنی میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہینہ کو لکھا: ''میں نے تمہیں مردار کی کھال کے بارے میں اجازت دی تھی، جونہی میرا یہ خط پہنچے تو نہ تو مردار کا کچا چمڑا استعمال کرو اور نہ اس کے پٹھے''۔ نیل الاوطار، ۱: ٦۴

۳۸- نیل الاوطار، ۱: ٦۵

۳۹- نسائی حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مردار جانوروں کے چمڑوں کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ''دباغت سے پاک ہوجاتے ہیں''۔ دارقطنی میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ہر قسم کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے''۔ دارقطنی کہتے ہیں کہ اس کی تمام سند ثقہ راویوں پر مشتمل ہے۔ نیل

الاوطار، ۱: ۶۳، ابن حبان، طبرانی اور بیہقی نے بھی روایت کی۔

۴۰- بدایة المجتهد، ۱: ۴۲۷، القوانین الفقهیه، ۱۸۱، حاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر، ۱: ۴۵

۴۱- مغنی المحتاج، ۱: ۵۸، المغنی، ۱: ۷۱، غایة المنتهی، ۱: ۱۴

۴۲- تحفة الفقهاء، ۱: ۱۰۱ وبعد، (دارالفکر دمشق)۔ اس کی احادیث کی تخریج وتحقیق ہم نے استاذ منتصر کتانی کے تعاون سے کی۔

۴۳- القوانین الفقهیه، ص۳۴۔ ۳۵، الشرح الصغیر، ۱: ۶۴، ۷۸، ۸۲ وبعد، بدایة المجتهد، ۱: ۸۲ وبعد، الشرح الکبیر، ۱: ۵۶

۴۴- شیخ زکریا انصاری، تحفة الطلاب، ص۴، المجموع، ۱: ۱۸۸، مغنی المحتاج، ۱: ۱۷، وبعد، ۸۴ وبعد

۴۵- ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ابوالسمح سے روایت کی۔ ایک جماعت نے ام قیس بنت محصن سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کے پیشاب پر چھینٹے مار دیے تھے۔ ابن ماجہ ام کرز کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''بچے کے پیشاب پر چھینٹے مار دیے جائیں اور بچی کے پیشاب کو دھویا جائے''۔ نیل الاوطار، ۱: ۴۵

۴۶- بدایة المجتهد، ۱: ۸۲، نیل الاوطار، ۱: ۴۷، کشاف القناع، ۱: ۲۱۷ وبعد

۴۷- کشاف القناع، ۱: ۲۲، ۲۱۳۔ ۲۱۸، المغنی، ۱: ۲۵۔ ۲۹، ۲: ۹۸

۴۸- احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کی۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

۴۹- ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں ثابت کیا ہے کہ نجاست تبدیل ہوجائے تو اس کی ناپاکی اور ماہیت تبدیل ہوجاتی ہے، وہ ناپاک نہیں رہتی، بلکہ پاک ہوجاتی ہے۔

۵۰- احمد اور ابوداؤد نے محمد بن عجلان سے روایت کی ہے اور وہ ثقہ ہیں۔ ام سلمہ کی مذکورہ بالا حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ خشک راستے پر چلنے سے کپڑے پاک ہو جاتے ہیں اور اس میں کم یا زیادہ نجاست کی قید نہیں۔

۵۱- [ماء الاودیہ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں]۔ اودیہ وادی کی جمع ہے۔ اس سے مراد پہاڑوں کے درمیان کھلی جگہ یا نشیبی علاقہ ہے جہاں سیلاب کا پانی جمع ہوجاتا ہے۔

۵۲- اسے سات صحابہؓ نے روایت کیا: ابوہریرہؓ، جابرؓ بن عبداللہ، علیؓ بن ابی طالب، انسؓ بن مالک، عبداللہؓ بن عمرو، الفراسیؓ اور ابوبکر صدیقؓ۔ ابو ہریرہؓ کی روایت کو چاروں اصحابِ سنن نے روایت کیا ہے، اگرچہ اس میں علل بیان کی گئی ہیں، لیکن دوسری روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نصب الرایۃ، ۱: ۹۵

۵۳- ابن ماجہ نے ابو امامہ سے روایت کی۔ اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ (نصب الرایۃ، ۱: ۹۴)، لیکن ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔ ابن قطان نے اسے صحیح سند سے بیان کیا ہے اور امام احمد نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

۵۴- فتح القدیر، ۱: ۴۸، اللباب شرح الکتاب، ۱: ۲۶، مراقی الفلاح، ص ۲

۵۵- الشرح الصغیر، ۱: ۳۰-۳۶، القوانین الفقھیہ، ص ۲۰، بدایۃ المجتھد، ۱: ۲۲، الشرح الکبیر، ۱: ۳۵-۳۹

۵۶- مغنی المحتاج، ۱: ۱۹، المھذب، ۱: ۵

۵۷- کشاف القناع، ۱: ۲۵ و بعد، المغنی، ۱: ۱۳

۵۸- کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرصے تک ایک جگہ کھڑے رہنے کے بعد متغیر ہوجانے والے پانی سے وضو فرمایا۔

۵۹- مراقی الفلاح، ص ۲

۶۰- جھوٹا: کسی جانور کے پینے کے بعد برتن میں جو پانی بچ رہے۔

۶۱- کبشہ بنت کلب بن مالک سے پانچوں اصحابِ صحاح نے روایت کی۔ ترمذی نے اسے حسن صحیح قرار دیا ہے۔ بیہقی نے بھی روایت کی۔ بخاری، عقیلی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور دارقطنی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ (نیل الاوطار ۱: ۲۵)

۶۲- دارقطنی نے روایت کی، ایضاً، یعنی بلی کے لیے برتن ٹیڑھا کیا تا کہ وہ آسانی سے پانی پی لے۔

۶۳- مراقی الفلاح، ص۲۔۴، فتح القدیر، ۱: ۴۸ وبعد

۶۴- نصب الرایه، ۱: ۱۰۴، نیل الاوطار، ۱: ۲۳۹، پہلی حدیث کو نسائی، ابن ماجہ اور اثرم نے بیان کیا اور دوسری کو امام احمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا۔

۶۵- فتح القدیر، هداية، ۱: ۷۸

۶۶- الشرح الكبير، ۱: ۳۷ وبعد، الشرح الصغير، ۱: ۲۱، القوانين الفقهيه، ص۳۰ وبعد، بداية المجتهد، ۱: ۲۶

۶۷- مغنى المحتاج، ۱: ۱۸، المهذب، ۱: ۵

۶۸- لاذن: گوند کی قسم ہے جو خوشبو اور دوا کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔

۶۹- المغنى، ۱: ۱۴ وبعد، كشاف القناع، ۱: ۳۰

۷۰- رطل بغدادی: ۱۲۸ ۴/۷ درہم، رطل مصری ۱۴۴ درہم اور درہم کا وزن ۳ء۱۷ گرام۔

۷۱- البدائع، ۱: ۶۹ وبعد، الدر المختار و ردالمحتار، ۱: ۱۸۲۔۱۸۶، فتح القدير، ۱: ۵۸، ۶۱

۷۲- الشرح الصغير، ۱: ۳۷۔۴۰، الشرح الكبير مع الدسوقى، ۱: ۴۱۔۴۲، القوانين الفقهيه، ص ۳۱، بداية المجتهد، ۱: ۲۶ وبعد

۷۳- پانی کے ذکر سے مٹی سے احتراز مقصود ہے، کیوں کہ دوبارہ اسی مٹی سے تیمم کرنا مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ اس مٹی سے اعضا کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

۷۴- مغنى المحتاج، ۱: ۲۰، وبعد، ۸۵، المهذب، ۱: ۵، ۸

۷۵- كشاف القناع، ۱: ۳۱۔ ۳۷، المغنى، ۱: ۱۵ وبعد، ۱۸۔۲۲، ۱۲۴

۷۶- وضو میں چوتھی بار دھونے کا عمل پاک کرتا ہے اور نجاست میں ازالۂ نجاست کے بعد آٹھویں بار دھونے کے عمل سے چیز پاک ہوتی ہے۔ یہ حنابلہ کی رائے ہے۔

۷۷- پانچوں اصحاب صحاح، شافعی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، دارقطنی اور بیہقی نے عبداللہؓ بن عمرؓ سے روایت کی۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیحین کی شرط پر صحیح ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۳۰)

۷۸- مراقی الفلاح، ص۴

۷۹- الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱: ۳۷ وبعد، ۴۳، الشرح الصغیر، ۱: ۳۱، ۳۶ وبعد، القوانین الفقھیه، ص۳۰، بدایة المجتھد، ۱: ۲۳، المھذب، ۱: ۵ ـ ۸، مغنی المحتاج، ۱: ۲۱ وبعد، المغنی، ۱: ۲۲. ۲۷، غایة المنتھی، ۱: ۹ وبعد، کشاف القناع، ۱: ۳۷، ۳۹ـ۴۲، ۴۴ وبعد

۸۰- فتح القدیر، ۱: ۵۵

۸۱- قلة: مٹکا اسے قلہ اس لیے کہتے ہیں کہ اسے ہاتھوں سے اٹھایا جاتا ہے۔

۸۲- دیکھیے: نصب الرایة ۱: ۹۵۔ ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ حدیث قلتین کے ساتھ مختص ہے۔ یہ اور بعد والی حدیث اس اجماع سے مخصوص ہیں کہ نجاست سے متغیر ہوجانے والا پانی ناپاک ہوجاتا ہے، تھوڑا ہو چاہے زیادہ۔

۸۳- نصب الرایه، ۱: ۹۴

۸۴- سبل السلام، ۱: ۱۹

۸۵- الدرالمختار وردالمحتار، ۱: ۲۰۵ وبعد ۲۹۷، فتح القدیر، ۱: ۴۷ وبعد، تبیین الحقائق، ۱: ۳۱

۸۶- یہی حکم ہے اگر کسی کافر کے کسی عضو کو نجاست لگ گئی، اس نے اسے منہ سے چاٹ لیا جس سے نجاست کا اثر باقی نہ رہا، یا بچے نے ماں کے پستان پر قے کردی، پھر اسے چوس لیا جس سے نجاست کا اثر ختم ہوگیا تو وہ پاک ہوگیا۔

۸۷- مسلم نے روایت کی۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حذیفہ سے ملاقات ہوئی، آپؐ نے مصافحہ کے لیے ہاتھ بڑھایا تو انہوں نے ہاتھ پیچھے کھینچ لیا اور کہا، میں جنبی ہوں۔ آپ نے فرمایا: ''مومن ناپاک نہیں ہوتا''۔

۸۸- جو باہر پھرتی ہے اور نجس چیزیں کھاتی رہتی ہے، البتہ جو گھر میں بند ہو اور دانے چگے اس کا جھوٹا

ناپاک نہیں ہے، کیوں کہ وہ صرف دانے ہی چگتی ہے۔

۸۹- دارقطنی نے حضرت عائشہؓ سے دوطرق سے روایت کی۔(نصب الرایة، ۱:۱۳۳)

۹۰- ابو داؤد

۹۱- بخاری

۹۲- امام احمداور صحیحین (بخاری ومسلم) نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔احمداور مسلم کے الفاظ یہ ہیں:''جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ مار جائے تو اسے سات مرتبہ دھوؤ، پہلی بار مٹی کے ساتھ۔(نیل الاوطار، ۱:۳۶)

۹۳- القوانین،ص۲۱، بدایة المجتھد، ۱: ۲۷-۳۰، الشرح الصغیر، ۱:۴۳، الشرح الکبیر، ۱:۴۳-۴۴

۹۴- قرہ نے ابن سیرین کے حوالے سے ابو ہریرہؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''اگر بلی کسی برتن میں منہ مار جائے تو اسے ایک دوبار دھولیا جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے''۔ علمائے حدیث کے نزدیک قرہ ثقہ ہیں۔ مالک نے ابوقتادہ کے حوالے سے بلی کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی:''یہ ناپاک نہیں ہے، یہ گھروں میں گھومتی پھرتی رہتی ہیں''۔

۹۵- المجموع،۱:۲۲۷،المغنی،۱ :۴۶. ۵۱،مغنی المحتاج،۱:۸۳، کشاف القناع، ۱:۲۲

۹۶- شافعی نے اپنی مسند میں روایت کی۔

۹۷- مسلم نے روایت کی اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیتے ہوئے یہ الفاظ نقل کیے:''پہلی اور آخری بار مٹی سے''۔ ابو داؤد کی روایت میں ہے:''ساتویں بار مٹی سے''۔

۹۸- القوانین الفقھیہ،ص ۲۵

۹۹- المجموع، ۱ :۱۷۸-۱۸۴، مغنی المحتاج، ۱ :۲۱-۲۴، المغنی، ۱:۳۹-۴۱

۱۰۰- تبیین الحقائق ،۱: ۲۸-۳۰،الدر المختار و ردالمحتار ، ۱:۱۹۴ و بعد، فتح القدیر،

ا:۶۸وبعد، مراقی الفلاح، ص۵ وبعد، اللباب شرح الکتاب، ا:۳۰۔۳۳

۱۰۱- یعنی زیادہ پانی کی مقدار یہ ہے کہ لمبائی میں دس ہاتھ ہو اور چوڑائی میں بھی دس ہاتھ۔

۱۰۲- المغنی، ا:۵۲

۱۰۳- نصب الرایہ، ا: ۱۲۹

۱۰۴- المغنی، ا:۴۶

۱۰۵- بخاری کے علاوہ دوسرے محدثین نے روایت کی۔ ترمذی میں حذیفہ بن الیمان سے ان الفاظ میں مروی ہے: ''مومن ناپاک نہیں ہوتا''۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں: ''مسلمان زندہ ہو، چاہے مردہ ناپاک نہیں ہوتا''۔ (نیل الاوطار، ا:۵۶)

۱۰۶- احمد، بخاری، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ا: ۵۵)

۱۰۷- احمد، بخاری، ترمذی، اور نسائی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ا:۹۸)۔ رکس بمعنی نجس۔

۱۰۸- القوانین الفقھیہ، ص۳۳

۱۰۹- ھدایہ میں اس طرح ہے جب کہ قدوری میں ہے: ''جانور کے چھوٹے بڑے ہونے کے اعتبار سے''۔

۱۱۰- دونوں آثار کے لیے دیکھیے: نصب الرایہ، ا: ۱۲۸

۱۱۱- زندہ سے الگ ہونے والی اشیا، مثلاً انڈے، مکھن، شہد وغیرہ جمادات میں سے نہیں ہیں، کیوں کہ وہ زندہ سے الگ ہوتے ہیں اس لیے پاک ہیں۔

۱۱۲- الزباد: بلی کی طرح کے اس سے کچھ بڑے ایک جانور سے حاصل کی جانے والی خوشبو، عنبر: ایک سمندری جانور کا فضلہ۔

۱۱۳- مراقی الفلاح، ص ۲۶، ۲۸، الدرالمختار، ا: ۱۵۴، ۱۸۸۔۱۹۳، ۲۹۵، ۳۲۳، البدائع، ا:۶۱۔۶۵

۱۱۴- النفحہ: بکری کے شیر خوار بچے کے پیٹ سے زرد رنگ کا ایک مادہ نکال کر اون میں نچوڑ لیا جاتا ہے جس سے پنیر سخت کیا جاتا ہے۔ٹھوس النفحہ کی طہارت پر اتفاق ہے۔ مائع النفحہ اور مردہ جانور کا دودھ ابوحنیفہ کے نزدیک پاک اورصاحبین کے نزدیک ناپاک ہے۔صاحبین کا قول ابن عابدین کی تصریح کے مطابق زیادہ واضح ہے۔

۱۱۵- الشرح الكبير ،۱:۴۸ وبعد،الشرح الصغير ،۱:۴۳ وبعد، بداية المجتهد، ۱:۷۴

۱۱۶- معدے سے نکلنے والا ناپاک ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ زرد رنگ کا بدبودار مادہ ہوتا ہے۔

۱۱۷- جن جانوروں کو کھانا مکروہ ہے، مثلاً درندے اور بلی، اگر ان کا گوشت کھانے کے لیے انہیں ذبح کیا جائے تو ان کی کھال گوشت کے تابع ہونے کے باعث پاک ہے اور اگر ان کی کھال حاصل کرنے کے لیے ذبح کیا گیا تو کھال پاک اور گوشت حرام ہے،کیوں کہ گوشت کی حلت کی نیت نہیں تھی، اس لیے اسے مردار سمجھا جائے گا، راجح قول یہی ہے(الشرح الكبير ،۱: ۴۹)

۱۱۸- مغني المحتاج ،۱:۸۰ وبعد،شرح الباجوری ،۱:۱۰۵،۱۰۸،شرح الحضرمیہ،ص۲۲، المهذب، ۱: ۱۱، المجموع،۲: ۵۷۶

۱۱۹- النفحہ: بکری کے بچے کے معدے سے حاصل کیا ہوا دودھ۔ یہ پنیر بنانے کے کام آتا ہے، اس لیے پاک ہے۔

۱۲۰- كشاف القناع، ۱: ۲۱۹_۲۲۰، غاية المنتهى، ۱: ۱۴

۱۲۱- عنبر: ایک سخت مادہ ہے، غالباً سمندری جانور کا فضلہ ہے، اس کا کوئی ذائقہ ہوتا ہے نہ بُو، البتہ جب اسے کوٹا جائے یا دھونی دی جائے تو خوشبو آتی ہے۔

فصل دوم

نجاست

اس فصل میں پانچ مباحث ہیں:

بحث اوّل: نجاست کی اقسام کا اجمالی بیان اور اس کے ازالے کا حکم

نجاست طہارت کی ضد ہے اور نجس طاہر کی۔ نَجَس جمع انجاس ہے۔ نجس اس چیز کو کہتے ہیں جسے شریعت نے گندگی قرار دیا ہو۔ نجس کا اطلاق نجاستِ حکمی پر بھی ہوتا ہے اور نجاستِ حقیقی پر بھی۔ نجاستِ حقیقی کا خاص نام خبث اور نجاستِ حکمی کا خاص نام حدث ہے۔ نجس جیم کی زبر کے ساتھ اسم اور جیم کی زیر کے ساتھ صفت ہے۔

نجاست کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور حکمی

نجاستِ حقیقی لغت میں کسی متعین گندی چیز کو کہتے ہیں، مثلاً خون، پیشاب، پاخانہ اور شرعی اصطلاح میں اس گندگی کو کہتے ہیں جس کے باعث نماز درست نہیں ہوتی اور اس میں کوئی رعایت نہیں ہے۔

نجاستِ حکمی ایک اعتباری چیز ہے جو اعضا سے اس طرح متعلق ہوجاتی ہے کہ اس کے باعث نماز درست نہیں ہوتی اور اس میں بھی کوئی رعایت نہیں ہے۔ نجاستِ حکمی حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر دونوں پر مشتمل ہے۔ حدثِ اصغر وضو سے اور حدثِ اکبر (جنابت) غسل سے ختم ہوتا ہے۔

نجاستِ حقیقی کی کئی قسمیں ہیں: غلیظہ اور خفیفہ، ٹھوس اور مائع، نظر آنے والی اور نظر نہ آنے والی۔

وہ نجاست جس کی معافی نہیں ہے: اس کا حکم یہ ہے کہ نمازی کے کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا جمہور فقہا کے نزدیک واجب ہے، البتہ مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ وجوب کی دلیل ارشاد ربانی ہے: وثیابك فطهر (المدثر۴:۸۴) (اور اپنے کپڑے پاک کرو)۔ مذہب مالکی میں دو رائیں مشہور ہیں: (۱)

(۱) مطلب اوّل: وہ اشیا جن کے نجس ہونے میں اتفاق ہے یا اختلاف ہے۔ اس کے دو حصے ہیں۔ ایک یہ کہ نجاست کا ازالہ واجب ہے، دوسرا یہ کہ سنت ہے۔ اور یہ رائیں اس حالت کے بارے میں ہیں جب کہ نجاست کے بارے میں یاد ہو اور نجاست کے ازالے پر قدرت و اختیار بھی ہو۔ مشہور معتمد روایت یہ ہے کہ ازالۂ نجاست سنت ہے۔

البتہ مذہب مالکیہ کی فروع کی بنیاد وجوب کے قول پر ہے۔ اگر کسی شخص نے نجاست کے ازالے پر قدرت کے باوجود عمداً اسی طرح نماز پڑھ لی تو نماز کا اعادہ واجب ہے، کیوں کہ نماز باطل ہوگئی۔ اور مشہور قول کی بنا پر ازالۂ نجاست سنت ہے، اگر نجاست کے بارے میں یاد تھا اور ازالۂ نجاست پر قدرت بھی تھی تو نماز کا اعادہ مستحب ہے۔ اگر کسی شخص نے بھول کر نجاست کے ساتھ ہی نماز پڑھ لی، یا اسے نجاست کا علم ہی نہیں تھا، یا اس کے ازالے پر قادر نہیں تھا تو دونوں اقوال (وجوب اور سنت) کے بموجب اعادہ مستحب ہے۔

یہ بحث درج ذیل دو مطالب پر مشتمل ہے:

اوّل: وہ اشیا جن کے نجس ہونے پر مذاہب میں اتفاق ہے۔

دوم: وہ اشیا جن کے نجس ہونے میں اختلاف ہے۔

مطلب اوّل: وہ اشیا جن کے نجس ہونے پر اتفاق ہے

مندرجہ ذیل اشیا کے نجس ہونے پر فقہا کا اجماع ہے: (۲)

ا۔ سؤر کا گوشت: سؤر کو خواہ شرعی طریقے پر ذبح کیا گیا ہو، تب بھی وہ نص قرآن کی رو سے نجس عین ہے۔ سؤر کا گوشت اور اس کے تمام اجزاء بال، ہڈیاں اور کھال سب نجس ہیں۔ خواہ کھال کی دباغت کی گئی ہو۔ مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ زندہ سؤر، اس کا پسینہ، اس کے آنسو، اس کی سینڈھ اور اس کا لعاب دہن پاک ہے۔

۲۔خون: شہید کے علاوہ ہر انسان کا خون اور پانی کے جانوروں کے علاوہ دوسرے جانوروں کا خون خواہ زندہ سے ہے یا مردہ سے، بشرطیکہ بہنے والا زیادہ خون ہو۔ شہید کا خون جو اس کے بدن کے ساتھ لگا ہوا ہو، اس میں شامل نہیں۔ مچھلی کا خون، جگر، تلی اور دل کا خون اور جانور کی رگوں میں ذبح کے بعد جو خون بچ رہتا ہے، اگر بہتا نہ ہو اور جوں، مچھر اور پسو کا خون خواہ زیادہ ہو حنفیہ کے نزدیک نجس نہیں ہے۔

بہنے والا خون ناپاک ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر مچھلی، مکھی اور چچڑی کا ہو تب بھی۔

اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ نمک لگی ہوئی مچھلیوں کو جب ایک دوسری کے اوپر رکھ دیتے ہیں اور ان میں سے خون بہہ کر ایک دوسری میں پڑتا رہتا ہے تو شافعیہ کے نزدیک انہیں کھانا جائز نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ صرف سب سے اوپر کی تہہ پر رکھی ہوئی مچھلیاں یا وہ مچھلی جس کے بارے میں شبہ پڑ جائے کہ یہ سب سے اوپر تھی یا نہیں کھانا جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ میں سے ابن العربی کے نزدیک ایسی تمام مچھلیاں کھانا جائز ہیں، کیوں کہ مچھلی سے نکلنے والا خون نہیں ہے، بلکہ رطوبت ہے اور وہ پاک ہے۔(۳)

۳۔ انسانی پیشاب، پاخانہ اور قے(۴): البتہ شیر خوار بچے کا پیشاب ہونے کے باوجود شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چھینٹے مارنے سے پاک ہوجاتا ہے۔ اسی طرح حرام

جانوروں کا پیشاب، پاخانہ اور قے بھی نجس ہیں، البتہ حنفیہ کے نزدیک پرندوں کی بیٹ، چوہے اور چمگادڑ کا پیشاب نجس نہیں ہے، کیوں کہ چوہے کے پیشاب سے بچنا ممکن نہیں اور چمگادڑ ہوا میں پیشاب کردیتی ہے، اس لیے ان دونوں کا پیشاب فقط کپڑے اور کھانے میں معاف ہے، پانی کے برتنوں میں نہیں۔ جانوروں کی جگالی ناپاک ہے۔

۴۔شراب: اکثر فقہا کے نزدیک نجس ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان (المائدہ ۵:۹۰) (شراب، جوا، بت پرستی اور پانسے کے تیر ناپاک امور ہیں اور شیطانی عمل)۔ بعض محدثین شراب کی طہارت کے قائل ہیں۔ جمہور اور حنفیہ کی مستند رائے کے مطابق ہر مائع نشہ آور شے کو خمر کہتے ہیں۔

۵۔پیپ: پیپ ایسا فاسد مادہ ہے جس میں خون کی آمیزش نہ ہو۔ پیپ ناپاک ہے، کیوں کہ یہ خون کی تبدیل شدہ شکل ہے۔ اسی طرح خون ملی پیپ بھی ناپاک ہے، اس کی کثیر مقدار ناپاک ہے، البتہ معمولی مقدار کی معافی ہے۔

۶۔مذی اور وَدی: (مذی غلبۂ شہوت یا جماع کے یاد آنے پر بغیر جوش نکلنے والا سفید پتلا پانی) یہ ناپاک ہے، کیوں کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں مذی نکلنے پر عضوِ تناسل دھونے اور وضو کرنے کا حکم ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے مذی بہت آتی تھی، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھتے ہوئے حیا آئی، تو میں نے مقدادؓ بن اسود سے کہا کہ وہ مجھے پوچھ کر بتائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مذی آجائے تو وضو کرلیں، اپنے عضوِ تناسل کو دھولیں، پھر وضو کریں۔(۵)

وَدی: (گدلا گاڑھا سفید پانی جو پیشاب کے بعد یا کوئی بھاری چیز اٹھانے پر نکلے) بھی ناپاک ہے، کیوں کہ یہ پیشاب کے ساتھ یا اس کے بعد نکلتا ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو پیشاب کا ہے۔(۶)

ریت یا کنکر جو پیشاب کے بعد نکلے: اگر کوئی قابلِ اعتماد طبیب یہ بتائے کہ یہ پیشاب سے بنا ہے تو وہ ناپاک ہے۔ اگر پیشاب سے نہ بنا ہو، تو یہ نجاست سے آلودہ ہونے کی وجہ سے ناپاک ہے، جو دھونے سے پاک ہوجائے گا۔(۷)

۷۔ غیر آبی مردار جانور جس میں بہنے والا خون ہو: اس کا گوشت ناپاک ہے، چاہے جانور حلال ہو یا حرام، مثلاً کتا، بکری، بلی، چڑیا وغیرہ۔ اسی طرح مردار کی کھال اگر دباغت نہ کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک نجس ہے۔ دوسرے فقہا کی رائے یہ ہے کہ انسان کے علاوہ دوسرے تمام جان داروں کا مردہ اپنے تمام اجزاء ہڈیاں، بال، اون وغیرہ کے ساتھ نجس ہے، کیوں کہ ان تمام اجزاء میں زندگی تھی۔

۸۔ حرام جانوروں کا گوشت اور دودھ: دودھ گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے اس کا بھی وہی حکم ہے جو گوشت کا ہے۔

۹۔ کسی زندہ جان دار کی زندگی میں اس سے الگ کیا ہوا یا کاٹا ہوا عضو: مثلاً ہاتھ، خصیتین نجس ہیں، البتہ بال اور دوسری اشیا جو بالوں کے حکم میں ہیں اس میں شامل نہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ماقطع من البهيمة وهی حية فهو ای المقطوع ميت۔(۸) (زندہ جانور سے جو حصہ کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے)۔

دوم: وہ اشیا جن کے نجس ہونے میں اختلاف ہے

بعض اشیا کی نجاست کے حکم میں فقہا میں اختلاف ہے:

ا۔ کتا: حنفیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے کہ کتا نجس عین نہیں ہے، کیوں کہ اس سے چوکیداری اور شکار کا کام لیا جاتا ہے، جب کہ سؤر نجس عین ہے، کیوں کہ قرآن حکیم کی آیت فانه رجس (الانعام ۶:۱۴۵) (یہ ناپاک ہے) میں ضمیر (یہ) کا تعلق سؤر سے ہے

جس کا ذکر آیت کے آخر میں آیا ہے۔ کتے کا صرف منہ، اس کا لعاب اور اس کا پاخانہ نجس ہے۔ اس پر اس کے باقی بدن کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ کتا اگر کسی برتن میں منہ مار جائے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے گا،(۹) کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسله سبعاً (جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں پی جائے تو اسے سات بار دھویا جائے)۔

مسند احمد اور مسلم میں ہے: طهور اناء احدکم اذا ولغ فیه الکلب ان یغسله سبع مرات اولاهن بالتراب (۱۰) (تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ مار جائے تو اسے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے سات بار دھویا جائے، پہلی بار مٹی کے ساتھ)۔

مالکیہ کہتے ہیں(۱۱) کہ کتا، چاہے چوکیداری اور مویشیوں کی رکھوالی کے لیے رکھا گیا ہو، جس کے رکھنے کی اجازت ہے، یا کسی اور غرض کے لیے ہو، ہر حال میں پاک ہے اور صرف اس صورت میں برتن کو سات بار دھونے کا حکم ہے جب وہ اس میں منہ مار جائے اور یہ حکم تعبدی ہے، لیکن کتا اگر اپنا پاؤں برتن میں ڈال دے یا زبان، لیکن زبان کو حرکت نہ دے یا اس کا لعاب گر جائے تو پاک ہے۔ یہ مالکیہ کا مشہور مذہب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں (۱۲) کہ کتا، سؤر اور ان سے پیدا ہونے والے جانور، ان کا جھوٹا اور پسینہ نجس عین ہیں اور جو چیز ان کے ذریعے ناپاک ہو، اسے سات بار دھویا جائے، پہلی بار مٹی کے ساتھ، کیوں کہ جب مذکورہ بالا حدیث طهور اناء احدکم. سے کتے کے منہ کا نجس ہونا ثابت ہو گیا تو منہ بکثرت ہانپنے کے باعث تمام اجزائے بدن کی بہ نسبت زیادہ لطیف ہوتا ہے تو باقی اجزاء بطریق اولیٰ نجس قرار پائیں گے۔

ایک اور حدیث میں ہے جسے دارقطنی اور حاکم نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ لوگوں کے ہاں مدعو کیے گئے، آپ تشریف لے گئے، پھر ایک اور گھر میں مدعو

کیے گئے تو آپ تشریف نہیں لے گئے۔آپؐ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا،ان کے گھر کتا ہے۔لوگوں نے کہا، فلاں کے گھر بلی ہے، آپ نے فرمایا: بلی ناپاک نہیں ہے۔ اس سے یہ سمجھا گیا کہ کتا ناپاک ہے۔

۲۔ مردہ آبی جانور اور وہ جان دار جس میں بہنے والا خون نہیں ہے

ائمۂ مذاہب کا اتفاق ہے کہ مردہ آبی جانور اگر مچھلی، یا اس کی قسم کا کوئی آبی جانور ہو تو پاک ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :احلت لنا میتتان و دمان السمك والجراد، والكبد والطحال (۱۳) (دو مردہ اشیا اور دو خون ہمارے لیے حلال ہیں۔ دو مردہ، مچھلی اور ٹڈی ہیں اور دو خون، جگر اور تلی ہیں)، نیز سمندر کے بارے میں آپؐ کا ارشاد ہے: هو الطهور ماؤه،الحل ميتته (۱۴) (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)۔ جن جانوروں میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، ان کے مردے کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ (۱۵) کی رائے یہ ہے کہ جو جانور پانی میں رہتے ہیں، مثلاً مچھلی، مینڈک اور کیکڑا، اگر وہ پانی میں ہی مر جائیں تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ بہنے والے خون والے مردہ جانوروں کا گوشت اور دباغت سے قبل ان کی کھال نجس ہے۔ جن جانوروں میں خون نہیں ہوتا، اگر پانی میں گر جائیں تو پانی ناپاک نہیں ہوتا، مثلاً مچھر، مکھی، بھڑ اور بچھو وغیرہ، کیوں کہ حدیث میں آتا ہے کہ اگر تم میں سے کسی کے مشروب میں مکھی گر جائے تو اسے ڈبو کر نکال دو، کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہے۔(۱۶) اس سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مردہ آبی جانور اور جن جانوروں میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، پاک ہیں اور مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ سمندری مردار اور جن جانوروں میں خون نہیں، پاک ہیں۔ (۱۷)

شافعیہ اور حنابلہ (۱۸) کہتے ہیں کہ مردہ مچھلی اور ٹڈی وغیرہ آبی حیوان پاک ہیں۔ جن جانوروں میں بہنے والا خون نہیں، مثلاً مکھی، مچھر، گبریلا، بچھو اور جھینگر وغیرہ شافعیہ کے نزدیک نجس اور حنابلہ کے نزدیک پاک ہیں۔ وہ آبی جانور جو خشکی میں رہتے ہیں، مثلاً مینڈک، مگرمچھ اور سانپ شافعیہ اور حنابلہ دونوں کے نزدیک ناپاک ہیں۔

البتہ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ سرکے اور سیب وغیرہ کا مردہ کیڑا خود ناپاک ہے، لیکن انہیں ناپاک نہیں کرتا، کیوں کہ اس سے احتراز ممکن نہیں، اسی لیے اسے سرکے اور سیب کے ہمراہ کھالینا جائز ہے، کیوں کہ اسے الگ کرنا مشکل ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جن جانوروں میں بہنے والا خون نہیں ہے، اگر وہ پاک اشیا سے پیدا ہوئے ہیں تو زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں پاک ہیں اور اگر ناپاک چیزوں سے پیدا ہوئے ہیں جیسے نجاست یا کیڑا اور جھینگر وغیرہ تو وہ زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں ناپاک ہیں، کیوں کہ وہ نجاست سے پیدا ہوئے اور کتے اور سؤر کے بچوں کی طرح ناپاک ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ مردہ آبی جانور اور جن جانوروں میں بہنے والا خون نہیں ہے، شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کے نزدیک پاک ہیں۔ شافعیہ ان مردہ جانوروں کو جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، ناپاک قرار دیتے ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: حرمت علیکم المیتة (المائدہ ۵:۳) (تم پر مردار حرام ہے) اور شافعیہ کے نزدیک مردار وہ ہے جس کی زندگی ختم ہوگئی ہو اور اسے شرعی طریقے سے ذبح نہ کیا گیا ہو، مثلاً مجوسی نے ذبح کیا ہو یا احرام کی حالت میں کسی نے ذبح کیا ہو، یا ہڈی سے ذبح کیا گیا ہو، یا حرام جانور کو ذبح کردیا گیا ہو۔ ایسے ہی مالکیہ کی رائے یہ ہے جس حلال جانور کو ذبح، نحر یا زخمی کر کے حلال کیا گیا ہو، وہ پاک ہے اور حرام جانور مثلاً گدھے، خچر اور گھوڑے وغیرہ کو ذبح کرنے سے وہ پاک نہیں ہوتے، اسی طرح کتے اور سؤر کو ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ ان کا مردہ ناپاک ہے۔

۳۔ مردہ جانور کے ایسے ٹھوس اجزاء جن میں خون نہیں ہوتا

مثلاً سینگ، ہڈی، دانت، ہاتھی دانت، کھر اور پنجے، ناخن، بال، اون، پٹھے اور سخت انفحہ (۱۹) حنفیہ کے نزدیک پاک ہیں، نجس نہیں،(۲۰) کیوں کہ یہ اشیا مردہ نہیں ہیں۔ شرعاً جانور کے اس حصے کو مردہ کہتے ہیں جس میں زندگی تھی، لیکن انسانی عمل کے بغیر ختم ہوگئی، یا غیر مشروع عمل سے ختم ہوگئی جب کہ ان اشیا میں زندگی ہی نہیں، اس لیے انہیں مردہ نہیں کہا جاسکتا۔ مردہ اشیا کے نجس ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں بہنے والا خون اور ناپاک رطوبتیں ہوتی ہیں اور یہ ان میں نہیں ہیں۔

اس بنا پر اگر کسی زندہ جانور کا مذکورہ بالا اجزاء میں سے کوئی جزء کاٹ لیا جائے تو وہ پاک ہوگا۔ رہی مائع انفحہ اور دودھ تو وہ دونوں امام ابو حنیفہ کے نزدیک پاک ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **وان لکم فی الانعام لعبرة نسقیکم مما فی بطونه من بین فرث ودم لبنا خالصاً سائغاً للشاربین** (النحل ۱۶:۶۶) (تمہارے لیے مویشیوں میں بھی ایک سبق موجود ہے، ان کے پیٹ سے گوبر اور خون کے درمیان ہم ایک چیز تمہیں پلاتے ہیں یعنی خالص دودھ جو پینے والوں کے لیے نہایت خوش گوار ہے)۔

صاحبین کی رائے یہ ہے، اور یہی رائے زیادہ صائب ہے کہ یہ دونوں ناپاک ہیں، کیوں کہ دودھ اگرچہ بذات خود پاک ہے، لیکن نجاست سے ملنے کے باعث ناپاک ہوگیا۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے (۲۱) کہ مردار کے تمام اجزاء بشمول انفحہ اور دودھ نجس ہیں، البتہ اگر یہ دونوں چیزیں شیر خوار بچے سے لی جائیں تو شافعیہ کے نزدیک نجس نہیں ہوتیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں زندگی تھی جو ختم ہوگئی۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مردار کی اون اور بال پاک ہیں، کیوں کہ دار قطنی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مردار سے حاصل شدہ مشک کے استعمال میں کوئی قباحت نہیں، جب کہ اس کی کھال کی دباغت کی گئی ہو اور اس کے بال اور اون استعمال کرنے

میں بھی، بشرطیکہ انہیں دھولیا جائے، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔

مالکیہ نے بالوں اور پروں کی روئیں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے انہیں پاک قرار دیا ہے، کیوں کہ وہ مردار نہیں ہیں جب کہ ہڈی مردہ ہے اور نجس۔ بعض مالکیہ نے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ مردہ ہاتھی کا دانت مکروہ تنزیہی ہے، اسی طرح پر کا تنا زندہ کا ہو چاہے مردہ کا، یعنی جس کے ساتھ روئیں لپٹی ہوتی ہیں، مکروہ تنزیہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہا مردار کے بال وپر اور اون کی طہارت کے قائل ہیں۔

۴۔ مردار کی کھال

مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں مشہور روایت یہ ہے(۲۲) مردار کی کھال بہر طور ناپاک ہے۔ چاہے اس کی دباغت کی گئی ہو یا نہ، کیوں کہ وہ مردار کا جزو بدن ہے، پس مردار کی طرح حرام ہے۔ ارشاد ربانی ہے: حرمت علیکم المیتة (المائدہ ۵:۳) (تم پر مردار حرام کیا گیا ہے) جیسے گوشت دباغت سے پاک نہیں ہوتا، اسی طرح کھال بھی دباغت سے پاک نہیں ہوتی۔ نیز اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث آئی ہیں، مثلاً آپ نے فرمایا: لا تنتفعوا من المیتة بشیٔ(۲۳) (مردار کی کسی چیز سے فائدہ نہ اٹھاؤ)، نیز آپ نے جہینہ کو یہ خط لکھا: ''میں نے تمہیں مردار کی کھال سے استفادہ کرنے کی اجازت دی تھی، جب تمہیں میرا یہ خط ملے تو مردار کی کھال اور اس کے پٹھوں سے کوئی فائدہ نہ اٹھاؤ''۔ (۲۴) ایک اور روایت کے الفاظ اس طرح ہیں: ''ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے ایک یا دو ماہ قبل آپ کا خط موصول ہوا''۔ یہ روایت سابقہ روایات کی ناسخ ہے، کیوں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری عمر سے متعلق ہے۔ مالکیہ نے اس حدیث ''ایما اھاب دبغ فقد طھر'' (جس کھال کی دباغت کردی جائے، وہ پاک ہوجاتی ہے) میں اپنے مشہور مذہب کے مطابق یہ تاویل کی ہے کہ اس میں طہارت

سے مراد لغوی طہارت ہے، شرعی نہیں۔

اسی طرح اگر حرام جانور کو شرعی طریقے سے ذبح کیا جائے تو بھی اس کی کھال ناپاک رہے گی، خواہ اس کی دباغت کی جائے یا نہ کی جائے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے (۲۵) موت وغیرہ سے ناپاک ہونے والی کھال یا حرام جانور کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ایما اھاب دبغ فقد طھر (۲۶) (جس کھال کی دباغت کردی گئی وہ پاک ہوگئی)۔ مسلم نے یہ روایت ان الفاظ سے بیان کی: اذا دبغ الاھاب فقد طھر (جب کھال کی دباغت کردی گئی تو وہ پاک ہوگئی)۔ یہی مذہب راجح ہے، کیوں کہ حدیث صحیح ہے، نیز اس وجہ سے بھی کہ دباغت رطوبتوں کو ختم کردیتی ہے اور اس کے باعث نجاستیں زائل ہوجاتی ہیں۔ اس کی تائید بخاری ومسلم کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ حضرت میمونہؓ کی باندی کو صدقے میں بکری دی گئی جو مرگئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گزرے تو آپ نے فرمایا: ''تم اس کی کھال اتار کر اس کی دباغت کرلیتے اور اسے استعمال کرلیتے''۔ کہا گیا، یہ تو حرام ہوگئی ہے، آپ نے فرمایا: ''اسے کھانا حرام ہے''۔

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: ''کھال کو پانی اور سلم کے پتے پاک کردیتے ہیں''۔ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں: ''ہر ایسی چیز جو کھال کے فضلات کو پاک صاف کردے اور اس کے دوبارہ بدبودار ہونے کے امکان کو ختم کردے، مثلاً اخروٹ کے درخت کے پتے، سلم کے درخت کے پتے، انار کے چھلکے اور دوسری پاکیزہ ادویہ سے دباغت جائز ہے۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک دھوپ سے دباغت جائز نہیں، اسی طرح مٹی، راکھ اور نمک سے بھی صحیح روایت کے مطابق دباغت جائز نہیں ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ (۲۹) کی رائے یہ ہے کہ بچے اور بچی دونوں کا پیشاب اور قے ناپاک ہے اور اسے دھونا واجب ہے، کیوں کہ احادیث میں پیشاب سے بچنے کا عمومی حکم ہے، جن میں کہا گیا ہے: استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه (۳۰) (پیشاب سے بچو، کیوں کہ بالعموم عذاب قبر اس کے باعث ہوتا ہے)۔

البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ دودھ پلانے والی خاتون، خواہ ماں ہو یا کوئی اور، اس کے کپڑوں یا بدن پر بچے کے معمولی پیشاب یا پاخانہ کا اثر پہنچ جائے اور اسے دور کرنے میں دقت پیش آتی ہو تو اس کے لیے معاف ہے، البتہ اگر زیادہ ناپاک ہوجائے تو اسے دھونا چاہیے۔ اگر نجاست زیادہ پھیل جائے تو اسے دھونا مستحب ہے۔

۶۔ حلال جانور کا پیشاب، فضلات اور گوبر وغیرہ

ان میں دو فقہی نقطہ ہائے نظر ہیں: ایک یہ کہ یہ طاہر ہیں اور دوسرا یہ کہ یہ نجس ہیں۔ پہلا قول مالکیہ اور حنابلہ کا ہے اور دوسرا حنفیہ و شافعیہ کا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں (۳۱) حلال جانور مثلاً اونٹ، گائے، بکری، مرغی، کبوتر اور تمام پرندوں کے فضلات پاک ہیں، البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو حلال جانور ناپاک اشیا کھاتے پیتے ہیں، ان کے فضلات ناپاک ہیں اور جو جانور مکروہ ہیں، ان کا پیشاب اور فضلہ بھی مکروہ ہے، کیوں کہ تمام حیوانات کے پیشاب ان کے گوشت کے تابع ہیں۔ حرام جانوروں کا پیشاب ناپاک، حلال کا پاک اور مکروہ کا مکروہ ہے۔

حلال جانوروں کے پیشاب پاک ہونے میں مالکیہ اور حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عُرنیین کو اونٹوں کے پیشاب اور دودھ پینے کی اجازت دی تھی، (۳۲) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے جو ان کے پیشاب اور مینگنیوں کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔ (۳۳) شافعیہ اور

حنفیہ حقیقی دباغت جو کیمیائی مواد سے ہوتی ہے اور حکمی دباغت جو دھوپ میں خشک کرنے یا مٹی ڈالنے سے ہوتی ہے، دونوں کو درست قرار دیتے ہیں، کیوں کہ ان میں سے ہر قسم کھال کو خشک کر کے، رطوبتوں کو ختم کر کے پاک کر دیتی ہے۔ اس کی تفصیل اوپر بیان کی جا چکی ہے۔

۵۔ ایسے شیر خوار بچے کا پیشاب جو دودھ کے علاوہ اور کوئی غذا نہیں کھاتا

شافعیہ اور حنابلہ (۲۷) کی رائے یہ ہے کہ جو چیز ایسے شیر خوار بچے کے پیشاب یا قے سے ناپاک ہو جو کھانا نہیں کھاتا (یعنی دوسال سے کم عمر ہے)، صرف دودھ پیتا ہے (ولادت کے وقت کھجور وغیرہ کی گھٹی اس سے مستثنیٰ ہے)۔ اس پر پانی چھڑک دیا جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے، البتہ چھوٹی بچی اور ہیجڑے کے پیشاب کو پانی سے دھونا ضروری ہے، کیوں کہ پیشاب کو پاک کرنے کا اصل ذریعہ پانی ہے۔ بچے کو اس لیے مستثنیٰ کیا گیا ہے کہ اسے بکثرت ہاتھوں پر اٹھانا پڑتا ہے، نیز بخاری اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ ام قیس بنت محصن کہتی ہیں کہ میں اپنے چھوٹے بچے کو جو ابھی کھانا نہیں کھاتا تھا، لے کر آئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی گود میں بٹھا لیا۔ بچے نے آپ کے کپڑوں پر پیشاب کر دیا، آپ نے پانی منگوایا اور اس پر چھڑک دیا، دھویا نہیں۔ (۲۸) بچے اور بچی میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بچے کو زیادہ اٹھایا جاتا ہے، اس لیے اس کے پیشاب کے بارے میں نرم رویہ اختیار کیا گیا، نیز بچے کا پیشاب بچی کی بہ نسبت پتلا ہوتا ہے اس لیے بچی کا پیشاب جس طرح جگہ کو آلودہ کر دیتا ہے، بچے کا اس طرح نہیں کرتا۔ ہیجڑے کو لڑکی کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔

اس رائے کو ترجیح حاصل ہے، کیوں کہ یہ حدیث بطور خاص بچے اور بچی کے پیشاب سے متعلق ہے، اور صحیح حدیث ہے۔ اسے اس عام حدیث پر ترجیح حاصل ہے جس میں پیشاب سے بچنے کا حکم ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ (۲۹) کی رائے یہ ہے کہ بچے اور بچی دونوں کا پیشاب اور قے ناپاک ہے اور اسے دھونا واجب ہے، کیوں کہ احادیث میں پیشاب سے بچنے کا عمومی حکم ہے، جن میں کہا گیا ہے: استنزھوامن البول فان عامة عذاب القبر منه (۳۰) (پیشاب سے بچو، کیوں کہ بالعموم عذاب قبر اس کے باعث ہوتا ہے)۔

البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ دودھ پلانے والی خاتون، خواہ ماں ہو یا کوئی اور، اس کے کپڑوں یا بدن پر بچے کے معمولی پیشاب یا پاخانہ کا اثر پہنچ جائے اور اسے دور کرنے میں دقت پیش آتی ہو تو اس کے لیے معاف ہے، البتہ اگر زیادہ ناپاک ہوجائے تو اسے دھونا چاہیے۔ اگر نجاست زیادہ پھیل جائے تو اسے دھونا مستحب ہے۔

۶۔ حلال جانور کا پیشاب، فضلات اور گوبر وغیرہ

ان میں دو فقہی نقطہ ہائے نظر ہیں: ایک یہ کہ یہ طاہر ہیں اور دوسرا یہ کہ یہ نجس ہیں۔ پہلا قول مالکیہ اور حنابلہ کا ہے اور دوسرا حنفیہ و شافعیہ کا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں (۳۱) حلال جانور مثلاً اونٹ، گائے، بکری، مرغی، کبوتر اور تمام پرندوں کے فضلات پاک ہیں، البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو حلال جانور ناپاک اشیا کھاتے پیتے ہیں، ان کے فضلات ناپاک ہیں اور جو جانور مکروہ ہیں، ان کا پیشاب اور فضلہ بھی مکروہ ہے، کیوں کہ تمام حیوانات کے پیشاب ان کے گوشت کے تابع ہیں۔ حرام جانوروں کا پیشاب ناپاک، حلال کا پاک اور مکروہ کا مکروہ ہے۔

حلال جانوروں کے پیشاب پاک ہونے میں مالکیہ اور حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عُرنیین کو اونٹوں کے پیشاب اور دودھ پینے کی اجازت دی تھی، (۳۲) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے جو ان کے پیشاب اور مینگنیوں کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔ (۳۳) شافعیہ اور

حنفیہ (۳۴) کے مطابق حیوان اور انسان کا پیشاب، قے اور پاخانہ مطلقاً ناپاک ہیں، کیوں کہ جب اعرابی نے مسجد میں پیشاب کردیا تھا تو آپ نے اس پر پانی بہانے کا حکم دیا (۳۵) اور دو قبروں والی حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا: اما احدھما فکان لایستنزہ عن البول (۳۶) (ان میں سے ایک پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا)، نیز اوپر جو حدیث گزری ہے کہ آپ کے لیے استنجا کرنے کے لیے جب دو پتھر اور ایک گوبر کا ٹکڑا لایا گیا تو آپ نے پتھر لے لیے اور گوبر پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ ناپاک ہے۔ قے خواہ تبدیل نہ ہو، لیکن وہ معدے سے نکلتی ہے، اس لیے نجس ہے، کیوں کہ وہ پیشاب کی طرح ان فضلات میں سے ہے جو اپنی ہیئت بدل دیتے ہیں۔ اسی طرح معدے سے نکلنے والا بلغم بھی ناپاک ہوتا ہے، اس کے برعکس سر سے اترنے والا، حلق کے آخری سرے یا سینے سے آنے والا بلغم پاک ہے۔

عُرنیین کو اونٹوں کا پیشاب پینے کا حکم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علاج کے لیے دیا تھا، اور ناپاک اشیا سے علاج کرنا جائز ہے، بشرطیکہ پاک اشیا کا علاج میسر نہ ہو۔

البتہ حنفیہ نے دونوں قسم کی نجاستوں میں فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

حلال جانوروں کا پیشاب نجاستِ خفیفہ ہے۔ اگر اس سے کپڑے کا ایک چوتھائی تک نجس ہوجائے تو بھی اس سے نماز ہوجاتی ہے۔ یہ شیخین، یعنی امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کی رائے ہے۔

البتہ گھوڑے کی لید اور گائے کا گوبر امام ابوحنیفہ کے نزدیک حرام جانوروں کی طرح نجاست غلیظہ ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر پھینک دیا تھا اور فرمایا تھا کہ نجس ہے۔ صاحبین کے نزدیک نجاستِ خفیفہ ہے اور جب تک کپڑا ان سے بہت زیادہ آلودہ نہ ہوجائے، نماز جائز ہے، کیوں کہ اس مسئلے میں اجتہاد نے گنجائش پیدا کردی

ہے اور راستے لید اور گوبر سے آلودہ ہوتے ہیں۔ راستوں کے بھرے ہوئے ہونے کے باعث اس میں عام ابتلا ہے، اس لیے صاحبین کی رائے زیادہ صائب ہے۔ بہت زیادہ آلودہ ہونے کی مقدار یہ ہے کہ جسے دیکھنے والے زیادہ سمجھیں اور اس کا اندازہ ایک چوتھائی کپڑے سے کیا گیا ہے۔

پس حلال جانوروں کا پیشاب، کتے کا پاخانہ اور درندوں مثلاً چیتے اور سوٴر کا پاخانہ اورلعاب، مرغی، بطخ اور مرغابی کی بیٹ بالاتفاق نجاست غلیظہ ہے، کیوں کہ یہ گندگی ہے اور یہ ایک درہم کی مقدار کے برابر معاف ہے۔

گھوڑے اور حلال جانوروں کا پیشاب، حرام پرندوں، مثلاً باز، چیل وغیرہ کی بیٹ نجاستِ خفیفہ ہے، کیوں کہ اس میں عمومیت ضرورت ہے۔ اگر ایک چوتھائی کپڑے سے کم کو یہ نجاست لگی ہوتو معاف ہے، یا جس عضو پر لگی ہو، اگر وہ ایک چوتھائی سے کم لگی ہوتو معاف ہے اوراگر ایک چوتھائی یااس سے زیادہ کو لگی ہوتو وہ زیادہ مقدار ہے۔

حلال پرندے جو ہوا میں بیٹ کردیتے ہیں، مثلاً کبوتر کی بیٹ حنفیہ کے نزدیک پاک ہے، کیوں کہ اس میں عام ابتلا ہے، راستے اور سرائیں ان سے اَٹی ہوتی ہیں۔ امام محمد نے آخری دور میں حلال جانوروں اور گھوڑے کے پیشاب کے پاک ہونے کا حکم دیا اور کہا کہ ان کا گوبراورلید جتنی زیادہ لگ جائے اس سے بدن اور کپڑے ناپاک نہیں ہوتے، کیوں کہ جب وہ خلیفہ کے ہمراہ شہر میں داخل ہوئے تو انھوں نے دیکھا کہ راستے اور سرائیں لید وغیرہ سے اٹی ہوتی ہیں۔ مشائخ نے بخارا کی مٹی کو بھی اسی پر قیاس کیا ہے، کیوں کہ وہاں انسانوں اور جانوروں کے چلنے کا ایک ہی راستہ ہے۔(۳۷) یہ رائے امام مالک اور امام احمد کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں(۳۸) کہ پرندوں کی بیٹوں سے اگر احتیاط مشکل ہوتو ان کی معافی ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ جب تک نجاست بہت زیادہ نہ ہوجائے، ان امور میں لوگوں کے لیے آسانیاں پیدا کرنا چاہییں۔

۷۔ منی

جماع وغیرہ کی لذت کے وقت جو مادہ نکلتا ہے، وہ منی ہے۔

انسانی منی کی نجاست اور طہارت کے بارے میں دو رائیں ہیں۔ غیر انسانی منی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نجس ہے اور حنابلہ کے نزدیک حلال جانوروں کی منی پاک ہے اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ کتے، سؤر اور ان کی فروع کے علاوہ باقی جانوروں کی منی پاک ہے۔

انسان کی منی کے بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں (۳۹) کہ منی ناپاک ہے اور اس کے اثرات کو دھونا واجب ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر تر ہو تو دھونا واجب ہے اور اگر کپڑے پر لگی ہوئی منی خشک ہو جائے تو اسے کھرچ دینا کافی ہے۔

مالکیہ مطلقاً منی کو نجس قرار دیتے ہیں، خواہ ایسے جانور کی ہو جسے کھانا حلال ہے، کیوں کہ یہ گندگی ہے اور اصل میں خون ہے جو اپنی ہیئت بدل کر اور گندا ہو جاتا ہے اور منی میں تبدیل ہو جاتا ہے، نیز منی کی اتنی مقدار معاف نہیں ہے جتنی معمولی مقدار خون کی معاف ہے، یعنی اگر کپڑے کو ایک درہم سے کم خون لگ جائے تو اس سے نماز پڑھی جاسکتی ہے، لیکن منی سے نہیں، کیوں کہ ضروری نہیں کہ جو حکم اصل کے لیے ہو وہ فرع کے لیے بھی ہو۔

ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: "اگر منی خشک ہو جاتی تو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے کھرچ دیتی اور اگر تر ہوتی تو اسے دھو ڈالتی تھی"۔ (۴۰)

بخاری اور مسلم میں حضرت عائشہؓ کے حوالے سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر لگی ہوئی منی دھو دیا کرتی تھیں، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے باہر آجاتے اور آپ کا کپڑا ابھی گیلا ہوتا، نیز منی بدن سے خارج ہونے

والی دوسری نجاستوں کی طرح ہے، جو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے۔

شافعیہ کی ظاہر روایت اور حنابلہ کی رائے یہ ہے (۴۱) کہ منی پاک ہے اور اگر مرد کی منی ہو تو اسے دھونا یا کھرچنا مستحب ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھیں، پھر آپ اسی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے۔ (۴۲) ایک دوسری روایت میں ہے: ''میں آپ کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی اور آپ اسی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے''۔ (۴۳) ابن عباسؓ کہتے ہیں: ''منی کو گھاس یا کپڑے کے ٹکڑے سے صاف کردو۔ یہ سینڈ اور تھوک کے مانند ہے''۔ (۴۴) منی پیشاب اور مذی سے مختلف ہے، کیوں کہ یہ انسانی وجود کی تخلیق کی اساس ہے۔

شوکانی نے منی کے نجس ہونے کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے: ''صحیح یہ ہے کہ منی نجس ہے اور اسے مندرجہ ذیل تین میں سے کسی ایک طریقے سے پاک کرلیا جائے، دھو کر، پونچھ کر یا کھرچ کر۔ (۴۵)

میری رائے میں راجح قول یہ ہے کہ منی پاک ہے، ورنہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ انسان کی اصل نجاست ہے۔ اسے پاک قرار دینے میں لوگوں کے لیے سہولت بھی ہے، لیکن سنت نبویہ کے اتباع میں اس کے نشانات صاف کرنا مستحب ہے۔

یاد رہے کہ منی کے پاک ہونے کا حکم اس صورت میں ہے جب کہ منی کے نکلنے سے پہلے مذی نہ نکلی ہو جو عام طور پر شہوانی جوش میں نکلتی ہے اور عضوِ تناسل پہلے سے پانی سے دھویا ہوا ہو، اگر پیشاب کسی کاغذ وغیرہ سے خشک کیا گیا، جیسا کہ آج کل دستور ہے تو منی پیشاب کے ساتھ ملنے کے باعث ناپاک ہوجائے گی۔ مناسب یہ ہے کہ جماع کے لیے الگ لباس مختص کرلیا جائے تاکہ علماء کے اختلاف سے بچ سکیں۔

٨۔ زخموں کا پانی

حنفیہ اور مالکیہ دونوں اسے نجاست شمار کرتے ہیں۔ زخموں سے رسنے والا پانی، خون کی طرح ناپاک ہے، جیسے اور ... کے چھلنے کے زخم، خارش، پھوڑا کے زخم سے بہنے والا پانی ناپاک ہے۔ البتہ ... طرح ... جیسے ورم کا پانی معاف ہے۔

شوافع اور حنابلہ بھی پیپ اور زخموں کے پانی کی نجاست کے بارے میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں، البتہ حنابلہ کے مطابق معمولی خون اور اس سے پیدا ہونے والی پیپ زخم کی معافی ... اور کھانے کی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں میں ہے؛ کیونکہ انسان کا معمولی زخموں سے محفوظ رہنا بہت مشکل ہے، اس سے زیادہ پرہیز باعث مشقت ہے، جیسا کہ ... کے ... استعمال کی جائے تو ... نجاست کا حکم ... رہتا ہے، کھانے پینے اور کھانے کی چیزوں میں پیپ زخم کی معافی نہیں ہے۔

خون معمولی مقدار کی معافی ہے وہ تھوڑی مقدار ہے جس سے طبیعت کو کراہت نہ ہو، زیادہ تر ... کی نسبت پیپ کی زیادہ مقدار کی معافی ہے، البتہ اس کا ... سے ... پیپ اور ... کے راستوں کے علاوہ اور کہیں سے نکلے۔ اگر ان میں سے کسی راستے سے نکلے تو اس میں معافی نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک صحیح تر یہ ہے کہ کسی بھی سوراخ سے نکلنے والا خون، جگر اور تلی ... اور زخموں یا چھلے ہوئے حصے سے نکلنے والا پانی اور آبلوں کا پانی ... اس میں ... ہو ... تو وہ پاک ہے۔ اسی طرح ... کی جگہ خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، پاک ہے ... یہ ہے کہ ... معمولی خون بھی معاف ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ انسان کا خون جو اس کے بدن سے الگ ہو گیا پھر بدن میں لوٹ آیا۔

۹۔ مردہ انسان اور سونے والے کے منہ سے بہنے والی رال

مردہ آدمی کے بارے میں پاک اشیا کی اقسام میں ہم دو قول ذکر کر چکے ہیں:(۴۸)

حنفیہ کا قول یہ ہے کہ وہ صحابہؓ (ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ) کے فتوے کے بموجب دوسرے تمام مرداروں کی طرح ناپاک ہے۔

جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ وہ پاک ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ان المسلم لاینجس (مسلمان ناپاک نہیں ہوتا)۔

سوتے ہوئے منہ سے بہنے والی رال کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ (۴۹) نے تصریح کی ہے کہ وہ پاک ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر رال بدبودار اور پیلے رنگ کی ہو تو ناپاک ہے، جیسے معدے سے آنے والا بلغم ناپاک ہے اور اگر معدے کے علاوہ کسی اور طرف سے بلغم آرہا ہو یا اس کے بارے میں شک ہو کہ یہ معدے سے آرہا ہے یا نہیں تو وہ پاک ہے۔

معدہ بہت بھرا ہوا ہو اور اس سے اچھل کر جو پانی منہ میں آجاتا ہے، اگر وہ پاخانہ کے اوصاف میں سے کسی وصف کے مشابہ نہ ہو تو مالکیہ کے نزدیک وہ پاک ہے۔(۵۰)

مطلب دوم: نجاستِ حقیقی کی اقسام

حنفیہ کے نزدیک نجاستِ حقیقی کی مندرجہ ذیل تقسیمیں ہیں:

پہلی تقسیم: نجاست غلیظہ اور خفیفہ (۵۱)

نجاست غلیظہ وہ ہے جس کا نجس ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہو، مثلاً بہنے والا خون، پاخانہ، حرام جانوروں کا پیشاب، خواہ وہ چھوٹے ہوں، ابھی ٹھوس غذا نہ کھاتے ہوں، شراب (۵۲) ان پرندوں کی بیٹ جو فضا میں بیٹ نہیں کرتے، مثلاً مرغی، بطخ وغیرہ، مردار کا گوشت اور اس کی کھال، کتے کا پاخانہ، درندوں کا پاخانہ، درندوں کا پاخانہ اور ان کا

لعاب، منہ بھر قے اور ہر وہ شے جو انسان سے نکلے اور وضو توڑ دے مثلاً پاخانہ، منی، مذی اور بہنے والا خون۔

نماز میں ایک درہم (وزن میں ایک مثقال کے برابر، رقبے میں ہتھیلی کی ہموار جگہ کے برابر) اور اس سے کم نجاست غلیظہ معاف ہے، کیوں کہ معمولی نجاست سے احتیاط مشکل ہے۔ درہم کی مقدار استنجے کے مقام سے ماخوذ ہے۔ اگر نجاست ایک درہم سے بڑھ جائے تو نماز درست نہیں ہوتی۔

نجاستِ خفیفہ وہ ہے جس کا نجس ہونا غیر قطعی دلیل سے ثابت ہو جیسے حلال جانور کا پیشاب اور گھوڑے کا پیشاب، حلال پرندے کی بیٹ، البتہ اونٹ اور بکریوں کی مینگنیاں، گھوڑے، گدھے اور خچر کی لید اور گائے کا گوبر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک نجاستِ خفیفہ ہے۔ صاحبین کی روایت ہی ظاہر روایت ہے، کیوں کہ راستے ان سے اٹے ہوئے ہوتے ہیں اور لوگوں کے لیے ان سے بچنا ممکن نہیں ہے، بلکہ امام محمد نے تو آخر عمر میں ان کے پاک ہونے کا قول اختیار کرلیا تھا اور کہا کہ گوبر جتنا بھی ہو، نماز کی صحت میں مانع نہیں ہے۔ ہمارے دور میں عام سڑکوں اور راستوں پر پھیلے ہوئے گوبر کو نجاستِ خفیفہ قرار دینا چاہیے۔

اگر نجاستِ خفیفہ کپڑے کو لگ جائے۔ اگر پورے کپڑے کا ایک چوتھائی ناپاک ہوجائے تو نماز پڑھی جاسکتی ہے اور اگر بدن کو لگ جائے تو جس عضو، مثلاً ہاتھ، پاؤں وغیرہ کو لگے، اس کا ایک چوتھائی معاف ہے۔ اس مقدار میں لوگوں کی آسانی کا خیال رکھا گیا ہے بالخصوص عوام کی آسانی کا جن کی کوئی رائے نہیں ہوتی۔

دوسری تقسیم: ٹھوس اور مائع نجاست

- ٹھوس نجاست جیسے مردار، پاخانہ

• مائع نجاست جیسے پیشاب، بہنے والا خون اور مذی

تیسری تقسیم: نظر آنے والی نجاست اور نظر نہ آنے والی نجاست (۵۳)

نظر آنے والی نجاست سے مراد ایسی نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد آنکھوں سے نظر آئے، مثلاً پاخانہ، خون وغیرہ اور صحیح قول یہ ہے کہ نظر آنے والی نجاست جب زائل ہوجائے تو وہ جگہ پاک ہوجاتی ہے، کیوں کہ وہ نجاست کسی جگہ پر لگی ہوئی تھی اور جب اس جگہ سے اس کا وجود ختم ہوگیا تو وہ جگہ پاک ہوگئی۔

نظر نہ آنے والی نجاست سے مراد ایسی نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد آنکھوں سے نظر نہ آئے، مثلاً پیشاب وغیرہ کہ اس کا آنکھوں سے مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اسے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جہاں لگی ہو، اسے اتنی بار دھویا جائے کہ دھونے والے کو غالب گمان ہو کہ وہ جگہ پاک ہوگئی ہے۔ وہم دور کرنے کے لیے تین بار کی تعداد مقرر کردی گئی ہے، کیوں کہ نجاست نکالنے کے لیے بار بار دھونا چاہیے اور جہاں نجاست کے خاتمے کا یقین نہ ہوسکے، وہاں غالب گمان ہی معتبر ہے جیسا کہ جہت قبلہ کے تعین میں اجتہاد کرکے غالب گمان پر عمل کیا جاتا ہے۔ دھونے میں ہر بار نچوڑنا بھی چاہیے۔ یہی ظاہر روایت ہے، کیوں کہ نجاست نچوڑنے سے ہی نکلتی ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کے نزدیک نجاستوں کی تقسیم

یاد رہے کہ مذکورہ بالا تقسیمیں حنفیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ و فقہا میں بھی اسی طرح معروف ہیں، البتہ مالکیہ نے ان پر ایک اور تقسیم کا اضافہ کیا ہے اور وہ ہے: وہ نجاستیں جن پر مذہب مالکی میں اتفاق ہے اور وہ جن کے بارے میں اختلاف ہے:(۵۴)

جن اشیا کے نجس ہونے پر مالکی مذہب میں اتفاق ہے وہ اٹھارہ ہیں: بڑے انسان کا پیشاب، پاخانہ، مذی، ودی، مردار کا گوشت، سؤر کا گوشت اور مردار و سؤر کی

ہڈیاں، سؤر کی کھال خواہ کسی حالت میں ہو، مردار کی کھال اگر اس کی دباغت نہ کی گئی ہو، کسی زندہ شے سے اس کی زندگی میں جو عضو کاٹ لیا گیا ہو، البتہ بال وغیرہ اس سے مستثنیٰ ہیں، سورنی کا دودھ، نشہ آور اشیا، حرام جانور کا پیشاب اور اس کا پاخانہ، منی، زیادہ خون، زیادہ پیپ، اور صحیح یہ ہے کہ ہر زندہ شے خواہ کتا اور سؤر ہی ہو، پاک ہے اور اس کا پسینہ بھی۔ مالکیہ کے ہاں قابل اعتماد رائے یہی ہے۔

جن اشیا کے نجس ہونے میں مالکی مذہب میں اختلاف ہے وہ بھی اٹھارہ ہیں: اس چھوٹے بچے کا پیشاب جو ابھی کھانا نہیں کھاتا، جن جانوروں کا کھانا مکروہ ہے ان کا پیشاب، مردار کی کھال جب اس کی دباغت کردی گئی ہو، اس حرام جانور کی کھال جسے شرعی طریقے سے ذبح کیا گیا ہو، اس کا گوشت اور اس کی ہڈیاں، مردار کی راکھ، ہاتھی کے دانت، مچھلی اور مکھی کا خون، تھوڑی مقدار میں حیض کا خون، معمولی پیپ، کتے کا لعاب، سؤر کے علاوہ دوسرے حرام جانوروں کا دودھ، شراب جب کہ سرکہ بن جائے۔

ان تقسیموں کا نتیجہ پاک کرنے کی کیفیت اور اس مقدار میں ظاہر ہوتا ہے جس کی معافی ہے۔

بحث دوم: نجاست کی جتنی مقدار معاف ہے

فقہا نے نجاست کی اس مقدار کے الگ الگ اندازے کیے ہیں جو معاف ہے، اور ان پر عمل کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ ان میں سے ہر مذہب کے مطابق اہم امور کی تفصیل ذیل میں دی جاتی ہے۔

۱۔ مذہب حنفیہ (۵۵)

حنفیہ نے معافی کی مقدار کے تعین کی بنیاد نجاست غلیظہ اور نجاستِ خفیفہ پر رکھی ہے۔ نجاست خواہ غلیظہ ہو خواہ خفیفہ اس کی کم مقدار معاف ہے، زیادہ نہیں۔ ٹھوس نجاست

غلیظہ کی کم مقدار کا تعین اس سے کیا گیا ہے کہ وہ ایک درہم یا ۱۷۔۳ گرام سے کم ہو جو بیس قیراط کے برابر ہے اور مائع نجاست غلیظہ ہتھیلی کے بیچ کی گہرائی سے کم ہو۔ اگر چہ نجاست غلیظہ کی یہ مقدار معافی کے درجے میں ہے، لیکن حنفیہ کی مشہور روایت کے مطابق اتنی مقدار کے ساتھ نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔

نجاستِ خفیفہ کی کم مقدار کا تعین اس طرح کیا گیا ہے کہ اگر وہ کپڑے کو لگ گئی ہو تو چوتھائی کپڑے سے کم پر ہو اور اگر بدن کو لگ گئی ہو تو جس عضو مثلاً ہاتھ پاؤں وغیرہ کو لگی ہے، اس کی چوتھائی مقدار سے کم کو لگی ہو۔

نیز چوہے اور بلی کا معمولی پیشاب اور پاخانہ کھانے اور کپڑے میں معاف ہے، کیوں کہ اس میں مجبوری ہے۔ اسی طرح استعمال شدہ پانی کے چھینٹے برتن پر پڑ جائیں اور معلوم نہ ہوں کہ کہاں کہاں پڑے ہیں۔ پیشاب کی اتنی باریک چھینٹیں جو سوئی کے ناکے کی طرح ہوں وہ بھی معاف ہیں، خواہ ان سے سارا بدن اور لباس بھر گیا ہو، کیوں کہ ان میں مجبوری ہے، البتہ اگر معمولی سا پیشاب تھوڑے پانی میں پڑ جائے تو صحیح روایت یہ ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، کیوں کہ پانی کی طہارت کی زیادہ تاکید ہے۔ اسی طرح قصاب کو جو خون لگ جاتا ہے یا مکھیاں گندگی پر بیٹھ کر واپس کسی چیز پر بیٹھتی ہیں، نیز گدھے کی لید، گائے اور ہاتھی کا گوبر بھی معاف ہے، کیوں کہ ان میں مجبوری ہے اور عام ابتلا ہے۔

میت کو نہلاتے ہوئے مستعمل پانی کے قطرے جن سے بچنا ممکن نہیں، وہ بھی معاف ہیں، کیوں کہ ان میں عام ابتلا ہے۔ نیز راستوں کی مٹی اور کیچڑ سے بچنا بھی مشکل ہے، البتہ اگر اس میں نظر آنے والی نجاست پڑی ہو تو اس کی معافی نہیں ہے۔

ذبح کیے ہوئے جانور کی رگوں میں باقی ماندہ خون بھی معاف ہے، کیوں کہ اس سے بچنا مشکل ہے، نیز جگر، تلی اور دل کا خون بھی، کیوں کہ یہ بہنے والا خون نہیں ہے۔ ایسا

خون جس سے وضو نہیں ٹوٹتا اس کی بھی صحیح روایت کے مطابق معافی ہے۔ جوں، مچھر اور کھٹمل کا خون بھی معاف ہے خواہ زیادہ ہو۔ صحیح روایت کے مطابق مچھلی کا خون بھی اور خچر اور گدھے کا لعاب مذہب حنفی کے مطابق پاک ہے۔ شہید کا خون اگرچہ بہنے والا ہو، شہید کے حق میں پاک ہے۔

نجاست کے بخارات، اس کے غبار اور اس کی راکھ کے بارے میں بھی معافی ہے، کیوں کہ اس میں مجبوری ہے، ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ دنیا بھر میں پکنے والی روٹیاں ناپاک ہیں۔ نجاست پر چلنے والی ہوا اگر کپڑوں کو لگے تو انہیں ناپاک نہیں کرتی۔ ہاں! اگر کپڑوں پر نجاست کا اثر ظاہر ہو جائے تو ناپاک ہو جائیں گے۔

اونٹ اور بکری کی مینگنیاں کنوئیں یا برتن میں گر جائیں تو جب تک بہت زیادہ نہ ہوں یا ٹوٹ کر پانی کو متغیر نہ کر دیں، کم مقدار میں مینگنیاں وہ ہیں جنہیں دیکھنے والا کم سمجھے اور زیادہ مقدار وہ ہیں جنہیں دیکھنے والا زیادہ سمجھے۔

حلال پرندے جو فضا میں بیٹ کر دیتے ہیں، ان کی بیٹ پاک ہے اور اگر فضا میں بیٹ نہیں کرتے تو وہ نجاستِ خفیفہ ہے۔

بہر طور حنیفہ کے نزدیک معافی کا دارومدار یا تو ضرورت اور مجبوری پر ہے یا عام ابتلا پر یا اس امر پر کہ نجس چیز سے بچنا بہت مشکل ہے۔

۲۔ مالکیہ کا مذہب (۵۶)

خشکی کے جانور کا معمولی خون اور معمولی پیپ اور خون ملی پیپ معاف ہے، جو درہم بغلی کی مقدار سے زیادہ نہ ہو۔ درہم بغلی سے مراد وہ سیاہ دائرہ ہے جو خچر کی اگلی ٹانگ میں ہوتا ہے۔ خون، خواہ اسی جانور کا ہو یا کسی اور کا ہو، کسی بھی انسان یا جانور کا ہو، خواہ سؤر کا ہو اور بدن پر لگ جائے یا کپڑے پر یا جگہ پر۔

نماز اور مسجد میں جانے کے معاملے میں ایسی نجاستیں جن سے احتراز ممکن نہیں، معاف ہیں، البتہ کھانے پینے کے معاملے میں معاف نہیں ہیں۔ اگر ایسی نجاست کھانے یا مشروب میں مل جائے تو اسے ناپاک کردے گی، اسے کھانا جائز نہیں۔ جن نجاستوں سے احتراز مشکل ہے اور ان کی معافی ہے، وہ درج ذیل ہیں:

سلسِ احداث: یعنی پیشاب اور پاخانے کے راستے سے بلا اختیار خود بخود جو نجاستیں خارج ہوتی رہیں، مثلاً پیشاب، مذی، منی، پاخانہ اگر بلا اختیار نکلتے رہیں تو وہ معاف ہیں اور انہیں دھونا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ اس میں مجبوری ہے اور بلا اختیار نکلنے سے مراد یہ ہے کہ روزانہ جاری رہیں خواہ دن میں ایک مرتبہ ہی۔

بواسیر کی رطوبت (۵۷) اگر کپڑوں یا بدن کو روزانہ ایک بار لگ جائے تو اسے دھونا ضروری نہیں، البتہ اگر ہاتھ یا کپڑے کے ٹکڑے کو لگے تو اسے دھونا ضروری ہے۔ اگر بواسیر کی تکلیف بار بار ہو، یعنی روزانہ دوبار تو پھر ہاتھ اور کپڑے کے ٹکڑے کو دھونے کی بھی معافی ہے، ورنہ نہیں، کیوں کہ ہاتھ کو بار بار دھونے میں مشقت نہیں ہے جب کہ بدن اور کپڑے کو دھونے میں مشقت ہے۔

دودھ پلانے والی کے کپڑوں اور بدن کو اس کے بچے کا معمولی پیشاب، پاخانہ لگ جائے تو وہ معاف ہے، خواہ وہ اس کا حقیقی بچہ نہ ہو، بشرطیکہ نجاست کو پاک کرنے میں اسے مشقت پیش آجاتی ہو، البتہ لاپروائی سے زیادہ نجاست پھیل جائے تو اس کی معافی نہیں ہے۔

یہی رعایت قصاب، کوڑا کرکٹ اٹھانے والوں اور زخموں کا علاج کرنے والے اطبا کو بھی ہے، البتہ اس طرح کے افراد کے لیے مناسب یہ ہے کہ نماز کے لیے الگ لباس مختص کرلیں۔

جو شخص گھوڑوں، گدھوں اور خچروں کی رکھوالی کرتا ہے، انہیں چارہ اور پانی دیتا ہے، انہیں باندھتا اور کھولتا ہے، اگر اس کے کپڑوں، بدن یا کسی جگہ ان جانوروں کا پیشاب یا لید لگ جائے تو اس کی معافی ہے، کیوں کہ اس سے بچنا مشکل ہے۔

مکھی یا مچھر گندگی، پیشاب یا خون پر بیٹھ کر اڑے اور اس کی ٹانگوں یا منہ کو نجاست لگی ہو جس کا اثر اس شخص کے بدن یا کپڑوں کو پہنچ جائے جس پر وہ بیٹھے ہوں تو اس کی معافی ہے، کیوں کہ ان سے بچنا مشکل ہے۔

گودنے کے نشان مجبوری کے تحت معاف ہیں، کیوں کہ انہیں زائل کرنا مشکل ہے،(۵۸) پچھنے لگوانے کی جگہ پر جو خون کے نشانات رہ جائیں وہ معاف ہیں، کیوں کہ جب تک زخم ٹھیک نہیں ہوتا، اسے دھونا مشکل ہے اور جب زخم ٹھیک ہو جائے تو اسے دھونا ایک روایت کے مطابق واجب اور دوسری کے مطابق مستحب ہے۔

پھوڑوں سے اگر بکثرت پانی وغیرہ بہتا ہو خواہ خود بخود یا دبانے سے وہ معاف ہے، کیوں کہ اس میں اضطرار اور مجبوری ہے جیسے خارش وغیرہ میں ہے۔ ایک پھوڑے سے اگر خود بخود پانی بہنے لگے یا پانی نکالنے کی ضرورت پیش آئی جس کے باعث دبا کر پانی نکالا گیا تو وہ معاف ہے، لیکن اگر بلا ضرورت دبا کر پانی نکالا گیا تو وہ معاف نہیں ہے، ہاں اگر ایک درہم یا اس سے کم مقدار میں ہو تو معاف ہے۔

مچھروں کا خون اگر ایک درہم سے کم ہو تو معاف ہے، زیادہ معاف نہیں، نیز مچھروں کا فضلہ جتنا بھی ہو معاف ہے۔ چچڑیاں تین یا ان سے کم ہوں اور مر جائیں تو معاف ہیں۔

اگر کسی کے منہ سے سوتے میں ہمیشہ پیلا بدبودار پانی نکلتا ہو اور معدے سے آتا ہو تو اس کی معافی ہے، لیکن اگر ہمیشہ نہ ہو تو معاف نہیں ہے۔

بارش کا کیچڑ جس میں نجاست شامل ہوگئی ہو، اگر راستے سے کپڑے یا پاؤں کو لگ جائے، خواہ بارش رکنے کے بعد وہ معاف ہے، البتہ اگر نجاست کیچڑ پر غالب آجائے اور یقین یا ظن غالب ہو کہ کیچڑ میں مٹی کی بہ نسبت نجاست کی مقدار زیادہ ہو یا بذات خود نجاست ہی ہو، مٹی سے ملی ہوئی نہ ہو تو ان صورتوں میں دھونا واجب ہے، معافی نہیں ہے۔ نیز اگر راستے خشک ہوگئے ہوں اور راستے سے نجاست ملی کیچڑ کپڑوں یا بدن کو لگ جائے تو اس کی بھی معافی نہیں ہے۔

مرد نے اگر پتھر یا کاغذ سے استنجا کرلیا اور نجاست زیادہ پھیلی نہیں تو اس کی بھی معافی ہے، لیکن اگر نجاست نکلنے کی جگہ سے پھیل گئی اور اس نے آس پاس کی جگہ کو بھی آلودہ کردیا تو آس پاس کی جگہ کو دھونا واجب ہے اور نجاست نکلنے کی جگہ کی معافی ہے، البتہ عورت کو پیشاب کا مقام پانی سے دھونا واجب ہے۔ اس کی تفصیل استنجے کی بحث میں آئے گی۔

۳۔ مذہب شافعیہ (۵۹)

مندرجہ ذیل نجاستوں کے علاوہ کوئی نجاست معاف نہیں ہے:

معتدل نظر سے جو دیکھی نہ جاسکے، مثلاً معمولی خون یا پیشاب کے باریک چھینٹے۔ پھوڑے، پھنسیوں، زخموں اور آبلوں سے نکلنے والا خون، پیپ وغیرہ خواہ کم ہو یا زیادہ، مچھر، چیچڑی، پسو اور کھٹمل وغیرہ کا خون، یعنی جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا۔ (۶۰) پچھنے لگنے کی اور فصد کی جگہ کا خون، مکھی کا فضلہ، چمگادڑ کا پیشاب، سلس البول (ہر وقت بلا ارادہ پیشاب خارج ہوتے رہنا) استحاضہ کا خون، ایسے زخموں اور آبلوں کا خون جن میں ہوا ہو۔ ظاہر روایت کے مطابق جن میں ہوا نہ ہو، ان کا بھی معاف ہے، کیوں کہ ان سے بچنے میں مشقت ہے، لیکن اگر آبلہ یا زخم دبا دیا جائے یا کھٹمل یا پروانہ مار دیا گیا یا وہ کپڑا جس میں اتنی نجاست تھی جو معاف تھی اتار دیا گیا تو صرف قلیل مقدار معاف ہے، کیوں

کہ ان چیزوں سے بچنے میں مشقت نہیں ہے۔ کھٹمل کی کھال وغیرہ کی معافی نہیں ہے۔ نیز ظاہر روایت میں اجنبی کا معمولی مقدار کا خون معاف ہے، (۶۱) البتہ کتے اور سؤر کا معاف نہیں۔ اجنبی سے مراد یہ ہے کہ کسی کے بدن سے خون الگ ہو کر کسی شے کو لگ گیا، پھر اس شے سے واپس اس بدن کو لگ گیا، اور معافی کا سبب آسانی اور سہولت پیدا کرنا ہے۔ رہا کتے وغیرہ کا خون تو وہ تھوڑا بھی معاف نہیں ہے، کیوں کہ اس کے حکم میں سختی ہے اور کم یا زیادہ مقدار کے تعین کا مدار عرف پر ہے۔

یاد رہے کہ تمام قسم کے خون میں معافی اسی صورت میں ہے کہ خون کسی دوسری شے کو نہ لگ جائے۔ اگر کسی چیز کا اپنا خون دوسری کسی جگہ گر گیا اور پھر واپس اس چیز کو لگ گیا تو اس کی معافی نہیں ہے۔

پتھر سے استنجا کرنے سے نجاست نکلنے کی جگہ کی معافی کا تعلق صرف اس شخص سے ہے جس نے استنجا کیا ہے دوسرے کے لیے نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اس شخص کو استنجا کے مقام پر پسینہ آ گیا اور پھیل گیا، لیکن استنجے کی جگہ سے متجاوز نہیں ہوا تو معافی ہے۔

اگر کیچڑ یقینی طور پر ناپاک ہے، لیکن اس سے احتراز ممکن نہیں تو سردیوں میں اس کی معافی ہے، گرمیوں میں نہیں، بشرطیکہ لباس کے نچلے حصے پر یا پاؤں پر لگ جائے، اگر آستین یا ہاتھ کو لگ گیا تو معاف نہیں ہے، نیز نجاست کا وجود ظاہر نہ ہو اور آدمی نجاست سے بچنے کی کوشش کرتا رہا ہو، اس نے اپنا لباس نیچے لٹکتا ہوا نہ چھوڑا ہو اور اسے چلتے ہوئے یا سواری پر بیٹھے ہوئے نجاست لگ جائے۔ اگر زمین پر گرنے سے لگے تو معافی نہیں ہے۔

تھوڑی نجاست کی معافی کا قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کو نجاست لگی ہو، وہ کسی چیز پر گرا نہ ہو، منہ کے بل نجاست پر نہ گرا ہو اور نہ لا پرواہی کے باعث آلودہ ہوا ہو، ورنہ معافی نہیں ہے۔

اگر کیچڑ یقینی طور پر ناپاک نہیں ہے، صرف غالب گمان یہ ہے کہ اس سے نجاست مل گئی ہوگی جیسا کہ عام طور پر راستوں میں ہوتا ہے تو ایسی کیچڑ اور اس طرح کی دوسری اشیا، مثلاً شراب فروشوں، بچوں، قصابوں اور ایسے کفار کا لباس جو نجاست کا استعمال جائز سمجھتے ہیں، صحیح روایت کی رو سے پاک ہیں، کیوں کہ اشیا میں اصل یہ ہے کہ وہ پاک ہوں۔ اگر ان کے نجس ہونے کا گمان نہ ہو تو انہیں قطعاً پاک سمجھا جائے گا جیسا کہ اس پر نالے کا پانی جس کے ناپاک ہونے کا گمان ہو، یقیناً پاک ہے۔

پھل، سرکے اور پنیر میں پیدا ہونے والا کیڑا اگر ان کے اندر ہی مر گیا تو پاک ہے، ہاں! اگر ان سے نکال لیا گیا اور پھر مار کر دوبارہ ان میں پھینک دیا گیا تو پاک نہیں ہوگا، اور اگر متغیر نہ ہوگیا ہو تو بھی معاف ہے اور پنیر بنانے کے لیے استعمال ہونے والی انفحہ، دواؤں اور خوشبوؤں میں استعمال ہونے والا الکحل، نجاست کا دھواں، آگ سے گرم ہو کر اٹھنے والے ناپاک پانی کے بخارات، ناپاک راکھ میں سینکی گئی یا دبائی گئی روٹی، خواہ اس پر کچھ راکھ لگ بھی گئی ہو اور ناپاک ریت سے بنی ہوئی دیوار پر پھیلائے ہوئے کپڑے معاف ہیں، کیوں کہ ان سے بچنے میں مشقت ہے۔

اگر فرش اور زمین پر پرندوں کی بیٹ پڑی ہوئی تو اس کی معافی ہے، بشرطیکہ ان پر دانستہ پاؤں نہ رکھے اور فرش اور پاؤں میں سے کوئی ایک گیلا نہ ہو، کیوں کہ ان سے احتراز مشکل ہے۔ ہاں! اگر چلنے کا اور کوئی راستہ نہ ہو تو مجبوری ہے، اس لیے اس صورت میں بھی معافی ہے۔

ایک دو ناپاک بالوں کی بھی معافی ہے، بشرطیکہ کتے، سؤر، ان کی اولاد یا ان میں سے کسی ایک کی اولاد میں سے نہ ہوں۔ اس صورت میں ایک دو بالوں کی بھی معافی نہیں ہے، البتہ جن جانوروں پر سواری کی جاتی ہے، ان کے زیادہ بال بھی معاف ہیں، کیوں کہ ان سے بچنا مشکل ہے۔

گودنے کا نشان معاف ہے(۶۲) اور مچھلی کا فضلہ بشرطیکہ پانی کو متغیر نہ کردے، اور گوشت اور ہڈیوں پر باقی ماندہ خون، سونے والے کے معدے سے آنے والا لعاب دہن سونے والے کے حق میں معاف ہے۔ جانور چرانے والے اور ان کی دیکھ بھال کرنے والے کو جگالی کرنے والے جانوروں اور اونٹوں کی جگالی سے تھوڑا بہت لگ جائے تو وہ معاف ہے۔ دانہ کھلاتے ہوئے جانوروں کا پیشاب اور گوبر لگ جائے، یا تالابوں میں جمع پانی میں چوہے کی مینگیاں گر جائیں، بشرطیکہ اس سے پانی کا کوئی وصف تبدیل نہ ہو، معاف ہیں۔ دودھ دینے والے جانور کے تھنوں کے ساتھ پیشاب یا گوبر لگا ہوا ہو اور دودھ دوہتے ہوئے دودھ میں شامل ہوجائے تو معاف ہے۔ مٹی سے ملا حلال جانور کا گوبر، شہد میں ملنے والا مکھیوں کا کچرا اور بچے کے منہ کو لگی نجاست جو اسے دودھ پلانے یا بوسہ دینے میں بدن کو لگ جائے، معاف ہے۔

۴۔ حنابلہ کا مذہب (۶۳)

تھوڑی سے تھوڑی نجاست خواہ آنکھوں سے نہ نظر آتی ہو، مثلاً مکھی کی ٹانگوں سے لگی ہوئی ہو وہ بھی معاف نہیں ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وثیابك فطهر (المدثر ۷۴: ۴) (اپنے کپڑے پاک رکھو)۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے: ''ہمیں حکم دیا گیا کہ نجاستوں کو سات مرتبہ دھوئیں''۔ ان کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں۔

البتہ مائع اور کھانے کے علاوہ باقی اشیا میں معمولی خون، پیپ، زخموں اور آبلوں کا پانی معاف ہے، کیوں کہ اس سے بچنا مشکل ہے۔ یہ معافی اس صورت میں ہے جب کسی پاک جانور کے زندہ ہونے کی حالت میں اس سے خون پیپ وغیرہ نکلی ہو، خواہ آدمی سے یا کسی حلال جانور مثلاً اونٹ، گائے سے، یا حرام جانور مثلاً بلی وغیرہ سے، لیکن پیشاب پاخانے کے راستے سے نہ ہو، اور خون، پیپ وغیرہ کسی مائع میں یا کھانے کی چیز میں مل جائیں یا کسی ناپاک جانور، مثلاً کتے، سؤر، گدھے اور خچر کے ہوں یا پیشاب پاخانے کے

راستے سے آئے ہوں، مثلاً حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون ہو تو اس میں ہرگز کوئی معافی نہیں ہے۔

اچھی طرح جتنے پتھروں سے استنجا کرنا مطلوب ہے، ان سے صفائی کرنے کے بعد اگر نجاست کا کوئی اثر باقی رہ جائے تو وہ معاف ہے، (۶۴) اور راستے کی کیچڑ کا ناپاک ہونا یقینی ہو، تب بھی اس کی معمولی مقدار معاف ہے، کیوں کہ اس سے بچنا مشکل ہے۔

معمولی سلس البول اگر اس سے بچنے کی پوری کوشش کی جائے، لیکن نہ بچا جا سکے تو معاف ہے، کیوں کہ اس میں مشقت ہے۔

نجاست کا معمولی دھواں، غبار اور بخارات معاف ہیں جب تک کسی پاک چیز پر ان کا اثر ظاہر نہ ہو، کیوں کہ ان سے بچنا مشکل ہے۔

نجاست آنکھ کو لگ جائے تو اگر اسے دھونے میں نقصان پہنچنے کا احتمال ہو تو معاف ہے۔

اگر بہت سا خون یا پیپ کسی شفاف چیز کو لگ گیا، اسے پونچھنے کے بعد اس پر اگر اثر رہ گیا تو وہ معاف ہے، کیوں کہ باقی ماندہ خون یا پیپ بہت معمولی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک درج ذیل اشیا پاک ہیں: حلال جانوروں کی رگوں میں باقی ماندہ خون، کیوں کہ اس سے احتراز ممکن نہیں۔ مچھلی کا خون، شہید کے بدن کو لگا ہوا خون خواہ زیادہ ہو، پسو، کھٹمل، مچھر اور مکھی وغیرہ کا خون، جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا، حلال جانور کا جگر اور تلی، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''ہمارے لیے دو مردہ جانور اور دو خون حلال کردیے گئے''۔ ریشم کا کیڑا اور انڈا، مشک اور نافۂ مشک اور عنبر، کیوں کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے: ''عنبر ایک ایسی شے ہے جسے سمندر پھینک دیتا ہے''۔ سوتے میں آدمی کے منہ سے بہنے والی رال، اس کے بارے میں اوپر گزر چکا، پیٹ سے نکلنے والے بخارات، کیوں

کہ ان میں معدے کی صفات ظاہر نہیں ہوتیں اور ان سے بچنا ممکن نہیں، بلغم خواہ پیلا ہو، سر سے ہو یا سینے سے یا معدے سے، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جب تم میں سے کوئی کھانسے تو اپنی بائیں جانب یا پاؤں کے نیچے بلغم تھوکے، اگر جگہ نہ ہو تو اپنے کپڑے میں تھوک کر کپڑا باہم رگڑ لے''۔ اگر بلغم ناپاک ہوتا تو نماز کی حالت میں اسے کپڑے سے رگڑنے کا حکم نہ ہوتا۔ مچھلی اور اس کی طرح کے حلال جانوروں کا پیشاب بھی پاک ہے۔

بحث سوم: نجاستِ حقیقی کو پانی سے پاک کرنے کی کیفیت

جن مقامات سے نجاستِ حقیقی پاک کی جاتی ہے وہ تین ہیں: • بدن • کپڑے اور • نماز کی جگہ۔

پاک کرنے والی اشیا پر بحث کے ضمن میں ہم معلوم کر چکے ہیں کہ ازالۂ نجاست کے لیے اصل شے پاک پانی ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسماءؓ بنت ابی بکرؓ کو حیض کے خون سے کپڑے پاک کرنے کا طریقہ بتاتے ہوئے فرمایا: ''اسے کھرچ دو، پھر پانی سے دھو ڈالو''۔ (۶۵)

ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ حنفیہ کے نزدیک نجاستِ حقیقیہ نہ کہ حکمیہ کے ازالے کے لیے راجح رائے یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری مائع اشیا سے بھی پاک کرنا جائز ہے، مثلاً عرقِ گلاب، سرکہ، پھلوں اور نباتات کا رس۔ دوسری بہت سی اشیا سے بھی نجاست کو پاک کرنا ممکن ہے، جن کی تعداد حنفیہ کے نزدیک اکیس ہے۔ ان میں سے بعض اشیا میں دوسرے فقہا بھی متفق ہیں اور بعض میں نہیں ہیں۔

پانی سے پاک کرنے کی کیفیت اور اس کی شرائط درج ذیل ہیں: (۶۶)

۱۔ تعداد

حنفیہ نے نظر نہ آنے والی نجاست کو پاک کرنے کے لیے تین بار دھونے کی شرط

عائد کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''نظر نہ آنے والی نجاست، مثلاً پیشاب اور کتے کا لعاب وغیرہ پاک کرنے کے لیے ضروری ہے کہ دھونے والے کو غالب گمان ہو جائے کہ پاک ہو گیا ہے اور تین بار دھوئے بغیر پاک نہیں ہوتا''۔ انہوں نے کتے وغیرہ کی نجاست کو بھی تین بار دھونے سے پاک ہونے کا قول اس لیے کہا ہے کہ تین بار سے ظن غالب ہو جاتا ہے کہ نجاست زائل ہو گئی ہے۔ پس تین کے عدد کو جو بظاہر سبب ہے ظن غالب کا، آسانی کے لیے ظن غالب کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

ان کی دلیل دو احادیث ہیں: اوّل: یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلاثا (۶۷) (کتا برتن میں منہ مار جائے تو اسے تین بار دھویا جائے)۔ دوم: اذا استیقظ احدکم من نومه فلیغسل یده ثلاثا قبل ان یدخلها فی اناء ه (۶۸) (جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اپنا ہاتھ تین بار دھولے)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار دھونے کا حکم دیا، خواہ کوئی نظر نہ آنے والی نجاست ہو۔ رہی یہ بات کہ بعض احادیث میں کتے کے جھوٹے کو سات بار دھونے کا حکم ہے تو وہ ابتدائے اسلام میں تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کی کتوں سے محبت کا خاتمہ کیا جائے، جیسا کہ جب شراب حرام ہوئی تو شراب کے مٹکے توڑنے کا اور شراب کے برتنوں میں پانی نہ پینے کا حکم دیا گیا تھا۔

اگر نجاست نظر آنے والی ہو، مثلاً خون وغیرہ تو جب اس کا ازالہ ہو جائے تو وہ پاک ہے، خواہ ایک مرتبہ دھونے سے ہو جائے۔ صحیح قول یہی ہے۔ ہاں اگر اس کا کچھ اثر مثلاً رنگ یا بو باقی رہ جائے اور اس کا ازالہ مشکل ہو تو راجح قول یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، البتہ اتنا دھویا جائے کہ پانی صاف ہو جائے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض والی خاتون کو بتایا کہ اگر خون کا اثر ختم نہیں ہوتا تو پانی سے دھو دینا کافی ہے، اس کے اثر سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ (۶۹)

اگر نجاست کا اثر ختم کرنے کے لیے صاف اور خالص پانی کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت پیش آتی ہے، مثلاً صابن یا گرم پانی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اثر ختم کرنے میں مشقت ہے اور اثر کا ازالہ مشکل ہے۔

اگر کسی ناپاک رنگ سے کپڑا رنگا گیا ہے تو دھونے سے جب پانی صاف ہو جائے تو کپڑا پاک ہو جاتا ہے، خواہ اس میں رنگ باقی رہے۔

اگر تیل کے ساتھ نجاست لگ جانے سے وہ ناپاک ہو جائے اور نجاست کو دھو کر صاف کرلیا جائے اور تیل کا اثر باقی رہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ناپاک گھی اور تیل پر تین بار پانی ڈال کر اسے کسی چیز سے اٹھا لیا جائے تو وہ پاک ہے۔

ناپاک دودھ، شہد، چربی اور تیل تین بار آگ پر ابالا جائے، پھر اس میں پانی ڈالا جائے، حتیٰ کہ تری اوپر آ جائے اور اسے تین بار کسی چیز سے اٹھا لیا جائے تو وہ پاک ہے۔

شراب میں پکایا ہوا گوشت تین بار ابال کر ٹھنڈا کرلیا جائے تو پاک ہو جاتا ہے۔ جس مرغی کو آنتیں نکالے بغیر ابال لیا گیا ہو، اس کا گوشت اندر باہر سے تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا۔ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر مرغی کو اتنا ابالا گیا کہ اس کے مسام کھل جائیں اور اس کے پر نوچنے آسان ہوں تو تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گی۔

شراب میں پکائی ہوئی گندم کبھی پاک نہیں ہوتی۔ فتویٰ اسی پر ہے۔ اگر گندم پیشاب کے باعث پھول پھٹ گئی ہے تو اسے صاف کر کے دھو کر تین بار خشک کیا جائے۔ اگر روٹی شراب میں گوندھ لی گئی اور اس پر اتنا سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو جائے گی۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نجاست کو دھونے کے لیے صرف پانی بہا دینا کافی نہیں، بلکہ یہ ضروری ہے کہ نجاست کا وجود اور اس کا اثر زائل ہو جائے اور جو پانی اس چیز سے

الگ ہو، وہ پاک ہو، نیز نجاست کا ذائقہ لازمی طور پر ختم ہوجائے اور اگر اس کے رنگ اور بو کا ازالہ آسان ہو تو وہ بھی ختم ہوجائیں۔ اگر رنگ اور بو کا ازالہ آسان نہ ہو تو ان کے باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں، مثلاً کوئی کپڑا ناپاک زعفران یا ناپاک نیل سے رنگا گیا تو ان کا رنگ باقی رہنے میں حرج نہیں ہے۔

دھونے میں کسی تعداد کی ہرگز شرط نہیں ہے، کیوں کہ دھونے کے حکم کا مفہوم یہ ہے کہ نجاست کا وجود زائل ہوجائے۔ رہی یہ بات کہ کتے کے جھوٹے کو سات بار دھونے کا حکم ہے تو وہ عبادت کے طور پر ہے، نجاست کے ازالے کے لیے نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جو چیز کتے یا سؤر یا ان دونوں یا کسی ایک سے پیدا ہونے والے کسی حلال جانور کی کسی چیز (مثلاً لعاب، پیشاب، دوسری رطوبتیں یا کوئی خشک چیز جو کسی تر شے سے مل جائے) کے ساتھ ملنے سے ناپاک ہو، اسے سات بار دھونا چاہیے اور پہلی بار مٹی مل کر، مٹی کے طور پر خواہ ریت کا غبار ہی ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''جب کتا کسی برتن میں منہ مار جائے تو اسے سات بار دھوؤ، پہلی یا آخری بار مٹی سے''۔(۷۰) عبداللہ بن مغفل کی حدیث میں ہے: ''جب کتا کسی برتن میں منہ مار جائے تو اسے سات بار دھوؤ اور آٹھویں بار مٹی سے دھوؤ''۔(۷۱)

سؤر کو کتے پر قیاس کیا جائے گا، کیوں کہ وہ اس سے زیادہ گندا اور ناپاک ہے۔ شارع نے اس کی حرمت نص میں بیان کی ہے اور اسے کھانا حرام قرار دیا ہے۔ اس کی ناپاکی کا حکم بطور تنبیہ ثابت ہوگا۔ شارع نے اس کی تصریح اس لیے نہیں کی کہ لوگ اسے گھروں میں رکھنے اور پالنے کے عادی نہیں تھے۔

بہتر یہ ہے کہ پہلی بار اس میں مٹی پھیری جائے اور اس کے اوپر پانی بہایا جائے، کیوں کہ حدیث میں اس طرح آیا ہے اور ضروری ہے کہ جتنی جگہ ناپاک ہے، ساری پر مٹی

پھیری جائے، تا کہ تمام ناپاک جگہ پر سے مٹی اور پانی گزر جائیں۔

بظاہر شافعیہ کے نزدیک پاکی کے لیے مٹی کا استعمال متعین ہے۔ صابن یا اشنان وغیرہ کا استعمال درست نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک صابن، اشنان اور بھوسی وغیرہ جو چیز بھی نجاست کے ازالے کی قوت رکھتی ہے، مٹی کے قائم مقام ہے۔ خواہ مٹی موجود ہو اور مٹی کے استعمال کا کوئی نقصان بھی نہ ہو، کیوں کہ مٹی کے استعمال کے حکم سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اگر کوئی چیز مٹی سے زیادہ صاف کرنے والی ہے تو اس کا استعمال بھی درست ہے۔ اگر مٹی کے استعمال سے ناپاک چیز کو نقصان پہنچنے کا امکان ہو تو وہ کم از کم مقدار جس پر مٹی کا اطلاق ہو سکے کسی ایک بار کے پانی میں شامل کر کے دھولیا جائے، کیوں کہ مال ضائع کرنے کی بھی ممانعت ہے اور حدیث میں ہے: اذا امرتکم بامر فأتوا منه مااستطعتم (۷۲) (جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا حکم دوں تو مقدور بھر اسے انجام دو)۔

کتے اور سؤر کے علاوہ دوسری نجاستیں حنابلہ کے نزدیک مٹی کے بغیر سات بار دھونے سے پاک ہوجاتی ہیں، کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ''ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ نجاستوں کو سات مرتبہ دھوئیں''۔ یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے۔ یہ حکم کتے کی نجاست کے بارے میں ہے۔ دوسری نجاستوں کا بھی یہی حکم ہوگا، کیوں کہ حکم شرعی محض اپنے مورد کے ساتھ مختص نہیں رہتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بدن اور کپڑے کے بارے میں بھی وہی حکم ہے جو برتن کے بارے میں ہے۔ استنجے کا مقام بھی دوسرے ناپاک اعضا کی طرح سات بار دھونا چاہیے۔ اگر سات بار دھونے سے بھی ناپاک جگہ پاک نہ ہو تو زیادہ بار دھویا جائے تا کہ جگہ پاک ہوجائے۔ اگر نجاست کا رنگ یا بو یا دونوں کا ازالہ ممکن نہ ہو تو ان کے باقی رہنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ خولہ بنت یسارؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ ''پانی کافی ہے اور نجاست کا اثر باقی رہنے سے کوئی

فرق نہیں پڑتا"۔ البتہ اگر نجاست کا ذائقہ باقی رہے تو جگہ پاک نہیں ہوتی، کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہنوز نجاست کا وجود باقی ہے اور اس کا ازالہ آسان ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کتے اور سور کے علاوہ دوسری نجاستیں اگر نظر آنے والی ہوں، یعنی حواس میں سے کسی ایک سے ان کا ادراک ہوتا ہو تو ان کا وجود، ذائقے، رنگ اور بو کا ازالہ ضروری ہے اور اگر صابن کے استعمال کے بغیر ازالہ نہ ہوسکتا ہو تو صابن کا استعمال واجب ہے۔

اگر رنگ یا بو کا ازالہ مشکل ہو تو فقہا کا اتفاق ہے کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، البتہ اگر دونوں یعنی رنگ اور بو باقی ہوں، یا صرف اس کا ذائقہ باقی ہو تو نجاست ابھی باقی ہے۔ دھونے کے لیے کسی خاص تعداد کی شرط نہیں ہے۔

اگر نجاست ایسی ہے جو نظر نہیں آتی، یعنی جس کے وجود کا یقین ہو، لیکن اس کا ذائقہ، رنگ اور بو نہ ہو تو اس پر ایک بار پانی بہا دینا کافی ہے، جیسے خشک پیشاب جس کا اثر باقی نہ رہا ہو۔ پانی بہنے کا مفہوم یہ ہے کہ ناپاک جگہ پر پانی اس طرح ڈالا جائے کہ وہ جگہ سیراب ہو جائے اور زائد پانی اس پر سے بہہ جائے۔

۲۔ ایسی اشیا جو زیادہ نجاست جذب کرلیتی ہیں، اگر انہیں نچوڑنا ممکن ہو تو انہیں نچوڑا جائے

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ناپاک چیز ایسی ہے کہ وہ زیادہ نجاست جذب کرلیتی ہے تو اگر اسے نچوڑنا ممکن ہے تو نچوڑا جائے، مثلاً کپڑے اس طرح پاک ہوں گے کہ انہیں دھویا جائے اور اتنا نچوڑا جائے کہ نجاست اگر نظر آنے والی ہے تو اس کا وجود زائل ہو جائے اور اگر نظر آنے والی نہیں ہے تو تین بار دھویا جائے اور ہر بار نچوڑا جائے، کیوں کہ زیادہ نجاست نچوڑے بغیر نہیں نکلتی اور اس کے بغیر دھونے کا عمل بھی مکمل نہیں ہوتا۔

اگر ناپاک چیز ایسی ہے کہ اس میں نجاست مطلقاً جذب نہیں ہوتی، مثلاً مٹی یا معدنیات کے برتن یا بہت کم مقدار میں نجاست جذب کرتی ہے، مثلاً بدن، موزہ اور جوتے، یہ اشیا صرف نجاست کے وجود کے ازالے سے پاک ہوجاتی ہیں۔

جو چیزیں نچوڑی نہیں جاسکتیں، مثلاً چٹائی، قالین اور لکڑی ان پر تین بار پانی ڈالا جائے اور ہر بار خشک ہونے دیا جائے تو وہ پاک ہوجائیں گی۔ یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے اور اسی کو ترجیح ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ ایسی چیزیں پاک نہیں ہوسکتیں۔

زمین کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر زمین نرم ہے تو اس پر پانی ڈالا جائے تا آنکہ وہ زمین میں جذب ہوجائے اور نجاست کا اثر زائل ہوجائے۔ اس پر پانی ڈالنے کی تعداد مقرر نہیں ہے، بلکہ اجتہاد اور غالب گمان سے جب یہ اندازہ ہوجائے کہ نجاست زائل ہوگئی تو زمین پاک ہوجائے گی، اور زمین میں پانی کا جذب ہونا یا اسے جذب کرنا نچوڑنے کے قائم مقام ہے۔ ظاہر روایت کے مطابق قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کہ تین بار پانی ڈالا جائے اور ہر بار جذب ہونے کا انتظار کیا جائے۔

اگر زمین سخت ہے، اور اس کے نشیب میں کوئی گڑھا یا سوراخ ہے تو تین بار پانی ڈال کر ہر بار پانی گڑھے یا سوراخ کی طرف صاف کردیا جائے، اور اگر کوئی سوراخ نہ ہو تو اسے نہ دھویا جائے، کیوں کہ دھونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک بکثرت پانی ڈالنے سے زمین پاک ہوجائے گی۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

جن چیزوں کو نچوڑنا ممکن ہے، ان میں بھی حنفیہ کے نزدیک نچوڑنا شرط نہیں ہے، کیوں کہ نچوڑنے کے بعد جو تری کپڑے وغیرہ کے ساتھ رہ جاتی ہے، وہ بھی اسی پانی کا حصہ ہے جو بعد میں ختم ہوجائے گا، لیکن وہ تری پاک ہے۔ درحقیقت اختلاف کا دارومدار اس پر ہے کہ دھوون پاک ہے یا نہیں؟ اگر وہ پاک ہے تو نچوڑنا واجب نہیں اور

اگر پاک نہیں تو نچوڑنا واجب ہے، البتہ اختلاف سے بچنے کے لیے انہوں نے نچوڑنے کو سنت قرار دیا ہے۔

جن اشیا کو نچوڑنا ممکن نہ ہو، ان میں بالاتفاق نچوڑنے کی شرط نہیں ہے۔

۳۔ نجاست پر پانی ڈالنا (برتن میں دھونا)

حنفیہ کے نزدیک نجاست کی جگہ پر پانی ڈالنا شرط نہیں۔ ناپاک کپڑے یا ناپاک بدن جو برتنوں میں دھوئے جائیں، ان میں تین بار نیا پانی تبدیل کردینا کافی ہے، اور ہر بار کپڑوں کو نچوڑ لیا جائے۔ پہلی بار دھونے کے بعد برتن تین بار دھویا جائے۔ دوسری بار کے بعد دو بار اور تیسری بار کے بعد ایک بار، بشرطیکہ ایک ہی برتن میں ناپاک کپڑوں کو دھویا جارہا ہے اور اگر تین الگ الگ برتنوں میں دھویا جارہا ہو تو برتن کی تبدیلی ایک بار پانی کی تبدیلی کے قائم مقام ہے۔

لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں اور ابن عابدین نے اس کی وضاحت کی ہے (۷۳) کہ نظر آنے والی نجاست کو پاک کرنے میں نجاست کے وجود کے ازالے کا اعتبار ہے، خواہ ایک بار دھونے سے نجاست زائل ہوجائے اور ایک ہی برتن میں دھویا جائے (مثلاً بڑے ٹب میں جس میں کپڑے دھوئے جاتے ہیں)، اس میں تین بار دھونے اور نچوڑنے کی شرط نہیں ہے۔ جو نجاست نظر نہیں آتی، اس میں پاک ہونے کے غالب گمان کا اعتبار ہے اور فتویٰ اس پر ہے کہ تعداد کی کوئی شرط نہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ تین بار دھونے کی شرط ہے۔

حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول (یعنی جس پر فتویٰ ہے) مالکیہ کے مذہب کے قریب ہے، وہ بھی نجاست کے ازالے کے قائل ہیں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ پانی ڈالنا شرط ہے، البتہ صحیح قول یہ ہے کہ نچوڑنا شرط نہیں، یعنی نجاست کی جگہ پر پانی ڈالا جائے۔ اگر پانی کی مقدار کم ہوتا کہ کپڑا وغیرہ پانی

میں ڈالنے سے پانی ناپاک نہ ہوجائے، کیوں کہ پانی محض نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتا ہے، پس اگر ایک ٹب میں کوئی ایسا کپڑا ڈالا گیا جس کے ساتھ ایسا خون لگا ہوا تھا۔ جو معاف ہے تو اس کے اوپر سے پانی ڈالا گیا تو پانی خون کے ساتھ ملتے ہی ناپاک ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر منہ ناپاک ہو تو اسے پاک کرنے کے لیے مبالغے کے ساتھ غرارے کرنا چاہیے اور اس سے قبل کوئی چیز نگلنا حرام ہے۔

حنفیہ اور دوسرے فقہا کا اس میں اتفاق ہے کہ اگر کوئی ناپاک چیز جاری پانی میں یا بہت بڑے حوض میں (زیادہ پانی جاری پانی کے حکم میں ہوتا ہے) دھوئی گئی، یا اس پر بہت پانی ڈالا جائے، یا اس پر سے پانی گزر جائے تو نچوڑے اور خشک کیے بغیر اور اسے بار بار پانی میں ڈبوئے بغیر وہ چیز پاک ہوجائے گی، کیوں کہ زیادہ پانی کا بہنا بار بار دھونے اور نچوڑنے کے قائم مقام ہے۔ (۷۴)

ناپاک زمین پر بکثرت پانی ڈال کر پاک کرنا

حنفیہ کے بقول (۷۵) سخت ڈھلوان زمین ناپاک ہوجائے تو اس کے نشیب میں گڑھا کھود کر زمین پر تین بار پانی ڈال کر گڑھے کی طرف بہا دیا جائے، کیوں کہ دارقطنی میں ہے کہ حضرت انسؓ نے اس اعرابی کے واقعے میں جس نے مسجد میں پیشاب کردیا تھا، روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس جگہ گڑھا کھود دو، پھر اس پر پانی ڈالو۔ (۷۶) زمین پر بکثرت پانی ڈالنے سے وہ پاک نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کی رائے ہے (۷۷) کہ ناپاک زمین پر بکثرت پانی ڈالا جائے اور نجاست پر خوب پانی پھینکا جائے، حتیٰ کہ نجاست چھپ جائے تو زمین پاک ہوجاتی ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ”ایک اعرابی کھڑا ہوا، اس نے مسجد میں پیشاب کردیا، لوگ اسے روکنے کے لیے دوڑے۔ آپؐ نے

فرمایا، اسے جانے دو اور اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی ڈال دو، تمہیں آسانیاں پیدا کرنے والا بنا کر بھیجا گیا ہے، سختیاں کرنے والا نہیں"۔ (۷۸)

ناپاک پانی میں بکثرت پاک پانی شامل کرکے اسے پاک کرنے کے بارے میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے (۷۹)

(ا) اگر پانی دو مٹکوں سے زائد ہے اور اس میں تبدیلی آجانے سے وہ ناپاک ہوگیا ہے، تو تبدیلی خود بخود ختم ہوجائے یا اس میں اور پانی ملا دیا جائے یا اس سے پانی نکال لیا جائے جس سے تبدیلی ختم ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا، کیوں کہ نجاست پانی میں تبدیلی آنے کے باعث آئی ہے اور تبدیلی ختم ہوگئی، لہٰذا پانی پاک ہوگیا۔

(ب) اگر پانی اس وجہ سے ناپاک ہے کہ اس کی مقدار کم ہے، یعنی دو مٹکوں سے کم ہے تو اس میں مزید پانی شامل کردیا جائے، پاک ہو چاہے ناپاک، تھوڑا ہو چاہے زیادہ، تاآنکہ اس کی مقدار دو مٹکوں کے برابر ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا۔

دو مٹکوں سے کم مقدار میں بھی بکثرت پانی پاک ہوتا ہے مثلاً ناپاک زمین پر اگر بکثرت پانی ڈالا جائے، حتیٰ کہ نجاست کو ڈھانپ لے تو وہ پانی پاک ہے، کیوں کہ پانی نجاست پر ڈالا گیا ہے۔(۸۰)

لیکن جو پانی دو مٹکوں سے کم ہو اور بکثرت ہونے کے باعث اسے پاک قرار دیا گیا ہو تو وہ پاک ہوتا ہے۔ اس سے پاکی حاصل کرنا جائز نہیں، کیوں کہ نجاست کے ازالے کے لیے استعمال ہونے والے پانی سے طہارت جائز نہیں ہے۔

اگر پانی دو مٹکوں سے زائد ہو اور اس میں گرنے والی نجاست منجمد ہو تو مذہب شافعی کے مطابق اس سے طہارت جائز ہے، کیوں کہ منجمد نجاست کا کوئی حکم نہیں اور اس کا وجود اور عدم برابر ہے۔

اگر پانی صرف دو مٹکے ہو اور اس میں منجمد نجاست پڑ جائے تو اس کے بارے میں دو رائیں ہیں۔ صحیح تر یہ ہے کہ اس سے طہارت جائز ہے۔ اور اگر نجاست گھل کر پانی میں شامل ہو جائے تو بھی صحیح قول یہ ہے کہ اس سے طہارت جائز ہے۔

بہنے والے پانی سے پاکی حاصل کرنا

حنفیہ کہتے ہیں (۸۱) کہ بہنے والے پانی اور کھڑے پانی کے حکم میں فرق ہے۔ جاری وہ پانی ہے جسے عرف میں جاری سمجھا جائے۔ حمام وغیرہ کے حوض جن میں اوپر سے پانی آتا ہو، جاری پانی کے حکم میں ہیں، جن سے لوگ چلو میں پانی لیتے ہوں۔ اگر ناپاک پیالہ یا ہاتھ اس میں ڈالا جائے تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس میں نجاست گر جائے اور نجاست کا کوئی اثر، یعنی رنگ، بو اور ذائقہ اس میں ظاہر نہ ہو تو وہ پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے۔ اس سے وضو جائز ہے اور نجاست کا ازالہ بھی، کیوں کہ اس میں گرنے والی نجاست اگر مائع ہے تو بہتے ہوئے پانی میں ٹھہر نہیں سکتی۔

اگر اس میں مردہ جانور پڑا ہوا ہے تو اگر سارا پانی یا اکثر یا نصف اس مردار کو چھو کر گزرتا ہے تو اس کا استعمال جائز نہیں اور اگر تھوڑی مقدار اسے چھو کر گزرتی ہے اور زیادہ پانی پاک جگہ سے گزرتا ہے اور پانی میں زور اور قوت ہے تو اسے استعمال کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو۔

کھڑے پانی کے تالاب یا بڑے حوض (۸۲) (اہل عراق کی رائے میں جس کی ایک طرف سے پانی کو حرکت دی جائے تو دوسری طرف متحرک نہ ہو)، میں اگر نجاست گر جائے تو ظاہر روایت کے مطابق اگر غالب گمان اور اجتہاد کا تقاضا یہ ہو کہ نجاست کا اثر دوسرے کنارے پر نہیں پہنچا ہوگا تو اس جانب جہاں نجاست نہیں گری، وہاں وضو کرنا اور ناپاک

چیز دھونا جائز ہے، کیوں کہ بظاہر نجاست کا اثر دوسری جانب نہیں پہنچا ہوگا،البتہ فتویٰ اس پر ہے کہ اس کی ہر جانب سے پاکی کا حصول جائز ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کی رائے یہ ہے (۸۳) کہ بہتا پانی اور کھڑا پانی برابر ہیں۔ اگر پانی زیادہ ہے تو اسے نجاست کوئی نقصان نہیں پہنچاتی، بشرطیکہ اس کے تینوں اوصاف (رنگ، بواور ذائقہ) میں سے کوئی متغیر نہ ہو اور اگر تھوڑا ہے تو محض نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پانی کی زیادہ مقدار کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دو مٹکے (تقریباً ۵۰۰ بغدادی رطل) پانی زیادہ مقدار ہے۔ بہنے والے پانی میں ساتھ رہنے والی نجاست کا اعتبار ہے اور شافعیہ کی تعریف کے مطابق جو پانی موج کے ساتھ اوپر اٹھ آئے، یا اوپر اٹھ سکے اس کی مقدار کا اعتبار ہے۔ اگر بہاؤ تیز ہو اور پانی متغیر نہ ہو تو ناپاک نہیں ہوتا، کیوں کہ وہ نجاست حکماً اپنے آگے اور پیچھے بہنے والے پانی سے الگ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بھی وہ پانی جس میں نجاست ہو اور جو آگے پیچھے اس نجاست کے قریب ہو اور جو نہر کے دونوں کناروں کی طرف سے نجاست کے برابر بہہ رہا ہو یا جس نے اوپر نیچے، دائیں بائیں سے نجاست کا احاطہ کیا ہوا ہو وہ ناپاک ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی تعریفات مترادف ہیں

اگر پانی جاری ہے اور اس میں نجاست بہہ رہی ہے اور پانی کا اتار چڑھاؤ تغیر پذیر ہے تو جو پانی نجاست سے پہلے ہے، وہ پاک ہے، کیوں کہ وہ ابھی تک نجاست تک نہیں پہنچا۔ وہ ایسے ہی ہے جیسے لوٹے کا پانی جو نجاست پر ڈالا جائے گا۔ جو پانی نجاست کے بعد ہے، وہ بھی پاک ہے، کیوں کہ اس تک نجاست نہیں پہنچی۔ البتہ جس پانی نے اوپر

نیچے اور دائیں بائیں سے نجاست کا احاطہ کیا ہوا ہے، اگر وہ دومٹکوں کی مقدار ہے اور متغیر نہیں ہوا تو پاک ہے اور اگر اس سے کم ہے تو کھڑے پانی کی طرح ناپاک ہے۔

پانی کے اتار چڑھاؤ کے بعض اجزاء کو بعض کے ساتھ ملا کر اسے ایک ہی شمار کیا جائے گا۔ جو اجزاء پانی کے اتار چڑھاؤ سے اکٹھے اوپر نیچے جاتے ہوں اور اگر پانی میں کوئی اتار چڑھاؤ آتے ہوں تو انہیں باہم ملا کر ایک شمار نہیں کیا جائے گا۔ اگر پانی میں نجاست گرگئی اور پانی کے ساتھ بہنے لگی تو اس نجاست کے گرنے کی جگہ ناپاک ہوجائے گی اور اس کے بعد کے پانی کا وہی حکم ہوگا جو نجاست کے دھوون کا حکم ہے۔ اور اگر گرنے والی نجاست کتا تھی تو اس جگہ پر سے سات بار پانی گزرنے سے وہ جگہ پاک ہوگی، بشرطیکہ پانی پاک مٹی کی وجہ سے گدلا بھی ہوتا کہ ایک بار مٹی سے دھونے کی شرط پوری ہو جائے۔

پانی کے بہاؤ کی مقدار جاننے کے لیے کہ وہ دومٹکوں کے برابر ہے یا نہیں، اس کی پیائش کرلی جائے۔ اگر وہ طول، عرض اور گہرائی میں سوا، سوا ذراع کے برابر ہے تو دومٹکوں کے برابر ہے۔ اگر بہنے والے پانی کے سامنے کوئی بلندی ہو جو اسے واپس دھکیل دیتی ہوتو وہ کھڑے پانی کے حکم میں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر نجاست پانی میں مل جائے تو بالاتفاق پانی ناپاک ہوجاتا ہے اور اگر پانی ناپاک چیز سے مل جائے تو بھی پانی ناپاک ہوجاتا ہے۔ (۸۴)

بحث چہارم: دھوون کا حکم

نجاستِ حقیقی (گندگی) یا نجاستِ حکمی (بے وضوہونا یا غسل فرض ہونا) کے ازالے کے لیے جو پانی استعمال کیا گیا ہو اسے دھوون (غسالہ) کہتے ہیں۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ جب وہ اس جگہ کو پاک کردے جہاں استعمال کیا گیا ہے تو وہ خود بھی پاک ہے۔ اس سلسلے میں فقہا کے ہاں تفصیلات ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں(۸۵) کہ نجاست کے دھوون کی دوقسمیں ہیں: ● نجاستِ حقیقی یا گندگی

کا دھوون، ٭ نجاستِ حکمی یا حدث کا دھوون۔

نجاستِ حکمی کا دھوون، یعنی مستعمل پانی ظاہر روایت کے مطابق پاک ہے، لیکن مطہر نہیں ہے یعنی دوسری چیز کو پاک نہیں کرتا۔ اس سے وضو کرنا جائز نہیں، البتہ راجح قول کے مطابق اس سے نجاستِ حقیقی کا ازالہ درست ہے۔

پانی اس وقت مستعمل ہوتا ہے جب وہ بدن سے الگ ہوکر کسی جگہ ٹھہر جائے۔ جو پانی ابھی اس عضو پر ہو جس پر استعمال کیا گیا ہے تو وہ مستعمل نہیں ہے۔

نیز وہ پانی مستعمل ہوتا ہے جو حدث، یعنی نجاستِ حکمی کے ازالے کے لیے استعمال کیا گیا ہو یا ثواب کے حصول کے لیے مثلاً نماز پڑھنے کے لیے، نماز جنازہ کے لیے، مسجد میں جانے کے لیے، قرآن حکیم ہاتھ میں لینے یا تلاوت کرنے کے لیے وضو یا غسل کیا گیا ہو۔ اگر ایسا شخص بے وضو تھا تو بالاتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا، کیوں کہ دونوں سبب پائے گئے ہیں یعنی حدث کا ازالہ اور ثواب کی نیت، اور اگر بے وضو نہیں تھا، بلکہ صرف ثواب کی نیت سے اس نے دوبارہ وضو کیا ہے تو امام زفر کے علاوہ دوسرے حنفیہ کے نزدیک پھر بھی مستعمل ہوگا، کیوں کہ اس میں ثواب کی نیت موجود ہے اور دوسری بار وضو نور علی نور ہے۔ امام زفر کے نزدیک مستعمل نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کے ذریعے حدث کا ازالہ نہیں کیا گیا۔ اگر کسی شخص نے محض ٹھنڈک کے حصول کے لیے وضو یا غسل کیا اور وہ بے وضو نہیں تھا تو پانی مستعمل نہیں ہوگا۔

نجاستِ حقیقی کا دھوون جب اپنی جگہ سے الگ ہو تو اگر اس کا رنگ، بو یا ذائقہ بدل گیا ہے، یا اس نے ابھی تک نجس جگہ پاک نہیں کی تو ناپاک ہے، مثلاً نظر نہ آنے والی نجاست کے ازالے کے لیے پہلی، دوسری اور تیسری بار جو پانی استعمال کیا گیا وہ ناپاک ہے، کیوں کہ نجاست اس میں منتقل ہوگئی اور ہر بار کے پانی میں نجاست کے اثرات موجود ہیں۔

دھوون کا اگر رنگ، بو اور ذائقہ بدل گیا ہو تو اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے۔ ہاں! اگر مٹی میں جذب ہوگیا' ہو تو تر مٹی سے تیمم وغیرہ کیا جاسکتا ہے یا جانوروں کو یہ پانی پلایا جاسکتا ہے، کیوں کہ جب پانی متغیر ہوگیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر نجاست غالب آ گئی ہے اور وہ پیشاب کی طرح ہوگیا۔ اگر پانی کا کوئی وصف تبدیل نہیں ہوا تو اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، کیوں کہ جب اس میں تبدیلی نہیں آئی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نجاست طہارت پر غالب نہیں آئی اور جو چیز نجس عین نہ ہو، اس سے کسی نہ کسی طرح کا نفع اٹھانا جائز ہوتا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے (۸۶) کہ اگر دھوون کا رنگ، بو یا ذائقہ تبدیل ہوگیا تو وہ ناپاک ہے اور جگہ بھی ناپاک ہے۔ اگر جس جگہ کو دھویا گیا وہ پاک ہوگئی تو دھوون پاک ہوگا اور ناپاک اشیا کے استعمال کو عام طور پر جائز نہیں سمجھا جاتا۔

شافعیہ کے نزدیک ظاہر روایت یہ ہے (۸۷) کہ تھوڑی مقدار میں دھوون اگر متغیر ہوئے بغیر اپنی جگہ سے الگ ہوا اور اس نے اس جگہ کو بھی پاک کردیا تو وہ خود بھی پاک ہے، کیوں کہ جوتری اس جگہ باقی رہ جاتی ہے وہ بھی اس پانی کا حصہ ہے۔ اگر الگ ہونے والا پانی ناپاک سمجھا جائے تو جگہ بھی ناپاک سمجھی جائے گی۔ اگر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو جب تک متغیر نہ ہو پاک ہے، خواہ اس کے ذریعے جگہ پاک نہ ہو۔

یعنی اگر دھوون کا پانی قلیل مقدار میں ہے تو وہ پاک ہے، لیکن پاک کرنے والا نہیں ہے، بشرطیکہ اس کا رنگ، بو یا ذائقہ تبدیل نہ ہوا ہو اور پانی کا وزن نہ بڑھا ہو۔ پانی کا وزن اس طرح معلوم کیا جائے گا کہ جتنا پانی کپڑے میں رہ گیا ہے، اسے منہا کردیا جائے گا اور جو میل کچیل پانی میں شامل ہوگیا ہے، اسے جمع کرلیا جائے گا، پس وزن دیکھا جائے گا، اور اس نے جگہ بھی پاک کردی ہو۔

لیکن اگر پانی متغیر ہوگیا، یا اس کا وزن بڑھ گیا یا اس نے جگہ پاک نہیں کی تو پانی اسی طرح ناپاک ہے جیسے کہ جگہ ناپاک ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ پانی کا وہی حکم ہے جو جگہ کا ہے۔ اگر جگہ پاک ہوجاتی ہے تو پانی پاک ہے، ورنہ نہیں۔

حنابلہ کی رائے (۸۸) شافعیہ کے موافق ہے کہ جس پانی سے نجاست زائل کی گئی، اگر وہ نجاست کے باعث متغیر ہوگیا یا جگہ کے پاک ہونے سے پہلے اس جگہ سے الگ ہوگیا تو ناپاک ہے، کیوں کہ وہ نجاست سے متغیر ہوا ہے۔ نیز اگر کم مقدار میں پانی ناپاک جگہ سے ملے اور اسے پاک نہ کرے تو خود اس طرح ناپاک ہوجاتا ہے جیسے پانی میں نجاست شامل ہوجائے۔

اگر پانی اس طرح جگہ سے الگ ہوتا ہے کہ جگہ کو پاک کردیتا ہے اور خود متغیر نہیں ہوتا تو جگہ اگر زمین ہے تو پانی پاک ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق وہ زمین پاک قرار دی گئی جس پر اعرابی نے پیشاب کردیا تھا اور پیشاب پر پانی کا ڈول ڈال دیا گیا تھا، اور اگر زمین نہیں ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں، صحیح تر یہ ہے کہ پانی پاک ہے۔

حواشی وتعلیقات

۱- الشرح الكبير، ۱ :۶۵؛ الشرح الصغير، ۱ :۶۴ و بعد؛ فتح العلى المالك، ۱ :۱۱۱

۲- فتح القدير، ۱ :۱۳۵ وبعد؛ اللباب شرح الكتاب، ۱ :۵۵ وبعد؛ مراقى الفلاح، ص ۲۵ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۳۴، بداية المجتهد، ۱ :۳۷ وبعد؛ الشرح الصغير، ۱ :۴۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱ :۷۷ وبعد؛ المهذب، ۱ :۴۶ وبعد؛ کشاف القناع، ۱ :۲۱۳ وبعد؛ المغنی، ۱ :۵۲ وبعد؛ الشرح الصغير، ۱ :۴۹-۵۵۔

۳- دردیر، الشرح الكبير وحاشية الدسوقى، ۱ :۵۷

۴- قے اگر منہ بھر کر آئے کہ اسے روکنا ممکن نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے۔

۵- بخاری ومسلم نے حضرت علیؓ سے روایت کی، احمد اور ابوداؤد میں ہے: ''اپنا عضوِ تناسُل اور خصیتین دھولے اور وضو کرلے''۔ نیل الاوطار، ۱ :۵۱

۶- یاد رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات، خون، پیپ، قے، پیشاب، پاخانہ، مذی اور ودی پاک ہیں۔ ایک حبشی باندی برکہ نے آپؐ کا پیشاب پی لیا تو آپؐ نے فرمایا: ''تمہارے پیٹ کو آگ نہیں چھوئے گی''۔ اس روایت کو دارقطنی نے صحیح قرار دیا ہے اور ابو طیبہ نے آپ کو پچھنے لگانے کے بعد آپؐ کا خون پی لیا تو آپؐ نے فرمایا: ''جس کے خون سے میرا خون مل گیا، اسے آگ نہیں چھوئے گی''۔

۷- مغنی المحتاج، ۱ :۷۹

۸- حاکم نے روایت کی اور بتایا کہ شیخین کی شرائط پر ہے۔ ابوداؤد اور ترمذی نے ابو واقد لیثیؓ سے روایت کی اور اسے حسن بتایا۔

۹- فتح القدير، ۱ :۶۴، ردالمحتار، ۱ :۱۹۲، ۳۰۰، البدائع، ۱ :۶۳

۱۰- احمد اور شیخین نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۱ :۳۶، سبل السلام، ۱ :۲۲

۱۱- الشرح الكبير، ۱ :۸۳، الشرح الصغير، ۱ :۴۳

۱۲- مغنی المحتاج، ۱ :۷۸، کشاف القناع، ۱ :۲۰۸، المغنی، ۱ :۵۲

۱۳- احمد، ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ اس حدیث میں ضعف ہے۔ سبل السلام، ۱ :۲۵، نیل الاوطار، ۸ : ۱۵۰

۱۴- چاروں اصحابِ سنن اور ابن ابی شیبہ نے اسے روایت کیا۔ الفاظ ابن ابی شیبہ کے ہیں۔ ابن خزیمہ اور ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔ سبل السلام، ۱: ۱۴

۱۵- فتح القدیر، ۱ :۵۷، البدائع، ۱ :۶۲ و بعد، مراقی الفلاح، ص ۲۵

۱۶- بخاری نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسی چیز کو غوطہ دینے کا حکم نہیں دیتے جو مر کر نجس ہوگئی ہو، کیوں کہ یہ تو دانستہ کسی چیز کو خراب کرنے کے مترادف ہے۔ ابوداؤد نے سند حسن سے اس میں اضافہ کیا ہے کہ وہ اس پر کو جس میں بیماری ہے، ڈبو دیتی ہے۔ نصب الرایۃ، ۱: ۱۱۵

۱۷- بدایۃ المجتہد، ۱ :۷۴، الشرح الصغیر، ۱ :۴۴ - ۴۵، ۴۹، القوانین الفقھیہ، ۳۴

۱۸- مغنی المحتاج، ۱ :۷۸، المھذب، ۱: ۴۷، المغنی، ۱ :۴۲-۴۴، کشاف القناع، ۱: ۲۲۳

۱۹- انفحہ کے بارے میں ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ بکری کے بچے کے پیٹ سے نکالا جاتا ہے، پیشتر اس کے کہ وہ دودھ کے علاوہ کوئی اور چیز کھائے۔ پھر اسے دودھ سے تر اُون میں نچوڑ لیا جاتا ہے اور وہ پنیر کی طرح سخت ہو جاتا ہے۔ عوام میں مجبنہ کے نام سے معروف ہے۔

۲۰- البدائع، ۱ :۶۳

۲۱- الشرح الصغیر، ۱: ۴۴، ۴۹ وبعد، الشرح الکبیر، ۱ :۵۵، مغنی المحتاج، ۱ :۷۸، المغنی ۱: ۲۵، ۷۲: ۷۴، ۷۹

۲۲- الشرح الصغیر، ۱ :۵۱، المغنی، ۱ :۶۶، بدایۃ المجتہد، ۱ :۷۶

۲۳- ابوبکر الشافعی نے اپنی سند سے ابو الزبیر سے اور انہوں نے جابر سے روایت کی۔ اس کی سند حسن ہے۔

۲۴- احمد اور ابو داؤد نے عبداللہ بن عکیم سے روایت کی۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اس کی سند جید ہے، لیکن

تحقیق یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے؛ کیوں کہ اس کی سند میں انقطاع ہے اور متن وسند دونوں میں اضطراب ہے۔ کہیں اس کا متن مطلق ہے اور کہیں اس میں ''ایک یا دو ماہ'' کی قید ہے۔ ترمذی کہتے ہیں کہ آخر عمر میں امام احمد نے یہ حدیث چھوڑ دی تھی، کیوں کہ اس کی سند میں اضطراب ہے۔ بعض علماء نے اس حدیث کو دباغت شدہ کھال کے پاک ہونے کے بارے میں وارد ہونے والی صحیح احادیث کے ساتھ اس طرح ہم آہنگ کیا ہے کہ یہ حدیث اس کھال کے بارے میں جس کی دباغت نہ کی گئی ہو، کیوں کہ اهــاب کا لفظ اس چمڑے کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کی دباغت نہ ہوئی ہو۔

۲۵- البدائع، ۱:۸۵، مغنی المحتاج، ۱:۸۲

۲۶- صحابہؓ میں سے دو حضرات ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ نے اسے روایت کیا۔ ابن عباسؓ سے نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور عمرؓ سے دار قطنی نے روایت کیا اور کہا کہ اس کی سند حسن ہے۔ نصب الرایہ، ۱:۱۱۵ وبعد۔

۲۷- مغنی المحتاج، ۱:۸۴، کشاف القناع، ۱:۲۱۷، المھذب، ۱:۴۹

۲۸- دونوں حدیثوں کے لیے دیکھیے: نصب الرایہ، ۱:۱۲۶-۱۲۷

۲۹- بدایة المجتهد، ۱:۷۷، ۸۲، الشرح الصغیر، ۱:۴۳، مراقی الفلاح، ص۲۵، اللباب فی شرح الکتاب، ۱:۵۵، فتح القدیر، ۱:۱۴۰، الدر المختار، ۱:۲۹۳

۳۰- صحابہؓ میں حضرت انسؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے یہ روایت بیان کی۔ حضرت انسؓ کی حدیث دار قطنی نے بیان کی ہے اور یہ حدیث مرسل ہے۔ ابو ہریرہؓ سے بھی دار قطنی نے روایت کی ہے اور حاکم نے مستدرک میں بیان کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، شیخین کی شرائط کے مطابق ہے، میرے علم میں اس میں کوئی علت نہیں ہے۔ شیخین نے یہ حدیث نہیں بیان کی۔ ابن عباسؓ کی روایت طبرانی، دار قطنی، بیہقی اور حاکم نے بیان کی ہے۔ نصب الرایة، ۱:۱۲۸

۳۱- الشرح الصغیر، ۱:۴۷، بدایة المجتهد، ۱:۷۷ وبعد؛ القوانین الفقهیه، ص۳۳ وبعد؛ کشاف القناع، ۱:۲۲۰

۳۲- صحیحین اور احمد نے انسؓ بن مالک سے روایت کی کہ عکل یا عرینہ کا ایک گروہ مدینہ منورہ آیا۔ انہیں مدینہ کی رہائش ساز گار نہ آئی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کچھ اونٹنیاں دیں اور یہ فرمایا کہ مدینے سے باہر ٹھہرو اور ان اونٹنیوں کا دودھ اور پیشاب پیو۔ حدیث میں اجتووا کا لفظ ہے جس کا مطلب ہے: کسی جگہ کی رہائش کو پسند نہ کرنا، خواہ وہاں آرام وراحت ہی ہو۔ الخطابی نے اس کا معنی بتایا ہے: ''کسی جگہ رہائش سے تکلیف ہونا، اور اس واقعہ کے مناسب یہی معنی ہے''۔ نیل الاوطار، ۱۲:۴۸

۳۳- ابن تیمیہ مذکورہ بالاحدیث کے آخر میں یہ اضافہ کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: ''بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھو''۔ احمد اور ترمذی نے اسے روایت کیا اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا اور کہا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو اور اونٹوں کے باڑے میں نہیں''۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اونٹ کبھی بدک جاتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو، اونٹ بدک جائے اور اسے نماز توڑنا پڑے۔

۳۴- مغنی المحتاج، ۱:۷۹، المہذب، ۱:۴۶، فتح القدیر، ۱:۱۴۲ وبعد، مراقی الفلاح، ص۲۵، الدرالمختار، ۱:۲۹۵-۲۹۷

۳۵- احمد اور شیخین نے متفقہ طور پر حضرت انسؓ بن مالک سے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۱:۴۳، نصب الرایۃ، ۱:۲۱۲

۳۶- بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی، نصب الرایہ، ۱:۲۱۴

۳۷- ردالمحتار، ۱:۲۹۵ وبعد، اللباب شرح الکتاب، ۱:۵۶

۳۸- مغنی المحتاج، ۱:۱۸۸

۳۹- الدرالمختار، ۱:۲۸۷ وبعد؛ اللباب شرح الکتاب، ۱:۵۵، مراقی الفلاح ص، ۲۶، بدایۃ المجتہد، ۱:۷۹، الشرح الصغیر، ۱:۵۴، الشرح الکبیر، ۱:۵۶

۴۰- دارقطنی نے اپنی سنن میں اور بزاز نے اپنی مسند میں روایت کی اور کہا۔ عبداللہؓ بن زبیرؓ کے علاوہ اور کسی نے اسے حضرت عائشہؓ سے سنداً بیان نہیں کیا۔ دوسری حدیث: ''اگر منی تر ہے تو اسے دھو

ڈالو اور خشک ہوگئی ہے تو کھرچ دو" غریب اور غیر معروف ہے۔ (نصب الرایہ،۱:۲۰۹) بہر حال یہ حدیث مضطرب ہے، کیوں کہ کہیں دھونے کا حکم ہے، کہیں کھرچنے کا اور کہیں اسی طرح نماز پڑھنے کا۔

۴۱- مغنی المحتاج، ۱:۷۹-۸۰، کشاف القناع،۱:۲۲۴، المھذب،۱:۴۷

۴۲- محدثین کی ایک جماعت نے اسے روایت کیا۔ حدیث کے الفاظ ہیں: "میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھی، پھر آپ تشریف لے جاتے اور انہیں کپڑوں میں نماز پڑھتے"۔ (نیل الاوطار، ۱:۵۲)

۴۳- ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں بیان کی۔

۴۴- سعید اور دارقطنی نے مرفوعاً روایت کی۔

۴۵- نیل الاوطار، ۱:۵۵

۴۶- البدائع، ۱:۶۰، الدرالمختار، ۱:۲۹۴، الشرح الکبیر، ۱:۵۶ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱: ۵۵، القوانین الفقھیہ، ص ۳۲

۴۷- کشاف القناع،۱:۲۱۹، مغنی المحتاج،۱:۷۹، ۱۹۳-۱۹۴، المھذب،۱:۴۷

۴۸- فتح القدیر، ۱:۷۲، الشرح الصغیر، ۱:۴۴، مغنی المحتاج، ۱:۷۸، کشاف القناع، ۱: ۲۲۲، المھذب، ۱:۴۷

۴۹- مغنی المحتاج، ۱:۷۹، کشاف القناع، ۱:۲۲۰

۵۰- الشرح الصغیر، ۱:۴۸

۵۱- العنایۃ برحاشیہ فتح القدیر، ۱:۱۴۰-۱۴۴، الدرالمختار،۱:۲۹۳-۲۹۷، اللباب،۱:۵۵

۵۲- شراب کے علاوہ دوسرے حرام مشروبات ظاہر روایت کے مطابق نجاست غلیظہ ہیں، اور صاحبین کے قول پر قیاس کرتے ہوئے نجاستِ خفیفہ ہیں، کیوں کہ ان کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ (ردالمحتار، ۱:۲۹۵)

۵۳- فتح القدیر، ۱: ۱۴۵، الدر المختار، ۱: ۲۰۲۔۲۰۷، اللباب، ۱: ۵۷،
مراقی الفلاح، ص ۲۶

۵۴- القوانین الفقھیہ، ص ۳۴

۵۵- فتح القدیر، ۱: ۱۴۰-۱۴۶، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین، ۱: ۲۹۵، ۳۰۹، مراقی الفلاح، ص ۲۵ وبعد

۵۶- القوانین الفقھیہ، ص۳۲، الشرح الکبیر، ۱: ۵۶، ۵۸، ۷۱-۸۱، ۱۱۲، الشرح الصغیر، ۱: ۷۱-۷۹

۵۷- بواسیر، پاخانے کے راستے میں پھوڑا نکل آتا ہے، جب باہر نکلتا ہے تو اس کے ساتھ نجاست لگی ہوتی ہے اور اندر سے چمڑہ باہر نکل آنے کا بھی وہی حکم ہے جو بواسیر کا ہے۔

۵۸- فتح العلی المالك، ۱: ۱۱۲

۵۹- المجموع، ۱: ۲۶۶، ۲۹۲ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱: ۸۱، ۱۹۱-۱۹۴، شرح الباجوری، ۱: ۱۰۴-۱۰۷، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب، ۱: ۱۳۳ وبعد؛ شرح المحضرمیہ لابن حجر، ص۵۰ وبعد

۶۰- مثلاً مکھی، چیونٹی، بچھو، بھڑ اور چھپکلی نہ کہ سانپ، مینڈک اور چوہا۔

۶۱- کسی شخص کا خون جو اس سے الگ ہو کر کسی چیز کو لگ گیا، پھر اس چیز سے واپس اسی آدمی کو لگ گیا، جس کا خون تھا، لیکن اگر کسی دوسرے کا خون لے کر اس سے بدن اور کپڑے آلودہ کیے تو اس کی معافی نہیں ہے، کیوں کہ اس میں زیادتی ہے اور نجاست سے آلودہ ہونا حرام ہے۔

۶۲- وشم (گودنا) سوئی سے کھال کھودنا یہاں تک کہ خون نکل آئے، پھر اس پر نیل وغیرہ ڈال دینا تاکہ نیلگوں ہو جائے، یا سوئی سے خون نکال کر اس پر سبز رنگ ڈال دینا۔ صحیحین کی اس روایت کے بموجب یہ حرام ہے، جس میں کہا گیا ہے: ''اللہ تعالیٰ نے دوسروں کے بال اپنے بالوں میں شامل کرنے والیوں اور کرانے والیوں پر، گودنے اور گدوانے والیوں پر، دانت باریک کرنے والیوں اور کروانے والیوں پر اور موچنے سے بال اکھیڑنے والیوں اور اکھڑوانے والیوں پر لعنت کی ہے''۔ اگر اس نشان کو ختم کرنے میں اتنی تکلیف کا اندیشہ نہ ہو جس کے باعث تیمم جائز ہو جاتا

ہے تو اسے ختم کرادینا واجب ہے۔ اگر تکلیف کا اندیشہ ہو تو نہیں۔ توبہ کے بعد یہ گناہ معاف ہوجاتا ہے۔ اسے ختم کرنا تب ضروری ہے، جب بالغ ہونے کے بعد اپنی مرضی سے کیا۔ بصورت دیگر ضروری نہیں (مغنی المحتاج، ۱: ۱۹۱) حنفیہ کہتے ہیں کہ گودی ہوئی جگہ جب دھوئی جائے تو پاک ہوجاتی ہے، کیوں کہ ان نشانات کو مٹانا مشکل ہے۔ (ردالمحتار، ۱: ۳۰۵)

۶۳- المغنی، ۱: ۳۰، ۲: ۷۸-۸۳، کشاف القناع، ۱: ۲۱۸-۲۲

۶۴- نجاست غلیظہ کی اپنی جگہ کی وجہ سے تین مقامات پر معافی ہے:

اوّل: استنجے کی جگہ اگر مقرر تعداد میں پتھر استعمال کرکے نجاست اچھی طرح صاف کرلی جائے تو باقی ماندہ اثرات معاف ہیں اور ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوم: موزے اور جوتے کا نچلا حصہ کہ جب اس سے نجاست لگ جائے تو اسے رگڑ کر صاف کرلے تاکہ نجاست زائل ہوجائے۔ اس میں تین روایات ہیں۔ ایک یہ ہے کہ صرف رگڑ دینا کافی ہے، اس میں نماز پڑھی جاسکتی ہے اور بظاہر یہی روایت راجح ہے، جیسا کہ ابن قدامہ نے وضاحت کی۔

سوم: اگر ٹوٹی ہوئی ہڈی ناپاک ہڈی کے ساتھ رکھ کر باندھ دی گئی تو اگر نقصان کا اندیشہ ہو تو اسے کھولنا ضروری نہیں ہے اور نماز اسی طرح جائز ہے۔ (المغنی، ۲: ۸۳ وبعد)

۶۵- احمد اور شیخین کے ہاں متفق علیہ ہے، (نیل الاوطار، ۱: ۳۸)

۶۶- حنفیہ کے ہاں دیکھیے: البدائع، ۱: ۸۷-۸۹، الدرالمختار، ۱: ۳۰۲. ۳۱۰، فتح القدیر، ۱: ۴۴۵، اللباب، ۱: ۵۷، مراقی الفلاح، ص ۲۶ وبعد؛ مالکیہ کے ہاں دیکھیے: بدایۃ المجتہد، ۱: ۸۳، الشرح الصغیر، ۱: ۸۱-۸۲، القوانین الفقہیہ، ص ۲۵، شافعیہ کے لیے دیکھیں: المجموع، ۱: ۱۸۸، مغنی المحتاج، ۱: ۸۲-۸۵، المہذب، ۱: ۴۸ وبعد۔ حنابلہ کے لیے: المغنی، ۱: ۵۲-۵۸، کشاف القناع، ۱: ۲۰۸، ۲۱۳

۶۷- حضرت ابوہریرہؓ سے دو طریقوں سے روایت ہے۔ ایک دارقطنی نے کی ہے اور اس کی وہ سند متروک ہے۔ دارقطنی میں ایک صحیح سند کے ساتھ بھی ہے۔ دوسری ابن عدی نے الکامل میں ابن الجوزی نے روایت کی اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے (نصب الرایۃ، ۱: ۱۳۰ وبعد)

۶۸- مالک، شافعی، احمد اور صحاح ستہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی اور یہ حدیث حسن ہے۔

۶۹- احمد، ترمذی، ابوداؤد اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ خولہ بنت یسار نے کہا، یارسول اللہ! میرے پاس ایک ہی جوڑا کپڑے ہیں اور مجھے انہیں میں حیض آجاتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا، جب تم پاک ہوجاؤ تو خون کی جگہ دھو ڈالو اور نماز پڑھ لو، انہوں نے پوچھا: یا رسول اللہ! اگر خون کا اثر ختم نہ ہو تو؟ آپ نے فرمایا: ''پانی کافی ہے، اثر باقی رہنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا''۔ اس کی سند ضعیف ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۴۰)

۷۰- صحاح ستہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ مسلم اور ابو داؤد میں ہے: ''جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ مار جائے تو وہ سات بار دھونے سے پاک ہوجائے گا''۔ امام مالک نے مؤطا میں ولغ (منہ مار جائے) کے بجائے شرب (پی جائے) کے الفاظ روایت کیے ہیں۔ ان کے علاوہ سب نے ولغ کا لفظ روایت کیا ہے۔ (نصب الرایۃ، ۱: ۱۳۳)

۷۱- مسلم نے روایت کی۔ (نصب الرایۃ، ۱: ۱۳۳)

۷۲- احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی، آپ نے فرمایا: ''میں نے جو چیزیں چھوڑ دیں، ان کے پیچھے نہ پڑو، تم سے پہلے لوگ بکثرت سوالات کرنے اور انبیاء سے اختلاف کے باعث ہلاک ہوئے۔ جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو حسب استطاعت اسے بجا لاؤ اور جب کسی چیز سے روکوں تو اسے چھوڑ دو''۔ یہ صحیح حدیث ہے۔

۷۳- ردالمحتار، ۱: ۳۰۸

۷۴- ایضاً

۷۵- البدائع، ۱: ۸۹

۷۶- لیکن یہ حدیث معلل ہے، کیوں کہ اسے عبدالجبار اکیلے روایت کررہے ہیں، ابن عیینہ کے دوسرے شاگرد جو حفاظ ہیں، اسے روایت نہیں کرتے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۴۲)

۷۷- الشرح الصغیر، ۱: ۸۲، المہذب ۱: ۷، المجموع، ۱: ۱۸۸ وبعد، کشاف القناع ۱: ۲۱۳، المغنی، ۲: ۹۴

۷۸- مسلم کے علاوہ دوسرے محدثین نے اسے روایت کیا۔ حدیث میں السجل اور الذنوبہ لفظ ہیں جن کا معنی ہے بھرا ہوا ڈول۔ احمد اور صحیحین نے اسی مفہوم میں دوسری حدیث بیان کی، جس میں ہے: "اسے روکو نہیں، چھوڑ دو"۔ (نیل الاوطار،۱: ۴۱-۴۳)

۷۹- المهذب،۱:۶-۷،المجموع،۱:۱۸۳-۱۹۵

۸۰- نووی کہتے ہیں کہ بعض حنفیہ نے جو بات تراش لی ہے کہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو مٹکے پانی میں سے ایک لوٹا کم ہو اور اس میں ایک لوٹا پیشاب ڈال دیا جائے تو سارا پاک ہوجاتا ہے۔ یہ بہتان ہے، ہمارے اصحاب میں سے کسی کی یہ رائے نہیں ہے۔ (المجموع،۱:۱۹۰)

۸۱- الدر المختار،۱:۱۷۳-۱۸۰، اللباب، ۱:۲۷، فتح القدير، ۱:۵۳-۵۶

۸۲- غدیر: بارش کا پانی جہاں اکٹھا ہوجائے، تالاب

۸۳- بداية المجتهد،۱:۲۲،القوانين الفقهيه،۳۰، الشرح الصغير،۱:۳۰ وبعد؛ مغنی المحتاج،۱:۲۴ وبعد؛المهذب،۱:۷، كشاف القناع،۱:۴۰وبعد؛ المغنی، ۱:۳۱ وبعد۔

۸۴- الدر المختار،۳۰۰ وبعد

۸۵- البدائع،۱:۶۶-۶۹،ردالمحتار،۱:۳۰۰

۸۶- الشرح الصغير،۱:۸۲،القوانين الفقهيه، ص۳۵

۸۷- مغنی المحتاج،۱:۸۵، شرح الحضرمية،۲۳ وبعد

۸۸- المغنی،۱:۵۸، ۲:۹۸

فصل سوم

استنجا

(استنجے کا مفہوم، اس کا حکم، اس کے وسائل، مستحبات، قضائے حاجت کے آداب)

اوّلاً: استنجا کا مفہوم، اس میں اور صفائی کے دوسرے طریقوں، مثلاً پتھروں وغیرہ سے صفائی کرنے میں فرق

استنجا کا لغوی مفہوم پاخانے کی صفائی ہے اور اصطلاح میں پانی کے استعمال کے ذریعے نجاست کے ازالے یا پتھروں سے صفائی کر کے نجاست کم کرنے کا نام ہے، پس پتھروں یا پانی کا استعمال استنجا ہے، یا ہر آلودہ کرنے والی نجاست جو انسان سے خارج ہو، خواہ کبھی کبھار ہو، مثلاً خون، مذی اور ودی وغیرہ اس کے ازالے کو بھی استنجا کہیں گے۔ ضروری نہیں کہ نجاست کا فوری ازالہ کیا جائے، بلکہ جب ضرورت پڑے تو پانی یا پتھر سے اسے صاف کیا جائے۔

یا استنجا آگے یا پیچھے کے راستوں سے نکلنے والی نجاست کے ازالے کا نام ہے۔ اگر ہوا خارج ہو، یا کنکری یا نیند آجائے، یا فصد کھلوائی جائے تو اس پر استنجا کرنے کا حکم نہیں ہے۔ استنجا یا استطابت (صفائی، پاکی حاصل کرنا) ضروری نہیں کہ پانی سے ہو، دوسری اشیا سے بھی ہو سکتی ہے۔

استنجا کا لفظ نجاست کی صفائی کے لیے پتھر وغیرہ استعمال کرنے پر بولا جاتا ہے، اور جمرات سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے کنکر، پتھر۔

استبــــرا کا مفہوم ہے کہ بدن سے نکلنے والی نجاست سے پاک ہونا، حتیٰ کہ یقین

ہوجائے کہ نجاست کا اثر زائل ہوگیا، یا استبرا نجاست نکلنے کی جگہ کو نجاست کے اثرات، مثلاً پیشاب کے قطروں وغیرہ سے پاک کرنا ہے۔

استنزاہ کا مفہوم ہے، گندگی سے دور ہونا۔ استنزاہ اور استبرا کا ایک ہی مطلب ہے۔

استنقا، صفائی حاصل کرنا، یعنی پتھر سے یا پانی سے استنجا کرتے ہوئے ہاتھ سے سرین کو رگڑنا۔(۱)

یہ تمام امور نجاست سے پاکی حاصل کرنے کے ذرائع ہیں اور جب تک یہ اطمینان نہ ہوجائے کہ پیشاب کے قطرے نہیں آرہے، وضو شروع کرنا جائز نہیں ہے۔

ثانیاً: استنجے میں پتھر استعمال کرنے اور صفائی حاصل کرنے کا حکم

حنفیہ کے مطابق(۲) عام حالات میں جب کہ نجاست اپنے مخرج (نکلنے کی جگہ) سے تجاوز نہ کرے تو مردوں اور عورتوں سب کے لیے استنجا سنت مؤکدہ ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہمیشہ عمل کیا اور آپ نے فرمایا: من استجمر فلیوتر، من فعل فقد احسن، ومن لا فلا حرج (۳) (جو پتھر سے استنجا کرے تو طاق پتھر استعمال کرے، جس نے ایسا کیا، اچھا کیا، جس نے نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں)۔

اگر نجاست مخرج سے تجاوز کرجائے اور ایک درہم کے برابر جگہ کو آلودہ کردے تو اسے پانی سے دھو کر صاف کرنا واجب ہے۔

اور اگر نجاست تجاوز کرکے ایک درہم سے زائد جگہ کو آلودہ کردے تو اسے پانی یا مائع سے دھو کر صاف کرنا فرض ہے۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے(۴) کہ آگے اور پیچھے کے عام راستوں سے جو چیز بھی نکلے خواہ پیشاب ہو یا پاخانہ یا مذی وغیرہ، اسے پانی سے دھونا یا پتھروں سے صاف

کرنا واجب ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: والرجز فاهجر (گندگی سے دور ہو) یہ حکم عام ہے، اس میں ہر جگہ، کپڑا اور بدن کا ہر حصے شامل ہے۔ پانی سے استنجا کرنا ازالۂ نجاست کے لیے اصل ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اذاذهب احدكم الى الغائط فليذهب بثلاثة احجار فانها تجزئی عنه (۵) (جب تم میں سے کوئی پاخانہ کے لیے جائے تو تین پتھر ساتھ لے جائے، یہ کافی ہیں)۔ ایک اور قول ہے: لا يستنجی احدكم بدون ثلاثة احجار (تم میں سے کوئی تین پتھروں کے بغیر استنجا نہ کرے)۔ اسے مسلم نے روایت کیا۔ مسلم میں ہی دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں: لقد نهانا ان نستنجی بدون ثلاثة احجار (ہمیں تین سے کم پتھروں سے استنجا کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا)۔ یہ امر ہے اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ جو شخص سوگیا، یا اس کی ہوا خارج ہوگئی تو اس پر استنجا نہیں ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: من استنجی من ريح فليس منا (۶) (جو ہوا خارج ہونے پر بھی استنجا کرتا ہے، وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔ زید بن اسلم آیت اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم (المائدہ:۶) (جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے منہ دھولیا کرو) کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تم نیند سے اٹھ کھڑے ہو تو اس موقع پر صرف وضو کا حکم دیا گیا ہے اور کسی چیز کا نہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس موقع پر استنجا واجب نہیں۔ نیز استنجا نجاست کے ازالے کے لیے مقرر کیا گیا ہے اور اس صورت میں کہیں نجاست نہیں ہے۔ شافعیہ کے ہاں اظہر روایت یہ ہے کہ اگر کوئی کپڑا یا محض نجاست کی مینگنی نکلے جس سے آلودگی نہیں ہوتی تو استنجا نہیں ہے، کیوں کہ بدن کے ساتھ لگی ہوئی نجاست باقی نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قضائے حاجت کے بعد استنجے سے پہلے استبرا مستحب ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے۔ استبرا یہ ہے کہ چند قدم چل کر یا کھانس کر

یا بائیں پہلو پر لیٹ کر یا پاؤں اور گھٹنوں کو حرکت دے کر یہ یقین کرلے کہ پیشاب کے قطرے نہیں آرہے۔ اس کا مناسب طریقہ یہ ہے پیشاب کی نالی کو قطروں سے خالی کرنے کے لیے پیشاب کرنے کے بعد بائیں ہاتھ کی درمیانی انگلی کو آلۂ تناسُل کے نیچے اور انگوٹھے کو اوپر عضو کی جڑ میں رکھے اور انگلیوں کو عضو کے سر تک لے آئے تاکہ نالی میں تری باقی نہ رہے۔ مستحب یہ ہے کہ تین بار نرمی سے عضو کو جھاڑ دے تاکہ اگر کوئی قطرہ اٹکا ہوا ہوتو گر جائے۔

مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے الفاظ یہ ہیں: استبرا تین بار نرمی سے عضو کو نچوڑنے اور جھاڑنے سے حاصل ہوجاتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی انگشت شہادت عضوِ تناسُل کے نیچے اور انگوٹھا اوپر جڑ میں رکھے اور پھر نرمی سے انہیں آگے لاتا جائے تاکہ اٹکا ہوا پیشاب نکل جائے۔ نچوڑنے اور جھاڑنے میں نرمی کا خیال رکھے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ظن غالب ہوجائے کہ یہ جگہ پیشاب سے صاف ہوگئی ہے، وہم نہ کرے۔ اس سے وسوسے پیدا ہوتے ہیں جو دین کے لیے نقصان دہ ہیں۔(۷)

امام احمد سے یہ حدیث مروی ہے: اذا بال احدکم فلینتر ذکرہ ثلاث مرات (جب تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو اپنا عضوِ تناسُل تین بار جھاڑ لے)۔

عورت کے استبرا کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے بائیں ہاتھ کی انگلیوں کے کنارے زیر ناف رکھے۔ استبرا کا اصل مقصد یہ ہے کہ یہ ظن غالب ہوجائے کہ اب پیشاب کے قطرے نہیں آرہے اور یہ ظن غالب عموماً مختلف لوگوں کو مختلف طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کو معمولی نچوڑنے سے ہوجاتا ہے، بعض کو بار بار نچوڑنا پڑتا ہے، بعض کو کھانسنا پڑتا ہے، بعض کو ان میں سے کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پیشاب کے سوراخ میں روئی وغیرہ ڈال دینا مکروہ ہے، نیز بیت الخلا میں بہت دیر تک ٹھہرے رہنا بھی مکروہ ہے۔ اس سے درد جگر کی شکایت ہوجاتی ہے۔

استبرا کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو قبروں کے پاس سے گزرے تو آپ نے فرمایا: ''انہیں عذاب ہو رہا ہے اور کسی بڑی بات پر نہیں، بلکہ ان میں سے ایک پیشاب کے قطروں سے نہیں بچتا تھا اور دوسرا چغل خور تھا''۔ (۸)

جو اہل علم استبرا کے وجوب کے بجائے استحباب کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: تنزھوا من البول، فان عامة عذاب القبر منه (پیشاب سے بچو، کیوں کہ عام طور پر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے)۔ بظاہر پیشاب کے منقطع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اب اور پیشاب نہیں آئے گا، اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جسے یقین یا غلبۂ ظن کی حد تک معلوم ہو کہ اگر وہ استبرا نہیں کرے گا تو قطرے آئیں گے۔

ثالثاً: استنجا کے وسائل، ان کی صفات اور کیفیت

استنجا پانی سے، پتھر سے یا ایسی کسی پاک جامد شے سے کیا جائے جو نجاست کو ختم کردے، اور قابل احترام نہ ہو، مثلاً کاغذ، کپڑا، لکڑی اور مٹی کا ڈھیلا، کیوں کہ ان اشیا سے بھی وہی مقصد حاصل ہوجاتا ہے جو پتھر سے حاصل ہوتا ہے۔

افضل یہ ہے کہ جامد شے اور پانی دونوں سے استنجا کرے۔ پہلے کاغذ وغیرہ سے صاف کرے اور پھر پانی سے دھولے، کیوں کہ نجاست پانی یا پتھر سے زائل ہوجائے گی اور اس کا اثر پانی سے ختم ہوجائے گا۔ (۹)

صرف پانی پر اکتفا کرنا صرف پتھروں پر اکتفا کرنے کی بہ نسبت بہتر ہے، کیوں کہ پانی سے نجاست اور اس کے اثرات سب کچھ ختم ہوجاتے ہیں، جب کہ پتھر یا کاغذ سے ایسا نہیں ہوتا۔ حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ جب یہ آیت: فیه رجال یحبون ان یتطھروا (التوبہ ۹:۱۰۸) (اس میں ایسے لوگ ہیں جو زیادہ پاک صاف رہنا

پسند کرتے ہیں) نازل ہوئی تو رسول اللہ نے انصار کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: ''اللہ نے تمہاری پاکی کی بہت تعریف کی ہے، تم کس طرح پاکی حاصل کرتے ہو''۔ انہوں نے کہا: ہم نماز کے لیے وضو کرتے ہیں، جنابت سے غسل اور پانی سے استنجا کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ''یہی ہے، اس کی پابندی کرتے رہنا''۔(۱۰)

پتھر یا کاغذ سے استنجا کرنے کی درج ذیل شرائط ہیں:(۱۱)

۱۔ نکلنے والی نجاست خشک نہ ہوگئی ہو، اگر خشک ہوگئی ہو تو پانی سے دھونا ضروری ہے۔

۲۔ اپنے مخرج تک ہی رہی ہو، وہاں سے نکل کر کسی اور جگہ نہ لگ گئی ہو، نیز اس نے مقعد یا عضوِ تناسُل کو آلودہ نہ کردیا ہو۔ اگر مخرج سے نکل کر کسی اور جگہ لگ گئی تو جس جگہ لگی ہو، اسے پانی سے دھونا بالاتفاق ضروری ہے۔

۳۔ نجاست پر کوئی اور تر چیز نہ لگ گئی ہو۔ یہ تر چیز خواہ پاک ہو یا ناپاک۔ ہاں! اگر کوئی خشک پاک چیز لگ گئی تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۴۔ نجاست آگے اور پیچھے کے عام راستوں سے نکلی ہو: اگر نجاست کسی اور راستے سے نکلی ہو، مثلاً فصد کی راہ سے یا معدے کے نیچے کسی سوراخ سے، خواہ اصل راستہ عارضی طور پر بند ہی ہو تو دھونا ضروری ہے۔ خنثیٰ مشکل (ایسا ہیجڑا جس کے بارے میں یہ فیصلہ نہ ہوسکے کہ اس میں مردانہ صفات زیادہ ہیں یا زنانہ) کے آگے کے کسی ایک راستے سے پیشاب نکلے تو اس کے لیے کاغذ وغیرہ استعمال کرنا کافی نہیں، کیوں کہ ممکن ہے کہ پیشاب کا اثر دوسرے راستے میں بھی ہو۔ اسی طرح جس شخص کا عضوِ تناسُل کٹا ہوا ہو اور پیشاب بدن کو لگ جاتا ہو تو اس کے لیے بھی کاغذ وغیرہ استعمال کرنا کافی نہیں۔

حیض و نفاس کا خون مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کے نزدیک کاغذ سے صاف کرنا کافی ہے، نیز شافعیہ کی اظہر روایت اور حنابلہ و حنفیہ کے نزدیک ٹپکنے والی نجاست، مثلاً

خون، ودی اور مذی کو پتھر سے صاف کرلینا کافی ہے۔اسی طرح اگرنجاست عام لوگوں کی عادت کی بہ نسبت زیادہ خارج ہو، لیکن مقعد کے اس حصے سے تجاوز نہ کرے جو کھڑے ہونے کی صورت میں مل جاتا ہے اورعضوِ تناسُل کے حشفے (وہ حصہ جس کے اوپر کا چمڑا ختنے میں کاٹ دیا جاتا ہے) سے تجاوز نہ کرے تو اس صورت میں پتھر استعمال کرلینا کافی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک منی، مذی اورحیض کا خون پتھروں سے صاف کرنا جائز نہیں ہے۔منی اور حیض و نفاس کے خون کو پانی سے صاف کرنا ضروری ہے اور اگر نفاس کا خون روزانہ کم از کم ایک مرتبہ نہیں آتا تو اسے بھی دھونا ضروری ہے اور اگر روزانہ کم از کم ایک مرتبہ آتا ہے تو وہ اسی طرح معاف ہے،جیسے کسی بھی مرد اور عورت کو سلس البول (بے اختیار پیشاب خارج ہوتے رہنا) معاف ہے اوراس صورت میں اس کا ازالہ واجب نہیں۔

عورت کے پیشاب کو پانی سے پاک کرنا مالکیہ کے نزدیک ضروری ہے۔عورت خواہ کنواری ہو یا شوہر دیدہ، کیوں کہ اس کا پیشاب عام طور پر اپنے مخرج سے نکل کر مقعد کی طرف پھیل جاتا ہے۔

کیا استنجے میں تین پتھروں کی تعداد شرط ہے؟

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تین پتھروں کا استعمال واجب نہیں، مستحب ہے۔اگر ان سے کم تعداد میں صفائی ہوجاتی ہے تو کافی ہے۔ صفائی سے مراد یہ ہے کہ نجاست اور اس کی رطوبت ختم ہوجائے اور پتھر استعمال کے بعد صاف ہو اور اس پر بہت معمول سے زائد نجاست کا اثر نہ ہو، اوراگر اثر ہوتو نہایت معمولی۔ صفائی مالکیہ کے نزدیک واجب ہے اور حنفیہ کے نزدیک سنت، تعداد مقرر نہیں، کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے: ''جو پتھر سے استنجا کرے تو طاق عدد (تین) استعمال کرے، جس نے ایسا کیا، اس نے اچھا کیا، جس نے نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں''۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ صفائی اور تین کی تعداد دونوں واجب ہیں۔ تین پتھر استعمال کیے جائیں یا ایک پتھر کی تین اطراف سے صفائی کی جائے اور اگر تین سے پوری صفائی نہ ہو تو چار اور چار سے زائد پتھر استعمال کیے جائیں، تا آنکہ نجاست کا صرف وہی اثر باقی رہ جائے جو پانی یا چھوٹی کنکری یا چھوٹی چھوٹی کنکریوں کے بغیر زائل نہیں ہوتا، کیوں کہ استنجے سے اصل مقصد صفائی ہے اور ان کی دلیل اوپر بیان کی گئی حدیث میں ہے کہ ''جو استنجا کرنا چاہے، وہ تین پتھروں سے استنجا کرے''، اور مسلم نے حضرت سلمانؓ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین سے کم تعداد میں پتھروں سے استنجا کرنے سے منع فرمایا''۔ ایک پتھر کی تین اطراف تین پتھروں کے قائم مقام ہیں۔

اگر تین سے زائد پتھر استعمال کرنا پڑیں تو مسنون یہ ہے کہ طاق تعداد کا لحاظ رکھے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے شیخین نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا استجمر احدکم فلیستجمر وتراً (جب تم میں سے کوئی استجمار، یعنی پتھروں سے استنجا کرے تو طاق تعداد میں پتھر استعمال کرے) ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعداد واجب نہیں۔ اس میں ہے: ''جو پتھروں سے استنجا کرے وہ طاق پتھر استعمال کرے، جس نے ایسا کیا اچھا کیا، جس نے نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں''۔

رہی یہ بات کہ پانی سے استنجا کرتے ہوئے کتنی بار دھونا چاہیے، تو صحیح یہ ہے کہ جب دل مطمئن ہوجائے، یا غالب گمان ہوجائے کہ جگہ پاک ہوگئی ہے۔ امام احمد سے صحیح تر روایت یہی ہے۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ امام احمد سے پوچھا گیا کہ استنجے میں کتنی بار پانی سے دھوئے، انہوں نے کہا: ''جب صفائی ہوجائے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں کوئی تعداد مروی نہیں، نہ آپؐ نے کسی متعین تعداد کا حکم دیا۔ امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ سات بار دھوئے۔ (۱۲) بہر حال استنجے میں واجب یہ ہے کہ ظن غالب ہو کہ نجاست زائل ہوگئی۔ اگر ہاتھ کو سونگھ کر یقین کرلے تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اگر ہاتھ

سے بو آرہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ابھی تک نجاست موجود ہے۔

استنجے کا طریقہ

استنجے کا طریقہ یہ ہے کہ نجاست کو ہاتھ لگانے سے پہلے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالے، پھر پیشاب کی جگہ بطور خاص دھوئے اور اگر مذی نکلی ہو تو سارا عضوِ تناسُل دھوئے، پھر پاخانہ کی جگہ دھوئے اور برابر پانی ڈالتا اور بائیں ہاتھ سے ملتا جائے، پھر کچھ دیر کے لیے چھوڑ دے تا کہ پانی نچڑ جائے اور جگہ صاف ہو جائے۔ دائیں ہاتھ سے نہ استنجا کرے، نہ عضوِ تناسُل کو دایاں ہاتھ لگائے۔(۱۳)

روزہ دار تر ہاتھ کی انگلی پاخانہ والے سوراخ میں نہ ڈالے، اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

پتھروں سے صاف کرنے کا طریقہ

پہلے پتھر سے آگے سے پیچھے کو مل کر صاف کرے، دوسرا پتھر پیچھے سے آگے کو لائے اور خصیتین لٹک رہے ہوں تو تیسرا پتھر بھی پہلے کی طرح آگے سے پیچھے کو لے جائے تا کہ وہ آلودہ نہ ہوں اور اگر خصیتین لٹک نہ رہے ہوں تو دوسرے پتھر کی طرح پیچھے سے آگے کو لائے۔

عورت تمام پتھر آگے سے پیچھے کو لے جائے تا کہ اس کی شرم گاہ آلودہ نہ ہو۔(۱۴)

شافعیہ کہتے ہیں (۱۵) کہ مسنون یہ ہے کہ تینوں میں سے ہر پتھر کے ساتھ ساری جگہ کا احاطہ کرے۔ پہلا پتھر دائیں طرف سے آگے سے پیچھے لے جائے اور اسے گھما کر واپس اسی جگہ لائے، جہاں سے شروع کیا تھا۔ دوسرا پتھر بائیں طرف سے آگے سے پیچھے لے جائے اور اسی طرح گھما کر واپس لائے۔ تیسرا پتھر دونوں اطراف اور نجاست کے مخرج پر پھیر کر صاف کرے۔

رابعاً: سننِ استنجا

استنجے میں مندرجہ ذیل امور مسنون ہیں:(۱۶)

ا۔ پتھر یا صاف کاغذ سے استنجا کرے۔پتھر نہ تو اینٹ کی طرح سخت ہو اور نہ عقیق کی طرح چکنا،کیوں کہ اصل مقصد صفائی ہے۔ ہر ایسی شے جو پاک ہو، نجاست کو زائل کرنے والی ہو، نقصان دہ نہ ہو اور قیمتی اور قابل احترام نہ ہو، پتھر کی طرح ہے۔ جو چیز آلودہ کرتی ہو، مثلاً کوئلہ اس سے استنجا نہ کیا جائے ،اور جو نقصان پہنچانے والی ہو، مثلاً شیشہ اس سے اور نہ قیمتی شے، مثلاً ریشم، روئی وغیرہ سے، کیوں کہ یہ مال کا ضیاع ہے اور نہ کسی قابل احترام شے مثلاً کسی کھانے کی چیز یا محترم شے سے یا کسی دوسرے کی مملوکہ شے سے۔

حنفیہ کے نزدیک پانی کے علاوہ کسی دوسرے مائع، مثلاً عرق گلاب اور سرکے سے بھی استنجا کرنا جائز ہے، لیکن جمہور کے نزدیک خشک جامد شے سے درست ہے۔ پانی کے علاوہ کسی دوسرے مائع سے جائز نہیں۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ استنجا ایسی شے سے کیا جائے جو پاک ہو، نجاست کا ازالہ کرنے والی ہو اور قابل احترام نہ ہو، پس نجس شے، مثلاً مینگنیوں یا گوبر سے استنجا کرنا جائز نہیں (حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے)، نیز ہڈی اور کھانے کی چیز، انسانوں یا جانوروں کی خوراک سے، کیوں کہ اس میں مال کا ضیاع اور رزق کی توہین ہے۔ جو چیز نجاست کا ازالہ نہ کر سکے، مثلاً شیشہ، چکنی لکڑی، اینٹ اور مٹی اور نہ گرد وغبار سے جیسے نرم مٹی یا ریت کا کیچڑ یا نرم کوئلہ۔ ہاں! اگر مٹی یا کوئی سخت چیز ہو تو درست ہے۔ نہ کسی قابل احترام چیز سے استنجا درست ہے۔ احترام خواہ اس شے کا ذاتی ہو، مثلاً سونا، چاندی اور جواہر وغیرہ، یا اس وجہ سے ہو کہ وہ کسی دوسرے کی ملکیت ہے۔ کسی دوسرے کی دیوار سے، خواہ وقف ہو، تب بھی استنجا درست نہیں ہے۔

مالکیہ نے صرف اتنی بات کہنے پر اکتفا کیا ہے کہ ہڈی اور گوبر پاک ہوں اور اپنی مملوکہ دیوار ہو، تب بھی ان سے استنجا کرنا مکروہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ استجمار، یعنی پتھروں یا پتھروں جیسی چیز سے استنجا کرنے کے جواز کی پانچ شرائط ہیں:وہ یہ کہ ہر جامد پاک، نجاست دور کرنے والی، نقصان نہ دینے والی اور ایسی شے جو غذا یا ذاتی حیثیت یا دوسرے کی ملکیت ہونے کے باعث قابل احترام نہ ہو،اس سے استنجا جائز ہے، اور صفائی کافی ہے اگر تین سے کم تعداد میں پتھروں سے صفائی ہوجائے تو کافی ہے۔حنفیہ نے جامد ہونے کی شرط نہیں لگائی۔ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے میں اگرکسی ایسی شے سے استنجا کرلیا جس سے استنجا کرنا جائز نہیں تھا تو استنجا درست ہے، البتہ عمل مکروہ ہے۔

گوبر اور ہڈی سے استنجا کرنے کی ممانعت ثابت ہے۔مسلم اور احمد نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے:لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانهمازادُ اخوانكم من الجن (۱۷) (گوبراور ہڈیوں سے استنجا نہ کیا کرو، یہ تمہارے جن بھائیوں کی خوراک ہے)۔ دارقطنی نے روایت بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر اور ہڈی سے استنجا کرنے سے منع کرتے ہوئے فرمایا:''ان سے پاکی حاصل نہیں ہوتی''۔ (۱۸) ابو داؤد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کی کہ آپ نے رویفع بن ثابت (ابو بکرۃ) سے فرمایا:''لوگوں کو بتادو کہ جوشخص گوبر یا ہڈی سے استنجا کرتا ہے اس کا دینِ محمدؐ سے کوئی تعلق نہیں''۔(۱۹) یہ عام پاک ہڈی کو بھی شامل ہے،اور جب جنوں کی خوراک سے استنجا کرنا حرام ہے توانسانوں کی خوراک سے استنجا کرنا بطریق اوّل حرام ہے،البتہ شافعیہ نے اجازت دی ہے کہ جانوروں کے لیے مختص غذا مثلاً گھاس وغیرہ سے استنجا کرنا جائز ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔نووی کہتے ہیں کہ کوئلے سے استنجا کی ممانعت کاقول ضعیف ہے اور اگر اسے درست مانا جائے تو اس کا تعلق نرم کوئلے سے ہے۔

۲۔ تین پتھر یا تین کاغذ وغیرہ استعمال کرنا حنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک مستحب اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک واجب ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ پتھر سے استنجا کرنے میں دو امور واجب ہیں:

اوّل: تین بار پتھر سے صاف کرنا، خواہ ایک پتھر کی تین اطراف سے ہو۔

دوم: اگر جگہ صاف نہ ہو تو تین سے سات تک طاق تعداد میں پتھر استعمال کرنا۔ سنت یہ ہے کہ نجاست کے ہر مخرج کے لیے پورا پتھر الگ الگ استعمال کرے۔ ان کی دلیل دو احادیث ہیں: **•اذا ذهب احدكم الى الغائط فليستطب بثلاثة احجار فانها تجزى عنه** (جب تم میں سے کوئی پاخانہ کے لیے جائے تو تین پتھروں سے صفائی حاصل کرے۔ یہ اس کے لیے کافی ہے)۔ **• من استجمر فليوتر** (جو کوئی پتھر سے استنجا کرے تو طاق پتھر استعمال کرے)۔(۲۰)

۳۔ بلا عذر داہنے ہاتھ سے استنجا نہ کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''جب تم میں سے کوئی شخص پیشاب کرے تو اپنا دایاں ہاتھ عضوِ تناسُل کو نہ لگائے اور جب پاخانہ کے لیے جائے تو دائیں ہاتھ سے استنجا نہ کرے اور جب پانی پیے تو ایک ہی سانس میں نہ پیے۔(۲۱) پس بائیں ہاتھ سے استنجا کرنا سنت ہے۔

۴۔ استنجا اور قضائے حاجت کے دوران میں پردہ کرنا اور کسی کے سامنے اپنے آپ کو برہنہ نہ کرنا واجب ہے، کیوں کہ برہنگی حرام ہے اور فسق ہے۔ پس سنت کام کرتے ہوئے حرام کا ارتکاب نہ کرے۔ کپڑے کے نیچے ہاتھ ڈال کر پتھر وغیرہ سے پیشاب خشک کرے، لیکن اگر ایسا نہیں کرتا تب بھی نماز درست ہے، کیوں کہ اگر مخرج میں پیشاب رہ گیا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ پردے کے وجوب کی دلیل وہ احادیث ہیں جو ابو داؤد اور ابن ماجہ نے روایت کی ہیں: ''جو کوئی پاخانے کے لیے جائے تو پردہ کرے، اگر اور کچھ

نہ ملے تو ریت کا ڈھیر لگا کر اس کی طرف پشت کر لے''۔ صحرا وغیرہ میں لوگوں سے اتنا دور نکل جائے کہ مخرج سے نکلنے والی ہوا کی آواز اور نجاست کی بدبو کسی تک نہ پہنچ سکے۔

۵۔ پانی سے استنجا کرنے والے کو استنجا کرنے کے بعد اپنا ہاتھ زمین پر رگڑ کر مٹی یا صابن یا اشنان وغیرہ سے دھو لینا چاہیے۔

۶۔ اگر روزہ دار ہے تو کھڑا ہونے سے پہلے مقعد خشک کر لے، تاکہ مقعد کے راستے پانی اندر نہ چلا جائے۔

۷۔ مرد استنجا کرتے ہوئے پہلے عضوِ تناسُل دھوئے تاکہ جب مقعد کو دھونے لگے تو اس کا ہاتھ آلودہ نہ ہو، البتہ عورت کو اختیار ہے جیسے چاہے شروع کرے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے کہ اپنی شرم گاہ اور تہ بند (شلوار وغیرہ) پر پانی چھڑک دے تاکہ وسوسوں سے بچ سکے۔

خامساً: قضائے حاجت کے آداب

پیشاب اور پاخانہ کرنے والے کے لیے درج ذیل امور مستحب ہیں: (۲۲)

۱۔ کوئی ایسی چیز اس کے پاس نہ ہو جس پر اللہ کا نام ہو، یا کوئی محترم نام ہو، مثلاً فرشتوں کا نام، یا عزیز، کریم، محمد، احمد وغیرہ۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلا میں جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار دیتے تھے۔ (۲۳) اس پر محمد رسول اللہ لکھا ہوا تھا۔ اگر ان چیزوں کو حفاظت سے رکھ لے تاکہ گرنے نہ پائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔

۲۔ جوتے پہن لے، سر ڈھانپ لے، استنجا کے لیے پتھر لے لے، یا تیار کر لے، نیز نجاست کے ازالے کے لیے پانی وغیرہ کا اہتمام کر لے۔

۳۔ بیت الخلا میں داخل ہوتے وقت پہلے بایاں پاؤں اندر رکھے اور نکلتے وقت پہلے دایاں پاؤں باہر نکالے، کیوں کہ جس کام میں عزت وتکریم ہے، وہ دائیں سے شروع کیے جاتے ہیں اور جو اس کے برعکس ہیں وہ بائیں سے۔ دائیں کی عزت واحترام کے ساتھ مناسبت ہے اور بائیں کی گندگی کے ساتھ۔ گھر اور مسجد میں داخل ہوتے ہوئے پہلے دایاں پاؤں اندر رکھے۔

بیت الخلا میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو یوں کہے، بسم اللہ، اللھم انی اعوذبك من الخُبث والخبائث (اللہ کے نام سے، اے اللہ میں نر اور مادہ شیاطین سے تیری پناہ میں آتا ہوں)۔ اس میں سنت نبوی کا اتباع ہے جسے شیخین نے روایت کیا ہے کہ ''بنی آدم جنات کی نگاہوں سے اپنا پردہ اس طرح کر سکتے ہیں کہ جب تم میں سے کوئی پاخانہ کے لیے جائے تو کہے بسم اللہ، کیوں کہ پاخانوں کی جگہوں(۴۴) پر جنات ہوتے ہیں۔ جب وہاں جائے تو کہے اعوذ باللہ من الخبث والخبائث (میں نر اور مادہ خبائث سے اللہ کی پناہ میں آتا ہوں) اور بیت الخلا سے نکلتے وقت سنت کی اتباع کرتے ہوئے یہ الفاظ کہے: غفرانك، الحمد للہ الذی اذھب عنی الاذی وعافانی (تیری مغفرت کا امید وار ہوں، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے مجھ سے گندگی دور کر دی اور مجھے عافیت بخشی)۔ اسے نسائی نے روایت کیا۔

۴۔ بیت الخلا بیٹھنے کی حالت میں بائیں پاؤں پر بوجھ رکھے، کیوں کہ اس طرح فضلہ آسانی سے خارج ہو جاتا ہے۔ سراقہؓ بن مالک کے حوالے سے طبرانی نے روایت کی ہے: ''وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا کہ ہم بائیں پاؤں پر ٹیک لگائیں اور دایاں کھڑا رکھیں''۔ دونوں ٹانگوں کے درمیان فاصلہ رکھے اور بلا ضرورت گفتگو نہ کرے۔ ضرورت سے زیادہ بیت الخلا میں نہ ٹھہرے۔ اس سے نقصان ہوتا ہے، بواسیر ہو جاتی ہے، یا جگر خراب ہو جاتا ہے۔

مستحب یہ ہے کہ جب تک زمین کے قریب نہ پہنچ جائے کپڑا نہ اٹھائے، کیوں کہ اس میں زیادہ پردہ ہے۔ ابو داؤد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ جب قضائے حاجت کے لیے تشریف لے جاتے تو جب تک زمین کے قریب نہ ہو جاتے، کپڑا نہیں اٹھاتے تھے۔

مستحب یہ ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کرے تاکہ اوپر چھینٹیں نہ پڑیں۔ بلا عذر کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ ہے۔ ابن مسعودؓ کہتے تھے: "کھڑے ہو کر پیشاب کرنا زیادتی ہے"۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "اگر کوئی شخص تم سے کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے تو اس کی ہرگز تصدیق نہ کرو۔ آپؐ ہمیشہ بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے۔ (۲۵) صحابہؓ کی ایک جماعت مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ وغیرہ سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت منقول ہے۔ مستحب یہ ہے کہ نرم جگہ پر پیشاب کرے، جگہ سخت نہ ہو تاکہ پیشاب کی چھینٹیں نہ اڑیں۔ احمد اور ابو داؤد نے ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ "جب تم میں سے کوئی پیشاب کرنے لگے تو اپنے آپ کو پیشاب سے بچائے"۔

۵۔ تیز ہوا چل رہی ہو تو اس میں پیشاب نہ کرے تاکہ نجاست پلٹ کر اوپر نہ آن پڑے۔ کھڑے پانی میں، تھوڑے بہتے پانی میں اور حنفیہ کے نزدیک زیادہ پانی میں بھی پیشاب نہ کرے، کیوں کہ بخاری اور مسلم کی احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ (۲۶) قبرستان کے احترام کا تقاضا ہے کہ وہاں پیشاب نہ کرے، نہ راستوں میں اور نہ لوگوں کے بیٹھنے کی جگہوں پر، کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تین قابل لعنت کاموں، یعنی پانی میں، راستوں میں اور سائے میں پاخانہ کرنے سے بچو"۔ (۲۷) تھوڑے پانی میں پیشاب کرنا حنفیہ کے نزدیک حرام ہے اور زیادہ پانی میں مکروہ تحریمی ہے، اور بہتے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ کسی دراڑ یا سوراخ میں بھی پیشاب نہ کرے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوراخ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ (۲۸)

پھل دار درخت پر اگر پھل لگے ہوئے ہوں تو اس کے نیچے پیشاب نہ کرے، کہیں ایسا نہ ہو کہ پھل اس میں گر پڑے اور ناپاک ہوجائے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر درخت کو پھل نہ لگے ہوں تب بھی پیشاب نہ کرے، کہیں ایسا نہ ہو کہ جب پھل لگے تو اس میں گرے اور لوگ اس سے نفرت کریں، لیکن اس حالت میں پیشاب کرنا حرام نہیں، کیوں کہ پھل کا نجس ہونا یقینی نہیں ہے۔ حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے کہ اگر پھل نہ لگے ہوں تو درخت کے نیچے پیشاب کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی آڑ یا کھجور کے درختوں کے جھنڈ کے پردے میں قضائے حاجت فرمائی۔(۲۹) جس جگہ پیشاب کیا ہے، اسی جگہ استنجا کرنا مکروہ ہے، بلکہ وہاں سے ہٹ کر استنجا کرے، ہاں! اگر وہ جگہ استنجے کے لیے بنائی گئی ہو تو درست ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کے چھینٹے اوپر پڑیں اور بدن یا کپڑے ناپاک ہوں۔ غسل خانے میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”تم میں سے کوئی شخص حمام میں پیشاب کرکے وہیں وضو نہ کرے، کیوں کہ عام طور پر اس کے باعث وسوسے پیدا ہوتے ہیں“۔(۳۰) یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ حمام میں کوئی سوراخ یا گٹر نہ ہو جس سے پیشاب اور پانی نکل جاتے ہوں۔

۶۔ حنفیہ کے نزدیک قبلے کی طرف منہ یا پشت کرکے قضائے حاجت کرنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ عمارت کے اندر ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”جب تم میں سے کوئی پاخانے کے لیے جائے تو پیشاب پاخانہ کرتے ہوئے قبلے کی طرف نہ منہ نہ پشت، بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف رخ کرلو“۔(۳۱)

حنفیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی جگہ قضائے حاجت کے لیے بنائی گئی ہے، وہاں قبلے کی طرف رخ کرنا مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ حضرت جابر کہتے ہیں: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں پیشاب کی حالت میں قبلے کی طرف منہ کرنے سے منع کیا تھا، لیکن میں نے آپ کی وفات سے ایک سال قبل آپ کو قبلے کی طرف منہ کرکے

پیشاب کرتے ہوئے دیکھا''، (۳۲) لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ بات عمارت کے اندر ہوئی ہو، یا آپؐ نے کسی آڑ سے پردہ کر کے پیشاب کیا ہو۔

ایسی جگہ جو قضائے حاجت کے لیے نہیں بنائی گئی، اس میں اور صحرا میں قبلے کی طرف منہ یا پیٹھ کر کے قضائے حاجت کرنا جائز نہیں۔ہاں! اگر تقریباً تین ہاتھ یا اس سے زیادہ بلند کوئی پردہ کرنے والی آڑ ہو اور بیٹھنے والا اس سے تین ہاتھ سے زیادہ فاصلے پر نہ ہو، جیسا کہ فضا میں بغیر پردے کے بیوی سے ہم بستری حرام ہے۔ اگر گھر میں ہو یا کھلی فضا میں پردہ کیا ہو تو پھر حرام نہیں ہے۔ سورج اور چاند کی ٹکیہ کی طرف شرم گاہ کا رخ کرنا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ ان میں اللہ تعالیٰ کا نور ہے اور یہ دونوں اللہ کی عظیم نشانیاں ہیں۔ہاں! اگر کسی چیز کی آڑ میں ہو جائے یا بیت الخلا میں ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ قبلے کی طرف منہ کرنے کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ چلتی ہوئی ہوا کی طرف رخ کرنا بھی مکروہ ہے، تاکہ پلٹ کر چھینٹے اوپر نہ پڑیں اور سب کچھ ناپاک کر دیں۔

۷۔ یہ مستحب ہے کہ پاخانہ کرتے ہوئے نہ تو آسمان کی طرف دیکھے، نہ اپنی شرم گاہ کی طرف، نہ اپنے فضلے کو دیکھے، نہ ہاتھ سے کھیلے، نہ دائیں بائیں دیکھے، نہ مسواک کرے، کیوں کہ ان میں سے کوئی کام اس موقع کے مناسب نہیں۔ نہ زیادہ دیر کے لیے بیت الخلا میں بیٹھا رہے، اس سے بواسیر پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، اور اٹھنے سے پہلے تدریجاً اپنا کپڑا نیچے کرتا جائے۔

مسجد میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، خواہ کسی برتن میں ہی کیا جائے، کیوں کہ مسجد اس کے لیے موزوں نہیں ہے۔ محترم قبر پر پیشاب کرنا حرام ہے اور عام قبر پر مکروہ ہے، کیوں کہ اس کا بھی احترام کرنا چاہیے۔

اگر پیشاب کے لیے بیٹھے ہوئے چھینک آئے تو دل سے الحمدللہ کہے۔ استنجے کے

بعد یہ دعا پڑھے: ''اللهم طهر قلبي من النفاق وحصن فرجي من الفواحش، الحمدلله الذي اذاقني لذته وابقى في منفعته واخرج عني أذاه ''(خدایا! میرے دل کو نفاق سے پاک کر اور میری شرم گاہ کو بے حیائیوں سے محفوظ رکھ، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے مجھے اس کی لذت سے نوازا، اس کا نفع میرے لیے باقی رکھا اور اس کی گندگی مجھ سے دور کردی)۔

حواشی وتعلیقات

۱- الدرالمختار وردالمحتار، ۱:۳۱۰، ۳۱۹، مراقی الفلاح، ص ۷، کشاف القناع، ۱: ۶۲، الشرح الصغیر، ۱ :۸۷، ۹۴، ۹۶، ۱۰۰، مغنی المحتاج، ۱:۴۲ بعد

۲- فتح القدیر، ۱:۱۴۸، تبیین الحقائق، ۱ :۷۶، اللباب، ۱ :۵۷، الدرالمختار، ۱:۳۱۳،۳۱، مراقی الفلاح، ص ۷

۳- ابوداؤد، ابن ماجہ، احمد بیہقی اورابن حبان نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔(نصب الرایۃ ۱:۲۱۷)

۴- الشرح الصغیر، ۱:۹۴،۹۶، القوانین الفقهیه، ص ۳۷، الشرح الکبیر، ۱:۱۰۹ وبعد مغنی المحتاج، ۱:۴۶، المهذب، ۱:۲۷، المغنی، ۱:۱۴۹ وبعد؛ کشاف القناع، ۱:۷۱، ۷۷

۵- ابوداؤد نے روایت کی۔ شافعی اور بیہقی کی روایت میں ہے: ''تین پتھروں سے استنجا کرنا چاہیے''۔ احمد، نسائی، ابوداؤد اور دارقطنی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ: ''جب تم میں سے کوئی پاخانہ کے لیے جائے تو تین پتھروں سے صفائی کرے، یہ کافی ہے''۔ دارقطنی نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔(نصب الرایۃ ۱:۲۱۴، نیل الاوطار، ۱:۹۰)

۶- طبرانی نے معجم صغیر میں روایت کی۔

۷- اسی بنا پر عارفین کہتے ہیں کہ وسوسوں کا سبب عقل میں فتور یا دین میں شک ہے۔

۸- بخاری و مسلم

۹- اللباب، ۱ :۵۷ وبعد؛ مراقی الفلاح، ص ۷، القوانین الفقهیه، ص ۳۶-۳۷، الشرح الصغیر، ۱:۹۶ وبعد؛ ۱۰۰، مغنی المحتاج، ۱:۴۳، المغنی، ۱:۱۵۱ وبعد؛ کشاف القناع، ۱: ۷۲، ۷۵، المهذب، ۱:۲۷ وبعد

۱۰- ابن ماجہ، حاکم اور بیہقی نے روایت کی۔ اس کی سند حسن ہے اور ابن عباسؓ کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ یہ آیت اہل قبا کے بارے میں نازل ہوئی: فیه رجال یحبون ان یتطهروا والله یحب المطهرین (التوبۃ ۹:۱۸)(اس مسجد میں ایسے لوگ ہیں جو زیادہ پاک صاف رہنے کو

پسند کرتے ہیں اور اللہ پاک صاف رہنے والوں سے محبت کرتا ہے)۔تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ ہم پتھر استعمال کرنے کے بعد پانی سے بھی استنجا کرتے ہیں۔(نصب الرایة ا: ۲۱۸) وبعد

۱۱- مغنی المحتاج،ا:۴۴ وبعد؛ المهذب،ا:۲۸، کشاف القناع،ا:۷۲ وبعد؛ المغنی،ا:۱۵۲ وبعد؛ ۱۵۹ وبعد؛الدر المختار،ا:۳۱۱ وبعد؛الشرح الصغیر، ا:۹۷ وبعد؛۱۰۰،بدایة المجتهد،ا:۸۳، القوانین الفقهیه، ص۳۶،اللباب، ا:۵۸، فتح القدیر،ا:۱۴۸،تبیین الحقائق،ا:۷۷

۱۲- مراقی الفلاح، ص ۸،المغنی،ا:۱۶۱ وبعد؛مغنی المحتاج،ا:۴۶

۱۳- القوانین الفقهیه، ص ۳۶، تبیین الحقائق،ا:۷۸

۱۴- مراقی الفلاح، ص ۸

۱۵- مغنی المحتاج، ا :۴۵، المهذب، ۲۷

۱۶- مراقی الفلاح، ص۷، الدر المختار، ا:۳۱۱- ۳۱۵، فتح القدیر،ا:۱۵۰، تبیین الحقائق، ا :۷۸، اللباب، ا :۵۸، الشرح الصغیر، ا :۹۶-۱۰۰ وبعد؛ بدایة المجتهد، ا:۸۰، القوانین الفقهیه ص،۳۷، مغنی المحتاج، ا:۴۳، ۴۶، المهذب ا:۲۸،المغنی، ا:۱۵۴-۱۵۸، کشاف القناع،ا:۷۵ وبعد؛۷۷

۱۷- نصب الرایة، ا :۲۱۹، نیل الاوطار، ا :۹۷

۱۸- اس کی سند صحیح ہے۔نیل الاوطار،ا:۹۶

۱۹- احمد،مسلم اورابوداؤد نے جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہڈی یا مینگنیوں سے استنجا کرنے سے منع فرمایا“۔ دارقطنی اور بیہقی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت کے لیے جانا چاہتے تھے،آپؐ نے ابن مسعودؓ سے فرمایا کہ تین پتھر لے آؤ، وہ دو پتھر اور ایک گوبر کا ٹکڑا لے آئے،آپؐ نے گوبر کا ٹکڑا پھینک دیا اور کہا:”یہ ناپاک ہے، ایک پتھر اور لاؤ“۔بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے اس سے ملتا جلتا واقعہ بیان کیا،جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:”استنجا کے لیے پتھر لے آؤ، ہڈی اور گوبر نہ لانا۔(نصب الرایة، ا:۲۱۶،۲۱۹، نیل الاوطار،ا:۹۶،۹۷)

۲۰- پہلی حدیث احمد، نسائی، ابو داؤد اور دارقطنی نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے، نیز ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ دوسری حدیث احمد، ابوداؤداورابن ماجہ نے ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۹۰،۹۵)

۲۱- صحاح ستہ نے ابوقتادہؓ سے روایت کی۔ (نصب الرایۃ ۱: ۲۲۰)

۲۲- الدر المختار، ۱: ۲۱۶. ۲۱۸، الشرح الصغیر، ۱: ۸۷. ۹۴، مغنی المحتاج، ۱: ۳۹-۴۳ المہذب، ۱: ۳۵، المغنی، ۱: ۱۶۲- ۱۶۸، کشاف القناع، ۱: ۶۲-۷۵

۲۳- ابن ماجہ اور ابو داؤد نے روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ نسائی اور ترمذی نے بھی روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۱: ۷۳)

۲۴- حدیث میں حشوش کا لفظ ہے جو حش کی جمع ہے، حا کی زبر اور پیش دونوں سے بولا جاتا ہے، اصل میں کھجوروں کے جھنڈ کو کہتے ہیں، پھر قضائے حاجت کی جگہ کے لیے استعمال ہونے لگا۔ جنات کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی گھات میں ہوتے ہیں تاکہ انہیں ایذا پہنچائیں۔

۲۵- ترمذی نے کہا ہے کہ اس باب میں یہ صحیح ترین روایت ہے۔ ابو داؤد کے علاوہ صحاح کی تمام کتب نے اسے روایت کیا ہے۔

۲۶- حدیث کا متن یہ ہے: ''تم میں سے کوئی ایسا نہ کرے کہ کھڑے پانی میں، جو بہہ نہ رہا ہو، پیشاب کرے اور پھر اسی میں غسل کرلے''۔

۲۷- ابو داؤد نے سندِ جید سے حضرت معاذؓ سے روایت کی۔ الموارد سے مراد پانی کے راستے اور حوض ہیں جن پر لوگ پانی پینے پلانے کے لیے آتے ہیں۔ مسلم، احمد اور ابوداؤد نے ابوہریرہؓ سے روایت کی: ''دولعنتیوں سے بچو، لوگوں نے پوچھا: وہ کون ہیں یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا: وہ جو لوگوں کے راستے میں یا سائے میں پاخانہ کرتے ہیں''۔ ملاعن: لعنت کی جگہ - تخلی: پاخانہ کرنا، براز۔ پیشاب کو اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔

۲۸- ابو داؤد نے عبداللہ بن سرجس سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱: ۸۴)

۲۹- احمد، مسلم اور ابن ماجہ نے روایت کی۔

۳۰۔ ابو داؤد اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن المغفل سے روایت کی۔

۳۱۔ احمد، بخاری اور مسلم نے ابو ایوب سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۸۰)

۳۲۔ ترمذی نے روایت کی اور اسے حسن قرار دیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ محدثین کی ایک جماعت نے اسی طرح کی حدیث ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۸۰۔۸۱)

فصل چہارم

وضو اور اس کے متعلقات

اس فصل میں تین مباحث ہیں:

بحث اوّل: وضو

وضو کی تعریف، اس کی اقسام، اس کے فرائض، شرائط، سنن، آداب، مکروہات، نواقضِ وضو، معذور شخص کا وضو اور بے وضو آدمی کے لیے کون سے کام ممنوع ہیں۔

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ نجاست کا ازالہ طہارتِ حقیقی ہے اور حدث کا ازالہ طہارتِ حکمی۔ طہارتِ حکمی کی تین قسمیں ہیں: وضو، غسل اور تیمّم۔ پہلے ہم وضو پر گفتگو کریں گے۔ وضو حدثِ اصغر سے واجب ہوتا ہے اور غسل حدثِ اکبر سے۔ تیمّم مخصوص حالات میں وضو اور غسل دونوں کے قائم مقام ہے۔ ہم اوپر معلوم کر چکے ہیں کہ طہارتِ حکمی حدث کا ازالہ ہے اور حدث ایک شرعی صفت ہے جو اعضا سے طہارت کا ازالہ کر دیتی ہے اور طہارتِ حقیقی نجاست کے ازالے کا نام ہے، یعنی اس چیز کے وجود کو ختم کرنا جو شرعاً گندگی ہے۔

اس مبحث میں نو مطالب (ذیلی) ہیں:

مطلب اوّل: وضو کی تعریف اور اس کا حکم (اس کی اقسام اور اوصاف)

وُضو واوٗ کی پیش کے ساتھ لغت میں اسم فعل ہے۔ اس کا مطلب ہے: مخصوص اعضا میں پانی کا استعمال، اور یہی مراد ہے۔ یہ لفظ وضاءۃ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے حسن ونظافت، وضؤ الرجل کا مطلب ہے، آدمی خوب صورت اور صاف ستھرا ہے۔

وَضو، واوٗ کی زبر کے ساتھ اس پانی کو کہتے ہیں جس سے وضو کیا جائے۔ شرعی

اصطلاح میں وضو مخصوص نظافت (۱) یا نیت کے ساتھ شروع کیے جانے والے مخصوص افعال کو کہتے ہیں۔(۲) یہ افعال ہیں: چہرے، ہاتھوں اور پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح کرنا۔ وضو کی واضح تر شرعی تعریف یہ ہے کہ وضو پاک پانی کو مخصوص طریقے سے مذکورہ چار اعضا کے لیے استعمال کرنے کا نام ہے۔(۳) اس کا حکم اصلی یا مقصد یہ ہے کہ آدمی نماز جو فرض ہے پڑھنے کا اہل ہو جائے، کیوں کہ وضو نماز کے لیے شرط ہے۔ ارشاد ربانی ہے: یاایھاالذین امنوا اذاقمتم الی الصلاۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤوسکم وأرجلکم الی الکعبین (المائدہ ۶:۵)(اے ایمان والو! جب نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے اور اپنے ہاتھ کہنیوں تک اور اپنے پاؤں ٹخنوں تک دھو لیا کرو اور اپنے سر کا مسح کیا کرو)۔ ارشاد نبوی ہے: لا یقبل اللہ صلاۃ احدکم اذاأحدث حتی یتوضأ (۴) (اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز قبول نہیں کرتا، جب وہ بے وضو ہو جائے، تا آنکہ وضو کر لے)۔

وضو کے وجوب پر اجماع امت ہے۔ محققین نے وضاحت کی ہے کہ وضو مدینہ میں فرض ہوا۔ وضو میں ان اعضا کے دھونے کی تخصیص اس لیے ہے کہ بالعموم یہ کھلے ہوتے ہیں اور ان پر میل کچیل اور گرد وغبار پڑتا رہتا ہے۔

مختلف حالات میں وضو کی حیثیت بدلتی رہتی ہے۔ کبھی وضو مستحب ہوتا ہے، کبھی حنفیہ کی تعبیر کے مطابق واجب(۵) اور کبھی ممنوع۔ اس اعتبار سے فقہا نے اس کی کئی اقسام بیان کی ہیں اور اس کی متعدد حیثیتیں بتائی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک (۶) وضو کی اقسام:

حنفیہ کے مطابق وضو کی پانچ قسمیں ہیں:

اوّل: فرض

(۱) بے وضو شخص جب نماز پڑھنا چاہے، فرض ہو یا نفل، کامل نماز ہو یا غیر کامل مثلاً نماز

جنازہ، سجدۂ تلاوت(۷) اس پر وضو فرض ہے،ایک تو مذکورہ بالا آیت اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلَاۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ ...... کی وجہ سے، دوسرے ارشاد نبوی ہے:''تم میں سے کوئی شخص بھی بے وضو ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں کرتا تا آنکہ وہ وضو کرلے''۔(۸) نیز فرمایا: ''بے وضو نماز اور حرام مال سے صدقہ اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا''۔(۹)

(ب) قرآن حکیم کو ہاتھ لگانے کے لیے خواہ ایک ہی آیت کسی کاغذ، دیوار یا کرسی پر لکھی ہوئی ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:لا یمسہ الا المطھرون (الواقعہ ۵۶:۷۹)(صرف پاک لوگ ہی قرآن کو چھوتے ہیں)، نیز ارشاد نبوی ہے:لا یمس القرآن الاطاھر (۱۰) (پاک شخص ہی قرآن کو ہاتھ لگائے)۔

دوم: واجب

خانہ کعبہ کے گرد طواف کے لیے وضو کرنا واجب ہے۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ طواف کے لیے وضو فرض ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:''بیت اللہ کا طواف نماز ہے، البتہ اللہ تعالیٰ نے اس میں بات کرنے کی اجازت دی ہے، پس جو کوئی بات کرے تو صرف اچھی بات کرے''۔(۱۱)

حنفیہ کہتے ہیں چوں کہ طواف حقیقتاً نماز نہیں ہے، اس لیے اس کی درستی طہارت پر موقوف نہیں،البتہ اگر طواف واجب کسی نے بے وضو کرلیا تو ایک بکرا یا دُنبہ کفارے کے طور پر ذبح کرے اور اگر جنابت کی حالت میں کرلیا تو ایک گائے یا اونٹ ذبح کرے اور اگر نفل طواف بے وضو کرلیا تو صدقہ دے۔

سوم: مستحب

وضو بہت سے مواقع پر مستحب ہے، ان میں سے کچھ مندرجہ ذیل ہیں :(۱۲)

(۱) ہر نماز کے لیے وضو کرنا۔ ارشاد نبوی ہے:لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلَی اُمَّتِیْ لَاَ مَرْتُھُمْ عِنْدَ

كُلِّ صلوٰةٍ بِوُضُوْءٍ وَمَعَ كُلِّ وُضُوْءٍ بِسِوَاكٍ (۱۳) (اگر یہ بات نہ ہوتی کہ میری امت مشقت میں پڑجائے گی تو میں ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا اور ہر وضو کے لیے مسواک کرنے کا حکم دیتا)۔ اگر پہلے وضو سے کوئی فرض یا نفل نماز پڑھی ہے تو تازہ وضو کرنا مستحب ہے، کیوں کہ یہ وضو نور علیٰ نور ہے اور اگر پہلے وضو سے کوئی ایسا شرعی عمل نہیں کیا جو مقصود تھا تو دوبارہ وضو کرنا اسراف ہے، (۱۴) کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: من توضأ علی طهر كتب له عشر حسنات (۱۵) (جو وضو پر وضو کرلے، اس کے لیے دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں)، نیز ہر وقت باوضو رہنا مستحب ہے۔ ابن ماجہ، حاکم، احمد اور بیہقی نے ثوبان سے روایت کی ہے کہ: ''ثابت قدم رہو، گنتی نہ کرتے رہا کرو اور جان لو کہ تمہارا بہترین عمل نماز ہے اور وضو کی نگہداشت صرف مومن ہی کرتا ہے''۔

(ب) کتبِ شریعت، مثلاً تفسیر، حدیث، عقائد اور فقہ وغیرہ کی کتابوں کو ہاتھ لگانے کے لیے وضو کرنا مستحب ہے، لیکن اگر تفسیر میں بکثرت قرآنی آیات ہوں تو اسے بے وضو چھونا حرام ہے۔

(ج) باوضو ہو کر سونا اور سو کر اٹھنے کے فوراً بعد طہارت حاصل کرنے کے لیے وضو کرنا مستحب ہے۔ ارشاد نبوی ہے: جب تم اپنے بستر پر جانے لگو تو وضو کرلو جیسا کہ نماز کے لیے وضو کرتے ہیں، پھر دائیں پہلو پر لیٹ جاؤ اور یہ دعا پڑھو: اللهم انی اسلمت نفسی الیك، ووجهت وجهی الیك، وفوضت امری الیك، والجأت ظهری الیك، لاملجأ ولا منجی منك الا الیك، آمنت بكتابك الذی انزلت، وبنبیك الذی ارسلت (۱۶) (خدایا! میں نے اپنی جان تیرے سپرد کردی، اپنا چہرہ تیری طرف پھیرلیا، اپنا معاملہ تیرے سپرد کردیا، اپنا سہارا تجھے بنالیا، تیرے سوا کوئی ٹھکانا ہے نہ پناہ گاہ، میں تیری اس کتاب پر ایمان لایا جو تونے نازل کی اور تیرے اس نبی پر، جو تونے مبعوث کیا)۔

(د) غسلِ جنابت سے پہلے، نیز جنبی اگر کھانا، پینا، سونا چاہے یا دوبارہ ہم بستری کرنا

چاہے تو وضو کرلے، کیوں کہ سنت میں اسی طرح آیا ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جنبی ہوتے، کچھ کھانا یا سونا چاہتے تو وضو کرلیتے تھے۔(۱۷) نیز کہتی ہیں: ''رسول اللہ جب جنابت کی حالت میں سونا چاہتے تو استنجا کرلیتے اور وضو کرلیتے جیسے نماز کے لیے وضو کرتے ہیں۔(۱۸) ابوسعید خدری کہتے ہیں: ''جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ہم بستری کرے اور دوبارہ کرنا چاہے تو وضو کرلے'' (۱۹)۔

(ہ) غصے اور غضب کے بعد وضو کرنا، کیوں کہ وضو آتش غضب کو بجھا دیتا ہے۔ مسند احمد میں روایت ہے: ''جب تم میں سے کسی کو غصہ آئے تو وضو کرلے''۔

(و) قراءتِ قرآن، حدیث کے درس و روایت اور دینی کتب کے مطالعے کے لیے، کیوں کہ ان کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ امام مالک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث املا کرانے کے لیے وضو کرکے پاک صاف ہوکر بیٹھتے تھے۔ اس سے احادیث کا احترام مقصود تھا۔

(ز) اذان، اقامت اور خطبے کے لیے، خواہ خطبۂ نکاح ہی کیوں نہ ہو، روضۂ رسولؐ کی زیارت، عرفات میں قیام، صفا ومروہ کے درمیان سعی کے لیے، کیوں کہ یہ عبادت کی جگہیں ہیں۔

(ح) کسی گناہ مثلاً غیبت، جھوٹ اور چغلی وغیرہ کے ارتکاب کے بعد، کیوں کہ نیکیاں برائیوں کو مٹا دیتی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میں تمہیں ایسے کام نہ بتاؤں جو گناہوں کو مٹا دیتے ہیں اور درجات بلند کرتے ہیں؟ لوگوں نے کہا: کیوں نہیں، یارسول اللہ! آپ نے فرمایا: تکلیف کے باوجود اچھی طرح وضو کرنا، مسجد کی طرف کثرت سے چل کر جانا، ایک نماز کے بعد دوسری کا انتظار کرنا، یہی تیاری ہے، یہی تیاری ہے''۔(۲۰)

(ط) نماز کے باہر قہقہہ لگانے کے بعد، کیوں کہ یہ صورتاً حدث (بے وضو ہونا) ہے۔

(ی) میت کوغسل دینے اور جنازہ اٹھانے کے بعد، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جو کسی میت کوغسل دے تو بعد میں غسل کرلے اور جو جنازہ اٹھائے، بعد میں وضو کرلے“۔ (۲۱)

(ك) علماء کے اختلاف سے بچنے کے لیے، مثلاً عورت کو ہاتھ لگایا یا اپنی ہتھیلی سے شرم گاہ کو چھوا، یا بھیڑ کا گوشت کھانے کے بعد، بعض علماء کی رائے ہے کہ وضو کرنا چاہیے۔ پس اگر وضو کرلے تو اس کی نماز بالاتفاق درست ہوگئی اور دین کی حفاظت ہوگئی۔

چہارم: مکروہ

نماز ادا کرنے سے پہلے ایک وضو پر دوسرا وضو کرلینا، یعنی جب تک ایک وضو سے نماز وغیرہ نہ پڑھ لی جائے اس پر دوسرا وضو کرنا مکروہ ہے، خواہ وضو کرنے والے نے اپنی جگہ تبدیل کرلی ہو۔ (۲۲)

پنجم: حرام

مثلاً غصب کیے ہوئے پانی سے، یا یتیم کے پانی سے وضو کرنا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ جس نے غصب کیے ہوئے پانی سے وضو کیا، اس کا وضو صحیح نہیں، کیوں کہ حدیث میں آتا ہے: من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو رد (۲۳) (جو کوئی ایسا کام کرے جس پر ہمارا امر (دین) نہیں ہے تو وہ مردود ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک وضو کی اقسام:

مالکیہ بھی کہتے ہیں (۲۴) کہ وضو کی پانچ اقسام ہیں:

واجب، مستحب، سنت، مباح اور ممنوع۔

واجب: فرض یا نفل نماز، سجدۂ تلاوت نمازِ جنازہ، قرآن ہاتھ میں لینے اور طواف کے لیے وضو کرنا واجب ہے۔ ان کے نزدیک واجب وضو سے ہی نماز پڑھنا جائز ہے اور جو کوئی مذکورہ امور میں سے کسی کے لیے بھی وضو کرے، وہ یہ تمام کام کرسکتا ہے۔

سنت: جنبی آدمی کا سونے کے لیے وضو کرنا۔

مستحب: ہر نماز کے لیے الگ وضو کرنا، مستحاضہ اور سلس البول والے کا ہر نماز کے لیے وضو کرنا۔ مالکیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ نے مستحاضہ اور سلس البول والے کے لیے ہر نماز کے لیے وضو کرنے کو واجب قرار دیا ہے، دیگر عبادتوں مثلاً تلاوت، ذکر، دعا اور لکھنے پڑھنے کے لیے وضو کرنا، خوفناک مقامات، مثلاً سمندر کے سفر یا بادشاہ یا عوام کے سامنے جانے کے لیے وضو کرنا۔

مباح: صفائی اور ٹھنڈک کے حصول کے لیے

ممنوع: وضو کرنے کے بعد کوئی عبادت انجام دیے بغیر دوبارہ وضو کرنا

شافعیہ اور حنابلہ (۲۵) مذکورہ بالا تمام احوال میں وضو کے استحباب پر حنفیہ اور مالکیہ کے ساتھ متفق ہیں، یعنی قرآن یا حدیث کی قراءت، پڑھنے لکھنے، مسجد میں داخل ہونے، بیٹھنے، یا مسجد سے گزرنے کے لیے، ذکر، اذان یا حدثِ اصغر کا شک پڑنے پر، غصے کے موقع پر، (۲۶) حرام گفتگو مثلاً غیبت وغیرہ کرنے پر، حج کے مناسک ادا کرنے کے لیے، مثلاً عرفات میں قیام، کنکریاں مارنے کے لیے، روضۂ رسول کی زیارت کے لیے، کھانے کے لیے، ہر نماز کے لیے، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ: ''اگر میری امت مشقت میں نہ پڑ جاتی تو میں انہیں ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیتا''۔ (۲۷)

شافعیہ کے نزدیک فصد کھلوانے، پچھنے لگوانے، نکسیر پھوٹنے، اونگھ آنے اور بیٹھ کر سرین زمین پر ٹیک کر سو جانے، نماز میں قہقہہ لگانے، آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے، بھیڑ کا گوشت کھانے، بے وضو ہونے کا شک ہونے پر، زیارت قبور کے لیے اور جنازہ اٹھانے یا میت کو ہاتھ لگانے کے بعد وضو کرنا مستحب ہے۔

مطلب دوم: فرائض وضو

قرآن حکیم نے وضو کے چار ارکان و فرائض بیان کیے ہیں اور وہ ہیں: ● چہرہ ● دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں دھونا اور ● سر کا مسح کرنا۔ ارشاد ربانی ہے: یا ایھاالذین امنوا اذاقمتم الی الصلاۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤوسکم وارجلکم الی الکعبین (اے ایمان والو! جب نماز پڑھنے کے لیے اُٹھو تو اپنے چہرے، اپنے ہاتھ کہنیوں تک اور اپنے پاؤں ٹخنوں تک دھوؤ اور اپنے سر کا مسح کرو)۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے جمہور فقہا نے سنت کے دلائل کی روشنی میں کچھ اور فرائض کا اضافہ کیا ہے، مثلاً نیت کے فرض ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ پے بہ پے دھونے کو، شافعیہ اور حنابلہ ترتیب کو اور مالکیہ اعضا کے ملنے کو بھی واجب قرار دیتے ہیں۔

پس وضو کے ارکان حنفیہ کے نزدیک چار ہیں جو قرآن میں مذکور ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک سات ہیں اور ان میں نیت، اعضا کا ملنا اور پے بہ پے دھونا شامل ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک چھ ہیں، ان میں نیت اور ترتیب شامل ہیں۔ حنابلہ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک سات ہیں، ان میں نیت، ترتیب اور پے بہ پے دھونا شامل ہیں۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وضو کے ارکان و فرائض کی دو قسمیں ہیں: اوّل، جن پر اتفاق ہے۔ دوم، جن میں اختلاف ہے۔

پہلی قسم: وضو کے متفقہ فرائض

یہ چار ہیں، جو قرآن حکیم میں مذکور ہیں، یہ درج ذیل ہیں:

ا۔ چہرے کا دھونا:

ارشاد ربانی ہے: فاغسلوا وجوھکم (اپنے چہرے دھوؤ)، یعنی چہرے کا باہر کا حصہ اور ایک بار سارے چہرے کو دھونا فرض ہے، (۲۸) نیز چہرے کے دھونے کی فرضیت

پر اجماع بھی ہے۔(۲۹)

دھونا کیا ہے؟ دھونے سے مراد عضو پر اس طرح پانی ڈالنا ہے کہ اس سے قطرے ٹپکیں۔ صحیح روایت یہ ہے کہ کم از کم دو قطرے تو ٹپکیں۔ اگر قطرے نہیں ٹپکتے تو عضو تر کردینا کافی نہیں ہے۔ دھونے سے مراد یہ ہے کہ عضو دھل جائے، خواہ آدمی خود دھوئے، یا کوئی دوسرا دُھلا دے۔ ایک بار دھونا فرض ہے اور تین بار دھونا فرض نہیں، سنت ہے۔

چہرے [سے کیا مراد ہے؟] جسم کا وہ حصہ جس سے انسان کسی کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور لمبائی میں اس کی حد، عام طور پر سر کے بال اگنے کی جگہ سے ٹھوڑی کے نیچے تک، یا پیشانی کی سطح کی ابتدا سے ٹھوڑی کے نیچے تک ہے۔ ٹھوڑی سے مراد نچلے جبڑے کے اوپر داڑھی اگنے کی جگہ یا وہ دو ہڈیاں جن کے اوپر نچلے دانت اگتے ہیں۔ اور چہرے سے مراد پیشانی کے اوپر کے سرے پر جہاں بال اگتے ہیں اس سے نیچے، پیشانی کی دونوں جانب جو سفید خالی جگہیں ہوتی ہیں،(۳۰) وہ چہرے میں شامل نہیں ہیں، وہ سر کا حصہ ہیں، کیوں کہ وہ سر کی گولائی میں شامل ہیں۔

چوڑائی میں چہرے کی حد کان کی دونوں لوؤں کے درمیان کا حصہ ہے۔ کان کی لو اور رخسار کے بالوں کے درمیان جو خالی جگہ ہے، وہ حنفیہ اور شافعیہ کے راجح اقوال کے مطابق چہرے کا حصہ ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ سر کا حصہ ہے، جیسا کہ المغنی میں ہے۔ حنابلہ کے نزدیک زلفوں کی جگہ صحیح روایت کے مطابق چہرے میں داخل ہے۔ اس سے مراد وہ جگہ ہے جو پیشانی کے دونوں طرف ذرا اندر کو دھنسی ہوئی خالی جگہ (۳۱) اور کان کی لو کے ساتھ خالی جگہ کے درمیان ہوتی ہے، جہاں ہلکے بال اگے ہوئے ہوتے ہیں لیکن نووی کہتے ہیں کہ جمہور شافعیہ کی صحیح روایت یہ ہے کہ یہ جگہ سر کا حصہ ہے، کیوں کہ اس کے بال سر کے بالوں کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ کشاف القناع کے مؤلف جو حنبلی ہیں، وہ لکھتے

ہیں کہ زلفوں کی جگہ چہرے میں داخل نہیں، بلکہ یہ سر کا حصہ ہے۔

کنپٹیاں سر کا حصہ ہیں، یہ دونوں کانوں کے اوپر ہوتی ہیں۔ کان کی لو کے ساتھ کی خالی جگہ سے متصل، لیکن سر کی گولائی میں داخل۔ سر کا کچھ نہ کچھ حصہ چہرے میں داخل کر لینا ضروری ہے، کیوں کہ اس کے بغیر واجب کی تکمیل نہیں ہوتی۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ داڑھی اور کانوں کے درمیان کی جگہ کو احتیاط سے دھونا چاہیے، عام طور پر لوگ اس سے غفلت برتتے ہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں: ''سر کا اگلا حصہ جہاں سے بال اٹھ گئے ہوں، زلفوں کی جگہ، کان کی لو اور رخسار کے درمیان کی جگہ اور کنپٹیاں دھونا مسنون ہے، تا کہ ان کے دھونے یا نہ دھونے کے وجوب میں جو اختلاف ہے اس سے نکل سکے۔ سر کا کچھ حصہ، حلق کا کچھ حصہ اور کانوں کا کچھ حصہ دھونا واجب ہے، جیسا کہ ہاتھ اور پاؤں جتنے دھونے واجب ہیں ان سے کچھ زیادہ دھونا واجب ہے، کیوں کہ جس چیز کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہوسکتی ہو، وہ بھی واجب ہوتی ہے''۔

ہونٹوں کا ظاہری حصہ،(۳۲) ناک کے نتھنے اور درمیان کی جگہ وغیرہ چہرے میں شامل ہیں،البتہ ہونٹ بند کرنے پر جو حصہ اندر ہوتا ہے اور آنکھوں کا اندرونی حصہ چہرے میں شامل نہیں ہے۔

پلکوں اور بھوؤں کو دھونا، کان کی لووں اور عارض(۳۳) یعنی رخسار کے درمیان کی جگہ کا دھونا، مونچھوں، رخساروں کے بالوں، نچلے ہونٹ کے نیچے اگے ہوئے بالوں اور ہلکی داڑھی کو اندر سے دھونا واجب ہے، بال چاہے چھدرے ہوں چاہے گھنے(۳۴)، کیوں کہ مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے پاؤں میں بال برابر جگہ خشک چھوڑ دی تھی، فرمایا: ''جاؤ! اچھی طرح وضو کرو''۔

اگر داڑھی گھنی ہو کہ اس سے جلد نظر نہ آتی ہو تو صرف باہر سے دھونا واجب ہے اور

اندر خلال کرنا سنت ہے۔ جلد کی سطح تک پانی پہنچانا واجب نہیں ہے، کیوں کہ یہ مشکل کام ہے۔ بخاری میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور ایک چلو میں پانی لے کر اس سے چہرہ دھویا۔(۳۵) آپ کی داڑھی مبارک گھنی تھی اور ایک چلو سے غالبًا اندر پانی نہیں پہنچ سکتا تھا۔

البتہ چہرے کے دائرے سے باہر لٹکی ہوئی داڑھی شافعیہ کی معتمد روایت کے مطابق دھونا واجب ہے اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، کیوں کہ یہ اس جگہ اگی ہوئی ہے جسے دھونا فرض ہے اور بظاہر چہرے کا نام اس پر صادق آتا ہے اور سر کے بالوں سے الگ ہے، کیوں کہ لٹکے ہوئے بالوں کو سر کے بالوں میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ نیز مسلم میں عمرو بن عبسہؓ سے روایت ہے: ''...... پھر جب (وضو کرنے والا) اللہ کے حکم کے مطابق چہرہ دھوتا ہے تو اس کے چہرے کے گناہ پانی کے ساتھ داڑھی کے کناروں سے گر جاتے ہیں''۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک داڑھی کے لٹکے ہوئے بال دھونا واجب نہیں ہے، کیوں کہ یہ ایسے بال ہیں جو اس جگہ سے خارج ہیں جسے دھونا فرض ہے اور ان پر چہرے کا اطلاق بھی نہیں ہوتا۔

حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ منہ اور ناک بھی چہرے میں داخل ہیں، یعنی وضو میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی واجب ہے، کیوں کہ ابو داؤد وغیرہ میں ہے: ''جب تم وضو کرو تو کلی کرو''، اور ترمذی میں سلمہ بن قیس کی روایت ہے کہ جب وضو کرو تو ناک میں پانی ڈال کر ناک صاف کرو۔ ابو ہریرہؓ کی روایت بخاری اور مسلم دونوں میں ہے: ''جب تم میں سے کوئی وضو کرے تو اپنے ناک میں پانی ڈال کر ناک صاف کرے''۔ حنابلہ کے نزدیک وضو میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: لاصلاۃ لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه (۳۶) (جس کا وضو نہیں اس کی نماز نہیں ہوتی اور جس نے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا وضو نہیں ہوتا)۔

دوم۔ دونوں ہاتھ ایک بار کہنیوں تک دھونا:

کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وایدیکم الی المرافق (دونوں ہاتھ کہنیوں تک)، نیز اس پر اجماع ہے۔ (۳۷)

کہنی: کلائی اور بازو کے پچھلے حصے کی ہڈیوں کے ملنے کی جگہ

جمہور علماء اور چاروں ائمہ کے نزدیک دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھونا واجب ہے، کیوں کہ آیت میں حرف إلــــی کا لفظ غایت کی انتہا بتانے کے لیے وارد ہوا ہے اور یہاں مــــع (ساتھ) کے معنی میں ہے، جیسا کہ دوسری آیات مثلاً ویزدکم قوۃ إلی قوتکم (ھود ۵۲:۱۱) (تمہاری قوت کے ساتھ اور قوت کا اضافہ کردے گا) اور ولا تأکلوا اموالھم إلی اموالکم (اپنے اموال کے ساتھ یتامیٰ کے اموال بھی کھا نہ جانا) میں إلیٰ مع کے معنی میں ہے، نیز یــــد (ہاتھ) کا لفظ ہتھیلی سے کندھے تک کے حصے پر بولا جاتا ہے۔ کہنی کی تحدید کرکے کہنی سے آگے کے حصے کو دھونے کے حکم سے نکال دیا ہے۔ سنت نبوی نے اس کی وضاحت کردی اور اجمال کی تفصیل بتادی۔ صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کرنے کا طریقہ بتاتے ہوئے فرماتے ہیں: ”آپؐ نے وضو کیا تو اپنا چہرہ دھویا اور خوب پانی ڈالا، پھر اپنا دایاں ہاتھ کہنی کے بعد شروع ہونے والے حصے تک دھویا، پھر اپنا بایاں ہاتھ کہنی کے بعد شروع ہونے والے حصے تک دھویا“۔ (۳۸) دارقطنی میں حضرت عثمانؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: ”آؤ! میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے پر وضو کرکے دکھاؤں، پھر انہوں نے اپنا چہرہ دھویا، پھر دونوں ہاتھ کہنیوں کے بعد تک دھوئے“۔ (۳۹) دارقطنی میں ہی حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کہنیوں پر پانی بہانے کا حکم دیا۔

انگلیوں کے پور اور لمبے ناخنوں کے نیچے چھپے ہوئے انگلیوں کے سرے دھونا بھی واجب ہیں۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کے نزدیک اگر ناخنوں کے نیچے میل ہو جس کی

وجہ سے پانی نہ پہنچ سکتا ہو تو میل صاف کرنا بھی ضروری ہے بشرطیکہ زیادہ ہو، اگر معمولی میل ہو تو معاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ناخنوں کے نیچے کا میل معاف ہے، وضو کے لیے اسے صاف کرنا ضروری نہیں، زیادہ ہو چاہے کم، کیوں کہ اس میں دقت ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ اگر ناخنوں پر کوئی ایسی چیز تیل یا پالش وغیرہ لگی ہو جس کے باعث ناخنوں تک پانی نہ پہنچتا ہو تو اسے صاف کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ہاتھوں کی انگلیوں کا خلال واجب ہے اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال مستحب ہے۔ اگر انگلیوں کے ساتھ کوئی زائد انگلی اگی ہوئی ہو تو اسے بھی دھونا واجب ہے، کیوں کہ وہ اصل انگلیوں کے ساتھ اگی ہوتی ہے۔ اگر کسی ایسی جگہ کی کھال بڑھ گئی ہو جسے دھونا واجب نہیں، لیکن وہ لٹک کر ایسی جگہ پر آ گئی ہو جسے دھونا واجب ہے تو حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کھال کا دھونا بھی واجب ہوگا، البتہ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کہنی سے اوپر کے حصے کی کھال لٹک جائے تو اسے دھونا واجب نہیں، خواہ وہ اس حصے کے بالمقابل آ جائے جسے دھونا واجب ہے، کیوں کہ اسے ہاتھ نہیں کہا جاتا، نیز وہ اس حصے سے باہر ہے جسے دھونا فرض ہے۔

اگر ہاتھوں کے جن حصوں کا دھونا واجب ہے، ان کا کچھ حصہ کٹ گیا ہو تو باقی ماندہ کو دھونا واجب ہے، کیوں کہ جسے دھونا ممکن نہیں اس کی وجہ سے اس حصے کو دھونے کی فرضیت ختم نہیں ہوتی، جسے دھونا ممکن ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم** (جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو اسے مقدور بھر انجام دیا کرو)۔

اگر کسی شخص کا ہاتھ کہنی کے جوڑ سے کٹ گیا ہو تو اس پر پچھلے حصے کی ہڈی کا سرا دھونا واجب ہے، کیوں کہ وہ کہنی کا حصہ ہے۔

اگر کہنی کے اوپر سے ہاتھ کٹ گیا ہو تو باقی ماندہ کو دھونا مستحب ہے، تاکہ ایک عضو

طہارت کے بغیر ہی نہ رہ جائے۔

اگر ایسی انگوٹھی پہنی ہوئی ہے جو تنگ ہے تو جمہور علماء کے نزدیک اسے ہلانا واجب ہے، تاکہ اس کے نیچے پانی پہنچ جائے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جس قسم کی انگوٹھی مردوں یا عورتوں کے لیے پہننا جائز ہے، اس کو ہلانا واجب نہیں، خواہ اتنی تنگ ہو کہ اس کے نیچے پانی نہ پہنچ سکتا ہو، پھر بھی اسے وضو کے لیے رکاوٹ نہیں سمجھا جائے گا۔

سوم۔ سر کا مسح

ارشاد ربانی ہے: وامسحوا برؤوسکم (المائدہ ۵:٦) (اپنے سروں کا مسح کرو)۔
مسلم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پیشانی اور عمامے پر مسح کیا۔

مسح: عضو پر تر ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہیں۔

سر سے مراد پیشانی کے اوپر عام طور پر بال اگنے کی جگہ سے لے کر گدی کی گولائی تک کی جگہ ہے۔ چہرے کی ابھری ہوئی ہڈیوں کے اوپر دونوں طرف کی خالی جگہ بھی سر میں شامل ہے۔

اس امر میں علماء کا اختلاف ہے کہ سر کی کتنی مقدار پر مسح کرنا کافی ہے۔(۴۰)

حنفیہ کی مشہور اور قابل اعتماد روایت یہ ہے کہ سر کے چوتھائی حصے پر ایک بار ہاتھ پھیرنا واجب ہے اور چوتھائی حصہ پیشانی کے برابر ہوتا ہے، لیکن ہاتھ اس حصے پر پھیرا جائے جو کانوں کے اوپر ہے، لٹکتے ہوئے بالوں پر نہیں۔ اگر بارش کے پانی سے ہاتھ تر ہو، یا ویسے ہی ہاتھ پر تری باقی ہو، بشرطیکہ وہ تری کسی دوسرے عضو کے دھونے کے بعد باقی رہنے والی تری نہ ہو تو اس سے مسح جائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں جسے مسح کہتے ہیں، اتنا مسح ضروری ہے۔ پس مسح کا حکم اتنی مقدار کے مسح پر محمول ہوگا جسے عرف میں مسح کہا جاتا ہے اور وامسحوا برؤوسکم

میں باء الصاق، یعنی چپکنے کے معنی میں ہے، اس لیے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس طرح مسح کرو کہ تمہارے ہاتھ تمہارے سر کے ساتھ مس کریں اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر بـا ایسے لفظ کے شروع میں آئے جو مسح کرنے والی چیز، یعنی ہاتھ کے لیے بولا جاتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ جس چیز پر ہاتھ پھیر رہے ہو، اس پوری چیز پر ہاتھ پھیرو۔ پس یہاں بـا کا مطلب یہ ہے کہ پورے ہاتھوں کی مقدار کے برابر سر پر ہاتھ پھرنا چاہیے اور ہاتھ کی مقدار ایک چوتھائی سر سے زیادہ نہیں ہوتی، اس لیے آیت سے ایک چوتھائی سر مراد لیں گے۔ اس کی وضاحت اس حدیث سے ہوتی ہے جو بـخاری اور مسلم میں مغیرہؓ بن شعبہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور آپؐ نے پیشانی پر، عمامے پر اور موزوں پر مسح کیا۔ نیز ابـو داؤد میں حضرت انسؓ سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرتے ہوئے دیکھا آپؐ نے قطری عمامہ (ایک خاص کپڑے کی قسم) باندھا ہوا تھا، آپؐ نے اپنا ہاتھ عمامے کے نیچے داخل کیا اور سر کے اگلے حصے کا مسح کیا اور عمامہ نہیں کھولا''۔(۴۱) پس یہ حدیث قرآنی آیت کے اجمال کی تفصیل ہے، نیز پیشانی یا سر کا اگلا حصہ چوتھائی سر کے برابر ہوتا ہے، نیز یہ سر کی چار جہات میں سے ایک ہے۔ غالبًا یہی رائے سب سے راجح اور وقیع ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے راجح روایت کے مطابق سارے سر کا مسح کرنا واجب ہے، البتہ مسح کرنے والے کو گندھے ہوئے بال کھولنا ضروری نہیں اور سر کے لٹکے ہوئے بالوں کا مسح بھی ضروری نہیں۔ اگر کسی نے صرف ان بالوں کا مسح کرلیا تو اس کا مسح نہیں ہوا، ہاں! اگر ان بالوں کا مسح کیا جو سر سے لٹکے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ اس جگہ ہیں جہاں کا مسح کرنا فرض ہے تو اس کا مسح درست ہے۔ اگر کسی کے سر پر بال نہیں ہیں تو وہ سر کی کھال پر مسح کرے، کیوں کہ اس پر سر کا اطلاق بطریق اولیٰ ہوتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مرد کے لیے سارے سر کا مسح واجب ہے، جب کہ عورت اگر سر کے

اگلے حصے کا مسح کرلیتی ہے تو کافی ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سر کے اگلے حصے کا مسح کیا کرتی تھیں۔ حنابلہ کے نزدیک دونوں کانوں کا اندر باہر سے مسح کرنا واجب ہے، کیوں کہ وہ سر کا حصہ ہیں۔ ابن ماجہ میں روایت ہے: الاذنان من الرأس (دونوں کان سر کا حصہ ہیں)۔ (۴۲)

فقہا کے نزدیک ایک بار مسح کرنا کافی ہے۔ سر اور کانوں کا بار بار مسح کرنا مستحب نہیں۔ ترمذی اور ابو داؤد کہتے ہیں کہ اکثر اہل علم کا عمل اسی پر ہے، کیوں کہ جن راویوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بیان کیا، ان میں سے اکثر نے ایک ہی بار مسح کرنا بیان کیا۔ انہوں نے بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام اعضا تین بار دھوئے اور سر کا مسح کیا اور اس کی تعداد نہیں بتائی، جیسے دوسری جگہوں پر تعداد بتائی۔

حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ بـــاء الصاق کے لیے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ فعل کو مفعول کے ساتھ جوڑ دو، یا ارشاد ربانی کا مطلب یہ ہے کہ مسح کو اپنے سر کے ساتھ جوڑ دو، یعنی پانی کے ساتھ سارے سر کا مسح کرو۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سارے سر کا مسح فرمایا۔ عبداللہؓ بن زید کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں ہاتھوں سے سارے سر کا اس طرح مسح کیا کہ سر کے اگلے حصے سے شروع کرکے دونوں ہاتھ پیچھے لے گئے اور پھر پیچھے سے آگے اسی جگہ لے آئے، جہاں سے شروع کیا تھا۔ (۴۳) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سارے سر کا مسح مشروع ہے۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ سارے سر کا مسح مستحب ہے۔ نووی نے اس کی تصریح کی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سر کے کچھ حصے کا مسح واجب ہے، خواہ ایک بال کا ہی ہو، بشرطیکہ وہ بال سر کی حدود میں ہو اور کھینچنے سے اتنا نیچے نہ آجائے کہ سر کی حدود سے نکل جائے۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح تر روایت یہ ہے کہ سر کو دھونا جائز ہے، کیوں کہ دھونے میں

مسح بھی ہے اور اس سے زائد عمل بھی۔ نیز سر پر محض ہاتھ رکھ دینا اور اسے حرکت نہ دینا بھی جائز ہے، کیوں کہ اس سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے کہ رطوبت سر تک پہنچ جائے۔

حنابلہ کے نزدیک صحیح تر روایت یہ ہے کہ اگر ہاتھ پھیرے بغیر سر دھویا گیا تو وہ درست نہیں، اور اگر ہاتھ پھیر کر سر دھویا تو وضو ہو جائے گا، مگر مکروہ ہے۔

ان کی دلیل مغیرہ بن شعبہؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے جسے بخاری ومسلم نے روایت کیا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی اور عمامے پر مسح کیا''۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سر کے بعض حصے پر مسح کیا، نیز آیت میں بھی مطلقاً مسح مطلوب ہے اور وہ بعض حصے پر مسح کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے باء جب جمع کے صیغہ پر آئے تو اس سے بعض مراد ہوتے ہیں۔ پس ایک حصے پر مسح کرنا سارے سر پر مسح کرنے کی طرح ہے۔

درست بات یہ ہے کہ آیت مطلق ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ سر کا مسح کیا جائے، خواہ پورے سر کا یا اس کے کسی حصے کا، کم ہو یا زیادہ، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو۔ اگر ایک یا تین بالوں پر ہاتھ پھیر دیا تو اسے مسح نہیں کہتے۔ (۴۴)

چہارم: دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھونا

ارشاد ربانی ہے: وارجلکم الی الکعبین (المائدہ ۵:۶)(۴۵) (اور ٹخنوں سمیت اپنے پاؤں دھوؤ)، نیز پاؤں دھونے پر علماء کا اجماع ہے۔ امام احمد نے عمرو بن عبسہؓ سے روایت کی ہے: ''...... پھر اپنے سر کا مسح کیا جیسا کہ اللہ نے حکم دیا، پھر اپنے پاؤں ٹخنوں سمیت دھوئے جیسا کہ اللہ نے حکم دیا''۔

ابو داؤد اور دارقطنی نے حضرت عثمانؓ کی حدیث میں بیان کیا کہ پھر حضرت عثمانؓ نے اپنے دونوں پاؤں دھوئے اور فرمایا: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح وضو کرتے دیکھا ہے''۔ ان دونوں کے علاوہ اور صحابہؓ، مثلاً عبداللہ بن زید اور حضرت ابو ہریرہؓ

سے بھی روایات ہیں۔

''کعبین'' سے مراد پاؤں کے جوڑ پر دونوں طرف کی ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک دونوں ٹخنے یا اگر ٹخنے نہ ہوں تو اتنی مقدار میں ٹانگیں دونوں پاؤں کے ساتھ ایک بار دھونا واجب ہے جیسے کہ کہنیوں کا دھونا واجب ہے، یعنی جس طرح کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل تھیں اسی طرح ٹخنے بھی داخل ہیں، (۴۶) نیز حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''...... پھر آپ نے دایاں پاؤں دھویا پنڈلی کی ابتدا تک، پھر بایاں پاؤں دھویا پنڈلی کی ابتدا تک، پھر فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے''۔ (۴۷)

جمہور علماء کے نزدیک ٹخنوں کے ساتھ دونوں پاؤں بھی دھونا واجب ہیں، ان کا مسح کافی نہیں، کیوں کہ آپ نے فرمایا: ویل للاعقاب من النار (۴۸) (پاؤں کی ایڑیوں کے لیے آگ کی تباہی ہے، یعنی اگر وضو میں خشک رہ جائیں)۔ آپؐ نے پاؤں کے مسح پر وعید سنائی ہے اور ہمیشہ دونوں پاؤں دھوئے ہیں۔ کسی صحیح روایت سے آپ کا پاؤں پر مسح کرنا ثابت نہیں، بلکہ آپؐ نے پاؤں دھونے کا حکم دیا، جیسا کہ دارقطنی میں حضرت جابرؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا کہ جب ہم نماز کے لیے وضو کریں تو اپنے پاؤں دھوئیں''۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل سے پاؤں دھونا ثابت ہے جیسا کہ اوپر مذکور عمرو بن عبسہ، ابوہریرہؓ اور عبداللہؓ بن زید کی احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ''پھر آپ نے اپنے دونوں پاؤں دھوئے''، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب وضو فرمایا، اپنے پاؤں دھوئے تو فرمایا: ''جس نے اس پر کمی یا زیادتی کی اس نے برا کیا اور ظلم کیا''۔ (۴۹) بلاشبہ دھونے کے بجائے مسح کرنے میں کمی ہے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے فرمایا: توضأ کما امرك الله (۵۰) (وضو کر، جیسا کہ تجھے اللہ نے

حکم دیا)۔ پھر آپؐ نے وضو کا طریقہ بتایا اور اس میں پاؤں دھونے کا بھی حکم دیا۔ مزید برآں صحابہؓ کا اجماع ہے کہ وضو میں پاؤں دھونا ضروری ہیں۔ان تمام دلائل کی رو سے ارجلکم میں لام کی زیر والی قراءت کو نادر اور ظاہر کے مخالف ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔اور اختلافی قراءت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا درست نہیں،اور نہ یہ کہنا کہ برؤوسکم پر اس کا عطف ہے اور ارجلکم میں جر مجاورت ہے۔ رہی نصب کی قراءت تو وہ واضح ہے کہ اس میں یدین پر عطف ہے اور اس قراءت کے اعتبار سے پاؤں دھونے کا حکم ہے۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال کیا کرو،ہاتھ پاؤں دھونے کے وجوب کی دلیل ہے۔(۵۱)

شیعہ امامیہ کے نزدیک پاؤں کا مسح واجب ہے۔ (۵۲) ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابوداؤد نے اوس بن ابی اوس ثقفی سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طائف میں ایک وادی کے دھانے پر آئے، وضو کیا اور اپنے جوتوں اور پاؤں پر مسح کیا،(۵۳) نیز ارجلکم میں جر کی قراءت جو حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور حضرت انسؓ سے روایت ہے اس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ پاؤں پر مسح کیا جائے،لیکن ان صحابہ کرامؓ کا اس قراءت سے رجوع ثابت ہے۔شوکانی کہتے ہیں کہ شیعہ امامیہ جو پاؤں کے مسح کے قائل ہیں، کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے مخالف ہیں اور ان کے پاس کوئی واضح قولی اور فعلی دلیل نہیں ہے۔ انہوں نے نصب کی قراءت کی یہ تاویل کی ہے کہ اس میں برؤوسکم کے محل پر عطف ہے۔ (۵۴)

اگر نصب اور جر دونوں قراءتوں کو صحیح مان کر پاؤں کے دھونے اور مسح کرنے کو درست قرار دیا جائے تو اس کا سبب، زمخشری کے بقول یہ ہے کہ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ پاؤں دھونے میں زیادہ پانی خرچ کرنے سے احتراز کرو، کیوں کہ اس میں زیادہ پانی خرچ ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ وضو کے متفقہ ارکان چار ہیں: • چہرے، • دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کو ایک ایک بار دھونا اور • ایک بار سر کا مسح کرنا۔ رہا تین تین بار دھونا تو وہ سنت ہے جو ہم آگے بیان کریں گے۔

دوسری قسم: وضو کے وہ فرائض جن میں اختلاف ہے

فقہا میں اس ضمن میں اختلاف ہے کہ کیا وضو میں نیت، ترتیب، پے بہ پے دھونا اور اعضا کو مَلنا واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا نیت کو واجب قرار دیتے ہیں۔ شافعیہ، حنابلہ اور امامیہ ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں اور صرف مالکیہ اعضا کے ملنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ذیل میں ہم ان اختلافی امور پر تفصیلی بحث کرتے ہیں:

اوّل: نیت

لغت میں نیّت دل کے ارادے کو کہتے ہیں۔اس کا زبان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ شریعت میں وضو کی نیت سے مراد یہ ہے کہ پاکی حاصل کرنے والا فرض کی ادائیگی کا یا حدث کے ازالے کا یا جن امور کے لیے طہارت ضروری ہے ان کے مباح ہونے کا ارادہ کرے، مثلاً وضو کرنے والا کہے: ''میں وضو کے فرائض کا ارادہ کرتا ہوں یا جس کسی کا حدث مستقل رہتا ہو، مثلاً مستحاضہ، سلس البول کا مریض یا جس کی ہر وقت ہوا خارج ہوتی رہتی ہو، یہ کہے کہ میں فرض نماز یا طواف یا قرآن حکیم کو ہاتھ میں لینے کے جواز کا ارادہ کرتا ہوں، یا وضو کرنے والا مطلقاً یہ کہے کہ میں رفع حدث کی نیت کرتا ہوں، یعنی ہر وہ کام جس کی انجام دہی کے لیے طہارت ضروری ہے، اس کے مانع (حدث) کے ازالے کا ارادہ کرتا ہوں۔ حنفی فقہا کے نزدیک اصطلاح میں نیّت کسی فعل کی انجام دہی کے لیے دل کو قطعی طریقے سے اس طرف متوجہ کرنے کا نام ہے۔

طہارت کے لیے نیت کے شرط ہونے میں فقہا کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے (۵۵) کہ ثواب کے حصول کے لیے وضو کرنے والے کے لیے نیت سے وضو کا آغاز کرنا سنت ہے اور نیت کا وقت استنجے سے پہلے کا ہے تاکہ تمام عمل پر ثواب ملے اور اس کی کیفیت یہ ہے کہ رفعِ حدث یا نماز کے قیام، یا وضو یا اللہ کے حکم کی اطاعت کا ارادہ کرے۔ نیت دل کا فعل ہے، البتہ اگر دل اور زبان کے افعال کو جمع کرنے کے لیے زبان سے بھی نیت کرلی تو مشائخِ حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے۔

حنفیہ وضو کے لیے نیت کو فرض قرار نہیں دیتے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی نے محض ٹھنڈک کے حصول کے لیے وضو کے اعضا دھولیے یا تیراکی کے لیے، یا نظافت کے حصول کے لیے یا کسی ڈوبتے ہوئے کو بچانے کے لیے پانی میں گھس گیا، یا اس طرح کی کسی اور صورت میں اس کے وضو کے اعضا دھل گئے تو اس کا وضو درست ہے۔

حنفیہ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ قرآن حکیم نے نیت کی شرط عائد نہیں کی: وضو کی آیت میں صرف تین اعضا کے دھونے اور سر کا مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور خبرِ واحد کے ذریعے نیت کو وضو کی صحت کے لیے شرط قرار دینا قرآن حکیم کے حکم پر اضافہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک قرآنی حکم پر اضافہ نسخ کے حکم میں آتا ہے جو خبر واحد سے جائز نہیں۔

۲۔ سنت نے بھی نیت کی شرط عائد نہیں کی: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اعرابی کو وضو کا طریقہ سکھایا تو اس میں یہ نہیں بتایا کہ پہلے نیت کرو، جب کہ اعرابی جاہل تھا اور اگر نیت شرط ہوتی تو آپ اسے ضرور بتاتے۔ تیمم میں نیت اس لیے فرض ہے کہ تیمم مٹی سے کیا جاتا ہے اور مٹی اصل میں حدث کے ازالے کے لیے نہیں ہے، بلکہ وہ پانی کے بدل کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔

۳۔ طہارت کی دوسری اقسام پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے: وضو پانی سے طہارت حاصل کرنے کا نام ہے۔ اس کے لیے اسی طرح نیت شرط نہیں، جیسے کہ نجاست کے ازالے کے لیے نیت شرط نہیں۔ نماز کی دوسری شرائط، مثلاً ستر ڈھانپنے کے لیے نیّت شرط نہیں۔ ذمی عورت حیض سے پاک ہو تو اس کے لیے غسل کا حکم ہے تاکہ وہ اپنے مسلمان شوہر کے لیے حلال ہوجائے اور اس کے غسل کے لیے نیت شرط نہیں ہے۔

۴۔ وضو مقصود بالذات نہیں، بلکہ نماز کا وسیلہ اور ذریعہ ہے اور نیت مقاصد میں شرط ہوتی ہے، ذرائع اور وسائل میں نہیں۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہا کی رائے یہ ہے کہ نیت وضو میں فرض ہے تاکہ وضو عبادت میں شمار ہو اور اس کے ذریعے قرب خداوندی حاصل ہو (۵۶) اگر عبادت کے علاوہ کسی اور کام کے لیے وضو کیا، مثلاً کھانے، پینے اور سونے وغیرہ کے لیے تو اس سے عبادت جائز نہیں۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱۔ سنت: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرء ما نوی** (۵۷) (اعمال کا دار ومدار نیت پر ہے، ہر شخص کو اپنی نیت کے مطابق اجر ملے گا)، یعنی شریعت نے جن اعمال کا اعتبار کیا ہے ان میں نیت ضروری ہے۔ وضو بھی ایک عمل ہے، پس بلا نیت وضو درست نہیں۔

۲۔ عبادت میں اخلاص کا تقاضا ہے: ارشاد خداوندی ہے: **وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین** (البینۃ ۹۸:۵) (لوگوں کو یہی حکم دیا گیا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ اللہ کی عبادت کریں)، اور وضو ایک عبادت ہے، جس کا حکم دیا گیا ہے۔ اخلاص نیت کے بغیر کوئی عبادت، عبادت نہیں بنتی، اور اخلاص دل کا عمل ہے اور وہ نیت ہے۔

۳۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جیسے نماز کے لیے نیت شرط ہے، وضو کے لیے بھی شرط ہو

اور تیمّم کے لیے بھی، تا کہ ان سے نماز ادا کرنا درست قرار پائے۔

۴۔ **وضو مقصد کا ذریعہ ہے**، اس لیے اس کا حکم وہی ہوگا جو مقصد کا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: اذا قمتم الی الصلاۃ فاغسلوا وجوھکم (المائدہ ۶:۵) (جب نماز کے لیے کھڑے ہونے لگو تو اپنے چہرے دھولو)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز پڑھنے کے لیے وضو کرنے کا حکم ہے۔ پس نماز کی وجہ سے وضو کے اعضا کو دھونا مطلوب ہے اور یہی نیت کا مفہوم ہے۔

صحیح رائے یہ ہے کہ نیت فرض ہے، کیوں کہ بہت سی ایسی احادیث احادیں جن سے ایسے احکام ثابت ہوتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں، کیوں کہ بلا نیّت اعضا دھولینا یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے اعضا کو دھونا وضو کے لیے دھونا نہیں ہے کہ اس سے شرعی فریضہ ادا کیا جاسکے اور جس کام کا حکم ہے وہ اس طرح ادا کیا جاسکے جس طرح ادا کرنے کا حکم ہے۔ (۵۸)

نیت کے متعلقات: اوپر کی بحث سے نیت کے جو متعلقات سامنے آتے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے (۵۹):

(ا) **نیت کی حقیقت:** لغت میں نیت ارادے اور قصد کو کہتے ہیں۔ شرعی اصطلاح میں وہ ارادہ جو کسی کام کے ساتھ ملا ہوا ہو نیت کہلاتا ہے۔

(ب) **نیت کا حکم:** جمہور علماء کے نزدیک نیت واجب ہے، حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے۔

(ج) **نیت کا مقصد:** عبادت اور عادت میں فرق کرنا یا عبادات کے مرتبے میں باہمی امتیاز کرنا، مثلاً نیت کے ذریعے فرض اور نفل نماز میں فرق کیا جاتا ہے۔

(د) **نیت کی شرائط:** نیت کرنے والا مسلمان ہو، امتیاز کرسکتا ہو اور اسے اس چیز کا علم ہو جس کی نیت کررہا ہے۔ اور کوئی ایسا کام نہ کرے جو نیت کے منافی ہو، مثلاً وضو سے ہٹ کر کچھ اور نہ کرنا شروع کردے، نیز نیت مشروط نہ ہو۔ اگر نیت میں ان شاء اللہ کہا اور

اس سے تعلیق اور شرط کی نیت کی کہ اگر اللہ نے چاہا تو اس صورت میں وضو درست نہیں، البتہ اگر ان شاء اللہ سے تبرک کی نیت کی تو وضو درست ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہانے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ معذور شخص جو ہر وقت بے وضو رہتا ہے، مثلاً مستحاضہ یا سلس البول کا مریض، وہ وقت سے پہلے وضو نہیں کرسکتا، کیوں کہ اس کی طہارت عذر اور ضرورت سے وابستہ ہے، اس لیے اس میں نماز کا وقت ہونا ضروری ہے جیسے کہ تیمّم میں یہ شرط ہے۔

(ہ) نیت کا محل: دل ہے، کیوں کہ نیت کا مطلب ہے ارادہ کرنا اور ارادہ دل سے ہوتا ہے۔ جب بھی دل سے ارادہ کیا، نیت ہوگئی، خواہ زبان سے کچھ نہ کہے۔ اگر دل میں نیت کا خیال نہیں آیا تو وضو کا فعل درست نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ نہ کہے، شافعیہ کے نزدیک زبان سے نیّت کے الفاظ کہنا مستحب ہے۔ اونچی آواز سے یا بار بار نیت کرنا مکروہ ہے۔

(و) نیت کا طریقہ: طہارت سے یہ ارادہ کرے کہ وہ کام مباح ہوجائیں جو طہارت کے بغیر مباح نہیں ہوتے، مثلاً نماز، طواف، قرآن حکیم کو ہاتھ لگانا اور حدثِ اصغر کے ازالے کی نیت کرے، یعنی اعضا پر جو رکاوٹ طاری ہوگئی ہے جن کے باعث مذکورہ بالا کام نہیں کیے جاسکتے، اس رکاوٹ کے خاتمے کی نیت کرے، یعنی نیت کا طریقہ یہ ہے کہ حدث کے ازالے کی نیت کرے، یا حدث سے پاکی کی، جو بھی نیت کرے درست ہے، کیوں کہ اس میں مقصد یعنی ازالۂ حدث کی نیت ہے۔

اگر طہارت سے کسی ایسی چیز کی نیت کی جس کے لیے طہارت مشروع نہیں، مثلاً ٹھنڈک حاصل کرنا، کھانا، خرید وفروخت اور نکاح وغیرہ اور شرعی طہارت کی نیت نہیں کی تو حدث کا ازالہ نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے طہارت کی نیت ہی نہیں کی اور نہ نیت کے ضمن

میں طہارت کا ارادہ ہی کیا، پس اسے طہارت کا کوئی فائدہ نہیں، گویا اس نے کچھ نہیں کیا۔

اگر وضو کرتے ہوئے نماز کے ساتھ ساتھ ٹھنڈک یا صفائی یا لکھنے پڑھنے یا ازالۂ نجاست کی نیت بھی کرلی تو نیت درست ہے، اور وضو صحیح ہے، لیکن اگر نیت مطلق رکھی، یعنی نہ تو ازالۂ حدث کی نیت کی، نہ ازالۂ نجاست کی تو نیت درست نہیں اور وضو صحیح نہیں، کیوں کہ اس صورت میں عبادت اور عادت میں امتیاز نہیں ہوتا۔ امتیاز تو صرف نیت سے ہوسکتا ہے اور طہارت کبھی حدث سے ہوتی ہے اور کبھی نجاست سے۔ مطلق نیت سے طہارت حاصل نہیں ہوتی۔

اگر وضو کرنے والے نے کسی ایسے کام کی نیت کی جس کے لیے طہارت مسنون ہے، مثلاً قرآن حکیم کی تلاوت، ذکر اللہ، اذان، نیند، مسجد میں بیٹھنے، تعلیم و تعلم یا کسی عالم کی زیارت کے لیے وضو کیا تو اس کا حدث رفع ہوگیا، اور حنابلہ کے نزدیک اس وضو سے جو نماز چاہے پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ اس نے ایسے کام کی نیت کی تھی جس کے لیے طہارت کا ہونا ضروری ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک اگر رفع حدث کی نیت نہیں کی تھی تو نماز درست نہیں، کیوں کہ اس نے جن کاموں کے لیے وضو کیا ہے، وہ حدث کی موجودگی میں بھی انجام دینے درست ہیں۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک بھی ایسے وضو سے نماز پڑھنا درست نہیں، کیوں کہ یہ تمام امور ایسے ہیں کہ انہیں حدث کے ساتھ انجام دینا مباح ہے اور اس کی نیت میں رفعِ حدث شامل نہیں ہے۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے نفل نماز کے لیے وضو کیا یا کسی ایسے کام کے لیے جس کے لیے وضو کی ضرورت ہے، مثلاً قرآن کو ہاتھ میں لینا یا طواف کرنا تو اس وضو سے فرض پڑھے جاسکتے ہیں، کیوں کہ اس سے حدث رفع ہوجاتا ہے۔ (۶۰)

اگر طہارت کے دوران میں نیت کے بارے میں شک پڑجائے تو نئے سرے سے وضو کرنا ضروری ہے، کیوں کہ عبادت کی شرط میں شک پڑ گیا ہے پس یہ طہارت درست نہیں جیسے کہ نماز نیت کے بغیر درست نہیں، البتہ اگر وضو مکمل کرنے کے بعد شک پڑ گیا کہ نیت کی یا نہیں تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا جیسا کہ تمام عبادات کا یہی حکم ہے۔

اگر کوئی دوسرا شخص وضو کروا رہا ہو تو وضو کرنے والے کی نیت کا اعتبار ہے، کروانے والے کی نیت کا نہیں، کیوں کہ وضو کے حکم کا خطاب وضو کرنے والے کو ہے اور وضو کا فائدہ بھی اسی کو ہو رہا ہے، جب کہ وضو کروانے والے کی حیثیت ایک آلے کی سی ہے جو نہ وضو کے حکم کا مخاطب ہے، نہ اسے وضو سے طہارت حاصل ہو رہی ہے۔

جو شخص معذور ہے اور ہر وقت بے وضو رہتا ہے، مثلاً مستحاضہ یا سلس البول کا مریض، وہ وضو سے یہ نیت کرے کہ اس کے ذریعے نماز کی ادائیگی مباح ہو جائے نہ کہ رفع حدث ہو، کیوں کہ رفع حدث کا کوئی امکان نہیں ہے۔

(ز) نیت کا وقت: حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نیت کا وقت استنجا سے پہلے ہے تاکہ تمام عمل کا ثواب ہو۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ نیت کا وقت وضو کے پہلے واجب کی ادائیگی کا وقت ہے، اور وہ ہے بسم اللہ پڑھنے کا وقت اور مالکیہ کہتے ہیں کہ منہ دھونے کے وقت نیت کرے اور ایک قول یہ ہے کہ طہارت کے آغاز میں نیت کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ چہرے کے دھونے کے آغاز کے وقت نیت کرے۔ شافعیہ کے نزدیک نیت چہرے کے دھونے کے آغاز کے متصل ہونا ضروری ہے تاکہ پہلے فرض کے ساتھ متصل ہو، جیسے کہ نماز کی نیت پہلے فرض یعنی تکبیر تحریمہ کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔ مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ دھونے سے پہلے نیت کرے، تاکہ نیت وضو کے سنن اور فرائض سب کو شامل ہو جائے اور تمام افعال پر ثواب ملے، اور یہ بھی جائز ہے کہ طہارت

کے آغاز سے کچھ پہلے نیت کرلے،البتہ اگر نیت اور طہارت میں زیادہ وقفہ ہوجائے تو درست نہیں ہے۔

مستحب یہ ہے کہ طہارت کے خاتمے تک نیت جاری رکھے تاکہ طہارت کے تمام افعال نیت سے وابستہ ہوں اور اگر حکماً نیت وابستہ رہی،یعنی درمیان میں نیت توڑی نہیں گئی،تب بھی وضو درست ہے۔

اگر وضو کے شروع میں نیت کرلی اور بعد میں نیت کا خیال ذہن سے نکل گیا تو اس کا کوئی نقصان نہیں، کیوں کہ جن امور میں نیت شرط ہے، ان میں اگر درمیان میں خیال ادھر ادھر بھٹک جائے، تب بھی کوئی فرق نہیں پڑتا، جیسے نماز اور روزے میں یہی حکم ہے۔ ہاں! اگر وضو کے دوران میں نیت توڑ دی اور دل سے یہ ارادہ کرلیا کہ میں اپنا وضو ختم کرتا ہوں تو نیت کے خاتمے کے ساتھ ہی وضو بھی باطل ہوجائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ہر عضو کو دھوتے وقت اس عضو سے رفعِ حدث کی نیت کرے، جیسے وضو کے افعال الگ الگ ہر عضو کے ساتھ ادا کیے جاتے ہیں اسی طرح ہر عضو کے دھوتے ہوئے الگ نیت کرنا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قابل اعتماد قول یہ ہے کہ ہر عضو کے ساتھ الگ نیت کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر شروع سے وضو پورا کرنے کی نیت ہے اور پھر ہر عضو دھوتے وقت الگ الگ نیت کررہا ہے تو وضو درست ہے اور اگر شروع سے پورا وضو کرنے کی نیت نہیں ہے، اور الگ الگ نیت کرکے الگ الگ اعضا دھوئے ہیں تو وضو درست نہیں۔ اس رائے کے اعتبار سے مالکیہ کی رائے شافعیہ اور حنابلہ سے ہم آہنگ ہے، تاہم ابن رشد کے بقول مالکیہ کی اظہر رائے اس سے مختلف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تیمّم میں نیت کے وجوب پر علماء کا اتفاق ہے اور حدثِ اکبر اور

حدثِ اصغر سے طہارت حاصل کرنے کے سلسلے کے وجوب میں اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ نیت واجب ہے اور دوسری یہ ہے کہ واجب نہیں ہے۔

دوم: ترتیب

ترتیب سے مراد یہ ہے کہ وضو کے اعضا کو اسی ترتیب سے یکے بعد دیگرے دھویا جائے، جیسا کہ قرآنی آیت میں مذکور ہے، یعنی پہلے چہرہ دھونا، پھر دونوں ہاتھ، پھر سر کا مسح کرنا اور پھر دونوں پاؤں دھونا۔ ترتیب کے وجوب میں فقہا میں اختلاف ہے۔(۶۱)

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ترتیب فرض نہیں، بلکہ سنت مؤکدہ ہے۔ جس ترتیب سے اللہ نے اعضا گنوائے ہیں، اسی ترتیب سے دھوئے اور دائیں طرف سے شروع کرے، لیکن فرائض وضو کے بارے میں قرآن کی جو آیت آئی ہے، اس میں فرائض کا باہمی عطف واؤ کے ذریعے ہے اور واؤ ترتیب کے لیے نہیں آتی، مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے۔ اگر ترتیب مطلوب ہوتی تو عطف فا یا ثم کے ساتھ ہوتا اور فاغسلوا میں فا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام اعضا نماز کے ارادے کے بعد دھوئے جائیں۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے ایسی روایات آئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب واجب نہیں ہے۔ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: ''میں اس بات کی پروا نہیں کرتا کہ کس عضو سے میں نے وضو شروع کیا ہے''۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں: ''ہاتھوں سے پہلے پاؤں دھو لینے میں کوئی مضائقہ نہیں''۔ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ''وضو میں ہاتھ دھونے سے پہلے اگر پاؤں دھو لیے جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے''۔(۶۲)

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ وضو میں ترتیب فرض ہے، غسل میں نہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن حکیم کے حکم کی وضاحت اپنے عمل سے کی اور اس میں ترتیب ملحوظ رکھی، (۶۳) نیز آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا: ابدؤوا بما بدأ اللہ بہ (۶۴)

(جس سے اللہ نے ابتدا کی، تم بھی اسی سے ابتدا کرو) اور احکام میں الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے، نیز آیت میں ایک قرینہ ایسا موجود ہے جو یہ بتاتا ہے کہ ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مسح کا حکم ان اعضا کے حکم کے درمیان میں بتایا جنہیں دھونے کا حکم ہے، جب کہ عربی زبان میں ایک جنس کو دوسرے ہم جنس سے اور ایک نظیر کو دوسری نظیر سے بے فائدہ الگ نہیں کرتے اور اس آیت میں الگ کرنے کا فائدہ ترتیب کے علاوہ کچھ نہیں۔ آیت میں وضو کے واجبات بیان کیے گئے ہیں، کوئی سنت آیت میں مذکور نہیں ہے، نیز ارکانِ نماز کی ترتیب کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ارکان وضو میں بھی ترتیب ہو۔

اگر ترتیب الٹ دی جائے (۶۵)اور پاؤں سے شروع کرکے چہرے پر وضو ختم کیا جائے تو صرف چہرے کا دھونا صحیح قرار پائے گا اور وضو اس وقت تک مکمل نہیں ہوگا جب تک شرعی ترتیب سے اسے مکمل نہ کیا جائے ،البتہ بے ترتیب کیا ہوا وضو صرف اس صورت میں درست قرار دیا جاسکتا ہے کہ تمام اعضا کو چار چار مرتبہ دھویا جائے تو ہر مرتبہ کا دھونا ایک ایک عضو کے ساتھ مختص کردیا جائے، پس پہلی بار دھونا چہرے کے ساتھ، دوسری بار کا ہاتھوں کے ساتھ، تیسری بار کا مسح کے ساتھ اور چوتھی بار کا پاؤں کے ساتھ مختص قرار دے کر یہ سمجھا جائے کہ ترتیب پر عمل ہوگیا ہے، اور اگر تمام اعضا اکٹھے دھولیے تو بھی وضو درست نہیں اور اگر ہر عضو کو چار چار بار الگ الگ دھویا تب بھی وضو درست نہیں، کیوں کہ ترتیب واجب ہے، نہ کہ ترتیب کو مکمل طور پر بدل دینے سے احتراز واجب ہے، اور اس صورت میں ترتیب نہیں پائی گئی۔

اگر کسی شخص نے حدثِ اصغر کے ازالے کے لیے غسل کرلیا تو شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر ترتیب فرض کرلینا ممکن ہے تو وضو صحیح ہے، مثلاً پانی میں غوطہ لگادیا اور پانی میں رکا نہ ہو، تب بھی وضو درست ہے، کیوں کہ غسل حدثِ اکبر کے ازالے کے لیے

کافی ہے تو حدثِ اصغر کے ازالے کے لیے بطریق اولیٰ کافی ہوگا، نیز وہ چند لمحے جو اس نے پانی میں گزارے، ان میں ترتیب فرض کی جاسکتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس سے وضو نہیں ہوتا، تاوقتیکہ اعضا پر پانی اتنا وقت نہ ٹھہرے جو ترتیب کے لیے کافی ہو۔ پہلے پانی سے چہرہ نکالے، پھر ہاتھ، پھر سر کا مسح کرے اور پھر پاؤں نکالے، پانی چاہے کھڑا ہو چاہے بہنے والا ہو۔

فرائض وضو میں ترتیب ضروری ہے۔ ہاتھوں اور پاؤں کو دھونے میں دائیں بائیں کی ترتیب ملحوظ رکھنا ضروری نہیں، بلکہ مستحب ہے، کیوں کہ قرآن نے انہیں اکٹھے ذکر کیا ہے اور کہا ہے: ایدیکم...... وارجلکم (تمہارے ہاتھ...... اور تمہارے پاؤں)۔ فقہا دونوں ہاتھوں کو ایک عضو اور دونوں پاؤں کو ایک عضو شمار کرتے ہیں اور ایک عضو کو دھونے میں ترتیب نہیں ہے۔ اور حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے مذکورہ بالا قول کا مفہوم بھی یہی ہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ ہم اس سے یہی مراد لیتے ہیں کہ بایاں ہاتھ اور پاؤں دائیں سے پہلے دھولیا جائے تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ قرآن نے انہیں اکٹھے ذکر کیا ہے۔

میری رائے یہ ہے کہ ترتیب کو واجب قرار دینے والوں کی رائے اولیٰ ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولاً اور فعلاً ترتیب کا اہتمام فرمایا اور صحابہؓ بھی ترتیب کا اہتمام کرتے تھے۔ وضو میں ترتیب کا لحاظ نہ رکھنا کہیں منقول نہیں ہے اور تمام لوگ ترتیب سے وضو کرتے رہے اور ہر دور میں مسلمان اس کا اہتمام کرتے رہے۔ یہ بات درست ہے کہ واو ترتیب کا تقاضا نہیں کرتی، لیکن یہ تب ہے جب کہ ترتیب پر اور کوئی قرینہ نہ ہو، اور یہاں ترتیب پر اور کئی قرائن موجود ہیں، بالخصوص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا دائمی عمل۔ (٦٦)

سوم: لگاتار وضو کرنا (اعضا کو پے بہ پے دھونا)

اس سے مراد یہ ہے کہ وضو کے تمام افعال اس طریقے سے ادا کرنا کہ ان میں باہمی ایسا وقفہ نہ آئے جسے عرف میں وقفہ سمجھا جاتا ہے اور اس کا اندازہ اس سے کیا گیا ہے کہ پہلا عضو خشک ہونے سے قبل دوسرا عضو دھو لیا جائے، بشرطیکہ دھونے والے کا مزاج، موسم، آب و ہوا اور زمان و مکان معتدل ہوں۔ اس کے وجوب میں فقہا کا اختلاف ہے۔(۶۸)

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ پے بہ پے دھونا سنت ہے، واجب نہیں ہے۔ اگر اعضا کو دھونے میں معمولی وقوف بھی آ گیا تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اس سے احتراز ممکن نہیں اور اگر وقفہ طویل ہوگیا جس سے معتدل موسم میں پہلا عضو خشک ہو جاتا ہے تب بھی وضو ہو جائے گا، کیوں کہ وضو عبادت ہے اور عبادت کم یا زیادہ وقفوں سے باطل نہیں ہوتی، جیسے کہ زکوٰۃ اور حج میں وقفوں سے اثر نہیں پڑتا۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بازار میں وضو کیا، چہرہ اور ہاتھ دھوئے، سر کا مسح کیا، پھر آپ کو جنازے کے لیے بلایا گیا تو آپؐ مسجد میں تشریف لے آئے، موزوں پر مسح کیا اور جنازہ پڑھایا۔(۶۸) امام شافعی کہتے ہیں ان میں بہت وقفہ تھا۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ سے صحیح روایت میں وقفہ کرنا ثابت ہے اور ان پر کسی نے اعتراض نہیں کیا۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ وضو میں پے بہ پے دھونا فرض ہے، غسل میں نہیں۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، اس کے پاؤں میں ایک درہم کی مقدار کے برابر خشک جگہ چمک رہی تھی جسے پانی نہیں لگا تھا، آپؐ نے

اسے حکم دیا کہ دوبارہ وضو کرے اور نماز پڑھے(۶۹) اگر پے بہ پے وضو کرنا واجب نہ ہوتا تو صرف اتنی جگہ دھو لینا کافی ہوتی جو خشک تھی۔

۲۔ حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے وضو کیا تو اس کے پاؤں میں ناخن بھر جگہ خشک رہ گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو فرمایا: ''جاؤ! اچھی طرح وضو کرو''۔ وہ گیا اور پھر نماز پڑھی۔ (۷۰)

۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ لگاتار وضو کیا اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ آپؐ نے پے بہ پے وضو نہ کیا ہو اور جس کسی نے تسلسل کو ترک کیا، آپ نے اسے دوبارہ وضو کرنے کا حکم دیا۔

۴۔ نماز پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، کیوں کہ وضو ایک ایسی عبادت ہے جسے حدث ختم کر دیتا ہے، پس اس میں بھی تسلسل اسی طرح ضروری ہے جس طرح نماز میں۔

میری رائے میں پے بہ پے وضو کرنا ضروری ہے، الّا یہ کہ کوئی سخت مجبوری پیش آجائے، لیکن محض بلا وجہ یا تفریح کے طور پر تسلسل ختم کرنا درست نہیں، کیوں کہ وضو ایک عبادت ہے، اس میں خلل درست نہیں۔ سنت فعلی کا تقاضا بھی یہی ہے اور نیت کے شرط ہونے کا تقاضا بھی یہی ہے کہ شرعی حکم کو تسلسل اور تواتر کے ساتھ باہم مربوط رکھا جائے اور درمیان میں کوئی ایسا کام نہ کیا جائے تو عبادت میں خلل انداز ہو۔

چہارم: ہاتھ سے معمولی ملنا

اسی طرح ملنے کا مفہوم یہ ہے کہ عضو پر پانی ڈالنے کے بعد خشک ہونے سے قبل اس پر ہاتھ پھیرنا، یعنی ہاتھ کی ہتھیلی سے ملنا، ایک پاؤں کو دوسرے سے رگڑنا کافی نہیں ہے۔ اس کے وجوب میں فقہا کا اختلاف ہے۔ (۷۱)

مالکیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ سے ملنا سنت ہے، واجب نہیں ہے، کیوں کہ آیت میں اس کا حکم نہیں ہے اور سنت سے اس کا ثبوت نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے طریقے میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو ثابت ہے وہ یہ ہے کہ اعضا پر پانی ڈالا جائے اور بالوں کی جڑوں میں خلال کیا جائے۔(۷۲)

مالکیہ کہتے ہیں کہ ملنا واجب ہے اور ہتھیلی سے ملنا چاہیے نہ کہ ہاتھ کے اوپر کے حصے سے اور غسل میں پاؤں سے ملنا کافی ہے، اور ملنا یہ ہے کہ معمول کے مطابق ایک عضو دوسرے عضو پر پھیرا جائے اور مستحب یہ ہے کہ نرمی سے ایک بار پھیر لیا جائے، سختی سے بار بار رگڑنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس کے باعث دین میں شدت پیدا ہوتی ہے جو وسوسے پیدا کرنے کا باعث ہے۔

مشہور روایت یہ ہے کہ خواہ پانی خود بخود کھال کو تر کر دے، تب بھی ملنا واجب ہے۔

مالکیہ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ آیت میں جس دھونے کا حکم ہے فاغسلوا وجوھکم (المائدۃ ۵:۶) (اپنے چہرے دھوؤ) وہ ملے بغیر ممکن ہی نہیں، کیوں کہ کسی عضو پر محض پانی ڈال دینا دھونا نہیں سمجھا جاتا، جب تک کسی دوسری چیز سے اسے ملا نہ جائے اور ملنے کا یہی معنی ہے۔

۲۔ حدیث میں ہے ''بالوں کو تر کرو اور جلد کو صاف کرو''۔(۷۳) اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس سے ملنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ ملے بغیر صفائی ممکن نہیں۔

۳۔ قیاس: مالکیہ نے حدثِ اصغر سے طہارت کو ازالۂ نجاست پر قیاس کیا ہے، اس لیے نجاست کا ازالہ ملنے اور رگڑنے کے بغیر نہیں ہوتا، نیز اسے غسلِ جنابت پر قیاس کیا، جس کے بارے میں ہے: وان کنتم جنبا فاطھروا (المائدۃ ۵:۶) (اگر تم جنبی ہوتو

اچھی طرح پاکی حاصل کرو)۔ اطھروا مبالغے کا صیغہ ہے اور مبالغہ ملے بغیر ممکن نہیں۔

میری رائے یہ ہے کہ ملنے سے صفائی حاصل ہوتی ہے اور ظاہری اعضا میں حسن ونظافت آجاتی ہے اور اس مقصد کے لیے ملنے کو سنت قرار دینا کافی ہے، اسے واجب ماننا ضروری نہیں، کیوں کہ جن احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو اور غسل کے طریقے مذکور ہیں، وہ ملنے پر دلالت نہیں کرتیں اور لغت کی کتب بھی ملنے کو دھونے کے مفہوم میں داخل قرار نہیں دیتیں۔ پس واجب تو اسی قدر ہے جسے لغت میں دھونا سمجھا جاتا ہے۔

اگر وضو کا کوئی فرض بھول جائے تو اس کا حکم: ابن جزی مالکی(۷۴) کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص وضو کا کوئی فرض بھول گیا اور اعضا خشک ہونے کے بعد اسے یاد آیا تو صرف وہی فرض ادا کرے، اور اگر اعضا خشک ہونے سے پہلے یاد آ گیا تو نئے سرے سے وضو کرے۔ طلیطلی کہتے ہیں کہ جو فرض بھول گیا ہے، اسے ادا کرے اور اس کے بعد فرائض مکمل کرے، نئے سرے سے وضو کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور یہی رائے صحیح ہے۔

مطلب سوم: شرائط وضو

وضو کے وجوب کا سبب حدث اور نماز کا وقت داخل ہونا اور نماز کے لیے کھڑا ہونا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک دونوں باتیں، یعنی حدث اور نماز وغیرہ کے لیے کھڑا ہونا بیک وقت سبب ہیں۔

وضو کی شرائط کی دو قسمیں ہیں: شرائطِ وجوب اور شرائطِ صحت (۷۵)

شرائطِ وجوب سے مراد وہ امر ہیں جو کسی شخص میں جمع ہو جائیں تو اس پر وضو واجب ہوتا ہے اور شرائطِ صحت سے مراد وہ امر ہیں جن کے بغیر وضو نہیں ہوتا۔

اوّل: شرائطِ وجوب

کسی شخص پر وضو واجب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مکلّف ہو اور اس میں درج ذیل آٹھ شرائط پائی جاتی ہوں:

۱۔عقل: دیوانے پر دیوانگی کی حالت میں، بے ہوش پر بے ہوشی کی حالت میں، سوئے ہوئے پر نیند اور غفلت کی حالت میں نہ وضو واجب ہے نہ ان کا وضو درست ہے، البتہ سوئے ہوئے اور غافل شخص کے بارے میں یہ جمہور کی رائے ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک نیت ضروری ہے اور ایسا شخص نیند یا غفلت کی حالت میں نیت نہیں کرسکتا، جب کہ حنفیہ کے نزدیک ان کا وضو درست ہے۔

۲۔ بلوغ: بچے پر وضو واجب نہیں، لیکن ایسا بچہ جو امتیاز کرسکتا ہو۔ اس کا وضو نہیں ہوتا۔ وضو کے درست ہونے کے لیے شعور وامتیاز شرط ہے۔

۳۔ اسلام: حنفیہ کے نزدیک، ان کے مشہور قول کی بنا پر اسلام وضو کے لیے شرط وجوب ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک کفار عبادات اور شریعت کے فروعی امور کے مخاطب نہیں ہیں۔ پس کافر پر وضو واجب نہیں ہے، کیوں کہ وہ شریعت کے فروع کے مخاطب نہیں ہے۔ پس کافر کا وضو درست نہیں ہے، کیوں کہ وضو کے لیے اسلام کا وجود ضروری ہے(۷۶) اور اسلام تمام عبادات طہارت، نماز، زکوۃ، روزے اور حج کے لیے شرط ہے۔

۴۔ بقدرِ ضرورت پاک پانی کے استعمال پر قدرت: جو شخص پاک پانی کے استعمال سے عاجز ہو، اس پر وضو واجب نہیں، نیز جسے پانی اور مٹی کوئی چیز دستیاب نہ ہو، یا پانی ہو لیکن اتنا نہ ہو کہ ایک ایک بار ہر عضو کو دھویا جاسکے، یا پانی کے استعمال سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اس پر بھی وضو واجب نہیں ہے۔ پانی کے استعمال پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ پانی موجود ہو، اور اس کے استعمال سے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ یہ حنفیہ اور مالکیہ کی

رائے ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر پانی تھوڑی مقدار میں ہو تو جتنا پانی ہو، اس قدر وضو کرنا واجب ہے، باقی اعضا کے لیے تیمّم کرلے۔

۵۔ حدث کا وجود: جو شخص پہلے سے باوضو ہے، اس کے لیے دوبارہ وضو کرنا ضروری نہیں ہے۔

۶۔ ۷۔ شرعاً حیض اور نفاس کی حالت نہ ہو۔ حیض اور نفاس والی عورت پر وضو واجب نہیں ہے۔

۸۔ وقت کی تنگی: شرعی خطاب مکلّف کی طرف وجوب کے درجے میں اس وقت متوجہ ہوتا ہے، جب وقت تنگ رہ جائے ابتدائے وقت میں گنجائش ہوتی ہے۔ پس اگر وقت میں گنجائش ہے تو فوری طور پر وضو کرنا ضروری نہیں ہے، اور اگر وقت تنگ ہوگیا ہے تو فوراً وضو کرنا واجب ہے۔

ان تمام شرائط کا خلاصہ صرف ایک جملے میں بیان کیا جاسکتا ہے کہ وضو کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ طہارت کا مکلّف پانی کے استعمال پر قادر ہو۔

دوم: وضو صحیح ہونے کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک وضو صحیح ہونے کی تین شرائط ہیں اور جمہور کے نزدیک چار:

۱۔ پاک پانی سے ساری جلد کو تر کرنا: یعنی جن اعضا کو وضو میں دھونا فرض ہے ان تمام اعضا پر پانی پھر جائے اور ذرا برابر جگہ ایسی نہ رہے جس پر پانی نہ پھرا ہو، حتیٰ کہ جن اعضا کا دھونا فرض ہے، اگر ان میں سوئی کی نوک کے برابر جگہ بھی خشک رہ گئی تو وضو درست نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے جمہور کے نزدیک وضو کرتے ہوئے تنگ انگوٹھی کو حرکت دینا واجب

ہے،البتہ مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح کی انگوٹھی مردوں اور عورتوں کے لیے پہننا شرعاً جائز ہے، اگر وہ تنگ بھی ہو اور اس کے نیچے پانی نہ پہنچتا ہو، تب بھی اسے ہلانا ضروری نہیں، اسے رکاوٹ نہیں سمجھا جائے گا۔ ہاں! جس قسم کی انگوٹھی پہننے کی شرعاً اجازت نہیں، مثلاً مرد کے لیے سونے کی انگوٹھی یا ایک سے زائد انگوٹھیاں، اگر ایسی انگوٹھی تنگ ہو تو اسے اتارنا اور اگر کھلی ہو اور اس کے نیچے پانی جاسکتا ہو تو اسے حرکت دینا واجب ہے۔ یہ حرکت دینا یوں سمجھا جائے گا جیسے کپڑے سے انگلی کو مل لیا جائے۔

فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری مائع اشیا، مثلاً سرکہ، رس اور دودھ وغیرہ سے وضو درست نہیں، نیز ناپاک پانی سے وضو جائز نہیں، کیوں کہ طہارت کے بغیر نماز نہیں ہوتی اور پاک کرنے والی شے کے بغیر طہارت حاصل نہیں ہوتی۔

۲۔ اگر کسی عضو کے ساتھ کوئی ایسی چیز لگی ہوئی ہو جو پانی کے جلد پر پہنچنے میں رکاوٹ ہو تو اسے ہٹانا ضروری ہے، مثلاً موم، چربی، ایسی تری اور تیل وغیرہ جو رکاوٹ ہو اور آنکھوں کی چیپنی روشنائی جو متجسم ہو، خواتین کی ناخن پالش، البتہ ایسا تیل جو جلد تک پانی کے پہنچنے میں رکاوٹ نہ ہو، اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۳۔ وضو کے منافی کوئی چیز نہ ہو، یا ایسی اشیا جن کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ان کا نکلنا بند ہوجائے۔ وضو شروع کرنے سے قبل یہ ضروری ہے کہ وضو توڑنے والی اشیا کا نکلنا رک جائے، مثلاً حیض، نفاس، پیشاب اور وضو کے دوران میں ہوا خارج ہونا، کیوں کہ ان چیزوں کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، البتہ یہ حکم ان افراد کے لیے نہیں ہے جو معذور ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ غیر معذور کو اگر وضو ٹوٹ رہا ہو، یا وضو توڑنے والی کوئی چیز خارج ہو رہی ہو تو اس کا وضو درست نہیں ہے۔

۴۔ حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک تیمم کے لیے وقت کی قید، اسی طرح شافعیہ اور

حنابلہ کے نزدیک سلس البول وغیرہ کے مریض یا معذور کے لیے بھی وقت کا ہونا ضروری ہے، کیوں کہ یہ عذر اور ضرورت کی طہارت ہے، اس لیے جس وقت ضرورت ہوگی، اسی وقت طہارت درست ہوگی۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کے نزدیک اسلام عبادات کے لیے شرطِ اداء ہے، اور حنفیہ کے نزدیک شرطِ وجوب ہے اور شعور و تمیز تمام فقہا کے نزدیک وضو سمیت تمام عبادات کے درست ہونے کے لیے شرط ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وضو اور غسل کی تیرہ شرطیں ہیں: • اسلام • تمیز • حیض ونفاس سے پاک ہونا • پانی کے جلد تک پہنچنے میں کسی رکاوٹ کا نہ ہونا • وضو اور غسل کے فرض ہونے کا علم • کسی متعین فرض کے سنت ہونے کا اعتقاد نہ ہونا • پاک پانی • نجس عین کا ازالہ • کسی عضو پر کوئی ایسی چیز نہ لگی ہوئی ہو جو پانی کو متغیر کردے • نیت مشروط نہ ہو • ہر عضو سے پانی ٹپکے • مسلسل معذور کے لیے وقت ہونا • لگاتار وضو کرنا۔

مطلب چہارم: وضو کی سنتیں

حنفیہ نے سنت اور مستحب میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک سنت وہ ہے جو مؤکدہ یعنی دین میں وہ معروف اور متداول طریقہ جو لازمی نہ ہو، لیکن اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ عمل کیا ہو اور گاہے گاہے بغیر کسی عذر کے چھوڑ دیا ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنے کا ثواب اور اسے چھوڑنے پر سزا ہے۔

مستحب وہ ہے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ عمل نہ کیا ہو، اسے ہم ''آداب وضو'' کے طور پر بیان کریں گے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنے کا ثواب ہے اور چھوڑنے پر کسی قسم کی ملامت نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وضو کی اہم سنتیں اٹھارہ ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک آٹھ، شافعیہ کے

نزدیک تقریباً تیس، کیوں کہ وہ سنن اور مستحبات میں فرق نہیں کرتے اور حنابلہ کے نزدیک تقریباً بیس ہیں۔(۷۷)

۱۔ حنفیہ کے نزدیک نیت سنت ہے اور اس کا وقت استنجا سے پہلے ہے۔ اس کی کیفیت یہ ہے کہ رفع حدث یا نماز پڑھنے یا وضو کرنے یا اللہ کے حکم کی اطاعت کی نیت کرے۔ نیت کا محل دل ہے اور مشائخِ حنفیہ نے زبان سے نیت کو مستحب قرار دیا ہے۔ حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک نیت فرض ہے، جیسا کہ ہم فرائضِ وضو میں بیان کرچکے ہیں۔

۲۔ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے دونوں ہاتھ کلائی تک تین بار دھونا، چاہے سوکر اٹھا ہو یا نہ، کیوں کہ ہاتھ طہارت حاصل کرنے کا آلہ ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **اذا استیقظ احدکم من نومہ فلیغسل یدہ قبل ان یدخلھا فی الانآء فان احدکم لایدری این باتت یدہ** (۷۸)(جب تم میں سے کوئی نیند سے اٹھ بیٹھے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ دھولے، کیوں کہ اسے معلوم نہیں کہ اس کے ہاتھ رات کو کہاں رہے)۔ ایک روایت میں ہے: ''تین بار دھولے''۔ راجح یہ ہے کہ ایک ہی بار دھونا کافی ہے جیسے وضو کے دوسرے افعال میں ایک ہی بار دھونا کافی ہے۔ تین بار دھونا مستحب ہے۔ حنابلہ کے بقول جو شخص رات کو سوکر نہ اٹھا ہو، اس کے لیے تین بار دھونا سنت ہے اور جو رات کو سوکر اٹھا ہو، اس کے لیے واجب ہے۔

۳۔ **وضو کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا**: کلائیوں تک ہاتھ دھوتے وقت کہے: **بسم اللہ** اور طبرانی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اسناد حسن سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم **بسم اللہ العظیم والحمدللہ علی دین الاسلام** کہا کرتے تھے۔ ایک قول یہ ہے کہ **بسم اللہ الرحمن الرحیم** کہنا افضل ہے تاکہ اس حدیث پر عمل ہو جس میں ہے: ''جو اہم کام بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے بغیر شروع کیا جائے وہ ناتمام اور بے برکت ہے''۔(۷۹)

مالکیہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا وضو کے فضائل (آداب) میں سے ہے، جب کہ حنابلہ بسم اللہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس کا وضو نہیں اس کی نماز نہیں ہوتی اور جو اللہ کا نام نہیں لیتا اس کا وضو نہیں ہوتا''۔(۸۰) سعید بن زید نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح روایت کی (۸۱) اور ابو سعید کی حدیث میں ہے: ''جس نے وضو کرتے ہوئے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا وضو نہیں ہوتا''۔(۸۲)

حنابلہ نے ان احادیث سے بسم اللہ کے وجوب پر استدلال کیا ہے، لیکن جمہور نے ان احادیث کی تاویل یہ کی ہے کہ ان سے کمال کی نفی ہے یعنی وضو کامل نہیں ہوتا۔ یہ مراد نہیں کہ وضو درست نہیں ہوتا۔ جیسا کہ حدیث میں ہے: ''مسجد کے ہمسائے میں رہنے والے کی نماز مسجد کے بغیر نہیں ہوتی''۔(۸۳) ایک اور حدیث میں ہے کہ ''اللہ کی یاد ہر مومن کے دل میں ہے وہ زبان سے نام لے یا نہ لے''،(۸۴) اور حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث بھی اس امر کا قرینہ ہے کہ بسم اللہ واجب نہیں ہے۔(۸۵) وہ فرماتے ہیں: ''جس نے وضو کیا اور اللہ کا نام لیا، وضو اس کی تمام بدنی طہارت کا ذریعہ ہو جاتا ہے اور جس نے وضو کیا، لیکن اللہ کا نام نہیں لیا، وضو صرف اس کے اعضائے وضو کی طہارت کا ذریعہ ہے۔(۸۶) نسائی اور ابن خزیمہ میں حضرت انسؓ سے سند جید کے ساتھ روایت ہے: ''اللہ کا نام لے کر وضو کرو جو اسے درجہ کمال پر پہنچا دے گا، پھر کہو: الحمدللہ علی الاسلام ونعمۃ، الحمد للہ الذی جعل الماء طھوراً (سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے ہمیں اسلام اور دوسری نعمتیں عطا کیں اور جس نے پانی کو طہارت کا ذریعہ بنایا)''۔ بسم اللہ کو اس لیے بھی واجب قرار نہیں دیا جاسکتا کہ آیتِ وضو میں تمام واجبات بیان کردیے گئے ہیں، ان میں بسم اللہ کا ذکر نہیں ہے۔

۴۔ **کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا:** کلی کرنا یہ ہے کہ منہ میں پانی ڈال کر اسے منہ

میں گھما کر نیچے پھینک دینا، یا سارے منہ میں پانی پھیرنا۔ناک میں پانی ڈالنا، پانی کو سانس کے ذریعے ناک کے اندر کھینچنا ہے۔

اسی کے ساتھ ناک صاف کرنا بھی شامل ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ ناک پر بائیں ہاتھ کا انگوٹھا اور انگشت شہادت رکھ کر سانس کے ذریعے زور سے پانی باہر پھینکنا جیسا کہ ناک سے بلغم صاف کرتے ہوئے کیا جاتا ہے۔ حنابلہ کے علاوہ جمہور علماء کے نزدیک یہ تمام امور سنت ہیں، کیوں کہ مسلم میں حدیث ہے:''تم میں سے جو کوئی وضو کرتا ہے، کلی کرتا ہے، ناک میں پانی ڈالتا ہے، پھر ناک صاف کرتا ہے تو اس کے گناہ پانی کے ساتھ اس کی ناک سے بھی جاتے ہیں، البتہ''کلی کرو اور ناک میں پانی ڈالو'' کی حدیث ضعیف ہے۔کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اس لیے واجب نہیں کہ آیتِ وضو میں ان کا ذکر نہیں ہے۔

وضو میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ:

حضرت عثمانؓ بن عفان سے مروی متفق علیہ حدیث کی رو سے تین تین بار کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے۔انہوں نے ایک برتن منگوایا، تین بار اپنے ہاتھوں پر پانی ڈال کر انہیں دھویا، پھر دایاں ہاتھ برتن میں ڈالا، کلی کی، ناک میں پانی ڈال کر ناک صاف کی، پھر تین بار چہرہ دھویا، پھر تین بار دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، پھر تین بار دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت دھوئے، پھر فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا جیسے میں نے وضو کیا۔ جو کوئی میرے اس وضو کی طرح وضو کرے، پھر دو رکعت نماز پڑھے جس میں اپنے آپ سے باتیں نہ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے تمام پچھلے گناہ معاف کر دے گا۔(۸۷)

احمد، مسلم اور چاروں اصحابِ سنن نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ دس کام فطرت کا تقاضا ہیں اور ان میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر کیا۔ فطرت سے

مراد سنت ہے۔ نیز منہ اور ناک دونوں باطنی اعضا ہیں، ان دونوں کو دھونا اسی طرح واجب نہیں، جیسے کہ داڑھی کو اندر سے اور آنکھوں کو اندر سے دھونا واجب نہیں ہے اور وجہ اس حصے کو کہتے ہیں جس کے ذریعے آدمی کسی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ منہ اور ناک کے اندر کے حصوں کے ذریعے آدمی کسی کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔

فقہا کا اتفاق ہے کہ جو شخص روزے سے نہیں ہے، اسے بہت اچھی طرح کلی کرنا چاہیے اور خوب خوب ناک صاف کرنا چاہیے۔ ابن القطان نے صحیح سند سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب تم وضو کرو تو اگر روزے سے نہ ہو تو کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو''۔ لقیط بن صبرہ کی حدیث ہے: ''خوب پانی ڈال کر وضو کرو، انگلیوں میں خلال کرو اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، بشرطیکہ تمہارا روزہ نہ ہو''۔(۸۸) البتہ روزے دار کے لیے مبالغہ سنت نہیں، بلکہ مکروہ ہے تاکہ کہیں اس کا روزہ ہی نہ ٹوٹ جائے۔

کلی کرنے میں مبالغہ یہ ہے کہ پانی حلق تک اور دونوں طرف کے دانتوں اور ڈاڑھوں تک پہنچائے اور دائیں ہاتھ کی انگلی دانتوں پر پھیرے۔ ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ یہ ہے کہ سانس کے ذریعے ناک کے بانسے تک پانی پہنچائے۔ کلی میں پانی گھما کر پھینک دینا سنت ہے۔

ابن عباسؓ کی روایت کی بنا پر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''دو یا تین بار اچھی طرح صاف کرو''۔ ناک صاف کرنا سنت ہے۔(۸۹)

کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بارے میں حنفیہ کی عبارت یہ ہے: ''یہ دونوں کام سنت مؤکدہ ہیں اور پانچ سنتوں پر مشتمل ہیں: ● ترتیب ● تین تین بار کرنا ● ہر بار نیا پانی لینا ● دایاں ہاتھ استعمال کرنا ● دونوں میں مبالغہ کرنا کہ کلی میں غرغرہ کرنا اور

ناک میں نرم حصے سے اوپر تک پانی لے جانا، بشرطیکہ روزہ دار نہ ہو،البتہ روزہ دار مبالغہ نہ کرے تاکہ اس کا روزہ نہ ٹوٹ جائے''۔(۹۰)

مالکیہ کہتے ہیں کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا مستحب ہے۔ ہر ایک کے لیے الگ الگ تین چلو پانی لیا جائے، اور اگر روزہ دار نہیں ہے تو مبالغے سے کلی کرے اور ناک صاف کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ان میں ترتیب کا خیال رکھنا چاہیے،لیکن مستحب نہیں ہے جب کہ اعضائے وضو کو دھونے میں دائیں اور بائیں کی ترتیب کا اہتمام کرنا مستحب ہے۔ امام نووی نے المنہاج میں اس کی تصریح کی ہے کہ شافعیہ کے نزدیک اظہر روایت کے مطابق افضل یہ ہے کہ تین چلوؤں کے ساتھ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو اس طرح جمع کرے کہ ہاتھ میں پانی لے کر پہلے اس سے کلی کرے، اور پھر اسی کو ناک میں ڈال دے۔ الگ الگ پانی لینے کے بجائے ایک بار پانی سے دونوں کام کرنا افضل ہیں،کیوں کہ صحیح احادیث میں اسی طرح آیا ہے۔(۹۱)

حنابلہ کے مذہب کی مشہور روایت یہ ہے کہ وضو اور غسل دونوں میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے،کیوں کہ چہرہ دھونا دونوں میں واجب ہے اور منہ اور ناک چہرے کا حصہ ہیں۔ نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ'' وضو میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ضروری ہے''،(۹۲) نیز وہ تمام احادیث جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، یہ بتاتی ہیں کہ آپ نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ہمیشہ التزام کیا، جیسا کہ حضرت عثمانؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے۔ حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے وضو کا برتن منگوایا، کلی کی، ناک میں پانی ڈالا اور بائیں ہاتھ سے ناک صاف کی اور تین بار ایسا کیا، پھر فرمایا:'' یہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے''۔(۹۳) نیز حضرت ابوہریرہؓ کی دونوں احادیث سے بھی ثابت ہے،جن میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی وضو کرے تو ناک میں پانی ڈال کر اسے صاف کرے"
نیز "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا حکم دیا"۔(۹۴)

درست بات یہ ہے کہ ان احادیث سے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور شافعیہ وغیرہ کی ایک جماعت نے اعتراف کیا ہے کہ کلی کرنے، ناک میں پانی ڈالنے اور ناک صاف کرنے کے عدم وجوب کی دلیل کمزور ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں: "ابن المنذر نے کہا ہے کہ امام شافعی نے ناک میں پانی ڈالنے کو غیر واجب قرار نہیں دیا، کیوں کہ اس کا حکم موجود ہے، البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ناک میں پانی نہ ڈالے تو اس پر اتفاق ہے کہ اسے دوبارہ وضو کرنے کی ضرورت نہیں اور یہ فقہی دلیل ہے۔ عطاء کے سوا صحابہؓ وتابعین میں سے کسی کا یہ قول نہیں کہ دوبارہ وضو کرنا ضروری ہے"۔(۹۵)

۵۔ **مسواک کرنا**، مالکیہ کے علاوہ تمام فقہا کے نزدیک سنت ہے، البتہ مالکیہ اسے فضائلِ وضو میں شمار کرتے ہیں۔ اس پر ہم مستقلاً بحث کریں گے۔

۶۔ **گھنی داڑھی اور انگلیوں کا خلال کرنا**: ایک چلو پانی لے کر گھنی داڑھی کو نیچے سے خلال کرنا سنت ہے (۹۶) اور فقہا کا اتفاق ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال کرنا سنت ہے۔ ابن ماجہ اور ترمذی نے روایت کی، اور ترمذی نے اسے صحیح حدیث قرار دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی کو خلال کیا کرتے تھے۔ ابوداؤد میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کرتے تو ایک چلو پانی لے کر اسے ٹھوڑی کے نیچے سے داڑھی میں داخل کرتے اور اس سے داڑھی میں خلال کرتے اور فرماتے: "مجھے میرے رب نے اسی طرح کرنے کا حکم دیا ہے"(۹۷)

لقیط بن صبرہ کی جو حدیث اوپر گزری ہے، اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی

ڈالنے کے بارے میں مبالغہ کرنے کا حکم ہے۔ اس میں ہے:''وضو میں خوب پانی ڈالو، انگلیوں میں خلال کرواور ناک میں مبالغے سے پانی ڈالو، بشرطیکہ روزے سے نہ ہو''۔(۹۸) ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''جب تم وضو کرو تو اپنے ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرو''۔ (۹۹) مستورد بن شداد کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ جب وضو کرتے تو چھوٹی انگلی سے پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرتے۔(۱۰۰)

۷۔ **اعضا کو تین بار دھونا:** فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام اعضا کو تین بار دھونا سنت ہے، البتہ مالکیہ نے اسے فضائل وضو میں شمار کیا ہے۔ تین بار دھونا سنت سے ثابت ہے، مثلاً عمرو بن شعیب کی حدیث میں دونوں ہاتھ، چہرہ اور دونوں بازو تین تین بار دھونے کا حکم ہے۔ (۱۰۱) تین بار دھونا واجب نہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک بار دھوکر وضو کیا اور فرمایا:''یہ وہ مقدار ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز کا عمل قبول نہیں کرتا''، پھر دودو بار دھوکر وضو کیا اور فرمایا:''اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ دگنا اجر دیتا ہے''، پھر تین تین بار دھوکر وضو کیا اور فرمایا:''یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے''۔(۱۰۲)

ایک سے زائد بار مسح کرنا جمہور اور اکثر اہل علم صحابہؓ کے نزدیک سنت نہیں ہے، کیوں کہ عبداللہؓ بن زید نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی کیفیت بیان کرتے ہوئے روایت کی:''آپؐ نے ایک بار سر کا مسح کیا''۔(۱۰۳) حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے وضو کیا، ایک بار سر کا مسح کیا اور فرمایا:''یہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو، جو کوئی آپؐ کا وضو دیکھنا چاہے وہ میرا یہ وضو دیکھ لے''۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

نیز عبداللہ بن ابی اوفیٰ، ابن عباس، سلمہ بن اکوع اور ربیع سب نے یہی بیان کیا:''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار سر کا مسح کیا''، اور ان سب کے بیان کا مقصد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دائمی اور مستقل عمل کا بیان تھا جو افضل اور اکمل معیار پر ہوتا تھا۔

نیز یہ مسح عمل طہارت کا حصہ ہے، اس لیے اس میں تکرار مسنون نہیں، جیسا کہ تیمّم میں مسح، پٹی پر مسح اور دوسرے تمام مسحے ایک ہی بار کیے جاتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسح تین بار کرنا مسنون ہے، کیوں کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ تین بار افضل ہے۔ ابوداؤد نے شقیق بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عثمانؓ بن عفان کو دیکھا کہ انہوں نے تین بار بازو دھوئے اور تین بار سر کا مسح کیا، پھر کہا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح کرتے دیکھا۔ اس طرح کی روایات دیگر کئی اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔

حضرت عثمانؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ، عبداللہؓ بن ابی اوفیٰ، ابو مالکؓ، ربیعؓ اور ابیؓ بن کعب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین تین بار وضو کیا۔

لیکن جمہور نے یہ کہہ کر شافعیہ کی دلیل رد کردی کہ ان احادیث سے مسح کے بارے میں کوئی صریح حکم ثابت نہیں ہوتا۔ بظاہر جمہور کی رائے سنتِ صحیحہ کی دلیل کی روشنی میں قوی تر ہے۔

۸۔ **سارے سر کا مسح کرنا:** حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے۔ بخاری اور مسلم کی روایت کے مطابق اتباع سنت کا تقاضا یہی ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک ایک بار اور شافعیہ کے نزدیک تین بار مسح کرنا سنت ہے، نیز اس کی وجہ سے اس اختلاف سے بھی نکلا جاسکتا ہے کہ مالکیہ اور حنابلہ نے سارے سر کے مسح کو واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

مسح کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ سر کے اگلے حصے پر اس طرح رکھے کہ شہادت کی انگلیاں ایک دوسری سے ملالے اور انگوٹھے پیشانی کی دو جانبوں پر رکھے، پھر انہیں گدی کی طرف لے جائے، پھر واپس اسی جگہ لے آئے جہاں سے شروع کیا

تھا، بشرطیکہ سر پر بال ہوں جو پلٹ سکتے ہوں(۱۰۴)۔ اگر بال چھوٹے ہوں، پلٹ نہ سکتے ہوں، یا سرے سے بال ہی نہ ہوں تو ہاتھ واپس لانے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر بال نہ ہوں، تب بھی ہاتھ واپس لانا سنت ہے تا کہ سارے سر پر ہاتھ پھر جائیں، بشرطیکہ ہاتھوں پر تری باقی ہو تا کہ واجب مسح ادا ہو سکے اور اگر تری نہ ہو تو واپس لانے کی ضرورت نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمروؓ بن شعیب اور حضرت عثمانؓ کی مذکورہ بالا احادیث ہیں جن میں ہے کہ" آپ نے سر کا مسح کیا" اور ان میں تعداد کا ذکر نہیں ہے۔ اسی طرح ابی حبہ نے حضرت علیؓ کے وضو کی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہا:"انہوں نے ایک بار سر کا مسح کیا"۔(۱۰۵) شافعیہ کی دلیل حضرت عثمانؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے جسے ابو داؤد نے اسناد حسن سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے وضو کیا اور تین بار سر کا مسح کیا اور کہا:"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا"، نیز بیہقی نے حضرت علیؓ کی روایت بیان کی کہ انہوں نے وضو کیا اور تین بار سر کا مسح کیا اور فرمایا:"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح کرتے دیکھا"۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سر کے بعض حصے کا مسح کر کے باقی مسح عمامے پر مکمل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عمامہ اتارنا مشکل ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی پر، عمامے پر اور موزوں پر مسح کیا۔(۱۰۶)

۹۔ نئے پانی سے کانوں کا اندر اور باہر سے مسح کرنا: جمہور کے نزدیک نیا پانی لے کر کانوں کا اندر اور باہر سے مسح کرنا سنت ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وضو میں سر کا اور کانوں کا اندر اور باہر سے مسح کیا اور اپنی دونوں انگلیاں دونوں کانوں کے سوراخوں میں ڈالیں اور اس کے لیے نیا پانی لیا۔

حضرت عبداللہؓ بن زید سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرتے ہوئے دیکھا کہ آپؐ نے کانوں کے مسح کے لیے سر کے مسح کے علاوہ الگ پانی لیا۔(۱۰۷) ابن عمرؓ جب وضو کرتے تو کانوں کے مسح کے لیے انگلیوں پر الگ پانی لیتے تھے۔(۱۰۸)

حنابلہ کہتے ہیں کہ کانوں کا مسح واجب ہے، کیوں کہ کان سر کا حصہ ہیں۔ حدیث میں آتا ہے: دونوں کان سر کا حصہ ہیں (۱۰۹)، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کے ساتھ کانوں کا مسح بھی کیا اور یہ متعدد احادیث سے ثابت ہے۔ (۱۱۰)

میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ کانوں کا مسح سنت ہے، کیوں کہ حدیث (''کان سر کا حصہ ہیں'') ثابت نہیں ہے، بلکہ ضعیف ہے، حتیٰ کہ ابن الصلاح کہتے ہیں: ''یہ اتنی زیادہ ضعیف ہے کہ کثرتِ طرق سے بھی اس کا ضعف دور نہیں ہوتا''۔ شوکانی کہتے ہیں کہ اس ضمن میں احادیث ثابت نہیں ہیں، اس لیے استحباب کا قول لیا جاسکتا ہے، وجوب کے لیے ثبوت کی ضرورت ہے، ورنہ اللہ کے ذمے ایسی بات لگانے کا جرم ہے جو اس نے نہیں کہی۔(۱۱۱)

شافعیہ کے نزدیک کانوں کا مسح تین بار ہے اور جمہور کے نزدیک ایک بار۔

۱۰۔ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں دھونے میں دائیں جانب سے شروع کرے:

مالکیہ کے نزدیک یہ وضو کے فضائل میں سے ہے۔ سنت ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جوتا پہننے میں، بال درست کرنے میں اور وضو کرنے اور تمام کاموں میں دائیں طرف سے ابتدا کرتے تھے''۔ (۱۱۲) یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ پہلے دایاں جوتا پہننا، دائیں طرف سے بال درست کرنا اور وضو میں پہلے دایاں ہاتھ اور پھر بایاں، پہلے دایاں پاؤں اور پھر بایاں دھونا، نیز غسل میں پہلے داہنی جانب اور پھر بائیں جانب دھونا مشروع ہے، اور تمام امور دائیں جانب سے

شروع کرنا سنت ہے۔

اس کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب لباس پہنو اور جب وضو کرو تو دائیں طرف سے شروع کرو''۔ (۱۱۳)

حنفیہ اور شافعیہ نے اس میں اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ انگلیوں کے سروں سے اور سرے کی اگلی جانب سے شروع کرنا سنت ہے، اور شافعیہ نے کہا کہ چہرے کے اوپر کی جانب سے شروع کرنا بھی سنت ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دھونے میں اور مسح کرنے میں ہر عضو کے شروع سے، یعنی چہرے، ہاتھوں، سر اور پاؤں کے اگلے حصے سے شروع کرنا مستحب ہے۔

۱۱۔ **ترتیب، پے بہ پے دھونا اور ملنا:** ان علماء کے نزدیک سنت ہے جو ان کی فرضیت کے قائل نہیں ہیں۔ اس کی تفصیل ہم نے فرائضِ وضو میں بیان کردی ہے۔

مطلب پنجم: وضو کے آداب و فضائل

حنفیہ انہیں آداب کہتے ہیں۔ آداب، ادب کی جمع ہے۔ ادب سے مراد وہ کام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ایک مرتبہ کیا ہو، ہمیشہ نہ کیا ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے کا ثواب ہے اور نہ کرنے پر ملامت نہیں کی جاسکتی۔ حنفیہ کے نزدیک وضو کے چودہ آداب ہیں۔

مالکیہ انہیں فضائل، یعنی عمدہ عادات یا مستحب افعال کہتے ہیں اور ان کے نزدیک وضو کے مستحبات دس ہیں۔ مستحب اور سنت میں فرق یہ ہے کہ سنت وہ ہے جسے ادا کرنے کی شارع نے تاکید کی ہو اور جس کی بڑی قدر ہو، اور مندوب یا مستحب وہ ہے جس کا شارع کی طرف سے قطعی مطالبہ نہ ہو اور اس کے حکم میں تخفیف ہو۔ ان میں سے ہر ایک کے کرنے پر ثواب ہے اور چھوڑنے پر سزا نہیں ہے۔

اہم آداب درج ذیل ہیں:

۱۔ استقبال قبلہ، یعنی قبلے کی طرف منہ کرنا، کیوں کہ قبلے کی سمت تمام سمتوں سے افضل ہے اور اس کی طرف منہ کرکے کی جانے والی دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہوتی ہے۔ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ سنت ہے، کیوں کہ وہ سنت اور ادب میں فرق نہیں کرتے۔

۲۔ بلند جگہ پر بیٹھنا، تاکہ چھینٹیں نہ پڑیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ وضو کا پانی پاک جگہ گرے، کیوں کہ یہ طہارت کا پانی ہے۔ بیت الخلا میں وضو کرنا یا بیت الخلا کے قدمچے میں اس کے استعمال سے پہلے(۱۱۴) وضو کرنا مکروہ ہے، نیز جو جگہیں واقعتاً ناپاک ہوں، وہاں بھی وضو کرنا مکروہ ہے۔

۳۔ بلا ضرورت دنیوی باتوں سے پرہیز، کیوں کہ ان کی وجہ سے مسنون دعائیں نہیں کرسکے گا۔

۴۔ بلا عذر کسی دوسرے سے مدد نہ لینا، مثلاً کسی دوسرے سے پانی ڈلوانا وغیرہ (۱۱۵)، کیوں کہ یہی وضو میں بڑا کام ہے(۱۱۶)، نیز اس میں تکبر اور غرور ظاہر ہوتا ہے جو بندے کے لیے مناسب نہیں اور جتنی مشقت ہوگی اسی قدر اجر ہوگا، یہ خلاف اولیٰ ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے، البتہ اگر کسی عذر مثلاً بیماری وغیرہ کی بنا پر ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے۔ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث اس کی دلیل ہے۔ وہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ مغیرہؓ کسی کام سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے، آپ وضو کررہے تھے۔ مغیرہ نے پانی ڈالنا شروع کردیا، آپ نے چہرہ دھویا، دونوں ہاتھ دھوئے، سر کا مسح کیا اور موزوں پر مسح کیا۔(۱۱۷) صفوان بن عسال کہتے ہیں کہ میں نے سفر و حضر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرانے کے لیے پانی ڈالا۔(۱۱۸) ان دونوں احادیث سے معلوم

ہوتا ہے کہ وضو کے لیے کسی دوسرے سے مدد لینا جائز ہے اور حنابلہ نے اسی بنا پر مدد لینے کو مباح قرار دیا ہے۔

۵۔ کھلی انگوٹھی کو بھی حرکت کردینا، تاکہ انگوٹھی کے نیچے سے انگلی اچھی طرح دھل جائے۔ ابو رافع سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو فرماتے تو اپنی انگوٹھی کو حرکت دیتے تھے۔(۱۱۹) اگر انگوٹھی تنگ ہو، اور یہ معلوم ہو کہ اس کے نیچے پانی پہنچ گیا ہے، تب بھی اسے حرکت دینا مستحب ہے، اور اگر پانی نہ پہنچا ہو تو حرکت دینا فرض ہے۔ اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک ایسی تنگ انگوٹھی کو حرکت دینا واجب نہیں جو پہننے کی اجازت ہو۔

۶۔ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے لیے دائیاں ہاتھ استعمال کرنا، کیوں کہ دایاں ہاتھ معزز ہے اور ناک صاف کرنے کے لیے بائیاں ہاتھ، کیوں کہ بائیں ہاتھ کو وہ مقام حاصل نہیں ہے۔

۷۔ نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے وضو کرنا تاکہ یہ احساس ہو کہ پہلے سے اطاعت کے لیے تیار ہے، البتہ معذور کے لیے یہ حکم نہیں ہے۔

معذور کے لیے اور تیمم کرنے والے کے لیے حنفیہ کے نزدیک جلدی کرنا مستحب نہیں ہے۔ جمہور کے نزدیک ان دونوں کو نماز کا وقت داخل ہونے کا انتظار کرنا واجب ہے۔

۸۔ چھوٹی انگلی ترکر کے کانوں کے سوراخوں میں ڈالنا، تاکہ کان اچھی طرح صاف ہوجائیں۔

۹۔ ہاتھوں کی پشت سے گردن کا مسح کرنا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، البتہ گلے کا مسح نہ کرے۔(۱۲۰) ان کی دلیل یہ ہے کہ لیث نے طلحہ بن مصرّف سے، انہوں نے اپنے باپ سے، انہوں نے ان کے دادا سے روایت کی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سر

کا مسح کرتے ہوئے دیکھا کہ آپ نے قذال (گدی) تک اور گردن کے اوپر کے حصے تک کا مسح کیا۔(۱۲۱)

جمہور فقہا کے نزدیک گردن کا مسح مستحب نہیں، بلکہ مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں دین میں غلو کا پہلو ہے۔

۱۰۔ چہرے اور ہاتھ پاؤں کو آگے تک دھونا: یعنی چہرے کو تمام جانبوں سے اس سے زیادہ دھونا جتنا دھونا واجب ہے اور اس کی انتہا یہ ہے کہ گردن کا سامنے کا حصہ اور سر کا اگلا حصہ دھویا جائے۔ اسی طرح ہاتھ اور پاؤں کی جتنی مقدار واجب ہے، اس سے زائد یعنی ہاتھ کندھوں کے قریب تک اور پاؤں پنڈلیوں تک دھوئے جائیں۔

جمہور کے نزدیک یہ مستحب ہے، کیوں کہ بخاری ومسلم میں حدیث ہے کہ ''میری امت کو قیامت کے دن روشن چہرے اور روشن ہاتھ پاؤں والوں کے نام سے پکارا جائے گا۔ یہ روشنی وضو کے باعث ہوگی۔ جو کوئی اپنی پیشانی کی روشنی کو دراز کرنا چاہے، اسے کرلینا چاہیے''۔ مسلم میں ہے، ''تم اچھی طرح وضو کرنے کے باعث قیامت کے روز روشن پیشانی اور روشن ہاتھ پاؤں والے ہوگے۔ تم میں سے جو کوئی کرسکے، اسے اپنی پیشانی اور ہاتھ پاؤں کی روشنی کو دراز کرلینا چاہیے''۔ (۱۲۲)

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ فرض مقدار سے زیادہ مستحب نہیں ہے، بلکہ مکروہ ہے، کیوں کہ یہ دین میں غلو ہے۔ جو چیز مستحب ہے وہ یہ ہے کہ ہر وقت باوضو رہے اور تازہ وضو کرے۔ اسی کو حدیث میں '' اطالتِ غرہ'' یعنی پیشانی کی روشنی دراز کرنے کا نام دیا گیا ہے۔ اوپر مذکور حدیث سے بھی یہی مراد ہے۔ پس مالکیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ باوضو رہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ '' اطالتِ غرہ'' کے دو معنی ہیں: ایک فرض مقدار سے زیادہ جگہ دھونا، اور دوسرا ہر وقت باوضو رہنا۔ پہلا عمل مکروہ ہے اور دوسرا مطلوب۔

۱۱۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک رومال سے وضو کے اعضا کا پانی نہ صاف کیا جائے۔ شافعیہ کے نزدیک بھی صحیح تر رائے یہی ہے، تاکہ عبادت کا اثر باقی رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غسلِ جنابت کے بعد حضرت میمونہؓ نے رومال دیا تو آپؐ نے واپس کر دیا اور اسی طرح پانی صاف کرنے لگے۔ (۱۲۳)

مالکیہ کہتے ہیں کہ رومال سے پانی صاف کرنا جائز ہے۔قیس بن سعد کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے گھر تشریف لائے،سعد نے آپ کے لیے نہانے کا پانی لانے کے لیے کہا، آپؐ کے لیے پانی رکھا گیا،آپ نے غسل کیا، پھر سعد نے آپ کو ایک تولیہ دیا جو زعفران یا وَرَس سے رنگا ہوا تھا،آپ نے اسے اپنے گرد لپیٹ لیا۔ (۱۲۴)

حنابلہ کہتے ہیں کہ وضو یا غسل کرنے والے کے لیے مباح ہے کہ اپنے اعضا خشک کرلے (۱۲۵) اور اگر اسی طرح رہنے دے تو افضل ہے اور یہی قول راجح ہے۔

۱۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصح روایت یہ ہے کہ وضو کا پانی جھاڑے یا جھٹکے نہیں۔ بعض حنابلہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور شافعیہ کے نزدیک خلافِ اولیٰ،کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے:''جب تم وضو کرو تو اپنے ہاتھ نہ جھٹکو،یہ شیطان کے پنکھے ہیں''۔(۱۲۶) حنابلہ کے ہاں اظہر روایت یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں۔انہوں نے اس مسئلے میں دوسرے تینوں ائمہ سے اتفاق کیا ہے۔

۱۳۔ وضو کرتے ہوئے اعضا دھونے کے لیے زیادہ پانی استعمال نہ کرے،کیوں کہ پانی میں اسراف مکروہ ہے۔

۱۴۔ کھلا برتن، بڑا پیالہ یا طشت وضو کرنے والا اپنی دائیں جانب رکھے،کیوں کہ دائیں طرف سے پانی لینا آسان ہے۔

۱۵۔ وضو کے بعد کلمۂ شہادت اور دعا پڑھے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ غسل کے بعد بھی کلمۂ شہادت اور دعا پڑھے جو یہ ہے:اشھدان لا الـه الا الله وحده لا شريك له واشهدان محمداً عبده ورسوله،اللهم اجعلنی من التوابين واجعلنی من المتطهرين،سبحانك اللهم وبحمدك اشهدان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے،لاشریک اور میں گواہی دیتاہوں کہ محمدؐ اس کے بندے اور رسول ہیں۔ اے اللہ! مجھے توبہ کرنے والوں میں، پاک ہونے والوں میں شامل فرما! تو پاک ہے اے اللہ! سب تعریفوں کا سزا وار، میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تجھ سے معافی مانگتا ہوں اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں)۔

وضو کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا مسنون ہے۔پس کہے: اللهم صلّ وسلم على محمد وآل محمد(اے اللہ! محمد اور آل محمد پر رحمتیں اور سلام نازل فرما)۔

کلمۂ شہادت پڑھنے کے بارے میں مسلم، ابو داؤد اور ابن ماجہ میں حضرت عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے:''جو کوئی تم میں سے اچھی طرح وضو کرے پھر کہے:اشهدان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهدان محمداً عبده ورسوله (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے،اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمدؐ اس کے بندے اور رسول ہیں) تواس کے لیے جنت کے آٹھوں دروازے کھل جاتے ہیں،جس سے چاہے داخل ہوجائے''۔

ترمذی نے مسلم کی روایت پر ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے:سبحانك اللهم وبحمدك اشهدان لااله الا انت،استغفرك واتوب اليك (توپاک ہے،اے اللہ! سب تعریفیں تیرے لیے ہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں! میں تجھ سے معافی مانگتا ہوں اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں)۔

نیز یہ اضافہ بھی کیا :اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين (اے اللہ! مجھے توبہ کرنے والوں میں، پاک ہونے والوں میں شامل فرما)۔ احمد اور ابوداؤد نے روایت کی۔

نسائی اور مستدرك میں ہے جسے حاکم نے صحیح قرار دیا کہ ابوسعید خدری فرماتے ہیں: ''جس نے وضو کیا، پھر کہا: سبحانك اللهم وبحمدك اشهدان لااله الا انت استغفرك واتوب اليك تو ایک چمڑے پر اسے لکھ کر اس پر مہر لگادی جاتی ہے جو قیامت تک نہیں ٹوٹتی، یعنی یہ عمل باطل نہیں ہوتا''۔

سامری کہتے ہیں کہ تین بار سورۃ القدر پڑھنا چاہیے۔

اعضا دھوتے ہوئے دعا پڑھنے کی کتب حدیث میں کوئی اصل نہیں ہے۔ نووی نے اس کی تصریح کی ہے، البتہ حنفیہ (۱۲۷) اور مالکیہ (۱۲۸) نے اسے مستحب قرار دیا اور بعض شافعیہ بھی اسے جائز سمجھتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ

بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عثمانؓ بن عفان سے روایت کی ہے کہ حضرت عثمانؓ کے غلام حُمران نے بیان کیا کہ حضرت عثمانؓ نے برتن منگوایا۔(۱۲۹) تین بار اپنی دونوں ہتھیلیوں پر پانی ڈالا، پھر انہیں دھویا، پھر اپنا دایاں ہاتھ برتن میں ڈالا، پھر کلی کی، پھر ناک صاف کی،(۱۳۰) پھر اپنا چہرہ تین بار دھویا اور تین بار دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، پھر تین بار دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھوئے، پھر فرمایا: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے اسی طرح وضو کیا تھا جیسے میں نے اس وقت وضو کیا ہے''۔ پھر آپؐ نے فرمایا تھا: ''جو کوئی میرے اس وضو کی طرح وضو کر کے دو رکعات نماز اس طرح پڑھے کہ ان میں اپنے آپ سے باتیں نہ کرے(۱۳۱) تو اس کے پچھلے تمام گناہ معاف ہوجائیں گے۔(۱۳۲)

وضو کے سنن اور آداب کے بارے میں مذاہب کا خلاصہ

(ا) مذہب حنفی (۱۳۳)

(ا)۔ وضو کی سترہ سنتیں ہیں: ● دونوں ہاتھ کلائیوں تک دھونا ● بسم اللہ پڑھنا ● وضو کے شروع میں مسواک کرنا ● تین بار کلی کرنا خواہ ایک چلو سے ہو ● تین بار الگ الگ پانی لے کر ناک میں پانی ڈالنا ● اگر روزہ دار نہ ہو تو کلی میں اور ● ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرنا ● ہاتھ میں پانی لے کر داڑھی کے نیچے سے پانی داخل کر کے داڑھی میں خلال کرنا ● انگلیوں کا خلال کرنا ● ہر عضو کو تین بار دھونا ● سارے سر کا ایک بار مسح کرنا ● کانوں کا مسح کرنا خواہ سر کے پانی سے ہی ہو ● اعضا کو ملنا ● پے بہ پے وضو کرنا ● نیت کرنا ● قرآن کی بتائی ہوئی ترتیب کے مطابق وضو کرنا ● دائیں جانب سے، انگلیوں کے سروں اور سر کے سامنے کے حصے سے شروع کرنا۔

(ب) وضو کے آداب پندرہ ہیں: ● گردن کا مسح کرنا گلے کا نہیں ● اونچی جگہ بیٹھ کر وضو کرنا ● قبلے کی طرف منہ کرنا ● کسی دوسرے سے وضو کرنے میں مدد نہ لینا ● دنیوی گفتگو نہ کرنا ● دل اور زبان دونوں سے نیت کرنا ● مسنون دعا پڑھنا اور ہر عضو دھوتے وقت بسم اللہ پڑھنا ● چھوٹی انگلی کانوں کے سوراخ میں داخل کرنا ● کشادہ انگوٹھی کو حرکت دینا ● دائیں ہاتھ سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ● بائیں ہاتھ سے ناک صاف کرنا ● اگر معذور نہ ہو تو وقت سے پہلے وضو کر لینا ● وضو کے بعد کلمۂ شہادت پڑھنا ● وضو کا بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پینا اور اللھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین کہنا اور سورۃ القدر کی تلاوت کرنا (۱۳۴) ● اگر مکروہ وقت نہ ہو، تو دو رکعت نفل پڑھنا (۱۳۵) اور ● آنکھوں کے کناروں، ٹخنوں، ایڑیوں اور انگلیوں کے درمیان کی جگہوں کو صاف کر لینا۔

۲۔ مذہب مالکی (۱۳۶)

(ا) وضو کی سنتیں آٹھ ہیں: ● دونوں ہاتھ برتن میں ڈالنے سے پہلے ایک بار دھونا ● تین بار الگ الگ پانی لے کر کلی کرنااور ناک میں پانی ڈالنا اور اگر روزہ نہ ہو تو اچھی طرح کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ● ان تینوں سنتوں کے لیے یہ نیت کرنا ضروری ہے کہ یہ وضو کی سنتیں ہیں یا ہاتھ دھوتے وقت وضو کی نیت کرے ● ناک صاف کرنا ● دونوں کانوں کا اندر باہر سے ایک بار مسح کرنا ● ان کے لیے نیا پانی لینا۔ اگر ایک بار سر پر ہاتھ پھیرنے کے بعد ہاتھوں کے ساتھ تری رہ گئی ہو تو دوبارہ ہاتھ واپس وہیں لانا جہاں سے سر کا مسح شروع کیا تھا ● وضو کے فرائض میں ترتیب برقرار رکھنا، یعنی پہلے منہ دھونا اور پھر دونوں ہاتھ، پھر سر کا مسح کرنا، پھر پاؤں دھونا۔ اگر کوئی فرض اپنی مقرر جگہ پر ادا کرنے کے بجائے پہلے ادا کرلیا تو اس کا ایک بار اعادہ کرنا اور اس کے بعد والے فرائض کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔ اگر کوئی سنت چھوٹ جائے تو اس کا اعادہ کرنا چاہیے، چاہے اس پر زیادہ وقت گزر گیا ہو، یا کم، البتہ اس کے بعد والے افعال کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر وضو یا غسل کے فرائض میں سے نیت کے علاوہ کوئی اور فرض چھوٹ گیا، یا کہیں سے کوئی جگہ خشک رہ گئی تو اگر زیادہ دیر نہیں گزری تو اس فرض کو ادا کرے اور اس کے بعد والے فرائض کو بھی اور اگر زیادہ دیر گزر گئی تو سارا عمل باطل ہو گیا، کیوں کہ پے بہ پے دھونا واجب تھا جو چھوٹ گیا۔

(ب) وضو کے فضائل دس ہیں:

یعنی وہ افعال جن کے کرنے پر ثواب ہے اور چھوڑنے پر گناہ نہیں: ● وضو کا پانی ایسی جگہ گرانا جو واقعتاً پاک ہو، ● قبلے کی طرف منہ کرنا، ● کلائیوں تک ہاتھ دھوتے وقت بسم اللہ کہنا، ● وضو کرتے وقت اعضا دھونے میں تھوڑا پانی استعمال کرنا (۱۳۷) ● دایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں بائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں سے پہلے دھونا، ● وضو کا پیالہ یا طشت دائیں جانب رکھنا، ● ہر عضو کے شروع کے حصے سے دھونے کا اور مسح کا آغاز کرنا، ● تمام اعضا

جن کا دھونا فرض یا سنت ہے بشمول پاؤں کے،انہیں دوسری اور تیسری بار دھونا، • سنتوں کی باہمی ترتیب اور فرائض کے ساتھ ان کی ترتیب برقرار رکھنا،• مسواک کرنا خواہ انگلی سے ہی ہو۔

۳۔ شافعیہ کا مذہب (۱۳۸)

وضو کی سنتیں تقریباً تیس ہیں: • کسی سخت چیز سے عرض میں مسواک کرنا، انگلی سے نہیں، بشرطیکہ شخص روزہ دار نہ ہو، روزہ دار صرف سورج کے زوال کے بعد مسواک کرے۔ • پہلی بار دونوں ہاتھ دھوتے وقت نیت کرنا اور بسم اللہ پڑھنا • زبان سے اور دل سے اکٹھے نیت کرنا۔(۱۳۹) • دونوں ہاتھ دھونا، اگر ہاتھوں کے پاک ہونے کا یقین نہ ہو تو انہیں تین بار دھونے سے پہلے کسی مائع یا تھوڑے پانی میں ڈالنا مکروہ ہے۔ • کلی کرنا، • ناک میں پانی ڈالنا۔ اظہر روایت کے مطابق افضل یہ ہے کہ تین بار چلو میں پانی لے، ہر بار پہلے کلی کرے اور باقی پانی ناک میں ڈالے۔نووی نے اس کی تصریح کی ہے، البتہ رافعی اس سے متفق نہیں ہیں۔ اگر روزہ دار نہ ہو تو مبالغے کے ساتھ کلی کرے اور ناک میں پانی ڈالے۔ • ہر کام یعنی دھونا، مسح کرنا، خلال کرنا، ملنا اور مسواک کرنا تین تین بار کرے،(۱۴۰) • پورے سر کا مسح کرے یا سر کے کچھ حصے کا مسح کرے اور باقی مسح عمامے پر کرے۔ • کانوں کا اندر باہر سے مسح کرے اور کانوں کے سوراخوں کا بھی۔ کانوں کے مسح کے لیے نیا پانی لے۔

• گھنی داڑھی کا خلال کرے، ہاتھوں کی انگلیاں ایک دوسری میں ڈال کر خلال کرے۔ • پاؤں کی انگلیوں کا بائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی سے اس طرح خلال کرے کہ دائیں پاؤں کی چھوٹی انگلی کے نیچے سے شروع کرے اور بائیں پاؤں کی چھوٹی انگلی پر ختم کرے۔ • لگاتار وضو کرے اور دائیں طرف سے شروع کرے۔ • چہرہ اور بازو فرض مقدار سے زیادہ دھوئے، اعضا سے پانی نہ جھٹکے، • کسی دوسرے سے بلا عذر مدد نہ لے،

صحیح روایت یہ ہے کہ کپڑے سے اعضا صاف کرلے۔ ● انگوٹھی کو حرکت دے۔(۱۴۱) چہرہ اوپر کی جانب سے دھونا شروع کرے۔ ہاتھ اور پاؤں انگلیوں سے دھونا شروع کرے (۱۴۲) ہر عضو کو ملے۔ ● آنکھوں کے کنارے جو ناک کی طرف ہیں، انہیں اچھی طرح ملے،(۱۴۳) ● قبلے کی طرف رخ کرے۔ ● اگر وضو کا برتن کشادہ ہو تو پانی لینے کے لیے اسے دائیں جانب رکھے،اگر اس سے (لوٹے کی طرح) پانی ڈالنا ہو تو اسے بائیں طرف رکھے اور وضو کا پانی ایک مد یعنی ۶۷۵ گرام سے کم نہ ہو۔ ● بغیر مصلحت کے وضو کے دوران کوئی بات نہ کرے۔ ● چہرے پر زور سے پانی نہ مارے، ● گردن کا مسح نہ کرے اور ● وضو کے بعد کہے:اشهدان لا اله الله وحده لا شريك له واشهدان محمداً عبده ورسوله، اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان الا اله الا انت استغفرك واتوب اليك۔

اور مسنون یہ ہے کہ اس کے بعد کہے:وصلى الله وسلم على محمد وآل محمد اور سورۃ القدر پڑھے اور دو رکعت نماز پڑھے۔

۴۔ حنابلہ کا مذہب (۱۴۴)

وضو کی تمام سنتیں تقریباً بیس ہیں: ● قبلے کی طرف منہ کرنا،● کلی کرتے وقت مسواک کرنا، ● جو شخص رات کی نیند سے نہ اٹھا ہو اس کے لیے دونوں ہاتھ تین بار دھونا، اگر رات کی نیند سو کر اٹھا ہو تو ہاتھ دھونے واجب ہیں۔ ● منہ دھونے سے پہلے کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا اور اگر روزہ دار نہ ہو تو ان دونوں میں مبالغہ کرنا اور تمام اعضا دھونے میں بہت اہتمام کرنا خواہ روزہ دار ہو یا نہ ہو، ● بائیں ہاتھ سے ناک صاف کرنا، ● دونوں ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا، اگر چہرے پر گھنی داڑھی ہو تو اس کا خلال کرنا، ● دائیں طرف سے شروع کرنا حتیٰ کہ رات کی نیند سو کر اٹھا ہو تو پہلے دایاں ہاتھ دھوئے، پہلے دائیں کان کا مسح کرنا، ● کانوں کے مسح کے لیے نیا پانی لینا، ● جس قدر اعضا کو دھونا

فرض ہے اس سے زیادہ دھونا، ● دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا، ● وضو کی سنتوں سے قبل نیت کرنا اور آخر تک نیت برقرار رکھنا، ● داڑھی کے علاوہ چہرے پر گھنے بال ہوں تو ان کو اندر سے دھونا، ● چہرہ دھونے میں زیادہ پانی استعمال کرنا، کیوں کہ اس میں شکنیں ہوتی ہیں، بال ہوتے ہیں، اندر اور باہر کے حصے ہوتے ہیں تا کہ تمام چہرے کو پانی پہنچ جائے۔ ● کسی دوسرے کی مدد کے بغیر خود وضو کرنا، ● وضو کے اعضا خشک کرنا جائز ہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ خشک نہ کرے، ● اگر برتن کشادہ ہو تو اسے دائیں طرف رکھے تا کہ اس سے چلو میں پانی لے سکے، ● وضو کے پانی کو اعضا سے نہ جھٹکے، اور اگر جھٹک لیتا ہے تو مکروہ نہیں جیسا کہ دوسرے تینوں ائمہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ اوپر شافعیہ کی جو دعا مذکور ہے، وہی دعا پڑھے، لیکن وضو سے فارغ ہو کر آسمان کی طرف نگاہ اٹھانے کے بعد (۱۴۵)۔ اسی طرح غسل کے بعد بھی دعا پڑھے۔

مطلب ششم: وضو کے مکروہات

حنفیہ کے نزدیک مکروہ کی دو قسمیں ہیں: ● **مکروہ تحریمی**، جو حرام کے قریب قریب ہوتا ہے اور اسے چھوڑنا واجب ہے۔ جب مکروہ کا لفظ استعمال کیا جائے تو اس سے مکروہ تحریمی ہی مراد ہوتا ہے۔ ● **مکروہ تنزیہی**، جس کا ترک اولیٰ اور مناسب ہے، یعنی جو کام نامناسب اور غیر اولیٰ ہو اور اس پر بھی بکثرت مکروہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس فرق کی بنا پر جب حنفیہ کسی فعل کو مکروہ کہیں تو اس کی دلیل پر توجہ دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر اس فعل کے سلسلے میں آنے والی نہی ظنی ہو تو اسے مکروہ تحریمی قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو اسے حرام کے بجائے مستحب قرار دیتا ہو۔ اگر اس کی دلیل میں نہی نہ ہو، بلکہ اس کا ترک مفید ہو، لیکن ترک کا حکم قطعی نہ ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہا مکروہ کی تقسیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک مکروہ سے تنزیہی

ہی مراد ہوتا ہے۔ جو چیزیں وضو میں مستحب ہیں، ان کا ترک وضو کرنے والے کے لیے مکروہ ہے،(۱۴۶) (۱۴۷) اور ان میں اہم امور درج ذیل ہیں:

۱۔ زیادہ پانی خرچ کرنا: یعنی شرعی ضرورت سے زیادہ یا جتنا پانی کافی ہو، اس سے زائد خرچ کرنا۔ یہ تب ہے جب کہ پانی مباح ہو یا وضو کرنے والے کی ملکیت ہو۔ اگر پانی وقف ہو، مثلاً مساجد میں وضو کے لیے پانی کا انتظام ہو تو اس میں اسراف حرام ہے۔

کراہت کی دلیل: ابن ماجہ وغیرہ نے حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعدؓ کے پاس سے گزرے، وہ وضو کررہے تھے، آپؐ نے فرمایا: ''یہ اسراف؟''۔ انہوں نے کہا: کیا وضو میں بھی اسراف ہے؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں! چاہے تم بہنے والی نہر کے کنارے ہو''۔ اور اسراف یہ ہے کہ اعضا کو تین بار سے زیادہ دھویا جائے، یا شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کے نزدیک ایک بار سے زیادہ مسح کیا جائے، کیوں کہ عمروؓ بن شعیبؒ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''جو اس پر کمی یا اضافہ کرے گا، اس نے زیادتی کی اور ظلم کیا''۔(۱۴۸)

تین بار سے زائد دھونا مکروہ تنزیہی ہے حتیٰ کہ حنفیہ کے نزدیک بھی، ہاں! اگر یہ سمجھتا ہو کہ تین بار سے زائد دھونا بھی وضو کا حصہ ہے تو پھر حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ ابن عابدین کہتے ہیں کہ مطلقاً کراہتِ تنزیہی اور اگر صفائی یا اطمینان وغیرہ کے لیے زیادہ بار دھوئے تو مکروہ نہیں ہے۔

اسی طرح وضو میں بہت کم پانی استعمال کرنا، جیسے مسح کیا جاتا ہے مکروہ ہے (یعنی دھلنے والے عضو سے قطرے گرتے ہوئے نظر نہ آئیں)، کیوں کہ سنت یہ ہے کہ اچھی طرح پانی پہنچایا جائے اور بہت کم پانی استعمال کرنا اس سنت کے منافی ہے۔

۲۔ چہرے اور کسی اور عضو پر زور سے پانی مارنا مکروہ تنزیہی ہے، کیوں کہ اس طرح

مستعمل پانی کپڑوں پر پڑ جاتا ہے، ایسا نہ کرنا مناسب ہے، نیز یہ عمل وقار اور شائستگی کے خلاف ہے۔ اس کی ممانعت ادب کا تقاضا ہے۔

۳۔ (وضو کے دوران میں) دنیوی باتیں کرنا مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ ان کی وجہ سے آدمی دعاؤں سے محروم رہ جاتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک دنیوی باتیں کرنا غیر اولیٰ ہے۔

۴۔ بلا عذر کسی سے مدد لینا: اوپر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وضو کا عمل کسی دوسرے کے سپرد نہیں کرتے تھے۔(۱۴۹) ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وضو میں دوسرے سے مدد لینا سنت سے ثابت ہے، لیکن اس کا تعلق عذر کی حالت سے ہے، کیوں کہ ضرورت کے وقت ممنوع امور مباح ہو جاتے ہیں۔

۵۔ ناپاک جگہ پر وضو کرنا: تا کہ کہیں خود ناپاک نہ ہو جائے۔

حنفیہ نے ان پر یہ اضافہ کیا ہے کہ عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا، یا مسجد میں وضو کرنا بھی مکروہ ہے۔ ہاں! مسجد میں کسی برتن میں یا کوئی جگہ جو اسی مقصد کے لیے بنائی گئی ہو، وضو کرنا درست ہے، مقصد یہ ہے کہ مسجد پانی کے نشانات سے آلودہ نہ ہو۔ حنابلہ کہتے ہیں(۱۵۰) کہ وضو یا غسل کا پانی مسجد میں بہانا یا ایسی جگہ پھینکنا جہاں لوگ چلتے پھرتے ہیں مثلاً راستے وغیرہ میں مکروہ ہے، کیوں کہ وضو کے پانی کا احترام ہے۔ اس کا عبادت سے تعلق ہے، اس لیے اس کی بے حرمتی نہیں ہونا چاہیے۔ اگر مسجد میں وضو کرنے اور نہانے سے کسی کو تکلیف نہ پہنچتی ہو اور نہ مسجد آلودہ ہوتی ہو تو مسجد میں وضو کرنا اور نہانا جائز ہے، کیوں کہ وضو اور غسل کا پانی پاک ہے۔

۶۔ پانی سے گردن کا مسح کرنا: حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہا کے نزدیک مکروہ ہے، کیوں کہ یہ دین میں غلو اور سختی ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ گردن کا مسح سنت نہیں ہے، کیوں کہ یہ ثابت نہیں۔ نووی کہتے ہیں کہ یہ بدعت ہے۔ اسی طرح مالکیہ بھی اسے بدعت اور مکروہ قرار

دیتے ہیں۔(۱۵۱)

۷۔ روزہ دار کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ نہ کرے، کیوں کہ اس سے روزہ ٹوٹنے کا خطرہ ہوتا ہے۔

۸۔ وضو کی سنتوں میں سے کوئی سنت چھوڑ دینا: جن کا بیان اوپر مختلف مذاہب کے حوالے سے گزر چکا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں: ''مثلاً دائیں ہاتھ سے ناک صاف کرنا، میل کچیل صاف کرنا، جوتے اتارنا، کسی سے کوئی چیز پکڑنا جب کہ بائیں ہاتھ سے یہ کام کرسکتا ہو مطلقاً مکروہ ہیں۔(۱۵۲)

۹۔ عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا، بشرطیکہ مرد بعد میں الگ سے وضو کرے۔ حنابلہ کی مشہور روایت امام احمد سے یہ ہے (۱۵۳) کہ اگر مرد الگ سے بعد میں عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرتا ہے تو وہ مکروہ ہے اور جائز نہیں۔ ہاں! اگر دونوں اکٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ مرد عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرے، (۱۵۴) نیز صحابہؓ کی ایک جماعت نے اسے مکروہ قرار دیا اور کہا کہ مرد الگ سے بچے ہوئے پانی سے وضو نہ کرے۔

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا جائز ہے، کیوں کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں اور احمد نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ کے بچے ہوئے پانی سے غسل فرمایا (۱۵۵) حضرت میمونہؓ کہتی ہیں کہ میں نے ٹب (۱۵۶) سے غسل کیا، اس میں پانی بچ رہا، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپؐ نے غسل کیا، میں نے کہا، اس سے میں نے غسل کیا تھا، آپؐ نے فرمایا: ''پانی میں جنابت کا اثر نہیں ہوتا''، (۱۵۵) کیوں کہ پانی پاک ہے، عورت کے لیے اس سے وضو کرنا جائز ہے تو مرد کے لیے بھی جائز ہے جیسا کہ مردوں کے

بچے ہوئے پانی سے وضو جائز ہے۔ یہی رائے صحیح ہے۔ جن روایات میں ممانعت آئی ہے وہ کراہت تنزیہی پر محمول کی جائے گی، کیوں کہ احادیث میں جواز کا قرینہ موجود ہے۔

۱۰۔ گرم پانی یا دھوپ میں گرم ہونے والے پانی سے وضو کرنا مکروہ ہے شافعیہ کہتے ہیں کہ سخت گرم یا سخت ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ سورج میں گرم ہونے والے پانی کو بالخصوص جو کسی لوہے یا تانبے کے برتن میں رکھا ہوا گرم ہو، بدن دھونے کے لیے استعمال نہیں کرنا چاہیے، کپڑے دھونے کے لیے کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اس کا طبی نقصان ہے غالباً اس سے برص پیدا ہوجاتا ہے، لیکن اس کا استعمال حرام نہیں، کیوں کہ اس کے برے اثرات قطعی نہیں ہیں۔ گرم پانی ٹھنڈا ہوجائے تو کراہت ختم ہوجاتی ہے۔

مطلب ہفتم: وضوتوڑنے والی چیزیں (نواقضِ وضو)

نواقض، ناقضہ اور ناقض کی جمع ہے۔ نقض کی نسبت جب اجسام کی طرف ہو مثلاً دیوار کا نقض تو اس سے مراد اس کی ٹوٹ پھوٹ ہوتی ہے اور اگر غیر مادی اشیا مثلاً وضو وغیرہ کی طرف نسبت ہو تو اس سے مراد یہ ہے کہ اب اس سے مقصد پورا نہیں ہوسکتا اور یہاں نواقض سے یہی معنی مراد ہے۔ ناقضِ وضو سے مراد یہ ہے کہ اب ایسی حالت پیش آ گئی ہے کہ وضو کا مقصد پورا نہیں ہوسکتا، یعنی نماز پڑھنا جائز نہیں رہا۔

جو چیزیں وضوتوڑنے کا باعث ہیں، ان میں سے اکثر کے بارے میں اتفاق ہے، صرف چندایک کے بارے میں اختلاف ہے۔ نواقضِ وضو حنفیہ کے نزدیک بارہ ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک ان کی تین اقسام ہیں، شافعیہ کے نزدیک پانچ اشیا ہیں اور حنابلہ کے نزدیک آٹھ اقسام ہیں، جو درج ذیل ہیں: (۱۵۸)

۱۔ **پیشاب اور پاخانے کے مقام سے جو چیز نکلے:** وہ اشیا جو بالعموم ان راستوں سے نکلتی ہیں، مثلاً پیشاب، پاخانہ، ہوا، مذی، ودی (۱۵۹) اور منی ہو، یا وہ جو بالعموم

نہیں نکلتیں، مثلاً کیڑا، کنکر یا کم یا زیادہ خون، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:او جاء احدمنکم من الغائط (المائدۃ ۶:۵) یہ کنایہ ہے پیشاب اور پاخانے کے حدث سے۔ نیز ارشاد نبوی ہے: ''جب تم میں سے کسی کو حدث کی حالت پیش آجائے تو اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں کرتا، تاآنکہ وہ وضو کر لے''۔ حضرموت کے ایک آدمی نے پوچھا، ''ابوہریرہؓ! حدث کیا ہے'' انہوں نے کہا: ''ہوا خارج ہونا''۔(۱۶۰) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''جب تک ہوا خارج ہونے کی آواز نہ آئے یا بو نہ آئے تو وضو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔(۱۶۱) جو چیزیں بالعموم نہیں نکلتیں، ان میں سے اگر کوئی پیشاب یا پاخانے کے راستے نکلے تو وہ مذی کے مشابہ ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہ کچھ رطوبت لگی ہوئی ہوگی، اس لیے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جب کہ اس کا خون خلاف عادت نکلتا ہے۔(۱۶۲)

حنفیہ نے پیشاب کے راستے سے نکلنے والی ہوا کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ یہ ہوا نہیں، بلکہ محض پھڑ پھڑاہٹ ہے اور اگر ہوا ہو تو بھی اس کے ساتھ نجاست کے اثرات نہیں ہوتے۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء نے اسے مستثنیٰ قرار نہیں دیا، کیوں کہ اوپر حدیث میں ہوا کے الفاظ ہیں جو پیشاب کے راستے نکلنے والی ہوا کو شامل ہے۔ اصل بات وہی ہے جو ابن قدامہ نے المغنی میں کہی ہے کہ ہمیں تو معلوم نہیں کہ اس طرح کی ہوا کا کوئی وجود ہے یا کسی کو ایسی ہوا کا عارضہ لاحق ہوتا ہے۔

مالکیہ نے صحت کی حالت میں پیشاب پاخانے کے راستے خلاف معمول کسی چیز کے نکلنے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، مثلاً خون، پیپ، کنکر یا کیڑا یا پیشاب کے راستے سے ہوا یا پاخانہ نکلے یا پاخانے کے راستے سے پیشاب نکلے یا معمول کی لذت کے بغیر منی نکلے، مثلاً کوئی خارش کر رہا ہو یا کسی سواری پر سوار ہو اور اس کے جھٹکوں سے منی نکل آئے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، حتیٰ کہ اگر کنکری یا کیڑے کے ساتھ نجاست (پیشاب یا پاخانہ) لگی ہو تب بھی

نہیں، البتہ کنکری یا کیڑے کے علاوہ اور کسی چیز کے ساتھ مثلاً خون یا پیپ کے ساتھ گندگی لگی ہوئی ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔(۱۶۴) اگر کسی اور سوراخ سے کوئی چیز نکلے تب بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، البتہ اگر یہ سوراخ معدے سے نیچے ہو اور پیشاب پاخانے کے معمول کے سوراخ بند ہوں تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اگر معدے سے اوپر کے کسی سوراخ سے پیشاب، پاخانہ یا ہوا خارج ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، چاہے پیشاب پاخانہ کے معمول کے سوراخ بند ہوں یا کھلے ہوں یا کوئی ایک بند ہو۔ اگر معدے کے نیچے سے سوراخ سے کچھ نکلے اور معمول کے سوراخ بند ہوں تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ یہ سوراخ معمول کے سوراخوں کے قائم مقام ہوگا۔

اگر کسی شخص کو مسلسل پیشاب آتا ہے یا ہوا خارج ہوتی ہے، وہ آدھا وقت یا اس سے زیادہ وقت رہتی ہے تو اس کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اگر آدھے وقت سے کم شکایت رہتی ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا اور سلس کا مطلب یہ ہے کہ بلا اختیار اور ارادہ پیشاب، ہوا، پاخانہ یا مذی خارج ہوتی رہے۔ استحاضہ کا خون بھی سلس میں شامل ہے۔ استحاضہ کے علاوہ دوسرے مریضوں کے لیے یہ حکم تب ہے جب کہ بیماری رکتی نہ ہو اور اس کے علاج کی قدرت نہ ہو۔ اگر بیماری اوّل وقت یا آخر وقت یا کسی متعین وقت میں رک جاتی ہو تو نماز اسی وقفے میں ادا کرنا واجب ہے اور اگر علاج کی قدرت ہو تو علاج کرانا واجب ہے۔
شافعیہ نے آدمی کی اپنی منی کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، بلکہ اس سے زیادہ بڑی چیز واجب ہوتی ہے اور وہ ہے غسل۔

شافعیہ کے نزدیک بھی اگر معدے کے نیچے کوئی سوراخ ہو اور اس سے بول وبراز نکلے اور معمول کے سوراخ بند ہوں تو وہ سوراخ ہی معمول کا سوراخ سمجھا جائے گا اور وضو ٹوٹ جائے گا، جیسا کہ مالکیہ کا یہی مذہب ہے، اور اگر معمول کے سوراخ بند نہیں ہیں تو چاہے سوراخ معدے سے اوپر ہو، یا نیچے، اس سے گندگی وغیرہ نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

حنابلہ کے نزدیک وہ شخص جو مستقل بے وضو رہتا ہو، (یعنی معذور ہو) اس کا وضو اس مستقل حدث سے نہیں ٹوٹے گا چاہے، خارج ہونے والی شے کم ہو یا زیادہ، معمول کا پیشاب پاخانہ ہو یا کوئی غیر معمولی چیز، کیوں کہ اس میں حرج اور مشقت ہے۔ اگر مستقل معذور نہیں ہے تو پیشاب پاخانے سے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا چاہے تھوڑا نکلے یا زیادہ، معدے کے اوپر سے نکلے یا نیچے سے، معمول کے سوراخ کھلے ہوں یا بند، کیوں کہ اس ضمن میں آیت اور مذکورہ بالا حدیث عام ہیں۔ حنابلہ نے اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ اگر کوئی باوضو شخص اپنی شرم گاہ میں آگے یا پیچھے روئی یا کوئی سلائی وغیرہ گھسا دے پھر وہ نکل آئے، خواہ اس کے ساتھ رطوبت نہ لگی ہو تب بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر عضوِ تناسل کے سوراخ میں تیل یا کوئی اور مائع ٹپکائے، پھر وہ قطرہ نکل آئے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر کسی آنت کا کنارہ باہر نکل آئے یا کسی کیڑے کا سر ظاہر ہو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

۲۔ بچے کی پیدائش میں اگر خون نظر نہ آئے، حنفیہ کے نزدیک صاحبین کا قول صحیح تر ہے کہ عورت اس صورت میں نفاس والی نہیں ہوگی، کیوں کہ نفاس کا تعلق خون سے ہے اور خون نہیں آیا، البتہ رطوبت نکلنے کے باعث وضو کر لے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ احتیاطاً غسل کر لے، کیوں کہ ولادت میں عام طور پر تھوڑا بہت خون آ جاتا ہے۔

۳۔ پیشاب اور پاخانے کے راستوں کے علاوہ اور کسی جگہ سے خون اور پیپ وغیرہ نکلنا(۱۶۴) اگر بہہ کر ایسی جگہ پہنچ جائے جسے وضو یا غسل میں دھونا واجب ہے، ظاہری بدن پر بہنے لگے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر اس جگہ کو دھونا مستحب ہو تب بھی وضو ٹوٹ جائے گا، مثلاً ناک کے اندر خون بہے۔ بہنے سے مراد یہ ہے کہ خون جس جگہ سے نکلا ہے اس زخم کے سرے پر پہنچ کر نیچے کی طرف رخ کر لے، اگر زخم کے سرے پر ہی خون کے ایک دو نقطے ظاہر ہوں تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح کوئی چیز چبانے یا مسواک کرنے سے خون نکلے تو اس سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔ اگر کسی ایسی جگہ سے خون نکلے

کہ جسے وضو اور غسل میں دھونا واجب نہیں، مثلاً آنکھ کے زخم سے یا کان، پستان یا ناف کے زخم سے اور اسی کے اندر کی طرف بہہ جائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

حنابلہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ خون زیادہ مقدار میں ہو اور زیادہ مقدار وہ ہے جسے انسان خود زیادہ سمجھے۔ اس میں انسان کی جسمانی حالت کا بھی خیال رکھا جائے گا کہ کمزور ہے یا صحت مند۔ اگر کمزور آدمی سے خون نکلا جو اس کی حالت کے اعتبار سے زیادہ تھا تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں۔ ابن عباسؓ کا قول ہے: ''زیادہ وہ ہے جسے تم اپنے دل میں زیادہ سمجھو''۔

حنفیہ کی دلیل ارشاد نبوی ہے: ''خون بہنے لگے تو وضو کرنا واجب ہے''۔(۱۶۵) نیز فرمایا: ''نماز میں جس کسی کو قے ہو جائے یا نکسیر پھوٹ جائے تو نماز چھوڑ کر لوٹ جائے، وضو کرے اور واپس آ کر وہیں سے دوبارہ شروع کر کے نماز مکمل کرے، بشرطیکہ اس دوران میں کوئی بات نہ کی ہو''، (۱۶۶) نیز ارشاد نبوی ہے: ''ایک دو قطرے خون نکلنے سے وضو واجب نہیں ہوتا، جب تک خون بہے نہیں''۔(۱۶۷)

حنابلہ کی دلیل فاطمہؓ بنت ابی حبیش کی مذکورہ بالا حدیث ہے جو ترمذی نے بیان کی ہے: ''یہ کسی رگ کا خون ہے، پس ہر نماز کے لیے وضو کرلیا کرو''، نیز خون وغیرہ نجاست ہے جو بدن سے خارج ہوتی ہے، اس لیے یہ پیشاب پاخانے کے مشابہ ہے۔

رہی یہ بات کہ تھوڑی مقدار سے وضو کیوں نہیں ٹوٹتا تو اس کی وجہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ انہوں نے خون کے بارے میں فرمایا کہ اگر زیادہ خون نکل جائے تو دوبارہ وضو کرو۔ حضرت عمرؓ نے ایک آبلہ دبایا تو اس سے خون نکلا، آپؓ نے وضو کیے بغیر اسی طرح نماز پڑھی۔ نیز ابن ابی اوفیٰ نے بھی ایک پھوڑے سے خون نکالا اور نیا وضو نہیں کیا۔(۱۶۸)

مالکیہ اور شافعیہ کے مطابق خون وغیرہ نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ ان کی دلیل حضرت

انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے اور وضو کیے بغیر نماز پڑھی اور صرف پچھنوں والی جگہ دھولی۔(۱۶۹)

حضرت عبادؓ بن بشر کی حدیث ہے کہ وہ نماز پڑھ رہے تھے، انہیں ایک تیر آن لگا، لیکن وہ نماز پڑھتے رہے۔(۱۷۰) یہ امر بعید از قیاس ہے کہ اتنے اہم واقعے کی اطلاع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ ہوئی ہو، لیکن یہ کسی نے نہیں بتایا کہ آپ نے فرمایا ہو کہ ان کی نماز ٹوٹ گئی۔

۴۔ قے: قے کے بارے میں بھی وہی اختلاف ہے جو پیشاب پاخانے کے راستوں کے علاوہ اور جگہوں سے نکلنے والی اشیا، مثلاً خون وغیرہ کے بارے میں ہے۔ اس میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے حنفیہ اور حنابلہ کی ہے، ان کے نزدیک یہ ناقضِ وضو ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جب قے منہ بھر کر ہو۔ منہ بھرنے کا اندازہ یہ ہے کہ منہ میں اتنی قے آجائے کہ منہ بمشکل بند کیا جاسکے۔ حنفیہ کے ہاں صحیح تر قول یہی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک اتنی مقدار ناقضِ وضو ہے جو زیادہ ہو، اور زیادہ وہ ہے جسے قے کرنے والا زیادہ سمجھے۔

قے چاہے کھانے کی ہو، پانی کی یا معدے سے نکلنے والے منجمد خون کی یا صفرا کی، سب ناقضِ وضو ہیں۔ ہاں! اگر بلغم کی قے ہو خواہ معدے سے آئے یا سینے سے یا سر سے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا جیسے تھوک اور رعشے کی قے سے نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ یہ چیزیں پاک ہیں، بدن سے پیدا ہوتی ہیں۔ ڈکار سے وضو نہیں ٹوٹتا یعنی وہ ہوا جو منہ سے نکلتی ہے۔

ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی مقدم الذکر حدیث ہے: "جسے قے آجائے یا نکسیر پھوٹے یا ابکائی آئے یا مذی نکلے تو وہ نماز چھوڑ کر لوٹ جائے، وضو کرے اور جہاں نماز چھوڑی تھی، وہیں سے دوبارہ شروع کرے، بشرطیکہ اس دوران میں بات نہ کی ہو"۔(۱۷۱)

ابکائی سے مراد وہ چیز ہے جو ایک بار منہ بھر کر یا اس سے کم حلق سے باہر آئے اور قے نہ ہو، اگر دوبارہ آئے تو وہ قے ہے۔

نیز حضرت ابو الدرداءؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قے ہوئی تو آپؐ نے وضو کیا۔ میں ثوبان سے دمشق کی مسجد میں ملا اور ان کے سامنے یہ بات ذکر کی تو انہوں نے کہا: ''درست ہے، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کے لیے پانی ڈالا تھا''۔(۱۷۲)

خلاصہ یہ کہ ان کے نزدیک قے تین شرائط کے ساتھ ناقضِ وضو ہے: • معدے سے ہو، • منہ بھر کر ہو یا زیادہ ہو اور • یکبارگی ہو۔

دوسری رائے مالکیہ اور شافعیہ کی ہے کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہیں کیا۔(۱۷۳) ثوبان کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، کیا قے سے وضو واجب ہوتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا، اگر واجب ہوتا تو کتاب اللہ میں ہوتا''۔ نیز فضلہ نکلنے کا جو اصل راستہ ہے یہ اس راستے سے نہیں نکلتی، جب کہ وہ راستہ موجود ہے، پس اس سے وضو نہیں ٹوٹتا جیسے تھوکنے سے نہیں ٹوٹتا اور حدیث ابو الدرداءؓ کا جواب انہوں نے یہ دیا ہے کہ اس میں وضو سے مراد ہاتھ دھونا ہے۔

ہماری رائے میں ظاہر یہ ہے کہ پیشاب پاخانے کے علاوہ دوسرے راستوں سے خارج ہونے والی اشیا، مثلاً خون اور قے اگر زیادہ مقدار میں ہوں تو ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حنابلہ کی رائے ہے۔ اسے نجاست کے عام راستوں سے نکلنے والی گندگی پر قیاس کریں گے۔ رہی مذکورہ احادیث تو ان سب میں کلام ہے، کوئی حدیث ضعف سے خالی نہیں ہے۔

۵۔ عقل جاتے رہنا یا نشہ آور شے سے مدہوش ہو جانا یا بے ہوش ہو جانا یا دیوانہ ہو جانا یا

مرگی پڑنا یا سوجانا: یہ سبب یا اس کے بعد کے سبب کہ قابل شہوت عورت کو چھونا یا عضوِ تناسُل یا آگے پیچھے کی شرم گاہ کو ہاتھ لگانا، سب ناقضِ وضو ہیں کہ عام طور پر ان کے نتیجے میں پیشاب پاخانے کے راستے کچھ نہ کچھ نکل جاتا ہے، کیوں کہ جس کی عقل جاتی رہے، اسے کچھ خبر نہیں ہوتی۔ نیند سے احساس ختم ہوجاتا ہے اور دیوانگی اور بے ہوشی وغیرہ کا اثر نیند سے بھی زیادہ ہوتا ہے۔

اس امر کی دلیل کہ گہری نیند یا ایسی نیند جو معمول نہ ہو ناقضِ وضو ہے، یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''آنکھ پچھلے راستے کی نگہبانی کرتی ہے، (یعنی آدمی جاگتا ہو تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ ہوا تو نہیں خارج ہوئی اور وضو تو نہیں ٹوٹ گیا)۔ جو سوجائے وضو کرلے''۔(۱۷۴) حضرت معاویہؓ کی حدیث میں ہے: ''آنکھ پچھلے راستے کی نگہبان ہے۔ جب دونوں آنکھیں سوجائیں تو راستہ ڈھیلا ہوجاتا ہے''۔(۱۷۵) دونوں احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نیند سے وضو ٹوٹنے کا ظن غالب ہوتا ہے۔ نیند بذات خود ناقضِ وضو نہیں ہے۔

نیند کے ناقضِ وضو ہونے میں فقہا کا اختلاف ہے۔ نوَوی نے شرح مسلم (۱:۲۷۳) میں اسے بیان کیا ہے۔ ہم یہاں دو ایسی آراء منتخب کرتے ہیں جو باہم قریب قریب ہیں۔ ان میں زیادہ اختلاف نہیں، صرف یہ اختلاف ہے کہ کون سی نیند گہری سمجھی جائے گی جس میں ہوا خارج ہونے کے امکانات زیادہ ہوں گے۔ دونوں آراء یہ ہیں:

پہلی رائے حنفیہ اور شافعیہ کی ہے: وہ نیند جس میں سرین زمین پر ٹکی ہوئی نہ ہو یا لیٹ کر سونا یا تکیہ لگا کر یا اوندھے منہ ہوکر سونا ناقضِ وضو ہے، کیوں کہ لیٹنے سے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ اگر زمین پر یا چلتے ہوئے جانور کی پیٹھ پر اس طرح بیٹھ کر سو جائے کہ سرین نیچے ٹکی ہوئی ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

اگر کسی چیز سے اس طرح ٹیک لگائی ہوئی ہو کہ اگر اسے ہٹا دیا جائے تو گر جائے

اور سرین زمین پر ٹکی ہوئی نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے، کیوں کہ اس صورت میں جوڑ آخری حد تک ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور شافعیہ کے نزدیک اگر سرین زمین پر ٹکی ہوئی ہو تو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ ہوا وغیرہ خارج ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا، پس دونوں مذاہب میں حکم یکساں ہے۔

اگر نماز میں قیام، رکوع یا سجدے وغیرہ کی حالت میں سوجائے تو حنفیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ کچھ نہ کچھ رکاوٹ باقی ہے ورنہ گر جاتا ہے۔ اگر گرا نہیں تو معلوم ہوا کہ جوڑ ڈھیلے نہیں پڑے۔

ان کا استدلال کئی احادیث سے ہے۔ ایک ابن عباسؓ کی حدیث ہے: ''جو شخص سجدے کی حالت میں سوجائے اس پر وضو واجب نہیں ہے جب تک کہ لیٹ نہ جائے۔ جب لیٹ جائے تو اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں''۔(۱۷۶) ایک اور روایت میں ہے: ''جو شخص بیٹھا بیٹھا سوجائے، اس پر وضو واجب نہیں ہے۔ وضو اس پر ہے جو لیٹ کر سوجائے۔ جب لیٹ کر سوجاتا ہے تو جوڑ ڈھیلے پڑجاتے ہیں''۔(۱۷۷) بیہقی کی روایت میں ہے: ''جو شخص بیٹھا ہوا، کھڑا یا سجدے کی حالت میں سوجائے، اس پر وضو واجب نہیں ہے تا آنکہ پہلو کے بل سوجائے''۔ دوسری حضرت انسؓ کی حدیث ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ عشا کی نماز کا انتظار کرتے تھے، بیٹھے بیٹھے سوجاتے، پھر نماز پڑھ لیتے اور وضو نہیں کرتے تھے''۔(۱۷۸) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولی نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ ایک تیسری حدیث حضرت عمروؓ بن شعیب کی ہے جو انہوں نے اپنے والد اور انہوں نے ان کے دادا سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جو کوئی بیٹھا ہوا سوجائے تو اس پر وضو نہیں ہے، جو پہلو کے بل سوجائے اس پر وضو واجب ہے''۔(۱۷۹)

امام مالک، ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ بیٹھے بیٹھے سوجایا کرتے تھے، نماز پڑھ لیتے اور وضو نہیں کرتے تھے۔

ابو داؤد اور ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ سجدے میں سوگئے ہیں اور معمولی خراٹے لے رہے ہیں، پھر کھڑے ہوکر نماز پڑھنے لگے۔انہوں نے کہا، یا رسول اللہ! آپ سوگئے تھے؟ آپؐ نے فرمایا:''وضو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو لیٹ کر سوجائے، کیوں کہ جب وہ لیٹ جاتا ہے تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہوجاتے ہیں''۔(۱۸۰)

کمال بن ہمام کہتے ہیں کہ جو روایات ہم نے بیان کی ہیں،اگر ان پر غور کروگے تو دیکھوگے کہ کوئی حدیث حسن کے درجے سے کم کی نہیں ہے۔(۱۸۱)

دوسری رائے مالکیہ اور حنابلہ کی ہے: معمولی اور ہلکی نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا، گہری نیند سے ٹوٹ جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ گہری نیند خواہ تھوڑی دیر کی ہو، اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور ہلکی نیند خواہ زیادہ دیر کی ہو،اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔گہری نیند وہ ہے جس میں آس پاس کی آوازوں کا، یا ہاتھ سے کوئی چیز گرنے کا، یا منہ سے رال ٹپکنے کا احساس نہ ہو، اور اگر ان باتوں کا احساس ہوتو نیند ہلکی ہے۔ ان کی دلیل حضرت انسؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ عشا کی نماز کا انتظار کرتے تھے، حتیٰ کہ ان کے سر نیند سے جھومنے لگ جاتے، پھر نماز پڑھتے اور تازہ وضو نہیں کرتے تھے۔

ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ وہ کہتے ہیں:''میں رات اپنی خالہ میمونہؓ کے گھر رہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو نماز کے لیے کھڑے ہوئے، میں آپ کی بائیں جانب کھڑا ہوگیا، آپؐ نے میرا ہاتھ پکڑا اور دائیں طرف کھڑا کردیا، پھر جب مجھے نیند آتی تو آپ میرے کان کی لو پکڑ کر مجھے بیدار کردیتے، آپ نے گیارہ رکعتیں پڑھیں''۔(۱۸۲)
ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولی نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نیند ہر حالت میں ناقضِ وضو ہے۔ ہاں! اگر معمولی نیند ہو، مثلاً کوئی بیٹھے بیٹھے یا کھڑے کھڑے سوگیا۔ ان کی دلیل اوپر کی دو احادیث ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ معمولی نیند کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، اس کا تعلق عادت سے ہے، جو کوئی ٹِک کر بیٹھا ہوا سوگیا ہے، وہ گر جائے تو اس کا وضوٹوٹ جاتا ہے۔

اگر سوجائے اور اسے شک گزرے کہ اس کی نیند معمولی تھی یا گہری تو اسے باوضو سمجھا جائے گا، کیوں کہ باوضو ہونا یقینی ہے اور وضوٹوٹنے میں شک ہے، البتہ اگر خواب دیکھنے لگ گیا تو وہ گہری نیند ہے۔ جس طرح لیٹ کر سونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، اسی طرح رکوع میں، سجدے میں، ٹیک لگا کر، تکیہ لگا کر، یا زمین پر بیٹھ کر دونوں گھٹنے اٹھا کر ان کے گرد بازو کر کے (۱۸۳) سونے سے بھی وضوٹوٹ جاتا ہے۔

جس کی عقل مغلوب نہ ہوئی، اس کا وضونہیں ٹوٹتا، کیوں کہ نیند میں عقل مغلوب ہوجاتی ہے اور عقل کا زوال ناقضِ وضو ہے اور اگر عقل کام کررہی ہے، احساس موجود ہے مثلاً اس کے پاس جو باتیں ہورہی ہیں، انہیں سن اور سمجھ رہا ہے تو وضونہیں ٹوٹے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نماز میں یا نماز سے باہر لیٹ کر سوجائے کہ سرین زمین پر ٹکی ہوئی نہ ہوتو فقہا کا اتفاق ہے کہ وضوٹوٹ جائے گا اور کسی وجہ سے بھی عقل زائل ہو جائے، بے ہوشی سے، دیوانگی سے یا نشے سے تو نیند پر قیاس کرتے ہوئے وضوٹوٹ جائے گا اور یہی رائے درست ہے۔

۶۔ **عورت کو چھونا:** حنفیہ کے نزدیک مباشرت (جنسی عمل) میں عورت کو چھونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک لذت اور شہوت کی حالت میں اگر مرد اور عورت کی جلد ایک دوسرے سے چھو جاتی ہے تو وضوٹوٹ جائے گا اور شافعیہ کے نزدیک مرد اور عورت کی جلد محض ایک دوسرے سے مَس کرنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، خواہ بغیر شہوت کے ہو۔

ان مذاہب کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ جنسی عمل سے وضو ٹوٹتا ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں کی شرم گاہیں بغیر کسی ایسی رکاوٹ کے ایک دوسرے سے مل جائیں جو بدن کی گرمی کو روکنے والی ہو اور مرد کا عضوِ تناسُل انتشار کی حالت میں ہو، یا مرد شہوت اور عضو کے انتشار کی حالت میں عورت سے ہم آغوش ہو اور ان دونوں کے درمیان کوئی کپڑا نہ ہو تب بھی وضو ٹوٹ جائے گا خواہ کوئی رطوبت نظر نہ آئے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بالغ باوضو شخص کسی ایسے فرد سے چھوئے جس سے عادتاً لذت حاصل ہوتی ہو مرد ہو چاہے عورت۔ جس سے چھو رہا ہے خواہ وہ نابالغ ہو اور بیوی ہو، چاہے اجنبی عورت چاہے محرم اور ناخن یا بال چھو جائیں یا کسی رکاوٹ، مثلاً کپڑے وغیرہ کے اوپر سے چھو جائے۔ چاہے رکاوٹ ہلکی ہو جس سے چھونے والا بدن کی طراوت محسوس کرے یا رکاوٹ بھاری ہو۔ چھونے کا عمل چاہے مردوں کے درمیان ہو چاہے عورتوں میں، لذت کے ساتھ کسی کو چھونا ناقضِ وضو ہے۔اسی طرح منہ پر بوسہ دینا مطلقاً ناقضِ وضو ہے خواہ بغیر لذت کے ہو، کیوں کہ اس میں لذت کا گمان غالب ہوتا ہے۔ منہ کے علاوہ اور کسی جگہ کا بوسہ لینا۔ بوسہ دینے والے اور جس کو بوسہ دیا گیا، دونوں کے وضو ٹوٹنے کا باعث ہوگا، بشرطیکہ دونوں بالغ ہوں، یا بوسہ دینے والا بالغ ہو اور شہوت سے بوسہ دے اور لذت محسوس کرے، چاہے زبردستی یا بے خبری میں بوسہ دے دیا ہو۔ پس ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹنا تین شرائط سے مشروط ہے: • ہاتھ لگانے والا بالغ ہو، • جسے ہاتھ لگایا گیا ہو عادتاً اس پر شہوت آتی ہو اور • ہاتھ لگانے والے کی نیت لذت کی ہو یا اسے لذت حاصل ہو۔

دیکھنے یا سوچنے سے اگر لذت حاصل ہو اور عضوِ تناسُل میں انتشار بھی آ جائے، جب تک مذی خارج نہ ہو وضو نہیں ٹوٹتا اور نہ چھوٹی بچی جس پر شہوت نہ آ سکتی ہو، اسے ہاتھ لگانے سے یا جانور یا داڑھی والے مرد کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹتا ہے، کیوں کہ جب

پوری داڑھی آ جائے تو عادتاً اس سے لذت حاصل نہیں ہوتی۔

حنابلہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ بغیر رکاوٹ کے کسی عورت کی جلد کو چھولیا تو اس سے وضوٹوٹ جائے گا، بشرطیکہ وہ عورت عادتاً قابل شہوت ہو، چھوٹی بچی یا بچہ نہ ہو، خواہ جسے ہاتھ لگایا گیا وہ مرچکی ہو یا بوڑھی ہو، یا محرم ہو یا قابل شہوت نابالغ لڑکی ہو، یعنی سات سال یا اس سے زیادہ عمر کی ہو، پس ان کے نزدیک محرم اور غیرمحرم، چھوٹی اور بڑی عمر کا کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ بال، ناخن یا دانت کو ہاتھ لگانے سے وضونہیں ٹوٹتا اور نہ کٹے ہوئے عضو کو چھونے سے، کیوں کہ اس کی حرمت ختم ہوگئی ہے۔ نہ نابالغ لڑکے کو شہوت کے ساتھ چھونے سے اور نہ خنثیٰ مشکّل کو چھونے سے اور اگر مرد مرد کو یا عورت عورت کو شہوت سے چھوئے تو اس سے بھی وضونہیں ٹوٹتا۔ جن صورتوں میں عورت کو ہاتھ لگانے سے وضونہیں ٹوٹتا ان میں بھی وضو کرنا مستحب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان تینوں مذاہب (جمہور) میں مرد اور عورت کے عام حالات میں ایک دوسرے کو چھونے سے وضونہیں ٹوٹتا۔

دلائل

انہوں نے مندرجہ ذیل نصوص سے استدلال کیا ہے:

۱۔ ارشاد ربانی ہے: او لامستم النساء(المائدۃ ۵:۶)(یا تم عورتوں کو چھوؤ) لمس کا حقیقی معنی دو جلدوں کا آپس میں ملنا ہے، البتہ حنفیہ نے ترجمان القرآن ابن عباسؓ کی رائے کو اختیار کیا ہے کہ لمس سے مراد جماع ہے، نیز ابن سِکیت کہتے ہیں کہ جب لمس کو عورتوں کے ساتھ ملا کر ذکر کیا جائے تو اس سے جماع مراد ہوتا ہے۔عرب کہتے ہیں: ''میں نے عورت کا لمس کیا یعنی مجامعت کی''۔ پس آیت میں مجازی معنی مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ لمس سے

جماع مراد لیا جائے اوراس معنی کا قرینہ حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو آگے آرہی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے ایسا لمس جو ناقضِ وضو ہو، اسے شہوت کے ساتھ مقید کر کے آیت اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کو جمع کر دیا ہے۔(حضرت عائشہؓ کی حدیث آگے آرہی ہے)۔

۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج کو بوسہ دیتے، پھر نماز پڑھ لیتے اور وضو نہیں کرتے تھے۔(۱۸۴)

۳۔ نیز حضرت عائشہؓ سے ہی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے اور میں آپ کے سامنے اس طرح لیٹی ہوتی جیسے جنازہ پڑا ہوا ہو۔ جب آپ وتر پڑھنے کا ارادہ کرتے تو مجھے اپنے پاؤں سے ہلا دیتے(۱۸۵)۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور ظاہر ہے کہ آپ بغیر کسی رکاوٹ کے پاؤں حضرت عائشہؓ کے بدن سے مس کرتے تھے۔

۴۔ حضرت عائشہؓ کی ہی ایک اور حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں:''ایک رات میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بستر پر نہیں ہیں، میں آپ کو ڈھونڈنے لگی تو میرے ہاتھ آپ کے پاؤں کے اندر کی جانب لگے،آپ سجدے کی حالت میں تھے اور آپ نے دونوں پاؤں کھڑے کیے ہوئے تھے اور یہ دعا کر رہے تھے:اللھم انی اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذبك منك لا احصی ثناء علیك كما اثنیت علی نفسك۔(۱۸۶)(الٰہی! میں تیری ناراضی سے تیری رضا کی پناہ میں آتا ہوں۔ تیری عقوبت سے تیرے عفو کے سائے میں۔ میں تجھ سے تیری پناہ چاہتا ہوں، میں تیری ثنا اور توصیف اس طرح نہیں کرسکتا جیسے تو خود اپنی توصیف کرسکتا ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مرد اگر بغیر کسی حائل کے غیر محرم اجنبی عورت کو چھوئے

تو دونوں کا وضوٹوٹ جاتا ہے۔ عورت چاہے بوڑھی ضعیف اور مرد بڈھا پھوس ہو، اور خواہ بلاارادہ چھولیا ہو۔ البتہ بال، دانت اور ناخن کو چھونے سے یا درمیان میں کوئی چیز حائل ہو تو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

مرد اور عورت سے مراد ایسے نر اور مادہ افراد ہیں جو عرفاً حد شہوت کو پہنچتے ہوں، یعنی فطرت سلیمہ والے افراد جنہیں قابل شہوت سمجھیں۔ محرم سے مراد وہ افراد جن کے ساتھ نسب، مصاہرت یا رضاعت کے رشتے کے باعث نکاح حرام ہو۔ فطرت سلیمہ والے افراد کے نزدیک جو لڑکے اور لڑکیاں شہوت کے قابل نہیں، ان کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ شافعیہ نے سات سال یا اس سے زائد عمر کی قید نہیں لگائی، کیوں کہ مختلف علاقوں میں بچوں کے بڑے ہونے کی عمر مختلف ہوتی ہے اور چھوٹے بچے شہوت کا محل نہیں ہیں۔ نسب، رضاعت اور مصاہرت سے جو رشتے حرام ہیں مثلاً ساس وغیرہ، انہیں چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ وہاں شہوت کا گمان نہیں ہوتا۔

شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ ملامسہ کا حقیقی معنی چھونا ہے، اس لیے اس پر عمل کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے چھونا ہی مراد لیا جائے اور لغت میں او لامستم النساء (المائدۃ ۵:۶) کا معنی ہے ہاتھ سے ٹٹولنا یا دو جلدوں کا ملنا، یا ہاتھ لگانا، نیز ایک دوسری قراءت او لمستم کی ہے جس کا معنی محض ہاتھ لگانا ہے، جماع نہیں ہے۔

رہی حضرت عائشہؓ کی بوسہ دینے والی حدیث تو وہ ضعیف اور مرسل ہے اور حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پاؤں سے چھوتے تھے، اس میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ ممکن ہے بیچ میں کوئی چیز حائل ہوئی ہو، یا یہ کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو، لیکن اس تاویل میں تکلیف ہے اور ظاہری مفہوم کی مخالفت بھی۔

میرا خیال یہ ہے کہ معمول کے مطابق یا ہنگامی طور پر چھونا یا ایسا لمس جس میں لذت

وشہوت نہ ہو، ناقضِ وضونہیں ہے اور وہ لمس جس میں شہوت ہو، وہ ناقضِ وضو ہے اور میرے خیال میں یہی رائے سب سے راجح ہے۔

۷۔ آگے یا پیچھے کی شرم گاہ کو چھونا: حنفیہ کے نزدیک شرم گاہ کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، جمہور کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرم گاہ یا عضوِ تناسُل کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ ان کی دلیل طَلْق بن علی کی روایت ہے:ایک آدمی اپنے عضو کو ہاتھ لگاتا ہے۔ کیا اس پر وضو واجب ہے؟:رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''یہ تو محض تمہارے گوشت کا ایک ٹکڑا ہے''۔(۱۸۷)

حضرات عمر،علی، ابن مسعود، ابن عباس، زیدبن ثابت،عمران بن حصین، حذیفہ بن الیمان، ابوالدرداء اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عضوِ تناسُل کو چھونا ناقضِ وضو نہیں قرار دیا۔حتیٰ کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ عضوِ تناسُل کو ہاتھ لگانا، یاناک کے اگلے سرے کو چھونا برابر ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عضوِ تناسُل کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتاہے،البتہ دبر(پچھلی شرم گاہ)کو چھونے سے نہیں ٹوٹتا۔عضوِ تناسُل اگر ساتھ لگا ہوتو وضوٹوٹے گا، اگر کٹا ہوا ہوتو اسے چھونے سے نہیں ٹوٹے گا۔عضو کے کسی حصے کو بھی ہاتھ لگائے، اس سے لذت محسوس ہو یا نہ ہو، جب بھی کسی حائل کے بغیر قصداً یا غلطی سے ہتھیلی یا ہتھیلی کے کنارے، انگلی کی اندرونی جانب یا پہلو سے چھولیاتو وضوٹوٹ گیا،البتہ ہاتھ کی پشت مس ہوجائے تو وضونہیں ٹوٹے گا۔اگر پانچ انگلیوں سے زائدکوئی انگلی ہواور اس میں احساس ہو اور اس سے دوسری انگلیوں کی طرح کام لیتا ہوتو اس کے چھونے سے بھی وضوٹوٹ جائے گا،بشرطیکہ بالغ ہو۔اگر بچہ عضو کو ہاتھ لگائے تو اس سے وضونہیں ٹوٹے گا۔مراد یہ ہے کہ اگر بالغ شخص اپنی ہتھیلی یا انگلیوں سے اپنے عضو کومس کرے تو اس کا وضوٹوٹ جائے گا۔

دبر کے حلقے یا خصیتین کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور عورت اگر اپنی شرم گاہ کو چھوئے یا اس سے لطف اندوز بھی ہو، یعنی ایک یا چند انگلیاں شرم گاہ میں داخل کردے، تب بھی وضو نہیں ٹوٹے گا اور نہ بچے یا کسی دوسرے بڑے شخص کے عضوِ تناسُل کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹے گا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے ان احادیث پر اکتفا کیا ہے: ''جو کوئی اپنے عضوِ تناسُل کو ہاتھ لگائے تو جب تک وضو نہ کرلے نماز نہ پڑھے'' (۱۸۸)۔ اور ''جو کوئی بے پردہ اپنے عضو کو ہاتھ لگائے، اس پر وضو واجب ہے''۔(۱۸۹)

شافعیہ کہتے ہیں کہ انسانی شرم گاہ کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے (مرد کا عضوِ تناسُل ہو یا دبر ہو یا عورت کی شرم گاہ ہو)، خود اپنی شرم گاہ کو ہاتھ لگائے، کسی دوسرے کی شرم گاہ کو لگائے، چھوٹا ہو چاہے بڑا، زندہ ہو چاہے مردہ۔ شافعیہ کے جدید مذہب میں دبر کو عضوِ تناسُل پر قیاس کیا گیا ہے۔ شرط یہ ہے کہ ہاتھ، ہتھیلی اور انگلیوں کے اندر کی جانب سے چھوا جائے۔ ہتھیلی کی الٹی جانب یا ہاتھ کے کناروں یا انگلیوں کے سروں یا انگلیوں کے درمیانی حصوں سے اگر تھوڑے دباؤ کے سات چھوا جائے، تب بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔ ایک ہاتھ کی ہتھیلی کو دوسرے ہاتھ کی ہتھیلی پر تھوڑے دباؤ کے ساتھ رکھا جائے تو ہاتھ کی جتنی جگہ چھپ جاتی ہے اس جگہ سے چھونے سے وضو ٹوٹے گا اور انگوٹھوں میں بھی وہ اندر کا حصہ جو ایک انگوٹھے کو دوسرے انگوٹھے پر رکھنے سے چھپ جائے۔

اگر اس حصے سے چھوا ہے جو زیادہ دباؤ سے چھپتا ہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ وہ حصہ جو غیر ناقض ہے وہ زیادہ ہو جاتا ہے اور جو ناقض ہے وہ کم رہ جاتا ہے۔ اس مسئلے میں شافعیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے، کیوں کہ ہاتھ کی الٹی طرف سے کوئی چیز چھوئی نہیں جاتی، وہ چھونے کا ذریعہ نہیں ہے، اس لیے وہ ران کے مشابہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ہاتھ کی ہتھیلی اور الٹی جانب میں کوئی فرق نہیں، کیوں کہ اوپر بیان کی گئی حدیث میں ایسا کوئی امتیاز نہیں ہے۔ حدیث ہے: ''جب تم میں سے کوئی اپنا ہاتھ اپنی شرم گاہ تک لے جائے اور درمیان میں کوئی پردہ نہ ہو تو وضو کرلیا جائے''۔ ہاتھ کی الٹی جانب بھی ہاتھ کا حصہ ہے۔ شرم گاہ تک ہاتھ لے جانے کا مطلب بغیر پردے کے ہاتھ لگانا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل دونوں سابقہ احادیث کا مجموعہ ہے۔ بُسرہؓ بنت صفوان اور ام حبیبہؓ کی حدیث میں ہے: ''جو کوئی اپنے عضوِ تناسُل کو ہاتھ لگائے تو وضو کرلے''۔ دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: ''جو اپنی شرم گاہ کو چھوئے تو وضو کرلے''۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: ''جب تم میں سے کوئی شخص اپنا ہاتھ اپنے عضوِ تناسُل تک لے جائے تو اس پر وضو واجب ہے''۔ دوسری روایت کے الفاظ ہیں: ''جب تم میں سے کوئی اپنا ہاتھ اپنی شرم گاہ تک لے جائے...... شرم گاہ آگے اور پیچھے دونوں جانبوں پر مشتمل ہے، کیوں کہ پچھلا حصہ بھی شرم گاہ ہے، پس وہ عضوِ تناسُل کے مشابہ ہے''۔

عورت اپنی شرم گاہ کو ہاتھ لگائے تو اس سے وضو ٹوٹنے کی دلیل بھی بُسرہ اور اُم حبیبہؓ کی حدیث کا عموم ہے جس میں ہے: ''جو کوئی اپنی شرم گاہ کو ہاتھ لگائے تو وضو کرلے''۔ نیز عمروؓ بن شعیب نے اپنے باپ اور انہوں نے ان کے دادا سے روایت کی: ''جو مرد اپنی شرم گاہ کو ہاتھ لگائے تو وضو کرلے اور جو عورت اپنی شرم گاہ کو ہاتھ لگائے تو وضو کرلے''۔ (۱۹۰)

ہمارے نزدیک حنفیہ کے علاوہ جمہور کا مذہب راجح ہے، کیوں کہ طلقؓ بن علی کی حدیث ضعیف ہے یا منسوخ ہے۔ شافعی، ابو حاتم، ابو زرعہ، دارقطنی، بیہقی اور ابن الجوزی نے اسے ضعیف بتایا اور ابن حبان، طبرانی، ابن العربی، حازمی اور دوسرے علماء نے اس کے نسخ کا دعویٰ کیا ہے۔

۸۔ **نماز میں قہقہہ لگانا:** حنفیہ کے نزدیک نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا

ہے، دوسروں کے نزدیک نہیں، بشرطیکہ نمازی بالغ ہو۔ قہقہہ جان بوجھ کر لگائے یا بھولے سے۔ یہ نمازی کے لیے سزا ہے، کیوں کہ قہقہہ لگانا اللہ کے ساتھ گفتگو کے منافی ہے۔ بچے کی نماز اس سے باطل نہیں ہوگی، کیوں کہ وہ سزا کا مستحق نہیں ہوتا۔

قهقهه اتنی آواز سے ہنسنا ہے جسے پاس کھڑا آدمی سن سکے۔ ضحك اتنی آواز سے ہنسنا ہے جسے آدمی خود سنے، پاس والا شخص نہ سن سکے۔ قہقہہ سے وضو اور نماز دونوں باطل ہوجاتے ہیں، جب کہ ضحک سے صرف نماز ٹوٹتی ہے وضو نہیں ٹوٹتا۔ تبسم میں آواز نہیں ہوتی، خواہ دانت ظاہر ہوجائیں، اس سے نماز ٹوٹتی ہے نہ وضو۔

حنفیہ کی دلیل حدیث ہے: ''تم میں سے جس نے قہقہہ لگایا، وہ اپنی نماز اور وضو سب کا اعادہ کرے''۔(۱۹۱) جمہور کے نزدیک قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ اس سے نماز کے باہر وضو نہیں ٹوٹتا تو نماز کے اندر بھی نہیں ٹوٹنا چاہیے، پس قہقہہ جمائی لینے اور کھانسنے کی طرح ہے۔ مذکورہ بالا حدیث چوں کہ مرسل ہے، اس لیے انہوں نے اسے رد کردیا ہے، نیز اصول کے مخالف ہے اور اصول یہ ہے کہ: ''کوئی چیز نماز کے اندر ناقضِ وضو ہو اور نماز کے باہر نہ ہو، یہ صحیح نہیں''۔(۱۹۲)

ہم جمہور کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں، کیوں کہ حنفیہ کی حدیث ثابت نہیں ہے۔

۹۔ **اونٹ کا گوشت کھانا:** صرف حنابلہ کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، گوشت کچا ہو چاہے پکا۔ اسے معلوم ہو کہ اونٹ کا گوشت ہے یا نہ معلوم ہو۔ دوسرے فقہا کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔ ان کی دلیل براء بن عازب کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ کے گوشت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کے بعد وضو کرلیا کرو، بکری کے گوشت کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا، اس کے بعد وضو کی ضرورت نہیں، (۱۹۳) نیز اسید بن حضیر کی روایت ہے

کہ اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کیا کرو اور بکری کا گوشت کھا کر نہیں۔(۱۹۴) حنابلہ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرنے کا حکم امر تعبدی ہے جس کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہے، اس لیے اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا اور اونٹنی کا دودھ پینے، اس کے گوشت کا شوربہ، جگر، تلی، کوہان، کھال یا پائے وغیرہ کھانے سے وضو واجب نہیں ہوگا۔

حنابلہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری دور کا عمل یہ تھا کہ آپ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو نہیں کرتے تھے،(۱۹۵) کیوں کہ وہ بھی دوسرے ماکولات کی طرح ہے۔

میری رائے میں جمہور کی رائے کو ترجیح ہے، کیوں کہ صدر اوّل کے بعد تمام علاقوں کے فقہا کا اس امر پر اتفاق رہا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ خلفائے اربعہ سے یہی عمل صحت سے ثابت ہے، بلکہ حنابلہ نے بھی جمہور کی رائے کو اختیار کرلیا اور یہ رائے دی ہے کہ آگ پر پکنے والی کسی چیز کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

۱۰۔ **غسل میت:** اکثر حنابلہ کے نزدیک میت کو یا میت کے اکثر حصے کو غسل دینے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے چاہے میت چھوٹے بچے کی ہو، یا کسی بڑے کی، مرد کی ہو چاہے عورت کی، مسلمان کی ہو چاہے کافر کی، کیوں کہ ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابو ہریرۃؓ سے یہی روایت ہے۔ ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ میت کو غسل دینے والے کو وضو کا حکم دیا کرتے تھے اور ابو ہریرۃؓ کی رائے یہ ہے کہ ”اسے کم از کم وضو ضرور کرلینا چاہیے“، کیوں کہ غسل دینے والے کا ہاتھ بالعموم میت کی شرم گاہ کو لگنے سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔

اکثر فقہا کی رائے یہ ہے، اور یہی رائے صحیح ہے کہ میت کو غسل دینے سے وضو واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ اس بارے میں کوئی نص شرعی نہیں ہے اور نہ کسی نص سے ایسا مفہوم ملتا ہے۔ یہ محض ایک آدمی کا غسل ہے، اس لیے زندہ کے غسل کے مشابہ ہے۔

ابن رشد نے آخری تین نواقضِ وضو کے بارے میں بہت خوب صورت بات کہی: امام ابوحنیفہ کی یہ رائے شاذ ہے کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو واجب ہوجاتا ہے اور اس کا سبب ابو العالیہ کی مرسل روایت ہے۔ کچھ اور لوگوں کی یہ شاذ رائے ہے کہ جو شخص مردے کو کندھا دے، اس پر وضو واجب ہے۔ اس بارے میں ایک ضعیف اثر ہے کہ جس نے میت کو غسل دیا، وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرے۔ علمائے حدیث میں کچھ افراد مثلاً احمد، اسحاق اور کچھ دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ صرف اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہوجاتا ہے، کیوں کہ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث ثابت ہے۔(۱۹۷)

۱۱۔ **وضو کے بارے میں شک ہونا:** مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ جسے طہارت کا یقین یا گمان غالب ہو پھر اسے بے وضو ہونے کا شک ہوجائے تو وضو کرلے اور جسے بے وضو ہونے کا یقین ہو پھر یہ شک ہوجائے کہ شاید وضو ہے تو بھی وضو کرلے، کیوں کہ ذمہ داری قطعی ہے، اس لیے یقین کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔

مالکیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے اور یہی رائے اولیٰ ہے کہ شک سے وضو نہیں ٹوٹتا، جسے طہارت کا یقین ہو اور بے وضو ہونے کا شک ہوجائے یا بے وضو ہونے کا یقین ہو اور طہارت کا شک ہوجائے تو یقین پر عمل کرے۔ پہلی صورت میں اپنے آپ کو باوضو سمجھے اور دوسری میں بے وضو، کیوں کہ عبداللہؓ بن زید سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے شکایت کی گئی کہ آدمی کو نماز میں خیال ہونے لگتا ہے کہ شاید اس کا وضو ٹوٹ گیا، آپؐ نے فرمایا: "اس وقت تک نماز نہ چھوڑے جب تک آواز نہ سنے یا بو

محسوس کرے"،(۱۹۸) کیوں کہ جب اسے دو باتوں میں شک ہوجائے تو ان دونوں کا اعتبار ختم ہوجاتا ہے جیسے دو دلائل میں تعارض ہوجائے تو دونوں بے اثر ہوجاتی ہیں،اور اس کے بعد یقینی صورت حال پر اعتماد کرے۔ اس بنا پر فقہا نے یہ عام قاعدہ مقرر کیا ہے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

۱۲۔ وہ امور جن سے غسل واجب ہوتا ہے: حنابلہ کہتے ہیں کہ موت کے علاوہ جتنی چیزوں سے غسل واجب ہوتا ہے ان سے وضو بھی واجب ہوتا ہے،البتہ موت سے صرف غسل واجب ہوتا ہے، وضو نہیں۔ اور جن امور سے غسل واجب ہوتا ہے وہ یہ ہیں: ٥ شرم گاہوں کا ملنا، ٥ منی نکلنا، ٥ اصلی کافر یا مرتد کا مسلمان ہونا۔ اگر مرتد دوبارہ مسلمان ہو تو اس پر غسل واجب ہے اور جب غسل واجب ہے تو وضو بھی واجب ہے۔ مرتد ہونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، کیوں کہ ارتداد سے تمام اعمال باطل ہوجاتے ہیں اس لیے وضو اور غسل بھی باطل ہوجاتے ہیں۔ یہ رائے مالکیہ کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ارتداد سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

نواقضِ وضو پر تعلیق

مذکورہ بالا نواقضِ وضو موزوں پر مسح کرنے والے اور پاؤں دھونے والے میں مشترک ہیں،البتہ بعض نواقضِ وضو خاص ہیں، مثلاً موزے یا جراب وغیرہ پر مسح کی مدت ختم ہوجائے یا انہیں اتار دیا جائے یا مستحاضہ یا سلس البول کے مریض کی اس نماز کا وقت نکل جائے جس کے لیے اس نے وضو کیا تھا، یا تیمم کرنے والے کو پانی کے استعمال پر قدرت ہوجائے، یہ تمام مسائل متعلقہ مباحث میں آئیں گے۔

حرام گفتگو، مثلاً جھوٹ بولنے، غیبت کرنے، تہمت لگانے اور گالی دینے وغیرہ سے وضو نہیں ٹوٹتا،البتہ ان صورتوں میں وضو کرلینا مستحب ہے۔ بال یا ناخن کاٹنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

مختلف مذاہب میں نواقضِ وضو:

ا۔ مذہب حنفیہ

بارہ چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے: • پیشاب یا پاخانے کے راستے سے جو کچھ نکلے، البتہ اگر پیشاب کے راستے سے ہوا نکلے تو صحیح روایت یہ ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا • بغیر خون نکلے بچے کی ولادت، پیشاب پاخانے کے راستوں کے علاوہ کسی اور جگہ سے نجاست نکل کر بہنا، مثلاً خون، پیپ، کھانے، پانی یا معدے سے جمے ہوئے خون یا صفرا کی قے جب کہ منہ بھر کر ہو اور صحیح روایت کے مطابق تکلیف کے بغیر منہ بند کرنا ممکن نہ ہو۔ اگر قے کا سبب (۱۹۹) ایک ہو تو کئی بار ہونے والی قے جمع کی جائے گی۔ • تھوک پر خون غالب آجائے یا تھوک کے برابر ہوجائے تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ • لیٹ کر یا تکیہ لگا کر یا کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر سونا کہ اگر اسے ہٹا دیا جائے تو آدمی گرجائے (یعنی نیند میں سرین زمین پر نہ ٹکی ہوئی ہو) • زمین پر سوئے ہوئے آدمی کی سرین اس کے جاگنے سے پہلے زمین سے بلند ہو، وہ زمین پر نہ گرے تب بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ • بے ہوشی • دیوانگی • مدہوشی • رکوع سجدے والی نماز میں بالغ بیدار آدمی کا قہقہہ لگا کر ہنسنا، • خواہ قہقہے کے ذریعے وہ عمداً نماز سے نکلنا چاہتا ہو۔ • عضوِ تناسُل انتشار کی حالت میں ہو تو بغیر کسی پردے کے اسے عورت کی شرم گاہ سے مس کرنا۔

دس اشیا سے وضو نہیں ٹوٹتا: • خون اگر اپنی جگہ سے بہے نہیں۔ • خون بہے بغیر گوشت کا کوئی ٹکڑا گر پڑے • کسی زخم، کان یا ناک سے کیڑا نکلنا • عضوِ تناسُل کو مَس کرنا • عورت کو چھونا • منہ بھرنے سے کم مقدار میں قے • بلغم کی قے خواہ زیادہ ہو • سونے والے آدمی کا ایک طرف جھک جانا جس سے سرین کے ہل جانے کا احتمال ہو • زمین پر ٹک کر بیٹھے ہوئے آدمی کی نیند خواہ اس نے کسی ایسی شے سے ٹیک لگائی ہوئی ہو کہ اگر اسے ہٹا دیا جائے تو گر جائے • نمازی کا رکوع یا سجدے کی حالت میں سوجانا۔

۲۔ مذہب مالکی

نواقضِ وضو تین ہیں: احداث، اسباب، ارتداد اور شک

احداث، یعنی وہ اشیا جو پیشاب پاخانے کے راستے نکلیں، وہ آٹھ ہیں:

• پیشاب، پاخانہ، ہوا آواز کے ساتھ ہو یا آواز کے بغیر • ودی (سفید گاڑھا پانی جو پیشاب کے بعد نکلے) • مذی (پتلا سفید پانی جو لطف اندوزی کے وقت نکلے) • وہ پانی جو ولادت کے وقت عورت کی شرم گاہ سے نکلے • استحاضہ کا خون • سلس البول اگر گاہے گاہے ہو، یعنی نماز کے نصف وقت یا نصف سے زائد وقت نہ رہتا ہو۔ اگر نصف یا اس سے زائد وقت رہتا ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ • مرد کی منی جو عورت کے غسل کر لینے کے بعد اس کی شرم گاہ سے خارج ہو۔ (۲۰۰)

پیشاب پاخانے کے راستے سے اگر ایسی اشیا نکلیں جو عام طور پر نہیں نکلتیں، مثلاً خون، پیپ، کنکر اور کیڑا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا یا کوئی چیز عام راستے سے نہ نکلے، مثلاً پیشاب کے راستے سے ہوا یا پاخانہ خارج ہو یا پاخانے کے راستے سے پیشاب نکلے یا منی بغیر لذت کے خارج ہو، یا لذت سے خارج ہو، لیکن معمول کی لذت نہ ہو، مثلاً کسی نے خارش کی یا سواری پر جھٹکے لگنے سے منی نکل آئی تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، البتہ اگر منی معمول کی لذت سے خارج ہو، خواہ جماع کی وجہ سے، خواہ چھونے سے یا سوچنے سے تو اس سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

معدے کے اوپر اگر کوئی سوراخ ہو اور اس سے پیشاب یا پاخانہ خارج ہوتا ہو تو چاہے پیشاب پاخانے کے راستے بند ہوں، چاہے نہ ہوں، اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اگر ایسا سوراخ معدے کے نیچے ہو اور پیشاب پاخانے کے راستے بند ہوں تو اس سوراخ سے پیشاب پاخانہ نکلنے سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ اگر پیشاب پاخانے کے عام راستے بند ہوں اور کسی اور جانب، مثلاً منہ سے پیشاب پاخانہ نکلتا ہو تو اس سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

وضوٹوٹنے کے اسباب کی تین قسمیں ہیں: عقل جاتے رہنا، بالغ فرد شہوت سے کسی کو چھوئے، بالغ فرد اپنے عضوِ تناسُل کو ہتھیلی یا ہتھیلی کے کنارے یا انگلی سے بغیر کسی حائل پردے اور رکاوٹ کے مس کرے، خواہ معمولی سا ہو۔ اگر بہت معمولی ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ عقل جاتے رہنا، مثلاً دیوانہ ہوجانا، بے ہوش ہوجانا، نشہ ہوجانا، یا گہری نیند سوجانا، خواہ تھوڑے وقت کے لیے ہو۔ منہ کو بوسہ دینے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، خواہ بغیر لذت کے ہو۔

مرتد ہونا اور یقینی طور پر معلوم ہو کہ باوضو تھا، پھر شک پڑجائے یا یقینی طور پر معلوم ہو کہ بے وضو تھا، پھر وضو ہونے کا شک پڑجائے تو یہ صورتیں بھی ناقضِ وضو ہیں، لیکن نہ تو حدث کے باعث اور نہ سبب کے تحت۔

۳۔ مذہب شافعیہ

نواقضِ وضو چار ہیں:

۱۔ پیشاب پاخانے کے راستوں سے نکلنے والی اشیا، البتہ کسی بھی فرد کی اپنی منی اس سے مستثنیٰ ہے، کیوں کہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے۔

۲۔ دیوانگی، بے ہوشی یا نیند کے باعث عقل جاتی رہے، البتہ اگر نیند ایسی ہو کہ اس میں سرین زمین پر ٹکی ہوئی ہو، یا چلنے والے جانور کی پیٹھ پر، خواہ کسی ایسی چیز سے ٹیک لگائی ہوئی ہو جسے ہٹا دیا جائے تو سونے والا گرجائے، تب بھی وضونہیں ٹوٹتا۔

۳۔ مرد اور عورت کی جلدیں آپس میں مل جائیں خواہ مردہ ہوں، دانستہ یا نادانستہ، اس سے دونوں کا وضوٹوٹ جائے گا، البتہ چھوٹے بچے بچی جن میں ابھی شہوت نہیں ہوتی وہ اس سے مستثنیٰ ہیں، نیز بال، دانت اور ناخن کو چھونے سے یا نسب، رضاعت یا مصاہرت کے باعث جو رشتے ہمیشہ کے لیے حرام ہیں انہیں چھونے سے وضونہیں ٹوٹتا۔ جو رشتے وقتی

طور پر حرام ہیں، مثلاً سالی (بیوی کی بہن) اسے چھونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔

۴۔ آدمی کی آگے کی شرم گاہ یا دبر کے حلقے کو ہتھیلی، یا ہاتھ لگانے والے کا وضوٹوٹ جاتا ہے، جسے ہاتھ لگایا جائے اس کا نہیں۔ اسی طرح میت یا بچے کی شرم گاہ کو ہاتھ لگانے سے بھی وضوٹوٹ جاتا ہے۔ شرم گاہ سے پوری شرم گاہ مراد ہے، صرف سوراخ نہیں۔ کٹے ہوئے عضوِ تناسُل کو ہاتھ لگانے سے بھی وضوٹوٹ جاتا ہے، البتہ جانور کی شرم گاہ کو ہاتھ لگانے یا انگلیوں کے سروں یا انگلیوں کے درمیان سے کسی کی شرم گاہ کو ہاتھ لگانے سے وضونہیں ٹوٹتا۔

۴۔ حنابلہ کا مذہب

نواقضِ وضو کی آٹھ قسمیں ہیں:

۱۔ پیشاب پاخانے کے راستے جو کچھ نکلے، البتہ اگر کسی کو مسلسل بے وضو رہنے کی شکایت ہو تو اس کا وضونہیں ٹوٹے گا۔ اگر مرد یا عورت کی آگے کی شرم گاہ سے ہوا نکلے یا روئی، سلائی، تیل یا کوئی دوا ڈالی ہوئی تھی، وہ نکل آئی یا آنت کا کنارہ ظاہر ہوگیا یا کیڑا ظاہر ہوگیا یا عورت کی شرم گاہ میں کسی مرد یا عورت کی منی ڈالی گئی تھی، وہ باہر نکل آئی تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔

۲۔ باقی بدن سے نجاستوں کا نکلنا۔ نجاست یا پاخانہ معدے کے اوپر سے نکلے یا نیچے سے، ان کے معمول کے راستے کھلے ہوں یا بند ہوں، اس کی معمولی سی مقدار سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور اگر نجاست پیشاب اور پاخانے کے علاوہ کوئی اور ہو، مثلاً قے، خون، زخم کے کیڑے تو اگر زیادہ ہوں تو ناقضِ وضو ہے ورنہ نہیں۔ زیادہ کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ خود آدمی جسے زیادہ سمجھے وہ زیادہ ہے۔

۳۔ دیوانگی کے باعث عقل زائل ہوجائے یا بے ہوشی، کم یا زیادہ نشے کے باعث عقل پر پردہ پڑ جائے یا نیند آجائے تو اس سے وضوٹوٹ جاتا ہے، البتہ بیٹھے ہوئے یا کھڑے

کھڑے معمولی نیند آجائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ رکوع یا سجدے کی حالت میں ٹیک لگا کر، تکیہ لگا کر، زمین پر بیٹھ کر دونوں گھٹنے کھڑے کر کے ان کے گرد بازو حمائل کر کے معمولی درجے کی نیند سے اسی طرح وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسے لیٹ کر سونے سے۔

۴۔ جو کوئی اپنی یا کسی دوسرے کی آگے یا پیچھے کی شرم گاہ کو ہاتھ سے، ہتھیلی سے، ہاتھ کی پشت سے، یا ہاتھ کے کنارے سے چھوئے، خواہ بغیر شہوت کے تب بھی وضو ٹوٹ جائے گا، بشرطیکہ بغیر رکاوٹ کے چھوا ہو۔ اگر زائد انگلی سے چھوا، تب بھی وضو ٹوٹ جائے گا، البتہ ناخن سے چھونے سے نہیں ٹوٹتا، نیز جسے ہاتھ لگایا گیا ہو، اس کا وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔ کٹے ہوئے عضوِ تناسل کو ہاتھ لگانے سے، یا اس کی جگہ کو چھونے سے، یا ختنے میں کٹ جانے والے چمڑے کو کٹنے کے بعد ہاتھ لگانے سے، یا کسی کا زائد عضوِ تناسل ہو تو اسے ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ وہ شرم گاہ نہیں ہے۔ عورت اگر اپنی شرم گاہ کے دونوں کناروں کو ہاتھ لگائے تو اس سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ شرم گاہ وہ ہے جس سے نجاست نکلتی ہے اور وہ کناروں کے اندر کی جگہ ہے۔

۵۔ مرد عورت کے بدن کے کسی حصے کو اپنے بدن کے کسی حصے سے بغیر پردے کے مس کرے۔

اگر لڑکا اور لڑکی سات سال سے کم عمر کے ہیں، ان میں شہوت نہیں ہے تو ان کے ایک دوسرے کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ شہوت کے ساتھ چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ جسے چھوا گیا ہو وہ مردہ ہو، بوڑھی ہو، محرم ہو، چھوٹی عمر کی قابلِ شہوت بچی ہو، یعنی سات سال یا اس سے زائد کی ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے :او لامستم النساء (المائدة ۶:۵) (یا تم عورتوں کو ہاتھ لگاؤ)، البتہ جسے ہاتھ لگایا گیا ہو، اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، خواہ اسے شہوت محسوس ہو۔ جنسی گفتگو یا بار بار دیکھنے سے اگر عضو کو انتشار ہو جائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ بال، ناخن یا دانت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ ان کی حیثیت ایسی

ہے جیسے الگ کیا ہوا عضو ہو۔ کوئی عضو کاٹ دیا گیا ہو تو اسے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ اس کی حرمت ختم ہوگئی ہے، نہ کسی امرد (بے ریش لڑکے) کو شہوت سے ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹتا ہے، کیوں کہ آیت میں ان کے بارے میں حکم نہیں ہے، نیز لڑکے شرعاً محل شہوت نہیں ہیں۔ خنثیٰ مشکل کو کوئی مرد ہاتھ لگائے یا عورت خواہ شہوت سے لگائے، اس سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔ اور نہ مرد کے مرد کو ہاتھ لگانے سے اور نہ عورت کے عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹتا ہے، خواہ شہوت سے ہی ہو۔

۶۔ میت کو پورا یا کچھ غسل دینے سے، خواہ میت کو قمیص پہنائی گئی ہو۔ اگر میت کو غسل دینا مشکل ہو اور اسے تیمّم کرایا گیا ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ میت کو غسل دینے والے سے مراد وہ شخص ہے جو میت کا پہلو بدلتا ہے اور اسے دھوتا ہے، خواہ ایک مرتبہ ہی۔ جو پانی ڈالتا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہے۔

۷۔ اونٹ کا کچا یا پکا گوشت کھانا۔

۸۔ جن چیزوں سے غسل واجب ہوتا ہے، ان سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً شرم گاہوں کا ملنا، منی کا منتقل ہونا، اصلی کافر یا مرتد کا اسلام قبول کرنا۔

مطلب ہشتم: معذور کا وضو

اگر پیشاب پاخانے کے راستے سے صحت مند ہونے کی حالت میں کچھ نکلے تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، لیکن اگر بیماری کی حالت میں ایسا ہو تو ایسے شخص کو معذور سمجھا جاتا ہے۔

حنفیہ کی تعریف کے مطابق معذور وہ ہے جسے سلس البول (پیشاب پاخانہ نہ رکنا) کی ایسی شکایت ہو کہ اسے روکنا ممکن نہ ہو، یا مسلسل دست آرہے ہوں، یا ہوا خارج ہوتی رہتی ہو یا مستقل نکسیر کی شکایت ہو، یا کسی زخم سے مسلسل خون رستا رہتا ہو، یا استحاضہ ہو (۲۰۱) یا درد کے ساتھ خون یا پیپ وغیرہ کان، پستان یا ناف سے خارج ہوتے ہوں، یا زخم سے

یا آبلے سے پانی بہتا رہتا ہو، یا پستان، آنکھ اور کان وغیرہ کا زخم رستا رہتا ہو۔ (۲۰۲)

معذور کے وضو اور نماز کے احکام میں مختلف مذاہب میں تفصیل ہے:

۱۔ **مذہب حنفیہ** (۲۰۳)

معذور کون ہے؟ معذور وہ شخص ہے جس کی فرض نماز کا شروع میں پورا وقت اس طرح گزرے کہ اس کا عذر موجود ہو اور پورے وقت میں اتنا وقفہ نہ آئے جس میں وہ حدث سے خالی اتنا وقت پاسکے کہ اس میں وضو کر کے نماز پڑھ سکتا ہو، مثلاً ظہر کے وقت کی ابتدا سے عصر تک پیشاب کے قطرے ٹپکتے رہے ہوں۔ اگر ایک نماز کا وقت اس طرح گزر گیا تو وہ معذور ہو گیا۔ اب اگر اگلی نماز کے پورے وقت میں ایک بار بھی شکایت ہوئی تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔ ظہر کے پورے وقت میں خون آتا رہا، اگر عصر میں ایک بار بھی خون آیا تو معذور ہے اور جب ایک نماز کا پورا وقت خالی گزر جائے کہ اس میں تکلیف یا شکایت نہ ہو تو عذر ختم ہوگا، یعنی عذر کے وجود کے لیے شرط یہ ہے کہ ایک نماز کے پورے وقت میں عذر رہے اور اس کی بقا کے لیے شرط یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت ایک بار تکلیف کا وجود پایا جائے اور عذر کے خاتمے کی شرط یہ ہے کہ ایک نماز کا پورا وقت ایسا گزر جائے کہ اس میں تکلیف نہ ہوئی ہو، مثلاً عصر کے پورے وقت میں شکایت نہ ہوئی ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ ہر فرض نماز کے وقت کے لیے ایک بار وضو کرے۔ یہ نہیں کہ ہر فرض اور نفل کے لیے الگ الگ بار وضو کرے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرے''۔ (۲۰۴) اس پر دوسرے معذوروں کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اس وضو کے ساتھ جتنے فرائض اور نوافل پڑھنا چاہے، پڑھے اور اس کا وضو دو شرائط کے تحت پورا وقت باقی رہے گا: ایک یہ کہ اس نے عذر کے تحت وضو کیا ہو اور دوسرے یہ کہ عذر کے علاوہ کوئی دوسرا سبب ایسا نہ پیش آ گیا ہو جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً مستحاضہ کی ہوا خارج ہو جائے، یا کسی اور جگہ سے خون بہنے لگ جائے تو اس کا

وضوٹوٹ جائے گا۔

نیز جس فرض نماز کے لیے وضو کیا ہے، اس کا وقت ختم ہوتے ہی معذور کا وضوٹوٹ جائے گا، مثلاً کسی نے عید کی نماز کے لیے سورج نکلنے کے بعد وضو کیا، پھر ظہر کا وقت داخل ہوگیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ ظہر کا وقت داخل ہونا وضوٹوٹنے کا سبب نہیں۔ اسی طرح عید کی نماز کا وقت ختم ہونا بھی وضوٹوٹنے کا سبب نہیں، کیوں کہ وہ فرض نماز کا وقت نہیں ہے، بلکہ ایسا وقت ہے جس میں کوئی نماز فرض نہیں۔ پس اس وقت کا وضو ظہر کی نماز کے لیے درست ہوگا، کیوں کہ وقت شروع ہونے سے پہلے معذور کو وضو کرنے کی اجازت ہے تاکہ وہ اوّل وقت میں نماز ادا کرسکے۔ اور معذور کا وضو وقت ختم ہونے سے ختم ہوتا ہے، شروع ہونے سے نہیں۔(۲۰۵) جب نماز کا وقت ختم ہوجائے تو معذور کا وضوختم ہوگیا۔ اس اگلی نماز کے لیے احناف کے تینوں ائمہ کے نزدیک نئے سرے سے وضو کرے۔ امام زفر کی رائے یہ ہے کہ جب اگلی نماز کا وقت شروع ہو، تب نئے سرے سے وضو کرے۔

اگر سورج نکلنے سے پہلے وضو کرلیا تو سورج نکلتے ہی وضوٹوٹ جائے گا، کیوں کہ فرض نماز کا وقت ختم ہوگیا۔ اسی طرح اگر ظہر کی نماز کے بعد وضو کیا تو جب عصر کی نماز کا وقت شروع ہوگا تو وضوٹوٹ جائے گا، کیوں کہ ظہر کی نماز کا وقت ختم ہوگیا۔

معذور یہ کوشش کرے کہ حتی المقدور اس کا عذر کم ہو مثلاً مستحاضہ اپنا خیال رکھے۔ اگر حرکت کرنے یا کھڑے ہونے سے خون جاری ہوجاتا ہے تو نماز کے دوران میں بیٹھ جایا کرے اور اگر شیطان مرد کو پراگندا خیال رکھے تو مستحب یہ ہے کہ زیر جامہ وغیرہ استعمال کرے اور اس کے بعد عذر ختم نہ ہوتا ہو تو احتیاطی تدابیر اختیار کرنا واجب ہیں۔

اگر نمازی کو یہ معلوم ہو کہ کپڑے کو لگی ہوئی ایک درہم سے زائد نجاست دھونے لگ

گیا تو نماز سے فارغ ہونے سے پہلے پھر لگ جائے گی تو معذور کے لیے اس نجاست کو دھونا واجب نہیں، اور اگر معلوم ہو کہ نماز سے فارغ ہونے سے پہلے اور نجاست نہیں لگے گی تو دھونا واجب ہے۔ یہی مختار قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

۲۔ مذہب مالکیہ (۲۰۶)

سلس: وہ پیشاب، ہوا، پاخانہ، مذی جو صحت کی خرابی کے باعث خود بخود جاری ہو۔ استحاضہ کا خون بھی اس میں شامل ہے۔ جب ان بیماریوں کا کوئی وقت مقرر نہ ہو اور معذور شخص علاج نہ کراسکتا ہو۔ اگر اس کا وقت مقرر ہو مثلاً آخری وقت بیماری رک جاتی ہو تو نماز کو آخر وقت تک مؤخر کرنا واجب ہے۔ اگر اوّل وقت بیماری رک جاتی ہو تو اوّل وقت نماز پڑھنا واجب ہے۔ اگر حسبِ ضرورت علاج یا شادی کرنے پر قادر ہے تو اس پر واجب ہے کہ علاج کرائے یا شادی کرلے۔ علاج یا شادی کے دوران کی معذوری سے پڑھی ہوئی نمازیں اللہ بخشنے والا ہے۔

طویل عرصہ کنوارا رہنے سے سلس کی شکایت نہیں ہوتی، بلکہ یہ مزاج کی خرابی مثلاً ٹھنڈک یا کسی بیماری کے باعث ہوتی ہے۔

اگر مستقل عذر کے باعث پیشاب یا مذی نکلتی ہو تو مالکیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اور مستقل سے مراد یہ ہے کہ نماز کے نصف وقت یا اکثر وقت یا پورے وقت شکایت رہتی ہو، لیکن اگر پورے وقت شکایت نہ رہتی ہو تو مالکیہ کے نزدیک وضو مستحب ہے۔

اگر سلس البول کے مریض کو عام معمول کے مطابق پیشاب آتا ہو، یا عادت کے مطابق لذت سے مذی نکلے، یعنی دیکھنے یا سوچنے سے اور اس کا پتا چلے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ معمول کا پیشاب زیادہ ہوتا ہے اور روکنے سے رک جاتا ہے اور معمول کی مذی شہوت کی وجہ سے آتی ہے۔

اگر سلس کی بیماری تھوڑے وقت کے لیے ہو تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر سلس سے وضو نہ ٹوٹا ہو تو معذور شخص اس وقت تک اس وضو سے نمازیں پڑھ سکتا ہے جب تک وضو ٹوٹنے کا کوئی دوسرا سبب پیش نہ آئے، لیکن معذور شخص اور مستحاضہ کے لیے مستحب ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو کرلے، واجب نہیں ہے۔

۳۔ حنابلہ کا مذہب (۲۰۷)

جس شخص کو مسلسل بے وضو ہونے کی بیماری ہو، مثلاً سلس البول ہو، مذی کی کثرت ہو، خون جاری رہتا ہو، ہوا خارج ہوتی رہتی ہو، یا مستحاضہ ہو، اگر اس کا عذر مسلسل رہتا ہے اور اتنا وقت بھی وقفہ نہیں آتا کہ اس میں وضو کرکے نماز پڑھ سکے تو اس وقت میں وضو کرکے نماز پڑھنا واجب ہے۔

اگر عذر مستقل ہے، اور کوئی چیز خارج ہوتی ہے تو ہر نماز کے لیے وضو کرے، ناپاک جگہ کو دھوئے، اسے باندھ لے اور جس حد تک ممکن ہو، حدث سے بچنے کی کوشش کرے۔ نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے اس کے لیے وضو جائز نہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حُبیش سے فرمایا تھا کہ جب نماز کا وقت آئے تو ہر نماز کے لیے وضو کرلیا کرو۔ (۲۰۸) ایک دوسری روایت میں ہے:''ہر نماز کے لیے وضو کرلیا کرو''۔(۲۰۹) چوں کہ یہ ایسی طہارت ہے جس کا پہلے وضو کرلیا اور کوئی نجاست نکل آئی تو طہارت ختم ہوجائے گی۔

مستحاضہ کے لیے ایک وضو سے دو فرض نمازیں جمع کرنا جائز ہیں، کیوں کہ رسول اللہؐ نے حمنہ بنت جحش کو ایک غسل سے دو نمازیں جمع کرنے کا حکم دیا تھا، (۲۱۰) نیز سہلہ بنت سہیل کو بھی آپ نے ایسا ہی حکم دیا۔ معذور کا وضو آخر وقت تک باقی رہتا ہے، اس لیے وہ تیمّم کرنے والے کی طرح، بلکہ اس کی بہ نسبت زیادہ رعایت کا مستحق ہے۔ اگر عذر ختم

ہوجائے، مثلاً مستحاضہ کا خون رک گیا اور ابھی وقت میں گنجائش ہے کہ وضو کرکے نماز پڑھ سکے تو اس کی طہارت باطل ہوجائے گی۔ نئے سرے سے وضو کرکے نماز پڑھے، کیوں کہ اب اس کی حیثیت ایسے فرد کی ہوگئی ہے جس کا عذر مستقل نہیں ہے۔

معذور فرد اس طرح وضو کرے کہ اگر مستحاضہ ہے تو استحاضہ کی جگہ دھوکر وہاں روئی وغیرہ رکھ لے تاکہ خون رکا رہے اور جسے سلس البول ہے یا مذی بہتی رہتی ہے، وہ کسی کپڑے سے اپنے عضوِ تناسُل کا سر باندھ دے اور جہاں تک ممکن ہو، اسے روکنے کی کوشش کرے۔

اسی طرح اگر کسی کی ہوا خارج ہوتی رہتی ہے، یا خون بہتا رہتا ہے تو اس جگہ پٹی باندھ لے، اور اگر ایسا زخم ہے کہ پٹی باندھنا ممکن نہیں، یا بواسیر ہے، یا پھوڑا ہے کہ اسے باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس طرح نماز پڑھ لے کیوں کہ حضرت عمرؓ کو جب نیزہ لگا تھا تو آپ اس طرح نماز پڑھتے رہے کہ زخم سے خون ابلتا تھا۔

معذور یہ نیت کرے کہ اس کے لیے نماز مباح ہوجائے، کیوں کہ اس کے لیے رفع حدث کی نیت کافی نہیں ہے، اس کا حدث تو ختم نہیں ہوتا وہ مستقل رہتا ہے۔

۴۔ شافعیہ کا مذہب (۲۱۱)

پیشاب، مذی، پاخانے، ہوا کا مستقل مریض اور مستحاضہ اپنی شرم گاہ کو دھوکر کپڑا یا روئی وغیرہ رکھ لے، بشرطیکہ روزہ دار نہ ہو یا مستحاضہ کو اس سے اذیت نہ ہو کہ اس کا خون جلن پیدا کردے۔ ایسی صورت میں روئی رکھنا ضروری نہیں۔ روئی وغیرہ رکھ کر اسے مضبوطی سے باندھ دے۔ مستحاضہ اس طرح کپڑا باندھے کہ اپنی شرم گاہ دھوکر ایک ایسا کپڑا لے جو دونوں طرف سے پھٹا ہوا ہو، ایک کنارہ آگے سے اور دوسرا پیچھے سے نکال کر کمر میں بندھے ہوئے ایسے کپڑے سے باندھ دے جو پیٹی کی طرح باندھا گیا ہو۔

پھر اس کے بعد فوراً وضو یا تیمّم کرلے، یعنی پٹی باندھنے اور وضو کرنے میں وقفہ نہیں ہونا چاہیے۔ یہ سب کام نماز کا وقت شروع ہونے کے بعد کرے، کیوں کہ یہ طہارت ایک ضرورت ہے، اس لیے تیمّم کی طرح قبل از وقت درست نہیں ہے۔

پھر اس کے لیے واجب ہے کہ فوراً نماز شروع کردے تاکہ ناپاکی کم سے کم پھیلے، البتہ اگر نماز کی کسی مصلحت، مثلاً ستر ڈھانپنا، اذان، اقامت، جماعت کے انتظار، قبلہ معلوم کرنے کی کوشش، مسجد جانے میں یا سترہ حاصل کرنے کی وجہ سے کچھ دیر ہوجائے تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اس صورت میں اسے کوتاہی کا مرتکب نہیں سمجھا جائے گا اور اگر تاخیر کسی ایسی وجہ سے ہوئی جس کا تعلق نماز کی مصلحت سے نہیں ہے، مثلاً کھانا پینا، اشعار پڑھنا، گفتگو کرنا تو اس تاخیر کا نقصان ہوگا اور وضو باطل ہوجائے گا اور دوبارہ ساری احتیاط کرکے وضو کرنا ہوگا، کیوں کہ جس حدث اور نجاست سے بچنا ممکن تھا، اس سے نہیں بچا۔

اس صورت میں دوبارہ پٹی باندھ کر وضو کرنا واجب ہے۔ یہی صحیح تر رائے ہے۔ ہر فرض نماز کے لیے وضو کرے اور اگر نماز کی نذر مانی ہوئی ہو تو اس کے لیے بھی، کیوں کہ اس طرح کے وضو میں حدث باقی رہتا ہے، جیسے تیمّم میں حدث باقی رہتا ہے۔ ایک وضو سے جتنے نوافل چاہے پڑھ لے۔ نماز جنازہ کا بھی وہی حکم ہے جو نوافل کا ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا تھا: ''ہر نماز کے لیے وضو کیا کرو''۔ اگر عذر ختم ہوجائے اور وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ وضو کرکے نماز پڑھ سکے، مثلاً خون رک گیا تو شرم گاہ سے لگا ہوا خون دھو کر وضو کرکے نماز پڑھنا واجب ہے۔

اگر منی مستقل بہتی ہو تو ہر فرض نماز کے لیے اسے دھونا ضروری ہے۔ اگر بیٹھ کر نماز پڑھنے سے حدث رک جاتا ہو تو بیٹھ کر پڑھنا واجب ہے، بعد میں اس کا اعادہ نہ کرے۔ اگر کسی کے پیشاب کے قطرے گرتے ہوں تو قطرے گرنے کے لیے کوئی بوتل وغیرہ نہ باندھے۔

معذور اپنے وضو میں یہ نیت کرے کہ اس کے لیے نماز مباح ہوجائے۔ رفع حدث کی نیت نہ کرے، کیوں کہ حدث تو مستقل ہے، وہ وضو سے ختم نہیں ہوتا۔ اس کے لیے محض عبادت مباح ہوتی ہے، جیسا کہ حنابلہ کی رائے ہے۔

اس تفصیل سے یہ واضح ہوگیا کہ معذور کے وضو کے احکام کے بارے میں مذہب شافعی اور مذہب حنبلی دونوں متفق ہیں، البتہ حنابلہ اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ایک وضو کے ساتھ ایک وقت میں ایک سے زائد فرض نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرنا واجب ہے جب کہ شافعیہ کے نزدیک صرف ایک فرض نماز پڑھی جاسکتی ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک ہر فرض نماز کے لیے وضو کی تجدید ضروری ہے۔

جمہور (مالکیہ کے علاوہ) کا اتفاق ہے کہ معذور کے لیے وضو کی تجدید ہے، جب کہ مالکیہ کے نزدیک محض مستحب ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وضو نماز کا وقت شروع ہونے کے بعد کیا جاسکتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک بھی ظہر کی نماز کے علاوہ باقی نمازوں میں یہی مسئلہ ہے، البتہ ظہر کی نماز میں وقت شروع ہونے سے پہلے حنفیہ کے نزدیک وضو کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ اس سے پہلے کا وقت مہمل ہے، کسی نماز کا وقت نہیں ہے۔

مطلب نہم: بے وضو شخص کے لیے جو کام حرام ہیں:

حدثِ اصغر میں تین کام حرام ہوتے ہیں: ● نماز وغیرہ ● طواف ● مصحف کو ہاتھ لگانا اور اس کے دیگر متعلقات۔ ان مسائل میں مذاہب کی تفصیل درج ذیل ہے (۲۱۲)

ا۔ نماز وغیرہ: بے وضو شخص کے لیے فرض اور نفل نماز پڑھنا حرام ہے۔ اسی طرح سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر، خطبۂ جمعہ اور نماز جنازہ بھی درست نہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''جب تم میں سے کوئی بے وضو ہوجائے تو اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں کرتا تا آنکہ وضو کرلے''۔ (۲۱۳) جس کا وضو نہیں، اس کی نماز نہیں ہوتی۔ (۲۱۴)

۲۔ بیت اللہ کا طواف فرض ہو چاہے نفل، کیوں کہ طواف بھی نماز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''بیت اللہ کا طواف نماز ہے، البتہ اللہ تعالیٰ نے اس میں بات کرنے کی اجازت دی ہے، جو کوئی بات کرے تو صرف اچھی بات کرے''۔(۲۱۵)

البتہ حنفیہ نے طہارت کو طواف کے لیے واجب قرار دیا ہے، اس کی صحت کی شرط نہیں۔ اگر کوئی شخص بے وضو طواف کرے تو اس کا طواف درست ہے، مگر مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ طواف اوپر مذکور حدیث میں نماز کے مشابہ قرار دیا گیا اور یہ امر معلوم ہے کہ طواف حقیقتاً نماز نہیں ہے۔ پس اس کے طواف ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ بے وضو جائز ہو اور نماز کے مشابہ ہونے کے باعث بے وضو طواف کو مکروہ قرار دیا گیا۔

۳۔ مصحف (قرآن حکیم) کو، پورے کو یا بعض کو خواہ ایک آیت ہی ہو: آیت قرآنی کو چھونا حرام ہے چاہے اعضائے طہارت کے علاوہ کسی اور عضو سے چھوئے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لا یمسه الا المطهرون (الواقعه ۵۶:۷۹) (پاک افراد ہی قرآن کو ہاتھ لگاتے ہیں) یہ خبر ہے، لیکن نہی کے معنی میں ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ''قرآن حکیم کو صرف پاک فرد ہی ہاتھ لگائے''۔(۲۱۶) قرآن حکیم کی تعظیم واجب ہے اور مصحف کو ایسے ہاتھ سے چھونا جو بے وضو ہو، تعظیم کے خلاف ہے۔ فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بے وضو قرآن کی تلاوت یا قرآن کو دیکھنا جائز ہے اسے چھونا جائز نہیں، نیز بچوں کو قرآن کی تعلیم کے لیے بے وضو قرآن ہاتھ میں لینے کی اجازت ہے، کیوں کہ وہ غیر مکلّف ہیں، البتہ افضل یہ ہے کہ وہ بھی وضو کرلیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک بے وضو قرآن کو چھونا، خواہ کسی حائل (کپڑے یا لکڑی وغیرہ) سے ہو، حرام ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ نے پاک حائل اور پاک لکڑی سے قرآن کو چھونے کی اجازت دی ہے۔

فقہا کی عبارتیں یہ ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں: پورے مصحف، اس کے کچھ حصے، یعنی لکھے ہوئے حصے کو چھونا خواہ کرنسی پر لکھی ہوئی ایک آیت ہو، یا دیوار پر لکھی ہوئی ہو، حرام ہے۔ مصحف کے ساتھ متصل غلاف کو چھونا بھی حرام ہے، کیوں کہ مصحف کے تابع ہے۔ اسے چھونا قرآن کو چھونا ہے، البتہ ایسا غلاف جو قرآن سے الگ ہو، مثلاً جز دان اور صندوق وغیرہ اسے چھونا حرام نہیں۔ اسی طرح قرآن کو لکڑی یا قلم یا الگ غلاف سے چھونا جائز ہے۔ آستین سے چھونا مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ آستین لباس پہننے والے کے تابع ہے اور حائل سے مراد جز دان ہے۔ جز دان سے مراد وہ جلد وغیرہ ہے جس میں مصحف لپیٹا جاتا ہے۔

غیر مسلم کے لیے مصحف کو چھونا جائز نہیں، البتہ اس کی تعلیم اور فقہ کی تعلیم جائز ہے۔ بچے کے لیے قرآن کو چھونا یا قرآن کی تختی کو چھونا جائز ہے، کیوں کہ تعلیم اور حفظ کے لیے اس کی ضرورت ہے۔ کسی کاغذ پر آیت لکھنا حرام نہیں، کیوں کہ لکھے ہوئے کو ہاتھ لگانا حرام ہے اور لکھنے میں قلم واسطہ ہے جو ہاتھ سے الگ ہے۔ یہ اس کپڑے کی طرح ہے جو الگ ہو اور اس سے قرآن کو چھوا جائے۔ فتویٰ اسی پر ہے کہ مصحف سے الگ کپڑا یا تھیلی ہو تو اس سے مصحف کو چھوا جاسکتا ہے۔

اگر تفسیر کا حصہ زیادہ ہو تو کتب تفسیر کو بے وضو چھونا مکروہ نہیں اور قرآن کا حصہ زیادہ ہو یا قرآن اور تفسیر برابر ہوں تو مکروہ ہے۔

دوسری دینی کتب، مثلاً فقہ، حدیث اور توحید کی کتب کو بے وضو چھونے میں کوئی حرج نہیں، البتہ مستحب یہ ہے کہ بے وضو نہ چھوئے۔ دوسری آسمانی کتب جن میں تحریف ہوگئی ہے، انہیں بے وضو ہاتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں۔ تورات، انجیل اور زبور کی قراءت مکروہ ہے، کیوں کہ اگرچہ سب کلام اللہ ہے، لیکن تحریف شدہ حصہ متعین نہیں ہے۔

جس گھر میں قرآن غلاف میں یا کسی جگہ ڈھانپ کر رکھا گیا ہو، وہاں بیوی سے جماع کرنا جائز ہے۔ قرآن کو سر کے نیچے رکھنا مکروہ ہے، البتہ حفاظت کے لیے رکھنا چاہے تو جائز ہے۔ جس کاغذ پر فقہ یا دینی علوم لکھے ہوئے ہوں، اس میں کوئی چیز لپیٹنا مکروہ ہے۔ اگر مصحف ایسا ہو جائے کہ اسے پڑھا نہ جاسکتا ہو تو اسے دفن کر دیا جائے جیسے مسلمان کو دفن کیا جاتا ہے۔ شریعت کی کتابوں کو دفن کرنے، یا بہتے پانی میں بہا دینے، یا جلا دینے میں کوئی حرج نہیں، البتہ دفن کرنا بہتر ہے۔ لکھے ہوئے کو، خواہ قرآن کی آیت ہو تھوک سے مٹا دینا جائز ہے۔

اگر کسی چیز میں قرآن کی آیات بند ہوں تو انہیں اٹھانا، انہیں لے کر بیت الخلا میں جانا اور انہیں حالتِ جنابت میں ہاتھ لگانا جائز ہے، بشرطیکہ ایسے غلاف وغیرہ میں محفوظ ہوں جو ان آیات سے الگ ہو یا مومی کاغذ وغیرہ میں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بے وضو شخص کے لیے مصحف کو اور اس کے کسی جزء کو ہاتھ لگانا، اسے لکھنا، اسے اٹھانا، خواہ کسی دوسری چیز، مثلاً کپڑے، تکیے کے ساتھ ہو یا نیچے کرسی رکھ کر ہو، جائز نہیں۔ اسی طرح کسی حائل یا لکڑی سے مس کرنا بھی جائز نہیں، یا ایسے سامان کے ہمراہ اٹھانا کہ اس سامان کو اٹھانا متصور نہ ہو، البتہ اگر سامان اٹھانا مقصود ہو اور اس میں قرآن بھی ہو، مثلاً صندوق وغیرہ ہو تو جائز ہے، یعنی اگر صرف مصحف کو اٹھانا مقصود ہو، یا سامان کے ساتھ مصحف ہو اور مصحف کو اٹھانا مقصود ہو تو بے وضو اٹھانا حرام ہے اور اگر سامان کو اٹھانا مقصود ہو تو جائز ہے۔

بالغ استاد اور شاگرد کو بے وضو قرآن کو ہاتھ لگانا اور حیض یا نفاس والی عورت کا قرآن کو ہاتھ لگانا جائز ہے، کیوں کہ وہ مانع کے ازالے پر قادر نہیں، البتہ جنبی کے لیے جائز نہیں، کیوں کہ وہ غسل یا تیمّم کر کے مانع کا ازالہ کرسکتا ہے۔

مسلمان کے لیے جائز ہے کہ کسی پردہ کرنے والی، یا حفاظت کرنے والی چیز کے اندر محفوظ قرآن کو ہاتھ لگائے، یا اٹھائے، خواہ جنبی ہو یا حیض والی عورت ہو اور خواہ مصحف کامل ہو، البتہ کافر کے لیے جائز نہیں ہے۔ تفسیر کی کتب کو اٹھانا اور ان کا مطالعہ کرنا بے وضو بلکہ جنبی کے لیے بھی جائز ہے، کیوں کہ تفسیر سے مقصود قرآن کے معانی ہیں، تلاوت مقصود نہیں ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مصحف کو اٹھانا، اس کے اوراق، حواشی، جلد، اس سے متصل حصوں (الگ ہونے والے کو نہیں) اس کے جز دان (۲۱۷) اس سے متعلق اشیا، صندوق اور قرآن کا مطالعہ کرنے کے لیے لکھی گئی تختیوں (وغیرہ) کسی چیز کو مَس کرنا جائز نہیں، خواہ کپڑے سے ہو یا کسی حائل سے، البتہ قرآن سامان میں رکھا ہوا ہو اور سامان اٹھانا مقصود ہو تو اسے بھی اٹھانا جائز ہے، نیز تفسیر اگر قرآن سے زیادہ ہے تو اسے بے وضو ہاتھ لگانا جائز ہے اور اگر قرآن کے برابر یا اس سے کم ہے تو جائز نہیں ہے۔ دوسرے علوم کی کتب جو قرآنی آیات کی تفسیر پر مشتمل نہ ہوں، انہیں اٹھانا جائز ہے۔

لکڑی سے قرآن کا ورق الٹنا جائز ہے، البتہ باشعور بچے کو قرآن پڑھنے کے لیے اسے بے وضو اٹھانے اور چھونے سے نہ روکا جائے۔

تعویذات، نقدی یا کپڑے پر آیات کاڑھی گئی ہوں، جیسے کعبے کے پردے پر آیات ہیں، انہیں اٹھانا جائز ہے، کیوں کہ ان کا مقصد قرآن نہیں ہے۔

بے وضو شخص ہاتھ لگائے بغیر قرآن لکھ سکتا ہے۔ مصحف پر روٹی، نمک اور اس طرح کی اشیا رکھنا حرام ہے، کیوں کہ اس میں قرآن کی توہین ہے۔ قرآن یا کسی سورہ کی تصغیر (اسے چھوٹا کر کے پکارنا) حرام ہے، کیوں کہ اس میں توہین کا پہلو ہے، خواہ بولنے والے کی نیت تعظیم کی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں، مصحف کو جسم کے کسی حصے سے بھی چھونا حرام ہے خواہ ایک آیت ہی ہو، البتہ کسی حائل یا پاک لکڑی سے چھونا جائز ہے۔ اسی طرح کسی دوسری چیز جزدان وغیرہ سے اٹھانا بھی جائز ہے خواہ قرآن حکیم ہی اٹھانا مقصود ہو۔ قرآن کی کتابت بھی جائز ہے، البتہ چھوئے بغیر۔ ذمی بھی قرآن کی کتابت کرسکتا ہے۔ کسی پاک چیز میں لپیٹ کر اٹھانا جائز ہے۔

اگر بچہ بے وضو ہو تو اس کے سرپرست کے لیے جائز نہیں کہ اسے قرآن حکیم ہاتھ میں لینے کے لیے یا درس قرآن کی کوئی تختی وغیرہ ہاتھ میں اٹھانے کے لیے دے، خواہ حفظ اور تعلیم کی غرض سے ہی ہو، یعنی حنابلہ کے نزدیک بغیر وضو مصحف کو ہاتھ لگانے کی حرمت کا حکم بچوں کے لیے بھی ہے۔

تفسیر اور فقہ کی کتابوں میں قرآنی آیات ہوں، تب بھی انہیں بے وضو ہاتھ لگانا جائز ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر کو جو خط لکھا تھا اس میں ایک آیت تھی۔(۲۱۸) راجح تر قول یہ ہے کہ اگر کرنسی پر قرآن کی آیات ہوں یا کپڑے پر ہوں تو اسے بھی چھونا جائز ہے، کیوں کہ اسے قرآن نہیں کہا جاتا اور اس سے احتراز کرنے میں مشقت ہے۔ پس ان کی حیثیت بچوں کی تختیوں کے مانند ہے۔

اگر پانی نہ ہو اور بے وضو شخص کو قرآن ہاتھ میں لینے کی ضرورت پیش آئے تو تیمّم کرلے، پھر ہاتھ میں لینا جائز ہے۔

کافر خواہ ذمی ہو یا غیر ذمی، اس کے لیے قرآن ہاتھ میں لینا، اس کی تلاوت کرنا، اس کا مالک ہونا ممنوع ہے۔ مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ کسی کافر کو قرآن کا مالک بنائے۔

مصحف کو فروخت کرنا، خواہ مسلمان کے ہاتھ ہو حرام ہے۔ مصحف کو تکیہ بنانا، اس پر بوجھ ڈالنا، اس پر ٹیک لگانا، یا ایسی علمی کتب پر جن میں قرآن لکھا ہوا ہو، حرام ہے۔ اگر

ان میں قرآن نہ لکھا ہوا ہوتو انہیں تکیہ بنانا، ان پر وزن ڈالنا، ان پر ٹیک لگانا مکروہ ہے۔ ہاں! اگر چوری کا خوف ہو تو ضرورت کے تحت انہیں سر کے نیچے رکھا جاسکتا ہے۔

مصحف لے کر دارالحرب میں سفر کرنا جائز نہیں، کیوں کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''قرآن لے کر دشمن کی زمین میں سفر نہ کرو، کہیں ایسا نہ ہو کہ قرآن ان کے ہاتھ آجائے''۔(۲۱۹)

خلاصہ یہ ہے کہ داؤد کے علاوہ تمام فقہا کا اجماع ہے کہ حدثِ اکبر کی صورت میں (غسل واجب ہوتو) قرآن کو چھونا جائز نہیں ہے، البتہ اگر بے وضو ہو تو قطعی دلائل کی بنیاد پر اسے چھونے کی ممانعت معلوم نہیں ہوتی، لیکن اکثر فقہا کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ابن عباسؓ اور زیدیہ نے مصحف کو بے وضو ہاتھ لگانا جائز قرار دیا ہے،(۲۲۰) بظاہر آیت لایمسه الا المطهرون (الواقعہ ۵۶:۷۹) (قرآن کو صرف پاک ہی ہاتھ لگاتے ہیں) سے مراد لوح محفوظ ہے اور المطھرون سے ملائکہ مراد ہیں۔ اگر یہ ظاہری معنی نہ ہو، تب بھی اس معنی کا احتمال ہے جیسے حدیث: لایمس القرآن الاطاھر (صرف پاک شخص ہی قرآن کو چھوئے) میں طاھو سے مراد مومن ہے۔ جو حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر سے پاک ہو اور اس کے بدن پر کسی قسم کی نجاست نہ ہو۔

حواشی وتعلیقات

۱- مراقی الفلاح، ص :۹

۲- مغنی المحتاج، ۱: ۴۷

۳- کشاف القناع، ۱: ۹۱

۴- بخاری اور مسلم نے روایت کی۔

۵- حنفیہ کے نزدیک فرض وہ ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اور واجب وہ ہے جو ایسی ظنی دلیل سے ثابت ہو جس میں قطعیت نہ ہو۔

۶- مراقی الفلاح، ۱۳ وبعد

۷- قرآن حکیم میں بعض آیات ہیں جنہیں آیاتِ سجدہ کہتے ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کی تعداد چودہ ہے۔ جب کوئی مسلمان ان میں سے کوئی آیت تلاوت کرے تو سجدے کی نیت سے باوضو ہوکر اور قبلہ رخ ہوکر سجدہ کرے۔ حنفیہ کے نزدیک سجدہ واجب ہے اور جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

۸- بخاری، مسلم، ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ سبل السلام، ۱: ۴۰

۹- بخاری کے علاوہ دیگر محدثین نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ الغلول: خیانت۔ اصل میں مال غنیمت سے تقسیم سے پہلے چوری کر لینا غلول کہلاتا ہے۔ نیل الاوطار، ۱: ۲۰۴

۱۰- الاثرم، دارقطنی، حاکم، بیہقی اور طبرانی نے روایت کی، نیز امام مالک نے مؤطا میں مرسلا روایت کی ہے۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۰۵)

۱۱- ابن حبان، حاکم اور ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ (نصب الرایہ، ۲: ۵۷)

۱۲- نیز دیکھیے: مغنی المحتاج، ۱: ۶۳

۱۳- امام احمد نے صحیح سند کے ساتھ ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۱۰)

۱۴- ردالمحتار لابن عابدین، ۱: ۱۱۱

۱۵- ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔

۱۶- احمد، بخاری اورترمذی نے براءؓ بن عازب سے روایت کی۔ جس حدیث میں جاگنے کے بعد ہاتھ دھونے کا حکم ہے، اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جاگ کرفوراً وضو کرلینا چاہیے۔ ابن ماجہ میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت ہے: ''جب تم میں سے کوئی نیند سے اٹھ کھڑا ہو اور وضو کرنا چاہے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اپنا ہاتھ دھولے، کیوں کہ اسے خبرنہیں کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری اور وہ کہاں کہاں ہاتھ رکھتا رہا''۔ (نصب الرایۃ ۱: ۲)

۱۷- احمد اور مسلم نے روایت کی۔ اسی مفہوم میں ایک روایت نسائی میں ہے۔

۱۸- محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی۔

۱۹- بخاری کے علاوہ ایک جماعت نے روایت کی۔

۲۰- مالک، مسلم، ترمذی اور نسائی نے روایت کی۔ ابن ماجہ نے اسی مفہوم میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ نیز ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں ابو سعید خدریؓ سے روایت کی (الترغیب والترهیب، ۱: ۱۵۸)

۲۱- ابوداؤد، ابن ماجہ اور ابن حبان نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی اور یہ حدیث حسن ہے۔

۲۲- یہ ابن عابدین کی تحقیق ہے (ردالمحتار، ۱: ۱۱۱)، مراقی الفلاح میں ہے کہ اگر وضو کرنے والا اپنی جگہ بدل لے تو پھر وضو ہوتے ہوئے دوبارہ وضو کرلینا مستحب ہے۔

۲۳- مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی اور بخاری ومسلم میں حضرت عائشہؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں: من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهورد (جو ہمارے اس امر میں کوئی ایسی چیز پیدا کرتا ہے جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے)۔

۲۴- القوانين الفقهيه، ص ۲۰

۲۵- مغنى المحتاج، ۱: ۴۹، كشاف القناع، ۱: ۶۸ وبعد۔

۲۶- کیوں کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے اور شیطان آگ سے ہے اور پانی آگ کو بجھا دیتا ہے جیسا کہ حدیث نبوی ہے۔

۲۷- امام احمد نے صحیح سند سے روایت کی۔

۲۸- مسلم کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک بار وضو فرمایا۔(نیل الاوطار، ۱:۱۷۲)

۲۹- الدرالمختار، ۱:۸۸، فتح القدیر، ۱:۸ وبعد، البدائع، ۱:۳ وبعد، تبیین الحقائق،۱:۲، الشرح الصغیر، ۱:۱۰۴ وبعد، الشرح الکبیر، ۱:۸۵، مغنی المحتاج، ۱:۵۰ وبعد، المھذب، ۱:۱۶، کشاف القناع، ۱:۹۲، ۱۰۶، المغنی، ۱:۱۱۴-۱۲۰، بدایة المجتھد، ۱:۱۰، القوانین الفقھیه، ص۱۰

۳۰- عرب کہتے ہیں: رجل انزع (وہ ایسا مرد ہے جس کی پیشانی کے دونوں جانب خالی جگہ ہے) امرأة نزعاء نہیں کہتے، بلکہ کہتے ہیں: امراۃ زعراء۔ عرب دونوں جانب سے پیشانی پر بال نہ ہونے کو قابل تعریف اور بال ہونے کو قابل مذمت سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں یہ بال غباوت، بزدلی اور بخل کی علامت ہیں، جب کہ بال نہ ہونا ذہانت، بہادری اور سخاوت کی۔

۳۱- اسے نزعہ کہتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتیں اور اشراف چہرے کی کشادگی کے لیے یہاں سے بال اکھاڑ دیتے تھے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ دھاگے کا ایک سرا کان کے اوپر رکھا جائے اور دوسرا پیشانی کے اوپر اور اسے خط مستقیم فرض کرکے جو بال چہرے کی طرف آتے ہوں، انہیں اکھاڑ دیا جائے۔

۳۲- بلا تکلف دونوں کو ملانے سے جو حصہ ظاہر ہو۔

۳۳- عارض، رخسار اور کان کے برابر چہرے کا حصہ۔

۳۴- گھنے بال وہ ہیں جو جلد کو چھپا دیں اور جن سے جلد نظر آتی ہو وہ گھنے نہیں یعنی چھدرے ہیں۔

۳۵- بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۴۷)

۳۶- احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ احمد اور ابن ماجہ نے سعید بن زید اور ابو سعید سے بھی اسی طرح کی ایک حدیث روایت کی ہے۔

۳۷- ایضاً، البدائع ص ۴، فتح القدیر ص ۱۰، تبیین الحقائق، ۲، الدر المختار، ۹۰ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱۰۷ وبعد؛ الشرح الکبیر ۸۷ وبعد؛ بدایة المجتهد، ۱: ۱۰، القوانین الفقهیه، ص ۱، مغنی المحتاج، ص ۵۲، المهذب، ص ۱۶ وبعد؛ المغنی، ص ۱۲۲ وبعد؛ کشاف القناع، ۱۰۸ وبعد۔

۳۸- نیل الاوطار، ۱: ۱۵۲

۳۹- ایضاً

۴۰- تبیین الحقائق، ۱: ۳، البدائع، ۱: ۴، فتح القدیر، ۱: ۱۰ وبعد؛ الدر المختار، ۱: ۹۳، بدایة المجتهد، ۱: ۱۱، القوانین الفقهیه، ص ۲۱، الشرح الصغیر ۱: ۱۰۸ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۱: ۸۸، المهذب، ۱: ۱۷، مغنی المحتاج، ۱: ۵۳، المغنی، ۱: ۱۲۵، وبعد؛ کشاف القناع، ۱: ۱۰۹

۴۱- نیل الاوطار، ۱: ۱۵۷، ۱۶۷، نصب الرایة، ۱: ۱-۲

۴۲- ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے اپنے سر، نیز اپنے کانوں کا اندر اور باہر سے مسح کیا۔ ترمذی نے اسے روایت کیا اور صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار ۱: ۱۶۲)

۴۳- ایک جماعت نے روایت کی ہے۔ ابوداؤد اور احمد نے رُبیعؓ بنت معوذ سے حدیث حسن روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاں وضو کیا، سر کا مسح کیا تو سارے سر کا بالوں کے اوپر سے مسح کیا، اس طرح کہ ہر جانب سے مسح کیا، لیکن بالوں کو اپنی جگہ سے حرکت نہیں ہوئی۔

۴۴- شیخ محمود شلتوت اور شیخ محمد علی السایس، مقارنة المذاهب فی الفقه، ص ۱۱

۴۵- قرائے سبعہ نے اسے نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور دوسروں نے جر کے ساتھ۔ قرب کی وجہ سے جر دے دی گئی اور اس کا عطف وجوہ پر کیا۔ پہلی قراءت میں لفظاً دھونے کا حکم ہے اور دوسری میں معنی کے اعتبار سے۔

۴۶- البدائع، ۱: ۵، الشرح الصغیر، ۱: ۱۰۹، مغنی المحتاج، ۱: ۵۲، المغنی، ۱: ۱۳۲ وبعد

۴۷- مسلم نے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۵۲)

۴۸- احمد، بخاری اور مسلم نے عبداللہؓ بن عمرؓ سے روایت کی۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے پیچھے رہ گئے، آپؐ جب پہنچے تو عصر کی نماز کا وقت تنگ ہو رہا تھا، ہم جلدی

جلدی وضو کرنے لگے اور اپنے پاؤں پر ہاتھ پھیرنے لگے تو آپ نے بلند آواز سے دو تین مرتبہ کہا: ''ایڑیوں کے لیے آگ کا عذاب ہے''۔(نیل الاوطار،۱: ۱۶۷)

۴۹- ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے صحیح اسناد سے روایت کی۔ ابن خزیمہ نے اسے صحیح قرار دیا۔(نیل الاوطار،۱: ۱۴۶،۱۵۲، ۱۶۸،۱۷۲)

۵۰- احمد، ابو داؤد اور دارقطنی نے انس بن مالک سے روایت کی،اور احمد اور مسلم نے حضرت عمرؓ بن خطاب سے۔(نیل الاوطار،۱:۱۷۰،۱۷۵)

۵۱- احمد،ابن ماجہ اور ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب وضو کرو تو اپنے ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں خلال کیا کرو۔(نیل الاوطار،۱: ۱۵۳)

۵۲- المختصر النافع فی فقه الامامیه، ص۳۰

۵۳- اس حدیث کے کئی راوی مجہول ہیں۔ اگر اسے ثابت مان لیا جائے تو بعض محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ہیثم کہتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں اس کی اجازت تھی۔(نیل الاوطار،۱:۱۶۹)

۵۴- نیل الاوطار،۱: ۱۶۹

۵۵- الدر المختار،۱:۹۸-۱۰۰، اللباب،۱:۱۲، مراقی الفلاح، ص۱۲،البدائع،۱:۱۷،مقارنة المذاهب فی الفقه، ص۱۴

۵۶- المجموع للنوَوی،۱:۳۶۱ وبعد؛المهذب،۱:۱۴ وبعد؛ بدایة المجتهد،۱:۷ وبعد؛القوانین الفقهیه، ص۲۱،الشرح الصغیر،۱:۱۱۴ وبعد؛ الشرح الکبیر،۱:۹۲وبعد؛مغنی المحتاج،۱ :۴۷ وبعد؛ المغنی،۱:۱۱۰ وبعد؛کشاف القناع،۱:۹۴- ۱۰۱

۵۷- اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے۔امیر المؤمنین عمرؓ بن خطاب سے ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔(نیل الاوطار،۱:۱۳۱)

۵۸- مقارنة الفقه فی المذاهب، ص۱۷

۶۹- مغنی المحتاج،۱:۴۱،مراجع سابقه:المغنی،۱:۱۴۲

۶۰- المغنی،۱:۱۴۲

۶۱- الدرالمختار،۱:۱۱۳،مراقی الفلاح، ص۱۲،فتح القدیر،۱:۲۳،البدائع،۱:۱۷ وبعد؛الشرح الصغیر،۱:۱۲۰،الشرح الکبیر،۱:۱۰۲، مغنی المحتاج،۱:۵۴:المهذب،۱:۱۹،المغنی،۱:۱۳۶-۱۳۸،کشاف القناع،۱:۱۱۶،بدایة المجتهد، ۱:۱۴،القوانین الفقهیه، ص۲۲،المجموع،۱:۴۸۰-۴۸۶

۶۲- پہلے دوآثار دارقطنی نے روایت کیے ہیں،البتہ تیسرے اثر کی اصل معروف نہیں۔

۶۳- مسلم وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔(نیل الاوطار،۱:۱۵۲)

۶۴- نسائی نے صحیح سند سے روایت کی۔

۶۵- نکس (باب نصر)انتکس، کسی چیز کا اوندھا ہو جانا۔ نکّس (تشدید کے ساتھ) اوندھا کر دینا۔

۶۶- مقارنة المذاهب،ص ۲۱-۲۲

۶۷- بدایة المجتهد،۱:۱۷،القوانین الفقهیه، ص ۲۱، المجموع،۱:۴۸۹ -۴۹۳، الدرالمختار،۱:۱۱۳، الشرح الصغیر۱:۱۱۱،الشرح الکبیر،۱:۹۰، مغنی المحتاج،۱:۶۱، کشاف القناع،۱ :۱۱۷، المغنی،۱:۱۳۸،المهذب،۱:۱۹

۶۸- حقیقت یہ ہے کہ یہ اثر صحیح ہے۔ مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے بازار میں وضو کیا...... الخ۔(المجموع،۱:۴۹۳)

۶۹- احمد، ابو داؤد اور بیہقی نے خالد بن معدان کے حوالے سے بعض صحابہؓ سے روایت کی، لیکن نووی کہتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ امام احمد کی رائے میں اس کی سند جید ہے۔

۷۰- احمد اور مسلم نے روایت کی (دونوں حدیثوں کے لیے دیکھیے :نیل الاوطار،۱:۱۷۴وبعد)۔نووی کہتے ہیں کہ ان احادیث سے پے بہ پے دھونا ثابت نہیں ہوتا۔

۷۱- فتح القدیر،۱:۹،الدرالمختار،۱:۱۱۴، مراقی الفلاح، ص۱۲، الشرح الصغیر،۱:۱۱۰ وبعد؛الشرح الکبیر،۱:۹۰،نیل الاوطار،۱:۲۲۰،۲۴۵

۷۲- حضرت میمونہؓ نے دھونے کی کیفیت کو غسل سے اور حضرت عائشہؓ نے افاضہ سے تعبیر کیا اور دونوں کا معنی ایک ہے۔ اس سے ہاتھوں سے ملنے کے واجب نہ ہونے پر استدلال کیا گیا ہے، کیوں کہ دھونے کے مفہوم میں ملنا شامل نہیں ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۲۴۴ وبعد)

۷۳- نیل الاوطار، ۱:۲۲۰

۷۴- القوانین الفقھیہ، ص ۲۳

۷۵- البدائع، ۱:۱۵، الدر المختار ورد المحتار، ۱:۸۰، مراقی الفلاح، ص ۱۰، الشرح الصغیر، ۱:۱۳۱-۱۳۴، الشرح الکبیر، ۱:۸۴ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۴۷، کشاف القناع، ۱:۹۵

۷۶- دیکھیے ہماری کتاب: اصول الفقہ الاسلامی، ۱:۶

۷۷- البدائع، ۱۸-۲۳، فتح القدیر، ۱۳-۲۳، الدر المحتار، ۱:۱۰۱-۱۱۴، مراقی الفلاح، ص ۱۰-۱۳، الشرح الصغیر، ۱:۱۱۷-۱۲۱، الشرح الکبیر، ۱:۹۶-۱۰۴، بدایۃ المجتھد، ۱:۸-۱۲، القوانین الفقھیہ، ص ۲۲، المھذب، ۱:۱۵-۱۹، کشاف القناع، ۱:۱۱۸-۱۲۲، المغنی، ۱:۹۶-۱۴۳

۷۸- صحاح ستہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی (نصب الرایہ، ۱:۲) رسغ: گٹا، کلائی اور ہتھیلی۔ پاؤں اور پنڈلی کے درمیان کا جوڑ یا اس سے مراد انگوٹھے اور ہتھیلی کے درمیان کا جوڑ ہے اور ہتھیلی اور چھوٹی انگلی کے درمیان کا جوڑ ہے اور بوع اس ہڈی کو کہتے ہیں جو پاؤں کے انگوٹھے سے متصل ہوتی ہے۔

۷۹- عبدالقادر الرہاوی نے الاربعین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۸۰- ابو داؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ (نصب الرایۃ ۱:۳)

۸۱- احمد، ابن ماجہ، ترمذی اور حاکم نے روایت کی ہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ ابو سعید کی حدیث اس باب میں سب سے عمدہ ہے۔ ترمذی اور بخاری کہتے ہیں کہ سعید بن زید کی حدیث احسن ہے۔ تمام احادیث کی اسناد میں کچھ نہ کچھ کلام ہے۔(نصب الرایہ ۱:۴، نیل الاوطار، ۱:۱۲۴)

۸۲- حاکم نے مستدرک میں روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا، مگر دیگر محدثین نے ضعیف بتایا۔ (نصب الرایہ، ۱: ۴)

۸۳- دارقطنی نے جابر اور ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ (الجامع الصغیر، نیل الاوطار، ۱: ۱۳۶)

۸۴- دارقطنی نے تخریج کی۔ ضعیف ہے۔ (نصب الرایہ، ۴: ۱۸۳، نیل الاوطار، ۱: ۱۳۶)

۸۵- ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں تصریح کی ہے کہ بعض روایات میں ہے "کامل وضو نہیں ہوتا"۔ رافعی نے ان الفاظ سے استدلال کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے یہ الفاظ نہیں ملے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۳۶)

۸۶- دارقطنی، بیہقی۔ اس کے بعد راوی متروک ہیں، بلکہ وضع احادیث کی طرف منسوب۔ دارقطنی اور بیہقی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی، جس کے دو راوی ضعیف ہیں۔ نیز دارقطنی اور بیہقی کی روایت میں متروک راوی بھی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۳۵)

۸۷- نیل الاوطار، ۱: ۱۳۹، دارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً جو ضعیف حدیث روایت کی، اس سے اس کی تائید ہوتی ہے جس میں ہے "کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے"۔

۸۸- کتب صحاح میں سے پانچ نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۴۵)

۸۹- احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ، حاکم اور ابن جارود نے روایت کی۔ ابن قطان نے اسے صحیح بتایا۔ حافظ ابن حجر نے تلخیص میں روایت کی اور اس کا ضعف نہیں بیان کیا۔ المنذری نے بھی روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۴۶)

۹۰- الدر المختار، ۱: ۱۰۸

۹۱- مغنی المحتاج، ۱: ۵۸

۹۲- ابو بکر نے الشافی میں اپنی سند کے ساتھ اور دارقطنی نے اپنی سنن میں روایت کی ہے۔

۹۳- احمد اور نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۴۳)۔

۹۴- پہلی حدیث متفق علیہ ہے۔ دوسری دارقطنی نے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ایضاً)

۹۵- نیل الاوطار، ۱: ۱۴۱

٩٦- ہلکی داڑھی یا گھنی داڑھی جو چہرے اور رخساروں کی حد کے اندر ہو، اس کے ظاہر، باطن اور جڑوں میں پانی پہنچانا، خلال وغیرہ کے ذریعے واجب ہے۔

٩٧- دونوں احادیث کے لیے دیکھیے: نیل الاوطار، ۱:۱۴۸۔ بخاری میں ابن عباسؓ کی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ گھنی داڑھی کے اندر پانی پہنچانا واجب نہیں ہے (نیل الاوطار، ۱:۱۴۷)۔ داڑھی کے خلال کے بارے میں احادیث کے لیے دیکھیے: نصب الرایۃ، ۱:۲۲

٩٨- صحاح خمسہ نے روایت کی اور ترمذی نے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۴۵)

٩٩- احمد، ابن ماجہ اور ترمذی نے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۵۲)

١٠٠- صحاح خمسہ نے روایت کی۔ مسند احمد میں نہیں ہے (نیل الاوطار، ایضاً)۔ انگلیوں میں خلال کی احادیث کے لیے دیکھیے: (نصب الرایہ، ۱:۲۷)

١٠١- ابوداؤ، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی۔ اس حدیث کے آخر میں ہے: ''یہ ہے وضو، جس نے اس میں کمی یا زیادتی کی، اس نے ظلم کیا اور برا کیا۔ (نصب الرایۃ، ۱:۲۹)

١٠٢- دارقطنی نے زید بن ثابت اور ابو ہریرہؓ سے روایت کی، لیکن اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔ ایضاً

١٠٣- متفق علیہ

١٠٤- عبداللہ بن زید سے محدثین کی ایک جماعت نے اسی طرح روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۵۴)

١٠٥- ترمذی نے روایت کی اور صحیح قرار دیا۔ (ایضاً، ۱۵۸)

١٠٦- مسلم اور ترمذی نے مغیرہؓ بن شعبہ سے روایت کی اور ترمذی نے صحیح قرار دیا۔ (ایضاً، ۱:۱۶۴)

١٠٧- حاکم اور بیہقی نے روایت کی اور کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہیں۔ (نصب الرایۃ، ۱:۲۲)

١٠٨- مالک نے مؤطا میں روایت کی ہے۔ (ایضاً، ۱:۲۲)

١٠٩- ابن ماجہ نے کئی طریقوں سے روایت کی ہے، لیکن ان میں ایک راوی ایسا ہے جس میں کلام ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۱٦٠)

۱۱۰- مثلاً ابن عباسؓ کی ایک حدیث جو احمد اور ابو داؤد نے روایت کی۔ابن عباسؓ کی ایک اور حدیث جوترمذی اورنسائی نے روایت کی۔ رُبیع بنت معوذ کی حدیث جو ابوداؤد اور ترمذی میں ہے اور انہوں نے اسے حسن بتایاہے۔(دیکھیے :نیل الاوطار، ۱:۱۶۰-۱۶۲)

۱۱۱- نیل الاوطار،۱:۱۶۱

۱۱۲- متفق علیہ۔ ابن حبان اور ابن مندہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۷۰)

۱۱۳- احمد،ابوداؤد،ابن ماجہ، ابن خزیمہ، ابن حبان اور بیہقی نے روایت کی۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ یہ روایت اس امر کی مستحق ہے کہ اسے درست قرار دیا جائے۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۷۰)

۱۱۴- کیوں کہ بیت الخلا کا قدمچہ جب تیار ہوجائے تو شیطانوں کا مسکن بن جاتا ہے۔اگر چھینٹیں پڑنے سے ناپاک نہ بھی ہوا ہو، تب بھی اس سے وسوسے پیدا ہوتے ہیں۔خلاصہ یہ ہے کہ ناپاک جگہ وضو کرنا مکروہ ہے،کیوں کہ وضو طہارت ہے اور ناپاک جگہ وضو کرنے میں اندیشہ ہے کہ ناپاک چھینٹیں اُڑ کر وضو کرنے والے پر نہ پڑ جائیں۔

۱۱۵- البتہ پانی منگوانے میں مدد لینے میں کوئی حرج نہیں۔اگر چہ افضل یہ ہے کہ ایسی مدد بھی نہ لے اوراعضا دھونے میں مدد لینا مکروہ ہے۔(مغنی المحتاج، ۱:۶۱)

۱۱۶- ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا وضو کا عمل کسی کے سپرد نہ کرتے، نہ اپنا صدقہ کسی دوسرے کے حوالے کرتے کہ وہ صدقہ کردے،بلکہ آپ دونوں کام خود کرتے تھے۔یہ حدیث ضعیف ہے۔

۱۱۷- شیخین کا اس پر اتفاق ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۷۵)

۱۱۸- ابن ماجہ نے سنن میں اور بخاری نے التاریخ الکبیر میں روایت کی۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس میں ضعف ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۷۵)

۱۱۹- ابن ماجہ، دارقطنی ،یہ حدیث ضعیف ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۵۲)

۱۲۰- یہی راجح اور صحیح ہے۔ صاحب مراقی الفلاح نے البحر الرائق کے اتباع میں اسے سنت قرار دیا ہے۔(الدر المختار، ۱:۱۱۵)

۱۲۱- احمد نے روایت کی، مگر یہ حدیث ضعیف ہے(نیل الاوطار ،۱:۱۶۳)۔ قذال سے سر کا پچھلا حصہ مراد ہے جو دونوں کانوں کے درمیان ہوتا ہے۔

۱۲۲- نیل الاوطار ،۱:۱۵۲

۱۲۳- شیخین نے روایت کی۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ جھٹکنے کے مباح ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ ممکن ہے آپ کا فعل بیان جواز کے لیے ہو۔ (مغنی المحتاج،۱:۶۱)

۱۲۴- احمد، ابن ماجہ، ابو داؤد، نسائی۔ غُسل (غین کی پیش کے ساتھ) وہ پانی جس سے کوئی چیز دھوئی جائے (نیل الاوطار ،۱:۱۷۵)۔ اس حدیث کے مرفوع اور مرسل ہونے میں اختلاف ہے۔ نووی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

۱۲۵- ابن ماجہ اور طبرانی نے الصغیر میں سلمان سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا، پھر آپ نے جو جبہ پہنا ہوا تھا، اسے الٹا اور اس سے چہرہ صاف کیا۔

۱۲۶- معمری وغیرہ نے بختری بن عبید سے روایت کی اور وہ متروک ہے۔

۱۲۷- دونوں ہاتھ دھوتے وقت کہے: اللهم احفظ يدی من معاصيك كلها (اے اللہ! میرے ہاتھوں کو تمام گناہوں سے محفوظ رکھ)۔ کلی کرتے وقت کہے: اللهم اعنی علی تلاوة القرآن وذكرك وشكرك وحسن عبادتك (اے اللہ! مجھے تلاوت قرآن، اپنے ذکر، شکر اور عمدہ عبادت کی توفیق عطا فرما)۔ ناک میں پانی ڈالتے وقت کہے: بسم الله اللهم اَرِحْنِی رائحةَ الجنة ولا تُرِحْنِی رائحة النار (اے اللہ! مجھے جنت کی خوشبو سونگھا اور دوزخ کی بدبو سے محفوظ فرما)۔ چہرہ دھوتے وقت کہے: اللهم بيض وجهی يوم تبيض وجوه وتسود وجوه (اے اللہ! جس روز کچھ چہرے روشن اور کچھ تاریک ہوں گے، میرے چہرے کو روشن فرما)۔ دایاں ہاتھ دھوتے وقت کہے: اللهم اعطنی كتابی بيمينی وحاسبنی حسابا يسيرا (اے اللہ! میرا نامۂ اعمال میرے دائیں ہاتھ میں دینا اور میرا حساب آسان فرمانا)۔ بایاں ہاتھ دھوتے وقت کہے: اللهم لا تعطنی كتابی بشمالی ولا من وراء ظهری (اے اللہ! میرا نامۂ اعمال میرے بائیں ہاتھ میں نہ دینا اور نہ پیٹھ کے پیچھے)۔ سر کا مسح کرتے وقت کہے: اللهم حرّم شَعری وبشری علی النار (اے اللہ! میرے بال اور میری کھال آگ پر حرام کردے)۔ دونوں کانوں کا مسح کرتے وقت

کہے: اللھم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتّبعون احسنه (اے اللہ! مجھے ان لوگوں میں سے بنا جو توجہ سے بات سنتے ہیں اور اچھی بات پر عمل کرتے ہیں)۔ دونوں پاؤں دھوتے وقت کہے: اللھم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزِلّ الاقدام (اے اللہ! جس دن پاؤں پھسل رہے ہوں گے پل صراط پر میرے پاؤں جمادے)۔ بعض شافعیہ نے یہ دعائیں مانگنا جائز بتایا ہے۔

۱۲۸- فقہا کہتے ہیں: وضو کرتے ہوئے ذکر اللہ کے علاوہ کوئی بات کرنا مکروہ ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کے دوران یہ دعا پڑھا کرتے تھے: اللھم اغفرلی ذنبی، ووسع لی فی داری وبارك لی فی رزقی وقنعني بمارزقتنی ولا تفتنی بما زویت عنی (اے اللہ! میرے گناہ بخش دے، میرا گھر وسیع فرمادے، میرے رزق میں برکت فرما، جو رزق تونے مجھے دیا، مجھے اس پر قناعت نصیب فرما اور جو کچھ تونے مجھے نہیں دیا، مجھے اس کی آزمائش سے محفوظ فرما)۔ ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ (الشرح الصغیر، ۱:۱۲۷)

۱۲۹- ایک دوسری روایت میں ہے وضو کا برتن منگوایا۔ الوَضو: واؤ کی زبر کے ساتھ، وَضو کا پانی اور واؤ کی پیش کے ساتھ: وضو کرنا، وضو کا لفظ وضاءۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں: حسن، خوب صورتی۔

۱۳۰- ایک اور روایت میں ہے، ناک میں پانی چڑھایا اور ناک صاف کی، ناک میں پانی چڑھانے کو استنشاق کہتے ہیں۔

۱۳۱- یعنی دنیا کی کوئی بات نہ سوچے۔

۱۳۲- جامع الاصول، ۸:۷۶

۱۳۳- مراقی الفلاح، ص۱۰-۱۳، الدر المختار، ۱:۹۵-۱۲۲

۱۳۴- اس ضمن میں کئی احادیث آئی ہیں، لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کوئی قول یا عمل ثابت نہیں ہے۔

۱۳۵- کیوں کہ مسلم اور ابو داؤد میں ہے: ”جو کوئی اچھی طرح وضو کرے اور دو رکعت ایسی پڑھے کہ ظاہر و باطن سے ان کی طرف متوجہ ہو تو اس کے لیے جنت واجب ہوجاتی ہے“۔

۱۳۶- الشرح الصغیر، ۱:۱۱۷-۱۲۴، الشرح الکبیر، ۱:۹۶-۱۰۶

۱۳۷- کم مقدار کو متعین نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ لوگوں میں اوران کے اعضاء میں اختلاف ہوتا ہے۔ یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ پانی اعضا پر بہنے لگے، خواہ اس کے قطرے نہ گریں۔

۱۳۸- مغنی المحتاج ۱:۵۵-۶۲، الحضرمیہ ۱۱-۱۳۔ بعض کتابوں مثلاً (بجیرمی الخطیب ۱:۱۳۹) میں ہے کہ وضو کی سنتیں دس ہیں۔

۱۳۹- اگر وضو کے شروع میں بسم اللہ چھوڑ دی، خواہ جان بوجھ کر تو فارغ ہونے سے پہلے بسم اللہ فی اولہ و آخرہ پڑھ لے، جیسا کہ کھانے پینے میں بھی یہی حکم ہے۔

۱۴۰- جس کسی کو شک ہو، وہ واجب میں وجوب پر اور مستحب میں استحباب پر عمل کرے اور تین بار پر اضافہ نہ کرے۔

۱۴۱- اگر حرکت دیے بغیر نیچے پانی نہ پہنچ سکے تو ہلانا واجب ہے۔

۱۴۲- اگر کوئی دوسرا پانی ڈال رہا ہو تو کہنی اور ٹخنے سے ڈالنا شروع کرے۔

۱۴۳- شہادت کی انگلیوں سے، اگر ان میں نہ ہو ورنہ واجب ہے۔

۱۴۴- کشاف القناع ۱:۱۱۸-۱۲۲، المغنی، ۱:۱۱۸، ۱۳۹-۱۴۲

۱۴۵- دعا کی حدیث احمد اور ابوداؤد نے روایت کی ہے۔ بعض روایات میں ہے: ''اچھی طرح وضو کرے، پھر اپنی نظر آسمان کی طرف اٹھائے''۔

۱۴۶- الدرالمختار ۱:۱۲۱-۱۲۲، مراقی الفلاح، ص ۱۳، الشرح الصغیر ۱:۱۲۶-۱۲۹، الشرح الکبیر ۱:۱۲۶، الحضرمیہ، ۱۴، کشاف القناع ۱:۱۱۸-۱۲۰

۱۴۷- شافعیہ کے نزدیک مکروہ سنت مؤکدہ کا ترک ہے اور مختلف فیہ کا اختیار کرنا ہے۔ دوسرے امور کا ترک خلافِ اُولیٰ ہے۔

۱۴۸- یہ نسائی کی روایت ہے۔ اس کا معنی ہے: اس نے سنت طریقہ چھوڑ دیا۔

۱۴۹- ابن ماجہ، دارقطنی، یہ حدیث ضعیف ہے (نیل الاوطار ۱:۱۷۶)۔ اسی طرح کی ایک روایت ہے کہ حضرت عمرؓ آگے بڑھ کر آپ کے ہاتھوں پر پانی ڈالنے لگے تو آپؐ نے فرمایا: ''میں اپنے وضو

میں کسی سے مدد نہیں لیتا، نووی نے شرح المهذب میں کہا ہے: ''یہ حدیث باطل ہے۔ اس کی کوئی اصل نہیں''۔

۱۵۰- کشاف القناع، ۱: ۱۲۰، المغنی، ۱: ۱۴۳

۱۵۱- مغنی المحتاج، ۱: ۶۰، الشرح الصغیر، ۱: ۱۲۸

۱۵۲- کشاف القناع، ۱: ۱۱۸

۱۵۳- المغنی، ۱: ۲۱۴ وبعد؛ المهذب، ۱: ۳۱

۱۵۴- حکم بن عمرو الغفاری سے صحاح کی پانچوں کتب نے روایت کی، البتہ ابن ماجہ اور نسائی نے وضوء المرأة کے الفاظ روایت کیے ہیں۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ نووی کہتے ہیں کہ حفاظ اس کے ضعیف ہونے پر متفق ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ نووی نے اسے غریب قرار دیا ہے، حالانکہ ابوداؤد اور نسائی میں اس کے شواہد موجود ہیں۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۵)

۱۵۵- صحیح مسلم میں ہونے کے بعد محدثین نے اسے معلل قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲٦)

۱۵٦- حضرت میمونہؓ کی حدیث میں لفظ جفنه تھا، جس کا ترجمہ ٹب کیا گیا ہے۔

۱۵۷- احمد، ابوداؤد، نسائی، ترمذی۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ الفاظ یہ ہیں: ''یا رسول اللہ! میں جنبی تھی۔ آپؐ نے فرمایا: پانی جنبی نہیں ہوتا'' (نیل الاوطار، ۱: ۲٦)۔ احمد اور ابن ماجہ نے میمونہؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے غسلِ جنابت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کیا۔

۱۵۸- فتح القدير، ۱: ۲۴-۳۷، تبيين الحقائق، ۱: ۷-۱۲، البدائع، ۱: ۲۴-۳۳، الدر المختار، ۱: ۱۲۸-۱۲۴، اللباب، ۱: ۱۷-۲۰، مراقی الفلاح، ص ۱۴ وبعد؛ الشرح الصغير، ۱: ۱۲۵-۱۴۸، الشرح الكبير، ۱: ۱۱۴-۱۱٦، القوانين الفقهيه، ص ۲۴ وبعد، المهذب، ۱: ۲۲-۲۵، حاشية الباجوری، ۱: ٦۹-۷۴، المجموع، ۲: ۳-٦۸، کشاف القناع، ۱: ۱۳۸-۱۴۸، بداية المجتهد، ۱: ۳۳-۳۹، المغنی، ۱: ۱٦۸-۱۹٦

۱۵۹- ودی: سفید ست روپانی جو پیشاب کے بعد نکلتا ہے۔ مذی: سفید پتلا پانی جو حصولِ لذت کے وقت

نکلتا ہے۔

۱۶۰- متفق علیہ، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۸۵)

۱۶۱- ترمذی اور ابن ماجہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ نووی کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے، لیکن سیوطی نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مسلم کے الفاظ یہ ہیں: ''اگر تم میں سے کسی کو اپنے پیٹ میں گڑبڑ محسوس ہو اور یہ پتا نہ چلے کہ کچھ نکلا ہے یا نہیں تو اس وقت تک مسجد سے نہ نکلے، جب تک آواز نہ سنے یا بُو نہ محسوس نہ کرے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۸۸)

۱۶۲- ابوداؤد اور دارقطنی نے قابل اعتماد سند سے عروہ سے، انہوں نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے روایت کیا کہ انہیں استحاضہ بہت آتا تھا، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: ''اگر حیض کا خون ہو جو سیاہ ہوتا ہے، پہچانا جاتا ہے تو نماز نہ پڑھو اور اگر دوسرا خون ہو تو وضو کرو اور نماز پڑھو۔ یہ خون کسی رگ سے آرہا ہے''۔ آپؐ نے فاطمہ کو وضو کرنے کا حکم دیا، کیوں کہ یہ ایسا خون تھا جو عادتاً نہیں آتا، پس اس طرح کی دوسری چیزوں کو بھی اس پر قیاس کریں گے۔ چاہے نکلنے والی چیز پاک ہو، مثلاً بغیر خون نکلے بچہ پیدا ہو یا ناپاک جیسے پیشاب وغیرہ۔

۱۶۳- ابن رشد کہتے ہیں کہ اس سے مطلقاً وضو نہیں ٹوٹتا جیسے کنکری اور کپڑے سے۔

۱۶۴- [پیپ کے لیے عربی کے دو لفظ قیح اور صدید ہیں]۔ قیح: خون پک کر سفید پیپ ہوجائے۔ صدید: پتلی پیپ یا خون ملا زخم کا پانی۔

۱۶۵- دارقطنی نے تمیم داری سے روایت کی۔ اس کے دو راوی مجہول ہیں۔ ابن عدی نے الکامل میں زید بن ثابت سے روایت کی اور اس میں ایک راوی ہے جس کی روایت حجت نہیں۔(نصب الرایہ ۱:۳۷)

۱۶۶- حضرت عائشہؓ کی حدیث ابن ماجہ میں ہے۔ جو صحیح حدیث ہے اور ابوسعید خدری کی دارقطنی میں ہے، جو ایک راوی کی وجہ سے معلوم ہے۔(نصب الرایہ، ۱:۳۸، نیل الاوطار، ۱:۱۸۷)

۱۶۷- دارقطنی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی اسناد بہت ضعیف ہے۔ اس میں ایک راوی متروک ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۸۹، نصب الرایۃ، ۱:۴۴)

۱۶۸- نیل الاوطار، ۱:۱۸۹

۱۶۹- دارقطنی، بیہقی۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔(نیل الاوطار ۱:۱۸۹)

۱۷۰- بخاری نے تعلیقاً روایت کی۔ ابو داؤد، ابن خزیمہ

۱۷۱- ابن ماجہ، دارقطنی، بیہقی نے کہا ہے کہ یہ روایت مرسل ہے۔نیل الاوطار، ۱:۱۸۷

۱۷۲- احمد، ترمذی، ترمذی نے کہا ہے کہ اس باب میں یہ صحیح تر روایت ہے۔نیل الاوطار، ۱:۱۸۶

۱۷۳- دارقطنی کی روایت ہے۔

۱۷۴- احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ (حدیث کے الفاظ ہیں: العین و کاء السّہ ......) وکاء وہ دھاگا جس سے کوئی چیز باندھتے ہیں۔ السہ: مقعد، دبر معنی یہ ہے کہ جاگتے ہوئے آدمی خیال رکھتا ہے کہ اس کے پیچھے سے ہوا تو نہیں نکلی، اسے احساس ہوتا ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۹۲)

۱۷۵- احمد، دارقطنی (ایضاً)

۱۷۶- احمد۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۹۳)

۱۷۷- ابو داؤد، ترمذی، دارقطنی (ایضاً)

۱۷۸- شافعی، ابو داؤد، مسلم، ترمذی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔(ایضاً)

۱۷۹- ابن عدی (نصب الرایۃ، ۱: ۴۵) بیہقی، نیز بیہقی نے اسی طرح کی ایک حدیث حذیفہ بن الیمان سے بھی روایت کی۔

۱۸۰- نصب الرایۃ، ۱: ۴۴

۱۸۱- فتح القدیر، ۱: ۳۲

۱۸۲- مسلم، (نیل الاوطار، ۱: ۱۹۲)

۱۸۳- سرین زمین پر ٹیک کر دونوں گھٹنے کھڑے کرکے ان کے گرد دونوں بازو حمائل کرکے بیٹھنے کو احتباء کہتے ہیں۔

۱۸۴- ابوداؤد، نسائی، احمد، ترمذی۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ بخاری نے اسے ضعیف بتایا ہے۔ اس کے تمام طرق معلول ہیں۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے اور اگر ہے تو وضو کے بارے میں مَس (چھونے) کا حکم نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے۔(نیل الاوطار،۱:۱۹۵)

۱۸۵- نسائی۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۹۶)

۱۸۶- مسلم، ترمذی، بیہقی۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے(ایضاً)، نیز یہ احادیث دیکھیے: نصب الرایۃ، ۱:۷۰-۷۵

۱۸۷- ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، احمد، دارقطنی میں مرفوعاً مروی ہے۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی۔ ترمذی کہتے ہیں کہ اس باب میں سب سے عمدہ روایت یہی ہے۔(نصب الرایہ، ۱:۶۰ وبعد؛نیل الاوطار،۱:۱۹۸)

۱۸۸- اصحابِ سنن اور احمد نے روایت کی۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، مالک، شافعی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ابن الجارود۔ بخاری کہتے ہیں کہ اس باب میں یہ صحیح تر روایت ہے۔(نیل الاوطار ، ۱:۱۹۷، نصب الرایۃ،۱: ۵۴ وبعد)

۱۸۹- احمد، ابن حبان نے صحیح میں روایت کی کہ یہ صحیح حدیث ہے۔ اس کے راوی عدول ہیں۔ (نیل الاوطار ،۱: ۱۹۹)۔ امام شافعی نے اپنی مسند میں ان الفاظ سے روایت کی: ''جب تم میں سے کوئی اپنے عضوِ تناسُل کو ہاتھ لگائے تو اس پر وضو واجب ہوجاتا ہے''۔(نصب الرایۃ، ۱:۵۴ وبعد)

۱۹۰- احمد، بیہقی ۔(نصب الرایۃ، ۱:۵۸)

۱۹۱- اس میں مسند احادیث بھی ہیں اور مرسل بھی۔ مسند احادیث میں ابوموسیٰ اشعری کی حدیث ہے طبرانی میں۔ ابوہریرہؓ کی ہے دارقطنی میں، ابن عمرؓ کی ہے ابن عدی کے ہاں اور انس، جابر، عمران بن الحصین اور ابوالملیح کی ہے دارقطنی میں اور یہ تمام روایات ضعیف ہیں۔ مرسل روایات چار ہیں: ابوالعالیہ، معبدالجہنی، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کی۔(نصب الرایۃ،۱:۴۷-۵۴)

۱۹۲- بدایۃ المجتہد،۱:۳۹

۱۹۳- مسلم، ابوداؤد کی روایت ہے۔ مسلم اور احمد نے جابرؓ بن سمرہ سے بھی اسی طرح کی حدیث روایت

کی ہے، اور یہ دونوں احادیث صحیح ہیں۔

۱۹۴- احمد کی روایت ہے۔ انہوں نے اور اسحاق نے اسے صحیح قرار دیا، ابن ماجہ نے عبداللہؓ بن عمرو سے مرفوعاً روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۰۰)

۱۹۵- ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ

۱۹۶- لیکن ان کے نزدیک میت کو کندھا دینے سے وضو نہیں ٹوٹتا، ان کی بعض کتب میں جو مشہور ہے، وہ درست نہیں۔

۱۹۷- بدایۃ المجتہد، ۱:۳۹

۱۹۸- متفق علیہ۔ ترمذی کے علاوہ ایک جماعت نے روایت کی۔ مسلم نے ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً اسی طرح کی ایک روایت بیان کی، البتہ اس میں یہ الفاظ نہیں ہیں: ''وہ نماز میں ہو''۔

۱۹۹- یہ امام محمد کی رائے ہے اور یہی اصح ہے۔ اتحاد سبب متلی ہے۔ انسان کے مزاج میں بدبو کی وجہ سے جو تبدیلی پیدا ہوجاتی ہے، وہ متلی کا سبب ہے۔

۲۰۰- وضو توڑنے والی آٹھ اشیا میں سے دو دبر سے خارج ہوتی ہیں: پاخانہ اور ہوا اور چھ آگے سے: پیشاب، مذی، ودی، منی، ولادت کے وقت کا خون، استحاضہ وغیرہ مثلاً سلس (بے اختیار ان میں سے کوئی چیز نکلتے رہنا) اگر نماز کے وقت کے نصف سے کم ہو۔

۲۰۱- یہ بیماری کا خون ہوتا ہے رحم کے شروع سے نکلتا ہے، جب کہ حیض رحم کے آخری حصے سے نکلتا ہے۔ استحاضہ وہ خون ہے جو ماہواری کے علاوہ نکلے مثلاً، حیض کی کم از کم مدت سے کم یا زیادہ سے زیادہ مدت کے بعد آتا رہے، یا نفاس کی مدت ختم ہونے کے بعد آئے، یا نو سال سے کم عمر کی بچی کو آئے یا بوڑھی عورت کو، حنفی مذہب کی ظاہر روایت کے مطابق۔ نیز بچے کی ولادت سے پہلے جو خون حاملہ کو آئے۔ (الدر المختار، ۱:۲۶۲-۲۶۳)

۲۰۲- الدر المختار، ۱:۲۸۰ و بعد

۲۰۳- الدر المختار، ۱:۱۳۹، ۲۸۱-۲۸۳، فتح القدیر، ۱:۱۲۴-۱۲۸، مراقی الفلاح، ص۲۵، تبیین الحقائق، ۱:۶۴

۲۰۴۔ سبط ابن الجوزی نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی، لیکن زیلعی کہتے ہیں کہ یہ روایت بہت غریب ہے۔ (نصب الرایۃ،۱:۲۰۴)

۲۰۵۔ امام ابوحنیفہ اورامام محمد کہتے ہیں کہ معذور کا وضو محض وقت ختم ہونے سے ٹوٹ جاتا ہے، کیوں کہ شریعت نے عبادت ادا کرنے کے لیے وقت مختص کیا ہوا ہے، اس لیے اس وقت سے پہلے وضو کرنا ضروری ہے تاکہ وقت داخل ہونے کے وقت نماز ادا کر سکے، جیسا کہ حقیقتاً نماز ادا کرنے کے لیے پہلے سے طہارت کا ہونا ضروری ہے۔ نیز وقت کا داخل ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ طہارت کی ضرورت ثابت ہوگئی ہے اور وقت ختم ہوجانا اس امر کی دلیل ہے کہ ضرورت ختم ہوگئی ہے۔ پس ضرورت ختم ہوتے ہی، یعنی وقت ختم ہوتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن وقت داخل ہوتے ہی نہیں ٹوٹے گا۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ وقت شروع ہوتے وقت اور ختم ہوتے وقت، یعنی دونوں اوقات میں وضو ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ طہارت کی ضرورت ایک وقت کے سات مختص ہے، نہ اس سے پہلے ضرورت ہے نہ اس کے بعد۔ امام زفر کی رائے اس سے مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وقت کے آغاز پر وضو ٹوٹ جائے گا، اختتام پر نہیں، کیوں کہ وقت کے آغاز سے طہارت کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس اختلاف کا نتیجہ دو امور میں ظاہر ہوگا: جس شخص نے زوال سے پہلے وضو کیا اور جس نے سورج نکلنے سے پہلے وضو کیا، پہلی حالت میں امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک ظہر کا وقت ختم ہونے تک وضو نہیں ٹوٹے گا اور دوسری حالت میں وقت ختم ہونے، یعنی طلوع آفتاب کے ساتھ ہی وضو ٹوٹ جائے گا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں حالتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا اور امام زفر کے نزدیک دوسری حالت میں نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ ظہر کی نماز کا وقت داخل نہیں ہوا اور پہلی حالت میں ٹوٹ جائے گا۔ ابو یوسف اور زفر دخولِ وقت کے ساتھ وضو کو واجب قرار دیتے ہیں، کیوں کہ اس وقت وضو کی ضرورت ہے اور یہ قول شافعیہ اور حنابلہ کی آراء کے مطابق ہے، جو آگے آرہی ہیں۔ حنفیہ کے چاروں ائمہ اس پر متفق ہیں کہ مستحاضہ کی طہارت وقت نکلتے ہی ختم ہوجاتی ہے۔

۲۰۶۔ الشرح الصغیر،۱:۱۲۹ وبعد؛ الشرح الکبیر،۱:۱۱۶ وبعد، القوانین الفقهیه، ص ۴۱

۲۰۷۔ کشاف القناع،۱:۱۲۸، ۲۴۷ وبعد، المغنی،۱:۳۴۰-۳۴۲

۲۰۸۔ ابو داؤد، احمد، ترمذی، ابن ماجہ، ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۷۵)

۲۰۹- ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۲۱۰- ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

۲۱۱- مغنی المحتاج، ۱:۱۱۱ و بعد، الحضرمیہ، ص ۲۸

۲۱۲- البدائع، ۱:۳۳ وبعد؛ الدر المختار، ۱:۱۶۰-۱۶۵، الشرح الصغیر، ۱:۱۴۹ وبعد؛ المجموع، ۲: ۷۱-۷۹، المهذب، ۱:۲۵، الحضرمیہ، ۱۶، حاشیہ الباجوری، ۱۲۱ وبعد؛ المغنی، ۱: ۱۴۲-۱۴۷، کشاف القناع، ۱:۱۵۲-۱۵۷

۲۱۳- بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔

۲۱۴- احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۱:۱۳۴)

۲۱۵- طبرانی، ابونعیم نے الحلیۃ، الحاکم، بیہقی نے سنن میں، ابن عباسؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے۔ حدیث حسن ہے، احمد، نسائی، ترمذی، حاکم، دارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ ابن سکن، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے مرفوعاً اور موقوفاً ان الفاظ سے بیان کی: ''بیت اللہ کا طواف بھی نماز ہے، جب طواف کرو تو باتیں کم کرو''۔(نیل الاوطار، ۱:۲۰۷)

۲۱۶- عمرو بن حزم سے اثرم، ابوداؤد اور نسائی نے روایت کی۔ ابن عمرؓ سے دارقطنی، طبرانی اور بیہقی نے، عثمانؓ بن ابی العاص سے طبرانی نے اور ثوبان سے بھی روایت ہے، لیکن یہ انتہائی ضعیف ہے۔ دوسری احادیث بھی ضعیف ہیں۔ امام مالک نے عمرو بن حزم سے مرسلاً روایت کی ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۲۰۵، نصب الرایۃ ۱:۱۹۶)

۲۱۷- مصحف کے لیے جو غلاف تیار کیا جاتا ہے، فقہا عام طور پر اسے خریطہ کہتے ہیں۔

۲۱۸- متفق علیہ، بروایت ابن عباسؓ

۲۱۹- مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: ''قرآن ساتھ لے کر سفر نہ کرو، کہیں وہ دشمن کے ہاتھ نہ لگ جائے''۔ غالباً یہ حکم ابتدائی دنوں میں تھا، آج عام طباعت کے باعث قرآن حکیم دنیا میں ہر جگہ دستیاب ہے۔

۲۲۰- دیکھیے: (نیل الاوطار، ۱: ۲۰۵-۲۰۷)

بحث دوم: مسواک

(تعریف، حکم، کیفیت اوراس کے فوائد)

اوّل: مسواک کی تعریف

لغت میں مسواک ملنے کو اور اس چیز کو بھی کہتے ہیں جس سے ملا جائے۔ شرعاً مسواک سے مراد (ایسی ریشہ دار) لکڑی وغیرہ یا اشنان اور صابون ہے جودانتوں پر اور دانتوں کے اردگرد مَلا جائے، تاکہ ان سے پیلاہٹ وغیرہ ختم ہوجائے۔

دوم: مسواک کا حکم

مسواک فطرت کا تقاضا ہے، یعنی سنت ہے اور دین کا حصہ ہے، کیوں کہ مسواک منہ کی صفائی اور اللہ کی رضا مندی کا باعث ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:''مسواک منہ کی صفائی اور اللہ کی رضا کا ذریعہ ہے''۔(۱)اس حدیث سے مسواک کی مطلقاً مشروعیت معلوم ہوتی ہے کہ نہ تو یہ کسی وقت کے ساتھ مختص ہے اور نہ کسی حالت کے ساتھ، یہ ہر وقت مسنون ہے۔ مسواک سنت مؤکدہ ہے۔ کسی حالت میں بھی واجب نہیں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:''اگر میری امت کے لیے مشقت نہ ہوتی تو میں ہر نماز کے وقت انہیں مسواک کرنے کا حکم دیتا''۔ امام احمد کی روایت ہے:''میں انہیں ہر وضو کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا''۔(۲) بخاری نے یہ روایت تعلیقاً، لیکن قطعیت سے بیان کی ہے اور بخاری کی قطعی تعلیقات صحیح ہوتی ہیں۔ اس میں ہے:''میں انہیں ہر وضو کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا''۔ بعض فقہا نے کہا ہے:''علماء کا اتفاق ہے کہ مسواک سنت ہے، کیوں کہ شارع نے مسواک کرنے کی ترغیب دی ہے، اسے مستحب قرار دیا اور شارع علیہ السلام نے خود اس پر مداومت کی ہے۔

فقہا کے نزدیک مسواک کا حکم یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ہر وضو میں کلی کرتے وقت مسواک کرنا سنت ہے۔ مالکیہ کے نزدیک کلی کرنے سے پہلے مسواک کرنا فضائل وضو میں سے ہے، کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''اگر میری امت کے لیے مشکل نہ ہوتا تو میں ہر وضو کے وقت انہیں مسواک کرنے کا حکم دیتا''،(۳) البتہ اگر وضو میں کلی کرتے وقت کوئی شخص مسواک کرنا بھول جائے تو نماز شروع کرتے وقت مسواک کرنا مستحب ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت مسواک سنت مستحبہ ہے۔ اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے جسے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے: ''اگر میری امت کے لیے مشقت کا باعث نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا''، نیز وضو کرتے وقت بھی ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے مسواک کرنا سنت ہے اور جب منہ کا ذائقہ بدل جائے یا دانت صاف نہ ہوں، مثلاً نیند کے باعث، کھانا کھانے سے، بھوکا رہنے سے یا طویل سکوت یا لمبی گفتگو کے باعث تو اس وقت بھی مسواک کرنا سنت ہے، کیوں کہ حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کو اٹھتے تو مسواک سے اچھی طرح رگڑ کر منہ کو صاف کرتے''۔ (۴) دوسرے امور کو نیند پر قیاس کریں گے، کیوں کہ نیند کے باعث جس طرح منہ کا ذائقہ بدل جاتا ہے اسی طرح ان امور سے بھی بدل جاتا ہے۔

جس طرح نماز کے وقت، منہ کا ذائقہ بدلنے اور دانت پیلے ہونے پر مسواک کرنے کی تاکید ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم کی تلاوت، حدیث نبوی اور دینی علوم کے درست وتدریس، ذکر اللہ کے لیے اور سونے سے پہلے، جاگنے کے بعد، گھر آنے پر، نزع کے عالم میں،(۵) سحری کے وقت، کھانا کھانے کے لیے، وتر پڑھنے کے بعد اور روزہ دار کے لیے ظہر سے پہلے مسواک کرنے کی تاکید ہے۔ شافعیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ مسواک سے پہلے اور بعد دانتوں کا خلال کرنا اور کھانا کھانے کے بعد مسواک کرنا چاہیے۔(۶) اس

کی دلیل وہ روایات ہیں جو بخاری اور ترمذی کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب گھر تشریف لاتے تو سب سے پہلے مسواک کرتے''۔ ابن ماجہ نے ابو امامہ سے روایت کی ہے: ''میں اتنی زیادہ مسواک کرتا ہوں کہ مجھے اندیشہ ہونے لگتا ہے کہ کہیں میرے دانت گھس کر باریک نہ ہو جائیں''۔(۷) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن یا رات میں جب بھی سو کر اٹھتے تو وضو سے پہلے مسواک ضرور فرماتے،(۸) چوں کہ نیند اور کھانے وغیرہ سے منہ کی بو تبدیل ہو جاتی ہے، اس لیے منہ کی ناگوار بو کو تبدیل کرنے اور اسے خوش گوار بنانے کے لیے مسواک کا حکم دیا گیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک روزہ دار کے لیے زوال کے بعد، یعنی ظہر کی نماز کے وقت سے غروب آفتاب تک مسواک مکروہ ہے، کیوں کہ صحیحین میں حدیث ہے: ''روزہ دار کے منہ کی بو(۹) اللہ کے ہاں مشک کی خوشبو سے زیادہ محبوب ہے''۔ منہ کی بو کی محبوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ اسے باقی رکھا جائے، اس لیے اس کا ازالہ مکروہ ہے اور غروب آفتاب سے کراہت ختم ہو جاتی ہے، کیوں کہ اب وہ روزہ دار نہیں رہا۔ زوال کے بعد کے وقت کی تخصیص کا سبب یہ ہے کہ روزے کی وجہ سے منہ کی بو میں تبدیلی اس وقت سے آنا شروع ہوتی ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک روزہ دار کے لیے کسی وقت بھی مسواک کرنا مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ مذکورہ بالا احادیث مسواک کے استحباب پر عام ہیں، نیز ارشاد نبوی ہے: ''روزے دار کے لیے بہترین عمل مسواک کرنا ہے''۔ (۱۰) ربیعہ بن عامر کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو روزے کی حالت میں اتنی بار مسواک کرتے ہوئے دیکھا کہ میں اسے شمار نہیں کر سکتا۔(۱۱) شوکانی کہتے ہیں کہ: روزہ دار کے لیے دن کے شروع اور آخر میں مسواک کرنا مستحب ہے اور یہ جمہور ائمہ کا مذہب ہے۔

سوم: مسواک کرنے کی کیفیت اور مسواک کا آلہ

مسواک دائیں ہاتھ سے کی جائے اور دائیں طرف سے شروع کیا جائے اور مسواک کو دانتوں پر اندر اور باہر عرض میں حرکت دی جائے، یعنی سامنے کے دانتوں سے ڈاڑھوں کی طرف لے جائے پھر درمیان میں لے آئے، پھر بائیں طرف لے جائے اور زبان کی لمبائی پر مسواک پھیرے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جوتا پہننے، کنگھی کرنے، وضو کرنے اور ہر کام کو دائیں طرف سے شروع کرنے کو پسند کرتے تھے۔(۱۲) نیز دوسری حدیث میں ہے: ''جب تم میں سے کوئی مسواک کرے تو عرض میں مسواک کرے''۔(۱۳) اگر لمبائی میں دانتوں پر مسواک پھیرے، تب بھی مسواک ہو جاتا ہے، لیکن مکروہ ہے، کیوں کہ اس سے مسوڑھے زخمی ہوسکتے ہیں اور دانتوں کا گوشت خراب ہوسکتا ہے۔

زبان پر لمبائی میں مسواک پھیرنا سنت ہے۔ ابن دقیق العید نے ابو داؤد کی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اس کی تصریح کی ہے۔(۱۴)

حنابلہ کہتے ہیں: ''دائیں جانب کی داڑھوں سے شروع کرکے مسواک بائیں طرف لے جائے۔ کھجور وغیرہ کی نرم لکڑی سے مسواک کی جائے جو منہ کو صاف کرے، اسے زخمی نہ کرے اور نقصان نہ پہنچائے اور اس کے ریشے منہ میں ٹوٹ نہ جائیں۔ مثلاً اراک یا بیل کی مسواک ہو۔ افضل یہ ہے کہ اراک کی ہو، پھر کھجور کی افضل ہے، پھر خوشبو دار لکڑی کی اور پھر خشک مسواک جسے پانی سے تر کرلیا گیا ہو اور پھر عود کی۔ دوسرے شخص کی مسواک اجازت لے کر استعمال کرنا جائز ہے ورنہ نہیں۔ ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسواک کررہے تھے، آپؐ کے پاس دو آدمی تھے، آپ کو وحی کے ذریعے بتایا گیا کہ مسواک کرکے بڑی عمر والے شخص کو دے دیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر مسواک نہ ہو تو انگلی سے مسواک کی جاسکتی ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ: ''انگشت شہادت یا انگوٹھے سے اندر سے منہ صاف کرنا بھی مسواک ہے''۔ بیہقی نے حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ انگلیوں سے مسواک کرنا بھی کافی ہے۔(۱۵) طبرانی میں ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، آدمی مسواک کرنا چاہتا ہے، کیسے کرے، آپؐ نے فرمایا: اپنی انگلیاں منہ میں ڈال کر رگڑ لے''۔(۱۶)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک انگلیوں سے مسواک نہیں ہوتی اور حنابلہ کے نزدیک کپڑے کے ٹکڑے سے بھی نہیں ہوتی۔ شافعیہ کے نزدیک ہر سخت چیز سے مسواک درست ہے۔ چوں کہ انگلیوں سے دانت صاف کرنے کو مسواک کرنا نہیں کہتے، نیز شریعت نے بھی انگلیوں سے مسواک کرنے کا حکم نہیں دیا اور جو صفائی لکڑی کی مسواک سے حاصل ہوتی ہے، وہ انگلیوں سے نہیں حاصل ہوسکتی، اس لیے انگلیوں سے مسواک کرنا درست نہیں۔

مسواک استعمال کرنے کے بعد اسے دھولے تاکہ اس کے ساتھ دانتوں اور منہ کا لگا ہوا میل کچیل صاف ہوجائے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسواک فرماتے، پھر مجھے دیتے کہ میں اسے دھو ڈالوں، تو پہلے میں خود مسواک کرتی پھر اسے دھوکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لوٹا دیتی۔(۱۷)

انار، آس، ریحان اور تیز بو والی لکڑی سے مسواک نہ کرے، کیوں کہ اس سے منہ کے گوشت کو نقصان ہوتا ہے اور اس سے صفائی بھی نہیں ہوتی اور شریعت نے ان سے مسواک کرنے کا نہیں کہا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ریحان اور انار کی لکڑی سے خلال نہ کرو، کیوں کہ یہ کوڑھ پیدا کرنے والی رگ کو حرکت دیتے ہیں۔(۱۸)

جَو کے تنکے یا کھجور کی ٹہنی سے اور ہر ایسی چیز سے جو منہ کے لیے نقصان دہ ہو،

یا اسے زخمی کردے مسواک نہ کرے، کیوں کہ اس سے ماس خورا اور برص پیدا ہوجاتے ہیں۔

کسی ایسی شے سے جس کے بارے میں صحیح طور پر معلوم نہ ہو نہ مسواک کرے نہ خلال کرے، مبادا کہیں اس سے نقصان نہ پہنچ جائے۔

مسواک کرتے وقت یہ دعا پڑھے: اللھم طھّر قلبی ومَحّص ذنوبی (۱۹) (اے اللہ! مرے دل کو پاک کردے اور میرے گناہ دور فرمادے)۔

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ مسواک کرتے ہوئے سنت پر عمل کرنے کی نیت کرے۔ مسجد میں مسواک کرنا ممنوع نہیں، کیوں کہ مسجد میں مسواک کی کراہت کی کوئی دلیل نہیں۔ یہ مکروہ ہے کہ مسواک ایک بالشت سے لمبی ہو۔ بیہقی میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسواک اس طرح رکھتے تھے جیسے کاتب کان پر قلم رکھتے ہیں''۔

چہارم: مسواک کے فوائد

علماء نے مسواک کے یہ فوائد گنوائے ہیں: اس سے منہ صاف ہوتا ہے، اللہ راضی ہوتا ہے، دانت چمک دار ہوتے ہیں، منہ سے خوشبو آتی ہے، پیٹھ سیدھی رہتی ہے، مسوڑھے مضبوط ہوتے ہیں، بڑھاپا دیر سے آتا ہے، شکل وصورت میں نفاست آتی ہے، ذہن تیز ہوتا ہے، نماز کا ثواب بڑھ جاتا ہے، نزع کی تکلیف کم ہوتی ہے اور موت کے وقت کلمۂ شہادت نصیب ہوتا ہے۔(۲۰) اس کے علاوہ اور فضائل بھی ہیں۔ حافظ ابن حجر نے تیس سے زائد فضائل کو نظم کیا ہے۔(۲۱)

معاصر اطبّاء نے مسواک کے فوائد بتاتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے دانت ٹوٹ پھوٹ سے، پیلے ہونے سے محفوظ رہتے ہیں، نیز مسوڑھوں اور منہ میں تیز ابیت پیدا نہیں

ہوتی، اعصاب، آنکھیں، نظام تنفس اور نظام انہضام درست رہتا ہے، بلکہ حافظے اور ذہن کی کمزوری سے تحفظ ملتا ہے، اور اخلاق میں عمدگی پیدا ہوتی ہے۔

مسواک کے علاوہ دوسری عمدہ عادات

انسانی بدن کے اعضا، بالوں اورناخنوں وغیرہ کی صفائی کے بارے میں کئی آداب وسنن سے متعلق سنتِ نبویہ میں کئی احادیث آئی ہیں۔مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان کا تذکرہ بھی کردیا جائے، پھر فقہا کے اسلوب پر ان میں سے ہر ایک کی شرح وتفصیل بیان کی جائے۔

ان میں سے دو احادیث زیادہ اہم ہیں:ایک میں پانچ عمدہ عادات کا ذکر ہے، اور دوسری میں دس کا۔

پانچ عمدہ عادات:

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ پانچ کام فطرت انسانی کا تقاضا ہیں: • زیرِ ناف بال صاف کرنا • ختنہ • مونچھیں کاٹنا • بغلوں کے بال صاف کرنا • ناخن کاٹنا۔(۲۲)

زیر ناف بال صاف کرنا بالاتفاق سنت ہے، خواہ مونڈکر، تراش کر، اکھیڑکر، یا کسی بال صاف کرنے والی دوا کے ذریعے۔نووی کہتے ہیں:''مونڈنا افضل ہے''،اور زیرِ ناف کے بالوں سے وہ بال مراد ہیں جو مرد اور عورت کی شرم گاہ کے آس پاس اُگ آتے ہیں۔

ختنہ،یعنی مرد کے عضوِتناسُل کے سر(حشفہ)کو ڈھانپنے والی تمام کھال کو اس طرح کاٹنا ہے کہ عضو کا سر ظاہر ہوجائے،اور عورت کی شرم گاہ کے اوپر سے چمڑے کا معمولی سا حصہ کاٹ دینا ہے۔مرد کے ختنے کو اعذار اور عورت کے ختنے کو خفض، یعنی پست کردینا کہتے ہیں۔عورتوں کے لیے خفض ویسے ہی ہے جیسے مردوں کے لیے ختنہ۔

مستحب یہ ہے کہ ختنہ ولادت کے ساتویں روز کیا جائے اور بظاہر ولادت والے دن کو گنتی میں شامل کیا جائے گا۔ ختنہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مردوں کے لیے سنت اور عورتوں کے لیے وجہ اعزاز ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''ختنہ مردوں کے لیے سنت ہے اور عورتوں کے لیے عزت کا باعث''۔(۲۳)

شافعیہ کے نزدیک مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے واجب ہے۔ حنابلہ کے نزدیک مردوں کے لیے واجب ہے اور عورتوں کے لیے وجہ اعزاز ہے، واجب نہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے جس نے اسلام قبول کیا، فرمایا: ''زمانۂ کفر کے بال اتار دو اور ختنہ کرلو''۔(۲۴) حضرت ابو ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: ''جو اسلام قبول کرے ختنہ کرلے''۔(۲۵) حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک دوسری روایت ہے کہ ''اللہ کے خلیل ابراہیم علیہ السلام نے بڑھئی کے آلے سے اپنا ختنہ کیا، جب آپ کی عمر اسی سال تھی''۔(۲۶) چوں کہ ختنہ مسلمانوں کا شعار ہے، اس لیے دوسرے شعاروں کی طرح یہ بھی واجب ہے۔

عورتوں کے لیے حنابلہ کے نزدیک ختنہ واجب نہ ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے: ''ختنہ مردوں کے لیے سنت اور عورتوں کے لیے وجہ عزت ہے''۔ دوسری حدیث میں ہے کہ آپ نے عورتوں کا ختنہ کرنے والی خاتون سے فرمایا: ''ذرا سا کاٹا کرو، زیادہ نہیں''۔(۲۷) ام عطیہ کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب عورتوں کا ختنہ کرو تو ذرا سا کاٹا کرو''۔

مونچھیں تراشنا بالاتفاق سنت ہے۔ ترشوانے والے کو اختیار ہے، چاہے خود تراشے یا کسی دوسرے سے ترشوالے، کیوں کہ مقصد دونوں طرح حاصل ہوجاتا ہے، البتہ بغلوں کے بال اور زیر ناف کے بال خود صاف کرے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مونچھیں اتنی تراشنا چاہییں کہ ہونٹوں کے کنارے ظاہر ہو جائیں اور حدیث: ''مونچھیں مونڈو، داڑھی بڑھاؤ اور مجوس کی مخالفت کرو'' (۲۸) یا ''مونچھیں جڑوں سے صاف کرو'' کا یہی مطلب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مونچھیں بالکل صاف کرادینا چاہییں، کیوں کہ اوپر مذکور حدیث کا یہی مفہوم ہے، نیز حدیث میں ہے کہ'' مونچھیں مونڈو اور اس میں مبالغہ کرو''۔

حنابلہ کے نزدیک اختیار ہے، چاہے مونڈے چاہے ترشوالے اور نص کی رو سے مونڈنا افضل ہے۔

داڑھی بڑھانا یا اسے بالکل چھوڑ دینا، یعنی اس میں کوئی تبدیلی نہ کرنا: مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک داڑھی منڈوانا حرام ہے، البتہ ایک مٹھی سے زائد اور حلق سے نیچے کے بال کاٹ دینے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ ابن عمرؓ ایسا ہی کرتے تھے۔ (۲۹)

حنفیہ کے نزدیک داڑھی منڈوانا مکروہ تحریمی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ نووی نے شرح مسلم میں داڑھی کے بارے میں دس امور کو مکروہ بتایا ہے اور ان میں سے ایک داڑھی مونڈنا بھی ہے۔ ہاں! اگر کسی عورت کے داڑھی نکل آئے تو اسے مونڈنا مستحب ہے۔

بغلوں کے بال اکھیڑنا بالاتفاق سنت ہے اور ناخن کاٹنا بھی بالا تفاق سنت ہے۔ مذکورہ بالا تمام امور میں دائیں جانب سے آغاز کرنا مستحب ہے۔ اوپر ہم نے یہ حدیث بیان کی ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جوتا پہننے، کنگھی کرنے اور وضو و غسل وغیرہ تمام امور میں دائیں طرف سے شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے''۔

دس عمدہ عادتیں

حضرت عائشہؓ صدیقہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس امور

انسانی فطرت کا تقاضا ہیں • مونچھیں ترشوانا • داڑھی بڑھانا • مسواک کرنا • ناک میں پانی ڈالنا • ناخن کاٹنا • انگلیوں کے جوڑ دھونا • بغلوں کے بال صاف کرنا • زیر ناف بال صاف کرنا اور • پانی سے استنجا کرنا۔ اس حدیث کے راوی مصعب بن شیبہ کہتے ہیں کہ دسویں چیز میں بھول گیا، ممکن ہے یہ دسویں چیز کلی کرنا ہو۔(۳۰) نووی کی رائے ہے کہ غالباً دسویں چیز ختنہ کرنا ہے اور یہی رائے بہتر ہے۔

ان میں سے اکثر امور کی تفصیل اوپر مذکور حدیث میں اور وضو کی سنتوں میں گزر چکی ہے، البتہ انگلیوں کے جوڑ دھونا مستقل سنت ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ تمام انگلیاں جن جن جگہوں سے خم کھاتی ہیں، ان جگہوں کو صاف رکھا جائے۔ علماء کی رائے یہ ہے کہ اسی طرح کانوں کے پیچ اور ان کے سوراخ صاف کرنا اور ان میں جو میل جمع ہو جاتا ہے، اسے مسح وغیرہ سے دور کرنا بھی مسنون ہے۔

پانی سے استنجا کرنے کے لیے حدیث میں انتقاص الماء کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور ایک روایت میں انتضاح کا لفظ ہے۔ اس سے مراد یا تو استنجا کرنا ہے اور یا یہ مراد ہے کہ وضو سے فارغ ہوکر شرم گاہ پر پانی کے چھینٹے مار دے، تاکہ وسوسوں سے محفوظ رہے۔

عمدہ عادات کے بارے میں فقہا کی آراء

اوپر مذکور دونوں احادیث کی بنا پر فقہا کی آراء درج ذیل ہیں:(۳۱)

۱۔ خوشبو لگانا، ناخن کاٹنا اور سرمہ لگانا

بدن اور بالوں کو ایک دن کے وقفے سے تیل لگانا سنت ہے اور ہر روز سونے سے پہلے طاق مرتبہ آنکھوں میں سرمہ ڈالنا بھی سنت ہے۔ طاق سے مراد یہ ہے کہ تین سلائیاں دائیں آنکھ میں اور تین بائیں آنکھ میں ڈالی جائیں۔ شافعیہ کے نزدیک بڑے ہوئے ناخن اس طرح تراشنا کہ دائیں ہاتھ کی انگشت شہادت سے شروع کر کے چھوٹی ا

تک اور پھر انگوٹھے کے ناخن کاٹے، پھر بائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی سے شروع کر کے انگوٹھے تک کاٹے۔ ناخن کاٹنے کے بعد انگلیوں کے سرے دھولینا مستحب ہے، تاکہ صفائی مکمل ہوجائے۔ بالوں اور ناخنوں کو دفن کرنا مستحب ہے، اگر پھینک دے، تب بھی کوئی حرج نہیں۔ دانتوں سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے، اس سے برص پیدا ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا احکام کے ترتیب وار دلائل درج ذیل ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن کے وقفے کے بغیر بالوں کو کنگھی کرنے سے منع فرمایا۔(۳۲) ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اثمد (سرمے کا مشہور پتھر) کا سرمہ ہر رات سونے سے پہلے آنکھوں میں ڈالتے تھے، دونوں آنکھوں میں تین تین سلائیاں''۔(۳۳) ناخن تراشنا فطرت کا تقاضا ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا دونوں احادیث میں ہے۔ عورت اپنے گھر میں خوشبو لگائے، کسی دوسرے کے گھر میں نہیں، مبادا اس سے فتنہ وفساد پیدا ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ناخن کاٹنا سنت ہے، البتہ اگر دارالحرب میں ناخن نہ کٹوائے تو مستحب ہے۔

۲۔ جوتے پہننا اور کپڑے لمبے رکھنا

بلا عذر ایک جوتا پہن کر چلنا مکروہ ہے، کیوں کہ صحیح روایات میں اس سے روکا گیا ہے اور اس سے توازن بگڑ کر گرنے کا امکان ہوتا ہے، نیز کھڑے ہوکر جوتا پہننے سے بھی صحیح روایات میں ممانعت آئی ہے، کیوں کہ اس میں گرنے کا خطرہ ہے۔

عمامے کا کنارا زیادہ لمبا رکھنا یا لباس اتنا لمبا رکھنا کہ اس سے ٹخنے ڈھک جائیں مکروہ ہے۔ بشرطیکہ تکبر کے طور پر نہ ہو۔ اگر تکبر کے طور پر ہو تو حرام ہے۔ عمامے کا کنارہ لٹکانا اور نہ لٹکانا برابر ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی مکروہ نہیں ہے۔ اگر عورت کا لباس اتنا لمبا ہو کہ ایک ہاتھ زمین پر گھسٹ رہا ہو، تب بھی مکروہ نہیں ہے۔

۳۔ ختنہ

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت ہے۔ شافعیہ کے نزدیک واجب ہے۔ حنابلہ کے

نزدیک مردوں کے لیے واجب اور عورتوں کے لیے باعث عزت ہے، جیسا کہ ہم اوپر مذکور حدیث کی شرح میں بیان کر چکے ہیں۔ حنابلہ کے نزدیک بالغ ہونے پر مرد اور عورت پر واجب ہوتا ہے، بشرطیکہ اس سے جان چلے جانے کا خوف نہ ہو، کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: ''مرد جب جوان ہوتا تو اس کا ختنہ کرتے تھے''۔(۳۴) بڑی عمر کے بجائے بچپن میں ختنہ کرنا افضل ہے، کیوں کہ بچپن میں جلدی ٹھیک ہو جاتا ہے۔ ولادت سے ساتویں روز سے پہلے ختنہ کرنا مکروہ ہے۔

اگر ختنہ خود کر سکتا ہو اور طریقہ آتا ہو تو اپنا ختنہ کرنا جائز ہے، کیوں کہ حضرت ابراہیمؑ سے یہی مروی ہے کہ انھوں نے اپنا ختنہ خود کیا تھا۔

۴۔ بال

تیل لگانے کی طرح بالوں کو ایک دن چھوڑ کر کنگھی بھی کرنا چاہیے۔ نسائی میں مروی ابو قتادہ کی روایت کی بنا پر اگر ضرورت ہو تو روزانہ بھی کنگھی کر سکتا ہے، اور اس سلسلے میں داڑھی کا بھی وہی حکم ہے جو سر کے بالوں کا ہے۔

مونچھیں ترشوانا، داڑھی بڑھانا اور بغلیں صاف کرنا سنت ہیں، کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں انہیں فطرت کا تقاضا بتایا گیا ہے۔ یہ کام جمعے کے روز کیے جائیں اور ساتھ ہی ناخن بھی کاٹے جائیں اور زیر ناف بال بھی صاف کیے جائیں۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ سب کچھ جمعرات کو کیا جائے، ایک اور قول یہ ہے کہ جب چاہے کر لے۔ بالوں، ناخنوں اور خون کو زمین میں دفن کر دے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے۔(۳۵)

مذکورہ بالا کام ہر ہفتے کیے جائیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر جمعہ کو اپنے ناخن اور مونچھیں ترشواتے تھے۔(۳۶) افضل یہ ہے کہ ہفتے میں ایک بار اپنے ناخن تراشے، مونچھیں چھوٹی کرے، زیر ناف بال صاف کرے اور نہا کر صاف ستھرا ہو جائے۔

چالیس روز سے زائد تک ناخن نہ کاٹنا، سر کے اور زیر ناف اور بغلوں کے بال نہ تراشنا یا نہ مونڈنا مکروہ ہے۔ ہر جمعہ کے روز سر منڈوانا مستحب ہے۔ یہ مکروہ ہے کہ سر کے کچھ بال منڈوا دیے جائیں، اور کچھ بال تین انگلیوں کے برابر چھوڑ دیے جائیں۔امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ گردن کے بال مونڈنا مکروہ ہیں۔ ہاں! پچھنے لگوانے کے لیے ہو تو کوئی حرج نہیں۔جنابت کی حالت میں بال مونڈوانا یا ناخن کاٹنا مکروہ ہے۔

سر منڈوانے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ یہ تھا کہ آپؐ سارے سر کے بال چھوڑ دیتے یا سارے منڈوا دیتے۔یہ نہیں تھا کہ کچھ بال منڈوا دیے اور کچھ چھوڑ دیے۔ سر کے بال دھونا اور مانگ نکالنا سنت ہے،کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جس کے بال ہوں وہ انہیں سنوار کر رکھے''۔(۳۷) ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ تمام علاقوں کے علماء کا اجماع ہے کہ حج اور ضرورت کے علاوہ بھی مرد کے لیے سر منڈوانا مباح ہے۔

سفید بال اکھیڑنا مکروہ ہے،کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سفید بال اکھیڑنے سے منع فرمایا،اور ارشاد فرمایا:''یہ اسلام کا نور ہے''۔(۳۸) داڑھی کے بال اکھیڑنا تا کہ نوعمر نظر آئے،مکروہ ہے۔سر کے کچھ حصے کے بال رکھنا اور کچھ حصے کے منڈوانا مکروہ ہے،اس کی ممانعت آئی ہے۔صرف گدی کے بال منڈوانا اور باقی سر کے رہنے دینا مکروہ ہے۔ ہاں! پچھنے لگانے کے لیے یا اور کسی ضرورت کے تحت ہو تو جائز ہے،کیوں کہ یہ مجوس کا طریقہ ہے۔ سفید بالوں کو سرخ یا پیلا رنگ کرنا چاہیے،اس میں سنت کا اتباع ہے۔(۳۹) سیاہ رنگ کرنا مکروہ ہے یا حرام ہے،البتہ حالت جنگ میں اگر کفار پر رعب ڈالنا ہو تو جائز ہے۔

شادی شدہ عورت کو چاہیے کہ اپنے ہاتھوں اور پاؤں کو مہندی لگائے،بشرطیکہ اس کا شوہر پسند کرے۔ عورت کے لیے بلا عذر سر منڈوانا اور بال ترشوانا مکروہ ہے۔عکرمہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو سر منڈانے سے منع فرمایا۔(۴۰) ہاں! اگر

کوئی عذر ہو، مثلاً پھوڑے نکل آئے ہوں تو مکروہ نہیں ہے۔کسی مصیبت کے موقع پر سرمنڈوانا،رخساروں پر طمانچے مارنااور کپڑے پھاڑنا حرام ہے۔

۵۔ زیب وزینت

آئینہ دیکھنے میں کوئی حرج نہیں۔جب آئینہ دیکھے تو یہ دعا پڑھے:اللھم کما أحسنت خلقي فحسن خلقي وحرم وجهي على النار (۴۱) (اے اللہ! جس طرح تو نے مجھے شکل وصورت اچھی عطا کی، میرے اخلاق بھی اچھے کردے اور میرے چہرے کو آگ پر حرام کردے)۔

بچے کے کان چھیدنا مکروہ ہے،بچی کے نہیں۔اس میں نص موجود ہے،نیز بچیوں کو زیب وزینت کی ضرورت ہوتی ہے،لڑکوں کونہیں۔

چہرے کے بال اکھاڑنا،دانت باریک کرنا، ان میں ریخیں ڈالنا، گودنا(کھال پر سوئی سے گودکراس میں رنگ بھرنا)،کسی دوسرے کے بال اپنے بالوں سے ملانا حرام ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گودنے والیوں،گدوانے والیوں،چہرے کے بال اکھیڑنے والیوں،اکھڑوانے والیوں،دانتوں میں خوب صورتی کی غرض سے ریخیں پیدا کرنے والیوں اور اللہ کی تخلیق کو بدلنے والیوں پر لعنت بھیجی ہے،(۴۲) یعنی یہ کام کرنے والیوں اور کروانے والیوں پر لعنت ہے اور کسی کام پر لعنت کا مطلب یہ ہے کہ وہ کام حرام ہے،کیوں کہ مباح کام کرنے پر لعنت بھیجنا جائز نہیں۔اسی حدیث کی بنا پر کسی دوسرے کے بال اپنے بالوں کے ساتھ ملانا بھی عورت کے لیے جائز نہیں، البتہ اگر بالوں کے علاوہ اور کوئی چیز ملائی جائے تو اگر وہ چیز اتنی ہے کہ جس قدر بال باندھنے کے لیے ضروری ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں،کیوں کہ اس کی ضرورت ہے اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہے،لیکن اگر زائد از ضرورت کوئی چیز بالوں کے ساتھ ملالی تو اگر اس میں

عورت کی کوئی مصلحت ہے، مثلاً اپنے شوہر کے لیے زیب وزینت کرنا اور نقصان کوئی نہیں تو جائز ہے۔امام مالک کی رائے یہ ہے کہ بالوں کے ساتھ کچھ بھی ملانا ممنوع ہے، چاہے بال ہوں، پشم ہو یا کپڑا وغیرہ، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے کہ عورت اپنے بالوں کے ساتھ اور کوئی چیز ملائے۔(۴۳)

شافعیہ اور حنابلہ نے اس میں تفصیل بتائی ہے، وہ کہتے ہیں:اگر عورت نے کسی دوسرے انسان کے بال اپنے بالوں کے ساتھ ملا لیے تو یہ بلا اختلاف حرام ہے،خواہ مرد کے بال ہوں یا عورت کے، کسی قریبی محرم، شوہر کے ہوں یا کسی اور کے، کیوں کہ نہی میں عموم ہے، نیز انسان کے بالوں سے انتفاع اور اس کے دوسرے اجزاء سے انتفاع انسان کی عزت ومقام کی وجہ سے حرام ہے، بلکہ اس کے بال، ناخن اور تمام اجزاء دفن کردیے جائیں۔

اگر انسان کے علاوہ کسی اور کے بال ہیں تو:اگر وہ ناپاک ہیں ان کے نزدیک مردار کے بال اور جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، ان کے بال ان کی زندگی میں اتارے جائیں تو وہ ناپاک شمار ہوتے ہیں۔ان بالوں کو ملانا بھی حرام ہے، کیوں کہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے۔ نیز ایسے بال ملانے کا مطلب یہ ہے کہ عورت نماز وغیرہ میں دانستہ نجاست اٹھائے ہوئے ہے۔مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں۔

اگر آدمی کے علاوہ کسی اور کے پاک بال ہوں تو:اگر عورت شوہر والی نہیں ہے تو اس کے لیے حرام ہیں اور اگر شوہر والی ہے تو شوہر کی اجازت سے جائز ہیں اور اجازت کے بغیر حرام ہیں۔

چہرے کے بال اکھیڑنا مطلقاً حرام ہے،البتہ اگر عورت کی داڑھی یا مونچھیں اگ آئیں تو انہیں اکھیڑنا حرام نہیں ہے، بلکہ نووی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ انہیں اکھیڑنا مستحب ہے۔

حدیث میں جو حرمت کا حکم ہے، اس کا تعلق زیب و زینت سے ہے اور اگر کسی بیماری کے باعث ایسا کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس صورت میں حرام نہیں۔ حرام فقط چہرے سے بال نوچنا ہے۔ عورت کے لیے چہرہ منڈوانا نص کی رو سے حرام ہے، البتہ عورت کو اپنے بال سنوارنا، انہیں رنگنا اور شوہر کے لیے خوبصورت بنا کر رکھنا چاہیے، نیز عورت اپنی زلفیں لٹکا سکتی ہے، لیکن مکروہ ہے۔ مرد کے لیے بھی چہرے سے بال نوچنا مکروہ ہے۔

اسی بنا پر زائد دانت کو اکھاڑنا، زائد انگلی یا زائد عضو کاٹ دینا حرام ہے، کیوں کہ اس میں اللہ کی تخلیق کو تبدیل کرنا ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں: ''اگر یہ زائد اعضا باعث اذیت ہوں اور ان سے کوئی نقصان پہنچ رہا ہو تو انہیں الگ کر دینا جائز ہے''۔ طبری نے ان اعضا کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جن سے ضرر یا اذیت پہنچتی ہو، مثلاً زائد یا لمبا دانت ہو جس سے کھانا کھانے میں دقت ہو، یا زائد انگلی ہو جس سے اذیت ہوتی ہو یا درد ہوتا ہو، خواہ مرد کے ہوں یا عورت کے۔ (۴۴)

میک اپ کرنے والے کی اجرت مکروہ ہے، جیسا کہ نہلانے والے کی اجرت مکروہ ہے۔ عورتوں کا لڑکوں سے مشابہت اختیار کرنا یا لڑکوں کا عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا حرام ہے۔

۶۔ برتن ڈھانپنا

برتن ڈھانپنا سنت ہے، خواہ ایک لکڑی ہی اس پر رکھ دی جائے۔ حدیث میں ہے: ''اپنے مشکیزے کو اللہ کا نام لے کر اوپر سے باندھ دیا کرو اور اللہ کا نام لے کر اپنے برتن کو ڈھانپ دیا کرو، اور کچھ نہ ہو تو اس پر لکڑی رکھ دیا کرو''۔ (۴۵) لکڑی رکھنے میں حکمت یہ ہے کہ اس سے برتن ڈھانپنے کی عادت باقی رہتی ہے اور آدمی بھولتا نہیں، نیز ہو سکتا ہے کوئی کیڑا مکوڑا اس سے اٹک کر واپس ہو جائے اور برتن میں گرنے سے بچ جائے۔ رات کو بسم اللہ پڑھ کر پانی کے برتنوں کے منہ باندھنا سنت ہے۔ اوپر مذکور حدیث میں ایسا ہی حکم ہے۔

۷۔ نیند

سونے سے پہلے دروازے بند کر دینا اور چراغ بجھا دینا، آگ پورے طور پر بجھا دینا اور اللہ کا نام لے کر سونا سنت ہے، جیسا کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے۔ جو سونا چاہے تو بستر جھاڑ لے اور اپنا دایاں ہاتھ دائیں رخسار کے نیچے رکھے، دائیں پہلو پر قبلہ رخ ہو کر لیٹے اور اللہ سے توبہ و استغفار کرے اور حدیث میں مذکور یہ دعا پڑھے:

باسمك ربی و ضعت جنبی وبك ارفعه، ان امسکت نفسی فاغفرلی وان ارسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين (میرے رب! تیرے نام کے ساتھ میں نے اپنا پہلو رکھ دیا اور تیرے نام سے اسے اٹھاؤں گا۔ اگر تو نے میری جان روک لی تو مجھے معاف کر دینا اور اگر واپس بھیج دی تو اس کی اس طرح حفاظت کرنا جیسے تو اپنے نیک بندوں کی حفاظت کرتا ہے)۔

سورہ (الٓمٓ) **السجدہ** اور سورہ **الملك** پڑھنا مستحب ہے۔ امام احمد، ترمذی اور خلال نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعا اور یہ سورتیں پڑھتے تھے۔ سورۃ البقرہ کی آخری آیات آمن الرسول تا آخر، آیت الکرسی، آخری دو سورتیں، سورہ اخلاص پڑھنا مستحب ہے اور جب نیند سے بیدار ہو تو آسمان کی طرف دیکھے اور سورہ آل عمران کی آخری آیات ان فی خلق السموات والارض سے پڑھے۔

ایسی چھت پر جس کے ارد گرد باڑ نہ ہو، سونا مکروہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔(۴۶) نیز یہ خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں پھسل کر گر نہ جائے۔

پیٹ کے بل سونا مکروہ ہے اور اگر بے پردہ ہونے کا خوف ہو تو چت لیٹ کر سونا بھی مکروہ ہے۔(۴۷)

عصر کے بعد سونا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ”جو کوئی عصر کے بعد سو

گیا، اگر اس کی عقل جاتی رہی تو وہ اپنے آپ کو ہی ملامت کرے"۔(۴۸) صبح کی نماز کے بعد سونا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ یہ رزق کی تقسیم کا وقت ہے جو حدیث سے ثابت ہے۔ صرف شرم گاہ پر پردہ کر کے ننگے ہو کر کھلے آسمان تلے سونا بھی مکروہ ہے۔ دوسرے لوگ جاگ رہے ہوں تو ان کے درمیان سو جانا بھی مکروہ ہے۔ اکیلی جگہ سونا بھی مکروہ ہے۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلے رہنے اور رات کو تنہا جگہ پر سونے سے منع فرمایا،(۴۹) جیسا کہ تنہا سفر سے منع فرمایا کہ اکیلا آدمی شیطان ہے۔(۵۰)

دھوپ اور سائے کے درمیان بیٹھنا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔(۵۱) حدیث میں ہے: "یہ شیطان کی نشست ہے"۔

سمندر میں طوفان آیا ہوا ہو تو اس وقت کشتی میں سوار ہونا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں جان کا خطرہ ہے۔ دوپہر کو آرام کرنا (قیلولہ) مستحب ہے، خواہ نیند آئے یا نہ آئے۔ ہر موسم میں، گرمیاں ہوں یا سردیاں۔ ابو داؤد وغیرہ میں ہے کہ میت کے پاس سورہ یٰس پڑھی جائے اور مریض کے پاس سورہ فاتحہ، سورہ اخلاص اور آخری دو سورتیں پڑھ کر ہاتھ پر پھونک کر ہاتھ اس کے بدن پر پھیر دیے جائیں۔ یہ روایت صحیحین میں ہے۔ جمعہ کے دن اور جمعہ کی رات سورہ الکھف پڑھے۔

ممانعت اور اباحت کی بحث میں انسان کی عادات و اطوار، مثلاً لباس، برتنوں کا استعمال، دیکھنا، چھونا، کھیل کود اور کھانے پینے کے بارے میں مزید تفصیلات بیان کی جائیں گی۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ احمد اور نسائی سے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ بخاری نے تعلیقاً اور ابن حبان نے موصولاً روایت کی۔(نیل الاوطار ۱:۱۰۲)

۲۔ محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی۔ اسی طرح کی روایت جابر اور زید بن خالد سے بھی ہے۔ابن مندہ کہتے ہیں کہ اس کی صحت پر اجماع ہے۔ امام شافعی اور امام مالک نے مرفوعاً روایت کی ہے۔(ایضاً، ۱:۱۰۴)

۳۔ بخاری نے تعلیقا روایت کی، نسائی، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ حاکم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔طبرانی نے الاوسط میں حضرت علی بن ابی طالب سے اسناد حسن کے ساتھ روایت کی۔

۴۔ ترمذی کے علاوہ ایک جماعت نے حضرت حذیفہ سے روایت کی۔ صحیحین کے الفاظ ہیں:''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سو کر اٹھتے تو مسواک سے اپنا منہ صاف کرتے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۰۵)

۵۔ کہا جاتا ہے کہ مسواک کرنے سے روح آسانی سے نکلتی ہے۔ حدیث میں ہے کہ مسواک موت کے علاوہ ہر بیماری کا علاج ہے۔(الشرح الصغیر، ۱:۱۲۶)

۶۔ فتح القدیر، ۱:۱۵ وبعد، اللباب، ۱:۱۴، الشرح الصغیر، ۱:۱۲۴-۱۲۶، المجموع، ۱: ۳۲۹-۳۴۲، الشرح الکبیر، ۱:۱۰۲ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۵۵ وبعد؛ المہذب، ۱: ۱۳، المغنی، ۱:۹۵-۹۷، کشاف القناع، ۱:۷۸-۸۱

۷۔ یعنی مجھے خطرہ ہونے لگا کہ میرے سامنے کے دانت باریک ہوجائیں گے۔

۸۔ احمد، ابوداؤد

۹۔ خلوف یعنی منہ کی بو سے زوال کے بعد کی بو مراد لینے کی وجہ یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''میری امت کو رمضان میں پانچ چیزیں دی گئیں......ان میں سے دوسری یہ ہے کہ وہ اس حالت میں شام کرتے ہیں کہ ان کے منہ کی بو اللہ کو مشک کی خوشبو سے زیادہ پیاری ہوتی ہے۔''

۱۰- ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔

۱۱- احمد اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اصحابِ سنن اور ابن خزیمہ نے روایت کی ہے۔ بخاری نے تعلیقاً روایت کی۔(نیل الاوطار، ۱:۱۰۷)

۱۲- متفق علیہ

۱۳- ابوداؤد نے مرسلاً روایت کی۔

۱۴- ابو بردہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سواری مانگتے آئے تو میں نے دیکھا کہ آپ اپنی زبان پر مسواک کر رہے تھے۔ سنن ابی داؤد، ۱:۱۲، الالمام ص۱۶

۱۵- محدثین نے اس پر جرح کی ہے۔ نیز ابن عدی اور دارقطنی نے بھی روایت کی۔(نیل الاوطار، ۱:۱۰۶، نصب الرایۃ، ۱:۱۰)

۱۶- اس میں ایک راوی ضعیف ہے (مجمع الزوائد، ۲:۱۰۰) امام احمد نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ انہوں نے پانی کا برتن منگوایا، اس سے اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھوئے اور تین بار کلی کی اور پھر اپنی انگلیاں منہ میں ڈالیں...... اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انگلیوں سے مسواک کی جاسکتی ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۰۶)

۱۷- ابو داؤد، ۱:۱۳

۱۸- محمد بن الحسین الازدی الحافظ نے اپنی سند سے قبیصہ بن ذؤیب سے روایت کی۔

۱۹- بعض علماء کے نزدیک مستحب ہے کہ یہ دعا پڑھے: اللھم بیض به اسنانی و شدبه لثاتی وثبت به لھاتی وبارك لی یا ارحم الراحمین (اے اللہ! اس سے میرے دانت چمکا دے، میرے مسوڑھے مضبوط فرما اور میرے حلق کے کوے کو سالم رکھ اور میرے لیے برکت فرما، اے ارحم الراحمین) نووی کہتے ہیں، اگرچہ اس کی کوئی اصل نہیں تاہم اچھی دعا ہے، اس میں کوئی حرج نہیں۔(مغنی المحتاج، ۱:۵۶)

۲۰- دیکھیے :مغنی المحتاج، ۱:۵۷

۲۱- دیکھیے: حاشیۃ الصاوی علی الشرح الدر دیر، ۱:۱۲۵

۲۲- محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۱۰۸ وبعد)

۲۳- احمد اور بیہقی نے حجاج بن ارطاۃ سے روایت کی جو مدلس تھے۔ حدیث میں اضطراب ہے۔ بیہقی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہے(نیل الاوطار، ۱:۱۱۳)۔ خلال نے اپنی سند سے شداد بن اوس سے روایت کی۔

۲۴- ابو داؤد نے عثیم سے روایت کی۔ اس پر جرح کی گئی ہے۔

۲۵- ابن حجر، التلخیص الجبیر۔ ابن حجر نے اسے ضعیف نہیں بتایا، البتہ ابن المنذر نے ابن حجر پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ ختنے کے بارے میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے جس کی طرف مراجعت کی جائے اور نہ کوئی سنت ہے جس کا اتباع کیا جائے۔

۲۶- متفق علیہ۔(نیل الاوطار، ۱:۱۱۱)

۲۷- جابر بن زید سے موقوفاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ختنے کرنے والی خاتون سے کہا: ''ذرا سا کاٹا کرو، مبالغہ نہ کرو، یعنی گٹھلی ذرا سی کم کردو اور بالکل ختم نہ کرو''۔

۲۸- احمد اور مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ احمد اور شیخین نے اسی مفہوم میں ابن عمرؓ سے ایک حدیث بیان کی کہ مشرکین کی مخالفت کرو، داڑھیاں بڑھاؤ اور مونچھیں کٹاؤ۔ احمد، نسائی اور ترمذی نے کہا ہے کہ زید بن ارقم سے یہ حدیث صحیح ہے کہ ''جو مونچھیں نہیں کٹاتا، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۱۴ وبعد)

۲۹- ابن عمرؓ جب حج یا عمرہ کرتے تو اپنی داڑھی مٹھی میں لے کر جو زائد ہوتی، کاٹ دیتے (ایضاً)۔

۳۰- احمد، نسائی، مسلم، ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے، اور ابوداؤد نے عمار سے روایت کی، ابن السکن نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ابن حجر نے کہا کہ معلول ہے۔ حاکم اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے موقوفاً روایت کی۔(نیل الاوطار، ۱:۱۱۰)

۳۱- المغنی ۱:۸۵-۹۴، کشاف القناع ۱:۸۲-۹۱، الحصن میہ ۹، الفتاوی الھندیہ، ۵:۳۶۷-۳۷۰

۳۲- ابن ماجہ کے علاوہ صحیح خمسہ نے روایت کی۔ ترمذی نے عبداللہ بن المغفل سے مروی اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے (نیل الاوطار، ۱:۱۲۳) بالوں کو کنگھی کرنا اور تیل لگانا ترجل کہلاتا ہے۔ احمد نے ابوایوب سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ چار چیزیں انبیاء کی سنت ہیں: ● مہندی لگانا ● عطر لگانا ● مسواک کرنا اور ● نکاح کرنا۔

حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میرے لیے دنیا کی محبوب چیزیں عورتیں اور خوشبو ہے اور میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے''۔ نسائی، احمد، ابن ابی شیبہ، اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔ مرسل روایت زیادہ صحیح ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۲۷)

۳۳- احمد، ترمذی، ابن ماجہ سے روایت ہے۔

۳۴- بخاری

۳۵- خلال نے اپنی سند سے مثلہ بنت مشرح الاشعریہ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے اپنے والد کو دیکھا کہ وہ ناخن کاٹ کر دفن کردیتے تھے اور کہتے تھے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح کرتے دیکھا تھا۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خون کو دفن کردینا پسند تھا۔ ابن عمرؓ اپنے بال اور ناخن دفن کردیتے تھے۔ (کشاف القناع، ۱:۸۴ وبعد، المغنی، ۱:۸۸)۔ دیلمی نے مسند الفردوس میں حضرت علیؓ سے ایک ضعیف حدیث روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ جمعرات کو ناخن، بغلیں اور زیر ناف بال صاف کرنے چاہییں اور جمعہ کو نہا کر خوشبو لگانا اور نیا لباس پہننا چاہیے۔

۳۶- بغوی نے اپنی سند سے عبداللہؓ بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ (کشاف القناع، ایضاً)

۳۷- ابوداؤد، اس کی سند حسن ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۱۲۳)

۳۸- خلال نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی، نیز طارق بن حبیب سے بھی روایت کی کہ جو کوئی اسلام میں سفید ریش ہوگیا، قیامت کے روز اس کے لیے یہ نور ہوگا۔ (المغنی، ۱:۹۱)

۳۹- احمد وغیرہ۔ (المغنی ۱:۱۱ وبعد)

۴۰- خلال نے اپنی سند سے قتادہ سے، انہوں نے عکرمہ سے روایت کی۔

۴۱- ابو ہریرہؓ کی روایت کی وجہ سے، جسے ابو بکر بن مردُوَیہ نے روایت کیا۔ خَلق سے مراد ظاہری شکل اور خُلق سے مراد باطنی اخلاق ہیں۔

۴۲- ابن مسعودؓ سے ایک جماعت نے روایت کی ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ سے بھی ایک جماعت نے روایت کی کہ اللہ نے بال ملانے والیوں اور ملوانے والیوں، گودنے والیوں اور گدوانے والیوں پر لعنت بھیجی ہے۔ یہ دونوں احادیث صحیح ہیں (نیل الاوطار ۶:۱۹۰)۔ وہ عورت جو ایک عورت کے بال دوسری عورت کے بالوں سے ملائے تاکہ بال زیادہ معلوم ہوں اسے واصلہ کہا جاتا ہے۔ جو عورت یہ کام کروادے اسے موصولہ یا مستوصلہ کہتے ہیں۔ گودنا اور گدوانا دونوں کے لیے حرام ہے۔ طبری کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیز جیسے پیدا کی ہے، اس میں کمی یا زیادتی کرنا کسی بھی عورت کے لیے درست نہیں، جب کہ وہ اپنے آپ کو خوبصورت بنانے کی کوشش کر رہی ہو۔ یہ کوشش خواہ شوہر کے لیے ہو، یا کسی اور کے لیے، مثلاً اگر کسی کے ابرو ملے ہوئے ہوں، تو ان کو الگ الگ کرنا یا الگ الگ ہوں تو انہیں ملانے کی کوشش کرنا ناجائز ہے۔ (تحفۃ الاحوذی، شرح الترمذی، ۱:۶۷)

۴۳- نیل الاوطار، ۱:۱۹۱

۴۴- تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی، ۱:۶۸

۴۵- متفق علیہ

۴۶- ترمذی نے حضرت جابر سے روایت کی۔

۴۷- الآداب الکبریٰ میں بعض اہل علم کے حوالے سے ہے کہ چت لیٹ کر سونے سے نگاہ اور منی پر بُرا اثر پڑتا ہے۔ اگر سوئے نہیں، بلکہ ویسے آرام کے لیے لیٹے تو کوئی حرج نہیں اور اس سے بری کیفیت منہ کے بل لیٹنا ہے۔

۴۸- ابو یعلیٰ الموصلی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔

۴۹- احمد نے ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی۔ یہ حدیث حسن ہے۔

۵۰- حاکم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی: ''اکیلا ایک شیطان ہے، دو دو شیطان ہیں اور تین جماعت ہیں''۔ یہ حدیث صحیح ہے۔

۵۱- احمد

بحث سوم: موزوں پر مسح

اس کا مفہوم، مشروعیت، کیفیت، محل مسح، شرائط، مدت، مسح کو باطل کرنے والے امور، عمامے پر مسح، جرابوں پر مسح اور پٹیوں پر مسح

اوّل: موزوں پر مسح کا مفہوم اور اس کی مشروعیت

موزوں پر مسح وضو میں پاؤں دھونے کا بدل ہے۔ مسح کا لغوی معنی کسی چیز پر ہاتھ پھیرنا ہے اور شریعت میں خاص موزے پر، خاص جگہ پر، خاص وقت میں پانی سے ترکیا ہوا ہاتھ پھیرنا موزے پر مسح کہلاتا ہے۔ موزے سے مراد وہ چمڑے وغیرہ کا پردہ ہے جو ٹخنوں سمیت پاؤں کو ڈھانپ دے اور خاص جگہ سے مراد موزوں کے اوپر کا حصہ ہے نہ کہ نیچے کا، اور خاص وقت سے مراد مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کے لیے تین دن رات ہیں۔(۱) مالکیہ نے مسح کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں کی۔ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی، نیز امامیہ نے بھی مسح کو ایک دن یا تین دن کے ساتھ محدود نہیں کیا۔

مسح کی حیثیت

مسح رخصت کے طور پر مشروع ہوا ہے اور چاروں مذاہب میں سفر وحضر میں مردوں اور عورتوں کے لیے مسح جائز ہے،(۲) تاکہ مسلمانوں کے لیے اور بالخصوص سردیوں میں، سخت ٹھنڈک میں، سفر میں، مستقل مصروفیت والے افراد مثلاً فوجی، سپاہی اور یونیورسٹیوں میں مسلسل کام کرنے والے طلبہ وغیرہ کے لیے اس سے آسانی ہو۔

بہت سی احادیث کی بنا پر موزوں پر مسح کی مشروعیت سنت نبویہ سے ثابت ہے، چند احادیث یہ ہیں:

۱۔ حضرت علیؓ کی حدیث ہے: ''اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو موزوں کے اوپر کے

بجائے نیچے مسح کیا جاتا، لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں کے اوپر مسح کرتے دیکھا"۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات کی مدت مقرر کی ہے۔(۳)

۲۔ مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا۔(۴) آپ نے وضو کیا، میں لپکا کہ آپ کے موزے اتاروں، آپؐ نے فرمایا: "انہیں رہنے دو" میں نے پاؤں دھو کر پہنے تھے، پھر آپ نے ان پر مسح کرلیا۔(۵)

۳۔ صفوانؓ بن عسال کی حدیث ہے: "ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ اگر ہم نے باوضو ہوکر موزے پہنے ہوں تو ان پر مسح کرلیں۔ اگر سفر میں ہوں تو تین دن، اوراگر مقیم ہوں تو ایک دن۔ اور پیشاب پاخانے کے باعث موزے نہ اتاریں۔ ہاں! غسلِ جنابت کے لیے اتاریں گے"۔(۶)

۴۔ جریر کی حدیث ہے کہ انہوں نے پیشاب کیا، پھر وضو کیا اور موزوں پر مسح کیا۔ ان سے پوچھا گیا کہ آپ یہ کیا کررہے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے پیشاب کیا، پھر وضو کیا اور موزوں پر مسح کیا"۔(۷)

اور یہ امر معروف ہے کہ جریر سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے جس میں وضو کی آیت ہے۔ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی اتنی بڑی تعداد سے موزوں پر مسح کی روایت ہے کہ انہیں شمار کرنا مشکل ہے اور تمام حفاظ حدیث کی تصریح موجود ہے کہ موزوں پر مسح کی روایات متواتر ہیں۔ بعض محدثین نے راویوں کے نام جمع کیے تو اسی سے زائد نکلے جن میں عشرہ مبشرہ (دس صحابہؓ جنہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی بشارت دی تھی) بھی شامل ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں چالیس مرفوع احادیث صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ حسن کہتے ہیں کہ ستر صحابہؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موزوں پر مسح کیا کرتے تھے۔(۸)موزوں پر مسح کی روایت امیر المومنین حضرت علیؓ، سعدؓ بن ابی وقاص، بلالؓ، حذیفہ، بریدہ، خزیمہؓ ابن ثابت، سلمان اور جریر بجلی وغیرہم صحابہ کرامؓ سے منقول ہے۔

شیعہ امامیہ، زیدیہ اور خوارج نے موزوں پر مسح کے جواز کا انکار کیا ہے(۹)۔ زیادہ صحت سے کہا جائے تو یہ بات ہے کہ شیعہ امامیہ اختیار کی حالت میں موزوں پر مسح کو جائز قرار نہیں دیتے، البتہ خوف کی صورت میں تقیہ کے طور پر مسح کو جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ خوارج کے نزدیک کسی حالت میں مسح جائز نہیں ہے۔

انہوں نے اپنی رائے کے ثبوت کے لیے ایسے دلائل سے استدلال کیا ہے جو نہ صرف کمزور ہیں، بلکہ ناقابل اعتماد ہیں، مثلاً:

۱۔ مسح کا حکم سورۃ المائدہ کی اس آیت سے منسوخ ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ ''ٹخنوں تک پاؤں دھوؤ''۔ اس میں موزوں پر مسح کا ذکر نہیں ہے۔ آیت کا مقصد یہ ہے کہ پاؤں اور پانی کا براہ راست تعلق ہو، یعنی انہیں دھویا جائے۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں: کتاب اللہ موزوں پر سبقت لے گئی، یعنی کتاب اللہ نے موزوں پر مسح کا حکم منسوخ کردیا۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد موزوں پر مسح نہیں کیا۔ اس دلیل کو اس بنا پر رد کردیا گیا کہ تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ سورۃ المائدہ کے نزول سے پہلے وضو کا حکم موجود تھا۔ پس اگر موزوں پر مسح سورۃ المائدہ کے نزول سے پہلے ثابت تھا تو پاؤں دھونے کے حکم میں، یا امامیہ کے بقول پاؤں پر مسح کرنے کے حکم میں یہ آیت موزوں پر مسح کو زیر بحث ہی نہیں لائی۔ پس اس آیت سے موزوں پر مسح کا جواز منسوخ نہیں ہوتا، اور اگر سورۃ المائدہ کے نزول سے قبل موزوں پر مسح کا حکم ثابت نہیں تھا تو نسخ کا سوال ہی نہیں پیدا

ہوتا۔ مزید برآں اوپر جو حدیث ہم نے جریر کے حوالے سے بیان کی ہے، اس کے ضمن میں یہ معلوم ہے کہ جریر سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے اور انہوں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا، جب کہ نسخ کے لیے شرط ہے کہ ناسخ متأخر ہو (اور یہاں سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ وضو کی آیت غزوۂ مریسیع کے موقع پر نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غزوۂ تبوک کے موقع پر مسح کرنا ثابت ہے۔(١٠) پس پہلا حکم بعد والے کو کیسے منسوخ کرسکتا ہے؟ رہا حضرت علیؓ کا قول جسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے تو وہ منقطع ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی منقطع ہے، جب کہ ان دونوں صحابہؓ سے موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔ مزید برآں یہ اقوال جریر البجلی کی حدیث سے متعارض ہیں اور جریر البجلی کی روایت صحیح تر روایت ہے۔

٢۔ موزوں پر مسح کے بارے میں وارد ہونے والی تمام روایات سورۃ المائدہ کی آیت سے منسوخ ہیں جس میں وضو کا ذکر ہے۔

جواب: آیت عام اور مطلق ہے، اس میں اس امر کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ اس حکم کا تعلق موزے پہنے ہوئے ہونے کی حالت سے ہے، یا اس حالت سے جب موزے نہ پہنے ہوئے ہوں۔ جب کہ وہ احادیث جن میں موزوں پر مسح کرنے کا ذکر ہے، اس عام حکم کی تخصیص یا مطلق کو مقید کردیتی ہیں۔ پس انہیں منسوخ قرار دینا درست نہیں۔ ہم اوپر بتاچکے ہیں کہ یہ احادیث متواتر ہیں، اس لیے ان کے ذریعے بالاتفاق عام کی تخصیص ہوسکتی ہے، یعنی ارشاد ربانی: ''اپنے پاؤں دھوؤ'' مطلق ہے جسے موزوں پر مسح کی احادیث نے مقید کردیا ہے، یا عام ہے جس کی ان احادیث نے تخصیص کردی ہے۔

۳۔ وضو کی احادیث میں موزوں پر مسح کا ذکر نہیں ہے۔ ان تمام احادیث میں پاؤں دھونے کا حکم ہے، مسح کا نہیں اور پاؤں دھونے کے حکم کے بعد یہ الفاظ ہیں: ''اس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کرتا''، نیز جو شخص اپنے پاؤں کی ایڑیاں نہیں دھوتا، اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''ایڑیوں کے لیے آگ کا عذاب ہے''۔

جواب: مذکورہ بالا احادیث سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پاؤں دھونے کا حکم ہے۔ ان میں سے کسی حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ پاؤں صرف دھونے کا ہی حکم ہے۔ ان کے بارے میں اور کوئی حکم (یعنی موزوں پر مسح) نہیں ہے۔ بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ ان میں پاؤں کے دھونے ہی کا حکم ہے، تب بھی موزوں پر مسح کے جواز کی احادیث سے جو متواتر ہیں، ان احادیث کی تخصیص ہو جائے گی۔ رہے یہ الفاظ کہ ''اس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کرتا'' کسی قابل اعتماد ذریعے سے ثابت نہیں ہیں۔ ''ایڑیوں کے لیے آگ کا عذاب ہے'' والی حدیث ان لوگوں کے بارے میں ہے جو پاؤں پر مسح کرتے ہیں اور انہیں دھوتے نہیں ہیں۔ اس حدیث کا تعلق موزوں پر مسح کرنے سے نہیں ہے، کیوں کہ اس حدیث میں صرف ایڑیوں کا ذکر ہے، جب کہ جو شخص موزوں پر مسح کرتا ہے، وہ سارا پاؤں نہیں دھوتا، نہ یہ کہ صرف ایڑیاں چھوڑ دیتا ہے۔ مزید برآں جن احادیث میں موزوں پر مسح کی اجازت ہے، ان کی رُو سے موزوں پر مسح کرنے والا عذاب کی اس وعید سے خارج ہو جاتا ہے۔

ایک یہ قول بھی ممکن ہے کہ سورۃ المائدہ کی آیت میں اَرْجُلَكُمْ میں جر کی قراءت بھی ثابت ہے جس کی رو سے اَرْجُلِكُم کا عطف رؤوس پر ہے۔ اس صورت میں اس سے موزوں پر مسح مراد ہوگا۔ جس کی مزید تفسیر و بیان سنت نے کر دیا ہے۔ اس قراءت کے اعتبار سے موزوں پر مسح کا حکم کتاب وسنت دونوں سے ثابت ہوتا ہے اور یہ قراءت جر کی سب سے عمدہ توجیہ ہے۔

دوم: موزوں پر مسح کی کیفیت اور مسح کا محل

مسح کی کیفیت: ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ پاؤں کی انگلیوں سے شروع کر کے پنڈلی کی طرف لکیریں کھینچتا چلا جائے۔ حنفیہ کے نزدیک (۱۱) ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی سے تین انگلیوں کی مقدار ہر پاؤں کے اگلے حصے کے اوپر کی جانب ایک بار مسح کرنا واجب ہے۔ حنفیہ نے مسح کے آلے، یعنی ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار کیا ہے۔ پس پاؤں کے تلوے پر، ایڑیوں پر، اطراف میں اور پنڈلیوں پر مسح کرنا درست نہیں۔ ایک بار سے زائد مسح کرنا، یا پاؤں کے تلوے پر مسح کرنا مسنون نہیں ہے، کیوں کہ شریعت میں اسی قدر مسح کرنے کا بیان ہے، پس اس کی رعایت ضروری ہے۔

مالکیہ کے نزدیک (۱۲) موزے کے اوپر کے سارے حصے پر مسح کرنا واجب ہے اور تلوے پر مسح کرنا مستحب ہے۔ شافعیہ (۱۳) کے نزدیک صرف اتنے حصے کا مسح کافی ہے جس پر مسح کا اطلاق ہو، جیسا کہ سر کے مسح کے بارے میں بھی ان کا یہی مذہب ہے۔ اور اس میں اس حصے کا مسح کرنا ضروری ہے جو فرض کا محل ہے، یعنی پاؤں کے اوپر کا حصہ۔ تلوے پر، کناروں پر یا ایڑیوں پر مسح نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ مسح کا حکم مطلق ہے، اس لیے اس میں کوئی مقدار معین کرنا درست نہیں ہے۔ پس جس عمل پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو، اتنا کافی ہے، مثلاً ہاتھ یا لکڑی وغیرہ کوئی چیز اس طرح موزے پر پھیر دینا کہ جسے مسح کہا جاسکے، البتہ موزے کے اوپر، نیچے اور ایڑیوں پر ہاتھوں سے لکیریں کھینچنا مسنون ہے، جیسا کہ مالکیہ کے ہاں بھی مسنون ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۴) مسح میں یہ کافی ہے کہ موزے کے اوپر کے اکثر اگلے حصے پر انگلیوں سے لکیریں کھینچ دی جائیں۔ تلوے اور ایڑیوں پر مسح کرنا سنت نہیں ہے۔ اس میں وہ حنفیہ کی رائے سے ہم آہنگ ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مسح کا لفظ مطلق ہے، اس

کی تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے کی ہے، پس تفسیر کی طرف مراجعت واجب ہے۔ مسح کی تفسیر حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث میں ہے جسے الخلال نے اپنی سند سے بیان کرتے ہوئے کہا ہے: ''پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور موزوں پر مسح کیا۔ آپؐ نے اپنا دایاں ہاتھ دائیں موزے پر اور بایاں بائیں موزے پر رکھا، پھر دونوں ہاتھوں کو ایک بار اوپر کی طرف کھینچا، گویا میں اب بھی آپ کی انگلیوں کے نشانات آپ کے موزوں پر دیکھ رہا ہوں''۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک موزے کے اوپر کے سارے حصے کا مسح کرنا واجب ہے، جیسا کہ وضو کے تمام اعضا میں سارے عضو کو دھونا واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ہاتھ کی تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا واجب ہے، جیسا کہ سر کے مسح کے بارے میں بھی ان کی یہی رائے ہے اور حنابلہ کے نزدیک موزے کے اوپر کے اکثر حصے کا مسح واجب ہے، کیوں کہ حدیث مغیرہ میں ہے: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں کے اوپر کے حصے پر مسح کرتے ہوئے دیکھا''۔(۱۵) شافعیہ کے نزدیک اتنی مقدار میں مسح واجب ہے جس پر مسح کا اطلاق ہو سکے، کیوں کہ شریعت میں مسح کا مطلق حکم ہے پس یہ بہر حال مطلق رہے گا، اور ہمارے خیال میں یہی رائے قابل ترجیح ہے جیسا کہ سر کے مسح کے بارے میں بھی شافعیہ کی رائے ہی قابلِ ترجیح ہے۔

موزے کے تلوے پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ دو روایات میں باہم تعارض ہے۔ (۱۶) حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موزے کے اوپر اور نیچے دونوں جانب مسح کیا۔(۱۷) مالکیہ اور شافعیہ نے اسی حدیث کو ترجیح دی۔ دوسری روایت حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہے جس میں ہے کہ: ''اگر دین میں رائے کا دخل ہوتا تو موزے کے اوپر کے بجائے تلوے پر مسح کرنا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے، لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزے کے اوپر

مسح کرتے ہوئے دیکھا‘‘۔ حنفیہ اور حنابلہ نے اس روایت کو ترجیح دی۔

پہلے گروہ نے دونوں احادیث کو جمع کرتے ہوئے حضرت مغیرہؓ کی حدیث کو استحباب اور حضرت علیؓ کی حدیث کو وجوب پر محمول کیا۔

دوسرے فریق نے ترجیح کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے حضرت علیؓ کی روایت کو حضرت مغیرہؓ کی روایت پر ترجیح دی، کیوں کہ اس کی سند زیادہ صحیح ہے، نیز موزے پر مسح خلافِ قیاس مشروع ہوا ہے۔ پس اس میں محض حکمِ شرعی پر اکتفا کیا جائے گا اور قیاس کو دراندازی کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

ہماری رائے میں دوسرے گروہ کی رائے راجح ہے، اگرچہ ابن رشد نے کہا ہے کہ اس مسئلے میں امام مالک کی رائے سب سے زیادہ صائب ہے۔

خلاصہ یہ ہے موزے کے اوپر اور باہر کا حصہ مسح کا محل ہے۔ موزے کے اندر یا تلوے پر حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسح نہ کیا جائے اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اوپر مسح کرنا فرض ہے اور تلوے پر سنت۔

مسح کا سنت طریقہ

فقہا کی مذکورہ بالا آراء کی روشنی میں مسح کے سنت طریقے کے بارے میں دو رائیں سامنے آئی ہیں۔ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: ہاتھوں کی انگلیوں سے موزوں پر اس طرح لکیریں کھینچے کہ پاؤں کی انگلیوں سے شروع کرکے پنڈلی کی طرف لے جائے، کیوں کہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے موزوں پر مسح کیا، آپ نے اپنا دایاں ہاتھ دائیں موزے پر اور بایاں بائیں موزے پر رکھا اور پھر اوپر کی طرف ہاتھ کھینچتے ہوئے ایک بار مسح کیا۔(۱۸)

اگر پنڈلی سے مسح شروع کرکے انگلیوں کی طرف لے جائے، تب بھی جائز ہے۔

حدیث مغیرہؓ کی رو سے دائیں ہاتھ سے دائیں پاؤں اور بائیں ہاتھ سے بائیں پاؤں پر مسح کرنا سنت ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ مسح کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی دائیں پاؤں کی انگلیوں کے کناروں پر رکھے اور بائیں ہاتھ کی ہتھیلی مالکیہ کے نزدیک پاؤں کی انگلیوں کے نیچے اور شافعیہ کے نزدیک ایڑی کے نیچے رکھے، پھر پاؤں کے آخر تک کھینچ کر لے جائے، یعنی ان کے نزدیک پاؤں کا اوپر اور نیچے دونوں جانب سے اکٹھے مسح کرنا مستحب ہے، البتہ مسح میں پورے پاؤں پر ہاتھ پھیرنا مسنون نہیں ہے اور بار بار مسح کرنا یا موزے کو دھونا مکروہ ہے، کیوں کہ اس سے موزہ خراب ہوجاتا ہے، لیکن اگر ایسا کرلیا گیا تو مسح درست ہے۔

سوم: موزوں پر مسح کی شرائط

تین شرائط پر فقہا کا اتفاق ہے اور کچھ شرائط ایسی ہیں جن میں اختلاف ہے۔(۱۹)

یاد رہے کہ موزے پر مسح کا تعلق وضو سے ہے۔ اگر کسی کو غسلِ جنابت کی ضرورت ہے تو اس کے لیے مسح جائز نہیں ہے، یعنی اگر کسی پر غسل فرض ہو تو اس کے لیے موزوں پر مسح درست نہیں، کیوں کہ صفوان بن عسال کی مقدم الذکر حدیث میں ہے: ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کرنے کا حکم دیا، بشرطیکہ باوضو ہونے کی حالت میں پہنے ہوں، اگر مسافر ہوں تو تین دن رات، اور اگر مقیم ہوں تو ایک دن رات مسح کرسکتے ہیں۔ پیشاب، پاخانہ اور نیند کی وجہ سے موزے نہ اتارے جائیں۔ ہاں! غسلِ جنابت کی ضرورت ہو تو موزے اتار دیے جائیں۔

متفقہ شرائط: وضو کے لیے موزوں پر مسح کرنے کے سلسلے میں فقہا کا درج ذیل تین شرائط پر اتفاق ہے۔

۱۔ مکمل طہارت کی حالت میں موزے پہنے ہوں: حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی مقدم الذکر حدیث میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا، میں آپ کے موزے اتارنے کے لیے لپکا تو آپؐ نے فرمایا، رہنے دو میں نے انہیں باوضو ہوکر پہنا ہے، پھر آپ نے ان پر مسح کرلیا۔(۲۰) جمہور کے نزدیک ضروری ہے کہ طہارت پانی سے حاصل کی گئی ہو،البتہ شافعیہ کے نزدیک موزے وضو یا غسل کے بعد پہنے ہوں،یاایسے تیمّم کے بعدجو پانی موجودنہ ہونے کے علاوہ کسی اور سبب سے کیا گیاہو۔ دونوں صورتوں میں مسح کیا جاسکتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ شرط مزید پانچ شرائط سے مشروط ہے جو مسح کرنے والے میں موجودہونا چاہییں اور وہ یہ ہیں:

اوّل: موزے باوضو ہونے کی حالت میں پہنے ہوں۔اگر بے وضو ہونے کی حالت میں موزے پہنے ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں۔ شیعہ امامیہ نے باوضو اور بے وضو دونوں حالتوں میں موزے پہننے کی اجازت دی ہے۔

دوم: موزے پہننے والے نے پانی سے طہارت حاصل کی ہو،تیمّم نہ کیا ہو۔ یہ جمہور کی شرط ہے۔ شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ اگر کسی نے تیمّم کرکے موزے پہن لیے تو جمہور کے نزدیک ان پر مسح کرنا درست نہیں، کیوں کہ نامکمل طہارت پر موزے پہنے گئے۔ تیمّم ایک ایسی طہارت ہے جوضرورت کے تابع ہے اور جب آدمی وضو پر قادر ہوجائے تو تیمّم خود بخود ختم ہوجاتا ہے،اس لیے یہ نامکمل طہارت ہے۔اس کی وجہ سے حدث ختم نہیں ہوتا۔پس اس حالت میں پہنے ہوئے موزے درحقیقت حدث کی حالت میں پہنے گئے ہیں۔شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر پانی نہ ہونے کے باعث تیمّم کیا تھا تو جب پانی دستیاب ہوجائے تو موزوں پر مسح جائز نہیں، بلکہ یہ ضروری ہے کہ موزے اتار دے اور مکمل وضو

کرے اور اگر تیمم کسی بیماری وغیرہ کے باعث کیا تھا، پھر حدث لاحق ہوگیا تو اس صورت میں موزے پر مسح کرنے کی اجازت ہے۔

سوم: ایسی طہارت کے بعد موزے پہنے جو کامل ہو، یعنی مکمل وضو یا مکمل غسل کے بعد ایسی حالت میں موزے پہنے ہوں کہ وضو نہ ٹوٹا ہو۔اگر پاؤں دھونے سے پہلے ہی وضو ٹوٹ گیا تو مسح جائز نہیں، کیوں کہ پاؤں تو ابھی تک حدث کی حالت میں تھے، اس لیے ابھی طہارت مکمل نہیں ہوئی تھی۔اس حالت میں موزے پہننا ایسا ہی ہے جیسے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے پہن لیے جائیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ موزے پہنتے وقت وضو مکمل ہو، یعنی پورے کا پورا وضو کیا ہوا ہو، جب کہ حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد جب وضو ٹوٹے تو اس وقت وضو مکمل ہو۔اگر پہنتے وقت مکمل نہیں تھا تو بعد میں مکمل کر لینا ضروری ہے۔فرق یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے پہلے پاؤں دھو کر موزے پہن لیے، پھر حدث سے پہلے وضو مکمل کرلیا، پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا تو حنفیہ کے نزدیک اس کے لیے موزوں پر مسح کرنا جائز ہے، کیوں کہ شرط پوری ہوگئی اور وہ یہ کہ موزے پہننے کے بعد جو وضو ٹوٹے تو اس وقت طہارت مکمل ہو، جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں موزوں پر مسح جائز نہیں ہے، کیوں کہ جب موزے پہنے تھے، اس وقت مکمل نہیں تھا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وضو میں ترتیب شرط ہے اور باقی اعضا سے پہلے پاؤں دھو لینے کا ان کے نزدیک کوئی اعتبار نہیں ہے۔

چہارم: موزے پہننے سے محض آرائش وآسائش کی نیّت نہ ہو، مثلاً اگر کوئی شخص مہندی لگا کر پاؤں کی مہندی کی حفاظت کے لیے موزے پہنتا ہے، یا سونے کے لیے پہنتا ہے، یا اس وجہ سے کہ صاحب منصب ہے، یا محض مسح کرنے کی نیت سے، یا مچھروں سے بچنے

کے لیے تو ان صورتوں میں مسح کرنا جائز نہیں، اور اگر کوئی شخص گرمی، سردی، مشکل حالات یا بچھو وغیرہ کے خوف سے موزے پہنتا ہے تو اس کے لیے مسح جائز ہے۔

پنجم: موزے پہننا اس کے لیے گناہ کا باعث نہ ہو، مثلاً حج یا عمرے کا احرام باندھ کر بغیر شدید مجبوری کے موزہ پہن لیا تو اس پر مسح جائز نہیں۔ ہاں! اگر شدید مجبوری کے باعث پہنا یا احرام کی حالت میں عورت کے لیے موزے پر مسح جائز ہے۔ مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ گناہ کے سفر میں بھی موزوں پر مسح جائز ہے، مثلاً کوئی شخص والدین کا نافرمان یا ڈاکو ہے، وہ بھی مسح کرسکتا ہے اور مالکیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر وہ رخصت جو حالتِ اقامت میں مشروع ہے، مثلاً موزے پر مسح، تیمّم کرنا، اضطرار کی حالت میں مردار کھانا، وہ سفر کی حالت میں بھی مشروع ہے اور جو رخصتیں سفر کے ساتھ مختص ہیں، مثلاً نماز میں قصر کرنا یا روزہ چھوڑ دینا ان کی اجازت صرف ایسے سفر میں ہے جو گناہ کا سفر نہ ہو۔ گناہ کا سفر کرنے والے کے لیے یہ رخصتیں نہیں ہیں۔ (۲۱)

۲۔ موزہ پاک ہو اور پاؤں کے جتنے حصے کو وضو میں دھونا فرض ہے، اس سارے کو ڈھانپ لے، اور یہ حصہ ٹخنوں سمیت پورے پاؤں پر مشتمل ہے۔ ٹخنوں سے اوپر کا حصہ اس میں شامل نہیں۔ اگر موزہ پاؤں کے ساتھ ٹخنوں کو بھی نہیں ڈھانپتا تو اس پر مسح جائز نہیں، نیز ناپاک موزے پر مسح جائز نہیں ہے، مثلاً اگر مردار کی کھال سے دباغت سے پہلے موزہ بنا لیا گیا تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس پر مسح جائز نہیں، جب کہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مردار کی کھال کے موزے پر مطلقاً مسح جائز نہیں ہے، ان کے نزدیک وہ دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتی اور نجس موزے پر مسح درست نہیں۔

۳۔ موزہ پہن کر معمول کے مطابق چلنا ممکن ہو۔ کس حد تک چلنا ممکن ہو، اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ایسے موزے پر مسح درست ہے جسے پہن کر معمول کے مطابق ایک فرسخ (۲۲) یا اس سے زائد چلا جاسکتا ہو۔ شیشے، لکڑی اور لوہے سے بنے

ہوئے موزے یا ایسے باریک موزے جو چلنے سے پھٹ جائیں، ان پر مسح جائز نہیں۔ حنفیہ نے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ موزے ایسے ہوں جو باندھے بغیر پاؤں پر ٹھہر جاتے ہوں۔

مالکیہ کے نزدیک موزہ ایسا ہونا چاہیے جسے پہن کر معمول کے مطابق چلنا ممکن ہو۔ اگر موزہ اتنا کھلا ہے کہ اس میں پورا پاؤں یا اس کا اکثر حصہ نہیں ٹکتا اور چلتے ہوئے موزہ پاؤں سے کھسک جاتا ہے تو اس پر مسح جائز نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک چلنے کی مقدار سے مراد یہ ہے کہ مقیم ایک دن رات اور مسافر تین دن رات کے سفر میں ضروری حوائج کے لیے جس قدر چلتا پھرتا ہے، موزہ پہن کر اتنا چلنا پھرنا ممکن ہو، کیوں کہ مسافر کے لیے تین دن موزہ پہننے کی مدت کا تعین سفر کی اس مقدار سے کیا گیا ہے جس میں نماز میں قصر کی اجازت ہے اور وہ تین دن رات کا سفر ہے۔ اس کے بعد موزہ اتار دینا ہوتا ہے۔

حنابلہ نے یہاں اپنی منفرد رائے اختیار کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ موزہ ایسی چیز کا ہونا چاہیے جسے پہن کر لوگ چلتے پھرتے ہوں، یعنی عرف یہ ہو کہ اسے پہن کر چلنا پھرنا ممکن ہے اگرچہ عادتاً لوگ ایسا نہ کرتے ہوں۔ پس ان کے نزدیک کھال، اون، لکڑی، شیشے اور لوہے وغیرہ کے موزوں پر مسح جائز ہے، کیوں کہ انہیں پہن کر چلنا ممکن ہے۔ پس ان سب کی حیثیت کھال کی سی ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ موزے اتنے کھلے نہ ہوں کہ ان میں سے پاؤں کا وہ حصہ نظر آتا ہو جسے دھونا فرض ہے۔ اس میں حنابلہ، حنفیہ اور مالکیہ سے متفق ہیں۔

وہ شرائط جن کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے:

بعض شرائط ایسی ہیں جن کے بارے میں فقہی اختلافات ہیں اور وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ موزہ صحیح سالم ہو، اس میں پھٹن نہ ہو۔ یہ شرط درحقیقت اوپر مذکور تیسری شرط کی فرع

ہے جس پر تمام فقہا کا اتفاق ہے، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کتنی مقدار میں پھٹن معاف ہے۔

شافعیہ کا جدید مذہب اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پھٹن اگر معمولی سی ہو، تب بھی مسح جائز نہیں، کیوں کہ اس صورت میں موزہ پورے پاؤں کو نہیں ڈھانپتا، خواہ کسی جگہ سے سلائی ادھڑی ہوئی ہو، تب بھی مسح جائز نہیں، کیوں کہ پاؤں کا جو حصہ ننگا ہو رہا ہے، اسے دھونے کا حکم ہے اور جو موزے میں چھپا ہوا ہے، اس کے مسح کا اور ایک ہی عضو میں دو حکم جمع نہیں ہوسکتے، پس دھونے کے حکم کو ترجیح ہوگی، یعنی جو حصہ کھلا ہے، اسے دھونے کا حکم ہے اور جو چھپا ہوا ہے اس پر مسح کرنے کا، اور جب یہ دونوں حکم جمع ہو گئے تو پورے عضو کو دھونے کا حکم دیا جائے گا، جیسے اگر کوئی شخص ایک موزہ اتار دے تو دونوں پاؤں دھونے ضروری ہوجاتے ہیں۔

مالکیہ اور حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر موزہ معمولی پھٹا ہوا ہو تو اس پر استحساناً اور لوگوں کو تنگی سے بچانے کے لیے مسح جائز ہے، کیوں کہ عام طور پر موزے معمولی پھٹن سے خالی نہیں ہوتے، پس تنگی دور کرنے کے لیے اس پر مسح کی اجازت ہے، البتہ اگر موزہ زیادہ پھٹا ہوا ہو تو اس پر مسح کرنا درست نہیں ہے۔ مالکیہ کے نزدیک زیادہ کی مقدار یہ ہے کہ موزہ ایک تہائی پاؤں کی مقدار پھٹا ہوا ہو، یا ادھڑا ہوا ہو۔ ادھڑے ہوئے ہونے کی صورت میں خواہ چمڑا آپس میں ملا ہوا ہو، تب بھی مسح درست نہیں۔ اور اگر ایک تہائی پاؤں کی مقدار سے کم ادھڑا ہوا یا پھٹا ہوا ہے تو اگر چلتے ہوئے وہ پھٹن کھل جاتی ہے اور اس میں سے پاؤں نظر آتا ہے تو بھی مسح جائز نہیں، البتہ اگر پھٹن انتہائی معمولی ہے کہ مسح کرتے ہوئے ہاتھ کی تری پاؤں تک نہیں پہنچتی تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک پاؤں کی چھوٹی انگلی سے اگر تین انگلیوں کے برابر پھٹن ہے تو وہ زیادہ ہے، اس کے ساتھ مسح درست نہیں ہے، اگر اس سے کم ہے تو معاف ہے۔

۲۔ موزہ چمڑے کا ہو: یہ مالکیہ کے نزدیک شرط ہے۔ چنانچہ ان کے ہاں کپڑے کے موزے پر مسح جائز نہیں، اسی طرح جراب جو سوت، روئی یا اون سے بنائی گئی ہو اس پر بھی مسح جائز نہیں۔ ہاں! اگر اس پر چمڑا چڑھا لیا جائے تو مسح درست ہے ورنہ نہیں۔ اسی طرح شافعیہ کے نزدیک ایسی جراب پر مسح جائز نہیں جو اتنی باریک ہو کہ اگر اس پر پانی ڈالا جائے تو اندر چلا جائے۔ ہاں! اگر سلائی کی جگہ سے پانی اندر چلا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ موزہ سلا ہوا ہو، کسی گوند وغیرہ سے جڑا ہوا نہ ہو۔ مالکیہ حدیث میں وارد ہونے والے موزے کی صفات کی پابندی کو اس اجازت کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔

مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک چمڑے، اون اور کپڑے وغیرہ کے موزے پر مسح کرنا جائز ہے۔ انہوں نے چمڑے کی شرط عائد نہیں کی، البتہ حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط عائد کی ہے کہ موزہ ایسا ہو کہ پانی کے بدن تک پہنچنے میں رکاوٹ ہو، کیوں کہ عام طور پر موزے اتنے موٹے ہوتے ہیں کہ ان سے پانی اندر نہیں جاتا۔ جن نصوص میں موزوں پر مسح کی مشروعیت وارد ہوئی ہے، ان میں موزوں سے اسی نوعیت کے موزے مراد ہیں۔

جرابوں پر مسح: البتہ حنفیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے (۲۳) کہ جرابیں اگر اتنی موٹی ہوں کہ ان سے ایک فرسخ یا اس سے زیادہ چلنا ممکن ہو اور پنڈلی پر خود بخود بغیر باندھے ٹھہر سکتی ہوں، ان سے اندر میں سے پاؤں نظر نہ آتا ہو، باریک اور شفاف نہ ہوں تو ان پر مسح جائز ہے۔

حنابلہ نے بھی اجازت دی ہے کہ موٹی جراب پر، جو چلتے ہوئے گر نہ جائے مسح کیا جاسکتا ہے۔

بشرطیکہ: • اتنی موٹی ہو کہ اس میں سے پاؤں نہ نظر آئے۔ • اسے پہن کر چلنا ممکن ہو۔

جرابوں پر جس مقدار میں مسح واجب اتنا مسح کر کے باقی جوتوں پر کیا جاسکتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ایسے موزے پر مسح کی اجازت دی ہے جو اس طرح سے تیار کیا گیا ہو کہ اس میں سوراخ ہوں اور ان میں تسمہ ڈال کر اسے باندھ دیا جائے تو چلنے سے پاؤں کا وہ حصہ جسے وضو میں دھونا واجب ہے، ظاہر نہ ہو۔

۳۔ موزہ اکیلا ہو: یہ مالکیہ کے نزدیک شرط ہے۔(۲۴) اگر موزے پر جراب وغیرہ کوئی چیز (جرموق) چڑھائی ہوئی ہو(۲۵) تو اس پر مسح کے جواز کے بارے میں مالکیہ میں دو رائیں ہیں۔ راجح قول یہ ہے کہ اوپر کے موزہ پر مسح جائز ہے اور اگر اسے اتار دے اور باوضو ہو تو فوراً نچلے موزے پر مسح کرنا واجب ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے(۲۶) کہ موزے کے اوپر جو جراب وغیرہ چڑھائی ہوتی ہے، اس پر مسح کافی ہے۔ اس میں یہ مالکیہ سے متفق ہیں، کیوں کہ حضرت بلالؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس موٹے موزے پر مسح کرتے ہوئے دیکھا جو آپؐ نے باریک موزے پر پہنا ہوا تھا،(۲۷) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''عمامے اور موزے کے اوپر پہنے ہوئے موزے پر مسح کرلیا کرو''،(۲۸) لیکن حنفیہ کے نزدیک موزے کے اوپر پہنے ہوئے موزے پر مسح کے جواز کی تین شرائط ہیں:

۱۔ اوپر والا موزہ چمڑے کا ہو، اور اگر چمڑے کا نہ ہو تو اس پر مسح تب درست ہے جب کہ مسح کے پانی کا اثر نچلے موزے تک پہنچے۔

۲۔ اوپر والا موزہ ایسا ہو کہ تنہا اسی کو پہن کر چلنا ممکن ہو، اگر ایسا نہ ہو تو مسح تب درست ہے، جب کہ مسح کے پانی کا اثر نچلے موزے تک پہنچے۔

۳۔ اوپر والا موزہ اسی طہارت پر پہنا ہو جس پر نیچے والا موزہ پہنا ہے۔ اگر اوپر والا موزہ

وضو ٹوٹنے سے پہلے پہنا ہو تو حنابلہ اس پر مسح کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، خواہ ان میں سے ایک پھٹا ہوا ہو، تب بھی، البتہ اگر دونوں پھٹے ہوئے ہوں تو پھر مسح جائز نہیں، نیز اوپر والے موزے سے اندر ہاتھ ڈال کر نیچے والے موزے پر مسح کرنا بھی جائز ہے، کیوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر مسح کیا جاسکتا ہے۔ پس نیچے والا موزہ اگر صحیح ہے تو اس پر بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔

اگر موزے پر موزہ پہنا ہوا ہو اور ان میں سے ہر موزہ ایسا ہو کہ اس پر مسح کرنا درست ہو تو شافعیہ اظہر روایت (۲۹) کے مطابق صرف اوپر والے موزے پر مسح کو جائز قرار نہیں دیتے، کیوں کہ موزے پر مسح کی اجازت ضرورت کے تحت ہے اور موزے پر موزہ پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے اوپر والے اور نیچے والے دونوں موزوں پر مسح کرنا ضروری ہے۔

۴۔ موزہ ایسا ہو جسے پہننا مباح ہو: یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے۔ پس غصب کیے ہوئے موزے پر یا ایسے موزے پر جسے پہننا حرام ہو، مثلاً ریشم کا موزہ اس پر مسح کرنا جائز نہیں۔ حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر شدید ضرورت کے تحت ایسے موزے پہنے ہوں، مثلاً اتنی سردی ہو کہ موزے پہننے والے کو اندیشہ ہو کہ اگر اس نے موزے اتار دیے تو سردی سے اس کی انگلیاں جھڑ جائیں گی، تب بھی غصب کیے ہوئے یا ریشم کے موزے پر مسح جائز نہیں، کیوں کہ ان کا استعمال اصلاً ممنوع ہے اور ایسی ضرورت شاذ و نادر پیش آتی ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔ حنابلہ کے نزدیک جس شخص نے احرام باندھا ہوا ہے، اس کے لیے موزوں پر مسح جائز نہیں، خواہ اس نے کسی مجبوری کے تحت موزے پہنے ہوں۔ صحیح روایت کے مطابق شافعیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اگر موزہ غصب کا ہے یا موٹے ریشم کا ہے، یا سونے چاندی کا موزہ مرد کے لیے بنایا گیا ہے تو اس پر مسح جائز ہے، جیسے غصب کی ہوئی مٹی سے تیمم جائز ہے، البتہ اگر احرام باندھنے والے نے موزہ پہن لیا ہے تو اس پر مسح

جائز نہیں اوراس فرق کی وجہ یہ ہے کہ احرام میں مطلقاً موزہ پہننا منع ہے، جب کہ غصب کیاہواموزہ اس وجہ سے پہننا منع ہے کہ اس میں دوسرے کے مال میں زیادتی ہے۔

۵۔ شفاف یا باریک ہونے کی وجہ سے اس سے پاؤں نظر نہ آتا ہو: یہ حنابلہ کے نزدیک شرط ہے۔ پس شفاف شیشے کے موزے پر مسح جائز نہیں، کیوں کہ اس سے وہ جگہ ڈھانپی نہیں جاسکتی جسے وضو میں دھونا فرض ہے اور ایسے باریک موزے پر بھی مسح جائز نہیں جس سے پاؤں کی جلد جھلکتی ہو۔

مالکیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ موزہ چمڑے کا ہو، جیسا کہ ہم اوپر بیان کرچکے ہیں۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک موزہ ایسا ہونا چاہیے کہ اگر اس پر پانی ڈالا جائے تو سلائی کی جگہوں کو چھوڑ کر دوسری جگہوں سے پانی اندر سرایت نہ کرے۔ اسی بنا پر موٹے نائیلون سے بنے ہوئے موزوں اور اس طرح کی دوسری شفاف چیزوں کے موزوں پر ان کے نزدیک مسح کرنا جائز ہے، کیوں کہ اصل مقصد یہ ہے کہ ان سے پانی سرایت نہ کرے۔

٦۔ پاؤں کے اگلے حصے میں سے ہاتھ کی چھوٹی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کی مقدار پاؤں باقی ہو: اگر کسی کا پاؤں کٹ گیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ جس حصے کو وضو میں دھونا فرض ہے، اس میں سے کم از کم تین چھوٹی انگلیوں کی مقدار جگہ باقی ہو۔ اگر کسی شخص کا پاؤں ٹخنے کے اوپر سے کٹ گیا ہو تو اسے دھونا واجب نہیں، اس لیے اس کے موزے پر مسح بھی واجب نہیں۔ دوسرا پاؤں اگر باقی ہے تو اس پر مسح کرسکتا ہے، اور اگر ٹخنے کے نیچے سے پاؤں کٹ گیا، لیکن تین انگلیوں کی مقدار سے کم جگہ باقی بچ رہی ہے تو اس پر مسح نہ کرے، کیوں کہ جو حصہ باقی رہ گیا ہے اسے دھونا فرض ہے۔ پس اگر کسی شخص کے پاؤں کا اگلا حصہ کٹ گیا اور ایڑی باقی رہ گئی تو وہ موزے پر مسح نہیں کرسکتا، بلکہ ایڑی کو دھونا واجب ہے، کیوں کہ ایڑی مسح کا محل نہیں ہے۔ اسے دھونا واجب ہے۔

دیگر فقہا کے نزدیک باقی ماندہ پاؤں کے موزے پر مسح کرنا جائز ہے۔ اگر کسی شخص کے پاؤں کا وہ حصہ سرے سے باقی نہیں رہا جسے وضو میں دھونا فرض ہے، اور اس کا ایک ہی پاؤں ہے تو اس کے موزے پر مسح کرسکتا ہے۔ یہ بات کسی طور جائز نہیں کہ ایک پاؤں یا اس کے باقی ماندہ حصے پر مسح کرے اور دوسرے کو دھو ڈالے، کیوں کہ دونوں پاؤں مل کر ایک عضو ہیں اور ایک ہی عضو میں، مبدل (یعنی دھونا) اور اس کا بدل (یعنی تیمّم) جمع نہیں کیے جاسکتے۔

مختلف مذاہب کی شرائط کا خلاصہ

۱۔ حنفیہ نے موزے پر مسح کے لیے درج ذیل سات شرائط بتائی ہیں:

- دونوں موزے پاؤں دھو کر پہنے ہوں۔ اگرچہ وضو مکمل کرنے سے پہلے پہن لیے ہوں، لیکن یہ ضروری ہے کہ اس کے بعد وضو مکمل کرلیا ہو اور اس دوران میں وضو توڑنے والی کوئی بات واقع نہ ہوئی ہو۔
- موزے دونوں ٹخنوں کو ڈھانپ لیں۔
- انہیں پہن کر چلنا ممکن ہو۔
- ہر موزہ پاؤں کی چھوٹی انگلی میں سے تین انگلیوں کے برابر پھٹن سے خالی ہو۔
- پنڈلی پر باندھے بغیر موزے رک سکیں۔
- پانی کو بدن تک پہنچنے سے روک سکتے ہوں۔
- اگر پاؤں کٹا ہوا ہو تو پاؤں کے اگلے حصے میں سے ہاتھ کی چھوٹی انگلی میں سے تین انگلیوں کے برابر پاؤں موجود ہو۔

۲۔ مالکیہ کے نزدیک موزے پر مسح کے جواز کے لیے گیارہ شرائط ہیں: چھ شرطیں

موزے سے متعلق ہیں اور پانچ مسح کرنے والے سے متعلق۔ مسح کرنے والے سے متعلق پانچ شرائط ہم نے پہلی متفق علیہ شرط کی تفصیل میں اوپر بیان کردی ہیں۔ موزے کی چھ شرائط یہ ہیں:

- موزہ چمڑے کا ہو۔ کسی اور قسم کے موزے پر مسح جائز نہیں۔
- موزہ پاک ہو۔ مردار کی کھال کا نہ ہو، کھال خواہ دباغت شدہ ہو۔
- موزہ سلا ہوا ہو، گوند وغیرہ سے نہ جوڑا گیا ہو۔
- موزے کی پنڈلی ہو تا کہ جس حصے کو وضو میں دھونا فرض ہے، اسے ڈھانپ سکے، یعنی ٹخنوں کو ڈھانپ سکے۔ اگر موزہ ٹخنوں کو نہیں ڈھانپتا تو اس پر مسح جائز نہیں ہے۔
- عادتاً اسے پہن کر چلنا ممکن ہو، یعنی اتنا کھلا نہ ہو کہ اگر اسے پہن کر چلا جائے تو کھسک کر پاؤں سے اتر جائے۔

۳۔ شافعیہ کے نزدیک موزے پر مسح کی دو شرائط ہیں۔

- حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر سے کامل طہارت کے بعد پہنے ہوں۔
- موزے پاک ہوں، مضبوط ہوں، ضرورت کے وقت انہیں پہن کر چلنا ممکن ہو، (۳۰) جس حصے کو دھونا فرض ہے، اسے ڈھانپنے والے ہوں (یعنی ٹخنوں سمیت سارے پاؤں کو ہر جانب سے، نہ کہ صرف پاؤں کے اوپر کے حصے کو)۔ (۳۱) سلائی اور پھٹن کی جگہ کو چھوڑ کر باقی کسی جگہ سے ان میں پانی سرایت نہ کرتا ہو۔ صحیح تر روایت کے مطابق اگر موزہ اس طرح پھٹا ہوا ہے کہ اسے تسمہ ڈال کر ایسے باندھا جائے کہ چلنے میں پاؤں کا وہ حصہ جسے دھونا فرض ہے، ننگا نہیں ہوتا تو اس پر مسح جائز ہے۔

۴۔ حنابلہ کے ہاں موزے پر مسح کی سات شرائط ہیں:

- پانی سے مکمل طہارت حاصل کر کے پہنے گئے ہوں۔

- خود بخود یا جوتوں کے ساتھ کھڑے رہتے ہوں۔ اگر باندھے بغیر کھڑے نہ رہ سکتے ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں، البتہ اگر موزہ خود بخود کھڑا رہتا ہے، لیکن تسمہ ڈال کر اسے آپس میں بڑے بوٹوں کی طرح باندھ دیا جائے تاکہ جس حصے کو دھونا ضروری ہے، وہ ڈھانپا جا سکے تو اس پر بھی مسح جائز ہے۔

- موزے کا استعمال مباح ہو۔ غصب کے موزے یا ریشم کے موزے پر مسح جائز نہیں، خواہ وہ مجبوری میں پہنے ہوں۔

- عرفاً ان میں چلنا ممکن ہو۔ اگرچہ عادتاً لوگ انہیں پہن کر نہ چلتے ہوں۔ چمڑے، اون، لکڑی، شیشے اور لوہے وغیرہ کے موزے پر مسح جائز ہے، کیوں کہ اس موزے سے پاؤں ڈھانپا جاتا ہے اور اس میں چلنا ممکن ہے۔

- موزہ پاک ہو۔ ناپاک موزے پر مسح جائز نہیں، خواہ مجبوری ہو، البتہ مجبوری کی حالت میں پاؤں پر تیمّم کرلے، کیوں کہ انہیں دھونا ضروری تھا۔

- ایسا شفاف نہ ہو کہ اس سے پاؤں نظر آئے، مثلاً باریک شیشہ، کیوں کہ اس سے پاؤں کے جس حصے کو دھونا فرض ہے، وہ ڈھانپا نہیں جا سکتا۔ ایسے موزے پر بھی مسح درست نہیں جو پھٹا ہوا ہو، یا اس سے پاؤں کا کچھ حصہ نظر آ رہا ہو۔ خواہ سلائی کی جگہ سے ہی، کیوں کہ اس میں پاؤں کا وہ حصہ ڈھانپا ہوا نہیں ہوتا جسے دھونا فرض ہے۔ اگر پہننے میں پھٹن مل جاتی ہو تو مسح جائز ہے، کیوں کہ ڈھانپنے کی شرط پوری ہو جاتی ہے۔

- موزہ اتنا کشادہ نہ ہو کہ اس سے پاؤں نظر آتا ہو۔

چہارم: موزوں پر مسح کی مدت

موزوں پر مسح کی مدت کے تعین کے بارے میں فقہا میں دو رائیں ہیں۔ مالکیہ نے کوئی مدت مقرر نہیں کی اور جمہور نے مدت مقرر کی ہے۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے (۳۲) کہ موزوں پر طویل مدت تک مسح کیا جاسکتا ہے، جب تک کہ موزہ اتار نہ دیا جائے یا غسلِ جنابت کی ضرورت نہ پیش آئے۔ جنابت کی صورت میں موزہ اتار کر غسل کرنا واجب ہے۔ اگر موزے اتار دیے تو مسح ختم ہوگیا، اب پاؤں دھونے واجب ہیں اور اگر غسل واجب ہوجائے تو مسح کرنا درست نہیں، کیوں کہ مسح کا تعلق وضو سے ہے۔ باوجودیکہ مالکیہ نے موزوں پر مسح کی کوئی مدت متعین نہیں کی، تاہم ان کی رائے یہ ہے کہ ہفتے میں ایک بار موزے اتارنا مستحب ہیں۔ جس روز موزے پہنے تھے، ہفتہ بعد اسی روز اتار دے۔

ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ ابی بن عمارہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: یارسول اللہ! کیا میں موزوں پر مسح کرلیا کروں؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں'' میں نے کہا: ''ایک دن''۔ آپ نے فرمایا: ''ایک دن''۔ میں نے پوچھا: دو دن؟۔ آپ نے فرمایا: ''دو دن''۔ میں نے پوچھا: تین دن؟۔ آپ نے فرمایا: ''جتنا چاہو''۔ (۳۳)

۲۔ صحابہؓ کی ایک جماعت جن میں حضرت عمرؓ اور انسؓ بن مالک شامل ہیں سے روایت میں مدت کا تعین نہیں کیا۔ اسے دارقطنی نے روایت کیا۔

۳۔ مسح طہارت میں کیا جاتا ہے، یعنی وضو کا حصہ ہے، اس لیے اس کا وقت مقرر کرنا درست نہیں جیسے سر کے مسح یا پٹی پر مسح کرنے کے لیے مدت کا تعین نہیں ہے۔ وقت کا تعین کوئی ایسا امر نہیں ہے جو وضو ٹوٹنے میں مؤثر ہو، کیوں کہ وضو پیشاب پاخانہ وغیرہ سے ٹوٹتا ہے۔

پس یہ قیاس ان احادیث کے متعارض ہے جن میں وقت کا تعین کیا گیا ہے، لہٰذا قیاس پر عمل کریں گے، کیوں کہ ابن عمارہ کی حدیث بھی ان احادیث سے متعارض ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ مقیم کے لیے مسح کی مدت ایک دن رات اور مسافر کے لیے تین دن رات ہے۔(۳۴) حنفیہ کے مطابق اگر کوئی شخص گناہ کے ارتکاب کے لیے سفر کر رہا ہو، اسے بھی دوسرے مسافروں کی طرح یہ سہولت حاصل ہوگی، جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسا شخص مقیم کی طرح ایک دن رات مسح کر سکتا ہے۔

جمہور کے دلائل وہ احادیث ہیں جن سے مسح کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث کہ ''مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے''،(۳۵) نیز حضرت خزیمہؓ بن ثابت کی حدیث ہے کہ مسافر تین دن رات مسح کرے اور مقیم ایک دن رات۔(۳۶)

صفوان بن عسال کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں موزوں پر مسح کرنے کا حکم دیا، بشرطیکہ ہم نے باوضو ہو کر پہنے ہوں۔ اگر سفر میں ہوں تو تین دن رات اور حضر میں ایک دن رات، پیشاب پاخانے اور نیند کی وجہ سے موزے نہ اتارے جائیں، البتہ جنابت پیش آ جائے تو اتار دیے جائیں۔(۳۷)

نیز عوف بن مالک اشجعی کی حدیث ہے کہ غزوۂ تبوک کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کو تین دن رات اور مقیم کو ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کا حکم دیا(۳۸) مسح پر مدت کا تعین حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابو زید، شریح، عطار، ثوری اور اسحاق سے بھی ثابت ہے۔

صحیح رائے یہ ہے کہ مسح میں مدت کا تعین ہے، کیوں کہ ابن عمارہ کی حدیث ثابت نہیں ہے۔ اگر ثابت ہو تو مدت کے تعین کے سلسلے میں آنے والی صحیح احادیث سے منسوخ

ہے، کیوں کہ یہ احادیث بعد کے دور کی ہیں، بالخصوص عوف کی حدیث غزوۂ تبوک کے موقع کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے آخری ایام سے متعلق ہے۔جہاں تک مالکیہ کے قیاس کا تعلق ہے تو وہ تیمّم کے مسئلہ میں بھی باقی نہیں رہتا [کیوں کہ پانی کے استعمال پر قدرت حاصل ہونے سے تیمّم ٹوٹ جاتا ہے]۔

مدت کا آغاز: جمہور کے نزدیک موزوں پر مسح کی مدت کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے، جب موزے پہننے کے بعد وضو ٹوٹے اور مقیم اگلے روز اس وقت تک اور مسافر چوتھے روز اس وقت تک موزوں پر مسح کرسکتا ہے، کیوں کہ مسح کے جواز کا وقت اسی وقت سے شروع ہوتا ہے۔ پس مدت کا آغاز اسی وقت سے کیا جائے گا، جیسے کسی نماز کا وقت جب داخل ہوتا ہے تو اسی وقت سے اس نماز کی مدت کا آغاز ہوجاتا ہے، نیز اوپر جو حدیث صفوان بن عسال سے روایت ہوئی ہے، اس میں بھی یہی ہے کہ رسول اللہ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ پیشاب پاخانہ اور نیند کے باعث تین دن رات کے موزے نہ اتاریں، البتہ جنابت کی وجہ سے اتار دیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد جب پہلی بار پیشاب پاخانہ وغیرہ پیش آئے، یعنی وضو ٹوٹ جائے، اس سے وقت شمار کیا جائے گا۔ مزید برآں موزہ حدث کے پاؤں میں سرایت کرنے سے رکاوٹ کا کام دیتا ہے، پس رکاوٹ اسی وقت سے کام شروع کرے گی، جب حدث کے سرایت کرنے کا وقت ہوگا۔

اس اصول کے تحت جس شخص نے طلوعِ فجر کے وقت وضو کرکے موزہ پہن لیا، پھر سورج نکلنے کے بعد اس کا وضو ٹوٹ گیا، پھر اس نے زوال کے بعد وضو کیا اور موزے پر مسح کرلیا تو مقیم اگلے روز اس وقت تک مسح کرے جس وقت پہلے روز اس کا وضو ٹوٹا تھا اور مسافر چوتھے روز اس وقت تک، یعنی طلوع آفتاب کے بعد کے وقت تک مسح کرسکتا ہے۔

اگر مقیم نے اقامت کی حالت میں موزوں پر مسح شروع کیا، پھر سفر اختیار کرلیا، یا اس کے برعکس سفر کی حالت میں مسح شروع کیا اور پھر مقیم ہوگیا تو شافعیہ اور مالکیہ کے

نزدیک مقیم کی مدت مسح، یعنی ایک دن رات مکمل کرے، کیوں کہ اقامت اصل ہے، یعنی عام طور پر آدمی مقیم رہتا ہے،اس لیے دونوں صورتوں میں ایک دن رات مسح کرے اور حنفیہ کے نزدیک اگر مسح شروع کرتے وقت مقیم تھا اور ایک دن رات پورا ہونے سے پہلے مسافر ہوگیا تو تین دن رات تک مسح کرسکتا ہے، کیوں کہ اب وہ مسافر ہے اور مسافر کو تین دن رات مسح کی اجازت ہے اور اگر مسافر تھا، پھر مقیم ہوگیا تو اگر مسح شروع کیے ہوئے ایک دن رات مکمل ہوگیا ہے تو موزے اتار دے، کیوں کہ اب سفر کی رعایت باقی نہیں رہی اور اگر ایک دن رات مکمل نہیں ہوا تھا تو مکمل کرلے، کیوں کہ اب وہ مقیم ہے۔اگر شک پڑ جائے کہ مسح کی ابتدا سفر میں کی تھی یا حضر میں، تو حنابلہ (۳۹) کے نزدیک یقینی امر پر، یعنی مقیم ہونے پر اعتماد کرے، کیوں کہ مسح کے مباح ہونے میں شک واقع ہوجائے تو مسح کرنا جائز نہیں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے (۴۰) کہ اگر کسی شخص کو شک ہوجائے کہ مسح کی مدت ختم ہوگئی ہے، یا ابھی باقی ہے، یا مسافر کو شک ہوجائے کہ مسح سفر میں شروع کیا تھا، یا حضر میں، تو مسح نہ کرے، کیوں کہ مسح رخصت ہے جو چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے۔ان شرائط میں سے ایک شرط مدت بھی ہے۔اگر شک واقع ہوجائے تو اصل پر عمل کرے، یعنی پاؤں دھوئے۔

پنجم: موزوں پر مسح کن باتوں سے ختم ہوجاتا ہے۔

موزوں پر مسح درج ذیل امور سے ختم ہوجاتا ہے:(۴۱)

ا۔ جن امور سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، ان سے مسح بھی ختم ہوجاتا ہے، کیوں کہ مسح وضو کا حصہ ہے اور پاؤں دھونے کا بدل ہے، پس جن باتوں سے اصل (وضو) ٹوٹ جائے گا، ان سے بدل (مسح) بھی ختم ہوجائے گا۔اب وضو کرے اور اگر مسح کی مدت باقی ہو تو نئے سرے سے مسح کرے اور اگر مدت ختم ہوگئی ہو تو وضو کرے اور پاؤں دھوئے۔

۲۔ **جنابت وغیرہ:** اگر موزے پہننے والا جنبی ہوجائے، یا اسے ایسا حدث پیش آئے جس پر غسل کرنا واجب ہے، مثلاً اسی مدت کے دوران میں عورت کو حیض آجائے تو مسح باطل ہوجاتا ہے اور دونوں پاؤں دھونے واجب ہوجاتے ہیں۔ اگر پاؤں دھونے کے بعد پھر ان پر مسح کرنا چاہتا ہے تو دوبارہ موزے پہن لے، کیوں کہ صفوان بن عسال کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ہم سفر میں ہوں تو تین دن رات موزے نہ اتاریں۔ ہاں! کسی کو جنابت پیش آجائے تو وہ اتار لے۔ جنابت پر ان دوسرے امور کو قیاس کریں گے جو جنابت کی طرح ہیں، یعنی ان سے غسل فرض ہوجاتا ہے، مثلاً حیض، نفاس اور ولادت۔

۳۔ **دونوں یا ایک موزہ اتار دینا:**

اگر موزہ اس طرح کھینچا کہ پاؤں کا اکثر حصہ موزے کی پنڈلی میں آگیا تو مسح ختم ہوگیا، کیوں کہ مسح کا محل اپنی جگہ پر باقی نہیں رہا اور اکثر کا حکم کل کی طرح کا ہوتا ہے [گویا پورا پاؤں اپنی جگہ باقی نہیں رہا]۔

اس صورت میں حنابلہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ دونوں پاؤں دھوڈالے، کیوں کہ ان کی طہارت ختم ہوگئی اور اصل یہ ہے کہ انہیں دھویا جائے۔ مسح بدل ہے اور جب بدل کا حکم ختم ہوگیا تو اصل کا حکم واپس آجاتا ہے، جیسے جب پانی دستیاب ہوجائے تو تیمّم ختم ہوجاتا ہے۔

جس پاؤں سے موزہ اتارا ہے، صرف اسی کو دھونا کافی نہیں، بلکہ دونوں پاؤں دھونے ضروری ہیں، کیوں کہ یہ جائز نہیں کہ ایک ہی عضو کے ایک حصے کو دھویا جائے اور دوسرے کا مسح کیا جائے۔

اگر کوئی دو موزے پہنے ہوئے ہے اور اوپر کا موزہ اتار دے تو مالکیہ کے نزدیک

نیچے کے موزوں پر فوراً مسح کر لے جیسا کہ ''پے بہ پے دھونے'' کے زیر عنوان ہم ان کا مذہب بیان کر چکے ہیں۔

۴۔ موزہ پھٹنے سے پاؤں کا کچھ حصہ ظاہر ہو جائے، یا تسمے کھلنے سے پاؤں کا کچھ حصہ ننگا ہو جائے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر پاؤں کی تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہو جائے اور مالکیہ کے نزدیک ایک تہائی پاؤں کی مقدار چاہیے، موزہ پھٹ گیا ہو، یا سلائی ادھڑ گئی ہو، یا جو گوند وغیرہ لگی ہوئی تھی وہ اکھڑ گئی ہو، یا موزہ کھل گیا ہو۔ اگر موزہ کھل گیا ہو اور ایک تہائی سے کم پاؤں ظاہر ہو گیا ہو، تب بھی مسح ختم ہو جائے گا، البتہ اگر جہاں سے کھلا ہے، وہ جگہ اتنی معمولی ہے کہ موزے پر مسح کرنے سے اس کی نمی پاؤں کو نہیں پہنچتی تو پھر کوئی حرج نہیں۔

۵۔ صحیح قول کے مطابق اگر دونوں پاؤں میں سے کسی ایک کے اکثر حصے کو پانی لگ گیا، تو حنفیہ کے ہاں صحیح روایت یہی ہے کہ اس سے مسح ختم ہو گیا۔ ایسے ہی اگر پورا پاؤں پانی میں تر ہو جائے تو موزے اتار کر دونوں پاؤں دھونے واجب ہیں، تاکہ ایسا نہ ہو کہ مسح اور دھونے کا عمل جمع ہو جائیں۔ یہ امر جائز نہیں کہ ایک پاؤں کو دھو لے اور دوسرے پر مسح کر لے۔

۶۔ مدت ختم ہو جانا: مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کے لیے تین دن رات ہے۔ مسح کی احادیث میں حضرت علیؓ، حضرت خزیمہؓ اور حضرت صفوانؓ نے اس مدت کا تعین کیا ہے۔

اس صورت میں اور اوپر کی تینوں صورتوں (موزہ اتارنا، پاؤں کے کچھ حصے یا اکثر پاؤں کا ننگا ہو جانا جیسا کہ فقہا کا اختلاف اوپر مذکور ہے) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے راجح قول کے مطابق اگر مسح کرنے والا باوضو ہے تو صرف پاؤں دھو لے، پورا

وضودوبارہ کرنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ حدث کا اثر صرف موزوں پر ہوا ہے اور فقط پاؤں کی طہارت ختم ہوئی ہے، پس اصل یہ ہے کہ پاؤں دھولیے جائیں، جب بدل، یعنی مسح کا حکم ختم ہوگیا تو اصل پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ پانی مل جائے تو تیمّم ختم ہوجاتا ہے۔

حنفیہ نے شدید مجبوری کی حالت کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر مسح کرنے والے کو یہ اندیشہ ہو کہ سردی کی وجہ سے اس کے پاؤں جاتے رہیں گے تو موزے نہ اتارے اور جب تک اسے خوف رہے، وہ وقت کسی تحدید کے بغیر موزوں پر مسح کرتا رہے۔ سارے موزے پر اس طرح مسح کرے جیسے زخم پر بندھی پٹی پر مسح کیا جاتا ہے۔

مدت ختم ہونے یا موزہ اتار دینے کے بعد حنابلہ کے نزدیک واجب یہ ہے کہ پورا وضو دوبارہ کرے، کیوں کہ وضو ایسی عبادت ہے جو حدث سے باطل ہوجاتی ہے۔ پس جب عبادت کا ایک جزو باطل ہوا تو ساری عبادت باطل ہوگئی، مثلاً نماز حدث سے باطل ہوجاتی ہے تو اس کے حصے بخرے نہیں کیے جاسکتے کہ اتنی نماز ہوگئی اور باقی باطل ہوگئی۔ پس جب موزہ اتار دیا، یا مدت ختم ہوگئی تو جس عضو پر موزہ پہنا ہوا تھا، اس میں حدث اثر کر گیا اور اس سے تمام اعضا میں سرایت کرجائے گا، پس وضو نئے سرے سے کرنا پڑے گا، خواہ تھوڑی دیر پہلے ہی وضو کیا ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مسح ختم کرنے والے چار امور ہیں: ہر وہ چیز جو وضوتوڑ دے، موزہ اتار دینا خواہ پاؤں کا اکثر حصہ موزے کی پنڈلی میں آ گیا ہو، دونوں پاؤں میں سے کسی ایک پاؤں کے اکثر حصے کا پانی سے تر ہوجانا، اگر سردی سے پاؤں کے جاتے رہنے کا خوف نہ ہو تو مسح کی مدت کا ختم ہوجانا اور اگر ایسا خوف ہو تو جب تک یہ خوف ختم نہ ہو، مسح کرنا جائز ہے۔

ششم: عمامے پر مسح کرنا

حنفیہ کی رائے(۴۲) یہ ہے کہ عمامہ، ٹوپی، برقع اور قُفّازین (دستانوں)(۴۳) پر مسح کرنا درست نہیں، کیوں کہ مسح کا ثبوت خلاف قیاس ہے، اس لیے دوسری چیزوں کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔

حنابلہ(۴۴) کہتے ہیں کہ اگر کسی مرد نے وضو کیا، پھر عمامہ باندھ لیا، پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اس نے وضو کیا تو اس کے لیے عمامے پر مسح کرنا جائز ہے، کیوں کہ عمرو بن امیہ ضمری کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں پر اور عمامے پر مسح کرتے ہوئے دیکھا۔(۴۵) مغیرہؓ بن شعبہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور موزوں پر اور عمامے پر مسح کیا۔(۴۶) حضرت بلالؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم نے موزوں پر اور اوڑھنی پر مسح کیا۔ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت انسؓ اور ابو امامہ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ الخلال حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: جسے عمامے پر مسح پاک نہیں کرتا اللہ اسے پاک نہ کرے۔

عمامے کے اکثر حصے پر مسح کرنا واجب ہے، کیوں کہ موزے کی طرح یہ بھی بدل ہے اور اس کے بلوں پر مسح کرنا چاہیے، درمیان میں نہیں۔ درمیان کا حصہ موزے کے تلوے کے مشابہ ہے۔ سر کا جو حصہ عمامے کے ساتھ کھلا رہتا ہے، اس پر مسح کرنا واجب نہیں، کیوں کہ عمامہ سر سے بلند ہوتا ہے۔ پس مسح کا فرض سر سے عمامے کی طرف منتقل ہوگیا۔ اب اسی پر مسح کرنے کا حکم ہے، ٹوپی پر مسح کرنا جائز نہیں۔

عمامے پر مسح کرنے کی درج ذیل شرائط ہیں:

۱۔ عمامے کا استعمال مباح ہو، کسی سے چھینا ہوا نہ ہو، اور ریشم کا نہ ہو۔

۲۔ عمامہ ٹھوڑی کے نیچے سے ایک یا دو بل دے کر باندھا گیا ہو، خواہ اس کا شملہ ہو یا نہ ہو، کیوں کہ یہی عربوں کا عمامہ ہے، اسے اتارنا مشکل ہوتا ہے اور اس میں پردہ زیادہ ہے، یا شملے والا ہو، یعنی عمامے کے کنارے لٹکے ہوئے ہوں۔ عمامے کے کنارے لٹکانا سنت ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالرحمٰن کو سیاہ عمامہ باندھا اور پیچھے چار انگشت شملہ چھوڑا۔ عام پگڑی جسے یونہی سر پر باندھ لیا گیا ہو، اس پر مسح جائز نہیں، کیوں کہ مسلمانوں کا پگڑی باندھنے کا یہ طریقہ نہیں اور اسے اتارنا مشکل نہیں بلکہ یہ ٹوپی کی طرح ہوتی ہے۔

۳۔ عمامہ مرد نے باندھا ہو، عورت نے نہیں، کیوں کہ عورتوں کو مردوں سے مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اگر عورت نے سردی وغیرہ کی مجبوری سے عمامہ باندھا ہو، تب بھی عمامے پر مسح نہ کرے۔

۴۔ جن اعضا کو ننگا رکھنے کی عادت نہیں، مثلاً پیشانی، کان اور سر کے کنارے عمامے میں چھپے ہوئے ہوں۔

مالکیہ (۴۸) کہتے ہیں کہ پگڑی پر اس صورت میں مسح جائز ہے، جب اسے اتارنے میں تکلیف کا اندیشہ ہو اور پگڑی کے نیچے ٹوپی وغیرہ کوئی ایسی چیز لپیٹی ہوئی ہو کہ اندر کا مسح کرنا ممکن نہ ہو، لیکن اگر سر کے بعض حصے پر مسح کیا جاسکتا ہو تو اتنے حصے پر مسح کرے اور باقی عمامے پر کرلے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ محض عمامے کے مسح پر اکتفا کرنا جائز نہیں، کیوں کہ حضرت انسؓ کی حدیث (جو گزر چکی ہے) میں ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرتے ہوئے دیکھا، آپ کے سر مبارک پر قطری عمامہ تھا، آپ نے عمامے کے نیچے ہاتھ داخل کیا اور سر کے اگلے حصے کا مسح کیا اور عمامہ نہیں کھولا، (۴۹) نیز اللہ تعالیٰ نے سر کا

مسح فرض کیا ہے اور عمامے کے مسح والی حدیث میں تاویل کا احتمال ہے، اس لیے یقینی اور قطعی حکم کو اس کے مقابلے میں چھوڑنا جائز نہیں اور عمامے پر مسح بہر حال سر پر مسح نہیں ہے۔

شوکانی (۵۰) کہتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ صرف سر کا مسح ثابت ہے اور صرف عمامے کا مسح ثابت ہے اور سر اور عمامے دونوں کا بھی۔ سبھی صحیح ہیں اور ثابت ہیں، پس بعض احادیث کو قبول کرنا اور بعض کو چھوڑ دینا اہلِ انصاف کی روش سے بعید ہے۔

ہفتم: جرابوں پر مسح

جرابیں (۵۱) اگر مجلد (اوپر نیچے چمڑا لگی ہوئی ہو)، یا منعّل (۵۲) (صرف نیچے چمڑا لگی ہوئی) ہوں تو فقہا کا اتفاق ہے کہ ان پر مسح جائز ہے، البتہ عام جرابوں کے بارے میں دو مختلف آراء ہیں۔

ایک رائے جس کی نمائندگی ابوحنیفہ، مالکیہ اور شافعیہ کرتے ہیں، یہ ہے کہ جرابوں پر مسح جائز نہیں اور دوسری رائے جس کی نمائندگی حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کرتے ہیں اور انہیں کی رائے پر فتویٰ ہے، یہ ہے کہ جرابوں پر مسح جائز ہے۔

مختلف مذاہب کی آراء درج ذیل ہیں: (۵۳)

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جرابیں اگر مجلد یا منعّل نہ ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں، کیوں کہ جراب موزے کی طرح نہیں ہوتی، اسے پہن کر چلتے رہنا ممکن نہیں، بجز اس کے کہ منعّل ہو، یعنی اس کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو، اور جس حدیث میں جرابوں پر مسح کو جائز بتایا گیا ہے، اس سے منعّل جرابیں مراد ہیں۔

مجلد سے مراد وہ جراب ہے جس کے اوپر نیچے چمڑا لگا ہوا ہو۔

البتہ امام ابوحنیفہ نے آخر عمر میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، اور بیماری کی حالت میں جرابوں پر مسح کرنے لگ گئے تھے۔ آپ نے عیادت کے لیے آنے

والوں سے کہا، میں جس کام سے لوگوں کو روکتا تھا، وہی کرنے لگ گیا ہوں۔ اس سے لوگوں نے یہ استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کرلیا تھا۔ صاحبین کہتے ہیں اور مذہب حنفی میں انہیں کی رائے پر فتویٰ ہے کہ جرابیں اگر موٹی ہوں اوران سے آرپار نظر نہ آتا ہوتو ان پر مسح کرنا جائز ہے، کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جرابوں پر مسح کیا،(۵۴) نیز اگر موٹی ہوں تو انہیں پہن کر چلا جاسکتا ہے، جیسا کہ آج کل اون کی جرابیں ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے کہ موٹی جرابوں پر مسح جائز ہے، بشرطیکہ انہیں پہن کر ایک فرسخ یا اس سے زائد چلا جاسکتا ہو، خود بخود پنڈلی پر ٹھہر جاتی ہوں اور ان سے پاؤں نظر نہ آتے ہوں۔ مالکیہ نے بھی ابوحنیفہ کی طرح یہ شرط عائد کی ہے کہ جرابیں اگر اوپر نیچے سے مجلد ہوں، ان میں عادتاً چلنا ممکن ہوتو وہ موزے کی طرح ہوجائیں گی اور جرابوں پر مسح والی حدیث کا محمل اسی قسم کی جرابیں ہیں۔

شافعیہ نے جرابوں پر مسح کے جواز کے لیے دو شرائط بتائی ہیں :

- موٹی ہوں، ان سے پاؤں نظر نہ آئیں اور ان میں چلنا ممکن ہو۔
- منعّل ہوں، یعنی ان کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو۔

اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو مسح جائز نہیں، کیوں کہ انہیں پہن کر چلنا ممکن نہیں ہے۔ پس ایسی جرابیں اس طرح ہیں، گویا پاؤں پر کپڑا لپیٹ لیا جائے۔ بیہقی نے حضرت مغیرہؓ کی اس حدیث کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جرابوں اور جوتوں پر مسح کیا“ کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور محدثین نے حضرت ابوموسیٰؓ اور حضرت بلالؓ کی احادیث کو بھی ضعیف بتایا ہے۔

حنابلہ نے دو شرائط کے ساتھ جرابوں پر مسح کو جائز قرار دیا اور وہ یہ ہیں:

- موٹی ہوں کہ ان سے پاؤں نظر نہ آئے۔

• انہیں پہن کر چلنا ممکن ہو اور خود بخود پنڈلی پر ٹھہر جائیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی، عمار، ابن مسعود، انس، ابن عمر، براء، بلال، ابن ابی اوفیٰ اور سہل بن سعد جیسے نو صحابہؓ نے جرابوں پر مسح کے جواز کی حدیث روایت کی ہے اور تابعین کی ایک معقول جماعت، مثلاً عطاء، حسن بصری، سعید بن مسیّب، ابن جبیر، نخعی اور ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

سنت نبوی سے جرابوں پر مسح ثابت ہے، مثلاً حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا، جرابوں اور جوتوں پر مسح کیا۔(۵۵)

حضرت بلالؓ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مُـوْقَیْـن (جرابوں)، خمار (پگڑی) پر مسح کرتے ہوئے دیکھا۔(۵۶)

حنابلہ کی رائے راجح معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ انہوں نے صحابہؓ اور تابعین کے عمل کو دلیل بنایا۔ حدیث مغیرہؓ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک بھی فتویٰ اسی رائے پر ہے۔

جرابوں پر مقیم ایک دن رات اور مسافر تین دن رات مسح کرسکتا ہے، بشرطیکہ اس دوران میں انہیں نہ اتارے۔ حنابلہ کے نزدیک جرابوں اور بڑے بوٹوں پر اتنی مقدار میں مسح کرے جس پر مسح کرنا واجب ہے۔

ہشتم: جبائر (پٹیوں) پر مسح

جبیرہ (پٹی) کا مفہوم، اس پر مسح کی مشروعیت، اس کا حکم، پٹی پر مسح کے جواز کی شرائط، کتنی مقدار پر مسح جائز ہے؟ کیا مسح اور تیمم کو جمع کیا جاسکتا ہے؟ کیا اس کے بعد نماز کا اعادہ واجب ہے؟ پٹی کا مسح کن باتوں سے ختم ہوجاتا ہے؟ پٹی پر مسح اور موزوں پر مسح میں فرق۔

جبیرہ کا مفہوم: جبیرہ یا جبارہ سے مراد وہ لکڑی یا کھپچی ہے جو سیدھی کر کے اس جگہ پر

باندھ دی جاتی ہے جو ٹوٹ گئی ہو، یا نکل گئی ہو تا کہ وہ جگہ درست ہوجائے۔(۵۷) ٹوٹی ہوئی ہڈیوں پر گچ باندھنا بھی جبیرہ کہلاتا ہے۔زخم پر پٹی باندھنا خواہ سر کا زخم ہو، یا پچھنے کا (۵۸) یا داغنے کا اور پھوڑے پر پٹی باندھنا، آپریشن کی جگہوں پر پٹیاں باندھنا وغیرہ سب اس میں شامل ہیں۔ ابن جزی المالکی کہتے ہیں: جبائر سے مراد وہ پٹیاں ہیں جو زخموں پر، پھوڑوں پر اور پچھنے کے زخم پر باندھی جاتی ہیں۔(۵۹)

پٹی پر مسح کی مشروعیت: پٹی پر مسح کرنا سنت اور عقل کی رو سے جائز ہے۔

سنت متعدد احادیث سے ثابت ہے، مثلاً حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میرے ہاتھ کا ایک گٹا نکل گیا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ پٹی پر مسح کرلو۔(۶۰) ایک شخص کے بارے جس کے سر میں زخم آ گیا تھا، حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ اس نے غسل کیا اور مر گیا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس قدر کافی تھا کہ وہ تیمّم کرلیتا، زخم پر پٹی باندھ لیتا اور اس پر مسح کرلیتا اور سارا بدن دھولیتا۔(۶۱)

عقل سے اس طرح ثابت ہے کہ پٹیوں پر مسح کرنا ضرورت کا تقاضا ہے، کیوں کہ پٹیاں اتارنے میں حرج اور تکلیف ہے۔ ھدایہ میں مرغینانی لکھتے ہیں: پٹی اتارنے میں اس سے زیادہ حرج ہے جتنا موزے اتارنے میں ہے، پس اس میں مسح کی مشروعیت بطریق اولیٰ ہونا چاہیے۔(۶۲)

پٹی پر مسح کا حکم۔کیا پٹی پر مسح واجب ہے یا سنت؟

امام ابو حنیفہ اور صاحبین (۶۳) سے صحیح تر روایت، جس پر فتویٰ ہے، یہ ہے کہ پٹی پر مسح واجب ہے، فرض نہیں ہے، البتہ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اگر پٹی پر مسح کرنے سے نقصان ہوتا ہو تو مسح کا وجوب باقی نہیں رہتا، کیوں کہ جب عذر کے باعث دھونے کا حکم ختم ہوجاتا ہے تو مسح کا حکم بطریقِ اولیٰ ختم ہوجائے گا۔مسح کے واجب ہونے کی دلیل یہ

ہے کہ فرضیت صرف قطعی دلیل سے ثابت ہوسکتی ہے اور حضرت علیؓ کی مقدم الذکر حدیث خبر واحد ہے، اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین وجوب پر متفق ہیں، یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مسح چھوڑ دینا جائز نہیں اور چھوڑنے والا گنہ گار ہوگا، لیکن اگر مسح چھوڑ دیا تو نماز ہو جائے گی اور اس کا اعادہ واجب ہے، یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ادنیٰ درجے کا وجوب ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک مسح اعلیٰ درجے کا وجوب ہے اور مسح چھوڑنے سے نماز نہیں ہوگی۔

جمہور (یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) (۶۴) کی رائے یہ ہے کہ پٹی پر پانی سے مسح کرنا واجب، یعنی فرض ہے، کیوں کہ جس قدر پانی استعمال کرنا ممکن ہو اتنا استعمال کرنا چاہیے، نیز جمہور اسے موزوں پر مسح پر قیاس کرتے ہیں، کیوں کہ دونوں جگہ ایک جیسی ضرورت ہے، بلکہ پٹی میں ضرورت شدید تر ہے۔ مزید برآں حضرت علیؓ کی حدیث ضعیف ہونے کے باوجود اس میں یہ حکم ہے کہ ''پٹیوں پر مسح کرو'' اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔

ایک پاؤں کی پٹی پر مسح کرنا اور دوسرے تندرست پاؤں پر موزہ پہن کر مسح کرنا بالاتفاق درست نہیں ہے، بلکہ مسح اور دھونے کو جمع کرے، یعنی پٹی پر مسح کرے اور تندرست پاؤں دھو لے۔

پٹی پر مسح کی شرائط

پٹی پر مسح کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں: (۶۵)

۱۔ پٹی کو اتارنا ممکن نہ ہو، یا پٹی اتار کر جگہ دھونے سے مرض پیدا ہونے یا بڑھ جانے کا خوف ہو، یا یہ اندیشہ ہو کہ زخم دیر سے درست ہوگا جیسا کہ تیمم کی شرائط ہیں۔ مالکیہ کے بقول اگر ہلاکت یا سخت تکلیف اور نقصان کا اندیشہ ہو، مثلاً کانوں اور آنکھ وغیرہ کو نقصان پہنچے گا تو مسح واجب ہے اور اگر سخت درد یا زخم کے دیر سے درست ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن اس زخم سے بدن عیب دار نہ ہوتا ہو، یا یہ اندیشہ ہو کہ آنکھیں دکھنے لگیں گی یا پھوڑا پھنسی

ہو جائے گا تو مسح کرنا جائز ہے۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ اعضائے وضو میں سے کسی میں زخم ہو اور حدثِ اصغر سے وضو کرنے میں اس پر مسح کی ضرورت پڑتی ہو، یا بدن پر کسی جگہ ہو اور حدثِ اکبر میں نہانے کی ضرورت ہو۔

۲۔ زخم کو دھونا یا زخم پر مسح کرنا نقصان کا موجب ہو اور اس پر براہ راست مسح کرنا ممکن نہ ہو۔ اگر اسے دھونا یا مسح کرنا ممکن ہو تو پٹی پر مسح نہ کرے، بلکہ اگر زخم پر مسح کرسکتا ہے تو کھلے زخم پر مسح کرے، پٹی پر مسح کرنا کافی نہیں، اور اگر براہ راست نہیں کرسکتا تو پٹی پر مسح کرے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جس کسی کی آنکھیں دکھتی ہوں اور آنکھوں پر یا پیشانی پر براہ راست مسح نہ کرسکتا ہو تو آنکھوں یا پیشانی پر کپڑا رکھ کر اس پر مسح کرلے، حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں مسح نہ کرے، بلکہ اگر نقصان کا اندیشہ ہو تو جس طرح دھونا چھوڑا جاسکتا ہے، مسح بھی چھوڑا جاسکتا ہے اور اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو نہ چھوڑے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بیمار جگہ پر پانی سے مسح نہ کرے، بلکہ عضو کے تندرست حصے کو دھوئے اور بیمار حصے کے عوض تیمّم کرے اور اگر پٹی بندھی ہوئی ہے تو اس پر مسح کرلے۔

۳۔ پٹی ضرورت سے زائد جگہ سے متجاوز نہ ہو۔ اگر زائد از ضرورت جگہ پر بھی بندھی ہوئی ہو، لیکن پٹی باندھنے کے لیے اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو تو اس حصے کی پٹی اتار کر صحت مند حصے کو دھوئے، بشرطیکہ اس کی وجہ سے زخم کو نقصان نہ پہنچتا ہو، کیوں کہ مسح ایک ایسی طہارت ہے جو مجبوری میں جائز ہے، اس لیے اتنی ہی جائز ہے جتنی کے بارے میں مجبوری ہے۔ اگر کھولنے سے نقصان یا تکلیف کا اندیشہ ہے تو جو پٹی زائد از ضرورت ہے، اس کے بدلے میں تیمّم کرے اور جو زخم پر ہے، اس پر مسح کرے اور باقی حصے کو دھولے۔ اس صورت میں دھونا، مسح کرنا اور تیمّم کرنا تینوں امور جمع ہوجائیں گے۔ بیماری کی جگہ پر پانی سے مسح

کرنا واجب نہیں، خواہ پانی سے کسی نقصان کا اندیشہ نہ ہو تب بھی، کیوں کہ واجب تو دھونا ہے، مسح تو مستحب ہے۔ اسی طرح زخم پر کوئی کپڑا وغیرہ اس لیے ڈال دینا کہ مریض اس پر مسح کرلے، ضروری نہیں ہے، کیوں کہ مسح رخصت ہے، اس کے ساتھ واجب کا سا برتاؤ صحیح نہیں ہے۔

یہ شرط شافعیہ اور حنابلہ نے بیان کی ہے۔ شافعیہ نے مطلقاً تیمّم کو بھی واجب قرار دیا ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

حنفیہ نے حسن بن زیاد کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ اگر مریض اوپر کی پٹی کھول کر زخم کے آس پاس کی جگہ کو دھوئے تو اس سے زخم کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اوپر کی زائد پٹی پر مسح کرلے اور یہ مسح نیچے کے تمام حصے کو دھونے کے قائم مقام ہے، اور اسی طرح ہے جیسے پٹی کے اس حصے پر مسح کیا جائے تو زخم کے ساتھ ملی ہوئی ہے، اور اگر اس سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں تو براہ راست زخم پر ہی مسح کرنا چاہیے، پٹی پر مسح کرنا جائز نہیں، کیوں کہ پٹی پر مسح کرنے کا جواز عذر کی وجہ سے ہے اور اس صورت میں کوئی عذر نہیں ہے۔ مالکیہ کے نزدیک بھی یہی اصول ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ اس میں فرق نہیں کرتے کہ پٹی صرف زخم کے اوپر ہے اور زخم سے زائد جگہ بھی ضرورت کے تحت پٹی کے نیچے ہے۔

۴۔ پٹی پانی سے طہارت حاصل کرکے باندھی گئی ہو، ورنہ نماز کا اعادہ واجب ہے۔ یہ شرط شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں ہے، کیوں کہ پٹی پر مسح کی ضرورت موزے پر مسح کی نسبت زیادہ ہے اور موزے پر مسح میں بھی یہ شرط ہے کہ وہ طہارت (وضو یا غسل) پر پہنا گیا ہو۔ اگر پٹی باوضو باندھی گئی ہے اور تندرست حصے کو دھولیا گیا ہے، زخمی حصے کے عوض میں تیمّم کیا گیا ہے اور پٹی پر مسح کیا گیا ہے تو اگر پٹی زخم کی جگہ سے اتنی زیادہ ہے جتنی باندھنے کے لیے ضروری ہوتی ہے تو نماز درست ہے۔ اسے دہرانے کی ضرورت نہیں اور اگر پٹی بغیر وضو کے باندھی گئی

تو اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو اسے کھول کر نیچے کی جگہ دھوئی جائے اور اگر اسے کھولنے سے نقصان یا تکلیف کا اندیشہ ہو تو نیچے کی جگہ دھونے کے بدلے میں تیمّم کیا جائے۔ اگر پٹی تیمّم کے پورے اعضا (چہرہ اور دونوں ہاتھ) پر بندھی ہوئی ہے تو حنابلہ کے نزدیک پانی سے مسح کرلینا کافی ہے۔ تیمّم ساقط ہو جائے گا اور شافعیہ کے نزدیک نماز دہرانا پڑے گی، کیوں کہ وہ ایسے آدمی کی طرح ہے جسے وضو کے لیے پانی میسّر ہے نہ تیمّم کے لیے مٹی۔

حنفیہ اور مالکیہ نے باوضو پٹی باندھنے کی شرط عائد نہیں کی، چاہے پاکی کی حالت میں باندھے، چاہے اس کے بغیر، اس پر مسح جائز ہے اور جب تندرست ہو جائے تو نماز دہرانا بھی ضروری نہیں ہے، کیوں کہ اس میں تنگی ہے۔ یہی مذہب معقول ہے، کیوں کہ پٹی عام طور پر اچانک باندھنا پڑ جاتی ہے۔ اس وقت وضو کی شرط عائد کرنے میں سخت تنگی اور حرج ہے۔

۵۔ پٹی نہ تو غصب کی ہو اور نہ ریشم کی، جو مردوں پر حرام ہے، اور نہ ناپاک ہو جیسے مردار کی کھال یا ناپاک کپڑا۔ ان صورتوں میں مسح درست نہیں اور نماز باطل ہو جائے گی۔ یہ شرط حنابلہ کے نزدیک ہے۔

پٹی پر کس قدر مسح مطلوب ہے:

حنفیہ کے نزدیک (۶۶) پٹی کے اکثر حصے پر ایک دفعہ مسح کرنا کافی ہے۔ ساری پٹی پر مسح کرنا، یا بار بار مسح کرنا، یا مسح کی نیت کرنا بالاتفاق شرط نہیں ہے، جیسا کہ موزوں پر سر پر یا عمامہ پر مسح کرنے کے لیے نیت ضروری نہیں ہے۔ پٹی پر اور سر اور موزوں پر مسح کرنے میں فرق یہ ہے کہ ان دونوں میں اکثر حصے کا مسح کرنا شرط نہیں، بلکہ تین انگلیوں کے برابر مسح کرنا کافی ہے۔ قرآن حکیم نے جہاں سر کے مسح کا حکم دیا ہے، وہاں حرف با استعمال کیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ سر کے بعض حصے کا مسح کیا جائے اور موزوں پر مسح قرآن حکیم سے وارجلکم کی جر کی قراءت کے ساتھ ثابت ہو تو اس کا وہی حکم ہوگا جو معطوف علیہ کا ہے اور اگر سنت سے ثابت ہو تو بھی بعض حصے کے مسح کا ثبوت ملتا ہے۔ جہاں تک پٹیوں

پر مسح کرنے کا تعلق ہے تو وہ حضرت علیؓ کی حدیث سے ثابت ہے جس میں کوئی ایسا لفظ نہیں جو یہ بتاتا ہو کہ بعض حصے کا مسح کرنا چاہیے، البتہ اگر تھوڑا بہت حصہ رہ جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، کیوں کہ سختی کرنے میں تنگی ہے اور اکثر حصہ کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ)(۶۷) کے نزدیک پوری پٹی پر پانی سے مسح کرنا واجب ہے تاکہ جہاں پانی کا استعمال ممکن ہو، اس کا استعمال کیا جائے، نیز مسح پٹی کے نیچے کی جگہ دھونے کا بدل ہے اور جو جگہ پٹی کے نیچے ہے، اس ساری جگہ کو دھونا واجب ہے اس طرح ساری جگہ کا مسح بھی واجب ہوگا۔ اس ساری جگہ پٹی پر مسح کرنے میں کوئی حرج ہی نہیں، جب کہ سارے موزے پر مسح کرنا مشکل ہے اور اس سے موزے خراب ہوجاتے ہیں۔

مالکیہ اور حنفیہ نے وضاحت کی ہے کہ اصل واجب دھونا ہے یا براہ راست زخم کا مسح کرنا ہے۔ اگر اس سے نقصان کا اندیشہ نہ ہو اور اگر براہ راست مسح کرنے میں نقصان کا اندیشہ ہو تو پٹی پر مسح کرے۔ پٹی سے مراد وہ چیز ہے جس پر دوا لگا کر زخم وغیرہ پر رکھی جاتی ہے، یا دکھتی آنکھ پر چپکائی جاتی ہے۔ اگر اس پٹی پر مسح کرنا ممکن نہ ہو، یا پٹی کو کھولنا مشکل ہو تو اس کے اوپر جو پٹیاں باندھی جاتی ہیں، ان پر مسح کرے، چاہے وہ ایک ہو یا زیادہ ہوں۔ اگر اوپر کی پٹی پر مسح کرنا ممکن ہے تو اس پٹی پر اور کوئی چیز ہے تو اس پر مسح نہ کرے اور اگر نیچے کی پٹی پر مسح کرنا ممکن ہے تو اوپر کی پٹی پر مسح نہ کرے۔

پٹی پر مسح کی کوئی مدت مقرر نہیں، بلکہ جب تک زخم درست نہ ہو مسح کرسکتا ہے، کیوں کہ اس میں وقت کی تحدید نہیں آئی اور جنابت کی وجہ سے پٹی کو اتارا نہیں جاسکتا جب کہ موزے کو اتارا جاسکتا ہے، کیوں کہ پٹی پر مسح مجبوری کی وجہ سے ہے اور جب تک مجبوری باقی رہے گی، حکم باقی رہے گا اور مجبوری جمہور کے نزدیک اس وقت تک باقی ہے جب تک پٹی کو کھول نہیں دیا جاتا یا زخم صحیح نہیں ہوجاتا، اور حنفیہ کے نزدیک اس وقت تک جب

تک زخم درست نہیں ہوتا۔

جنبی وغیرہ جب چاہے پٹی پر مسح کرلے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بے وضو شخص بیمار حصے کو دھونے کے وقت اس پر مسح کرے تاکہ ان کے ہاں جو ترتیب مطلوب ہے، اس پر عمل ہوسکے۔ مسح کرنے والے کے لیے بہتر یہ ہے کہ پہلے تیمّم کرے، پھر مسح کرے اور دھوئے۔

زخم کو ڈھانپنے والی چیز پر مسح کرنا واجب ہے، خواہ اس کے ساتھ خون لگا ہوا ہو، کیوں کہ اس پر پانی کے استعمال کی معافی ہے(۶۸) اور مسح بدن کے اس تندرست حصے کے بدلے میں ہے جو پٹی کے نیچے ہے اور اگر پٹی کے نیچے تندرست حصہ نہ ہو، یا جو جگہ پٹی کے نیچے ہے، اسے دھولیا گیا ہو تو شافعیہ کی معتبر روایت یہ ہے کہ مسح واجب نہیں ہے۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر طہارت کی حالت میں زخم ٹھیک ہوجائے تو تیمّم ختم ہوجائے گا، کیوں کہ تیمّم کی وجہ باقی نہیں رہی اور زخم کی جگہ کو دھونا واجب ہے۔ جنبی ہو چاہے بے وضو نئے سرے سے طہارت کی ضرورت نہیں، کیوں کہ طہارت کے بعض حصے کے باطل ہونے سے ساری طہارت باطل نہیں ہوتی، البتہ شافعیہ کے نزدیک اگر بے وضو ہے تو زخم کی جگہ دھونے کے بعد ترتیب کی رعایت رکھتے ہوئے بعد کے اعضا بھی دھوئے جیسے بے خبری میں اگر کوئی جگہ خشک رہ جائے تو اسے دھونے کے بعد، بعد کے اعضا ترتیب سے دھونا لازمی ہیں، جب کہ جنبی کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ زخم کی جگہ دھونے کے بعد پھر غسل کرے، کیوں کہ فقہا کا اتفاق ہے کہ غسل میں ترتیب شرط نہیں ہے۔

کیا پٹی پر مسح کرنے کو تیمّم کے ساتھ جمع کرسکتے ہیں؟

حنفیہ اور مالکیہ (۶۹) کی رائے یہ ہے کہ پٹی پر مسح کرنے پر اکتفا کرنا چاہیے، کیوں کہ پٹی پر مسح اس جگہ کے دھونے کا متبادل ہے جو پٹی کے نیچے ہے۔ اس کے ساتھ تیمّم کو جمع نہ

کیا جائے، کیوں کہ دو طہارتیں اکٹھی نہیں ہوسکتیں۔

شافعیہ کی اظہر (۷۰) رائے یہ ہے کہ پٹی پر مسح اور تیمّم جمع کیے جاسکتے ہیں۔ جو اعضا صحیح ہیں، انہیں دھولے، پٹی پر مسح کرلے اور تیمّم بھی کرلے۔ یہ واجب ہے، کیوں کہ ابو داؤد اور دارقطنی میں حضرت جابرؓ سے ایسی اسناد کے ساتھ روایت آئی ہے جس کے تمام راوی ثقہ ہیں کہ ایک شخص کے سر میں زخم تھا، اسے احتلام ہوگیا، اس نے غسل کیا تو پانی سر کے زخم میں چلا گیا، جس سے وہ مرگیا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس کے لیے تیمّم کرلینا کافی تھا اور سر پر پٹی باندھ لیتا، پھر اس پر مسح کرلیتا اور سارا بدن دھو لیتا''۔ تیمّم بیمار عضو کو دھونے کا متبادل ہے اور پٹی پر مسح ان صحت مند حصوں کے دھونے کا بدل ہے جو زخم کے آس پاس ہیں اور ان پر پٹی بندھی ہوئی ہے، کیوں کہ عام طور پر پٹی باندھتے ہوئے زخم کے آس پاس کی صحیح جگہ کو بھی پٹی کے اندر لے لیتے ہیں۔ اگر کسی نے صرف بیماری کی جگہ پٹی باندھی ہو یا زائد جگہ پر باندھی ہو اور اسے دھولیا ہو تو اس صورت میں مسح واجب نہیں ہے۔

اگر بدن پر بہت سی پٹیاں بندھی ہوئی ہوں اور آدمی جنبی ہوجائے، غسل کرنا چاہے تو اسے سارے بدن کو دھونے کے قائم مقام ایک بار تیمّم کرلینا کافی ہے، کیوں کہ اس کا سارا بدن ایک عضو ہے اور حدثِ اصغر (بے وضو ہونے) کی صورت میں جتنے اعضا بیمار ہیں، اتنی بار تیمّم کرے گا۔ یہی صحیح تر روایت ہے جیسے کہ اگر مختلف پٹیاں بندھی ہوئی ہیں تو ہر پٹی پر الگ مسح کرے گا۔ پس اگر زخم وضو کے چار اعضا پر ہیں اور کہیں نہیں تو تین تیمم کرنے ضروری ہیں۔ ایک چہرے کے لیے، دوسرا ہاتھوں کے لیے اور تیسرا پاؤں کے لیے۔ رہا سر تو اس کے معمولی حصے پر مسح کرلینا کافی ہے اور اگر سارا سر زخمی ہو تو چار تیمم کرے، اور اگر تمام اعضا زخمی ہوں تو ایک ہی تیمّم کافی ہے، کیوں کہ اس صورت میں دھونے کا حکم ختم ہوجاتا ہے نتیجتًا ترتیب کا حکم خود بخود ختم ہوجائے گا۔

حنابلہ نے (۷۱) بیچ کی راہ نکالی ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر پٹی ضرورت سے متجاوز نہیں ہے تو پٹی پر مسح کافی ہے، تیمّم کی ضرورت نہیں، کیوں کہ اس صورت میں بدن پر پیوستہ ایک چیز پر مسح ہے۔ اس کی حیثیت وہی ہے جو موزے پر مسح کی ہے۔ اس میں تیمّم کی ضرورت نہیں بلکہ اس کی موزے کی بہ نسبت زیادہ اہمیت ہے، کیوں کہ جو شخص تکلیف میں ہے وہ تخفیف کا زیادہ مستحق ہے۔ (۷۲)

اگر پٹی ضرورت سے متجاوز ہے یا اسے اتارنے میں نقصان کا اندیشہ ہے تو مسح بھی کرے اور تیمّم بھی، اور تیمّم اس جگہ کے لیے ہوگا جس پر زائد از ضرورت پٹی باندھی گئی ہے اور مسح اس حصے کے لیے جو زخمی ہونے کے باعث پٹی کے نیچے ہے، اور باقی جگہ دھولی جائے۔ اس صورت میں دھونا، مسح کرنا اور تیمّم کرنا تینوں چیزیں جمع ہو جائیں گی۔ اور اگر زخم پر پٹی نہ بندھی ہوئی ہو تو صحیح جگہ کو دھولے اور زخم کے لیے تیمّم کرلے اور میرے خیال میں یہی رائے سب سے بہتر ہے اور جیسا کہ شافعیہ نے بتایا ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی ہر زخم کے لیے الگ الگ تیمّم کرے۔

کیا زخم کے درست ہونے کے بعد نماز دہرانا واجب ہے؟

مالکیہ اور حنفیہ (۷۳) نے یہ شرط عائد نہیں کی کہ زخم پر پٹی باندھنے کے لیے باوضو ہونا ضروری ہے اور انہیں کی رائے درست ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ زخم درست ہونے کے بعد نمازوں کا اعادہ واجب نہیں، کیوں کہ اس حالت میں نماز کے صحیح ہونے پر علماء کا اجماع ہے اور جب نماز صحیح ہے تو اعادہ واجب نہیں ہوتا۔

جن فقہا نے یہ شرط عائد کی ہے کہ باوضو ہونے کی حالت میں پٹی باندھنا چاہیے، یعنی شافعیہ اور حنابلہ، (۷۴) ان کی رائے ہے کہ نمازیں دہرائی جائیں، کیوں کہ یہ شرط پوری نہیں کی گئی کہ پٹی مکمل طہارت کی حالت میں باندھی جائے۔

شافعیہ کے نزدیک درج ذیل تین حالتوں میں نماز کا اعادہ کیا جائے گا:(٧٥)

١۔ جب پٹی تیمّم کے اعضا (چہرے اور دونوں ہاتھوں) پر بندھی ہوئی ہو، خواہ باوضو ہونے کی حالت میں باندھی گئی ہو، یا بے وضو ہونے کی حالت میں۔

٢۔ جب پٹی بے وضو ہونے کی حالت میں باندھی گئی ہو، خواہ تیمّم کے اعضا پر بندھی ہو یا اور کسی جگہ۔

٣۔ جب پٹی ضرورت سے زائد جگہ پر بندھی ہو اور اس جگہ کو باندھے بغیر پٹی ٹھہر سکتی ہو، خواہ باوضو ہونے کی حالت میں باندھی گئی ہو یا بے وضو ہونے کی حالت میں۔

درج ذیل دو حالتوں میں نمازوں کا اعادہ نہیں کیا جائے گا:

١۔ جب پٹی تیمّم کے اعضا کے علاوہ اور کسی عضو پر بندھی ہو اور صرف زخم پر ہو، خواہ بے وضو باندھی گئی ہو۔

٢۔ جب پٹی تیمّم کے اعضا کے علاوہ اور کسی عضو پر بندھی ہو اور باوضو ہونے کی حالت میں باندھی گئی ہو، اس صورت میں خواہ زخم سے زائد جگہ پر بھی باندھ دی گئی ہو۔

پٹی پر مسح ختم ہونے کی صورتیں:

پٹی پر مسح دو صورتوں میں ختم ہو جاتا ہے:(٧٦)

١۔ **پٹی اتار دی جائے اور گر جائے:** حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر زخم درست ہو کر پٹی اتر جائے تو مسح خود بخود ختم ہو جاتا ہے، کیوں کہ اب عذر باقی نہیں رہا۔ اگر نماز پڑھتے ہوئے ایسا ہو جائے تو مکمل وضو کر کے نئے سرے سے نماز پڑھے، کیوں کہ بدل یعنی مسح کے ساتھ نماز مکمل کرنے سے پہلے نمازی اصل، یعنی اعضا دھو کر نماز پڑھنے پر قادر ہو گیا ہے۔

اگر زخم ٹھیک ہوئے بغیر پٹی اتر جائے تو مسح باطل نہیں ہوتا، کیوں کہ عذر بدستور

موجود ہے اور جب تک عذر موجود ہے، مسح کی وہی حیثیت ہے جو اس جگہ کے دھونے کی ہے جو پٹی کے نیچے ہے، یعنی حقیقت میں پٹی کا مسح اس وقت ختم ہوگا جب زخم درست ہوجائے۔ زخم درست ہونے سے پہلے پٹی تبدیل کی جاسکتی ہے اور نئی پٹی پر دوبارہ مسح کرنا واجب نہیں ہے، البتہ یہ افضل ہے کہ دوبارہ مسح کرلے۔

اگر کسی کی آنکھ دکھنے لگ گئی اور مسلمان حاذق طبیب نے اسے آنکھ دھونے سے روک دیا یا ناخن اکھڑ گیا یا کوئی اور تکلیف ہوگئی جس کے لیے اس جگہ دوا لگائی گئی تو ضرورت کے تحت مسح جائز ہے اور اگر مسح بھی نقصان دے تو اسے بھی چھوڑ دے، کیوں کہ جس قدر ضرورت ہوگی، اسی قدر اس کا خیال رکھا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اگر دوا وغیرہ لگانے کے لیے بھی پٹی اتاری گئی، یا خود بخود گر گئی تو مسح ختم ہوجائے گا۔ جب زخم صحیح ہوجائے تو اسے فوراً دھوڈالے اور اگر صحیح نہ ہوا ہو اور پٹی بدل دی گئی ہو تو دوبارہ مسح کرے، اگر نماز پڑھتے ہوئے پٹی گر جائے تو پٹی دوبارہ اپنی جگہ پر رکھے اور اس پر دوبارہ مسح کرے، بشرطیکہ زیادہ وقت نہ گزر گیا ہو، پھر از سرِ نو نماز پڑھے، کیوں کہ اس جگہ کے کھل جانے سے طہارت ختم ہوگئی۔

اگر کسی شخص نے سر پر بندھی ہوئی پٹی یا عمامہ پر مسح کیا تھا، پھر وہ پٹی یا عمامہ وغیرہ اتر گئے یا گر گئے تو سر پر مسح کرلے پھر نماز پڑھے، اگر بھول چوک سے پٹی یا عمامہ اتر گئے یا گر گئے تو سر پر مسح کرلے، پھر نماز پڑھے، اگر بھول چوک سے پٹی یا عمامہ اترے ہوئے زیادہ وقت گزر گیا تو کوئی حرج نہیں اور اگر بھولے بغیر زیادہ وقت گزر گیا تو نئے سرے سے وضو کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز پڑھتے ہوئے پٹی گر جائے تو نماز ٹوٹ جائے گی، خواہ زخم ٹھیک ہونے کے بعد گرے یا ٹھیک ہوئے بغیر، جیسے نماز پڑھتے ہوئے موزہ اتر جائے۔

اگرزخم ٹھیک ہوگیاہو تو طہارت بھی ختم ہوجائے گی اور اگر ٹھیک نہ ہوا ہو تو پٹی دوبارہ اپنی جگہ پر باندھ کر صرف اس پر مسح کرلے۔

حنابلہ کے نزدیک پٹی اتر جانا ایسے ہی ہے جیسے زخم صحیح ہوجائے، خواہ زخم اور ٹوٹ پھوٹ کے درست ہونے سے پہلے اتر جائے۔ اور زخم صحیح ہونا ایسا ہے جیسے موزے اتار دینا۔ اس سے مسح، طہارت اور نماز سب چیزیں باطل ہوجاتی ہیں اور تمام کام نئے سرے سے کرنا پڑیں گے، کیوں کہ مسح اس جگہ کے دھونے کا بدل ہے جس پر پٹی بندھی ہوئی ہے،البتہ اگر غسل فرض ہوا تھا اور پٹی پر مسح کرلیا گیا تھا تو اب صرف وہی جگہ دھونا کافی ہے جہاں پٹی بندھی ہوئی تھی، اور اگر وضو کے تعلق میں زخم درست ہوکر پٹی اتر گئی ہے تو صرف وضو کرے، اور اگر ابھی زخم درست نہیں ہوا اور پٹی اتر گئی تو دوبارہ وضو بھی کرے اور تیمم بھی۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ پٹی اتار دی جائے یا خود اتر جائے تو پٹی پر مسح ختم ہوجاتا ہے۔

۲۔ حدث (بے وضو ہونا): حدث سے بالا تفاق پٹی پر کیا ہوا مسح ختم ہوجاتا ہے،لیکن شافعیہ (۷۷) کے نزدیک اگر پٹی باندھنے والے کا وضو ٹوٹ جائے تو اسے تین کام کرنا ہوں گے۔ تندرست اعضا کو دھونا، پٹی پر مسح کرنا اور تیمّم کرنا۔ اگر وضو نہ ٹوٹا ہو اور پہلے وضو سے ہی دوسرے وقت کی فرض نماز پڑھنا چاہتا ہے تو فقط تیمّم کرلے، تندرست اعضا کو دھونے اور پٹی پر مسح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ شافعیہ کے نزدیک ہر نماز ادا کرنے کے لیے نیا تیمّم کرنا واجب ہے۔(۷۸)

موزوں پر مسح اور پٹی پر مسح میں اہم فرق:

حنفیہ نے موزے اور پٹی پر مسح کے درمیان ستائیس فرق گنوائے ہیں۔ابن عابدین

نے ان پر دس کا اضافہ کیا ہے۔ اہم ترین فرق درج ذیل ہیں: (۷۹)

۱۔ پٹیوں پر مسح کی مدت مقرر نہیں ہے، بلکہ جب تک زخم ٹھیک نہیں ہوتے، مسح کیا جاسکتا ہے، جب کہ موزوں پر مسح کی شریعت نے مدت مقرر کردی ہے۔ مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کے لیے تین دن رات۔

۲۔ پٹی باندھنے کے لیے باوضو ہونا ضروری نہیں۔ اگر بے وضو پٹی باندھ لی، تب بھی اس پر مسح جائز ہے، جب کہ موزوں کے لیے طہارت شرط ہے۔ اگر بے وضو موزے پہن لیے تو ان پر مسح کرنا جائز نہیں۔

۳۔ اگر زخم درست ہوئے بغیر پٹی اتر جاتی ہے تو مسح ختم نہیں ہوتا، جب کہ ایک موزہ اتر جائے یا دونوں، مسح ختم ہوجاتا ہے۔

۴۔ پٹی پر مسح اس صورت میں جائز ہے، جب کھلے زخم پر مسح کرنے سے نقصان کا اندیشہ ہو۔ اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو پٹی پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ موزوں پر مسح بہر طور جائز ہے۔ اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ پاؤں نہ دھوسکتا ہو، تب موزوں پر مسح کرے۔

۵۔ پٹی پر مسح جائز ہے، چاہے پٹی پاؤں کے علاوہ کسی اور عضو پر بندھی ہوئی ہو، جب کہ موزوں پر مسح کا تعلق صرف پاؤں سے ہے۔

باقی فرق موزے اور پٹی کی نوعیت میں فرق اور شرائط میں اختلاف سے خود بخود سمجھے جاسکتے ہیں۔ حنابلہ نے موزے پر مسح اور پٹی پر مسح میں پانچ فرق بیان کیے ہیں۔ مذکورہ پہلے، دوسرے اور چوتھے فرق میں ان کا حنفیہ سے اتفاق ہے۔ دوسرے دو فرق یہ ہیں:

۱۔ غسل کی صورت میں پٹی پر مسح کرسکتا ہے، کیوں کہ اس کے اتارنے میں نقصان کا اندیشہ ہے جب کہ موزے پر مسح نہیں کرسکتا۔

۲۔ حنابلہ کے نزدیک پوری پٹی پر مسح کرنا واجب ہے، کیوں کہ اس میں کوئی نقصان نہیں ہے جب کہ پورے موزے پر مسح کرنا واجب نہیں، کیوں کہ اس میں دقت ہے اور اس طرح کا مسح موزے کو نقصان پہنچاتا ہے۔(۸۰)

حواشی وتعلیقات

۱- الدر المختار، ۱: ۲۴۰ وبعد

۲- بدایۃ المجتہد، ۱: ۱۷، القوانین الفقہیہ، ص ۲۸، مراقی الفلاح ۲۱

۳- پہلی حدیث ابو داؤد اور دارقطنی نے سند حسن کے ساتھ بیان کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ دوسری حدیث مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بیان کی۔ (سبل السلام، ۱: ۵۸-۶۰؛ نیل الاوطار، ۱: ۱۸۴)

۴- یعنی سفر میں، بخاری نے اس کی تصریح کی ہے اور امام مالک اور ابو داؤد نے بتایا ہے کہ غزوۂ تبوک کے سفر میں۔

۵- متفق علیہ۔ (سبل السلام، ۱: ۵۷؛ نیل الاوطار، ۱: ۱۸۰)

۶- احمد، ابن خزیمہ، نسائی، ترمذی نے روایت کی ہے۔ ترمذی اور ابن خزیمہ نے اسے صحیح قرار دیا۔ شافعی، ابن ماجہ، ابن حبان، دارقطنی، بیہقی اور بخاری نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۸۱؛ سبل السلام، ۱: ۵۹)

۷- متفق علیہ۔ ابو داؤد کی روایت ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۷۶)

۸- ابن ابی شیبہ

۹- نیل الاوطار، ۱: ۱۷۶-۱۷۸، طوسی؛ کتاب الخلاف فی الفقہ، ۱: ۶۰-۶۱، شیخ محمد بن یوسف اطّفیش، شامل الاصل والفرع عندالباضیہ، ۱: ۲۱۱؛ سبل السلام، ۱: ۵۷ وبعد۔

۱۰- غزوۂ مریسیع یا غزوۂ بنی مصطلق ہجرت کے چھٹے سال شعبان میں پیش آیا اور مریسیع نام کے ایک کنوئیں کے قریب لڑائی ہوئی جو ساحل کی طرف سے قدید کے کنارے پر ہے اور غزوۂ تبوک ہجرت کے نویں سال رجب میں پیش آیا۔

۱۱- مراقی الفلاح، ص ۲۲؛ البدائع، ۱: ۱۲؛ اللباب، ۱: ۴۳؛ فتح القدیر، ۱: ۱۰۳؛ الدر المختار، ۱: ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۶۰

۱۲- القوانین الفقھیہ،ص ۳۹؛الشرح الصغیر، ۱:۱۵۹

۱۳- مغنی المحتاج؛۱:۶۷؛ المھذب ۱:۲۲

۱۴- المغنی، ۱ :۲۹۸؛کشاف القناع،۱:۱۳۰،۱۳۲

۱۵- ابو داؤد، احمد

۱۶- بدایۃ المجتھد،۱:۱۸

۱۷- نسائی کے علاوہ صحاح خمسہ نے روایت کی ودارقطنی، بیہقی، ابن الجارود، لیکن یہ حدیث معلول اور ضعیف ہے۔(نیل الاوطار،۱:۱۸۵)

۱۸- بیہقی،السنن ؛ابن ابی شیبہ(نصب الرایۃ ۱:۱۸۰)

۱۹- دیکھیے :الدرالمختار،۱:۲۴۱- ۲۴۵؛البدائع،۱:۹ و بعد؛ مراقی الفلاح،ص۲۲ ؛الشرح الصغیر ۱:۱۵۴-۱۵۶؛القوانین الفقھیہ، ۲۸؛مغنی المحتاج،۱: ۶۵ وبعد؛المھذب،۱:۲۱؛ المغنی،۱:۲۸۲،۲۹۳-۲۹۴؛ کشاف القناع، ۱:۱۲۴-۱۳۳؛بدایۃ المجتھد،۱:۱۹-۲۱

۲۰- متفق علیہ

۲۱- دردیر، الشرح الکبیر،۱: ۱۴۳؛کشاف القناع؛۱: ۱۲۸؛ مغنی المحتاج، ۱:۶۶

۲۲- فرسخ = ۳ میل یا بارہ ہزار فٹ،میل = ۱۸۴۸ میٹر،فرسخ= ۵۵۴۴ میٹر

۲۳- البدائع، ۱ : ۱۰؛ الدرالمختار و حاشیہ ابن عابدین، ۱ : ۲۴۸ جرابوں پر مسح کی مفصل بحث آگے آرہی ہے۔

۲۴- القوانین الفقھیہ،۲۹؛الشرح الکبیر ، ۱:۱۴۵؛الشرح الصغیر ،۱ : ۱۵۷و بعد

۲۵- جرموق، وہ چمڑا جو موزے کے اوپر پہنا جاتا ہے تاکہ موزہ مٹی وغیرہ سے محفوظ رہے،مشہور قول یہی ہے کہ اسے موق بھی کہتے ہیں۔

۲۶- الدرالمختار، : ۲۴۷ ؛ فتح القدیر ، ۱ : ۱۰۸ ؛ کشاف القناع،۱: ۱۲۴، ۱۳۱ وبعد ؛المغنی ، ۱:۲۸۴

۲۷- احمد، ابو داؤد

۲۸- سعید بن منصور نے اپنی سنن میں بلال سے روایت کی۔

۲۹- مغنی المحتاج، ۱: ۶۶

۳۰- یعنی موزے کے پہننے کی مدت کے دوران میں جو ضرورت پیش آئے۔ مدت مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔ جو موزہ اتنا باریک ہو کہ چلنے سے پھٹ جائے، وہ کافی نہیں ہے۔

۳۱- اگر پاؤں اوپر سے اس لیے نظر آئے کہ موزے کا سرا اوپر سے کشادہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

۳۲- الشرح الصغیر ،۱: ۱۵۴، ۱۵۸؛ الشرح الکبیر ۱: ۱۴۲؛ بدایة المجتهد ،۱: ۲۰؛ القوانین الفقهیه، ص ۲۹

۳۳- ابو داؤد نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند میں احتلاف ہے، سند قوی نہیں ہے۔ امام بخاری کی بھی یہی رائے ہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اس کے راوی غیر معروف ہیں۔ یہ روایت دارقطنی نے بیان کی اور کہا کہ اس کی سند ثابت نہیں ہے۔ اس میں تین راوی مجہول ہیں۔ ابن ماجہ نے روایت بیان کی ابن عبدالبر نے کہا کہ اس کی سند درست قائم نہیں۔ جوزقانی نے مبالغے سے کام لیا اور اسے موضوعات میں شمار کیا ہے (نیل الاوطار ،۱: ۱۸۲)۔ شوکانی کہتے ہیں کہ جو روایت اس درجے کی ہو، اگر بالفرض اس کے معارض کوئی روایت نہ ہو، تب بھی اسے مستند قرار دینا درست نہیں۔ حق یہ ہے کہ مسافر کے لیے مدت تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔

۳۴- فتح القدیر ،۱: ۱۰۲، ۱۰۷؛ تبیین الحقائق، ۱: ۴۸؛ البدائع، ۱: ۸؛ مغنی المحتاج ، ۱: ۶۴؛ المهذب، ۱: ۲۰؛ کشاف القناع، ۱: ۱۲۸ و بعد، المغنی، ۱: ۲۸۲-۲۸۷ وبعد۔

۳۵- احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ

۳۶- احمد، ابو داؤد، ترمذی۔ ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے۔

۳۷- احمد، ابن خزیمہ۔ خطابی نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۱۸۱-۱۸۳)

۳۸- احمد۔ امام احمد نے کہا ہے کہ موزوں پر مسح کے بارے میں یہ سب سے عمدہ حدیث ہے، کیوں کہ یہ غزوۂ تبوک کے موقع کی ہے اور غزوۂ تبوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری غزوہ تھا اور یہ آپ کا آخری عمل ہے۔

۳۹- المغنی،۱:۲۹۲

۴۰- مغنی المحتاج،۱:۶۷

۴۱- فتح القدیر،۱:۱۰۵ وبعد؛البدائع،۱:۱۲ وبعد؛الدر المختار،۱:۲۵۴-۲۵۶؛ مراقی الفلاح، ص۲۲؛الشرح الصغیر،۱:۱۵۶-۱۵۸؛الشرح الکبیر،۱:۱۴۵-۱۴۷؛مغنی المحتاج،۱:۶۸؛المہذب،۱:۲۲؛المغنی،۱:۲۸۷ ؛کشاف القناع،۱:۱۲۶ وبعد

۴۲- مراقی الفلاح، ص۲۲؛فتح القدیر،۱:۱۰۹؛اللباب،۱:۴۵وبعد

۴۳- عمامہ،سر ڈھانپنے کا لباس۔قفاز،دستانے،جن میں روئی بھرکر ہاتھوں پر پہننے کے لیے تیار کیے جاتے ہیں،ان میں بٹن ہوتے ہیں جو کلائیوں پر باندھے جاتے ہیں،عورتیں سردی سے بچنے کے لیے پہنتی ہیں، شکاری باز وغیرہ کے پنجوں سے بچنے کے لیے چمڑے کے دستانے بنالیتے ہیں۔ ٹوپی سر پر اوڑھنے کا لباس جو مختلف اقسام اور شکلوں میں ہوتی ہے۔برقع:نقاب جو دیہاتی عورتیں اپنا چہرہ ڈھانپنے کے لیے استعمال کرتی ہیں۔

۴۴- کشاف القناع،۱:۱۲۶ وبعد؛ ۱۳۴ ولبعد؛ المغنی،۱:۳۰۰- ۳۰۴

۴۵- احمد، بخاری، ابن ماجہ

۴۶- مسلم،ترمذی۔ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

۴۷- بخاری اور ابو داؤد کے علاوہ دوسرے محدثین نے روایت کی ہے۔امام احمد کی ایک روایت ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: موزوں پر اور اوڑھنی پر مسح کرو۔(نیل الاوطار،۱:۱۶۴)

۴۸- الشرح الکبیر،۱:۱۶۴؛الشرح الصغیر،۱:۲۰۲ وبعد

۴۹- ابو داؤد کی روایت ہے۔حافظ ابن حجر کہتے ہیں:اس کی اسناد قابل بحث ہے۔(نیل الاوطار،۱:۱۵۷)

۵۰- نیل الاوطار، ۱:۱۹۹

۵۱- جراب: پاؤں کا لفافہ، زرکشی کہتے ہیں: اون کا لفافہ ہے جو گرمی کے حصول کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ شـرح المنتهـی میں ہے کہ حنابلہ کے نزدیک اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جو پاؤں پر پہنی جائے، موزے کی شکل کی ہو اور کھال کی نہ ہو، خواہ اون کی ہو، سوتی ہو یا بالوں کی ہو۔

۵۲- مقولہ ہے: میں نے اپنے موزے اور اپنے جانور کو نعل لگائے۔ خفان منعلان، نون کی تشدید اور تخفیف دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔

۵۳- الدر المختار، ۱:۲۴۸ وبعد؛ فتح القدير، ۱:۱۰۸ وبعد؛ البدائع، ۱:۱۰؛ مراقي الفلاح، ۲۱؛ بداية المجتهد، ۱:۱۹؛ الشرح الصغير، ۱:۱۵۲؛ الشرح الكبير، ۱:۱۴۱؛ مغني المحتاج، ۱: ۶۶؛ المجموع، ۱:۵۲۹؛ المهذب، ۲۱؛ المغني، ۱:۲۹۵؛ كشاف القناع، ۱:۱۲۴، ۱۳۰

۵۴- چاروں اصحابِ سنن نے مغیرہؓ بن شعبہ سے روایت کی ہے۔ ترمذی کہتے ہیں کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ ابن ماجہ اور طبرانی نے ابو موسیٰ سے اور طبرانی نے حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے اور دوسری دونوں احادیث ضعیف ہیں۔ (نصب الراية، ۱:۱۸۴ وبعد)

۵۵- نسائی کے علاوہ پانچوں صحاح نے روایت کی ہے۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ یہ حدیث ابو موسی اشعری سے بھی روایت ہوئی ہے۔ نہ متصل ہے نہ قوی (نيل الاوطار، ۱:۱۷۹)۔ یاد رہے کہ زیلعی نے نسائی کو حدیثِ مغیرہؓ کے راویوں میں ذکر کیا ہے، لیکن ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ نسائی نے روایت نہیں کی۔

۵۶- احمد، ترمذی، طبرانی۔ موق = جو موزے کے اوپر پہنا جائے، یا اوپر سے کٹا ہوا موزہ۔ خمار: پگڑی یا اوڑھنی۔ سعید بن منصور حضرت بلالؓ سے روایت کرتے ہیں، اوڑھنی اور دوپٹے پر مسح کرو۔ (ایضاً)

۵۷- مغني المحتاج، ۱:۹۴۔ ابن قدامہ نے المغنی (۱:۲۷۷) میں اس کی تعریف یوں کی ہے: جو ٹوٹی ہوئی جگہ کو درست کرنے کے لیے تیار کی جائے۔

۵۸- فصد المریض کا مطلب ہے: مریض کی ورید سے علاج کے لیے خون نکالا گیا۔

۵۹- القوانين الفقهية، ص ۲۹

۶۰- ابن ماجہ، دارقطنی اور بیہقی نے انتہائی کمزور سند سے روایت کی ہے۔(نصب الرایہ، ۱:۱۸۶ اوبعد؛ سبل السلام، ۱:۹۹)

۶۱- ابو داؤد نے ضعیف سند سے روایت کی ہے۔ بیہقی کہتے ہیں کہ اس باب میں صحیح ترین روایت یہی ہے، اگر چہ اس کی سند میں اختلاف ہے نصب الرایہ ۱: ۱۸۷؛ سبل السلام، ۱:۹۹۔ شوکانی (نیل الاوطار، ۱:۲۵۸) کہتے ہیں: مختلف طرق نے جابرؓ کی روایت کو قوی کر دیا ہے اور اس سے استناد صحیح ہے۔ حضرت علیؓ کی حدیث سے اسے قوت ملی ہے، لیکن جابرؓ کی حدیث دھونے، مسح کرنے اور تیمم کرنے کو جمع کرنے پر دلالت کرتی ہے۔

۶۲- فتح القدیر، ۱:۱۰۹

۶۳- البدائع، ۱: ۱۳ وبعد؛ ردالمحتار لابن عابدین، ۱: ۲۵۷۔ تحقیق یہی ہے۔ البدائع میں اس کے خلاف مذکور ہے کہ مسح امام ابو حنیفہ کے نزدیک مستحب ہے، واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے۔

۶۴- الشرح الصغیر، ۱: ۲۰۲؛ الشرح الکبیر، ۱: ۱۶۳؛ مغنی المحتاج، ۱: ۹۴ وبعد؛ بجیرمی الخطیب، ۱: ۲۶۲-۲۶۵؛ المغنی، ۱: ۲۸۶؛ کشاف القناع، ۱: ۱۲۷ وبعد؛ ۱۳۵ وبعد؛ القوانین الفقھیہ، ص۲۹؛ المھذب، ۱: ۳۷

۶۵- البدائع، ۱: ۱۳؛ الدر المختار، ۱: ۲۵۸؛ مراجع سابقہ

۶۶- الدر المختار، ۱: ۲۶۰؛ فتح القدیر، ۱: ۱۰۹؛ البدائع، ۱: ۱۲

۶۷- الشرح الکبیر، ۱: ۱۶۳؛ الشرح الصغیر، ۱: ۲۰۲؛ القوانین الفقھیہ، ص ۳۹، المھذب، ۱: ۳۷؛ مغنی المحتاج، ۱: ۹۴ وبعد؛ بجیرمی الخطیب، ۱: ۲۶۲، کشاف القناع، ۱: ۱۲۸ وبعد؛ ۱۳۵

۶۸- اس خون سے جو اس پر ہے، خواہ دانستہ مسح کے پانی سے مل جائے، کیوں کہ یہ ضروری ہے اور مسح کا درست ہونا اس پر موقوف ہے۔(بجیرمی الخطیب، ایضاً)

۶۹- الدر المختار، ۱: ۲۵۸؛ الشرح الکبیر، ۱: ۱۶۳؛ الشرح الصغیر، ۱: ۲۰۲

۷۰- مغنی المحتاج،۱:۹۴؛بجیرمی الخطیب،۱:۲۶۲ وبعد؛حاشیہ الباجوری، ۱:۱۰۱؛المہذب،۱:۳۷

۷۱- کشاف القناع،۱:۱۳۵ وبعد؛المغنی،۱:۲۷۹ وبعد

۷۲- حنابلہ نے حدیث شجہ کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ زخمی آدمی کے قصے سے استدلال کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ ممکن ہے ''واو'' ''او'' کے معنی میں ہو اور ممکن ہے کہ تیمم اس لیے ہو کہ پٹی بے وضو ہونے کی حالت میں باندھی گئی ہو۔ (ایضاً)

۷۳- القوانین الفقهیه، ص ۳۹؛الدر المختار،۱:۲۵۸

۷۴- بجیرمی الخطیب،۱:۲۶۵؛کشاف القناع،۱:۱۳۱

۷۵- بجیرمی الخطیب،۱:۲۶۵؛حاشیہ الباجوری،۱:۱۰۰؛معنی المحتاج،۱:۱۰۷ ؛المہذب،۱:۲۷

۷۶- البدائع،۱:۱۴؛فتح القدیر،۱:۱۱۰ ؛اللباب،۱:۴۶؛مراقی الفلاح، ص ۲۳؛القوانین الفقهیه، ص ۳۹؛الشرح الصغیر،۱:۲۰۶؛الشرح الکبیر،۱:۱۶۶؛ بجیرمی الخطیب،۱:۲۶۲؛ کشاف القناع،۱:۱۲۶-۱۲۷

۷۷- حاشیة الباجوری،۱:۱۰۱

۷۸- داغنے کے زخم کے حکم کے بارے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر داغنے کے علاوہ کسی اور علاج سے زخم درست ہوسکتا تھا تو پھر معافی نہیں اور اس کی پٹی کے ساتھ نماز درست نہیں اور اگر اور کوئی علاج نہیں تھا تو نماز درست ہے، اور اگر وہ اپنی جگہ پر پھول جائے تو کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اس کی ضرورت باقی ہو اور ضرورت ختم ہونے پر اسے اتار پھینکنا واجب ہے۔ اگر بلا عذر اسے رہنے دیا گیا تو نماز نہیں ہوگی (بجیرمی الخطیب ،۱:۲۶۵)۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ داغنے کی جگہ سے خون نکل کر اگر اوپر بندھی ہوئی پٹی کو تر کردے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ (ردالمحتار،۱:۱۲۹)

۷۹- البدائع،۱:۱۴ وبعد؛ فتح القدیر وحاشیة العنایة،۱:۱۰۹ وبعد؛الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین،۱:۲۵۹-۲۶۰

۸۰- المغنی،۱:۲۷۸

فصل پنجم

غسل

اس کے خصائص، موجبات، فرائض، سنن، مکروہات، جنبی کے لیے کیا کام حرام ہیں، مسنون اعمال، غسل کے دو ملحقات: اوّل، احکامِ مساجد، دوم حماموں کے احکام

مطلب اوّل: غسل کے خصائص

غسل غین کی پیش یا زبر کے ساتھ، اس سے مراد نہانے کا عمل ہے، یا وہ پانی جو نہانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لغت میں غسل کا مفہوم ہے: مطلقاً کسی چیز پر پانی بہانا۔ غسل غین کی زیر کے ساتھ ان اشیا کو کہتے ہیں جن سے نہاتے ہیں، مثلاً اشنان، صابون وغیرہ۔

شریعت میں غسل سے مراد تمام بدن پر خاص طریقے سے پانی بہانا ہے۔(۱)

شافعیہ نے غسل کی یہ تعریف یہ کی ہے: غسل کی نیت سے تمام بدن پر پانی بہانا۔(۲)

مالکیہ کے نزدیک نماز کے جواز کی نیت سے سارے بدن پر پانی بہا کر اسے ملنے کا نام غسل ہے۔(۳)

غسل کی مشروعیت: غسل کی مشروعیت کی اصل ارشاد ربانی: ''وان کنتم جنبا فاطهروا'' (اگر تم ناپاک ہو تو اچھی طرح پاکی حاصل کرو) ہے۔ اس آیت میں تمام بدن کو پاک کرنے کا حکم ہے، البتہ جن جگہوں پر پانی پہنچانا مشکل ہے، مثلاً آنکھوں کے اندر وہ اس سے مستثنیٰ ہیں، کیوں کہ انہیں دھونے میں ضرر اور اذیت ہے۔

غسل کا مقصد صفائی، تازگی کا حصول اور فرحت ونشاط کی انگیخت ہے، کیوں کہ جنابت کا عمل سارے بدن کو متاثر کرتا ہے، اس لیے غسل کے ذریعے اس کے اثرات دور

کیے جاتے ہیں۔

غسل کا رکن: پاک پانی سارے بدن پر جہاں تک بغیر تنگی کے ممکن ہو، پہنچانا۔

غسل کا سبب: جنابت سے جو امور حرام ہوجاتے ہیں ان کا ارادہ یا غسل کا وجوب۔(۴)

غسل کا حکم: جو کام اس سے پہلے ممنوع تھے، وہ جائز ہوجاتے ہیں، اس پر ثواب ملتا ہے، اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ غسل کے لیے پردے کا حکم یہ ہے کہ تنہائی میں یا جس کے سامنے ننگا ہونا جائز ہے برہنہ ہوکر غسل کیا جاسکتا ہے، لیکن پردہ کرنا افضل ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہزبن حکیم سے فرمایا: اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر موقع پر اپنی شرم گاہ کی حفاظت کرو۔ انہوں نے پوچھا: اگر ہم میں سے کوئی شخص تنہا ہو تو؟ آپؐ نے فرمایا: لوگوں کی بہ نسبت اللہ تعالیٰ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیا کی جائے۔(۵)

مطلب دوم: موجبات غسل

جن امور سے غسل واجب ہوتا ہے، انہیں حدثِ اکبر اور جن سے وضو واجب ہوتا ہے، حدثِ اصغر کہتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مکلّف بالغ مرد اور عورت پر سات اسباب سے غسل واجب ہوتا ہے، مالکیہ کے نزدیک چار سے، شافعیہ کے نزدیک پانچ سے، حنابلہ کے نزدیک چھ سے۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے:(۶)

۱۔ منی نکلنا:

مرد یا عورت کی شرم گاہ سے معمول کی لذت کے ساتھ شہوت سے اچھل کر منی باہر آجائے، نیند میں یا جاگتے ہوئے، دیکھنے سے یا جماع کے بارے میں سوچنے سے، یا عملاً کسی زندہ، مردہ انسان یا جانور سے مباشرت کرنے سے، البتہ حنفیہ کے نزدیک مردہ، جانور

اور چھوٹی بچی جس پر شہوت نہیں آتی، اس سے جنسی فعل کرنے سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

منی: وہ گاڑھا پانی جو شہوت کی شدت کے وقت اچھل کر نکلتا ہے۔ عورت کی منی پتلی زرد رنگ کی ہوتی ہے۔ مذی اور ودی نکلنے سے غسل فرض نہیں ہوتا۔ مذی اس سفید پتلے پانی کو کہتے ہیں جو سفیدی مائل ہوتا ہے اور مرد کے اپنی بیوی کے ساتھ بوس وکنار وغیرہ کرنے سے نکلتا ہے۔ ودی پیشاب کے بعد نکلنے والے گاڑھے پانی کو کہتے ہیں۔

شافعیہ کی وضاحت کے مطابق منی وہ ہے جو اچھل کر (بار بار وقفہ سے) نکلے، عضوِ تناسُل انتشار کی حالت میں ہو، نکلتے ہوئے لذت محسوس ہو اور نکلنے کے بعد شہوت ختم ہوجائے۔

اگر منی کی مقدار کم ہونے کے باعث اچھل کر نہ نکلے یا خون کے رنگ کی ہو، تب بھی منی ہی ہے، نیز اگر تر ہو تو اس میں گندم کے گندھے ہوئے آٹے کی بو آرہی ہو اور اگر خشک ہو تو مرغی کے انڈے کی سفیدی کی بو ہو۔ اور اگر نکلتے ہوئے لذت نہ آئے اور نہ اچھل کر نکلے، مثلاً نہانے کے بعد باقی ماندہ منی نکل آئے تو دوبارہ غسل کرنا واجب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ منی کسی طرح بھی نکلے، خواہ کوئی بھاری چیز اٹھانے سے، یا کسی بلند جگہ سے گرنے سے، یا ویسے ہی کپڑے پر موجود ہو۔ شافعیہ کے نزدیک ہر صورت میں غسل واجب ہے، خواہ شہوت سے نکلے خواہ بغیر شہوت کے۔ معمول کی راہ سے نکلے، یا کسی غیر معمول طریقے سے، مثلاً کسی کی کمر ٹوٹ جائے اور وہاں سے منی نکل آئے۔ ہاں، اگر کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے غیر معتاد طریقے سے نکلے تو اس سے غسل واجب نہیں ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک اگر منی لذت یا شہوت کے بغیر نکلے، مثلاً بیماری یا سردی سے یا کمر ٹوٹنے سے، اور جسے نکلے وہ نہ سویا ہوا ہو نہ دیوانہ ہو، نہ بے ہوش اور نہ نشے میں تو غسل فرض نہیں ہوتا، البتہ منی نجس ہوگی اور جس جگہ لگے اسے دھونا واجب ہے۔ اگر کسی کی بے اختیار

منی بہنے لگے تو اس پر بھی غسل نہیں ہے، صرف وضو واجب ہے۔ اگر کوئی اپنے کپڑے کو منی لگی ہوئی دیکھے تو اس پر غسل واجب ہے۔ اگر خواب میں کسی کو احتلام ہو، لیکن جاگنے پر منی کا کوئی اثر نظر نہ آئے تو علماء کا اتفاق ہے کہ اس پر غسل واجب نہیں ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بے ہوشی یا نشے سے افاقہ پائے اور اپنے کپڑے پر ایسی تری دیکھے جس کے منی ہونے کا گمان ہو تو اسے احتیاطاً غسل کر لینا چاہیے۔ اسی طرح اگر نہانے کے بعد کسی شخص کی رکی ہوئی منی نکل آئے تو اسے بھی احتیاطاً دوبارہ نہالینا چاہیے۔ وہ منی جس سے غسل واجب ہوتا ہے، اس کے بارے میں حنفیہ کے ہاں شرط یہ ہے کہ نیند یا بیداری کی حالت میں مرد یا عورت سے شہوت کے ساتھ اچھل کر نکلے۔ اگر کوئی بھاری چیز اٹھانے سے، یا بلندی سے گرنے کی وجہ سے منی نکل آئے تو اس پر غسل واجب نہیں، کیوں کہ آیت وان کنتم جنبا فاطهروا (اگر تم جنبی ہو جاؤ تو اچھی طرح پاکی حاصل کرو) میں جنبی سے مراد وہ شخص ہے جسے شہوت سے منی نکلے۔

حنفی ائمہ کا اتفاق ہے کہ غسل اسی صورت میں فرض ہے جب کہ منی اپنے ٹھکانے، یعنی پشت سے شہوت کے ساتھ الگ ہو کر عضوِ تناسُل کے سر سے نکلے، البتہ اس امر میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا نکلتے وقت بھی شہوت کا موجود ہونا ضروری ہے یا نہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک منی نکلتے وقت شہوت موجود ہونا شرط نہیں، اور امام ابویوسف کے نزدیک شرط ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مثلاً کسی کو احتلام ہوا، اسے لذت محسوس ہوئی، لیکن منی نہیں نکلی حتیٰ کہ اس نے وضو کر کے نماز پڑھ لی، پھر منی نکلی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک غسل کرے، لیکن نماز نہ دہرائے، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا۔ اگر جماع کے بعد سونے یا پیشاب کرنے، یا چلنے پھرنے سے پہلے غسل کر لیا، پھر بغیر شہوت کے منی نکل آئی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد (طرفین) کے نزدیک غسل کا اعادہ واجب ہے، امام ابویوسف کے نزدیک

واجب نہیں۔ طرفین کے قول میں زیادہ احتیاط ہے، کیوں کہ جنابت درحقیقت شہوت پورا کرنے کا نام ہے۔ جب منی کے اپنی جگہ سے جدا ہونے کے وقت شہوت پائی گئی تو جنابت کامفہوم پایا گیا۔

مالکیہ کی رائے حنفیہ اور حنابلہ سے ہم آہنگ ہے کہ صرف ایسی منی موجبِ غسل ہے جو معمول کی لذت سے نکلے اور اگر معمول کی لذت سے نہیں نکلی، مثلاً کسی بیماری، چوٹ سے نکلی، یاخود بخود بہنے لگی یا بچھو کے کاٹنے سے نکل آئی تو غسل واجب نہیں، بلکہ صرف وضو واجب ہے۔ اور اگر لذت سے نکلی، لیکن وہ معمول کی لذت نہیں تھی، مثلاً کسی نے عضوِ تناسُل کو خارش کی، اس سے منی نکل آئی یا سواری پر بیٹھنے سے جھٹکے لگ کر منی نکل آئی، یا گرم پانی ڈالنے سے منی خارج ہوگئی تو غسل واجب نہیں ہوگا، صرف وضو واجب ہوگا۔ اگر گرم پانی ڈالنے یا عضوِ تناسُل کے علاوہ کسی اور جگہ خارش کرنے سے لذت محسوس ہو اور وہ لذت جاری رہے تا آنکہ منی خارج ہوجائے، تب بھی غسل واجب نہیں، کیوں کہ گرم پانی کا شہوتِ جماع سے دور کا تعلق بھی نہیں، البتہ اگر جانور کی سواری پر جھٹکے لگنے یا عضوِ تناسُل کو خارش کرنے سے لذت محسوس ہونا شروع ہو اور لذت جاری رہے، تا آنکہ منی نکل آئے تو غسل واجب ہے، کیوں کہ اس طرح منی کا خروج شہوت جماع سے قریب تر ہے۔ اگر کوئی شخص سو کر اٹھے اور بدن یا کپڑے پر تری دیکھے اور اسے شک ہو کہ یہ منی ہے یا مذی تو اس پر غسل واجب ہے، کیوں کہ شک طہارت کو واجب کرنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ اگر عورت کی شرم گاہ تک منی آگئی ہے تو اس پر غسل واجب نہیں، جب تک کہ عورت اس سے حاملہ نہ ہوجائے، کیوں کہ فقہا کا اتفاق ہے کہ شرم گاہ کی رطوبت پاک ہے اور اسے دھونا سنت ہے۔

منی نکلنے سے غسل واجب ہونے کی دلیل: حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھے مذی بہت آتی تھی۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو

آپ نے فرمایا: ''مذی میں وضو ہے اور منی میں غسل''۔(۷) امام احمد کہتے ہیں: جب تم پانی (منی) گراؤ تو غسلِ جنابت کرلیا کرو اور جب پانی (منی) نہ گراؤ تو غسل کی ضرورت نہیں۔

ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ ام سلمہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: یارسول اللہ! اللہ تعالیٰ حق بات سے نہیں شرماتا، اگر عورت کو احتلام ہو تو کیا وہ بھی غسل کرے۔آپؐ نے فرمایا: ہاں! اگر اسے رطوبت نظر آئے تو۔ام سلمہؓ نے حیرت سے سوال کیا: کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: افسوس ہے تم پر، پھر بچہ کیسے ماں کے مشابہ ہوجاتا ہے؟(۸)

اگر مذی یا ودی نکلے تو غسل واجب نہیں ہوتا، بلکہ عضوِ تناسُل دھولیا جائے اور وضو کرلیا جائے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: جس مرد کو مذی آئے وہ وضو کرلیا کرے۔(۹)

۲۔ **شرم گاہوں(۱۰) کا آپس میں ملنا، خواہ بغیر انزال کے:** جنابت موجب غسل ہے، یعنی اگر عضوِ تناسُل کا سر [حشفہ: اتنا حصہ جس کی کھال ختنے میں کاٹ دی جاتی ہے]، یا اگر عضوِ تناسُل آگے سے کٹا ہو تو حشفے کی مقدار کسی ایسے فرد کی شرم گاہ میں داخل کردینا جو جماع کی اہلیت رکھتا ہو، آگے کی شرم گاہ ہو یا پیچھے کی، مرد کی ہو یا عورت کی، رضا مندی سے داخل کیا جائے یا زبردستی، وہ فرد جاگ رہا ہو یا سویا ہوا ہو، ہر حال میں دونوں پر غسل واجب ہوجاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بالغ نہ ہوں، تب بھی غسل واجب ہوجاتا ہے۔ اس میں مکلّف ہونا شرط نہیں۔ عضوِ تناسُل کے داخل ہونے سے بچہ اور دیوانہ بھی جنبی ہوجاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک مکلّف ہونے کے بعد ان پر غسل واجب ہوگا۔ جو بچہ باشعور ہو، اس کا غسل درست ہے اور اسے غسل کرنے کو کہا جائے گا جیسا کہ ایسے بچوں کو وضو کا حکم دیا جاتا ہے۔ حنابلہ دس سالہ لڑکے اور نو سالہ لڑکی کو غسل اور وضو کرنے کا حکم

دیتے ہیں، یعنی اگر انہوں نے وطی کی ہو تو جن عبادات کے لیے غسل کرنا ضروری ہے، مثلاً قرآن کی تلاوت، ان کے لیے غسل کریں۔ اگر وطی نہیں کی تو نماز پڑھنے اور طواف کرنے کے لیے وضو کریں۔

مالکیہ اور حنفیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ مکلّف (عاقل، بالغ) نے وطی کی ہو تب غسل واجب ہوتا ہے۔ غیر مکلّف پر غسل واجب نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک قابل اعتماد روایت یہ ہے کہ قریب بلوغ لڑکے کے لیے غسل مستحب ہے اور نابالغ لڑکی سے اگر بالغ مرد وطی کرے تو اس کے لیے بھی غسل مستحب ہے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ قریب بلوغ لڑکے کو بغیر غسل کے نماز پڑھنے سے روکا جائے۔ لڑکا جب دس سال کا ہو تو تربیت کی خاطر سے غسل کرنے کا حکم دیا جائے۔

شرم گاہوں کے ملنے کے بعد غسل کے وجوب کے لیے انزال (منی کا خارج ہونا) شرط نہیں ہے، کیوں کہ یہ حدیث: ”غسل تب واجب ہے جب منی نکلے“، بالاتفاق منسوخ ہے، البتہ حنفیہ نے مردہ، جانور اور اتنی چھوٹی لڑکی کو جس پر شہوت نہیں آسکتی مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ اگر چھوٹی لڑکی کا کنوار پن ضائع نہ ہو تو غسل انزال کے بغیر واجب نہیں ہوگا۔ اگر انزال نہ ہو اور چھوٹی لڑکی کا کنوار پن ضائع نہ ہو تو نہ غسل واجب ہے نہ وضو، فقط عضوِ تناسُل دھو لے، کیوں کہ فطرت سلیمہ اس قسم کے جماع سے اِبا کرتی ہے۔ (۱۱)

جمہور کی رائے یہ ہے کہ مردہ عورت یا جانور سے جماع کرنے پر بھی غسل واجب ہے، کیوں کہ یہ عمل اسی طرح کا ہے جیسے زندہ عورت کی زندگی میں جماع کیا جائے۔ جن احادیث سے غسل واجب قرار دیا گیا ہے، ان کے عموم کا تقاضا ہے کہ مردہ عورت کو بھی اس حکم میں شامل سمجھا جائے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جماع عضوِ تناسُل پر کوئی چیز لپیٹ کر کیا جائے یا بغیر کسی

چیز کو لپیٹے دونوں صورتوں میں غسل واجب ہے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر باریک کپڑا عضو پر لپیٹا گیا ہو تو غسل واجب ہوگا اور اگر موٹا کپڑا لپیٹ لیا جائے تو غسل واجب نہیں ہوگا۔ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ عضوِ تناسُل پر، چاہے باریک کپڑا لپیٹا جائے چاہے موٹا، ہر دوصورتوں میں غسل واجب ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے عضوِ تناسُل کو کپڑے میں لپیٹ لیا یا اس پر کوئی تھیلی وغیرہ چڑھالی تو اگر انزال نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہوتا۔ حنابلہ اور شافعیہ کے ہاں جماع کے لیے یہ شرط بھی ہے کہ اصلی اور حقیقی شرم گاہ میں عضوِ تناسُل داخل کیا گیا ہو۔ اگر غیر حقیقی شرم گاہ میں عضوِ تناسُل داخل کیا گیا، مثلاً ہیجڑے کی اگلی شرم گاہ میں تو جب تک انزال نہ ہو، غسل واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ وہ یقینی طور پر اصل شرم گاہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ہیجڑا اپنا عضوِ تناسُل کسی کی اگلی یا پچھلی شرم گاہ میں داخل کرتا ہے تو بھی بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا عضوِ تناسُل اصلی عضوِ تناسُل نہیں کہ اس پر یہ حکم لگایا جائے کہ اس کا حشفہ جب شرم گاہ میں داخل ہوگیا تو غسل واجب ہوگیا۔

مالکیہ کے ہاں شرط یہ ہے کہ عضوِ تناسُل ایسی شرم گاہ میں داخل کیا جائے جس میں جماع کرنے کی اہلیت ہے۔ اگر حشفے کا کچھ حصہ داخل کیا گیا یا عضوِ تناسُل ایسی شرم گاہ میں داخل کیا گیا جس میں جماع کی اہلیت نہیں، یا شرم گاہ کے علاوہ کسی اور جگہ، مثلاً رانوں میں یا پیٹ میں گھسایا گیا، یا شرم گاہ کے کناروں کے گوشت میں حشفہ چھپ گیا، یا شرم گاہ کے اوپر کے نشیب میں، یا شرم گاہیں آپس میں ملیں، لیکن عضوِ تناسُل اندر داخل نہیں ہوا، یا دو عورتوں نے آپس میں اپنی شرم گاہیں ملائی ہیں، اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا ہو تو غسل واجب نہیں ہوتا۔

شرم گاہوں کے باہم ملنے سے غسل واجب ہونے کی دلیل: ارشاد ربانی ہے: وان کنتم جنبا فاطھروا (اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح پاک ہوجایا کرو)، نیز متعدد احادیث

میں بھی غسل کا حکم ہے مثلاً: ''جب شرم گاہیں آپس میں ملیں تو غسل واجب ہوجاتا ہے، خواہ انزال نہ ہوا ہو''۔(١٢)،دوسری حدیث ہے: ''جب مرد عورت کے چہار اعضا کے درمیان بیٹھ جائے، پھر زور لگائے تو اس پر غسل واجب ہوجاتا ہے''۔(١٣) مسلم اور مسند احمد میں ہے: ''خواہ انزال نہ ہو''۔ ایک اور حدیث میں ہے: ''جب مرد عورت کے چہار اعضا کے درمیان بیٹھ جائے اور شرم گاہیں ایک دوسری سے مل جائیں تو غسل واجب ہوجاتا ہے''۔(١٤) ترمذی کے الفاظ یوں ہیں: ''جب شرم گاہ شرم گاہ سے تجاوز کرجائے تو غسل واجب ہوجاتا ہے''۔ ابی بن کعب کی حدیث میں ہے کہ '' یہ فتویٰ کہ جب انزال ہو تب غسل واجب ہوتا ہے'' اسلام کے ابتدائی عہد میں ایک رخصت پر مبنی تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی۔ بعد میں آپ نے ہمیں غسل کرنے کا حکم دے دیا۔(١٥) ترمذی میں ہے کہ یہ حدیث کہ ''غسل انزال سے واجب ہوتا ہے'' ابتدائے اسلام کی ایک رخصت تھی جو بعد میں ختم ہوگئی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رافع بن خدیج کی حدیث جسے امام احمد نے روایت کیا کہ '' انزال سے غسل واجب ہوتا ہے'' منسوخ ہے۔ انصار میں سے جو لوگ یہ کہتے تھے کہ انزال کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا، اس سے ان کی تردید ہوجاتی ہے، کیوں کہ تمام احادیث میں یہ صراحت موجود ہے کہ جب شرم گاہیں باہم مل جاتی ہیں تو غسل واجب ہوجاتا ہے، انزال ہو چاہے نہ ہو۔ اس پر صحابہؓ کا اجماع ہے۔ شرم گاہیں ملنے سے مراد یہ نہیں کہ شرم گاہیں ایک دوسرے سے چھو جائیں، بلکہ اس سے شرم گاہ میں عضوِ تناسُل کے دخول یا شرم گاہ (آگے یا پیچھے کی) میں حشفے کا چھپ جانا مراد ہے، کیوں کہ حدیث کے الفاظ ہیں: '' عورت کے ختنے کی جگہ پیشاب کے راستے کے اوپر ہوتی ہے اور پیشاب کا راستہ اس جگہ کے اوپر ہوتا ہے جس میں عضوِ تناسُل داخل ہوتا ہے''۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی مردے کے ساتھ جماع کیا جائے تو اسے

دوبارہ غسل دیا جائے۔

۴،۳۔ حیض ونفاس

حیض اور نفاس سے بالا تفاق غسل واجب ہوجاتا ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاعتزلوا النساء فی المحیض (حیض کی حالت میں عورتوں سے الگ رہو)۔ بخاری اور مسلم کی احادیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: ''حیض آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض ختم ہوجائے تو غسل کرو اور نماز پڑھو''۔

نفاس، حیض کا ہی جمع شدہ خون ہے۔

غسل کے وجوب اور صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ حیض ونفاس کا خون بند ہوجائے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاذا تطھرن فأتوھن (جب عورتیں اچھی طرح پاک ہوجائیں تو ان کے پاس جاسکتے ہو)، یعنی جب غسل کرلیں۔ ایک قول یہ ہے کہ غسل سے پہلے شوہر کے لیے بیوی سے جماع کرنا جائز نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت پر غسل واجب ہے۔

اگر بچے کی پیدائش کے وقت رطوبت خارج نہ ہو تو مالکیہ اور حنفیہ کے قابل اعتماد اقوال یہ ہیں کہ غسل واجب ہوجاتا ہے۔ شافعیہ کی صحیح تر روایت بھی یہی ہے، کیوں کہ بچہ، شافعیہ کے نزدیک خواہ جما ہوا خون یا گوشت کا لوتھڑا ہو، اصل میں جمی ہوئی منی ہے اور نومولود بالعموم رطوبت سے پاک نہیں ہوتا، پس ولادت کو منی نکلنے کے قائم مقام قرار دیا جائے گا، جیسے نیند کی حالت میں رطوبت نکل آئے تو بھی غسل واجب ہوتا ہے۔ رطوبت کے بغیر ولادت کی صورت میں عورت کا روزہ ختم ہوجاتا ہے، البتہ اگر بغیر رطوبت اسقاطِ حمل ہوجائے اور عورت کے رحم سے ہاتھ یا پاؤں وغیرہ گرجائے تو اس سے نہ تو غسل واجب ہوتا ہے اور نہ روزہ ٹوٹتا ہے، بلکہ عورت کو اختیار ہے، چاہے وضو کرلے چاہے غسل۔

حنابلہ کے ہاں راجح قول یہ ہے کہ رطوبت کے بغیر ولادت ہو تو غسل واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں اور نہ یہ حکمِ منصوص کے مفہوم میں ہے، پس نہ تو روزہ ٹوٹے گا، نہ غسل سے پہلے جماع کرنا حرام ہے۔ اگر اسقاط میں جما ہوا خون یا گوشت کا لوتھڑا گرے تو غسل واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ ولادت نہیں اور نومولود پاک ہے۔ اگر اس کے ساتھ خون لگا ہوا ہے تو جیسے تمام نجس اشیا کو دھونا ضروری ہے، اسی طرح اسے بھی دھونا واجب ہے۔

اگر استحاضہ کا خون آتا ہے تو اس سے غسل واجب نہیں ہوتا، ہاں جب خون بند ہو جائے تو نہا لینا مستحب ہے۔

۵۔ غیر شہید مسلمان کی موت

چاروں مذاہب فقہ کا اتفاق ہے کہ غیر شہید مسلمان کی میت جنبی نہ ہو، تب بھی اسے غسل دینا مسلمانوں پر واجب کفایہ ہے، یہ امر تعبدی ہے، کیوں کہ ایک شخص سواری سے گر کر مر گیا تھا، اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اسے بیری کے پتوں اور پانی سے غسل دو اور دو کپڑوں کا کفن پہنادو''۔(١٦) یہ روایت میت کو غسل دینے کے وجوب کی دلیل ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کو ان کی وفات کے بعد غسل دیا گیا اور مسلمانوں میں یہ طریقہ نسل در نسل چلا آرہا ہے۔

٦۔ کافر کا اسلام، خواہ مرتد ہو یا باشعور ہو:

مالکیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ کافر جب مسلمان ہو تو اس پر غسل واجب ہے، کیوں کہ قیس بن عاصم کہتے ہیں کہ وہ جب اسلام لائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پانی اور بیری کے پتوں سے غسل کرنے کا حکم دیا۔(١٧)

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کافر جنبی تھا تو اس کے لیے وضو مستحب ہے اور وضو

کرلینا کافی ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اسلام قبول کرنے والے کو غسل کا حکم نہیں دیا۔ اگر غسل واجب ہوتا تو یہ نہیں ہوسکتا تھا کہ کچھ لوگوں کو غسل کرنے کا حکم دیا جاتا اور دوسروں کو نہیں۔ یہ امر اس بات کا قرینہ ہے کہ اسلام قبول کرنے پر غسل کرنا مستحب ہے۔

اگر کافر قبول اسلام کے وقت جنبی تھا تو اس پر غسل واجب ہے، کیوں کہ جنابت پر غسل کے وجوب کے دلائل قطعی ہیں اور ان میں مسلمان اور کافر کا امتیاز نہیں ہے، مثلاً وان کنتم جنباً فاطهروا (اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح پاک ہوجایا کرو)۔

جن امور سے غسل واجب ہوتا ہے اور جن سے نہیں ہوتا، ان کا خلاصہ:

حنابلہ کے نزدیک چھ چیزوں سے غسل واجب ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک سات چیزوں سے، جو درج ذیل ہیں: ● شہوت سے منی نکل کر ظاہری بدن تک آجائے، ● زندہ آدمی کی اگلی یا پچھلی شرم گاہ میں حشفہ یا اگر عضوِ تناسُل آگے سے کٹا ہوا ہو تو حشفے کی مقدار کے برابر عضوِ تناسُل کا داخل ہونا، ● مردے یا جانور کے ساتھ جماع کرنے سے منی خارج ہونا، ● نیند سے جاگنے کے بعد رطوبت کا احساس، جب کہ یہ یاد نہ ہو کہ سونے سے پہلے عضوِ تناسُل میں انتشار تھا، ● بے ہوشی یا نشے سے افاقے کے بعد رطوبت نظر آنا جس کے بارے میں خیال ہو کہ یہ منی ہے، ● حیض، ● نفاس، حنفیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے غسلِ میت کو فرض کفایہ قرار دیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک چار چیزوں سے غسل واجب ہوتا ہے: ● منی نکلنا، ● حشفے کا شرم گاہ میں غائب ہوجانا، ● حیض اور ● نفاس۔

شافعیہ کے نزدیک موجبات غسل پانچ چیزیں ہیں: ● موت، ● حیض، ● نفاس، ● بغیر رطوبت کے ولادت، صحیح تر قول کے مطابق، ● حشفہ یا حشفے کے برابر عضوِ تناسُل کا

شرم گاہ میں داخل ہونا، معمول کے طریقے سے معمول سے ہٹ کر منی نکلنا۔

حنفیہ کے بقول دس اشیا ایسی ہیں جن سے غسل واجب نہیں ہوتا: مذی، ودی، احتلام ہو لیکن رطوبت محسوس نہ ہو، ولادت جس کے بعد خون نظر نہ آئے، یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے، لیکن ابن عابدین نے تصریح کی ہے کہ اس صورت میں احتیاطاً غسل واجب ہے۔ عضوِ تناسُل پر ایسا کپڑا لپیٹ کر اسے شرم گاہ میں داخل کرنا جس سے لذت کا احساس نہ ہو، حقنہ، آگے یا پیچھے کے راستے میں انگلی داخل کرنا، جانور یا مردے سے جماع کرنا جس میں انزال نہ ہو، کنواری لڑکی سے اس طرح جماع کرنا کہ انزال نہ ہو اور اس کا کنوار پن بھی ضائع نہ ہو۔

یاد رہے کہ جب دو ایسی چیزیں جمع ہو جائیں جن پر غسل واجب ہے، مثلاً حیض اور جنابت یا شرم گاہیں ملنا اور انزال تو ایک ہی غسل کافی ہے۔ جمہور کے نزدیک اگر کسی شخص نے غسل کی نیت کی تو وضو خود بخود ہو جائے گا، اس کے لیے الگ نیت کی ضرورت نہیں، لیکن وضو کی نیت سے غسل نہیں ہوگا، کیوں کہ وضو غسل کا حصہ ہے۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وضو کی الگ نیت کرنا ضروری ہے۔

مطلب سوم: غسل کے فرائض

غسل کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وان کنتم جنبا فاطھروا (اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح پاکی حاصل کرو)، نیز ارشاد ہے: لا تقربوا الصلاۃ وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون ولا جنبا الاعابری سبیل حتی تغتسلوا (جب تم نشے میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ تا آنکہ تمہیں معلوم ہو کہ کیا کہہ رہے ہو اور نہ جنبی ہونے کی حالت میں مسجد میں جاؤ، جب تک کہ غسل نہ کر لو ہاں! اگر اس سے گزرنے کی مجبوری ہو تو الگ بات ہے)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل کا طریقہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل کا مکمل طریقہ سنت سے معلوم ہوتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب غسلِ جنابت فرماتے تو پہلے اپنے ہاتھ دھوتے پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے ہوئے استنجا کرتے، پھر وضو کرتے۔(۱۸) پھر پانی لیتے اور اپنی انگلیاں بالوں کی جڑوں میں داخل کر دیتے، پھر تین چلو(۱۹) بھر کر سر پر ڈالتے، پھر سارے بدن پر پانی بہاتے، پھر دونوں پاؤں دھوتے۔(۲۰)

علماء نے غسل میں درج ذیل امور کو واجب قرار دیا ہے:(۲۱)

۱۔ **پاک پانی سے سارا بدن، بال اور چمڑا دھونا:** فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ سارے بدن کو بالوں اور چمڑے سمیت ایک بار پانی سے دھونا واجب ہے۔ اگر ذرا سی جگہ بھی ایسی رہ گئی جسے پانی نہ پہنچا تو اسے دھونا واجب ہے اور بدن میں جہاں جہاں جُھریاں یا سلوٹیں ہوتی ہیں، ان میں پانی پہنچانا ضروری ہے، مثلاً بدن میں جو نشیب و فراز ہیں، مثلاً پستان، ناف اور بغلوں میں اچھی طرح پانی پہنچانا ضروری ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے اس لیے ہر بال کو دھوؤ اور کھال کو صاف کرو''۔(۲۲)

حنفیہ کا قول ہے کہ جن جگہوں کے دھونے میں مشقت نہیں ہے، انہیں دھونا واجب ہے، مثلاً کان، ناف، مونچھیں، پلکیں، داڑھی اندر سے، سر کے بال اور شرم گاہ باہر سے۔ جن جگہوں کے دھونے میں مشقت ہے، انہیں دھونا واجب نہیں ہے، مثلاً آنکھ اندر سے یا عضوِ تناسل کا سرا اندر سے۔ حنفیہ کے نزدیک انہیں دھونا مستحب ہے۔

کیا گندھے ہوئے بال کھولنا واجب ہیں: اس سلسلے میں علماء کی آراء ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں: حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت گندھے ہوئے بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچائے،(۲۳) یہ کافی ہے، کیوں کہ بال کھولنے میں مشقت ہے اور اگر بال کھلے ہوئے ہیں

تو بالاتفاق تمام بالوں کو دھونا واجب ہے اور اگر بال اس طرح جڑے ہوئے یا سختی سے گندھے ہوئے ہیں کہ ان کی جڑوں تک پانی نہیں پہنچ سکتا تو صحیح روایت کے مطابق انہیں کھولنا واجب ہے، لیکن اگر سر دھونے سے تکلیف ہوتی ہو تو سر نہ دھوئے۔ ایک قول یہ ہے کہ مسح کرلے، لیکن اس وجہ سے اپنے آپ کو شوہر سے روکے نہ رکھے۔

حنفیہ کے نزدیک عضوِ تناسُل کے اوپر کی کھال اندر سے دھونا واجب ہے، کیوں کہ اسے پیچھے ہٹانے میں کوئی مشقت نہیں۔ اگر مرد نے بال گوندھے ہوئے ہوں تو انہیں کھولنا اور بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا واجب ہے۔

مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر غسل کرنے والے نے بال باندھے ہوئے ہیں تو انہیں کھولنا واجب نہیں، بشرطیکہ اتنے سخت نہ باندھے ہوں کہ جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکتا ہو۔ اگر اتنے سخت باندھے ہیں، یا بہت سے دھاگوں سے باندھے ہوئے ہیں کہ سر کی کھال تک، بالوں کے اندر پانی نہیں پہنچ سکتا تو انہیں کھولنا واجب ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل: حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: یارسول اللہ! میں اپنے بال خوب کس کر باندھتی ہوں۔ کیا میں غسلِ جنابت یا غسلِ حیض کے لیے انہیں کھول دیا کروں؟ آپؐ نے فرمایا: ''نہیں! تمہارے لیے یہ کافی ہے کہ تین چلو بھر کر پانی سر پر ڈال دو''۔(٤٤)

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بال کھولے بغیر ان کے اندر پانی نہیں پہنچ سکتا تو گندھے ہوئے بالوں کو کھولنا واجب ہے، لیکن بندھے ہوئے بالوں کو اندر سے دھونا ضروری نہیں۔ آنکھ اور ناک میں اگنے والے بالوں کو دھونا بھی واجب نہیں۔ ہاں! اگر ان بالوں کو نجاست لگ جائے تو دھونا واجب ہے۔ ناخنوں کو دھونا اور کان کے سوراخوں کے ظاہری حصوں کو دھونا واجب ہے۔ اگر کسی شخص کا ختنہ نہیں ہوا تو عضوِ تناسُل کے سرے پر موجود

ڈھیلے چمڑے کو نیچے سے دھونا ضروری ہے، کیوں کہ اوپر مذکور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بالوں اور کھال تک پانی پہنچانا واجب ہے، البتہ ام سلمہ کی حدیث سے یہ رعایت نکلتی ہے کہ بندھے ہوئے بالوں کو کھولنا ضروری نہیں، جب کہ ان کی جڑوں میں پانی پہنچ سکتا ہو۔

امام احمد حیض اور جنابت کے غسل میں فرق کرتے ہیں۔ ان کی رائے یہ ہے کہ حیض اور نفاس سے غسل میں عورت اپنے بال کھول کر دھوئے اور غسلِ جنابت میں، اگر جڑوں تک پانی پہنچ جاتا ہو تو بندھے ہوئے بال کھولنے کی ضرورت نہیں۔ غسلِ جنابت میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث پر عمل کیا جائے اور غسلِ حیض میں حضرت عائشہؓ کی حدیث پر، جس میں حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ جب حیض سے نہانا ہو تو پانی اور بیری کے پتے لے کر غسل کرو اور بالوں کو کنگھی کرو۔(۲۵) بال اگر بندھے ہوئے ہوں تو ان میں کنگھی نہیں کی جا سکتی۔ بخاری میں ہے: ''بال کھول دو اور کنگھی کرو''، ابن ماجہ میں بھی یہی ہے: ''بال کھول دو اور کنگھی کرو''، لیکن ابن قدامہ کہتے ہیں کہ غسلِ حیض میں بال کھولنا مستحب ہے اور ان شاء اللہ یہی قول صحیح ہے۔ یہی اکثر فقہا کی رائے ہے، کیوں کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے پوچھا: ''کیا میں غسلِ حیض میں بال کھول دوں، آپ نے فرمایا، نہیں''۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر پانی بالوں کی جڑوں کو پہنچ سکتا ہے تو چاروں فقہی مذاہب کے نزدیک بال کھولنے واجب نہیں ہیں۔ اس کی دلیل حضرت ام سلمہ کی وہ روایت ہے جو اوپر گزری۔

اگر بدن پر کوئی ایسی جگہ رہ گئی ہو، جس تک پانی نہیں پہنچ سکا تو اسے دھو لینا کافی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک دوسری تیسری بار پانی بہانے میں اگر اس جگہ کے بال تر ہو گئے اور خشک جگہ پر سے پانی گزر گیا تو غسل ہو گیا، کیوں کہ خشک جگہ پر رطوبت پہنچ جانا ایسے ہی

ہے جیسے اسے تازہ پانی لے کر دھویا گیا ہے۔اس بارے میں احادیث بھی ہیں۔ امام احمد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بیان کی کہ آپ نے دیکھا ایک شخص کے بدن پر کچھ جگہ خشک رہ گئی، آپ نے فرمایا: ''اس جگہ پر اپنے بال نچوڑ لو''۔

سر کی جلد دھونا واجب ہے، خواہ بال گھنے ہوں یا پتلے۔ بالوں کے نیچے کی جلد دھونا ضروری ہے، مثلاً داڑھی کے نیچے کی جلد وغیرہ۔ حضرت اسماءؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غسلِ جنابت کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ''تم میں سے جو غسل کرنا چاہے، پانی لے۔ اس سے اچھی طرح طہارت کرے، پھر سر پر پانی ڈالے، اسے ملے، حتیٰ کہ بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچ جائے، پھر اپنے اوپر پانی ڈال لے۔(۲۶)

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس کسی نے غسلِ جنابت میں بال برابر جگہ چھوڑ دی جہاں پانی نہیں پہنچ سکا تو اسے اللہ تعالیٰ آگ کی سخت ترین سزا دے گا''۔ حضرت علیؓ کہتے ہیں، اسی وجہ سے میں اپنے سر کا دشمن ہوگیا ہوں۔ ابوداؤد نے یہ اضافہ کیا کہ حضرت علیؓ اپنے سر کے بال منڈوایا کرتے تھے۔(۲۷) چوں کہ بالوں کے نیچے کھال تک بلامشقت پانی پہنچانا ممکن ہے، اس لیے جس طرح سارے بدن کو دھونا واجب ہے، اسی طرح سر کی جلد کو دھونا بھی واجب ہے۔

لٹکے ہوئے بالوں کو دھونا شافعیہ کے نزدیک واجب ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جو اوپر گزری ہے کہ'' ہر بال کے نیچے جنابت ہے''، نیز چوں کہ ہر بال ایسی جگہ اُگا ہے جسے دھونا واجب ہے، پس ان بالوں کو بھی اسی طرح دھونا واجب ہے جیسے پلکوں اور بھوؤں کے بال دھونا ضروری ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک لٹکے ہوئے بالوں کو دھونا واجب نہیں ہے۔ ان کی دلیل

حضرت ام سلمہؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے جس میں گندھے ہوئے بال نہ کھولنے کی اجازت ہے، جب کہ انہوں نے اپنے سوال میں بتایا تھا کہ وہ اپنے بال بہت سخت باندھتی ہیں۔ اگر ان بالوں کو بھگونا ضروری ہوتا تو انہیں کھولنے کا حکم دیا جاتا تا کہ سارے بال بھیگ جائیں۔

حنابلہ کے ہاں دونوں روایات ہیں، لیکن وجوب کی روایت کو ترجیح ہے اور وہ شافعیہ سے ہم آہنگ ہیں۔ پانی ڈالتے ہوئے بالوں کو رگڑے تا کہ چمڑے تک پانی پہنچ جائے، بالوں کے نیچے انگلیاں ڈالنا ضروری نہیں ہے، انگلیوں سے کھال کو تھپتھپائے۔ حنابلہ کے نزدیک ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کا خلال بھی واجب ہے، جب کہ وضو میں پاؤں کی انگلیوں کا خلال مستحب ہے اور ہاتھوں کی انگلیوں کا واجب۔ مالکیہ کے نزدیک بالوں کا خلال واجب ہے، خواہ گھنے ہوں۔ سر کے بال ہوں، چاہے اور کسی جگہ کے۔

۲۔ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے تا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: وان کنتم جنبا فاطھروا (اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح پاکی حاصل کرو) پر عمل ہو سکے، نیز اس حدیث: ''اپنے اوپر اچھی طرح پانی ڈالو'' کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تمام بدن کو پاک کیا جائے اور سارے پر پانی بہایا جائے۔ (۲۸)

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ وضو کی طرح غسل میں بھی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے، کیوں کہ حدیث میں آتا ہے: ''دس باتیں فطرت کا تقاضا ہیں اور ان میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا شامل ہے۔ (۲۹)

۳۔ غسل کے وقت پہلا عضو دھوتے وقت نیت کرنا: یعنی غسل کا فرض ادا کرنے کی نیت کرنا یا جنابت یا حدثِ اکبر سے پاک ہونے کی نیت کرنا یا جو کام ناپاکی کی حالت میں ممنوع ہیں، ان کے جائز ہونے کی نیت کرنا، مثلاً نماز اور طواف وغیرہ جن کے لیے

حدثِ اکبر سے غسل کرنا واجب ہے۔ اگر کسی ایسے کام کی نیت کی جس کے لیے غسل کرنا واجب نہیں، مثلاً عید کے دن کے غسل کی نیت کی تو درست نہیں ہے۔ نیت دل کا فعل ہے اور اسے فرض غسل کے آغاز سے فوراً پہلے ہونا چاہیے، یعنی جو عضو پہلے دھو رہا ہو، خواہ بدن کے اوپر کے حصے سے یا نیچے کے حصے سے، اس کے ساتھ ہی نیت کرے۔ غسل میں کوئی ترتیب فرض نہیں ہے۔

جمہور (حنفیہ کے علاوہ) نے وضو کی طرح غسل کے لیے بھی نیت کو ضروری قرار دیا ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''اعمال کا دارومدار نیت پر ہے''۔

حنفیہ کے نزدیک نیت سے غسل کا آغاز کرنا سنت ہے تاکہ غسل کا عمل باعث ثواب قرار پائے، جیسا کہ وضو میں بھی نیت سے ہی ثواب ملتا ہے۔

بسم اللہ پڑھنا وضو کی طرح غسل میں بھی جمہور کے نزدیک سنت اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، لیکن ان کی رائے یہ ہے کہ جنابت میں بسم اللہ پڑھنے کے حکم میں سختی نہیں ہے، کیوں کہ وضو کے بارے میں بسم اللہ کا حکم حدیث میں صراحتاً موجود ہے، جب کہ غسل میں نہیں۔

۴۔ **ملنا، لگا تار دھونا اور ترتیب ملحوظ رکھنا:** فقہا کا اتفاق ہے کہ غسل میں ترتیب واجب نہیں ہے۔ بدن کے اوپر نیچے کسی بھی جگہ کے دھونے سے آغاز کیا جاسکتا ہے۔

صرف مالکیہ نے ملنے کو واجب قرار دیا ہے، خواہ کپڑے سے ہی ہو۔ پے بہ پے دھونے کا حکم اگر یاد رہے اور اس پر قدرت ہو تو اس میں وہی تفصیل ہے، جو وضو میں ہے۔

ملنے سے مراد یہ ہے کہ بدن پر ہاتھ یا پاؤں پھیر دے۔ ایک پاؤں دوسرے پاؤں سے مل لیا جائے تو درست ہے، نیز ہاتھ کی پشت، کلائی اور کہنی اور کندھے کے درمیان بازو

کے حصے سے ملنا بھی کافی ہے۔ اگر ہاتھ سے مل سکتا ہو، لیکن کپڑے سے ملے، مثلاً کپڑے کے دونوں کنارے ہاتھوں میں پکڑ کر درمیان کا حصہ بدن پر رگڑے، یا رسی سے اسی طرح کرے تو راجح قول کے مطابق درست ہے۔ پانی ڈالنے کے بعد پانی کے بدن سے الگ ہوجانے کے بعد اور بدن خشک ہونے سے پہلے مل لینا کافی ہے۔ اور اگر ملنا مشکل ہو تو یہ فرض ساقط ہوجاتا ہے، پھر سارے بدن پر پانی بہا دینا کافی ہے جیسا کہ تمام فرائض میں یہی حکم ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

وضو کی طرح غسل میں بھی پے بہ پے دھونا فرض ہے۔ اگر جان بوجھ کر طویل وقفہ ڈال دیا تو غسل باطل ہوگیا، اور اگر دانستہ طویل وقفہ نہیں ڈالا تو پوری نیت کر کے غسل مکمل کر لے۔

مالکیہ کے علاوہ اور کسی نے ملنے کو اور پے بہ پے دھونے کو واجب قرار نہیں دیا، کیوں کہ قرآنی آیت ''فاطھروا'' اور غسل کی احادیث میں ان کے وجوب کا کوئی تذکرہ نہیں۔

مختلف مذاہب میں فرائض غسل کا خلاصہ:

۱۔ **مذہب حنفی:** غسل میں گیارہ فرائض ہیں: کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، ایک بار سارا بدن دھونا، اگر ختنہ نہ ہوا ہو تو عضوِ تناسُل کے سرے سے کھال پیچھے کر کے اندر سے دھونا، بشرطیکہ کھال پیچھے کرنے میں دقت نہ ہو، ناف دھونا اور کوئی سوراخ جو ملا ہوا نہ ہو اسے اندر سے دھونا، عورت کے بال اگر بندھے ہوئے ہوں تو ان کی جڑوں میں پانی پہنچانا، داڑھی کے نیچے کی کھال، مونچھوں کے نیچے کی کھال، پلکیں، شرم گاہ کا ظاہری حصہ دھونا۔ صحیح قول یہ ہے کہ عضوِ تناسُل کے اوپر کی کھال (اگر ختنہ نہ ہوا ہو) ہٹا کر اندر سے دھونا مستحب ہے، واجب نہیں۔

۲۔ **مذہب مالکی:** غسل کے پانچ فرض ہیں: فرض غسل کی نیت کرنا یا حدث ختم کرنے کی

یا، ناپاک ہونے کی حالت میں جو کام ممنوع ہیں ان کے جواز کے لیے غسل کے آغاز میں نیت کرنا، یعنی دل سے یہ نیت کرے کہ غسل کا فرض ادا کر رہا ہے، یا حدثِ اکبر ختم کرنا چاہتا ہے، یا جنابت سے پاک ہونا چاہتا ہے، یا حدثِ اکبر میں جو کام کرنا منع ہیں، ان کے جائز ہونے کے لیے غسل کر رہا ہے، یا مثلاً نماز پڑھنے کے قابل ہونے کی نیت کر رہا ہے وغیرہ۔

پے بہ پے دھونا، بشرطیکہ یاد ہو اور قدرت رکھتا ہو تو وضو کی طرح غسل میں بھی فرض ہے۔ پورے ظاہری بدن پر پانی بہانا، پانی ڈالنے کے بعد بدن ملنا، خواہ کپڑے سے ہو، بالوں اور ہاتھ پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا۔

۳۔ **مذہب شافعی:** غسل میں تین امور واجب ہیں: نیت، اگر نجاست لگی ہوئی ہو تو اس کا ازالہ کرنا اور سارے ظاہری بدن اور بالوں پر اس طرح پانی بہانا کہ بالوں کے اندر تک پانی پہنچ جائے۔ باقی سب امور سنت ہیں۔

۴۔ **مذہب حنبلی:** واجبات غسل گیارہ ہیں:

اگر نجاست یا کوئی ایسی چیز لگی ہوئی ہو جو پانی کے ظاہری بدن تک پہنچنے میں رکاوٹ ہو تو اسے صاف کرنا، نیّت کرنا، بسم اللہ پڑھنا، منہ اور ناک سمیت تمام بدن کو دھونا، وضو کی طرح غسل میں بھی کُلّی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے۔ بالوں کو اندر اور باہر سے دھونا مرد اور عورت دونوں کے لیے واجب ہے،، خواہ بال لمبے اور لٹکے ہوئے ہوں یا نہ، حیض ونفاس کے غسل میں باندھے ہوئے بال کھول کر دھونا، غسلِ جنابت میں اگر بالوں کی جڑیں تر ہو جائیں تو بال کھولنا واجب نہیں۔ اگر ختنہ نہ کیا گیا ہو تو عضوِ تناسُل کے سرے کی کھال پیچھے کر کے اندر سے دھونا (اگر ممکن ہو)، انگوٹھی وغیرہ کے نیچے سے دھونا، انگوٹھی کو اچھی طرح حرکت دی جائے تاکہ اس کے نیچے پانی پہنچ جائے، عورت جب قضائے حاجت کے لیے بیٹھتی ہے اور شرم گاہ کا جو حصہ ظاہر ہوتا ہے، اس حصے کو دھونا واجب

ہے، کیوں کہ وہ ظاہری شرم گاہ کے حکم میں ہے، البتہ اندر سے دھونا واجب نہیں۔ نہ آنکھ اندر سے دھونا واجب ہے، بلکہ مستحب بھی نہیں، خواہ نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ اعضائے وضو کے دھونے میں ترتیب اور لگاتار دھونا واجب نہیں، کیوں کہ غسل یہ ضرورت پوری کردیتا ہے۔ وضو اور غسل ایسی عبادتیں ہیں جو ایک دوسرے کا حصہ ہیں۔ جب بڑی عبادت (غسل) کیا جائے تو چھوٹی عبادت (وضو) کا حکم ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ حج میں عمرہ بھی داخل ہے۔ اگر یقین یا غالب گمان ہو کہ سارے بدن پر پانی پہنچ گیا ہے تو ملنا واجب نہیں۔

مطلب چہارم: غسل کی سنتیں

ہم نے اوپر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل کا طریقہ بیان کیا ہے جو غسل کے مکمل طریقے کی دلیل ہے جس میں واجبات اور سنن دونوں شامل ہیں اور حنابلہ کی تصریح کے مطابق یہ دس امور پر مشتمل ہے:(۳۰) نیت کرنا، بسم اللہ پڑھنا، دونوں ہاتھ تین بار دھونا، اگر بدن پر کسی جگہ نجاست لگی ہو تو اسے دھونا، وضو کرنا، تین چلو بھر کر سر پر پانی ڈالنا جس سے بالوں کی جڑیں تر ہوجائیں، سارے بدن پر پانی بہانا، دائیں طرف سے شروع کرنا، ہاتھ سے بدن ملنا، غسل کی جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھونا، سر اور داڑھی پر پانی بہانے سے پہلے ان کے بالوں کی جڑوں میں خلال کرنا مستحب ہے۔

جن سنن کا لحاظ رکھنے سے غسل مکمل طور پر درست ہوتا ہے، ان کی تفصیل مع اختلافِ مذاہب درج ذیل ہے:(۳۱)

۱۔ دونوں ہاتھ اور شرم گاہ کے دھونے سے آغاز کرنا، بدن پر اگر کہیں نجاست لگی ہو تو اسے دھونا، اور استنجا کرتے وقت نیت کرنا، جیسا کہ شافعیہ نے وضاحت کی ہے کہ یوں کہے کہ میں ان دونوں جگہوں اور ان کے درمیان سے جنابت ختم کرنے کی نیت کرتا ہوں۔

۲۔ جیسے نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے، اس طرح وضو کرنا، حنفیہ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے

کہ اگر ایسی جگہ یا برتن میں کھڑے ہوکر غسل کررہا ہے، جہاں پانی جمع ہوجاتا ہے تو پاؤں بعد میں اس جگہ سے ہٹ کر دھوئے، اور اگر کسی تختے، کھڑاؤں یا پتھر پر کھڑے ہوکر غسل کررہا ہے تو پاؤں بھی دھولے۔ وضو کے ساتھ ہی کلی کرلے اور ناک میں پانی ڈالے جو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک کانوں کے سوراخوں کا مسح کرے، لیکن اتنا مبالغہ نہ کرے کہ سماعت کو نقصان ہو۔ کانوں کے اندر اور باہر کا حصہ ظاہری بدن ہے اسے دھونا واجب ہے۔

۳۔ شافعیہ کے نزدیک پھر بدن کے جوڑ اور نشیب وفراز اچھی طرح دھوئے کہ چلو میں پانی لے اور ان جگہوں کو دھوئے جہاں بدن کے جوڑ اور موڑ ہیں، مثلاً کان، پیٹ کی تہیں، ناف کے اندر کی جگہ جس میں پانی پہنچانا اسی طرح ضروری ہے، جیسے بدن کے کسی سوراخ میں، کان اہتمام سے دھوئے۔ ہاتھ میں پانی لے اور کان آہستگی سے اس کے اوپر رکھ دے تاکہ کان کے اندر کے زاویوں اور موڑوں میں پانی پہنچ جائے۔ حلق کے نیچے، بغلوں میں اور رانوں کی جڑوں میں اہتمام سے پانی پہنچائے۔

۴۔ پھر سر پر پانی ڈالے اور اس کا خلال کرے اور تین بار سارے بدن پر پانی بہائے، پہلے دائیں پہلو پر، پھر بائیں پر، کیوں کہ اوپر یہ حدیث گزر چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طہارت میں دائیں طرف سے شروع کرنا پسند فرماتے تھے۔ ہاتھوں سے بدن ملنا مسنون ہے، کیوں کہ اس سے صفائی بھی ہوجاتی ہے، مختفی زاویوں اور تمام بدن تک پانی بھی پہنچ جاتا ہے، اور ان فقہا کے اختلاف سے بھی بچا جاسکتا ہے جنھوں نے ملنے کو واجب قرار دیا ہے، یعنی مالکیہ۔

بدن کی پوری کھال کو پانی پہنچ جانے کا غالب گمان ہوجائے تو کافی ہے، کیوں کہ یقین کے حصول میں حرج اور مشقت ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر بہنے والے پانی میں، یا جو پانی بہنے والے پانی کے حکم میں ہو، اس میں غوطہ لگایا اور کچھ دیر اس میں رہا تو سنت ادا ہوگئی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر حدثِ اکبر سے پاک ہونے کی نیت سے غسل کیا اور حدثِ اصغر سے پاکی کی نیت نہیں کی، تب بھی وضو ہوگیا، بشرطیکہ کوئی ایسا کام نہ کیا ہو جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً عضوِ تناسُل کو ہاتھ لگانا وغیرہ۔ شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ غسل کرنے سے وضو خود بخود ہوجاتا ہے، وضو کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بعد وضو اور غسل دونوں کی نیت سے غسل کرلیا تو وضو بھی ہوگیا، اگرچہ افضل اور اولیٰ طریقے کے خلاف ہے۔

مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہا کے نزدیک غسل کے تمام اعضا کو پے بہ پے دھونا مسنون ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ مالکیہ کے نزدیک پے بہ پے دھونا فرض ہے۔

غسل کی ترتیب میں مسنون یہ ہے کہ پہلے سر پر پانی ڈالے، پھر دائیں کندھے پر، پھر بائیں پر، غسل میں ترتیب بالاتفاق واجب نہیں ہے، کیوں کہ بدن ایک وحدت ہے جب کہ وضو کے اعضا ایک وحدت نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے اگر غسل میں کسی جگہ سے کوئی حصہ خشک رہ گیا یا پٹی کی جگہ خشک رہ گئی تو صرف اتنی جگہ کو دھونا واجب ہے، سارے بدن کو دوبارہ دھونا واجب نہیں۔

اگر بال سخت نہ بندھے ہوئے ہوں تو مالکیہ کے نزدیک انہیں کھولنا واجب نہیں، حنابلہ کے نزدیک غسلِ جنابت میں بال کھولنا واجب نہیں، غسلِ حیض میں واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچ سکتا ہے تو عورت کے لیے کسی حالت میں بال کھولنا واجب نہیں، جب کہ مرد کے لیے بہر حال بال کھولنا واجب ہے۔

اگر بالوں کے اندر پانی نہ پہنچ سکے تو شافعیہ کے نزدیک بال کھولنا واجب ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور عام حالات میں بال کھول کر دھونا مسنون عمل ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ حائضہ تھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: ''بال کھول دو اور نہا لو''۔(۳۲)

حنابلہ کے نزدیک، کافر جب مسلمان ہو تو اس کے غسل کے لیے بیری کے پتے استعمال کرنا مسنون ہے، کیوں کہ قیس بن عاصم کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ جب وہ اسلام لائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پانی اور بیری کے پتوں سے غسل کرنے کا حکم دیا۔(۳۳) نو مسلم کے لیے بال اتارنا بھی مسنون ہے۔ اگر مرد ہے تو سر کے بال منڈوا دے اور زیر ناف اور بغلوں کے بال صاف کر دے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے جس نے اسلام قبول کیا تھا، فرمایا: ''کفر کے بال اتار پھینکو اور ختنہ کرلو''۔(۳۴) کافر جب مسلمان ہو تو اس کا ختنہ کرنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ مکلّف ہو اور ختنہ کرنے سے جان کا خطرہ نہ ہو۔

حیض ونفاس سے غسل میں بھی حنابلہ کے نزدیک بیری کے پتوں سے غسل کرنا مسنون ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: ''جب تم حائضہ ہو تو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل کرو اور کنگھی کرلیا کرو''۔(۳۵) حضرت اسماء سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غسلِ حیض کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ''تم میں سے جسے ضرورت ہو پانی اور بیری کے پتے لے کر غسل کرلے''۔(۳۶)

شافعیہ اور حنابلہ کے مطابق اگر حیض ونفاس سے پاک ہونے والی احرام کی حالت میں نہ ہو، یا اپنے مرحوم شوہر کی عدت نہ گزار رہی ہو(۳۷) تو مشک یا خوشبو لے کر پانی میں ملا کر کپڑے یا روئی وغیرہ کو اس میں بھگو کر شرم گاہ کو دھونے کے بعد اسے شرم گاہ میں

داخل کرے تا کہ حیض ونفاس کی بُو ختم ہوجائے، کیوں کہ صحیحین نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی، غسلِ حیض کے بارے میں پوچھ رہی تھی۔ آپؐ نے فرمایا: ''مشک ملا روئی کا ٹکرا لے لو(۳۸)، اس سے اپنے آپ کو پاک کرو''۔ اس نے پوچھا، اس سے کیسے پاک کروں؟ آپؐ نے فرمایا: ''سبحان اللہ''! پھر آپ نے کپڑے سے اپنے آپ کو ڈھانپ لیا اور فرمایا: ''اپنے آپ کو صاف کرو''۔ حضرت عائشہؓ اسے کھینچ کر لے گئیں اور بتایا کہ روئی سے خون کے نشانات صاف کرے اور بلا عذر صفائی نہ کرنا مکروہ ہے۔

دوبارہ غسل کرنا مسنون نہیں، کیوں کہ حدیث میں ایسا کوئی حکم نہیں اور اس میں مشقت بھی ہے، جب کہ وضو کی تجدید ضروری ہے۔ اگر پہلے وضو کے ساتھ کوئی نماز پڑھ لی تھی، تب بھی دوبارہ وضو کرے۔

غسل اور وضو کے پانی کی مقدار

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے کہ وضو کا پانی تقریباً ایک مد، یعنی سوا ایک رطل بغدادی سے کم نہ ہو۔ یہ مقدار ۶۷۵ گرام کے برابر ہے۔ غسل کا پانی تقریباً ایک صاع سے کم نہ ہو۔ ایک صاع چار مد یا ۲۱۷۵ گرام کے برابر ہے۔ مسلم نے سفینہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع سے غسل کرتے تھے اور ایک مد سے وضو۔(۳۹)

وضو اور غسل کے پانی کی کم از کم مقدار کی کوئی حد نہیں ہے۔ اگر مذکورہ بالا مقدار سے پانی کم ہو، لیکن اعضا کو اچھی طرح دھولیا جائے تو کافی ہے۔ ابو داؤد اور نسائی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے برتن سے وضو کیا جس میں دو تہائی مد کی مقدار پانی تھا۔ چوں کہ اللہ تعالیٰ نے دھونے کا حکم دیا تھا اور آپ نے اعضا دھو دیے اور تھوڑے پانی سے دھونے کو مکروہ نہیں قرار دیا۔ وضو اور غسل میں اچھی طرح دھونے سے مراد یہ ہے

کہ پورے اعضا پر اس طرح پانی پھیرا جائے کہ پانی بہنے لگے اور مسح نہ ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ”فاغسلوا وجوھکم (اپنے چہرے دھوؤ)“۔ مسح میں اور دھونے میں فرق ہے۔ اگر پانی سے عضو پر مسح کیا یا برف اوپر پھیر لی تو اس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی، کیوں کہ یہ مسح ہے، دھونا نہیں ہے۔ ہاں! اگر برف نرم ہو اور پگھل جائے اور عضو پر پانی بہنے لگ جائے تو وضو ہوجائے گا، کیوں کہ اس سے عضو دھل جائے گا۔ اگر وضو میں پانی ایک سے اور غسل میں ایک صاع سے زیادہ ہو تو جائز ہے۔

اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بڑے ٹب میں غسل کرتے تھے(۴۰) اور ٹب سولہ عراقی رطل کے برابر ہوتا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ وضو اور غسل میں طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، کیوں کہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ نہانے والے کو کنجوسی اور فضول خرچی کے درمیان راہ اعتدال اختیار کرنا چاہیے۔

غسل کے آداب

حنفیہ اور مالکیہ نے غسل کی سنتوں اور آداب وفضائل میں فرق کیا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں(۴۱) کہ غسل کی پانچ سنتیں ہیں: ○ برتن میں ڈالنے سے پہلے دونوں ہاتھ دھو لینا، ○ کلی کرنا، ○ ناک میں پانی ڈالنا، ○ کانوں کے اندر مسح کرنا، ○ بالوں کے نیچے انگلیاں ڈال کر بالوں کی جڑوں کا خلال کرنا۔ بالوں کے نیچے انگلیاں ڈالے بغیر بالوں کا خلال کرنا مالکیہ کے نزدیک فرض ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک سر کے بالوں کا خلال کرنا واجب ہے۔

غسل کے فضائل پانچ ہیں: ○ بسم اللہ پڑھنا، ○ سر پر تین چلو پانی ڈالنا، ○ غسل سے

پہلے وضو کرلینا، • وضو سے پہلے بدن پر لگی ہوئی نجاست صاف کرنا، • بدن پہلے اوپر سے اور دائیں جانب سے دھونا۔

حنفیہ(۴۲) کے مطابق غسل میں بارہ سنتیں ہیں: • بسم اللہ سے شروع کرنا، • نیت کرنا، • دونوں ہاتھ گٹوں تک دھونا، • اگر کہیں نجاست لگی ہو تو اسے دھونا، • استنجا کرنا، • پھر اس طرح وضو کرنا جیسے نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے • تمام اعضا کو تین تین بار دھونا اور سر کا مسح کرنا۔ • اگر ایسی جگہ کھڑے ہو کر وضو کر رہا ہے جہاں پانی جمع ہوتا ہے تو پاؤں بعد میں دھوئے، • پھر تین بار بدن پر پانی ڈالے، • سر پر پانی ڈالنے سے آغاز کرے، • اس کے بعد دایاں کندھا دھوئے، • پھر بایاں اور • سارا بدن ملے۔ غسل کے وہی آداب ہیں جو وضو کے ہیں، البتہ غسل میں قبلہ رخ نہ ہو، کیوں کہ عام طور پر غسل کرتے ہوئے آدمی برہنہ ہوتا ہے۔

مطلب پنجم: غسل کے مکروہات

حنفیہ کے بقول(۴۳) غسل میں وہی امور مکروہ ہیں جو وضو میں مکروہ ہیں، اور وہ چھ چیزیں ہیں: • زیادہ پانی بہانا، • ضرورت سے کم پانی خرچ کرنا، • پانی زور سے چہرے پر مارنا، • لوگوں سے باتیں کرنا، • بلا عذر غسل میں کسی دوسرے سے مدد لینا، البتہ اس میں اضافہ یہ ہے کہ غسل کے دوران میں دعا مکروہ ہے اور وضو میں دعائے ماثور اور ہر عضو دھوتے وقت بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔ اس کی تفصیل ہم نے بیان کردی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں(۴۴) کہ غسل کے پانچ مکروہات ہیں: • بہت زیادہ یا • بہت کم پانی ڈالنا، • جب بدن دھل جائے پھر بار بار دھوتے رہنا، • بیت الخلا میں غسل کرنا، • ذکر اللہ کے علاوہ اور باتیں کرنا۔

شافعیہ کے مطابق (۴۵) • زیادہ پانی ڈالنا اور زیادہ دھونا، • کھڑے پانی میں وضو

کرنا، ٥ تین بار سے زیادہ دھونا، ٥ کلی نہ کرنا اور ناک میں پانی نہ ڈالنا مکروہ ہے۔ جنبی کے لیے اور جس عورت کا حیض یا نفاس رک گیا ہو، اس کے لیے استنجا کرنے اور وضو کرنے سے پہلے کھانا، پینا، سونا اور جماع کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں(۴۶) کہ زیادہ پانی استعمال کرنا مکروہ ہے خواہ دریا پر وضو کر رہا ہو، کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعدؓ کے پاس سے گزرے، وہ وضو کر رہے تھے آپ نے فرمایا: ''یہ اسراف''؟ انہوں نے کہا: کیا وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں! اگر تم دریا پر بیٹھے وضو کر رہے ہو تب بھی''۔(۴۷)

اگر کسی شخص نے غسل سے پہلے وضو کرلیا تو غسل کے بعد دوبارہ وضو کرنا اس کے لیے مکروہ ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ '' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غسل کے بعد وضو نہیں کرتے تھے''۔ ہاں! اگر کسی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے، مثلاً شرم گاہ کو ہاتھ لگ جائے، یا عورت کو شہوت سے چھولیا، یا کچھ نکل آیا جس سے وضو ٹوٹ گیا تو نماز وغیرہ کے لیے وضو کا اعادہ ضروری ہے۔

جنبی یا جس عورت کا حیض یا نفاس رک گیا ہو اگر سونا چاہتے ہوں تو بے وضو سونا مکروہ ہے، البتہ ان کے لیے بے وضو کھانا، پینا یا دوبارہ جماع کرنا مکروہ نہیں، ان حالات میں وضو مستحب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمرؓ حضرت عمرؓ کے حوالے سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: ''یا رسول اللہ! کیا جنبی ہونے کی حالت میں سوسکتے ہیں''؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں، وضو کرلو اور سوجاؤ''۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر حالت جنابت میں سونا چاہتے تو استنجا کرلیتے اور اس طرح وضو فرماتے جیسے نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے۔(۴۸) کھانے پینے کے لیے وضو کا استحباب حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی کو رخصت دی ہے کہ اگر وہ کھانا پینا چاہتا ہے تو اس طرح وضو کرلے جیسے نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے۔(۴۹)

دوبارہ جماع کرنے سے پہلے وضو کا استحباب حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث سے ثابت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''جب کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے، پھر دوبارہ جانا چاہے تو درمیان میں وضو کر لے''۔(۵۰) حاکم نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ وضو دوبارہ جماع کو زیادہ پر لطف بنا دیتا ہے، لیکن دوبارہ جماع کے لیے وضو کے بجائے غسل کر لینا افضل ہے، کیوں کہ اس سے لطف دوبالا ہو جاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جنبی اور حیض ونفاس والی عورت کو غسل سے پہلے بال کاٹنا، ناخن تراشنا اور بالوں کو خضاب لگانا مکروہ نہیں ہے۔ یہ نص سے ثابت ہے۔

غزالی احیاء علوم الدین میں لکھتے ہیں کہ جنبی ہونے کی حالت میں ناخن تراشنا، بال منڈوانا، زیرناف بال صاف کرنا، خون نکالنا یا اپنے جسم کا کوئی جز اپنے سے الگ کرنا مناسب نہیں، کیوں کہ قیامت کے روز تمام اجزاء واپس کر دیے جائیں گے تو جو ناپاک ہوں گے، وہ ناپاک ہی واپس آئیں گے اور ہر بال سے اس کی ناپاکی کا حساب ہوگا۔(۵۱)

مطلب ششم: جنبی وغیرہ کے لیے کون سے کام حرام ہیں

جنبی پر اور حیض یا نفاس والی عورت پر وہ تمام کام حرام ہیں جو حدثِ اصغر والے پر حرام ہوتے ہیں، یعنی نماز پڑھنا، طواف کرنا، قرآن یا اس کے کسی حصے کو ہاتھ لگانا، جنبی پر قرآن حکیم کی تلاوت اور مسجد میں داخل ہونا بھی حرام ہے۔ ان احکام کی تفصیل درج ذیل ہے:(۵۲)

۱۔ نماز اور سجدۂ تلاوت وغیرہ جنبی وغیرہ پر بالاتفاق حرام ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وان کنتم جنبا فاطھروا (اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح پاکی حاصل کرو)۔

۲۔ خانہ کعبہ کے گرد طواف، خواہ نفل طواف ہو، کیوں کہ طواف بھی نماز ہے، جیسا کہ پیچھے ہم حدیث درج کر چکے ہیں: ''بیت اللہ کا طواف نماز ہے، جب طواف کرو تو باتیں کم کرو''۔(۵۳)

۳۔ قرآن حکیم کو ہاتھ لگانا: ارشاد ربانی ہے: لایمسه الاالمطهرون (پاک بدن افراد ہی قرآن کو چھو سکتے ہیں)، نیز ارشاد نبوی ہے: ’’قرآن کو وہی شخص چھو سکتا ہے جو پاک ہے‘‘۔(۵۴)

یہ تین امور حدثِ اکبر اور حدثِ اصغر دونوں صورتوں میں حرام ہیں، البتہ جنبی وغیرہ کے لیے مزید کچھ امور بھی حرام ہیں، جو یہ ہیں:

۴۔ مسلمان کے لیے زبان سے قرآن حکیم کی تلاوت، خواہ ایک لفظ یا ایک آیت سے کم ہی ہو، بشرطیکہ قراءت کی نیت سے ہو۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مختار قول کے مطابق حرام ہے، البتہ اگر دعا، ثنا یا کسی کام کے افتتاح، تعلیم، استعاذہ (پناہ مانگنا)، یا ذکر اذکار کے لیے ہو تو حرام نہیں ہے، مثلاً سواری پر بیٹھتے وقت سبحان الذی سخرلنا هذا وما کنا له مقرنین (پاک ہے وہ ذات جس نے اسے ہمارے لیے مسخر کردیا، ورنہ ہم اسے قابو میں نہیں لاسکتے تھے)، یا سواری سے اترتے وقت وقل رب انزلنی منزلاً مبارکا (کہہ، پروردگار! مجھے بابرکت منزل پر اتار)، یا مصیبت کے وقت انا لله وانا اليه راجعون (ہم اللہ کے ہیں اور اسی کی طرف ہمیں لوٹ جانا ہے) پڑھنا جائز ہے۔

بلا ارادہ زبان پر قرآن کی تلاوت جاری ہوجائے تو حرام نہیں ہے، البتہ اگر ارادے سے محض قرآن کی تلاوت کی، یا قرآن اور ذکر کو ملاکر پڑھا تو حرام ہے۔

ذکر کی نیت سے بسم اللہ، الحمدللہ، سورۃ فاتحہ، آیت الکرسی اور سورۃ اخلاص پڑھنا حرام نہیں، کیوں کہ مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت اللہ کا ذکر کرتے رہتے تھے۔

جنبی کے لیے اگر وہ بول سکتا ہے تو الفاظ سے تلاوت کرنا اور اگر گونگا ہے تو اشارے سے تلاوت کرنا حرام ہے، کیوں کہ گونگے کا اشارہ گفتگو کی مانند ہے۔ آیت کا کوئی چھوٹا سا

حصہ مثلاً ایک حرف کی تلاوت بھی حرام ہے، کیوں کہ اس سے تعظیم میں خلل پڑتا ہے۔

حرمت کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے جسے ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کیا: ''جنبی اور حائضہ قرآن کا کوئی حصہ نہ پڑھیں''۔(۵۵) حضرت علیؓ فرماتے ہیں: ''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ہر حال میں قرآن پڑھاتے تھے، جب تک کہ آپ جنبی نہ ہوتے''۔(۵۶)

حنابلہ کے نزدیک جنبی کو اجازت ہے کہ آیت کا ٹکڑا پڑھ سکتا ہے اور اسے بار بار دھراسکتا ہے، کیوں کہ جب تک آیت لمبی نہ ہو، اس میں اعجاز نہیں ہوتا۔ حنفیہ کے نزدیک قرآن کے الفاظ کے ہجے کرنا جائز ہیں، کیوں کہ یہ قراءت نہیں ہے۔ دل ہی دل میں اس طرح قراءت کرنا جس سے نماز درست نہیں ہوسکتی، جائز ہے اور بغیر تلاوت کے مصحف کے الفاظ دیکھنا بھی جائز ہے، خاموشی سے تلاوت سن سکتا ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں جنبی خود قراءت نہیں کررہا ہوتا۔

مالکیہ کے ہاں ضابطہ یہ ہے کہ جنبی کے لیے تھوڑی قراءت جائز ہے، مثلاً تعوذ کے لیے آیت کرسی، سورۃ اخلاص یا آخری دو سورتیں پڑھی جائیں، اپنے آپ پر یا کسی دوسرے پر درد یا نظر بد کے دفعیہ کے لیے دم کیا جائے، یا بطور استدلال قرآن کی کوئی آیت مثلاً واحل اللہ البیع وحرم الربوا (اللہ نے بیع حلال اور سود حرام قرار دیا ہے) کی تلاوت کی جائے۔

مالکیہ کے ہاں مستند قول یہ ہے کہ حیض اور نفاس والی عورت کو جب خون جاری ہو، اس حالت میں بھی تھوڑی بہت تلاوت کی اجازت ہے، خواہ ایسی عورت جنبی ہو، یا نہ ہو، البتہ جب خون بند ہوجائے تو غسل سے قبل تلاوت کی بالکل اجازت نہیں۔ انہوں نے استحسان سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حیض ونفاس کئی روز تک جاری رہتے ہیں

اس لیے اس میں گنجائش ہے۔

فقہا کا اتفاق ہے کہ جنبی، حیض اور نفاس والی عورت کے لیے قرآن حکیم کے الفاظ اور اوراق دیکھنا ممنوع نہیں، کیوں کہ جنابت کا اثر نگاہ میں نہیں ہوتا۔

۵۔ مسجد میں اعتکاف کرنے کی بالاتفاق ممانعت ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسجد میں مطلقاً داخل ہونا منع ہے، خواہ صرف گزرنے کے لیے ہی مسجد میں داخل ہو، کیوں کہ ابوداؤد وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو صحابہؓ کے گھروں کے راستے مسجد میں سے تھے۔آپ نے فرمایا:''ان گھروں کے راستے مسجد سے ہٹا کر دوسری طرف کردو، کیوں کہ کسی حائضہ اور جنبی کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں۔(۵۷)

نیز ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں چبوترے پر کھڑے ہوکر بلند آواز سے اعلان فرمایا کہ مسجد میں کسی حائضہ اور جنبی کے لیے داخل ہونا جائز نہیں۔(۵۸)

قرآن حکیم میں جو الفاظ عابری سبیل (راہ رو) وارد ہوئے ہیں،ان سے مسافر مراد ہیں۔ مسافر غسل کے بغیر نماز کی ادائیگی کی ممانعت سے مستثنیٰ ہیں۔ آیت میں ان کے لیے تیمم کا حکم بتایا گیا ہے۔شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ جنبی وغیرہ کو طویل وقت مسجد میں ٹھہرنے یا بلا عذر بار بار مسجد میں جانے کی ممانعت ہیں(۵۹) ہاں! جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر سکتے ہیں خواہ کوئی مجبوری نہ ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لاتقربوا الصلاۃ وانتم سکاری، حتیٰ تعلموا ماتقولون، ولا جنبا الاعابری سبیل (مدہوشی کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ، جب تک کہ تمہیں معلوم نہ ہو کہ کیا کہتے ہو اور نہ جنبی ہونے کی حالت میں، ہاں! اگر صرف گزرنا ہوتو اس کی اجازت ہے)۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اگر

مسجد سے راستہ ہو تو گزر سکتے ہیں۔ سعید بن منصور حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ہم جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر جایا کرتے تھے اور زید بن اسلم سے بھی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر جایا کرتے تھے، البتہ حائضہ اور نفاس والی عورت کو مسجد سے گزرنے کی اجازت اسی صورت میں ہے جب مسجد کے آلودہ ہونے کا خوف نہ ہو، اگر مسجد آلودہ ہونے کا خوف ہو تو پھر اجازت نہیں، بلکہ ان کے لیے مسجد میں داخل ہونا حرام ہے، جیسا کہ مسجد میں زیادہ وقت ٹھہرنا منع ہے۔

مطلب ہفتم: مسنون غسل

غسل کبھی واجب ہوتا ہے جیسے غسلِ جنابت، غسلِ حیض ونفاس اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک قبولِ اسلام کے لیے غسل کرنا۔ کبھی غسل سنت ہوتا ہے، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک کبھی مستحب ہوتا ہے۔

مسنون غسل درج ذیل ہیں: (۶۰)

۱۔ **نماز جمعہ کے لیے غسل کرنا:** اس ضمن میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، مثلاً ابوسعید خدری سے مرفوعاً روایت ہے کہ ہر بالغ فرد پر جمعے کا غسل واجب ہے۔ (۶۱) واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسنون ہے۔ اس کے استحباب میں تاکید ہے، وجوب کا یہ مفہوم دوسری احادیث کی بنا پر ہے، مثلاً حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے کہ جس نے جمعہ کے دن وضو کیا، اس نے اچھا کیا اور جس نے غسل کیا اس نے افضل کام کیا۔ (۶۲) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چار مواقع پر غسل فرمایا کرتے تھے: ”• جنابت سے، • جمعہ کے دن، • پچھنے لگوانے کے بعد، اور • میت کو غسل دینے کے بعد“۔ (۶۳)

جس شخص کو جمعے کا دن میسر آئے، اس کے لیے صبح صادق سے لے کر زوالِ آفتاب تک کسی بھی وقت غسل کرنا مسنون ہے۔ مالکیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ غسل مسجد میں

جانے سے فوراً پہلے ہو، کیوں کہ ابن عمرؓ سے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کیا: ''جس کسی کو جمعہ میسر آئے وہ غسل کرلے''۔ پس مالکیہ کے نزدیک اور حنفیہ کے صحیح قول کے مطابق جمعے کا غسل نمازِ جمعہ کے لیے ہے اور دوسرے فقہا کے نزدیک جمعہ کے دن کے لیے ہی ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے جمعے کے روز غسل کیا، پھر بے وضو ہوگیا، پھر وضو کرکے جمعہ کی نماز پڑھ لی تو مقدم الذکر فقہا کے نزدیک اسے سنت کا ثواب نہیں ہوا، جب کہ مؤخرالذکر فقہا کے نزدیک سنت پوری ہوگئی، البتہ اس امر پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ نمازِ جمعہ کے بعد غسل کا اعتبار نہیں ہے۔

جس کسی نے غسل جمعہ یا غسلِ عید کے ساتھ غسلِ جنابت اور غسلِ حیض وغیرہ کیا تو اس کے دونوں غسل ہوگئے، جب کہ اس نے غسلِ جنابت کی نیت کی اور اس کے بعد غسل جمعہ کی۔ اس پر فقہا کا اتفاق ہے۔ اگر فرض پڑھتے ہوئے، اگر تحیۃ المسجد کی بھی نیت کرلے تو شافعیہ کے نزدیک دونوں کا ثواب مل جاتا ہے، یا اگر کسی عورت نے حیض اور جنابت سے ایک ہی غسل کرلیا تو بالاتفاق دونوں سے پاک ہوجائے گی۔

جتنی قسم کے غسل مسنون ہیں، ان میں سے سب سے زیادہ تاکید جمعے کے غسل کی ہے، کیوں کہ اس کے بارے میں کئی احادیث آئی ہیں جو اوپر مذکور ہیں۔ جمعے کا غسل عورتوں کے لیے مستحب نہیں ہے۔

۲۔ **نمازِ عیدین کے لیے غسل**: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نمازوں کے لیے غسل فرمایا کرتے تھے،(۶۴) لیکن شوکانی کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ غسلِ عید مسنون ہے، لیکن اس سلسلے میں کوئی ایسی حدیث نہیں جس سے شرعی حکم ثابت ہوتا ہے۔

عید کی نماز ایسی نماز ہے جس کے لیے جماعت کا حکم ہے، پس یہ جمعہ کے مشابہ

ہے۔ جس شخص کو عید کی نماز پڑھنا ہے، خواہ اکیلا پڑھ رہا ہو، بشرطیکہ اکیلے پڑھنا جائز ہو مثلاً پہلے خاصی تعداد میں لوگ نمازِ عید پڑھ چکے ہوں، ایسے شخص کو عید کے دن غسل کرنا مسنون ہے، البتہ طلوع فجر سے پہلے غسل کرلینا مسنون نہیں ہے۔

۳۔ حج یا عمرے کا احرام باندھنے کے لیے: عرفہ میں وقوف کے لیے زوال آفتاب کے بعد، مکہ معظّمہ میں داخل ہونے کے لیے، مزدلفہ میں رات گزارنے کے لیے، طواف زیارت اور طواف وداع کے لیے، احرام کے لیے غسل کے سنت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زیدؓ بن ثابت سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھنے کے لیے سلا ہوا لباس اتاردیا اور غسل فرمایا۔(۶۵) بظاہر حیض ونفاس والی عورت کو بھی احرام باندھنے کے لیے غسل کرنا مسنون ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسماء بنت عمیس کو حالتِ نفاس میں غسل کرکے احرام باندھنے کا حکم دیا جب کہ محمد بن ابوبکر پیدا ہوئے تھے۔(۶۶)

مکہ معظّمہ میں داخل ہونے کے لیے غسل کے مسنون ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے۔(۶۷) بظاہر اگر حیض کی حالت میں ہو، تب بھی غسل مسنون ہے۔ اگر حدود حرم مثلاً منیٰ وغیرہ میں قیام ہو اور وہاں سے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو، تب بھی غسل کرلینا چاہیے۔ اسی طرح مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لیے بھی مدینہ منورہ کے احترام اور دربارِ نبوی میں حاضری کے تقاضے کے پیش نظر غسل کرنا مستحب ہے۔

عرفہ میں وقوف کے لیے غسل کرنا سنت سے ثابت ہے۔(۶۸)

مزدلفہ میں رات گزارنے کے لیے جمرات کو کنکریاں مارنے کے لیے، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع کے لیے غسل اس لیے مسنون ہے کہ ان مواقع پر لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے، انہیں پسینہ آتا ہے، اس لیے ایک دوسرے سے اذیت پہنچ سکتی ہے۔ پس ان مواقع پر بدبو ختم کرنے اور صفائی ونظافت کے لیے غسل کرنا مسنون ہے، جیسا کہ جمعہ کے

موقع پر مسنون ہے۔

مالکیہ کے بقول طواف، سعی، وقوفِ عرفہ اور مزدلفہ کے لیے غسل مستحب ہے۔ احرام باندھنے اور مکہ معظّمہ میں داخل ہونے کے لیے سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک احرام باندھنے اور عرفہ میں داخل ہونے کے لیے غسل سنت ہے۔ مزدلفہ میں ٹھہرنے کے لیے اور مکہ معظّمہ میں داخل ہونے کے لیے سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک احرام باندھنے اور عرفہ میں داخل ہونے کے لیے غسل سنت ہے۔ مزدلفہ میں ٹھہرنے کے لیے اور مکہ معظّمہ میں داخل ہونے کے لیے مستحب ہے۔

۴۔ **سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقا کی نمازوں کے لیے:** کیوں کہ ان میں لوگ زیادہ تعداد میں جمع ہوتے ہیں، اس لیے یہ نمازیں جمعے اور عیدین کے مشابہ ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ان کے لیے غسل مستحب ہے۔

۵۔ **غسل میت کے لیے، میت مسلمان کی ہو چاہے کافر کی:** مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک میت کو غسل دینے کے لیے غسل کرنا مستحب ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جو کوئی میت کو غسل دے، وہ غسل کر لے اور جو جنازہ اٹھائے وہ وضو کر لے۔ (۶۹) یہ حکم استحباب کے لیے ہے، کیوں کہ دوسری حدیث میں آیا ہے: ''مسلمان مر کر بھی پاک رہتا ہے، تمہارے لیے کافی ہے کہ غسل دے کر ہاتھ دھو لیا کرو''، (۷۰) نیز ایک اور حدیث ہے: ''ہم جب مردوں کو غسل دیتے تو ہم میں کچھ لوگ غسل کر لیتے اور کچھ غسل نہیں کرتے تھے''۔ (۷۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ غسلِ میت کے بعد غسل واجب نہیں ہے۔ (۷۲) ابن عطا کا قول ہے: ''اپنے مردوں کو نجس نہ سمجھو، کیوں کہ مومن مردہ یا زندہ کسی حال میں نجس نہیں ہوتا''۔ (۷۳) البتہ فقہا کی رائے یہ ہے کہ جو اہل علم غسل کو واجب سمجھتے ہیں، ان کے

اختلاف سے بچنے کے لیے مستحب ہے کہ غسل کرلیا جائے۔

شوکانی کی رائے یہ ہے کہ غسل کو مستحب قرار دینا ہی درست ہے، کیوں کہ اس طرح تمام دلائل عمدگی سے جمع ہوجاتے ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ غسل کے بعد غسل کرنا ضروری نہیں، البتہ چاروں فقہی مذاہب میں مستحب ہے۔

۶۔ **مستحاضہ کے لیے:** شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحاضہ پر نماز کے لیے غسل کرنا مسنون ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب ہے اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جب خون رک جائے تو غسل کرلینا مستحب ہے۔

غسل کے مستحب ہونے کی دلیل : ام حبیبہؓ کو استحاضہ کی شکایت ہوگئی۔انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا، پس وہ ہر نماز کے وقت غسل کرلیا کرتی تھیں۔(۷۴) صحیح کے علاوہ دوسری روایت میں ہے کہ انہیں ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا۔

حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ زینب بنت جحش کو استحاضہ ہوگیا، انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’’ہر نماز کے لیے غسل کیا کرو‘‘۔(۷۵)

ظہر اور عصر، اسی طرح مغرب اور عشا کے لیے ایک ایک بار غسل کرلیا کرے، کیوں کہ مستحاضہ کے لیے دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے۔ سیدہ عائشہؓ سے مروی ہے کہ سہلہ بنت سہیل بن عمر کو استحاضہ ہوگیا، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور پوچھا تو آپ نے انہیں کہا کہ ہر نماز کے وقت غسل کرلیا کریں، جب انہیں مشکل درپیش ہوئی تو آپ نے انہیں فرمایا کہ ظہر وعصر اور مغرب وعشا ایک ایک غسل کے ساتھ جمع کرلیں اور فجر کے لیے الگ غسل کریں۔(۷۶)

۷۔ دیوانگی، بے ہوشی یا نشے سے افاقہ: جس کسی کو دیوانگی وغیرہ سے افاقہ ہو، اسے غسل کر لینا مستحب ہے۔ ابن منذر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بے ہوشی سے افاقہ ہوا تو آپ نے غسل فرمایا۔(۷۷)

۸۔ پچھنے لگوانے کے بعد، شب براءت میں، لیلۃ القدر میں: غسل مستحب ہے اگر معلوم ہو جائے کہ کب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک پچھنے لگوانے کے بعد غسل مستحب ہے، تاکہ فقہا کے اختلافات سے بچ سکے۔

شب براءت، شعبان کی درمیان کی رات ہے۔ اس رات کی بڑی اہمیت ہے، اس میں رزق اور عمریں تقسیم ہوتی ہیں، اس لیے اس میں عبادت کرنے کے لیے غسل کرے اور لیلۃ القدر کا اگر پتا چل جائے تو اس میں شب بیداری کے لیے غسل کرے۔

اگر کوئی خوف و دہشت کی حالت پیش آ جائے تو اللہ سے آہ وزاری کرنے کے لیے غسل کر لے، تاکہ اللہ تعالیٰ مشکلات آسان فرمائے۔

سخت تاریکی اور آندھی کی دہشت میں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے ایک نافرمان قوم، یعنی ''قوم عاد'' کو ہلاک کیا تھا۔

گناہوں سے تائب ہونے کے لیے، سفر سے واپسی پر اور اگر بدن یا کپڑوں کو نجاست لگ جائے، لیکن معلوم نہ ہو کہ کہاں لگی ہے تو غسل کر کے سارا بدن دھو لے اور احتیاطاً تمام کپڑے بھی دھو لے۔

ملحقات غسل

ملحق اوّل: احکام مساجد

روئے زمین پر سب سے افضل جگہ مساجد ہیں اور تین مساجد سب سے افضل ہیں:

مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ۔ جمہور کے نزدیک ان میں سے مسجد حرام سب سے افضل ہے اور امام مالک کے نزدیک مسجد نبوی، مسجد حرام سے اور مدینہ طیبہ، مکہ معظّمہ سے افضل ہے۔ جمہور اس سے اتفاق نہیں کرتے۔

حنفیہ کے بقول جس مسجد میں کوئی بڑا عالم تعلیم دیتا ہو، وہ بالاتفاق افضل ہے اور قبیلے کی مسجد جامع مسجد سے افضل ہے۔

امام نوَوی (م ۶۷۶ھ) نے مساجد کے تینتیس احکام بتائے ہیں جو درج ذیل ہیں:(۷۸)

۱۔ جنبی، حائضہ اور نفاس والی عورت کے لیے مسجد میں داخل ہونا حرام ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ ان لوگوں کو مسجد میں رکے بغیر گزرنے کی اجازت دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں کوئی کراہت نہیں، خواہ گزرنے کی ضرورت ہو یا نہ ہو، لیکن اولیٰ یہ ہے کہ بلا ضرورت مسجد سے نہ گزرے تاکہ حنفیہ اور مالکیہ کے اختلاف سے بچ سکے۔ اس کی تفصیل ہم جنبی کے لیے حرام کاموں کے زیرِ عنوان بیان کر چکے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر مسجد کو راستہ بنا لینا مکروہ تحریمی ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مسجد پہلے بنی، راستہ بعد میں بنایا گیا تو مسجد سے بکثرت آمد ورفت رکھنا مکروہ ہے، اور اگر پہلے راستہ تھا، بعد میں وہاں مسجد بنا دی گئی تو مکروہ نہیں ہے۔

۲۔ اگر کسی کو مسجد میں احتلام ہوجائے تو فوراً مسجد سے نکل جائے۔ ہاں اگر مسجد بند ہونے کی وجہ سے، یا جان یا مال کے خوف سے مسجد سے نکلنا ممکن نہ ہو تو ضرورت کے تحت مسجد میں ہی ٹھہرا رہے۔

مسجد کی مٹی کے ساتھ تیمّم کرنا حرام ہے، لیکن اگر کسی نے کرلیا تو تیمّم ہوگیا۔ اگر مسجد کے باہر جنبی ہوگیا اور پانی مسجد میں ہے تو مسجد میں داخل ہوکر وہیں غسل کرنا جائز

نہیں، کیوں کہ اس طرح حالتِ جنابت میں مسجد میں ٹھہرنے کا ارتکاب ہوتا ہے، البتہ اگر پانی لینے کے لیے مسجد میں داخل ہو تو صرف اتنی دیر مسجد میں رکے، جتنی دیر پانی لینے کے لیے رکنا ضروری ہے۔

۳۔ بے وضو آدمی کے لیے مسجد میں بیٹھنا جائز ہے۔ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے، خواہ کسی شرعی ضرورت، مثلاً اعتکاف، قرآن حکیم کی سماعت یا کسی اور علم کے حصول کے لیے بیٹھے، یا بغیر ضرورت کے مسجد میں بیٹھ جائے۔ اس میں کوئی کراہت نہیں۔

۴۔ مسجد میں سونا جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس میں کوئی کراہت نہیں، کیوں کہ صحیحین میں ہے کہ ابن عمرؓ مسجد میں سوتے تھے۔ اصحاب صفہ(۷۹) مسجد میں سوتے تھے۔ بنو عرینہ کے لوگ مسجد میں سوتے رہے، اور حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مسجد میں سوتے رہے ہیں۔

امام مالک کہتے ہیں کہ مسافروں کے لیے مسجد میں سونا جائز ہے، مقیم کے لیے نہیں۔

حنفیہ کے بقول صرف مسافر اور اعتکاف کرنے والا مسجد میں سو سکتا ہے۔

امام احمد اور اسحٰق کی رائے یہ ہے کہ اگر مسافر ہے، یا مسافر کے مشابہ ہے تو کوئی حرج نہیں اور اگر کوئی شخص مسجد کو رات یا دوپہر کو آرام گاہ بنالے تو درست نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۸۰) کافر کا مسجد میں داخل ہونا منع ہے، خواہ کسی مسلمان نے اسے اجازت ہی دی ہو، البتہ اگر مسجد میں کام کرنے کی ضرورت ہو اور کافر مسلمان سے کم اجرت لیتا ہو اور اچھا کام کرتا ہو تو اجازت ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کافر کو مسجد میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مسجدِ حرام اور حرم مکہ کے علاوہ کافر کسی بھی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے، وہاں رات گزار سکتا

ہے، اگر جنبی ہو تب بھی کوئی حرج نہیں، لیکن مسلمانوں کی اجازت سے۔

۵۔ مسجد میں وضو کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وضو کے پانی سے کسی کو تکلیف نہ ہوتی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ کسی برتن میں وضو کرے۔ ابن منذر کہتے ہیں کہ تمام اہل علم نے مسجد میں وضو کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ ہاں! اگر وضو کے پانی سے کیچڑ ہو جاتی ہو اور اس سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو تو مکروہ ہے۔

مالک اور ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ مسجد کی صفائی کے تقاضے کے تحت مسجد میں وضو کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر وضو کے لیے مسجد میں جگہ مختص ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہاں وضو کرنا جائز ہے۔

۶۔ مسجد میں کھانے پینے، دستر خوان بچھانے اور ہاتھ دھونے میں کوئی حرج نہیں۔ حنفیہ کے بقول وہ چیز جس سے ناگوار بو آتی ہو، مسجد میں کھانا مکروہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مسافر مسجد میں کھانا کھا سکتے ہیں، بشرطیکہ مسجد کو گندا نہ کریں۔ حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے کہ اگر مسجد میں آلودگی نہ پھیلائی جائے تو وہاں کھانے میں کوئی حرج نہیں۔

۷۔ لہسن، پیاز اور بدبو دار سبزی وغیرہ، جن اشیا کی ناگوار بو ہوتی ہے اور بو باقی رہتی ہے، کھا کر بغیر کسی مجبوری کے مسجد میں جانا مکروہ ہے، کیوں کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس شخص نے لہسن کھایا ہو، وہ ہماری مسجد کے قریب نہ آئے''، یا آپ نے فرمایا: ''ہماری مساجد کے قریب نہ آئے''۔ (۸۱) حضرت انسؓ سے روایت ہے: ''جس نے اس بوٹی (لہسن) میں سے کھایا ہو، وہ ہمارے قریب نہ آئے اور نہ ہمارے ساتھ نماز پڑھے''۔ (۸۲) حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: ''جس نے لہسن یا پیاز کھایا ہو وہ ہم سے دُور رہے یا ہماری مساجد سے دُور رہے''۔ (۸۳) حنفیہ کے نزدیک بدبودار اشیا کھا کر مسجد میں جانا مکروہ تحریمی ہے اور مالکیہ کے نزدیک حرام ہے۔

۸۔ مسجد میں تھوکنا مکروہ ہے۔ صحیحین میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مسجد میں تھوکنا گناہ ہے اور اس کا کفارہ یہ ہے کہ اسے دفن کردیا جائے''۔

۹۔ مسجد میں کسی برتن کے بغیر پیشاب کرنا، فصد کھلوانا اور پچھنے لگوانا حرام ہیں۔ کوئی برتن رکھ کر اس میں فصد کھلوانا، یا پچھنے لگوانا مکروہ ہے، حرام نہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں پیشاب، پاخانہ اور جماع کرنا مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ وہ آسمان کی بلندیوں تک مسجد ہے اور اس میں نجاست لے جانا مکروہ ہے۔ ناپاک تیل سے مسجد میں چراغ جلانا، ناپاک مٹی سے مسجد کی لپائی کرنا اور مسجد میں فصد کھلوانا جائز نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں نجاست لے جانا حرام ہے۔ اگر کسی کے بدن پر نجاست ہو، یا کوئی زخم ہو جس سے مسجد کے آلودہ ہونے کا اندیشہ ہو تو مسجد میں داخل ہونا حرام ہے، اور اگر مسجد کی آلودگی کا اندیشہ نہ ہو تو حرام نہیں ہے۔ ناپاک اشیا سے مسجد کی تعمیر اور اس کو چونا گچ کرنا جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ناپاک تیل اور چربی سے مسجد کا چراغ جلانا حرام ہے۔

ان اُمور میں حرمت کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے جسے مسلم نے بیان کیا ہے کہ: ''یہ مساجد پیشاب اور گندگی وغیرہ برداشت نہیں کرسکتیں، یہ تو ذکر اللہ اور قرآن کی تلاوت کے لیے ہیں''۔

۱۰۔ مسجد میں درخت لگانا اور کنواں کھودنا مکروہ ہے، کیوں کہ یہ دوسرے کے مال میں تصرف ہے۔ امام کو اختیار ہے کہ درخت اکھڑوا دے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں درخت لگانا مکروہ ہے۔ ہاں! اگر اس کا کوئی فائدہ ہو، مثلاً وہ پانی جذب کرلیتا ہو اور اس سے مسجد صاف رہتی ہو تو جائز ہے۔

۱۱۔ مسجد میں جھگڑنا، آواز بلند کرنا، گم شدہ چیز کا اعلان کرنا، خرید وفروخت، اجارہ وغیرہ

معاملات مسجد میں مکروہ ہیں۔ مسلم، احمد اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے: ''جو کوئی کسی شخص کو مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کرتے ہوئے سنے تو کہے: اللہ کرے تمہاری گم شدہ چیز نہ ملے، کیوں کہ مساجد اس مقصد کے لیے نہیں بنائی گئیں''۔ ترمذی میں ہے: ''جب تم کسی شخص کو مسجد میں خرید وفروخت کرتے دیکھو تو کہو، خدا تمہیں تجارت میں نفع نہ دے، اور جب کسی کو کسی گم شدہ چیز کا اعلان کرتے ہوئے سنو تو کہو، اللہ کرے تمہاری گم شدہ چیز نہ ملے''۔(۸۴)

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسجد میں خرید وفروخت مکروہ ہے اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔ اگر کرلی جائے تو وہ باطل ہے۔ اگر نمازیوں کی عبادت میں خلل پڑتا ہو تو بلند آواز سے ذکر کرنا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، ہاں! جو شخص سیکھ رہا ہو، اس کے لیے جائز ہے، نیز ان کے نزدیک مسجد میں ایسی گفتگو کرنا بھی مکروہ ہے جو مباح نہ ہو، ہاں! اگر مباح گفتگو اس طرح کی جائے کہ نمازیوں کی عبادت میں خلل اندازی نہ ہوتی ہو، مکروہ نہیں ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مسجد میں آواز بلند کرنا خواہ ذکر اللہ اور علم وتعلیم کے لیے ہی ہو، مطلقاً مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مسجد میں سائل کو کچھ دینے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ حدیث میں آتا ہے: ''تم میں سے کوئی ہے جو آج ایک مسکین کو کھانا کھلائے''؟ ابوبکر کہتے ہیں، میں مسجد میں داخل ہوا تو دیکھا کہ ایک سائل سوال کررہا تھا، میں نے عبدالرحمٰن کے ہاتھ میں روٹی کا ٹکرا دیکھا، میں نے لے کر سائل کو دے دیا۔(۸۵) امام شافعی کے نزدیک مسجد میں سوال کرنا مکروہ ہے اور مالکیہ اور حنابلہ نے بھی مسجد میں سوال کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، لیکن دینے کو جائز بتایا ہے جب کہ حنفیہ کے نزدیک مسجد میں سوال کرنا حرام اور مانگنے والے کو دینا مکروہ ہے۔

۱۲۔ مسجد میں جانوروں، دیوانوں اور ایسے بچوں کو لانا مکروہ ہے جو مسجد کے احترام کا

شعور نہیں رکھتے، کیوں کہ مسجد کی آلودگی کا خطرہ ہوتا ہے، تاہم یہ حرام نہیں ہے، کیوں کہ صحیحین سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ بنت زینب کو اٹھا کر نماز پڑھی اور اونٹ پر سوار ہو کر طواف کیا، لیکن اس سے کراہت کی نفی نہیں ہوتی، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لیے یہ افعال کیے۔ پس آپ کے حق میں یہ کام افضل تھے، کیوں کہ بیان جواز آپ پر واجب تھا۔ حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، تاہم انہوں نے دیوانوں کو کسی ضرورت کے تحت، مثلاً کتابت سکھانے کے لیے مسجد میں لانے کی اجازت دی ہے، اور حنفیہ و مالکیہ نے بچوں اور دیوانوں کو مسجد میں لانے سے روکا ہے اور اسے مکروہ بتایا ہے۔ خواتین کو اگر فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو مسجد میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے، البتہ جوان لڑکیوں کے لیے مسجد میں جانا مکروہ ہے۔

۱۳۔ مسجد کو کسی حرفت، مثلاً کپڑے سینا وغیرہ، کے لیے نشست گاہ بنانا مکروہ ہے۔ اس کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث ہے جو اوپر مسئلہ نمبر ۹ میں گزری ہے، البتہ اگر کوئی علمی یادداشتیں مسجد میں بیٹھ کر لکھتا ہے، یا اتفاق سے مسجد میں بیٹھتا تھا کہ وہیں کوئی کپڑا سی دیا، لیکن اسے باقاعدہ اپنی نشست گاہ نہیں بنایا تو کوئی حرج نہیں۔

۱۴۔ مسجد میں پیٹھ کے بل لیٹ کر ایک ٹانگ دوسری پر رکھنا جائز ہے اور انگلیوں کو ایک دوسری میں ڈال کر بیٹھنا بھی جائز ہے، کیوں کہ صحیحین، یعنی بخاری ومسلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح کرنا ثابت ہے۔

۱۵۔ مسجد میں علم، وعظ وتذکیر اور زہد وتقویٰ کی گفتگو کے حلقے بنانا مستحب ہیں۔ اس سلسلے میں بکثرت صحیح احادیث ہیں جو مشہور ہیں۔

مسجد میں دنیوی امور وغیرہ کے بارے میں مباح گفتگو کرنا جائز ہے، خواہ اس سے ہنسی آئے، بشرطیکہ گفتگو مباح ہو، کیوں کہ جابر بن سمرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز کے بعد اپنی جگہ سے نہیں اٹھتے تھے تا آنکہ سورج نکل آتا۔جب سورج نکل آتا تو آپ اٹھ کھڑے ہوتے،اس دوران میں لوگ باتیں کرتے،کبھی جاہلیت کے دور کی باتیں کرتے اور ہنستے،رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی تبسم فرماتے۔(۸۶)

۱۶۔ مسجد میں مدح نبوی،اسلام کی تعریف،حکمت وموعظت،مکارم اخلاق، زہد اور دوسری عمدہ باتوں پر مشتمل اشعار پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ گزر رہے تھے کہ حسانؓ بن ثابت شعر پڑھ رہے تھے۔حضرت عمرؓ نے انہیں گھور کر دیکھا تو انہوں نے کہا:''میں نے اس وقت بھی مسجد میں شعر پڑھے جب آپ سے بہتر شخصیت (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) یہاں موجود تھے''۔ پھر ابوہریرہؓ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:''میں تمہیں اللہ کی قسم دیتا ہوں، کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا تھا،میری طرف سے جواب دو، اللہ تعالیٰ روح القدس کے ذریعے تمہاری مدد کرے''۔ابوہریرہؓ نے کہا:''ہاں''۔(۸۷)

اگر مذموم شاعری ہو، مثلاً کسی مسلمان کی ہجو، شراب کی تعریف،عورتوں اورلڑکوں کا تذکرہ، کسی ظالم کی مدح یا ممنوع امور پر فخر ومباہات وغیرہ تو مسجد میں ایسے اشعار پڑھنا حرام ہے۔اس کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث ہے جو مسئلہ نمبر ۹ میں گزر چکی، نیز ایک دوسری حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں شعر پڑھنے سے منع فرمایا۔(۸۸) دوسرے مذاہب میں بھی مسجد میں شعرخوانی کی یہی تفصیل ہے۔

۱۷۔ مسجد میں جھاڑو دینا، اس کی صفائی کرنا، اس میں تھوک، سینڈھ وغیرہ کہیں نظر آئے تو اسے صاف کرنا سنت ہے۔صحیحین میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں تھوک دیکھا تو آپؐ نے اپنے ہاتھ مبارک سے اسے کھرچ دیا۔ابوداؤد میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''مجھ پر میری امت کے اچھے اعمال پیش کیے گئے،ان میں یہ بھی تھا کہ ایک شخص مسجد سے تنکا یا

مٹی کا ٹکڑا صاف کر رہا ہے''۔ حدیث میں ''قذاۃ'' کا لفظ ہے جس کا معنی ہے کہ گھاس کا تنکا یا مٹی وغیرہ کا ٹکڑا۔

۱۸۔ کسی خاص رات، مثلاً شب براءت کو مسجد میں بہت زیادہ چراغاں کرنا بدعت ہے، کیوں کہ اس میں مجوسیوں کے ساتھ مشابہت ہے کہ وہ آگ سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اور یہ مال ضائع کرنا ہے۔

۱۹۔ اگر کوئی شخص اسلحہ لے کر مسجد میں داخل ہو تو سنت یہ ہے کہ اس کی دھار (تیر کا بھالا اور نیزے کی انی وغیرہ) پر ہاتھ رکھ لے۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص تیر لے کر مسجد سے گزر رہا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس کے پیکان پر ہاتھ رکھ لو''۔(۸۹)

۲۰۔ سفر سے آنے والے کے لیے مسنون ہے کہ پہلے مسجد میں آئے، دو رکعت نفل پڑھے، کیوں کہ حضرت کعبؓ بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر سے واپس تشریف لاتے تو پہلے مسجد میں تشریف لاتے اور دو رکعت نماز پڑھتے۔(۹۰)

۲۱۔ جو شخص مسجد میں نماز کے انتظار میں، یا تعلیم و تعلم میں، یا کسی اور نیکی کے کام میں، یا مباح کام میں بیٹھا ہوا ہو، اس کے لیے مناسب ہے کہ اعتکاف کی نیت کر لے، یہ درست ہے، خواہ کم از کم وقت ہو۔

۲۲۔ مسجد کی حفاظت اور اس کے سامان کے تحفظ کے لیے نمازوں کے علاوہ اوقات میں مسجد بند کر دینے میں کوئی حرج نہیں اگر اسے کھلا رکھنے میں کسی نقصان کا اور مسجد کی بے حرمتی کا اندیشہ ہو۔ اگر کھلا رکھنے میں مسلمانوں کو سہولت ہو تو اسے کھلا رکھنا سنت ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد آپ کی حیاتِ طیبہ میں اور اس کے بعد بھی بند نہیں کی جاتی تھی۔

۲۳۔ مسجد میں داخل ہونے والے کے لیے دو رکعت (تحیۃ المسجد) پڑھے بغیر بیٹھ جانا

مکروہ ہے۔

۲۴۔ قاضی کے لیے مناسب نہیں کہ وہ مسجد کو اپنی عدالت بنالے۔ہاں!اگر اتفاقاً ایسا ہوجائے اور وہیں فیصلہ کردے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

۲۵۔ قبر پر مسجد بنانا مکروہ ہے،کیوں کہ صحیح حدیث ہے:''اللہ تعالیٰ یہود کو ہلاک کرے، انہوں نے اپنے انبیاء کی قبور کو مساجد بنالیا''۔(۹۱)

مسجد میں قبر کھودنا سخت حرام ہے۔

مسجد کی دیواروں اور چھتوں پر لکھنا شافعیہ،حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قبلے کی دیوار پر لکھنا مکروہ ہے، تاکہ نمازی کی توجہ نہ بٹے۔اس کے علاوہ دوسری سمتوں میں لکھنا مکروہ نہیں ہے،کیوں کہ لکھی ہوئی چیز سے نمازی کی توجہ نماز سے ہٹ جاتی ہے۔ممکن ہے وہ اسے پڑھنے لگے اور نماز سے غافل ہوجائے،اسی طرح مسجد میں بیل بوٹے بنانا بھی مکروہ ہے اور ہر ایسا عمل جو نمازی کی توجہ نماز سے ہٹائے، وہ مکروہ ہے۔

۲۶۔ مسجد کی دیوار اندر اور باہر دونوں طرف سے حفاظت اور عزت واحترام میں مسجد کے حکم میں ہے، اسی طرح مسجد کی چھت،اس کے اندر اگر کنواں ہے اور اس کا صحن سب مسجد کے حکم میں ہیں۔امام شافعی اور ان کے اصحاب نے صراحت کی ہے کہ مسجد کے صحن اور اس کی چھت پر اعتکاف جائز ہے، اور اگر امام مسجد کے اندر ہے اور مقتدی صحن میں ہے یا چھت پر ہے تو مقتدی کی نماز درست ہے،نیز دوسرے مذاہب میں بھی مسجد کی چھت کو مسجد کا حصہ قرار دیا گیا ہے۔

۲۷۔ جو شخص مسجد میں داخل ہونا چاہے، اس کے لیے مسنون ہے کہ داخل ہونے سے پہلے اپنے جوتے اچھی طرح دیکھ لے،کہیں ان میں کوئی گندگی نہ لگی ہوئی ہو۔حدیث میں

آتا ہے:''جب تم میں سے کوئی بھی مسجد میں آئے تو اپنے جوتے دیکھ لے، اگر ان میں کوئی نجاست یا گندگی لگی ہوئی ہے تو انہیں رگڑ کر صاف کردے، پھران میں نماز پڑھے''۔(۹۲) [یہ اس صورت میں جب کہ جوتے پہن کر نماز پڑھی جارہی ہو]۔

۲۸۔ اذان کے بعد نماز پڑھے بغیر بلاعذر مسجد سے نکلنا مکروہ ہے، کیوں کہ ابوشعثاء کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں:''ہم حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے، مؤذن نے اذان دی، ایک آدمی اٹھا اور چلتا ہوا مسجد سے باہر نکل گیا، حضرت ابوہریرہؓ اسے دیکھتے رہے، جب وہ نکل گیا تو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا، اس شخص نے ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی ہے۔(۹۳)

۲۹۔ مسجد میں داخل ہوتے وقت یہ دعا پڑھنا مستحب ہے:

اعوذ باللہ العظیم و وجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم، باسم الله والحمد لله، اللهم صلی علی سیدنا محمد وعلی آل محمد وسلم، اللهم اغفرلی ذنوبی، وافتح لی ابواب رحمتك۔

(میں شیطان مردود سے اللہ کی پناہ میں آتا ہوں جو عظیم ہے، اس کی ذات کریم ہے، اس کا اقتدار قدیم ہے، اللہ کے نام سے، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، اے اللہ! ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپؐ کی آل پر رحمت وسلام نازل فرما، اے اللہ! میرے گناہ بخش دے، میرے لیے رحمت کے دروازے کھول دے)۔

جب مسجد سے نکلے تو بھی یہی دعا پڑھے، البتہ آخر میں'' وافتح لی ابواب فضلك (میرے لیے اپنے فضل کے دروازے کھول دے) کہے۔(۹۴)

مسجد میں داخل ہوتے ہوئے پہلے دایاں پاؤں مسجد میں رکھے اور باہر نکلتے وقت پہلے بایاں پاؤں رکھے۔

۳۰۔ مسجد کے اجزاء، مثلاً پتھر، کنکری اور مٹی وغیرہ کوئی چیز نہ لے، کیوں کہ حدیث مرفوع ہے: ''جو کوئی کنکریوں کو مسجد سے باہر نکال لاتا ہے اس کے خلاف کنکریاں احتجاج کرتی ہیں''۔(۹۵)

۳۱۔ مسجد بنانا، اس کی تعمیر اور آبادی کا اہتمام کرنا، جو حصے خراب ہوجائیں، انہیں درست کرنا سنت ہے۔ حدیث میں ہے: ''جو کوئی مسجد بناتا ہے، اللہ تعالیٰ اس کے لیے اسی طرح کا جنت میں گھر بناتا ہے''۔(۹۶)

حنابلہ کے نزدیک شہروں، قصبوں اور محلوں وغیرہ میں حسبِ ضرورت مساجد تعمیر کرنا فرضِ کفایہ ہے اور مساجد کو آباد کرنا، ان کی اصلاح کی فکر کرنا مستحب ہے اور مساجد کو میل کچیل، ناک کی سینڈھ، کٹے ہوئے ناخنوں اور بالوں سے پاک صاف رکھنا اور لہسن، پیاز اور بدبودار سبزیوں وغیرہ کی ناگوار بو سے پاک رکھنا سنت ہے۔

جس جگہ پہلے یہود اور عیسائیوں کی عبادت گاہ تھی، یا قبرستان تھا جو ویران ہوگیا، اگر اس کی مٹی قابلِ استعمال ہے تو وہاں مسجد تعمیر کرنا جائز ہے، کیوں کہ عثمان بن ابی العاص کہتے ہیں کہ انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ اہل طائف کے لیے اس جگہ مسجد تعمیر کردیں جہاں ان کا بت خانہ تھا۔(۹۷) حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ مسجد نبوی کی جگہ پر مشرکین کی قبریں تھیں جو اکھاڑ دی گئیں۔(۹۸)

سرخ اور زرد رنگ کے ساتھ مسجد کو منقش اور مزین کرنا مکروہ ہے تاکہ نمازیوں کا دھیان نہ بٹ جائے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''قیامت اس وقت تک نہیں آئے گی جب تک لوگ مساجد کو منقش کرنے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش نہیں کریں گے''۔(۹۹) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مجھے مساجد کو پختہ بنانے کا حکم نہیں دیا گیا''۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے: ''تم مساجد کو اسی طرح زرنگار کرو گے جیسے یہود ونصاریٰ اپنی عبادت گاہوں کو مزین کرتے ہیں''۔(۱۰۰) اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ پختہ مساجد بنانا بدعت ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے،لیکن حنفیہ کے نزدیک حلال مال سے مساجد کو منقش کرنا جائز ہے،البتہ محراب کو مزین کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس سے نمازیوں کی توجہ ہٹتی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے محراب کو مزیّن کرنے کی بھی اجازت دی ہے اور ابوطالب مکی سے روایت ہے کہ محراب کی تزئین وآرائش میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

۳۲۔ مساجد کی فضیلت کے بارے میں بکثرت احادیث آئی ہیں، مثلاً: ''اللہ کو جگہوں میں سب سے زیادہ مساجد پسند ہیں اور سب سے زیادہ بازار ناپسند ہیں''۔(۱۰۱)

۳۳۔ عیدگاہ وغیرہ مسجد نہیں ہیں اور شافعیہ کے مذہب کے مطابق جنبی اور حائضہ کا عیدگاہ میں ٹھہرنا حرام نہیں ہے۔

ملحق دوم: عام حماموں کے احکام

شافعیہ اور حنابلہ نے حماموں کے احکام اور ان میں جانے کے آداب بیان کیے ہیں، وہ کہتے ہیں:(۱۰۲)

ا۔ **بہترین حمام:** وہ ہیں جو بلند ہوں، جن کا پانی میٹھا ہو، حرارت معتدل ہو، ان کے کمرے معتدل ہوں، پرانے بنے ہوئے ہوں۔

ب۔ **حمام کی عمارت:** اس کی خرید وفروخت اور اجارہ امام احمد کے نزدیک مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں ستر کی بے پردگی اور برہنگی اور عورتوں کا آنا جانا ہوگا۔ امام احمد کہتے ہیں کہ جو کوئی عورتوں کے لیے حمام بناتا ہے وہ عادل نہیں ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ حکم ان علاقوں کے لیے ہے جو ٹھنڈے نہیں ہیں۔

حمام اور نائی کی آمدنی حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

ج۔ حمام میں داخل ہونا: مردوں کے لیے حمام میں داخل ہونا مباح ہے،البتہ جن چیزوں کو دیکھنا جائز نہیں،ان سے نگاہیں نیچی رکھنا،اپنی شرم گاہ کو ان لوگوں سے سامنے برہنہ ہونے سے بچانا جن کا دیکھنا جائز نہیں اور اگر غسل کا وقت نہ ہوتو اس وقت حمام میں اپنے آپ کو برہنگی سے بچانا واجب ہے۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ جحفہ میں حمام میں داخل ہوئے۔ ایسی ہی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور خالد بن ولید سے بھی روایت ہے کہ وہ حمام میں داخل ہوئے۔

اگر یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اسے برہنہ حالت میں دیکھیں گے،یاوہ دوسروں کو برہنہ دیکھے گا تو حمام میں جانا مکروہ ہے، کیوں کہ حرام میں مبتلا ہونے کا خدشہ ہے، نیز برہنہ ہونا اور کسی کو برہنہ دیکھنا حرام ہے۔ اس کی دلیل بہز بن حکیم کی وہ حدیث ہے جو غسل کی بحث کے آغاز میں آئی ہے کہ: ''اپنی شرم گاہ کی حفاظت کر، بجز اپنی بیوی اور باندی کے''۔ (۱۰۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''کوئی مرد کسی مرد کی شرم گاہ کو اور کوئی عورت کسی عورت کی شرم گاہ نہ دیکھے۔ ننگے ہوکر نہ چلو''۔ (۱۰۴) ران بھی ستر ہے۔ (۱۰۵)

تہ بند کے بغیر عام حماموں میں داخل ہونا حرام ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''میری امت کا جو مرد اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ بغیر تہ بند کے حمام میں داخل نہ ہو اور جو عورت اللہ اور قیامت پر یقین رکھتی ہے، وہ حمام میں داخل نہ ہو''۔ (۱۰۶) مردوں پر تہ بند کے بغیر حمام میں داخل ہونا حرام ہے۔ (۱۰۷) ایک اور روایت میں ہے: ''جو کوئی مرد بغیر تہ بند کے حمام میں داخل ہوتا ہے اس کے دونوں فرشتے اس پر لعنت بھیجتے ہیں''۔ (۱۰۸)

عورتوں کے لیے بلا ضرورت حمام میں داخل ہونا مکروہ ہے، ہاں! اگر حیض، نفاس، بیماری یا غسل کی حاجت ہو اور گھر میں نہانا ممکن نہ ہو تو جائز ہے۔ حدیث میں ہے: ''جو عورت اپنا لباس اپنے گھر کے علاوہ کہیں اور اتارتی ہے تو وہ اپنے اور اللہ کے درمیان حرمت کو چاک کردیتی ہے''۔ (۱۰۹) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''عنقریب بلاد عجم فتح

ہو جائیں گے، تمہیں وہاں کچھ عمارتیں ملیں گی جنہیں حمام کہتے ہیں، ان میں مرد تہ بند کے بغیر داخل نہ ہوں اور مریضہ اور نفاس والی کے علاوہ اپنی عورتوں کو ان میں جانے سے روکیں"۔(۱۱۰) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اس امر پر مبنی ہے کہ عورتوں کو پردے کا زیادہ خیال رکھنا چاہیے اور حمام میں جانے اور مردوں سے اختلاط میں فتنہ اور برائی ہے۔(۱۱۱)

عورت کے لیے اپنے گھر کے حمام میں نہانا حرام نہیں، کیوں کہ وہاں اسے کوئی نہیں دیکھ رہا ہوتا اور اس کی برہنگی کا کوئی اندیشہ نہیں۔

۵۔ لوگوں کی موجودگی میں برہنہ ہو کر نہانا حرام ہے۔ لوگوں کی موجودگی میں برہنہ ہو کر نہانا جائز نہیں ہے، کیوں کہ لوگوں کے سامنے ستر ننگا کرنا حرام ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اللہ تعالیٰ حیا دار پردہ کرنے والا ہے، حیا اور پردے کو پسند کرتا ہے، جب تم میں سے کوئی غسل کرے تو پردہ کر لے"۔ (۱۱۲) اگر اکیلا ہو تو برہنہ ہو کر نہانا جائز ہے، کیوں کہ موسیٰ علیہ السلام برہنہ ہو کر نہائے تھے (۱۱۳) اور ایوب علیہ السلام نے بھی برہنہ ہو کر غسل کیا تھا۔(۱۱۴)

اگر کوئی دوسرا کپڑے سے پردہ کرے تو کوئی حرج نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کپڑے سے پردہ کروا کر غسل فرماتے تھے۔

اگر اکیلا ہو، تب بھی مستحب یہ ہے کہ پردہ کر کے نہائے، کیوں کہ اوپر مذکور حدیث کا یہی تقاضا ہے، اور اللہ اس امر کا زیادہ حق دار ہے کہ لوگوں کی بہ نسبت اس سے زیادہ حیا کیا جائے۔

پانی میں پردہ کیے بغیر تیراکی نہ کرے، کیوں کہ پانی پردہ پوش نہیں ہے۔ پانی میں جو کوئی برہنہ ہو کر تیراکی کرتا ہے اس کا ستر نظر آتا ہے۔

۶۔ حمام کے پانی سے غسل اور وضو ہو جاتا ہے، کیوں کہ وہ پانی پاک ہے اور بہنے والے

پانی کی طرح ہے، بشرطیکہ حوض میں ایک طرف سے آتا ہو اور دوسری طرف سے نکلتا ہو، یعنی حوض میں پانی پڑ رہا ہو تو جو پانی بعد میں آتا ہے، وہ پہلے سے حوض میں موجود پانی کو آگے دھکیل دیتا ہے اور خود اس کی جگہ لے لیتا ہے۔

و۔ جس شخص نے پردہ کیا ہوا ہو، وہ حمام میں ذکر اللہ کرے تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اللہ کی یاد ہر جگہ باعث برکت ہے، بشرطیکہ کسی موقع پر اس کی ممانعت نہ ہو۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ وہ حمام میں داخل ہوئے تو کہا، لا الہ الا اللہ ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ ہر وقت اللہ کو یاد کرتے رہتے تھے۔

حمام میں قرآن حکیم کی تلاوت امام مالک اور نخعی کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ ذکر اللہ مکروہ نہیں ہے، البتہ امام احمد نے قرآن کی تلاوت کو مکروہ بتایا ہے، خواہ پست آواز میں ہی تلاوت کرے، کیوں کہ حمام برہنگی کی جگہ ہے اور وہاں آدمی ایسی حرکات کرتا ہے جو دوسری جگہوں پر پسندیدہ نہیں ہیں، اس لیے ایسے موقع پر تلاوت قرآن مناسب نہیں۔ اسی طرح سلام کرنا بھی مکروہ ہے۔ بعض حنابلہ نے سلام کرنے کو مباح قرار دیا ہے، کیوں کہ اشیا میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں۔

ز۔ **حمام کے آداب:** یہ مستحب ہے کہ حمام میں ضرورت اور عادت سے زیادہ پانی استعمال نہ کرے اور نہ ضرورت سے زائد وہاں ٹھہرے۔

حمام کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ پاکیزگی اور صفائی کی نیت کرے، عیش ونشاط کی نہیں۔ حمام میں داخل ہونے سے پہلے اس کی اجرت دے دے، داخل ہونے کے لیے بسم اللہ پڑھے، پھر اسی طرح اعوذباللہ پڑھے جیسے بیت الخلا میں جانے کے لیے پڑھتا ہے۔ اندر داخل ہوتے وقت پہلے بایاں پاؤں اندر رکھے اور باہر نکلتے وقت پہلے دایاں پاؤں نکالے۔

حمام کی گرمی میں جہنم کی گرمی کو یاد کرے۔ اگر دیکھے کہ اندر کوئی شخص برہنہ ہے تو اندر نہ جائے۔ گرم کمرے میں فوراً نہ چلا جائے، بلکہ پہلے اگلے کمرے میں پسینہ لے لے، کیوں کہ طبی نقطۂ نظر سے یہی طریقہ بہتر ہے۔ وہاں بہت باتیں نہ کرے۔ اگر ممکن ہو تو ایسے وقت میں حمام میں جائے، جب کہ حمام خالی ہو اور وہاں لوگ نہ ہوں۔ ادھر اُدھر بہت کم دیکھے، کیوں کہ حمام شیطانوں کا مسکن ہے، اللہ سے گناہوں کی معافی مانگے، باہر نکل کر دو رکعت نماز پڑھے، کیوں کہ اہل علم کہا کرتے تھے: ''حمام میں جانے کا دن گناہ کا دن ہے''۔

شافعیہ کے نزدیک غروبِ آفتاب سے کچھ پہلے اور مغرب وعشا کے درمیان حمام میں جانا مکروہ ہے، کیوں کہ یہ وقت شیاطین کے زمین پر پھیلنے کا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، کیوں کہ اس وقت کے بارے میں ممانعت نہیں آئی۔ اگر کوئی دوسرا شخص بدن کو ملے، لیکن ستر کو اور وہ جگہیں جو شہوت کو انگیخت کرنے والی ہوں، ان کو چھوڑ کر، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

روزہ دار کے لیے حمام کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ غسل سے بدنی قوت کم ہو جاتی ہے نیز یہ عیاشی ہے جو روزہ دار کے لیے مناسب نہیں اور ممکن ہے کہ نہاتے ہوئے پیٹ میں پانی چلا جائے تو روزہ ٹوٹ جائے۔

باہر نکل کر ٹھنڈے پانی سے پاؤں دھوئے، باہر آ کر ٹھنڈا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ یہ صحت کے لیے مفید ہے اور دوسرے کو عافاك الله (اللہ تجھے اپنے حفظ وامان میں رکھے) کہنے میں اور مصافحہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

حواشی وتعلیقات

۱- کشاف القناع، ۱: ۱۵۸

۲- مغنی المحتاج ۱: ۶۸

۳- حاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر، ۱:۱۶۰

۴- مراقی الفلاح، ص۱۵

۵- احمد اور چاروں اصحابِ سنن نے، نیز حاکم اور بیہقی نے بہز بن حکیم سے، انہوں نے اپنے والد، اپنے دادا سے روایت کی۔

۶- فتح القدیر، ۱:۴۱-۴۴؛ الدر المختار، ۱:۱۴۸-۱۵۶؛ مراقی الفلاح، ۱۶؛ اللباب، ۱:۲۲، الشرح الصغیر، ۱:۱۶۰- ۱۶۶؛ الشرح الکبیر، ۱:۱۲۶ -۱۳۰، القوانین الفقهیه، ص۲۵- ۳۰؛ بدایة المجتهد، ۱:۴۴ وبعد؛ المهذب، ۱:۲۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۶۸ -۷۰؛ المغنی، ۱:۱۹۹- ۲۱۱؛ کشاف القناع، ۱:۱۵۸-۱۶۷

۷- احمد، ابن ماجہ، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ ابوداؤد، نسائی، بخاری اور مسلم نے حضرت علیؓ سے یہ روایت مختصراً بیان کی۔ [حدیث میں لفظ] ''حذفت'' کا معنی ہے شہوت سے نکلے۔ بیماری یا سردی کے باعث منی نکل آئے تو اس سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۱۸)

۸- متفق علیہ [حدیث کے لفظ] اذا رأت الماء کا مطلب ہے جاگنے کے بعد منی نظر آئے۔ تربت کا مطلب ہے تومحتاج ہوجائے، اس کا اصل معنی مراد نہیں ہے۔ یہ الفاظ صرف زجر کے لیے ہیں۔ ایضاً، ۲۱۹

۹- ابوداؤد اور احمد نے عبداللہ بن سعد الانصاری سے بیان کی۔ اسحاق اور طحاوی نے حضرت علیؓ سے اسی طرح کی حدیث روایت کی۔ (نصب الرایه، ۱:۹۲)

۱۰- [''ختانان'' استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد مرد کے] عضوِ تناسل اور عورت کی شرم گاہ کا وہ حصہ ہے جو ختنے میں کاٹ دیا جاتا ہے۔

۱۱- حاشیہ ابن عابدین، ۱: ۱۵۴

۱۲- مسلم اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہؓ بن عمرو سے روایت کی ہے۔ یہ حدیث صحیح ہے۔

۱۳- متفق علیہ۔ حضرت ابوہریرہؓ سے (نیل الاوطار، ۱: ۲۱۹)۔ چہار اعضا (شعبھا الاربع) سے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں یا دونوں پاؤں اور دونوں رانیں مراد ہیں۔ اس کے علاوہ اور اقوال بھی ہیں۔

۱۴- احمد، مسلم، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔ (ایضاً، ۱: ۲۲۱)

۱۵- احمد، ابوداؤد (حوالہ مذکورہ) حدیث امام احمد نے رافع بن خدیج سے روایت کی ہے جس کا ایک راوی مجہول ہے اور بظاہر حدیث ضعیف ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۲۲)

۱۶- متفق علیہ۔ ابن عباسؓ سے (سبل السلام، ۱: ۱۲)

۱۷- ابن ماجہ کے علاوہ صحاح کی پانچوں کتب میں ہے۔ ابن حبان اور ابن خزیمہ نے بھی روایت کی۔ ابن السکن نے اسے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۲۴)

۱۸- علماء کا اجماع ہے کہ اسوۂ رسول پر عمل کرتے ہوئے غسل سے پہلے وضو کرنا مستحب ہے۔ اس سے غسل آسان ہوجاتا ہے اور یہ شائستہ طریقہ ہے۔ (المغنی، ۱: ۲۱۹)

۱۹- [حدیث میں لفظ حفنات استعمال ہوا ہے]، الحفنت، یعنی چلو بھر کے۔

۲۰- متفق علیہ۔ الفاظ مسلم کے ہیں (سبل السلام، ۱: ۸۹)۔ ایسی ہی روایت حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ سے بھی ہے۔

۲۱- فتح القدیر، ۱: ۳۸ وبعد؛ الدر المختار، ۱: ۱۴۰-۱۴۳؛ مراقی الفلاح، ص ۱۷؛ اللباب، ۱: ۲۰؛ الشرح الصغیر، ۱: ۱۶۶-۱۷۰؛ الشرح الکبیر، ۱: ۱۳۳-۱۳۵؛ بدایۃ المجتھد، ۱: ۴۲ وبعد؛ القوانین الفقھیہ، ص ۲۶؛ مغنی المحتاج، ۱: ۷۲ وبعد؛ المھذب، ۱: ۳۱ وبعد؛ المغنی، ۱: ۲۱۸-۲۲۹؛ کشاف القناع، ۱: ۱۷۳-۱۷۷

۲۲- ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کی اور اسے ضعیف قرار دیا۔ (سبل السلام، ۱: ۹۲)

۲۳- [گندھے ہوئے بال ضفیرہ کا ترجمہ ہے]، یعنی مینڈھیاں، بالوں کی لٹیں جو ایک دوسرے میں ڈال

کر بٹ لی جائیں۔

۲۴- مسلم، لیکن اس میں الفاظ یہ ہیں کہ میں اپنے سر کی مینڈھیاں زیادہ سخت باندھتی ہوں۔(سبل السلام، ۱:۹۱)

۲۵- بخاری

۲۶- مسلم

۲۷- ابوداؤد، احمد(نیل الاوطار، ۱:۲۴۷)

۲۸- جس حدیث سے حنفیہ نے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے بارے میں استدلال کیا ہے کہ یہ دونوں جنابت میں فرض اور وضو میں سنت ہیں، وہ حدیث غریب ہے۔(نصب الرایہ، ۱:۷۸)

۲۹- بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی۔(نصب الرایة، ۱:۷۶)

۳۰- المغنی، ۱:۲۱۷۔ مالکیہ کے نزدیک مکمل غسل کے طریقے کے لیے دیکھیے: الشرح الکبیر، ۱:۱۳۷؛ القوانین الفقهیه، ص۲۶

۳۱- فتح القدیر، ۱: ۳۹ وبعد؛ الدالمختار، ۱:۱۴۰ وبعد؛ مراقی الفلاح ص، ۱۷، اللباب، ۱:۲۱؛ الشرح الکبیر، ۱:۱۳۵-۱۳۷؛ الشرح الصغیر، ۱:۱۷۰؛ القوانین الفقهیه، ص ۲۶؛ المهذب، ۱:۳۱، مغنی المحتاج، ۱:۷۲ وبعد؛ المغنی، ۱:۲۱۷؛ کشاف القناع، ۱:۱۷۳-۱۷۶

۳۲- ابن ماجہ نے صحیح سند سے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۱:۲۴۹)

۳۳- اس روایت کو احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے حسن قرار دیا ہے۔

۳۴- ابوداؤد

۳۵- بخاری

۳۶- مسلم

۳۷- احرام کی حالت میں ہر قسم کی خوشبو حرام ہے اور جس کا شوہر فوت ہوگیا اور وہ عدت میں ہو تو وہ خوشبو نہ استعمال کرے۔

۳۸- [حدیث میں لفظ الفرصة (فا کی زیر کے ساتھ) آیا ہے۔] اس سے مراد اون، روئی یا کپڑے کا ٹکڑا ہے۔ روایت یوں ہے: ''اون، روئی یا کپڑے کا خوشبودار ٹکڑا لے کر اپنے آپ کو پاک کرلو،یعنی مشک میں بسا ہوا ٹکڑا ہو''۔

۳۹- احمد، ابن ماجہ، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔اس مفہوم میں بہت سی احادیث روایت کی گئی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۵۰ وبعد)

۴۰- متفق علیہ، نیل الاوطار، ۱: ۲۵۱

۴۱- القوانین الفقهیه،ص ۲۶؛الشرح الصغیر، ۱: ۱۷۰ وبعد

۴۲- مراقی الفلاح، ۱۷

۴۳- ایضاً ص،۱۸

۴۴- القوانین الفقهیه، ۲۶

۴۵- الحضرمیه ص،۲۱ وبعد

۴۶- کشاف القناع، ۱:۱۷۹ وبعد؛المغنی،۱: ۲۲۹

۴۷- ابن ماجه

۴۸- متفق علیہ

۴۹- احمد نے صحیح سند سے روایت کی۔

۵۰- مسلم،ابن خزیمه،حاکم۔(سبل السلام،۱:۸۹)

۵۱- مغنی المحتاج، ۱:۴۵

۵۲- الدرالمختار، ۱: ۱۵۸-۱۶۱؛ الشرح الکبیر، ۱: ۱۳۸وبعد؛ ۱۷۲-۱۷۴؛ الشرح الصغیر، ۱:۱۷۶-۲۱۵؛ القوانین الفقهیه،ص۲۶ وبعد؛ بدایة المجتهد، ۱:۴۶ وبعد؛ المهذب، ۱:۳۰؛مغنی المحتاج، ۱:۱۷ وبعد؛کشاف القناع، ۱: ۱۶۸-۱۷۰؛فتح القدیر، ۱: ۱۱۴-۱۱۶

۵۳۔ احمد، نسائی، ترمذی، حاکم اوردارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اور یہ حدیث صحیح ہے۔(نیل الاوطار ا:۲۰۷)

۵۴۔ نسائی اورابوداؤد نے عمرو بن حزم کی مراسیل میں ذکر کی ہے۔ اس میں ایک راوی متروک ہے۔ طبرانی اور بیہقی نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور اس میں ایک راوی کے بارے میں اختلاف ہے۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ روایت حکیم بن حزام سے صحیح الاسناد ہے۔ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی، علی بن عبدالعزیز نے ثوبان سے روایت کی اور اس کی سند میں انتہائی ضعف ہے۔ (نصب الرایة،(ا:۱۹۶-۱۹۹)

۵۵۔ نووی نے المجموع میں ذکر کی ہے اور اسے ضعیف بتایا ہے،البتہ اس کے متابعات ہیں جو ضعف کی تلافی کردیتے ہیں۔

۵۶۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ روایت حسن صحیح ہے۔ باقی چاروں اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے۔ (سبل السلام، ا:۸۸)

۵۷۔ ابن ماجہ نے بھی روایت کی،اس کی سند کے ایک راوی کے بارے میں اختلاف ہے۔ بخاری نے اپنی التاریخ الکبیر میں روایت کر کے کہا کہ محدثین نے اس حدیث کوضعیف قرار دیا ہے۔

۵۸۔ بیهقی،ابن ماجه. بیہقی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

۵۹۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ غیر نبی اگر جنبی ہوتو اس کے لیے حرام ہے۔ نبی کے لیے حرام نہیں۔ کافر، صحیح روایت کے مطابق مسجد میں ٹھہر سکتا ہے،کیوں کہ اس کے نزدیک اس میں حرمت نہیں ہے،لیکن کافرغیرجنبی ہو،تب بھی مسجد میں بلاضرورت داخل نہیں ہوسکتا،ضرورت سے مراد اسلام قبول کرنا یا قرآن سننا ہے، کچھ کھانا پینا ضرورت میں شامل نہیں، نیز شرط یہ ہے کہ کسی مسلمان نے اسے مسجد میں داخل ہونے کی اجازت دی ہو۔ اگر کافر کا کسی سے مقدمہ ہو اور قاضی مسجد میں ہو، تب بھی اسے مسجد میں داخل ہونے کی اجازت ہے۔(مغنی المحتاج،ا:۷۱)

۶۰۔ فتح القدير ،ا:۴۴ وبعد؛الدر المختار ،ا:۱۵۶-۱۵۸؛ اللباب، ا:۲۳؛مراقی الفلاح ،ص ۸ القوانين الفقهيه ص، ۲۵ وبعد؛ الشرح الصغير ،ا:۵۰۳ وبعد؛ كشاف القناع، ا: ۱۷۱-۱۷۳

۶۱۔ احمد اور صحاح ستہ نے روایت کی۔

۶۲- محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی، اس کی سند عمدہ ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ''ہر مسلمان پر لازم ہے کہ سات دن میں ایک بار غسل کرے جس میں اپنا سر اور بدن دھوئے''۔ متفق علیہ

۶۳- ابوداؤد اور ابن خزیمہ نے اسے صحیح بتایا۔ احمد اور بیہقی نے روایت کی۔ اس کی سند میں ایک راوی ہے جس کی ثقاہت پر کلام کیا گیا ہے۔ (سبل السلام، ۱: ۸۶ وبعد؛ نیل الاوطار، ۱: ۲۳۱-۲۳۶)

۶۴- فاکہ بن سعد صحابی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعے کے روز، یوم عرفہ کو، عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن غسل کیا کرتے تھے۔ عبداللہ بن احمد نے مسند میں روایت بیان کی۔ ابن ماجہ نے روایت کی، لیکن اس میں جمعے کا ذکر نہیں ہے اور یہ حدیث ضعیف ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۳۶)

۶۵- ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۳۹)

۶۶- مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ ابن ماجہ، ابو داؤد۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۴۰)

۶۷- متفق علیہ۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۴۰)

۶۸- مالک نے نافع سے، انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ شافعی نے حضرت علیؓ سے، اور ابن ماجہ نے مرفوعاً روایت کی۔

۶۹- پانچوں اصحابِ صحاح نے روایت کی۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ یہ منسوخ ہے۔ بخاری اور بیہقی نے اسے ترجیح دی کہ یہ موقوف ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۳۷)

۷۰- بیہقی۔ ابن حجر نے اسے حسن قرار دیا۔

۷۱- خطیب نے حضرت عمرؓ سے روایت کی اور ابن حجر نے اس کی سند صحیح قرار دی۔

۷۲- دارقطنی اور حاکم نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی۔ بیہقی نے اسے موقوف قرار دیا اور کہا کہ اسے مرفوع قرار دینا صحیح نہیں۔

۷۳- اس کی اسناد صحیح ہے۔ مرفوعاً بھی روایت کی گئی۔ دارقطنی اور حاکم نے روایت کی۔ ابن عباسؓ سے مرفوعاً یہ الفاظ آتے ہیں: ''اپنے مردوں کو نجس نہ سمجھا کرو''۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۳۸)

۷۴۔ متفق علیہ

۷۵۔ ابوداؤد، ابن ماجہ نے روایت کی، اور المنذری نے اس کے بعض طرق کو حسن قرار دیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۳۴۱)

۷۶۔ احمد، ابوداؤد، ابن حجر نے کہا: "کہا جاتا ہے کہ ابن اسحٰق کو اس میں وہم ہوا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۳۴۲)

۷۷۔ متفق علیہ۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۳۴۳)

۷۸۔ المجموع، ۲: ۱۸۷-۱۹۶، ۴:۳۳۔ دیکھیے: زرکشی، اعلام الساجد باحکام المساجد، ص ۳۰۱-۴۰۷۔ زرکشی (م ۷۹۴ھ) نے مساجد کے ۱۳۷ احکام بیان کیے ہیں۔ القوانین الفقھیہ، ص ۴۹؛ المغنی، ۲:۲۴۳؛ الدر المختار والرد المحتار، ۱:۶۱۴-۶۱۹؛ کشاف القناع، ۲:۴۲۴-۴۲۶

۷۹۔ اہل صفہ: فقہا کی جماعت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں ایک چھپر کے نیچے رہتی تھی۔

۸۰۔ حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر، ۱: ۱۷۸

۸۱۔ بخاری، مسلم، مسلم میں مساجدنا (ہماری مساجد) کے الفاظ ہیں۔

۸۲۔ بخاری، مسلم

۸۳۔ بخاری، مسلم۔ مسلم نے حضرت عمر بن الخطاب سے اس مفہوم میں ایک حدیث بیان کی ہے کہ مسجد میں ہوا خارج کرنا حرام نہیں، لیکن اس سے اجتناب بہتر ہے۔ اس کی دلیل مسلم کی مذکورہ بالا روایت ہے جو حضرت جابرؓ سے ہے کہ کوئی شخص لہسن، پیاز یا کراث کھا کر ہماری مسجد میں نہ آئے، کیوں کہ جس چیز سے انسانوں کو اذیت ہوتی ہے، اس سے فرشتوں کو بھی اذیت ہوتی ہے۔ کراث: ایک (بدبودار) سبزی ہے۔ (نیل الاوطار، ۲:۱۵۴)

۸۴۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے توسط سے بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں خرید وفروخت سے منع فرمایا اور اس میں گم شدہ چیزوں کا اعلان کرنے اور شعر گوئی سے بھی منع فرمایا۔

ترمذی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔

۸۵- ابوداؤد نے عمدہ سند کے ساتھ عبدالرحمٰن بن ابی بکر صدیق سے روایت کی۔

۸۶- مسلم

۸۷- بخاری، مسلم

۸۸- حدیث حسن ہے۔نسائی نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے توسط سے بیان کی ہے۔

۸۹- بخاری، مسلم۔ صحیحین نے اس مفہوم میں ایک اور حدیث ابوموسیٰؓ سے بیان کی۔

۹۰- بخاری، مسلم

۹۱- بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔

۹۲- حدیث حسن ہے۔ ابوداؤد نے صحیح سند سے بیان کی ہے۔

۹۳- مسلم نے روایت کی۔

۹۴- ان میں سے بعض دعائیں مسلم میں ہیں اور اکثر ابوداؤد اور نسائی میں، اگر یہ سب دعائیں زیادہ طویل معلوم ہوں تو جو دعا مسلم میں ہے، اسی پر اکتفا کرے، اور وہ یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو اللهم افتح لي ابواب رحمتك کہے اور جب باہر نکلے تو اللهم إني أسالك من فضلك کہے۔

۹۵- ابوداؤد نے صحیح سند سے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔

۹۶- بخاری، مسلم اور احمد نے حضرت عثمانؓ بن عفان سے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۱:۱۴۷)

۹۷- ابوداؤد نے عمدہ سند سے روایت کی۔ ابن ماجه. (نیل الاوطار، ۲:۱۴۵)

۹۸- بخاری، مسلم

۹۹- ترمذی کے علاوہ پانچوں اصحابِ صحاح نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۲:۱۵۱)

۱۰۰- ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔[حدیث میں لفظ تشبید استعمال ہوا ہے جس کا مطلب

ہے] بلند اور وسیع عمارت بنانا۔ابن عباسؓ کے قول میں ایک قسم کی زجروتوبیخ ہے۔[حدیث کے لفظ] زخرفہ سے مراد ہے زینت۔ لتزخرفنھا میں لام پر فتح ہے،کیوں کہ یہ جواب قسم ہے۔ مشہور کتب حدیث میں ابن عباسؓ کا کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے الگ کردیا گیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۲:۱۵۰)

۱۰۱- مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔احمد اور حاکم نے جبیر بن مطعم سے۔

۱۰۲- مغنی المحتاج، ۱: ۲۷۶؛ المغنی، ۱: ۲۳۰-۳۳۲؛ کشاف القناع، ۱: ۱۸۱-۱۸۲؛ الفتاوی الھندیہ، ۵: ۳۷۳ وبعد

۱۰۳- پانچوں نے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۲: ۶۲)

۱۰۴- یہ دونوں احادیث مسلم نے روایت کیں۔ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے: ''اپنی رانیں ننگی نہ کرو، کسی زندہ اور مردہ کی ران نہ دیکھو''۔ (نیل الاوطار، ۲: ۶۲)

۱۰۵- ترمذی اور احمد نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۲: ۶۲)

۱۰۶- احمد نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔

۱۰۷- نسائی اور حاکم نے جابر سے روایت کی۔

۱۰۸- قرطبی نے کراماً کاتبین،یعلمون ماتفعلون کی تفسیر میں یہ روایت بیان کی۔

۱۰۹- ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی اور اسے حسن قرار دیا۔

۱۱۰- ابوداؤد وغیرہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۱۱۱- بعض شافعیہ کے بقول ہیجڑے کا بھی عورتوں کا سا حکم ہے۔

۱۱۲- ابوداؤد نے یعلیٰ بن امیہ سے روایت کی ہے۔

۱۱۳- بخاری

۱۱۴- ابن قدامہ المقدسی نے المغنی میں بیان کیا۔

فصل ششم

تیمّم

تیمّم کی تعریف، اس کی مشروعیت، طریقہ، اسباب، فرائض، کیفیت، شرائط، سنن، مکروہات، نواقض اور اس شخص کا حکم جسے پانی نہ میسر ہو نہ مٹی۔

مطلب اوّل: تیمّم کی تعریف، اس کی مشروعیت اور طریقہ ذیل ہے:

تیمّم کا لغوی معنی ہے قصد اور ارادہ کرنا۔ ارشاد ربانی ہے: ولا تیمموا الخبیث منه تنفقون (اللہ کی راہ میں گھٹیا چیز دینے کا قصد نہ کرو)۔ مختلف فقہا نے تیمّم کی جو شرعی تعریف کی ہے، وہ ایک دوسری سے ملتی جلتی ہے۔ حنفیہ کے بقول(۱) تیمّم پاک مٹی سے چہرے اور ہاتھوں کا مسح کرنا ہے اور اس میں قصد شرط ہے، اور یہی نیت ہے۔ پس تیمّم پاک مٹی کو ایک خاص طریقے سے عبادت کی ادائیگی کے لیے استعمال کرنے کے قصد کا نام ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۲) تیمّم مٹی سے طہارت حاصل کرنا ہے جو نیت کے ساتھ چہرے اور ہاتھوں کے مسح پر مشتمل ہے۔ شافعیہ کے نزدیک (۳) تیمّم مخصوص شرائط کے ساتھ وضو یا غسل کے بدلے یا ان کے کسی جزو کے بدلے چہرے اور ہاتھوں تک مٹی پہنچانے کو کہتے ہیں۔

حنابلہ کے بقول (۴) تیمّم خاص طریقے سے پاک مٹی سے چہرے اور ہاتھوں کے مسح کا نام ہے۔

تیمّم کی مشروعیت

تیمّم امت اسلامیہ کی خصوصیات میں سے ہے۔ ہجرت کے چھٹے سال غزوۂ بنی مصطلق (غزوۃ المریسیع) کے موقع پر جب حضرت عائشہؓ کا ہار گم ہوگیا تھا، رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم نے ہار کی تلاش کے لیے آدمی بھیجا، نماز کا وقت آ گیا، پانی نہیں تھا، اس وقت تیمّم کی آیت نازل ہوئی اور تیمّم مشروع ہوا۔ جیسے سورۃ النور میں بہتان سے حضرت عائشہؓ کی براءت کی آیات نازل ہوئیں۔ اس موقع پر اسید بن حضیر نے کہا: ''عائشہ! اللہ تم پر رحم کرے، جب بھی تمہیں کوئی ناگوار واقعہ پیش آیا، اللہ نے اس میں مسلمانوں کے لیے کشائش پیدا کردی''۔

تیمّم رخصت ہے، حنابلہ کے نزدیک عزیمت ہے۔ اس کی مشروعیت کے دلائل قرآن، سنت اور اجماع ہیں۔ قرآن حکیم میں آتا ہے: وان کنتم مرضی اوعلی سفر اوجاء احدمنکم من الغائط اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا(۵) فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منه (اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو، تم میں سے کوئی بھی پاخانے سے آئے یا عورتوں سے جماع کرے اور پانی نہ ملے تو پاک مٹی کا قصد کرو، اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرو)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمّم پانی سے دھونے کے متبادل کے طور پر فرض ہے۔

رہی سنت تو تیمّم کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں، مثلاً مسلم میں ہے:

ہمارے لیے تمام روئے زمین مسجد اور اس کی مٹی ذریعۂ طہارت بنادی گئی ہے،(۶) نیز ''مٹی مومن کے لیے طہارت کا ذریعہ ہے، خواہ دس سال تک اسے پانی نہ ملے اور حدث لاحق ہوتا رہے''۔(۷)

امت بالعموم تیمّم کے جواز پر متفق ہے۔

تیمّم کا طریقہ یا وہ طہارت جو متبادل ہے:

جمہور فقہا کی رائے یہ ہے(۸) کہ تیمّم وضو، غسلِ جنابت اور غسلِ حیض ونفاس کا بدل ہے، البتہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا یہ کہتے ہیں کہ حائضہ عورت کے شوہر کے لیے

جائز نہیں کہ وہ بیوی سے جماع کرے تاکہ اسے پانی سے غسل کرنا پڑے۔ حدث والا، جنبی، حیض ونفاس والی عورت اور جس عورت نے خشک بچہ جنا ہو، وہ نماز اور دوسری عبادات کے لیے تیمّم کرے، کیوں کہ فلم تجدوا ماء فتیمموا (پانی نہ پائیں تو تیمّم کر لیں) میں ضمیر کا مرجع وہ افراد ہیں جنہیں حدثِ اصغر لاحق ہوا ہو اور جن اہل علم کے نزدیک لامستم النساء کا معنی جماع کرنا ہے، ان کے نزدیک وہ بھی ضمیر کا مرجع ہیں جنہیں حدثِ اکبر لاحق ہو، البتہ جو فقہا لامستم سے ہاتھ لگانا مراد لیتے ہیں، ان کے نزدیک ضمیر کا مرجع صرف حدثِ اصغر کے حامل ہیں اور جنبی کے لیے تیمّم سنت سے ثابت ہے۔

مثلاً عمران بن حصین کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، آپؐ نے لوگوں کو نماز پڑھائی، ایک شخص الگ تھلگ بیٹھا رہا۔ آپؐ نے پوچھا: ''تم نے ہمارے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھی''؟ اس نے کہا، میں جنبی ہو گیا تھا اور پانی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا: ''پاک مٹی تو ہے، وہی کافی ہے''، (۹) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی نہ ہو تو نماز کے لیے تیمّم مشروع ہے، جنبی اور حدثِ اصغر والے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

مثلاً حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم سفر پر نکلے، ایک شخص کو پتھر آن لگا، جس سے اس کا سر پھٹ گیا، پھر اسے احتلام ہو گیا، اس نے اپنے رفقاء سے پوچھا، کیا تمہارے خیال میں میرے لیے تیمّم کی رخصت ہے؟ انہوں نے کہا، ہمارے خیال میں تو نہیں، جب کہ پانی موجود ہے۔ اس نے غسل کیا اور مر گیا، جب ہم واپس آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تو آپ نے فرمایا: ''خدا انہیں سمجھے! انہوں نے اس بے چارے کو قتل کر دیا۔ انہیں معلوم نہیں تھا تو پوچھ کیوں نہیں لیا! عاجز آدمی (۱۰) کی شفا پوچھ لینے میں ہے، اس کے لیے اس قدر کافی تھا کہ تیمّم کر لیتا یا زخم پر پٹی باندھ کر اس پر مسح کرتا اور باقی بدن دھو لیتا۔ (۱۱) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نقصان کے اندیشے سے تیمّم کرنا جائز ہے۔

مثلاً عمروؓ بن عاص کی حدیث ہے کہ جب انہیں غزوۂ ذات السلاسل (۱۲) میں بھیجا

گیا تو وہ کہتے ہیں کہ ایک سخت سردی والی رات میں مجھے احتلام ہوگیا، مجھے ڈر ہوا کہ نہانے سے مرجاؤں گا۔ میں نے تیمّم کیا اور اپنے ساتھیوں کو فجر کی نماز پڑھا دی۔ جب ہم واپس آئے تو لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، آپؐ نے فرمایا: ''عمرو! تو نے لوگوں کو جنبی ہونے کی حالت میں نماز پڑھا دی''؟ میں نے کہا: ''مجھے اللہ کا یہ قول یاد آ گیا تھا، ولا تقتلوا انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما (اپنے آپ کو قتل نہ کرو، اللہ تم پر بہت مہربان ہے)، پس میں نے تیمّم کیا اور نماز پڑھ لی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنسے اور آپ نے کچھ نہیں کہا''۔(۱۳) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سخت سردی میں تیمّم کرلینا جائز ہے اور نماز دہرانے کی ضرورت نہیں۔ یہی مالک اور ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

جن عبادات کے لیے تیمّم کیا جاسکتا ہے: جن عبادات کے لیے پاکی ضروری ہے، ان کے لیے تیمّم کیا جاسکتا ہے، مثلاً نماز پڑھنا، فرائض ہوں چاہے نوافل، قرآن کو ہاتھ لگانا، تلاوت قرآن، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر یا مسجد میں ٹھہرنا۔ اس کی دلیل وہ احادیث ہیں جو اوپر مذکور ہیں، کیوں کہ تیمّم سے وہ تمام امور مباح ہوجاتے ہیں جو پانی کی طہارت سے مباح ہوتے ہیں۔

جن احداث کے لیے تیمّم کیا جاتا ہے: تیمّم حدثِ اصغر، جنابت، حیض اور نفاس کے لیے یکساں جائز ہے، کیوں کہ روایت ہے کہ کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہنے لگے، ہم صحرا میں رہتے ہیں، مہینہ مہینہ دو دو مہینے ہمیں پانی نہیں ملتا، ہم جنبی بھی ہوجاتے ہیں اور خواتین کو حیض ونفاس بھی آتا ہے، آپؐ نے فرمایا: ''زمین سے طہارت حاصل کرلیا کرو''۔(۱۴)

بدل کی قسم

حنفیہ کے بقول(۱۵) تیمّم بدل مطلق ہے بدل ضروری نہیں ہے۔ جو نماز تیمّم کرکے

ادا کرنا ہو،اس کے تعلق سے پانی ملنے کے وقت تک تیمّم کی وجہ سے حدث ختم ہوجاتا ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر مذکورہ ہے کہ تیمّم مسلمان کا وضو ہے خواہ دس سال تک اسے پانی نہ ملے،یا تیمّم ٹوٹ جائے۔ اس حدیث میں تیمّم کو وضو قرار دیا گیا ہے اور وضو حدث کو زائل کردیتا ہے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''زمین میرے لیے مسجد اور طہارت کا ذریعہ بنادی گئی ہے''۔(۱۶) طہور اس چیز کا نام ہے جو پاک کرنے والی ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدث تیمّم سے ختم ہوجاتا ہے، البتہ حدث کا خاتمہ اس وقت سے وابستہ ہے جب تک پانی نہ ملے، جونہی پانی مل جائے، حدث لوٹ آتا ہے۔

اس سے یہ نتائج نکلتے ہیں کہ نماز کے وقت سے قبل تیمّم کیا جاسکتا ہے۔ ایک تیمّم سے جتنے فرائض اور نوافل چاہے ادا کرسکتا ہے، تیمّم باقی رہتا ہے تاوقتیکہ پانی مل جائے، یا تیمّم ٹوٹ جائے۔ اگر نفل کے لیے تیمّم کرے تو اس سے نفل اور فرض دونوں پڑھ سکتا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور(۱۷) کی رائے یہ ہے کہ تیمّم بدل ضروری ہے۔ اس کی وجہ سے حقیقتاً حدث باقی رہنے کے باوجود ضرورت کے تحت نماز مباح ہوجاتی ہے، جیسے مستحاضہ کی طہارت ہے۔ ان کی دلیل ابو ذرؓ کی روایت ہے جو ترمذی میں آئی ہے۔ جو تجھے پانی دستیاب ہو تو اس سے اپنا چہرا دھولے۔ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔ اگر حدث ختم ہوگیا تھا تو جب پانی مل جائے تو پانی سے طہارت کی ضرورت نہ ہوتی۔ جب پانی نظر آجاتا ہے تو حدث لوٹ آتا ہے،جس کا مطلب یہ ہوا کہ حدث ختم ہی نہیں ہوا تھا،البتہ حدث کے باوجود مجبوری کے تحت نماز کی ادائیگی مباح ہوگئی تھی،جیسا کہ مستحاضہ کے لیے ہے۔

اس پر اوپر مذکور مسائل کے برعکس مسائل مترتب ہوتے ہیں،البتہ شافعیہ اور مالکیہ کے برعکس حنابلہ نے یہ اجازت دی ہے کہ ایک تیمّم سے پچھلے فوت شدہ فرائض، اگر ہوں تو پڑھے جاسکتے ہیں۔

تیمّم کے بدل ہونے کی نوعیت کے اختلاف پر مرتب ہونے والی فقہی آراء

ا۔ تیمّم کا وقت

حنفیہ(۱۸)اس بات کے قائل ہیں کہ تیمّم مطلق طہارت ہے،اس لیے قبل از وقت بھی جائز ہے۔ اس سے ایک سے زائد فرائض اور فرائض ونوافل سب پڑھے جاسکتے ہیں، کیوں کہ جب پانی دستیاب نہ ہوتو تیمّم بدلِ مطلق ہے اور جب تک پانی نہ ملے اس کے ذریعے حدث ختم ہوجاتا ہے۔

بدل ضروری نہیں کہ حقیقتاً حدث باقی رہتے ہوئے اس کے ذریعے نماز مباح ہوجائے، جیسا کہ جمہور کی رائے ہے کہ وقت سے پہلے تیمّم جائز نہیں اور ایک تیمّم سے ایک سے زائد فرض نہیں پڑھے جاسکتے۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ عبادات میں وقت کا تعین سمعی دلیل کے بغیر جائز نہیں اور یہاں کوئی سمعی دلیل (آیت یا حدیث) نہیں ہے۔ پس تیمّم کو وضو پر قیاس کیا جائے گا اور وضو قبل از وقت جائز ہے۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) (۱۹) کی رائے یہ ہے کہ تیمّم اس فرض یا نفل نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے جائز نہیں جس کے لیے تیمّم کیا جارہا ہے۔ کسی فرض نماز کی ادائیگی کا وقت شروع ہونے سے پہلے اس کے لیے تیمّم نہیں کیا جاسکتا اور نہ کسی معین اور مؤقت نفل یا مؤکدہ سنتوں کا وقت شروع ہونے سے پہلے تیمّم جائز ہے۔

فرضوں کا وقت شروع ہونے سے پہلے تیمّم کے جائز نہ ہونے کی دلیل ارشاد ربانی اذا قمتم الی الصلوۃ (جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو) ہے اور نماز کے لیے قیام وقت داخل ہونے کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔

نفلوں کے لیے قبل از وقت تیمّم جائز نہ ہونے کی دلیل ابوامامہ کی مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:''میرے لیے اور میری امت کے لیے ساری زمین مسجد اور

طہارت کا ذریعہ بنائی گئی ہے۔ جہاں کہیں بھی میری امت کے کسی فرد کو نماز کا وقت آجائے تو اس کی مسجد اس کے پاس ہے اور اس کی طہارت کا ذریعہ اس کے پاس ہے"۔(۲۰)

وضو قبل از وقت اس لیے جائز ہے کہ اس سے حدث ختم ہوتا ہے جب کہ تیمم طہارت ضرورت ہے، یعنی مجبوری کے وقت کا ذریعۂ طہارت ہے۔ اس لیے قبل از وقت جائز نہیں جیسا کہ مستحاضہ کی طہارت مجبوری کی طہارت ہے۔

طواف کے بعد کی دو رکعات کے لیے ہر وقت تیمّم جائز ہے، کیوں کہ طواف ہر وقت مباح ہے اور اگر کوئی نماز قضا ہوگئی تھی، جب بھی یاد آئی اور اسے ادا کرنے کی نیت ہوئی تو اس کے لیے تیمّم جائز ہے، کیوں کہ قضا نماز ہر وقت پڑھنا جائز ہے۔ اگر نماز کی ممانعت کا وقت نہ ہو تو سورج گرہن کی نماز کے لیے ہر وقت تیمّم کیا جاسکتا ہے۔(۲۱) نماز استسقا کے لیے جب لوگ جمع ہوں تو تیمّم جائز ہے، اور جب میت کو غسل دے دیا جائے تو جنازے کی نماز کے لیے تیمّم جائز ہے یا کسی عذر کے وقت تیمّم جائز ہے۔ نماز عید کا جب وقت داخل ہوجائے تو تیمّم جائز ہے اور اگر کسی ایسے کام کی منّت مانی ہے جس کے لیے طہارت شرط ہے تو منّت کا وقت آنے پر تیمّم جائز ہے۔ نفل ادا کرنے کا جب وقت ہو، مثلاً تحیۃ المسجد پڑھنا ہو تو اس وقت تیمّم جائز ہے (الغرض تیمّم وقت ضرورت کے ساتھ وابستہ ہے)۔

جمہور نے نفلِ معین اور مؤقت کی اصطلاح استعمال کرکے عام نوافل کے لیے ہر وقت تیمّم کی اجازت دے دی ہے کہ جب چاہے تیمّم کرلے، البتہ ایسا وقت نہ ہو جس میں نماز پڑھنا ممنوع یا مکروہ ہے۔ باقی ہر وقت نوافل کا وقت ہے۔

کیا تیمّم آخر وقت تک مؤخر کیا جائے؟

اگر نمازی کو امید ہو کہ آخر وقت سے پہلے پانی دستیاب ہوجائے گا تو چاروں ائمہ کا اتفاق (۲۲) ہے کہ تیمّم کو آخر وقت تک مؤخر کرنا افضل ہے۔ اگر پانی ملنے کی امید نہ ہو تو

جمہور (حنابلہ کے علاوہ) کے نزدیک اوّل وقت تیمّم کرلینا مستحب ہے۔ امام احمد کی تصریح ہے کہ تیمّم آخر وقت تک مؤخر کرنا بہر حال اولیٰ ہے۔

حنفیہ کے نزدیک آخر وقت تک تیمّم مؤخر کرنا اسی حد تک مستحب ہے، جب تک کہ نماز کا مستحب وقت موجود ہو، مکروہ وقت تک تاخیر کرنا درست نہیں، کیوں کہ تاخیر کا اس کے سوا کوئی فائدہ نہیں کہ دونوں طہارتوں میں سے جو کامل تر طہارت ہے، اس سے نماز ادا کی جائے۔ ہاں اگر پانی ملنے کا کسی نے وعدہ کیا ہوا ہے تو جب تک نماز قضا ہونے کا خوف نہ ہو، تیمّم میں تاخیر کی جائے۔ اس طرح امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر کسی برہنہ شخص کو کسی نے کپڑا دینے کا وعدہ کیا ہوا ہے، یا کنوئیں سے پانی نکالنے کے لیے ڈول لاکر دینے کا، تو جب تک نماز قضا ہونے کا خوف نہ ہو، انتظار کرے۔

شافعیہ نے انتظار کے افضل ہونے کو اس سے مشروط کیا ہے کہ اگر آخر وقت تک پانی ملنے کا یقین ہو تو تیمّم مؤخر کرے اور شک ہو کہ ملے گا یا نہیں، یا ظن غالب ہو کہ آخر وقت تک مل جائے گا تو اوّل وقت تیمّم کرنا افضل ہے۔ یہ اظہر روایت ہے، کیوں کہ اوّل وقت نماز پڑھنے کی افضلیت یقینی ہے، جب کہ وضو کی فضیلت حاصل ہونا یقینی نہیں ہے۔

مالکیہ نے اس معاملے میں فرق کیا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر پانی ملنے کی امید نہ ہو تو اوّل وقت میں تیمّم کرنا مستحب ہے، اور اگر شک ہو یا ایسا گمان ہو جو شک کے قریب تر ہے تو درمیان کے وقت میں تیمّم مستحب ہے، اور جسے امید ہو، یعنی غالب گمان ہو کہ پانی مل جائے گا، اس کے لیے آخر وقت تیمّم کرنا مستحب ہے۔

۲۔ ایک تیمّم سے کون سے افعال کیے جاسکتے ہیں۔

حنفیہ کے بقول (۲۳) ایک ہی تیمّم سے جتنے فرائض اور نوافل چاہے، پڑھ لے، کیوں کہ تیمّم پانی نہ ملنے کی حالت میں طہارت ہے۔ جب تک تیمّم کی شرط باقی ہے، طہارت

سے کیے جانے والے سب کام کرسکتا ہے۔ ایک تیمّم سے دو اور دو سے زائد فرض اور جتنے نفل چاہے پڑھ لے۔

حنابلہ (۲۴) کے نزدیک تیمّم وقت کے ساتھ مقید ہے، کیوں کہ حضرت علیؓ کا فرمان ہے: ''ہر نماز کے لیے تیمّم ہے''، اور ابن عمرؓ فرماتے ہیں: '' ہر نماز کے لیے تیمّم کرلیا کرو''، نیز تیمّم ضرورت کے وقت کی طہارت ہے، اس لیے وقت کے ساتھ مقید ہے، جیسا کہ مستحاضہ کی طہارت ہے۔ فرض طواف فرض نماز کی مانند ہے۔

اسی بنا پر جب کسی نے وقتی نماز کے لیے تیمّم کیا، مگر اس کے ذمے قضا نمازیں ہیں تو وہ بھی پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ وہ اسی نماز کے وقت میں پڑھ رہا ہے جس کے لیے تیمّم کیا ہے اور دو نمازیں جمع بھی کرسکتا ہے، قضا نمازیں بھی پڑھ سکتا ہے اور دوسری نماز کا وقت داخل ہونے تک جتنے چاہے نوافل بھی پڑھ سکتا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ (۲۵) کے نزدیک ایک تیمّم سے دو فرض نمازیں نہیں پڑھ سکتا۔ تیمّم کرنے والے کے لیے ایک تیمّم سے ایک سے زائد فرض نماز پڑھنا جائز نہیں، البتہ نوافل جتنے چاہے، پڑھ سکتا ہے، اور ایک فرض نماز کے ساتھ نوافل بھی پڑھ سکتا ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ پہلے فرض پڑھے، بعد میں نوافل، جب کہ شافعیہ کے نزدیک فرض سے پہلے اور بعد میں دونوں حالتوں میں نوافل پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ نوافل متعین نہیں ہیں۔

ان کی دلیل وہ روایت ہے جو بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ: ''ہر نماز کے لیے تیمّم کرے، خواہ حدث نہ ہو تب بھی''، نیز یہ ضرورت کے تحت طہارت ہے۔ پس ہر فرض نماز کے لیے تیمّم کا اعادہ ضروری ہے، خواہ دو فرض نمازیں ایک ہی وقت میں پڑھ رہا ہو، مثلاً ظہر اور عصر کو جمع کر رہا ہو، اور خواہ تیمّم کرنے والا مریض ہو

اور اسے بار بار تیمّم کرنا مشکل ہو، تب بھی ہر فرض کے لیے اعادہ ضروری ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کی صحیح تر روایت کے مطابق ایک تیمّم سے فرض نماز اور نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے، کیوں کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے اور فرض کفایہ کی حیثیت اس اعتبار سے نفل کی سی ہے کہ اسے کچھ لوگ چھوڑ سکتے ہیں۔

اگر نماز کے لیے تیمّم کیا ہو تو مصحف کو ہاتھ لگانا، اگر جنبی ہو، اور قرآن کی تلاوت جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر روایت میں منّت کی حیثیت فرض کی سی ہے، اس کے لیے نیا تیمّم کرنا ضروری ہے، اسے ایک ہی تیمّم کے ساتھ دوسرے کسی فرض کے ساتھ، یا قضا کے ساتھ جمع کرنا جائز نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک فرض طواف اور خطبہ جمعہ فرض نماز کی طرح ہے۔ ایک تیمّم کے ساتھ دو فرض طواف جمع کرنا، یا ایک فرض طواف اور ایک فرض نماز کو جمع کرنا جائز نہیں، اور نہ ایک تیمّم کے ساتھ جمعے کے خطبے اور جمعہ کی نماز کو جمع کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ خطبہ اگر چہ فرض کفایہ ہے، لیکن فرض عین کی طرح ہے، کیوں کہ جمعے کے دو خطبوں کو دو رکعات کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔

مالکیہ نے ایک تیمّم کے ساتھ فرض نماز، غیر واجب طواف اور طواف کے بعد کی دو رکعتوں کو جمع کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس سلسلے میں وہ شافعیہ سے متفق ہیں۔

۳۔ کیا نفل کے لیے کیے گئے تیمّم سے فرض جائز ہیں؟

حنفیہ چوں کہ تیمّم کو بدل مطلق قرار دیتے ہیں، (۲۶) اس لیے ان کی رائے یہ ہے کہ جب نفل کے لیے تیمّم کرے تو اس سے فرض اور نفل سب پڑھ سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک تیمّم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کرسکتا ہے

بشرطیکہ ان کے پاس پانی موجود نہ ہو، کیوں کہ پانی کے میسر نہ ہونے کی صورت میں تیمّم طہارت مطلقہ ہے۔ پس تیمّم والے کی اقتدا جائز ہے۔ اگر ان کے پاس پانی موجود ہے تو ان کی نماز درست نہیں، کیوں کہ تیمّم پانی سے طہارت کا بدل ہے اور اسی وقت معتبر ہے جب پانی دستیاب نہ ہو۔

مالکیہ (۲۷) کہتے ہیں کہ جس فرض کی نیت سے تیمّم کیا ہے، اس کے علاوہ کوئی فرض نہیں پڑھ سکتا۔ اگر فرض نماز کی نیت سے تیمّم کیا تو اس سے ایک فرض نماز پڑھے اور جتنے نوافل چاہے، پڑھ سکتا ہے، بشرطیکہ پہلے فرض پڑھے بعد میں نفل۔ اس تیمّم سے قضا شدہ فرائض پڑھنا درست نہیں۔ اگر تیمّم محض نماز کے لیے کیا ہے تو اس سے نوافل پڑھ سکتا ہے، فرض نہیں، کیوں کہ فرائض کے لیے فرائض پڑھنے کی نیت کی ضرورت ہے۔ اگر کسی نے نفل پڑھنے کی نیت سے تیمّم کیا تو اس سے فرض نہیں پڑھ سکتا۔ تیمّم کی نیت کرتے وقت یہ ضروری ہے کہ نماز کے جائز ہونے کی نیت کرے، یا اگر حدثِ اکبر یعنی جنابت وغیرہ ہو تو ان امور کے جواز کی نیت کرے جن کو ادا کرنے میں حدثِ اکبر مانع ہے۔ اگر اس کا خیال نہیں رکھا، مثلاً بھول گیا، یا اس کا خیال تھا کہ اسے حدثِ اکبر نہیں ہے تو نماز درست نہیں ہوگی، تیمّم کا اعادہ کرے اور اگر نماز پڑھی ہے تو اسے بھی دہرائے۔

اگر تیمّم کرنے والا نماز کے جواز کی نیت کرتا ہے، یا جو امور حدث میں منع ہیں، ان کے جواز کی نیت کرتا ہے تو مستحب یہ ہے کہ حدثِ اصغر کی نیت کرے اور اگر فرض تیمّم کی نیت کرتا ہے تو پھر حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر کسی کی نیت کی ضرورت نہیں، کیوں کہ فرض کی نیت حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر دونوں کی طرف سے کافی ہے۔ اگر کوئی شخص قرآن کی تلاوت کے لیے یا بادشاہ کے پاس جانے کے لیے تیمّم کرتا ہے تو اس تیمّم سے نماز جائز نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ (۲۸) کے نزدیک اگر تیمّم سے فرض اور نفل پڑھنے کی نیت کی تو اس سے فرض اور نفل پڑھ سکتا ہے اور اگر فرض پڑھنے کی نیت کی تو فرض پڑھنے جائز ہیں، اور

نوافل بھی، کیوں کہ نوافل فرائض سے کم درجے کی عبادت ہے اور فرض کی نیت نوافل کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے، کیوں کہ فرض اعلیٰ عبادت ہے، اس لیے کم درجے کی عبادت اس کے ذریعے مباح ہوجاتی ہے۔ اگر نفل کی نیت کی، یا مطلقاً نماز جائز ہونے کی نیت کی، فرض یا نفل کسی کی نیت نہیں کی تو اس سے صرف نفل پڑھ سکتا ہے، فرض نہیں پڑھ سکتا، کیوں کہ فرض اصل ہیں اور نفل تابع۔ پس متبوع کو تابع نہیں بنایا جاسکتا، نیز اس امر پر قیاس کریں گے کہ اگر کسی شخص نے نماز کے لیے تکبیرِ تحریمہ کہی تو اس کی نماز نفل ہوگئی، فرض نہیں۔

مطلب دوم: تیمّم کے اسباب

تیمّم کے اسباب یا وہ عذر جن کے باعث تیمّم جائز ہے، درج ذیل ہیں: (۲۹)

۱۔ وضو یا غسل کے لیے کافی پانی موجود نہ ہونا

اگر وضو یا غسل کے لیے بالکل پانی موجود نہ ہو، یا اتنا پانی نہ ہو جو ان کے لیے کافی ہو، یا پانی تک پہنچنے کا راستہ پر خطر ہو یا حنفیہ کے نزدیک پانی ایک میل (۱۸۴۸ میٹر یا ۴۰۰۰ ہاتھ یا پاؤں)، یا اس سے زائد فاصلے پر ہو، یا مالکیہ کے نزدیک دو میل کے فاصلے پر ہو، یا پانی خریدنے کے لیے رقم کا محتاج ہو، یا قیمت مثل سے زیادہ قیمت پر پانی دستیاب ہو تو تیمّم جائز ہے۔ اس کی دلیل اوپر مذکور آیت کریمہ فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیداً طیباً (پانی نہ ملے تو پاکیزہ مٹی کا قصد کرو) ہے۔

شافعیہ نے تیمّم کے جواز میں پانی کی عدم موجودگی اور پانی کی تلاش میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

ا۔ اگر یقین ہو کہ آس پاس کہیں پانی نہیں ہے تو تلاش کے بغیر تیمّم کرلے۔

ب۔ اگر یہ وہم، گمان یا شک ہو کہ پانی ہوگا تو منزل پر اپنے ساتھیوں کے پاس جتنے فاصلے پر مدد کے لیے پکارا جاسکتا ہے، اتنے فاصلے تک تلاش کرے (۳۰) اس فاصلے

مقدار ۴۰۰ ہاتھ یا ۱۸۴ء۸ میٹر ہے۔ اگر پانی نہ ملے تو تیمّم کر لے۔ حنفیہ نے صرف اس پر اکتفا کیا ہے کہ ۴۰۰ قدم تک تلاش کرے، بشرطیکہ کوئی خطرہ نہ ہو اور آس پاس کہیں پانی ملنے کا گمان ہو۔

ج۔ اگر پانی ملنے کا یقین ہو تو قریب کے فاصلے (۳۱) (۶۰۰۰ قدم) تک تلاش کرے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر یقین ہو، یا ظن غالب ہو کہ پانی مل جائے گا تو دو میل سے کم فاصلے تک پانی تلاش کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تھوڑے فاصلے تک یا اتنے فاصلے تک جہاں تک مدد کے لیے آواز پہنچ سکتی ہے، اسی صورت میں پانی تلاش کرے جب کہ جان، مال اور ساتھیوں سے بچھڑنے کا خوف نہ ہو، ورنہ نہیں۔ شافعیہ کی اظہر روایت اور حنابلہ کے نزدیک اگر تھوڑا پانی ملے جو طہارت کے لیے کافی نہ ہو تو اتنے پانی کو استعمال کر لے اور پھر تیمّم کر لے۔ دوسرے فقہا کا اس سے اتفاق نہیں۔ ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی متفق علیہ حدیث ہے کہ: ''جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو جہاں تک ممکن ہو اس کو انجام دو''۔

پانی کی خریداری: قیمت مثل کے ساتھ پانی خریدنا واجب ہے، بشرطیکہ اسے خریدنے کے لیے اتنی رقم کی ضرورت نہ پڑے جو اس شخص کے سارے مال کے برابر ہو یا اس کے سفر کے اخراجات یا اس کی سواری کی خوراک کے برابر ہو، سواری خواہ انسان ہو یا جانور۔

ہبہ: اگر کوئی شخص پانی بطور ہبہ دے دے یا ڈول عاریتاً دے تو علماء کے نزدیک اسے قبول کر لینا واجب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک بھی صحیح تر رائے یہی ہے۔ اگر کوئی پانی کی قیمت ہبہ کرے تو اسے قبول کرنا بالا تفاق واجب نہیں، کیوں کہ یہ بڑا احسان ہے۔ اگر باپ اپنے بیٹے کو پانی کی قیمت ہبہ کرے، تب بھی قبول کرنا واجب نہیں ہے۔

پانی بھول جانا: اگر کوئی شخص بھول گیا کہ اس کے سامانِ سفر میں پانی موجود ہے، اس

نے تیمّم کرکے نماز پڑھ لی، بعد میں نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے یاد آگیا تو شافعیہ کی اظہر روایت میں اور ابو یوسف اور مالکیہ کے نزدیک وضو کرکے دوبارہ نماز پڑھے، یا وقت نکل گیا ہے تو قضا کرے، کیوں کہ اس کے پاس پانی تھا لیکن اس نے پانی کے بارے میں معلومات حاصل کرنے میں کوتاہی کی۔ پس نماز قضا کرے، جیسے کوئی شخص اپنے سامانِ سفر میں کپڑا بھول جائے اور برہنہ نماز پڑھنے کے بعد اسے یاد آئے تو نماز قضا کرے گا۔(۳۲)

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قضا نہ کرے، کیوں کہ علم کے بغیر قدرت نہیں ہوتی۔ پس یہی سمجھا جائے گا کہ اس کے پاس پانی نہیں تھا، کیوں کہ پانی کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ پانی کے استعمال پر قدرت ہو، نہ کہ پانی کے علم پر قدرت ہو۔(۳۳)

اگر نماز کے دوران میں اسے یاد آگیا کہ اس کے پاس پانی ہے تو بالاتفاق نماز توڑ دے اور وضو کرکے نماز کا اعادہ کرے، جیسے اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کسی کو پانی ختم ہونے کا گمان ہوگیا تھا اور بعد میں معلوم ہوا کہ پانی موجود تھا تو بالاتفاق نماز کا اعادہ کرے۔ اگر کسی کے پاس پانی نہیں ہے، تب بھی اس کے لیے جماع کرنا مکروہ نہیں، اگرچہ جماع نہ کرنے سے اضطراب کا اندیشہ نہ ہو، کیوں کہ اصل میں تمام اشیا مباح ہیں جب تک کہ اباحت کے خلاف دلیل نہ ہو۔

۲۔ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونا:

جس شخص کو پانی کے استعمال پر قدرت نہیں ہے، مالکیہ اور حنابلہ وغیرہ کے نزدیک تیمّم کرلے، مثلاً کوئی شخص پانی کے قریب زبردستی روک دیا گیا، یا باندھ دیا گیا یا اسے پانی پر پہنچنے میں کسی جانور یا چور کا ڈر ہے، سفر میں ہو چاہے حضر میں۔ سفر گناہ کے سلسلے میں ہو، تب بھی، کیوں کہ تیمّم مطلقاً جائز ہے، سفر ہو یا حضر، طاعت ہو یا معصیت، چوں کہ اسے پانی میسر نہیں، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے عموم کے تحت تیمّم کرے کہ: ''پاک مٹی مسلمان کے لیے ذریعۂ طہارت ہے، خواہ دس سال تک اسے پانی نہ

ملے، جب پانی مل جائے تو اپنی جلد دھولے، اس میں بہتری ہے''۔(۳۴)

البتہ شافعیہ کے نزدیک ایسا شخص اگر مقیم ہے اور تیمّم کرتا ہے تو بعد میں نماز قضا کرے۔ اگر مسافر ہے اور سفر کسی گناہ کے سلسلے کا نہیں تو نماز قضا نہ کرے۔ اگر سفر گناہ کے سلسلے کا ہے، پھر بھی قضا کرے، کیوں کہ گناہ گار رخصت کا اہل نہیں۔(۳۵)

باقی مذاہب میں اور حنابلہ کی راجح روایت کے مطابق نماز کا اعادہ نہ کرے، کیوں کہ اسے جس کام کا حکم تھا، وہ اس نے کردیا۔اس کی ذمہ داری پوری ہوگئی، کیوں کہ اس نے تیمّم کرکے جو مشروع ہے، جائز طریقے سے نماز پڑھ لی، اس لیے مریض اور مسافر کے مشابہ ہے،(۳۶) البتہ حنفیہ نے اس شخص کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، جسے نہ کرنے پر مجبور کیا گیا ہو، ایسا شخص تیمّم کرے اور بعد میں نماز کا اعادہ کرے۔

۳۔ بیماری یا صحت میں تاخیر

اگر پانی کے استعمال سے جان کا خوف ہو، یا کسی عضو کے بیکار ہونے کا، یا بیماری پیدا ہونے کا مثلاً نزلہ، بخار وغیرہ، یا پانی کے استعمال سے کسی بیماری کے بڑھ جانے یا طول کھینچ جانے اور صحت میں تاخیر ہوجانے کا اندیشہ ہو تو تیمّم کرلے۔ ان امور کا علم عادت سے ہوسکتا ہے، یا ماہر طبیب کے بتانے سے مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک طبیب خواہ غیر مسلم ہو، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک طبیب کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ شافعیہ نے اظہر روایت میں اور حنابلہ نے اس امر کا اضافہ کیا ہے کہ اس سے کسی ظاہری عضو میں ایسا عیب پیدا ہونے کا ڈر ہو جس سے بدصورتی پیدا ہوتی ہو اور اس کا نقصان مستقل ہو۔ ظاہری عضو سے مراد ایسا عضو ہے جو کام کاج میں عموماً ظاہر ہوتا ہو، مثلاً چہرہ اور ہاتھ۔ حنابلہ کے بقول جو شخص اتنا مریض ہے کہ حرکت نہیں کرسکتا اور کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو اسے وضو کرادے تو وہ بھی ایسے آدمی کی طرح ہے جسے پانی میسر نہیں۔ اگر اسے نماز قضا ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمّم کرلے۔

۴۔ حال یا مستقبل میں پانی کی ضرورت

اگر کسی شخص کو یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ اسے بعد میں پانی کی ایسی شدید ضرورت پیش آسکتی ہے جو ہلاکت یا سخت تکلیف پر منتج ہو تو وہ شخص تیمّم کرلے۔ تکلیف خواہ اس نوعیت کی ہو کہ کسی قابلِ احترام زندگی کو پیاس کی شدت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ وہ قابل احترام زندگی انسان وغیرہ کی ہو، یا شکار یا چوکیداری کے کتے کی،البتہ اگر کسی حربی کافر، مرتداور ایسے کتے کی زندگی کو کوئی خطرہ ہو جس کے رکھنے کی اجازت نہیں (حنابلہ کے نزدیک سیاہ کتا) تو تیمّم نہ کرے۔ تیمّم کی اجازت زندگی کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے ہے۔

مستقبل کی ضروریات میں آٹا گوندھنے اورکھانا پکانے کے لیے ضروری پانی، ایسی نجاست کا ازالہ شامل ہیں جو ناقابل معافی ہے، بشرطیکہ شافعیہ کے نزدیک نجاست بدن پر ہو۔ اگر نجاست کپڑے کو لگی ہوئی ہے تو پانی سے وضو کرلے اور اگر کوئی اور پاک کپڑا ستر کے لیے نہیں ہے تو برہنہ نماز پڑھ لے، ایسی نماز کا اعادہ نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ (۳۷) کے نزدیک اگر بدن پر نجاست لگی ہوئی ہے اور پانی نہ ہونے کے باعث اسے دھونے سے عاجز ہے، یا پانی کے استعمال سے نقصان کا اندیشہ ہے تو تیمّم کرکے نماز پڑھ لے اور شافعیہ کے بقول بعد میں قضا بھی کرے۔ حنابلہ کے نزدیک قضا کی ضرورت نہیں۔ مسافر اگر پیاس کے خوف سے تیمّم کرکے نماز پڑھ لے تو بالاتفاق اس پر اعادہ واجب نہیں۔

۵۔ اگر پانی کی تلاش میں گیا تو مال اسباب ضائع ہونے کا ڈر ہو

مالکیہ کہتے ہیں کہ جوشخص پانی کے استعمال پر قادر ہو، لیکن اسے یہ اندیشہ ہو کہ اگر اس نے پانی استعمال کیا تو اس کا قابل لحاظ مالی نقصان ہوجائے گا تو وہ تیمّم کرلے۔ مال خواہ اپنا، ہو یا کسی کا بشرطیکہ اسے یقین یا غالب گمان ہو کہ تلاش کرنے سے پانی مل جائے

گا اور اگر شک یا وہم ہو کہ پانی مل سکتا ہے تو پھر معمولی مالی نقصان کا اندیشہ ہو، تب بھی تیمم کرلے۔

قابل لحاظ مال سے مراد پانی کی قیمت سے زائد مال ہے۔ مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہا کی رائے یہ ہے کہ کسی انسان یا غیر انسان دشمن وغیرہ کا خوف، جلنے کا یا چوری ہوجانے کا خوف ہوتو پانی نہ تلاش کرے، بلکہ تیمّم کرلے۔ خوف چاہے جان کا ہو یا مال کا یا امانت کا۔ اگر کسی عورت کو اندیشہ ہو کہ پانی پر کوئی اوباش آدمی موجود ہے، یا کسی مفلس قرض دار کو خوف ہو کہ اسے قید کردیا جائے گا، یا کسی شخص کی کوئی چیز گم ہوگئی اور اسے ڈر ہے کہ پانی تلاش کرتا رہا تو وہ چیز نہیں مل سکے گی، ایسے سب لوگ اس شخص کی طرح ہیں جس کے پاس پانی موجود نہیں، کیوں کہ ان سب صورتوں میں ضرر ہے اور شرعاً ضرر سے بچنا ضروری ہے۔

۶۔ سخت سردی، یعنی پانی سخت ٹھنڈا ہو

اگر اتنی سخت سردی ہے کہ پانی کے استعمال سے نقصان کا اندیشہ ہے اور پانی گرم کرنے کا کوئی انتظام نہیں تو تیمّم کرلے۔

لیکن حنفیہ نے یہ شرط عائد کی ہے کہ اگر سردی کے باعث موت کا ڈر ہو، یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا، یا بیماری کا تو صرف جنبی کے لیے تیمّم جائز ہے، خواہ سفر میں نہ ہو، بشرطیکہ اس کے پاس حمام کو دینے کے لیے پیسے نہ ہوں اور پانی گرم کرنے کا کوئی انتظام نہ ہو۔ اسی صورت میں یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ تیمّم کی مجبوری ہے۔ اگر کسی کو حدثِ اصغر ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کے لیے سردی کی وجہ سے تیمّم کی اجازت نہیں ہے۔

مالکیہ کے ہاں سردی کی شدت میں تیمّم اس صورت میں جائز ہے جب موت کا خوف ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سردی کے باعث تیمّم اس صورت میں جائز ہے کہ نماز کے وقت میں پانی گرم کرنے کا کوئی انتظام نہ ہو اور اعضا گرم کرنے کا فائدہ نہ ہو اور

سردی سے کسی عضو کا فعل معطل ہونے یا کوئی سخت عیب پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہو۔ شافعیہ کے نزدیک اگر ظاہری عضو میں عیب کا اندیشہ ہو اور حنابلہ کے نزدیک پانی کے استعمال سے بدن میں کسی بھی جگہ عیب پیدا ہونے کا امکان ہو، تب تیمّم جائز ہے۔

اگر بیماری یا سردی کی وجہ سے تیمّم کر کے نماز پڑھی تو شافعیہ کے نزدیک اظہر روایت کے مطابق بعد میں اس کا اعادہ کرے، جب کہ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک قضا نہیں ہے۔ حنابلہ کے نزدیک دو روایات ہیں، ایک میں قضا واجب ہے اور دوسری میں واجب نہیں۔

۷۔ ڈول اور رسی وغیرہ نہ ہونا

اگر کوئی شخص پانی استعمال کرسکتا ہے، لیکن اسے کوئی پانی لاکر دینے والا نہیں، یا ڈول یا رسی وغیرہ نہیں ہے۔ اگر نماز کا وقت نکلنے کا اندیشہ ہے تو تیمّم کرلے، کیوں کہ وہ بھی ایسے ہی ہے گویا اس کے پاس پانی نہیں۔

حنابلہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ عاریتاً کسی سے برتن، ڈول، رسی وغیرہ لے کر پانی حاصل کرے، کیوں کہ جس چیز کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہوسکتی ہو، وہ بھی واجب ہوتی ہے۔ پس اس حالت میں عاریت قبول کرنا واجب ہے، کیوں کہ اس میں احسان کم درجے کا ہے۔ اگر کسی کپڑے سے برتن باندھ کر پانی نکال سکتا ہے جو بھیگ جائے گا، پھر نچوڑا جاسکے گا تو اس طرح پانی نکال کر وضو کرنا ضروری ہے، کیوں کہ اس صورت میں اسے پانی کے استعمال پر قدرت ہے اور ایسی ہی قدرت ہے اسے ڈول اور رسی دستیاب ہوں۔ اس صورت میں شرط یہ ہے کہ اس طرح کپڑے کی قیمت پانی کی قیمت کی مقدار سے زیادہ کم نہ ہوجائے اور اگر بھیگنے اور نچوڑنے سے کپڑے کی قیمت پانی کی قیمت کی مقدار سے زیادہ کم ہوجائے تو پھر اس سے پانی نکالنا ضروری نہیں۔ اگر پانی ادھار مل سکتا ہو، یا پانی کی قیمت ادھار مل سکتی ہو اور اس کی واپسی کی استطاعت ہو تو یہ ادھار قبول کرنا واجب ہے، کیوں کہ یہ معمولی درجے کا احسان ہے۔

پانی کی قیمت بطور قرض لینا ضروری نہیں، کیوں کہ اس میں احسان ہے۔اگر کوئی شخص پانی ہبہ کردے تو وہ قبول کرلیا جائے، کیوں کہ اس میں زیادہ احسان نہیں اور پانی مال دار ہونے کا ذریعہ نہیں ہے، لیکن اگر کوئی پانی کی قیمت ہبہ کرے تو اسے قبول کرنا ضروری نہیں، کیوں کہ اس میں احسان ہے۔پانی ادھار خرید کر اس کی قیمت اپنے شہر میں جا کر ادا کر دے گا، ضروری نہیں، خواہ وہاں جا کر اس کے پاس ادائیگی کے لیے رقم موجود ہو، کیوں کہ اپنے ذمے قرض باقی رکھنا باعثِ ضرر ہے اور ممکن ہے کہ ادائیگی سے قبل اس کا مال ضائع ہو جائے۔

۸۔ نماز کا وقت نکل جانے کا ڈر

شافعیہ (۳۸) نے نماز کا وقت نکل جانے کے خوف سے تیمّم کی اجازت نہیں دی، کیوں کہ یہ پانی کی موجودگی میں تیمّم کرنا ہے، البتہ مسافر اس سے مستثنیٰ ہے۔اگر اسے نماز کا وقت نکلنے کا خوف ہے تو اس کے لیے پانی تلاش کرنا ضروری نہیں، بلکہ اگر اسے وقت نکلنے کا ڈر ہو یا جان، مال یا ساتھیوں سے بچھڑنے کا خطرہ ہو تو تیمّم کرلے۔

حنابلہ نے بھی نماز کا وقت نکلنے کے خوف کی وجہ سے تیمّم کی اجازت نہیں دی، خواہ نماز جنازہ ہو، نماز عید ہو یا فرض نماز۔ ہاں! اگر مسافر کو معلوم ہو کہ قریب کسی جگہ پانی ہے، لیکن اگر وہ پانی کے لیے جائے گا تو نماز کا وقت نکل جائے گا تو تیمّم کرلے اور نماز پڑھ لے۔بعد میں اس نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ اس وقت وہ پانی کے استعمال پر قادر نہیں تھا، گویا اس کو پانی میسر نہیں تھا۔(۳۹)

حنفیہ نے نماز کا وقت نکلنے کے خوف سے درج ذیل حالتوں کے علاوہ کسی صورت میں تیمّم کی اجازت نہیں دی:(۴۰)

اولاً۔ اگر نماز جنازہ کے نکل جانے کا خوف ہو اور پانی میسر نہ ہو تو اگر جنبی ہو، تب بھی تیمّم کرسکتا ہے، یا نماز عید کے نکل جانے کا خوف ہو کہ اگر وضو کرتا رہا تو امام نماز سے

فارغ ہو جائے گا، یا سورج ڈھل جائے گا۔ یہ مسئلہ امام اور مقتدی دونوں کے لیے ہے، اور ان میں اجازت اس لیے ہے کہ ان نمازوں کا کوئی بدل نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ اگر اچانک نماز جنازہ تمہارے سامنے آجائے اور اس کے فوت ہونے کا خوف ہو تو تیمّم کر کے جنازہ پڑھ لو۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ جنازے پر پہنچے، وضو نہیں تھا، انہوں نے تیمّم کیا اور جنازہ پڑھ لیا۔ اگر پانی نہ ہونے کے باعث نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کے لیے تیمّم کیا تو اس تیمّم سے ہر طرح کی نماز پڑھی جا سکتی ہے۔(۴۱)

ثانیاً۔ سورج گرہن کی نماز اور سنن مؤکدہ بشمول سنن فجر اگر فوت ہونے کا خوف ہو اور پانی نہ ہو تو تیمّم کر کے پڑھ سکتا ہے، بشرطیکہ یہ خیال ہو کہ اگر وضو کے لیے تاخیر کی تو ان کا وقت نکل جائے گا۔ اگر وقت نکلنے کا اندیشہ ہو تو جمعہ کی نماز یا دوسری فرض نمازوں اور وتر کے لیے تیمّم کرنا جائز نہیں، کیوں کہ جمعہ ظہر کی نماز کا بدل ہے اور دوسری نمازیں قضا کی جا سکتی ہیں۔

مالکیہ کے ہاں معتمد(۴۲) روایت یہ ہے کہ اگر وقتی نماز کا وقت نکل جانے کا خوف ہو تو اس کو اپنے وقت پر ادا کرنے کے لیے تیمّم کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ پانی موجود نہ ہو۔ اگر یہ خیال ہو کہ وضو یا غسل کر کے ایک رکعت اپنے وقت پر پڑھ سکوں گا تو تیمّم نہ کرے۔

مشہور قول کے برعکس اظہر روایت یہ ہے کہ اگر پانی میسر نہ ہو تو مقیم، صحت مند شخص کے لیے جائز ہے کہ بروقت نماز ادا کرنے کے لیے نماز جمعہ، نماز جنازہ، سنن مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کے لیے تیمّم کر سکتا ہے، بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف ہو اور تیمّم کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

پانی میسر نہ ہو تو سنن اور نوافل کی ادائیگی کے لیے، قرآن حکیم ہاتھ میں لینے کے لیے اور غیر واجب طواف کے لیے تیمّم جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تیمّم کے جواز کے دو اسباب ہیں:

- پانی کا موجود نہ ہونا۔اس میں یہ حالت بھی شامل ہے کہ مستقبل میں پانی ختم ہونے اور پریشانی کا سامنا ہونے کا خوف ہو، یا پانی کی تلاش سے مال ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، یا پانی تلاش یا استعمال کرنے کا دوران وقت نکل جانے کا احتمال ہو۔

- پانی کے استعمال سے عاجز ہو، اس میں دوسرے تمام احوال شامل ہیں اور دوسرے سبب کو پہلے سبب پر قیاس کریں گے، یعنی جو شخص پانی استعمال کرنے سے عاجز ہے، گویا اس کے پاس بھی پانی نہیں ہے اور آیت تیمّم میں جن اشخاص کا ذکر ہے، وہ بھی ان کا مصداق ہیں۔

فقہا کا اتفاق ہے کہ دو شخصوں کے لیے تیمّم جائز ہے، مسافر اور مریض کے لیے، جب انہیں پانی میسر نہ ہو۔

کیا تیمّم سے پڑھی گئی نماز کا اعادہ کیا جائے؟

فقہا کا اتفاق ہے کہ جس شخص نے پانی دستیاب نہ ہونے کے باعث تیمّم کر کے نماز پڑھ لی، پھر نماز کا وقت نکل جانے کے بعد اسے پانی مل گیا تو وہ نماز کا اعادہ نہ کرے، البتہ جس شخص کو نماز کے وقت کے اندر پانی مل گیا، یا اس نے دوسرے اسباب کی بنا پر تیمّم کیا تھا تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔(۴۳)

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کو نماز کے وقت کے اندر پانی مل گیا، یا اس نے دوسرے اسباب کی بنا پر تیمّم کیا تھا وہ نماز کا اعادہ نہ کرے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر تیمّم کر کے نماز پڑھنے والے نے پانی کی تلاش میں کوتاہی کی تھی اور اسے وقت کے اندر پانی مل گیا تو نماز دہرائے۔

حنفیہ نے اس شخص کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جسے پانی سے روک دیا گیا تھا۔اس نے تیمّم

کر کے نماز پڑھ لی۔ بعد میں وقت کے اندر رکاوٹ ختم ہوگئی، تو اگر وہ مقیم ہے تو نماز کا اعادہ کرے اور اگر مسافر ہے تو اعادہ نہ کرے۔ یہی رائے زیادہ آسان اور قابلِ عمل ہے۔

ان کی دلیل ابوداؤد کی روایت ہے جو ابوسعیدؓ سے مروی ہے کہ دو آدمی سفر کے لیے نکلے، نماز کا وقت آ گیا، ان کے پاس پانی نہیں تھا، ان دونوں نے پاک مٹی سے تیمّم کرلیا اور نماز پڑھ لی، پھر انہیں نماز کے وقت کے اندر پانی مل گیا۔ ایک نے وضو کرکے دوبارہ نماز پڑھ لی، دوسرے نے نہیں پڑھی، پھر وہ دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور آپؐ کے سامنے ماجرا بیان کیا۔ جس نے نماز نہیں دہرائی تھی، اسے آپ نے فرمایا: ''تو نے سنت کے مطابق عمل کیا۔ تمہاری نماز کافی تھی''۔ اور جس نے اعادہ کرلیا، اس سے فرمایا: ''تجھے دہرا اجر ملا''۔

ابن عمرؓ کو مدینہ منورہ کے گھر نظر آ رہے تھے کہ انہوں نے تیمّم کر کے عصر کی نماز پڑھ لی، پھر شہر میں داخل ہوئے۔ سورج ابھی اونچا تھا، لیکن انہوں نے نماز کا اعادہ نہیں کیا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تیمّم کرنے والے نے حکم پورا کردیا اور فرض اس طرح ادا کیا جیسے اس کا حکم تھا، اس لیے اس پر اعادہ واجب نہیں۔ پانی کا دستیاب نہ ہونا ایک عام عذر ہے۔ جب عذر کے باعث تیمّم کرکے پڑھنے سے ساقط ہوجاتی ہے اور جب ایک بار ساقط ہوگئی تو دوبارہ واجب نہیں ہوتی۔

حنابلہ کے مذہب کی مشہور رائے یہ ہے کہ تیمّم کرنے والے کو اگر نماز کے دوران میں پانی میسر آجائے تو اس کا تیمّم ٹوٹ جاتا ہے، طہارت باطل ہوجاتی ہے، دوبارہ طہارت کرے اور نئے سرے سے نماز پڑھے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''پاک مٹی مسلمان کا وضو ہے۔ اگر اسے دس سال بھی پانی نہ ملے، جب پانی ملے تو اپنی جلد اس سے دھولے''۔ (۴۴) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی میسر آجائے تو مٹی پاکی

کا ذریعہ نہیں رہتی اور اس کے بعد اپنی جلد پانی سے دھونا ضروری ہے، کیوں کہ اب وہ پانی پر قادر ہے، پس اس کا تیمّم باطل ہوجائے گا، جیسا کہ نماز کے باہر پانی مل جائے تو تیمّم باطل ہوجاتا ہے، کیوں کہ تیمّم ضرورت کے وقت کی طہارت ہے۔ جب ضرورت ختم ہوجائے تو تیمّم ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ مستحاضہ کا خون بند ہوجائے تو اس کی طہارت باطل ہوجاتی ہے۔

اور اگر پانی نہیں تھا، تیمّم کیا اور نماز پڑھ لی تو دوبارہ نماز نہ پڑھے، کیوں کہ تیمّم سے پڑھی جانے والی نماز درست ہے۔ اگر پیاس کا خوف ہو، اس کے باعث پانی بچا رکھے اور تیمّم کرے تو بھی نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر پانی نہ ہونے کے باعث تیمّم کیا، پھر پانی نظر آ گیا تو:

(ا) اگر نماز شروع کرنے سے پہلے پانی مل گیا تو تیمّم باطل ہوگیا، کیوں کہ ابھی اس نے مقصد کا آغاز نہیں کیا تھا اور حضرت ابو ذرؓ کی مذکورہ بالا حدیث: ''جب پانی ملے تو اپنی جلد کو لگا لو'' کا بھی یہی تقاضا ہے۔

(ب) اگر نماز کے دوران میں پانی نظر آئے: اگر حضر میں ہے، یعنی مقیم ہے تو تیمّم اور نماز دونوں باطل ہوجاتے ہیں، کیوں کہ پانی ملنے کے باعث نماز کا اعادہ واجب ہے اور اب اسے پانی مل گیا ہے، اس لیے اعادہ واجب ہے۔ صحیح یہ ہے کہ نماز توڑ کر اس سے نکل آئے تاکہ وضو کرے تو یہ افضل ہے۔ اور اگر سفر میں ہے تو مذہب شافعی کے مطابق تیمّم باطل نہیں ہوتا، کیوں کہ مقصود شروع کرنے کے بعد اسے پانی میسر آیا ہے۔ اس حالت میں نماز توڑنا اور وضو کی طرف واپس جانا ضروری نہیں ہے۔

اگر سفر میں نماز کی حالت میں تھا کہ پانی نظر آ گیا، پھر وہاں ٹھہرنے کی نیت کرلی تو تیمّم اور نماز دونوں باطل ہوگئے، کیوں کہ ایک نماز میں سفر اور حضر کے احکام جمع

ہو گئے۔اس صورت میں حضر کے احکام کو غلبہ حاصل ہوگا۔گویا اس نے اقامت کی حالت میں تیمّم کر کے نماز شروع کی کہ نماز کے دوران میں پانی نظر آ گیا۔

(ج) اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد پانی نظر آیا تو اگر سفر میں نہیں ہے تو نماز کا اعادہ کرے، کیوں کہ مقیم ہوتے ہوئے پانی کی عدم دستیابی نادر عذر ہے، جو بہت کم پیش آتا ہے۔اس کے باعث اعادے کا فرض ساقط نہیں ہوگا۔یہ ایسے ہی ہے جیسے بھولے سے نجاست کے ساتھ نماز پڑھ لی تو اسے دہرانا واجب ہے۔اگر سفر میں ہے تو اعادہ واجب نہیں، خواہ سفر طویل ہو یا مختصر۔امام شافعی کے دو اقوال میں سے مشہور تر قول یہی ہے۔

اگر سفر گناہ کے سلسلے کا ہے تو صحیح تر بات یہ ہے کہ اعادہ واجب ہے جیسے کہ تیمّم پر واجب ہے، کیوں کہ تیمّم کے ذریعے وضو کا فرض ساقط ہونا ایک رخصت ہے جو سفر سے متعلق ہے اور معصیت کے سفر میں رخصت نہیں ملتی۔

اگر بیماری کے باعث تیمّم کر کے نماز پڑھ لی، پھر نماز کے وقت کے اندر صحت یاب ہو گیا تو اعادہ واجب نہیں ہے، کیوں کہ بیماری عام عذر ہے اور سفر میں پانی میسر نہ آنے کی مانند ہے۔

اگر سخت سردی کے باعث تیمّم کر کے نماز پڑھ لی، پھر سردی ختم ہو گئی اور مسافر نہیں ہے تو دوبارہ نماز پڑھے، کیوں کہ یہ نادر عذر ہے، اور اگر مسافر ہے تو اس میں دو قول ہیں۔راجح قول یہ ہے کہ اعادہ واجب ہے: کیوں کہ ایسی سردی جس میں ہلاکت کا خوف ہو اور سردی دور کرنے کا کوئی انتظام نہ ہو، نادر عذر ہے جو عام طور پر پیش نہیں آتا۔یہ ایسے ہی ہے جیسے حالتِ اقامت میں پانی میسر نہ آئے۔

تیمّم کر کے پڑھی ہوئی نماز کی قضا کے بارے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مقیم نے پانی نہ ملنے کے باعث تیمّم کر کے نماز پڑھی تو وہ قضا کرے، مسافر قضا نہ کرے،البتہ اگر

سفر معصیت کا ہو، مثلاً غلام آقا سے بھاگ گیا ہو، یا عورت نافرمان ہوکر شوہر سے بھاگ گئی ہو تو وہ صحیح تر قول کے مطابق قضا کریں، کیوں کہ وہ رخصت کے مستحق نہیں ہیں۔

اظہر روایت کے مطابق وہ شخص قضا کرے گا جس نے سفر میں سردی کے باعث تیمم کیا ہو یا ایسی بیماری کے باعث جس میں مطلقاً پانی استعمال نہیں کرسکتا تھا، یا بعض اعضا کو دھونے کے لیے پانی استعمال نہیں کرسکتا تھا، اور ان اعضا کے محل تیمم (چہرہ اور ہاتھ) پر کوئی پٹی وغیرہ بندھی ہوئی نہیں تھی، یا پٹی تو تھی، لیکن محل تیمم کے علاوہ دوسرے اعضا پر حدث کی حالت میں باندھی گئی تھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر نماز کا کوئی مستقل عذر ہو، مثلاً مستحاضہ کی نماز ہو، یا مریض بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو، یا مسافر ہو تو وہ نماز قضا نہ کرے۔ اگر ایسا عذر ہو جو مستقل نہیں ہے اور اس کا کوئی بدل بھی نہیں، مثلاً کسی شخص کو پانی اور مٹی ایک چیز بھی میسر نہیں، یا جس شخص کو صلیب پر باندھا گیا ہے، جب کہ وہ اشارے سے نماز پڑھے تو قضا کرے اور اگر عذر غیر مستقل ہو، لیکن اس کا بدل ہو، جیسے مقیم کا تیمم یا سخت سردی میں مسافر کا تیمم تو اس کی قضا میں دو اقوال ہیں اور راجح قول یہ ہے کہ قضا کرے۔

شافعیہ کی رائے میں جو سختی ہے وہ مخفی نہیں۔ آسانی کا تقاضا یہ ہے کہ حنفیہ اور ان کے ہم آہنگ اہل علم کی رائے پر عمل کیا جائے۔

مطلب سوم: تیمّم کے ارکان وفرائض

تیمّم کے کچھ ارکان وفرائض ہیں۔ یاد رہے کہ رکن اور فرض سے مراد وہ امور ہیں جن پر اس شے کے وجود کی بنیاد ہو، یا جو اس چیز کا قوی تر پہلو ہو، یہ جمہور (حنفیہ کے علاوہ) کی اصطلاح ہے اور حنفیہ کے نزدیک رکن وہ ہے جس پر کسی شے کے وجود کا انحصار ہو اور وہ اس شے کی حقیقت کا جز ہو۔ اسی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ تیمّم کے دو ہی رکن ہیں:

دوبارہ ہاتھ مٹی پر مارنا، چہرے اور دونوں ہاتھوں پر کہنیوں تک مسح کرنا۔

جمہور کے نزدیک تیمّم کے چار یا پانچ ارکان ہیں۔ یہ اختلاف حسب ذیل ہے:(۴۵)

ا۔ چہرے پر مسح کے وقت نیت کرنا:

چاروں فقہی مذاہب کے نزدیک فرض ہے۔ حنفیہ میں سے قدوری اور صاحب ھدایہ کی یہی رائے ہے، جب کہ حنفیہ کی ایک جماعت اور بعض حنابلہ کے نزدیک نیت شرط ہے اور حنفی و حنبلی مذہب میں معتمد رائے یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک نیت یہ ہے کہ چہرے پر مسح کرتے وقت نماز کے جواز اور حدث جن کاموں سے مانع ہے، ان کی اباحت یا فرض تیمّم کی نیت کرے۔ اگر صرف حدث ختم کرنے کی نیت کرے تو تیمّم باطل ہے، کیوں کہ مالکیہ کی مشہور روایت کے مطابق تیمّم حدث کو رفع نہیں کرتا۔

اگر فرض تیمّم کی نیت کرے تو کافی ہے۔ اگر حدثِ اکبر ہو یا حدثِ اصغر، کسی کی بھی متعین طور پر نیت کرنا ضروری نہیں ہے۔

اگر نماز مباح ہونے کی نیت کرے، یا حدث جن کاموں میں رکاوٹ ہے ان کی اباحت کی نیت کرے تو اگر حدثِ اکبر ہو تو متعین طور پر اس کی نیت کرنا ضروری ہے اور حدثِ اصغر کی نیت کرنا مستحب ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

مستحب یہ ہے کہ تیمّم کرنے والا جس فرض یا نفل نماز کے لیے تیمّم کر رہا ہے، اس نماز کی یا فرض اور نفل دونوں کی نیت کرے۔ اگر تعیین کے ساتھ نماز کی نیت نہیں کی تو نفل کی نیت کے ساتھ فرض نہیں پڑھ سکتا اور مطلقاً نماز کی نیت سے بھی فرض نہیں پڑھ سکتا کیوں کہ فرض کے لیے بطور خاص الگ سے نیت کرنا ضروری ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ نماز وغیرہ کی اباحت کی نیت کی جائے، کیوں کہ

فرض تیمّم یا فرض طہارت، یا حدث یا جنابت سے طہارت، یا رفع حدث کی نیت کافی نہیں ہے، کیوں کہ شافعیہ کے نزدیک تیمّم سے حدث رفع نہیں ہوتا۔ تیمّم بذات خود مقصود نہیں ہے، بلکہ ضرورت کے تحت کیا جاتا ہے، اس لیے اسے مقصود نہیں بنایا جاسکتا۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے کہ تیمّم میں تعیینِ نیت شرط نہیں ہے۔ اگر مطلق نیت کی تو جو فرض چاہے پڑھ لے، اگر متعین فرض کی نیت کی تو ان کے علاوہ اس وقت کے اور دوسرے وقت کے فرض اور نفل پڑھنا بھی جائز ہیں، البتہ اگر نفل پڑھنے کی نیت سے تیمّم کیا تو اس سے فرض نہیں پڑھ سکتا، جیسا کہ مالکیہ کی یہی رائے ہے۔

شافعیہ کے نزدیک واجب ہے کہ چہرے پر پھیرنے کے لیے جب مٹی پر ہاتھ مارے جائیں تو اس کے ساتھ ہی نیت کی جائے، کیوں کہ یہ تیمّم کا پہلا رکن ہے اور چہرے پر ہاتھ پھیرنے تک مسلسل نیت برقرار رکھنا واجب ہے۔ یہی شافعیہ کی صحیح روایت ہے۔

حنابلہ کے نزدیک تیمّم کے ذریعے ان امور کی اباحت کی نیت کرے جو طہارت کے بغیر مباح نہیں ہوتے، مثلاً نماز وغیرہ، طواف، مصحف کو ہاتھ میں لینا، جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔ حدث ختم کرنے کی نیت نہ کرے، کیوں کہ حنابلہ کے نزدیک بھی مالکیہ اور شافعیہ کی طرح تیمّم سے حدث رفع نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل ابوذرؓ کی حدیث ہے کہ جب تجھے پانی میسر ہو تو اپنی جلد کو دھولے۔ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔(۴۶)

حنابلہ کے نزدیک جس کام کے لیے تیمّم کیا جارہا ہے، نیت میں اس کی تعیین واجب ہے، مثلاً نماز، طواف، قرآن کو ہاتھ لگانا اور یہ بھی کہ تیمّم حدثِ اصغر سے کیا جارہا ہے یا حدثِ اکبر سے، یا بدن پر نجاست سے، کیوں کہ تیمّم حدث کو ختم نہیں کرتا۔ وہ محض نماز کو مباح کردیتا ہے، اس لیے تعیین نیت ضروری ہے تاکہ تیمّم کے ضعف کو تعیین نیت سے تقویت مل سکے۔

تعیین نیت کا طریقہ: مثلاً اگر جنبی ہے اور ظہر کی نماز پڑھنا چاہتا ہے تو یہ نیت کرے کہ جنابت سے ظہر کی نماز کی اباحت کی نیت کرتا ہے۔ اگر حدث کی حالت میں ہو تو حدث کی نیت کرے اور اگر جنابت اور حدث دونوں ہوں تو دونوں کی نیت کرے وغیرہ۔

اگر جنابت سے تیمّم کیا تو حدثِ اصغر سے تیمّم کی ضرورت پوری نہیں ہوگی۔ یہ دو الگ الگ طہارتیں ہیں۔ ایک کی نیت کے ساتھ دوسری ادا نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے مطابق تیمّم کی نیت کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ تین امور میں سے کسی ایک کی نیت کرے تا کہ اس سے نماز درست ہوسکے:

حدث سے طہارت کی نیت ہو، یا نماز کے مباح ہونے کی، یا کسی ایسی عبادت کی نیت ہو جو مقصود بالذات ہے اور طہارت کے بغیر درست نہیں ہوتی، مثلاً نماز، سجدۂ تلاوت یا نماز جنازہ۔ اگر محض تیمّم کی نیت کی اور نماز کے جائز ہونے یا رفع حدث کی نیت نہیں کی تو اس سے نماز درست نہیں، یا کسی ایسے کام کی نیت کی جو عبادت نہیں، مثلاً مسجد میں داخل ہونا، مصحف کو ہاتھ لگانا، (۴۷) یا ایسے کام کی نیت کی جو عبادت تو ہے، لیکن مقصود بالذات نہیں جیسے اذان، اقامت وغیرہ، (۴۸) یا ایسی عبادت کی نیت کی جو مقصود بالذات تو ہے، لیکن طہارت کے بغیر ادا کی جاسکتی ہے مثلاً قرآن کی تلاوت یا سلام کرنے اور اس کا جواب دینے کے لیے حدثِ اصغر سے تیمّم کرے تو ان تمام صورتوں میں اس تیمّم سے نماز پڑھنا درست نہیں۔

اگر جنبی قرآن کی تلاوت کے لیے تیمّم کرے تو وہ اس سے تمام نمازیں پڑھ سکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک حدث یا جنابت کی تعیین کرنا شرط نہیں۔ تیمّم مطلق نیت سے درست ہے اور حدث رفع کرنے کی نیت سے بھی درست ہے، کیوں کہ تیمّم وضو کی طرح حدث کو رفع کردیتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تیمّم کے درست ہونے کے لیے اسلام، عقل وشعور اور یہ علم ضروری کہ وہ کس چیز کی نیت کر رہا ہے، تاکہ وہ اس کی حقیقت سے واقف ہو۔

اس مسئلے میں حنفیہ کا مذہب سب سے بہتر ہے، کیوں کہ اس میں کشائش، آسانی اور وسعت ہے۔

نیت کے شرط ہونے کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے: ''اعمال کا دارومدار نیت پر ہے اور ہر شخص کو اپنی نیت کا ثمرہ ملے گا''۔ حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ مٹی آلودہ کرتی ہے، صرف نیّت سے ہی پاک کرنے والی ہوسکتی ہے، یعنی مٹی حقیقتاً طہارت کا ذریعہ نہیں، بلکہ اسے ضرورت کے تحت طہارت کا ذریعہ بنایا گیا ہے اور ضرورت کا اندازہ نیت سے ہوسکتا ہے۔ وضو حقیقی طہارت ہے، اس کے لیے ضرورت کی شرط نہیں کہ ضرورت کے تحت وضو کو طہارت قرار دیا گیا ہو، اس لیے اس میں نیّت شرط نہیں ہے۔

۲۔ چہرے اور ہاتھوں کا پورے طور پر مسح کرنا(۴۹)

کیوں کہ ارشادِ ربانی ہے: فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه (اس سے اپنے چہروں اور ہاتھوں کا مسح کرو)۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تیمّم میں وضو کی طرح کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا بالاستیعاب مسح کرنا مطلوب ہے۔ یہی آیت کا تقاضا ہے اور چوں کہ تیمّم وضو کے قائم مقام ہے، اس لیے بھی اس کا اہتمام ضروری ہے، نیز تیمّم میں ہاتھ کے الفاظ مطلق ہیں اور وضو میں ''کہنیوں تک'' کی قید ہے۔ پس وضو کو تیمّم پر قیاس کرتے ہوئے وہی قید یہاں بھی ملحوظ ہوگی۔ حضرت عمارؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تیمّم چہرے اور دونوں ہاتھوں کے لیے زمین پر ہاتھ مارنا ہے''۔(۵۰)

مالکیہ اور حنابلہ نے تیمّم میں گٹوں تک مسح پر اکتفا کیا ہے اور گٹوں سے کہنیوں تک

مسح کو سنت قرار دیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد نبوی و ایدیکم میں حکم مطلقاً ہاتھوں کا ہے، اور جب ہاتھ کا لفظ مطلق ہو تو اس میں کلائی شامل نہیں ہوتی، جیسا کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کی حد میں کلائی شامل نہیں ہے۔ نیز عمارؓ بن یاسر کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چہرے اور ہتھیلیوں کا تیمّم کیا جائے۔(۵۱) حضرت عمارؓ کہتے ہیں کہ مجھے جنابت ہوگئی، پانی نہیں تھا تو میں مٹی میں لوٹ پوٹ ہوگیا اور نماز پڑھ لی۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے زمین پر اپنے ہاتھوں ہاتھ مار کر ان پر پھونکا، پھر ان سے اپنے چہرے اور ہتھیلیوں کا مسح کرکے فرمایا: ''تیرے لیے یہی کافی تھا''۔(۵۲)

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تیمّم کے لیے دو بار ہاتھ مارنا فرض ہے۔ ایک بار چہرے کے لیے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کے لیے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک پہلی بار ہاتھ مارنا، یعنی مٹی پر ہاتھ رکھ دینا فرض ہے اور دوسری بار سنت۔ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت مبارکہ مجمل ہے اور احادیث میں باہمی تعارض ہے، اور تیمّم کو تمام امور میں وضو پر قیاس کرنے میں اتفاق نہیں ہے۔ حضرت عمارؓ کی حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چہرے اور دونوں ہاتھوں کے لیے ایک ہی بار ہاتھ مارنا ہوتے ہیں، جب کہ بعض دوسری احادیث میں دو بار ہاتھ مارنے کا حکم ہے۔ جمہور نے تیمّم کو وضو پر قیاس کرتے ہوئے ان احادیث کو ترجیح دی ہے۔ ان احادیث میں سے ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ ''تیمّم دو بار ہاتھ مارنے کا نام ہے۔ ایک بار چہرے کے لیے اور ایک بار دونوں ہاتھوں کے لیے''۔(۵۳) نیز ابوداؤد نے روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو بار ہاتھ مار کر تیمّم فرمایا۔ ایک بار چہرے پر مسح کرنے کے لیے اور دوسری بار اپنے دونوں بازوؤں پر مسح کے لیے۔(۵۴)

فقہا کا اتفاق ہے کہ تیمّم کرتے ہوئے انگوٹھی اتار لی جائے، جب کہ وضو میں یہ حکم

نہیں، کیوں کہ مٹی کثیف ہوتی ہے۔ انگوٹھی کے نیچے اس کا اثر نہیں پہنچ سکتا، جب کہ پانی پہنچ جاتا ہے اور انگوٹھی والی جگہ کا مسح کرنا دوسری بار ہاتھ مارنے کے بعد شافعیہ کے نزدیک واجب ہے۔ پہلی بار کے مسح میں مستحب ہے اور انگوٹھی اتارنا مسح کے وقت واجب ہے، مٹی اٹھاتے وقت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ نے تیمّم میں ہتھیلی کی اندر کے جانب سے، یا انگلیوں سے انگلیوں کا خلال واجب قرار دیا ہے تا کہ مسح مکمل ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کے مطابق دونوں ہاتھوں کے مسح کے بعد انگلیوں کا خلال کرنا احتیاطاً مستحب ہے۔ باریک بالوں کی جڑوں تک مٹی کے اثرات پہنچانا یا داڑھی ہلکی ہو تو اس کے بالوں کے نیچے مٹی کے اثرات پہنچانا واجب نہیں، کیوں کہ اس میں دقت ہے، جب کہ وضو میں ان جگہوں پر پانی پہنچانا واجب ہے۔ تیمّم میں کلی کرنا اور ناک صاف کرنا بھی نہیں ہے، تا کہ منہ اور ناک میں مٹی داخل نہ ہو جائے، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس طرح منہ اور ناک آلودہ ہو جاتے ہیں۔

۳۔ ترتیب، شافعیہ کے نزدیک فرض ہے اور حنابلہ کے نزدیک بھی، اگر حدثِ اکبر نہ ہو۔

یعنی تیمّم کے دونوں اعضا (چہرے اور ہاتھوں) میں، کیوں کہ تیمّم پانی سے طہارت پر مبنی ہے۔ جب وضو میں ترتیب فرض ہے تو تیمّم جو اس کے قائم مقام ہے، اس میں بھی فرض ہوگی، البتہ حدثِ اکبر اور بدن کی نجاست کے لیے تیمّم کیا جائے تو اس میں ترتیب کا اعتبار نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تیمّم میں دو اعضا (چہرے اور ہاتھوں) میں ترتیب مستحب ہے، واجب نہیں، کیوں کہ اصلی فرض مسح ہے اور مٹی کا استعمال اس کا وسیلہ ہے۔

۴۔ مسلسل مسح کرنا: حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک فرض ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک حدثِ اکبر میں یہ قید نہیں ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک حدثِ اکبر میں ترتیب بھی فرض نہیں۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ تیمّم کے اجزاء کو لگاتار ادا کرے اور ایک عضو کے مسح کے بعد دوسرے عضو کے مسح کو اتنا مؤخر نہ کرے کہ اگر وضو میں ان کو دھو رہا ہو تو دوسرا عضو دھونے سے پہلے معتدل موسم میں پہلا عضو خشک ہو چکا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ تیمّم میں اور جس کام کے لیے تیمّم کیا گیا ہے، مثلاً نماز وغیرہ، اس میں بھی تسلسل ہو اور زیادہ وقفہ نہ ہو۔

شافعیہ اورحنفیہ کے نزدیک وضو کی طرح تیمّم میں بھی تسلسل سنت ہے۔ اسی طرح تیمّم اور نماز وغیرہ میں بھی وقفہ نہ ڈالنا سنت ہے، تاکہ ان اہل علم یعنی مالکیہ کے اختلاف سے بچا جاسکے، جو اسے واجب قرار دیتے ہیں۔

۵۔ پاک مٹی: مالکیہ کے نزدیک فرض ہے اور دوسروں کے نزدیک شرط

مالکیہ (۵۵) کے نزدیک ''صعید'' سے زمین کے اجزاء میں سے ہر پاک چیز مراد ہے، مثلاً مٹی اور اگر مٹی دستیاب ہو تو وہ دوسری چیزوں سے افضل ہے، ریت، پتھر، کنکر، چونا،(۵۶) بشرطیکہ آگ میں بجھا ہوا نہ ہو۔اگرچونا جل یا پک گیا ہو تو اس سے تیمّم جائز نہیں۔ زمین کے اجزاء خواہ زمین سے الگ کرلیے گئے ہوں اور ان کے اور زمین کے درمیان کوئی چیز حائل ہو، تب بھی ان سے تیمّم درست ہے۔

معدنیات کو اگر اپنی جگہ سے منتقل نہیں کیا گیا، اپنی کان میں ہیں تو ان پر تیمّم جائز ہے، البتہ سونے، چاندی، جواہر اور موتیوں پر تیمّم جائز نہیں، پھٹکری، نمک، لوہے، سیسے اور سرمے وغیرہ کو اگر کان سے الگ کرلیا گیا اور وہ لوگوں کے پاس آگئے تو ان پر تیمّم کرنا درست نہیں۔ سونا، چاندی اور موتی، مثلاً یاقوت، زمرد، لؤلؤ وغیرہ اگر اپنی کان میں ہیں، تب

بھی ان پر تیمّم کرنا جائز نہیں۔ایک قول کے مطابق لکڑی اور گھاس پر تیمّم کرنا جائز نہیں، خواہ ان کے علاوہ اور کوئی چیز دستیاب نہ ہو، کیوں کہ یہ دونوں مٹی کی جنس سے نہیں ہیں اور نہ اس کے مشابہ ہیں، لیکن صحیح تر روایت یہ ہے کہ اگر اور کوئی چیز دستیاب نہ ہو تو ان دونوں پر تیمّم کرنا جائز ہے۔

زمین یا سمندر میں منجمد برف پر تیمّم کرنا جائز ہے، کیوں کہ یہ پتھر کے مشابہ ہے، پس اسے زمین کے اجزاء میں شمار کیا جائے گا۔

حنفیہ کا مذہب مالکیہ سے ہم آہنگ ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد (۵۷) کے نزدیک جو چیز زمین کی جنس سے ہے، اس پر تیمّم جائز ہے مثلاً مٹی (اس پر اتفاق ہے) غبار، ریت، پتھر، چونا، چونے کا پتھر، سرمہ، ہڑتال، خواہ ان اشیا پر گرد وغبار نہ ہو، کیوں کہ ''صعید'' روئے زمین کا نام ہے اور یہ لفظ مٹی کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ زمین کے تمام اجزا کے لیے استعمال ہوتا ہے، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: بادیہ سے کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ ہم ریگستان میں رہتے ہیں، تین تین چار چار مہینے گزر جاتے ہیں کہ ہمیں پانی نہیں ملتا، ہم میں جنبی، حائضہ اور نفاس والی عورتیں بھی ہوتی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: ''زمین کو استعمال کرو''۔ پھر آپ نے ایک بار اپنا ہاتھ زمین پر مار کر چہرے پر پھیرا اور دوسری بار ہاتھ مار کر دونوں بازوؤں پر کہنیوں تک مسح کیا۔(۵۸) امام بخاری کہتے ہیں: نمکین اور شور زمین پر نماز پڑھنے اور اس سے تیمّم کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک ایسے پتھر اور چٹان پر مسح جائز ہے جس پر گرد وغبار نہ ہو اور ایسی تر مٹی سے جس سے ہاتھوں کو غبار نہ لگے، نیز غبار سے بھی تیمّم جائز ہے، مثلاً کسی کپڑے، نمدے اور زمین پر ہاتھ مارا جائے تو اس سے غبار اٹھے تو اس سے تیمّم جائز ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے(۵۹) کہ صرف غبار والی پاک مٹی سے ہی تیمّم جائز ہے جس سے ہاتھوں کو غبار لگے اور وہ مٹی جلی ہوئی نہ ہو۔ اگر مٹی گیلی ہو یا گارا ہو کہ اس سے غبار نہ اٹھتا ہو تو اس سے تیمّم جائز نہیں، البتہ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ریت میں غبار ہو تو اس سے تیمّم جائز ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک ریت یا بھر بھرے پتھر سے تیمّم جائز نہیں۔ امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ریت سے تیمّم جائز ہے۔

دونوں فریقوں کے نزدیک معدنیات میں سے پٹرول، گندھک، چونے کے پتھر اور پسی ہوئی کنکریوں سے تیمّم جائز نہیں ہے، کیوں کہ انہیں مٹی نہیں کہتے۔ اسی طرح آٹا ملی مٹی ہو یا کوئی اور چیز مثلاً زعفران، چونا وغیرہ مٹی میں مل گیا ہو تو اس سے بھی تیمّم جائز نہیں، کیوں کہ اس کے استعمال سے بدن کو مٹی نہیں لگتی۔ بجھے ہوئے چونے سے بھی تیمّم جائز نہیں، کیوں کہ وہ مٹی نہیں ہے اور نہ شور وغیرہ سے جس کا غبار نہ ہو اور نہ گارے سے، کیوں کہ وہ مٹی نہیں ہے اور نہ ناپاک مٹی سے، جیسا کہ ناپاک پانی سے وضو بالاتفاق جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فتیمموا صعیدا طیباً (پاک مٹی سے تیمّم کرو) شافعیہ کے نزدیک جو مٹی ایک بار تیمّم کے لیے استعمال کی گئی ہو اس سے دوبارہ تیمّم درست نہیں اور حنابلہ کے نزدیک غصب کی ہوئی مٹی سے اور مسجد کی مٹی سے تیمّم درست نہیں۔

اگر گندے کپڑے، اون یا چٹائی پر ہاتھ مارا تو ہاتھ کو غبار لگ گیا، اس سے تیمّم کرلیا تو جائز ہے۔ امام مالک تیمّم کے لیے مٹی ساتھ رکھنے کو پسند کرتے تھے تاکہ عبادت میں احتیاط برتی جائے۔

ان کی دلیل ارشاد ربانی: فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منه (اس سے اپنے چہروں اور ہاتھوں کا مسح کرو) ہے۔ اس آیت کا تقاضا ہے کہ مٹی کے اجزاء سے مسح کیا جائے۔ پس جس چیز پر غبار نہیں، مثلاً چٹان، اس کی کسی چیز سے مسح نہیں ہوسکتا، چوں کہ یہ طہارت ہے، اس لیے جس چیز سے طہارت حاصل کی جارہی ہے، اس کا ان اعضا تک

پہنچنا ضروری ہے جو طہارت کا محل ہیں جیسے وضو میں سر کے مسح کا یہی حکم ہے، نیز ارشاد نبوی ہے: ''میرے لیے مٹی ذریعہ طہارت بنائی گئی ہے''۔(۶۰)

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر برف موجود ہو، لیکن اسے پگھلانا مشکل ہو تو جن اعضا کو دھونا واجب ہے، ان سب کا اس سے مسح کرے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو حتی المقدور اسے انجام دو''۔ اگر برف اعضا پر رگڑنے سے پانی کے قطرے نہ ٹپکیں تو بعد میں نماز دہرائے، کیوں کہ اس شخص نے پانی کی موجودگی کے باوجود مکمل طہارت کے بغیر نماز پڑھ لی ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص خشک مٹی کے ہوتے ہوئے اس وجہ سے بلا تیمّم نماز پڑھ لے کہ اس کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں تھی جس سے کوٹ کر اسے غبار بنایا جاسکے۔

اگر برف اعضا پر بہنے لگ جائے تو نماز نہ دہرائے، کیوں کہ دھونے کا حکم پورا ہوگیا۔ اگرچہ معمولی درجے میں۔

شافعیہ کے نزدیک تیمّم کے پانچ ارکان میں سے پہلا رکن یہ ہے کہ جس عضو کا مسح کرنا ہے، اس پر مٹی پہنچائی جائے(۶۱)۔ اگر کسی ایسے عضو پر جس میں حدث کا اثر ہے پہلے سے مٹی پڑی ہوئی ہے تو اسے جھاڑ کر نئی مٹی سے تیمّم کیا جائے تاکہ مٹی پہنچانے کا عمل پورا ہو۔ اگر عضو پر پہلے سے مٹی ہے اور تیمّم کرنے والا اسی مٹی کو ایک طرف سے دوسری طرف مسح کے ذریعے سے لے جائے تو تیمّم نہیں ہوگا۔ ہماری رائے میں اس مسئلے میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے زیادہ قوی ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے فتیمموا صعیداً طیباً (پاک مٹی سے تیمّم کرو)۔

مطلب چہارم: تیمّم کی کیفیت

تیمّم کی کیفیت میں فقہا کی دو رائیں ہیں:

۱۔ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے: (۶۲) تیمّم دو بار ہاتھ مارنا ہے ایک بار چہرے کے لیے اور دوسری بار کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے۔ اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے جو ابوامامہ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تیمّم دو بار ہاتھ مارنا ہے ایک بار چہرے کے لیے اور دوسری بار کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کے لیے''۔ (۶۳) چوں کہ ہاتھ تیمّم کا عضو ہے اس لیے اس کا استیعاب یعنی پورا کہنیوں تک دھونا ضروری ہے، جیسا کہ چہرے کا استیعاب ضروری ہے۔ حضرت عمارؓ کی جس حدیث میں صرف ہتھیلیوں پر اکتفا کرنے کا ذکر ہے، اس کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ ہتھیلیوں سے کہنیوں تک مسح کیا گیا تھا اور اس تاویل کی دلیل ابو امامہ اور ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔

اسی رائے کی پیروی کرنا اولیٰ ہے، کیوں کہ تیمّم وضو کا بدل ہے۔ پس وضو میں جو اعضا جتنے دھونے ہیں، تیمّم میں انہیں میں سے منصوص اعضا (چہرے اور ہاتھوں) کا اسی مقدار میں مسح کرنا ضروری ہے۔

۲۔ مالکیہ اور حنابلہ (۶۴) کی رائے میں تیمّم واجب میں ایک بار ہاتھ مارکر انگلیوں کے اندر کی طرف سے چہرے کا مسح کرے اور ہتھیلیوں سے ہاتھوں کا۔ ان کی دلیل حضرت عمارؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمّم کے بارے میں فرمایا: ''چہرے اور ہاتھوں کے لیے ایک بار ہاتھ مارنا ہے''۔ (۶۵) ہاتھ کا لفظ جب مطلق بولا جائے تو اس میں کلائی شامل نہیں ہوتی جیسا کہ چوری کی حد میں ہاتھ سے مراد کلائی سے آگے کا حصہ ہے۔

البتہ ان کے نزدیک اکمل تیمّم یہ ہے کہ دو بار ہاتھ مارے اور دوسری بار ہاتھ مارنے کے بعد کہنیوں تک ہاتھ پھیرے تاکہ جو فقہا اسے واجب قرار دیتے ہیں، ان کے اختلاف

سے نکل سکے۔ مسح کی کیفیت یہ ہے کہ بایاں ہاتھ دائیں ہاتھ کی پشت پر سے گزارتا ہوا کہنی تک لے جائے، پھر کہنی کے اندر کی طرف سے واپس گٹے تک لائے، پھر دایاں ہاتھ اسی طرح بائیں ہاتھ پر پھیرے اور اگر سب جگہ ہاتھ پھر جائے تو جیسے بھی پھرے کافی ہے۔

فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر دوبار سے زیادہ ہاتھ مار کر تیمّم کیا، تب بھی جائز ہے، کیوں کہ اصل مقصد ان اعضا تک مٹی کا اثر پہنچانا ہے جن کا مسح فرض ہے، جیسے بھی یہ اثر پہنچ جائے درست ہے، جیسے پانی سے جیسے بھی اعضا دھل جائیں، وضو صحیح ہو جاتا ہے۔

مطلب پنجم: تیمّم کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک تیمّم درست ہونے کے لیے آٹھ شرطیں ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک دس، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دو شرطیں ہیں۔ ان شرائط میں سے کچھ اوپر مذکور فرائض سے مل گئی ہیں اور کچھ اوپر مذکور تیمّم کے اسباب ہیں۔

مالکیہ نے اسباب کو شرائط قرار دیا ہے اور کہا ہے:(۲۶) تیمّم کے جواز کے لیے دو شرطیں ہیں: پانی نہ ہونا، یا پانی کا استعمال مشکل ہونا۔

اس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

سفر میں پانی نہ ملے، بیماری ہو یا حضر میں ضرورت سے کم پانی ہو، یا پانی نکالنے کے آلات، مثلاً ڈول رسی وغیرہ نہ ہوں۔ اپنے، کسی دوسرے یا کسی جانور کے پیاسے ہو جانے کا اندیشہ ہو، یا یہ ڈر ہو کہ پانی کی تلاش میں نکلے تو چور سامان لے جائیں گے یا کوئی درندہ حملہ آور ہو جائے گا، یا پانی تو ہو مگر بہت گراں ہو، پانی کی تلاش میں جانے سے یا پانی کا انتظار کرنے میں، یا پانی استعمال کرنے کے دوران میں نماز کا وقت نکل جانے کا خوف ہو، یا سردی سے موت کا خوف ہو، یا بیماری کا، بیماری میں اضافے کا، یا صحت یابی میں تاخیر کا اندیشہ ہو، یا مریض ہو اور کوئی پانی دینے والا نہ ہو، یا جنبی کا اکثر بدن اور بے وضو کے اکثر

اعضائے وضو زخموں یا پھوڑوں نے گھیر لیے ہوں۔

معلوم ہوا کہ یہ تمام حالات تیمّم کے اسباب ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک ان کو شرائط قرار دینا ممکن ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تیمّم نماز کا وقت داخل ہونے اور پانی کی تلاش کے بعد کیا جائے۔ حنابلہ کے نزدیک تیمّم کی دو شرائط یہ ہیں: جس کام کے لیے تیمّم کیا جارہا ہو، اس کے وقت کا داخل ہوجانا، اور پانی کے استعمال سے عاجز ہونا۔

اوپر کی تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ تیمّم کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی شرط: صعید طاهر (پاک مٹی)

زمین کی جنس کے علاوہ کسی شے سے تیمّم صحیح نہیں ہے۔ (صعید سے مراد شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مٹی ہے، اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہر وہ چیز ہے جو جنس ارض میں سے ہو)، اگر ارض نجس ہو تو اس سے تیمّم جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فتیمموا صعیدا طیبا (پاکیزہ مٹی سے تیمّم کرو)۔

جمہور کے نزدیک یہ تیمّم کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور مالکیہ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ ہم فرائضِ تیمّم میں بیان کر آئے ہیں۔ حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ مٹی مباح ہو۔ اگر غصب کی ہوئی مٹی سے یا قبرستان کی مٹی سے جو بار بار کھودی جاتی ہے، یا مسجد کی مٹی سے تیمّم کیا تو جائز نہیں۔

دوسری شرط: تیمّم وقت داخل ہونے کے بعد ہو

یعنی جس کام کے لیے تیمّم کیا جارہا ہے، اس کا وقت داخل ہونے کے بعد تیمّم کیا جائے۔ یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے۔ حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم تیمّم کے طریقے میں بیان کرچکے ہیں۔

تیسری شرط: پانی کی تلاش

چاروں مذاہب کے ائمہ کا اتفاق ہے کہ تیمّم کے جواز کے لیے یہ شرط ہے کہ جب تک پانی کے موجود نہ ہونے کا یقین نہ ہوجائے، پانی تلاش کیا جائے، کیوں کہ جب تک پانی تلاش کرنے سے نہ ملے، یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ پانی دستیاب نہیں ہے، البتہ فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ کتنے فاصلے تک پانی تلاش کرنا ضروری ہے۔ اسبابِ تیمّم کی بحث میں ہم اس کی طرف اشارہ کرچکے ہیں۔ ذیل میں اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں:

۱۔ **مذہب حنفیہ**(٦٧): شہر میں مقیم شخص پر تیمّم سے پہلے مطلقاً پانی تلاش کرنا فرض ہے، خواہ پانی کے قریب ہونے کا گمان ہو یا نہ ہو، البتہ مسافر پر یا جو شخص شہر سے باہر ہے اور تیمّم کرنا چاہتا ہے، جب تک اسے یہ ظن غالب نہ ہو کہ پانی قریب ہوگا، اس پر پانی کی تلاش واجب نہیں ہے، کیوں کہ غیر آباد علاقوں میں عام طور پر پانی نہیں ہوتا۔

اگر غالب گمان یہ ہو کہ پانی موجود ہوگا تو اس وقت تک تیمّم کرنا جائز نہیں، جب تک کہ خود پانی نہ تلاش کرے، یا کسی کو پانی کی تلاش میں نہ بھیجے۔ چاروں طرف ایک تیر کی مار کے فاصلے تک، لیکن ایک میل کے فاصلے سے کم تلاش کرے۔(٦٨) بظاہر اتنے فاصلے تک چل کر جانا ضروری نہیں، بلکہ چاروں جانب نگاہ دوڑانا کافی ہے تاکہ اپنے رفقائے سفر سے نہ بچھڑ جائے اور خود کسی مشکل میں نہ پڑ جائے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے تیمّم کی آیت کے بعد فرمایا: مایرید اللہ لیجعل علیکم فی الدین من حرج ولکن یرید لیطھرکم (اللہ تعالیٰ تمھیں دین کے بارے میں تنگی میں نہیں ڈالنا چاہتا، بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تمھیں پاک کرے)۔ ایک میل سے کم فاصلے تک تلاش کرنے میں تنگی نہیں ہے۔ کاسانی کہتے ہیں: ”سب سے بہتر رائے یہ ہے کہ ایک میل کے فاصلے کا اعتبار کیا جائے، کیوں کہ تیمّم کا جواز تنگی دور کرنے سے وابستہ ہے“۔ مزید کہتے ہیں: ”صحیح یہ ہے کہ اتنے فاصلے تک پانی تلاش کرے جس میں نہ تو خود کو تکلیف ہو اور نہ رفقائے سفر کو انتظار کرنا پڑے“۔

اگر پانی کی تلاش میں کوتاہی کی اور پانی تلاش کیے بغیر نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس نماز کا اعادہ واجب ہے۔

اگر کسی ساتھی کے پاس پانی ہو تو تیمّم کرنے سے پہلے اس سے پانی مانگے، کیوں کہ عام طور پر پانی کوئی نہیں روکتا۔اگر وہ پانی نہ دے تو پھر پانی کا موجود نہ ہونا ثابت ہوجاتا ہے، لہٰذا تیمّم کرلے، لیکن اگر ساتھی سے پانی مانگے بغیر تیمّم کرلیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تیمّم صحیح ہے، کیوں کہ دوسرے کی مملوکہ اشیا مانگنا واجب نہیں۔صاحبین کے نزدیک تیمّم صحیح نہیں، کیوں کہ عام طور پر پانی دے دیا جاتا ہے۔ اگر ساتھی قیمت مثل ادا کیے بغیر پانی دینے سے انکار کردے اور اس شخص کے پاس قیمت موجود ہو تو تیمّم کرنا درست نہیں، کیوں کہ پانی پر قدرت موجود ہے،البتہ اگر بہت زیادہ قیمت مانگ رہا ہو تو غبن فاحش کو برداشت کرنا ضروری نہیں۔(۶۹)

اگر ظن غالب یہ نہ ہو کہ پانی قریب ہے تو پانی تلاش کرنا ضروری نہیں، بلکہ اگر پانی ملنے کی امید ہو تو اس کی تلاش واجب ہے۔

اگر اس کے اور پانی کے درمیان ایک میل یا اس سے زائد فاصلہ ہو تو تیمّم کرلے۔

۲۔ مذہب مالکیہ: (۷۰) اگر پانی کا موجود نہ ہونا ثابت ہو تو تلاش ضروری نہیں ہے۔

اگر یہ معلوم ہو کہ کسی جگہ پانی ہے، یا ظن ہو، یا شک ہو، یا پانی کے وجود کا وہم ہو تو ہر نماز کے لیے پانی کی اس قدر تلاش ضروری ہے جس سے مشقت میں مبتلا ہوجائے۔ اس فاصلے کی مقدار دو میل سے کم ہے۔اسی طرح اگر یقین، ظن، شک یا وہم ہو کہ ساتھی پانی دے دیں گے تو ان سے پانی طلب کرے۔ اگر ان سے پانی نہیں مانگا اور تیمّم کرلیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ پانی موجود تھا، یا کچھ معلوم نہیں ہوا تو اگر یہ یقین یا ظن ہو کہ ساتھی پانی دے دیں گے تو نماز کا اعادہ کرے۔ اگر شک یا وہم ہو تو صرف اس وقت کی نماز کا اعادہ کرے۔

اگر پانی معمول کی قیمت پر دستیاب ہو اور اسے رقم کی شدید ضرورت نہ ہو تو نقد یا ادھار جیسے ملتا ہو، خرید لے، لیکن اگر معمول کی قیمت سے ایک درہم بھی گراں ہو، تو خریدنا ضروری نہیں ہے۔ قیمت کا تعین اس جگہ اور اس کے گرد و نواح سے ہوگا جہاں پانی کی ضرورت پڑی ہے۔

۳۔ مذہب شافعیہ: (۱۷) اگر مسافر یا مقیم کو یقین ہو کہ اردگرد کہیں پانی نہیں ہے تو تلاش کے بغیر تیمّم کرلے۔ اگر اسے یہ خیال ہو کہ شاید کہیں پانی ہو تو اپنے ٹھہرنے کی جگہ پر، اپنے رفقاء کے پاس تلاش کرے اور زمین ہموار ہے تو آس پاس نظر دوڑائے، اگر ادھر ادھر گھومنے کی ضرورت پڑے تو چاروں طرف اتنے دور تک دیکھے جتنے دور ہموار زمین پر نظر جاتی ہے، بشرطیکہ جان، مال اور رفقاء سے بچھڑنے کا خطرہ نہ ہو، اور ادھر ادھر گھومنے کے فاصلے کی مقدار اتنی ہے جتنے فاصلے پر سے مدد کے لیے پکارا جاسکتا ہے، یعنی تیر کی مار کی حد تک اور اگر پانی نہ ملے تو تیمّم کرلے، خواہ اپنی جگہ پر کھڑے ہوکر ہی ادھر ادھر نظر دوڑائی ہو، تب بھی تیمّم کرسکتا ہے، لیکن صحیح تر روایت یہ ہے کہ جب ضرورت پیش آئے تو تلاش کے لیے نکلے۔

اگر کسی جگہ پانی کے موجود ہونے کا یقین ہو اور وہ جگہ قریب ہو تو وہاں تک تلاش کرے۔ قریب ہونے کی حد یہ ہے کہ چھ ہزار قدم تک ہو۔

اگر قیمت مثل پر پانی مل سکتا ہو اور اس کی قیمت نقد میں یا اور کسی ذریعے سے ادا کرسکتا ہو تو پانی خریدنا واجب ہے، بشرطیکہ بعد میں اسے رقم کی شدید ضرورت کا اندیشہ نہ ہو۔ قیمت مثل سے مراد وہ قیمت ہے جو ان حالات میں اس جگہ ایسی قیمت ہوسکتی ہے جس پر پانی خریدنے میں لوگوں کی رغبت ہو۔ قیمت مثل سے زیادہ پر خریدنا واجب نہیں ہے، خواہ قیمت مثل سے تھوڑی زائد ہو، لیکن اگر پانی ادھار فروخت کررہا ہے اور قیمت میں معمولی اضافہ کیا گیا ہے جتنا کہ اس مدت کے لحاظ سے مناسب ہے جس مدت کے

لیے ادھار ہے اور خریدنے والا گنجائش رکھتا ہے اور مدت میں یہ گنجائش ہے کہ خریدنے والا اپنے مال تک پہنچ جائے گا تو پانی خریدنا واجب ہے، کیوں کہ ان حالات میں پانی قیمت مثل کے اندر ہی رہتا ہے۔ اگر پانی کی قیمت، قیمت مثل سے زائد ہو اور پانی خریدنے والا اسے خریدنے پر قادر ہو تو خریدنا مستحب ہے۔

دور تک پانی تلاش کرنا واجب نہیں اور دور سے مراد وہ فاصلہ ہے جو چھ ہزار قدم سے زائد ہو۔ اس صورت میں تیمّم کرلے۔

۴۔ **مذہبِ حنابلہ:** (۷۲) ہر نماز کے لیے نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد اپنی منزل پر، اپنے سامان میں اور آس پاس کی جگہوں پر پانی تلاش کرنا لازم ہے۔ آس پاس کی جگہوں سے وہ جگہیں مراد ہیں جنہیں عرف وعادت میں قریب سمجھا جاتا ہے۔ چاروں طرف اتنے فاصلے پر پانی تلاش کرے جتنے فاصلے پر عام طور پر قافلے پانی تلاش کرتے ہیں۔ اپنے ان تجربہ کار رفقاء سے بھی پانی کے بارے میں پوچھے جو پانی کے موجود ہونے کی جگہوں سے واقف ہوتے ہیں، نیز یہ بھی معلوم کرے کہ کیا کوئی ایسا ہے جو پانی فروخت کرتا ہو یا مفت دیتا ہو۔ اگر کسی جگہ سبزہ نظر آئے، یا اور کوئی ایسی چیز جس سے پانی کی موجودگی کا پتہ چلتا ہو تو وہاں جاکر دیکھے۔ اگر قریب کوئی ٹیلا ہو یا بلند جگہ ہو تو اس پر چڑھ کر آس پاس نگاہ دوڑائے تاکہ شک وشبہ ختم ہوجائے۔ اگر مصروفِ سفر ہے تو صرف سامنے دیکھے، کیوں کہ اس حال میں دائیں بائیں دیکھنے میں نقصان کا اندیشہ ہے۔ اگر کوئی قابل اعتماد شخص کسی جگہ پانی کی موجودگی کے بارے میں بتائے تو اگر وہ جگہ عرفاً قریب ہے تو وہاں جانا ضروری ہے۔

اگر تلاش کے باوجود پانی نہیں ملا اور تیمّم کرکے نماز پڑھ لی تو تیمّم اور نماز دونوں درست ہیں۔ نماز کا اعادہ نہ کرے، کیوں کہ صحیح تیمّم کے بعد نماز ادا کی گئی۔

حنابلہ نے تیمّم کے درست ہونے کی ایک اور شرط بھی ذکر کی ہے اور وہ یہ ہے کہ پانی کے استعمال سے عاجز ہو، کیوں کہ جو شخص عاجز نہیں ہے اس کو پانی دستیاب ہے اور پانی اسے کسی طرح کا نقصان نہیں پہنچاتا تو وہ اس نص کے حکم میں داخل نہیں: وان کنتم مرضیٰ اوعلی سفر فلم تجدوا ماء (اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو اور تمہیں پانی نہ ملے)، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ شرط نہیں، بلکہ تیمّم کے اسباب میں سے ایک سبب ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

بعض حنابلہ نے تیمّم کی نو شرائط گنوائی ہیں، جو یہ ہیں: نیت، اسلام، عقل، تمیز، استنجا یا پتھر وغیرہ سے نجاست صاف کرنا، بدن پر جو جسم والی نجاست ہو اسے زائل کرنا، نماز کا وقت ہونا، اگر کسی خاص وقت کی نماز کی منت مانی ہو تو اس کا وقت ہونا شرط ہے، پانی پر قادر نہ ہونا، خواہ قید و بند وغیرہ کی وجہ سے ہو۔

حنفیہ کے نزدیک تیمّم کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک تیمّم درست ہونے کی آٹھ شرائط ہیں۔ان میں سے بعض تیمم کے اسباب ہیں، بعض چیزیں ایسی ہیں جو دوسرے فقہا کے نزدیک تیمّم کے فرائض ہیں اور بعض تیمّم کی کیفیت میں داخل ہیں۔ یہ شرائط مختصراً درج ذیل ہیں(۷۳):

۱۔ **نیت:** تیمّم کرنے پر دل کا ارادہ اور اس کا وقت وہ ہے جب تیمّم کے لیے اس چیز پر ہاتھ مارے جس سے تیمّم کر رہا ہے۔ نیت کی درستی کے لیے حنفیہ کے ہاں تین شرائط ہیں: اسلام، تمیز اور اس کام کا علم جس کی نیت کر رہا ہے، جیسے نماز کے لیے کیے جانے والے تیمّم کی نیت کے درست ہونے کے تین میں سے ایک امر شرط ہے، یا تو طہارت کی نیت کرے، یا نماز کے جواز کی، یا ایسی عبادت مقصودہ(۷۴) کی جو طہارت کے بغیر درست نہ ہوسکتی ہو۔ اگر نماز یا نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کی نیت سے تیمّم کیا تو اس سے نماز پڑھ

سکتا ہے، لیکن اگر مسجد میں داخل ہونے یا مصحف کو چھونے کی نیت سے تیمّم کیا تو خواہ جنبی ہو تب بھی نماز نہیں پڑھ سکے گا، کیوں کہ یہ عبادت غیر مقصودہ ہے۔ اسی طرح اگر حدثِ اصغر ہو اور قرآن حکیم کی تلاوت کی نیت سے تیمّم کرے تو اس سے نماز نہیں پڑھ سکتا۔ ہاں! اگر جنبی ہو تو قرآن حکیم کی تلاوت کی نیت سے تیمّم کرے تو اس سے نماز پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ حدثِ اصغر والے کے لیے تلاوت جائز ہے، جنبی کے لیے جائز نہیں ہے۔ اگر زیارتِ قبور اذان، اقامت، سلام اور اس کے جواب کے لیے تیمّم کیا، یا اسلام قبول کرنے کے لیے تیمّم کیا تو اس سے نماز پڑھنا درست نہیں، کیوں کہ یہ سب کام طہارت کے بغیر جائز ہیں۔

۲۔ ایسا عذر ہو جو تیمّم کو مباح کردے: مثلاً پانی ایک میل کے فاصلے پر ہو، خواہ شہر میں ہی ہو، یا بیماری ہو، یا اتنی سردی ہو کہ اس سے ہلاکت یا بیماری کا اندیشہ ہو، دشمن یا پیاس کا خوف ہو، آٹا گوندھنے کے لیے پانی کی ضرورت ہو۔ اگر سالن کے لیے پانی کی ضرورت ہو تو وہ عذر نہیں ہے، کیوں کہ سالن پکانا ضروری نہیں ہوتا۔ پانی نکالنے کا آلہ موجود نہ ہو، اگر وضو میں مشغول ہوگیا تو نماز جنازہ یا نماز عید کے نکل جانے کا اندیشہ ہو، (۷۵) کی نمازِ جمعہ یا وقتی نماز کے فوت ہوجانے کا خوف عذر نہیں ہے۔

۳۔ تیمّم پاک جنس ارض سے کیا جائے، مثلاً مٹی، پتھر، ریت، فیروزے اور عقیق، لکڑی، سونے، چاندی، گندھک اور لوہے سے تیمّم درست نہیں۔ اس میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز جلانے سے راکھ ہوجائے، یا آگ میں ڈالنے سے نرم ہوجائے، اس سے تیمّم جائز نہیں۔ ان کے علاوہ جنس ارض سے تیمّم جائز ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فتیمموا صعیداً طیباً (پاک صعید سے تیمّم کرو)۔ صعید روئے زمین کو کہتے ہیں، چاہے مٹی ہو یا کچھ اور۔

۴۔ جس جگہ مسح کرنا ہے، اس کا استیعاب کیا جائے، یعنی تمام جگہ پر ہاتھ پھیرا جائے۔

۵۔ پورے ہاتھ، یا ہاتھ کے اکثر حصے (تین انگلیاں) سے مسح کیا جائے۔ اگر دو انگلیوں سے مسح کیا تو بے شک دو انگلیوں کو بار بار پھیرا ہو، مسح درست نہیں ہے۔ جب کہ وضو میں سر کا مسح اس طرح درست ہو جاتا ہے۔

۶۔ ہتھیلیاں دوبار ماری جائیں، خواہ زمین پر ایک ہی جگہ۔ تیمّم کی نیت سے ہاتھوں کو مٹی لگانا زمین پر ہاتھ مارنے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

۷۔ جو اشیا تیمّم کے منافی ہیں، مثلاً حیض، نفاس اور حدث، وہ رک گئی ہوں جیسا کہ وضو میں بھی یہ شرط ہے۔

۸۔ بدن پر اگر کوئی ایسی چیز لگی ہو جو چمڑے پر مسح کرنے میں مانع ہو، مثلاً موم یا چربی وغیرہ، اسے اتارنا ضروری ہے تاکہ بدن پر مسح ہو۔ یہ چیزیں بدن پر مسح میں رکاوٹ ہوتی ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک تیمّم کی شرائط

شافعیہ نے تیمّم کے لیے مندرجہ ذیل دس شرائط بیان کی ہیں: (۷۶)

۱۔ تیمّم مٹی پر کیا جائے، چاہے مٹی کسی بھی رنگ کی ہو، مٹی کا ڈھیلا ہو، چاہے شور زدہ مٹی (۷۷) جس پر غبار ہو، حتیٰ کہ اگر ایسی مٹی ہو جو دوا کے طور پر استعمال ہوتی ہے، مثلاً ارمنی مٹی کو اگر رگڑ لیا جائے، حتیٰ کہ سخت یا نرم ریت کا غبار ہو، اس پر بھی تیمّم ہو جاتا ہے، البتہ جلی ہوئی ریت جس کا نام باقی رہ جاتا ہے اور غبار باقی نہیں رہتا، اس پر تیمّم جائز نہیں۔

۲۔ مٹی پاک ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: صعیداً طیباً (پاک مٹی) ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر پاک مٹی سے کی ہے۔

۳۔ مٹی مستعمل نہ ہو، جیسا کہ پانی کے لیے بھی یہ شرط ہے، یعنی تیمّم کے اعضا پر جو مٹی باقی رہ جاتی ہے، یا تیمّم کے اعضا کو لگ کر گر جاتی ہے، صحیح تر روایت میں اس سے دوبارہ تیمّم جائز نہیں۔

۴۔ اس مٹی سے آٹا، زعفران اور چونا وغیرہ نہ مل گیا ہو، کیوں کہ اس طرح بدن تک مٹی نہیں پہنچ سکے گی۔

۵۔ تیمّم کے ارادے سے مٹی ملی ہو۔ اگر ہوا سے اڑ کر مٹی بدن پر پڑ گئی اور تیمّم کی نیت سے اس پر ہاتھ پھیر لیا تو جائز نہیں، کیوں کہ اس نے مٹی ڈالنے میں تیمّم کی نیت نہیں کی۔ مٹی تو خود بخود لگ گئی، البتہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت سے اپنے ہاتھوں کو مٹی لگا کر تیمّم کروادے تو جائز ہے۔

۶۔ اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دو بار مٹی پر مار کر مسح کرے۔ اگر ممکن ہو تو کپڑے وغیرہ کے ساتھ ہاتھ مارے۔

۷۔ پہلے نجاست زائل کرے۔ اگر نجاست کے ازالے سے قبل تیمّم کر لیا تو درست نہیں، کیوں کہ تیمّم نماز کی اباحت کے لیے ہے، اور اگر نماز کا مانع یعنی نجاست موجود ہے تو اباحت کیسے ممکن ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے نماز کے وقت سے قبل تیمّم کرلے۔

۸۔ تیمّم سے پہلے یہ معلوم کرلے کہ قبلہ کس طرف ہے، اگر قبلہ معلوم کرنے کی کوشش سے پہلے تیمّم کر لیا تو بوجوہ تیمّم درست نہیں ہوگا۔

۹۔ تیمّم نماز کا وقت شروع ہونے کے بعد کیا جائے، کیوں کہ یہ مجبوری کی طہارت ہے اور نماز کے وقت سے پہلے اس کی ضرورت نہیں ہے، البتہ محض نوافل پڑھنے کے لیے مکروہ اوقات کے علاوہ کسی بھی وقت تیمّم کیا جاسکتا ہے۔ نماز جنازہ کے لیے جنازے کو پاک کرنے کے بعد تیمّم کیا جائے۔ نماز استسقا کے لیے لوگوں کے جمع ہونے کے بعد اور قضا نماز کے لیے، جب وہ یاد آجائے۔

۱۰۔ ہر فرض عین کے لیے الگ تیمّم کرے، کیوں کہ یہ ضرورت کے تحت طہارت ہے، اس لیے اس کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔

مطلب ششم: تیمّم کے سنن اور مکروہات

تیمّم میں حسب ذیل امور مسنون ہیں۔(۷۸) یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک ان کی تعداد سات اور دوسرے فقہا کے نزدیک تین یا چار ہے۔

حنفیہ کے نزدیک درج ذیل امور سنت ہیں:

۱۔ تیمّم کے شروع میں وضو کی طرح بسم اللہ پڑھنا، یعنی بسم اللہ کہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا افضل ہے۔

۲تا۴۔ ہتھیلیاں مٹی وغیرہ پر مارے اور مٹی پر رکھنے کے بعد دونوں ہاتھ تھوڑے سے آگے لے جائے، پھر پیچھے کھینچے تاکہ پوری ہتھیلیوں کو مٹی لگ جائے، پھر انہیں جھاڑ لے تاکہ چہرہ مٹی سے آلودہ نہ ہو۔ یہ تفصیل امام ابوحنیفہ سے مروی ہے۔

۵۔ ہاتھوں کی انگلیاں کھلی رکھے تاکہ ان کے درمیان مٹی کے اثرات پہنچ سکیں۔

۶۔۷۔ ترتیب سے پے بہ پے مسح کرلے، یعنی بعد والے عضو کے مسح میں اتنی تاخیر نہ کرے کہ اگر پانی سے دھو رہا ہوتا تو پہلا عضو خشک ہوگیا ہوتا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا اہتمام فرماتے تھے۔

مالکیہ کے نزدیک تیمّم کی چار سنتیں ہیں:

۱۔ ترتیب: یعنی پہلے چہرے کا مسح کرے، پھر دونوں ہاتھوں کا۔ اگر یہ ترتیب بدل دی تو صرف جہاں ترتیب تبدیل ہوئی، یعنی ہاتھ ان کا مسح دوبارہ کرے، بشرطیکہ چہرے کا مسح کیے ہوئے زیادہ دیر نہیں گزری اور ابھی نماز نہیں پڑھی، ورنہ تیمّم باطل ہوجائے گا۔ رہا مسلسل مسح کرنا تو وہ ان کے نزدیک فرض ہے۔

۲۔۳۔ دونوں ہاتھوں پر مسح کے لیے دوبارہ مٹی پر ہاتھ مارنا، کہنیوں تک مسح کرنا۔

۴۔ غبار کا اثر ان اعضا تک پہنچانا جن پر مسح کیا جارہا ہے،یعنی چہرے اور بازوں پر مسح کرنے سے پہلے ہاتھ کسی اور چیز پر نہ پھیرے۔اگر کسی اور چیز پر ہاتھ پھیر لیے تو مکروہ ہے، اگرچہ تیمّم صحیح ہوجائے گا،البتہ معمولی طور پر ہاتھ جھاڑ لینے میں کوئی حرج نہیں۔

مالکیہ نے تیمّم کے کچھ فضائل اور مستحبات بھی بتائے ہیں اور وہ ہیں:

ا۔ بسم اللہ پڑھنا، اظہر قول کے مطابق بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ بسم اللہ کہے۔

۲۔۳۔ خاموش رہے۔قبلہ رو ہو کر تیمّم کرے۔

۴۔۵۔ دائیں ہاتھ سے شروع کرے۔ دائیں ہاتھ کی انگلیوں کے اوپر کی طرف بائیں ہاتھ کی انگلیوں کو اندر کی جانب رکھے اور اوپر کھینچتے ہوئے کہنی تک لے جائے، پھر کہنی کے اندر کی طرف سے ہاتھ واپس لاتے ہوئے گٹے تک پہنچائے، پھر اسی طرح دایاں ہاتھ بائیں پر پھیرے، پھر انگلیوں میں خلال کرے، یہ واجب ہے جیسا کہ ہم تیمّم کے فرائض میں بیان کرچکے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک تیمّم کی سنتیں تقریباً پندرہ ہیں:

وضو اور غسل کی طرح پوری بسم اللہ پڑھے، چہرے کے اوپر کی جانب سے مسح شروع کرے، دائیں ہاتھ کے مسح کو بائیں پر مقدم رکھے، پہلی بار ہاتھ مارتے ہوئے انگلیاں کھلی رکھے، دونوں ہاتھوں کے مسح کے بعد انگلیوں میں احتیاطاً خلال کرے، ہاتھوں پر سے غبار کم کرلے تاکہ بقدر ضرورت رہ جائے تاکہ اس سے چہرہ خاک آلود نہ ہوجائے، نیز حضرت عمارؓ کی مذکورہ بالا حدیث کا بھی یہی تقاضا ہے۔

لگاتار مسح کرے، جیسے لگاتار وضو کرنے کا حکم ہے،کیوں کہ وضو اور تیمّم دونوں حدث سے طہارت کے طریقے ہیں۔ تیمّم اور نماز میں تسلسل برقرار رکھے تاکہ مالکیہ کے اختلاف

سے بچ سکے جنہوں نے اسے واجب قرار دیا ہے۔

عضو پر ہاتھ پھیرنا اسی طرح سنت ہے جیسے وضو میں عضو کو ملنا سنت ہے۔ مسح مکمل کرنے سے پہلے ہاتھ عضو سے نہ اٹھائے تاکہ ان علماء کے اختلاف سے بچ سکے جنہوں نے اسے واجب قرار دیا ہے۔

کہنی سے اوپر کے کچھ حصے کا مسح کرنا بھی سنت ہے، جیسے کہ وضو میں اس حصے کا دھونا سنت ہے۔ مسح ایک بار سے زائد نہ کرے، کیوں کہ مطلوب یہ ہے کہ غبار بدن پر کم سے کم لگے، قبلہ رو ہو کر تیمّم کرے، تیمّم کے بعد کلمۂ شہادت پڑھے جیسے وضو کے بعد پڑھا جاتا ہے۔

پہلی بار مٹی پر ہاتھ مارتے ہوئے انگوٹھی اتار لینا سنت ہے اور دوسری بار ہاتھ مارتے ہوئے مسح کے وقت اتارنا واجب ہے۔ وضو پر قیاس کرتے ہوئے، تیمّم کے بعد دو رکعت پڑھنا مسنون ہے، بسم اللہ پڑھنے اور اعضا پر مسح کرنے کے درمیان مسواک کرے، جیسے وضو میں ہاتھ دھونے اور کلی کرنے کے درمیان مسواک کرنا مسنون ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا، ترتیب، تسلسل سے تیمّم کرنا وضو کی طرح تیمّم میں بھی واجب ہے۔ انہوں نے تیمّم کی اور کوئی سنت نہیں بتائی، بجز اس کے کہ ان کے نزدیک ہر حالت میں نماز کے آخر مستحب وقت تک تیمّم کو مؤخر کرنا مسنون ہے، بشرطیکہ کہیں سے پانی ملنے کی امید ہو، کیوں کہ جنبی کے بارے میں حضرت علیؓ کا قول ہے: ''نماز کے آخر وقت تک انتظار کرے، اگر پانی نہ ملے تو تیمّم کرلے''، کیوں کہ شام کے کھانے کی وجہ سے یا قضائے حاجت کی وجہ سے نماز میں تاخیر کرنا مستحب ہے تاکہ خشوع اور حضورِ قلب کی کیفیت سے محروم نہ ہوجائے۔ اسی طرح جماعت کے حصول کے لیے بھی تاخیر مستحب ہے تو اگر امید ہو کہ پانی سے طہارت کا کوئی انتظام ہوجائے گا تو اس کے لیے تاخیر بطریق اولیٰ مستحب ہے۔ حنابلہ نے انگلیوں میں خلال کرنے کو بھی مستحب قرار دیا ہے، فرض نہیں۔ (۷۹)

حنابلہ کے نزدیک تیمّم کا طریقہ(۸۰) یہ ہے کہ جس غرض سے تیمّم کررہا ہے، اس کی اباحت کی نیت کرے، مثلاً حدثِ اصغر یا حدثِ اکبر سے پاک ہوکر نماز پڑھنے کی، پھر بسم اللہ پڑھے، یوں کہے: بسم اللہ ۔اگر بھول جائے تو معاف ہے۔دونوں ہاتھوں کی انگلیاں کھول کر مٹی پر مارے تاکہ مٹی انگلیوں کے درمیان پہنچ سکے، یا کسی ایسی چیز پر ہاتھ مارے جس میں پاک غبار ہو۔ مثلاً نمدے، کپڑے، چٹائی، قالین یا گدے، یاپالان کے نیچے ڈالے ہوئے کمبل وغیرہ پر ایک بار ہاتھ مارے۔انگوٹھی وغیرہ اتار کرہاتھ مارے تاکہ اس کے نیچے غبار پہنچ سکے۔ اگر غبار معمولی ہوتو جھاڑنا مکروہ ہے تاکہ ایسا نہ ہوکہ بالکل ختم ہوجائے اور دوبارہ ہاتھ مارنے پڑیں۔ پھر اپنے چہرے کا انگلیوں کے اندر کی طرف سے مسح کرے، پھر اپنے بازووں کی ہتھیلیوں کے ساتھ مسح کرے، کیوں کہ حضرت عمارؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمّم کے بارے میں فرمایا: ’’ایک بار چہرے اور دونوں ہاتھوں کے لیے ہاتھ مارنا ہے‘‘۔(۸۱)

دوبار ہاتھ مار کر تیمّم کرنا بھی جائز ہے، ایک بار چہرے کے لیے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کے لیے کہنیوں سمیت، اور یہ طریقہ زیادہ اچھا ہے۔

تیمّم کے مکروہات

سنن تیمّم کی بحث سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک کسی بھی سنت کا ترک کرنا مکروہ ہے اور ایک سے زائد مرتبہ مسح کرنا بھی مکروہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ایک سے زائد مرتبہ مسح کرنا مکروہ ہے اور ذکر اللہ کے علاوہ زیادہ باتیں کرنا، کہنیوں سے اوپر تک مسح کرنا جسے غرہ اور تحجیل کہتے ہیں، مکروہ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک زیادہ مٹی ملنا، ایک سے زائد بار مسح کرنا، تیمّم کی تجدید خواہ نماز پڑھنے کے بعد ہی ہو اور تیمّم مکمل کرکے ہاتھ جھاڑنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک سے زائد بار مسح کرنا، منہ اور ناک میں مٹی ڈالنا، دو سے زیادہ بار مٹی پر ہاتھ مارنا، اگر ہاتھوں کو معمولی مٹی لگی ہو تو انہیں جھاڑنا مکروہ ہے۔

مطلب ہفتم: تیمّم کن چیزوں سے ٹوٹتا یا باطل ہوتا ہے

تیمّم درج ذیل چیزوں سے ٹوٹ جاتا ہے۔

۱۔ وہ تمام چیزیں جن سے وضو اور غسل ٹوٹ جاتا ہے، ان سے تیمّم بھی ٹوٹ جاتا ہے، کیوں کہ تیمّم وضو اور غسل کا بدل ہے۔ جو چیز اصل کو توڑ دیتی ہے، وہ بدل کو بھی توڑ دیتی ہے۔ اگر جنابت سے تیمّم کیا تھا، پھر حدث لاحق ہوگیا تو اس سے محدث (بے وضو) ہو جائے گا، جنبی نہیں ہوگا، پس وضو کرلے، اگر موزے پہنے تھے تو انہیں اتار دے۔ پھر اگر پانی نہیں ہے تو اس کے بعد ان پر مسح کرلے۔

۲۔ جس عذر کی وجہ سے تیمّم مباح تھا، وہ عذر ختم ہونے سے بھی تیمّم ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً دشمن کا خوف، بیماری یا سردی ختم ہوگئی، پانی نکالنے کے آلات میسر آ گئے، یا کوئی شخص ایسی قید میں تھا جہاں پانی نہیں تھا، وہاں سے رہا ہوگیا۔ الغرض جو چیز کسی عذر کے باعث جائز ہو، عذر ختم ہوتے ہی اس کا جواز ختم ہو جاتا ہے۔

۳۔ پانی نظر آ جائے یا اتنے پانی کے استعمال پر قدرت حاصل ہو جائے جو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایک بار استعمال کے لیے کافی ہو اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک بار کے لیے کافی نہ ہو، تب بھی تیمّم ختم ہو جائے گا۔ اگر نماز سے پہلے پانی میسر آ جائے تو علماء کا اتفاق ہے کہ تیمّم ٹوٹ جائے گا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ پانی اتنا ہو کہ ضرورت مثلاً پینے، آٹا گوندھنے اور نجاست دھونے سے زائد ہو، کیوں کہ اگر زائد نہیں ہے تو وہ انہیں کاموں میں صرف ہو جائے گا۔ اگر پانی ناکافی ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک گویا موجود ہی نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سوتے یا اونگھتے ہوئے اتنے پانی کے پاس سے گزرا

جو طہارت کے لیے کافی تھا تو اس کی حیثیت جاگنے والے کی سی ہے، اس کا تیمّم ٹوٹ جائے گا۔

اگر نماز کے دوران میں پانی نظر آجائے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک تیمّم ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ جس سبب سے تیمّم کی اجازت تھی، وہ ختم ہوگیا، لہٰذا طہارت ختم ہوگئی، نیز اصل یہ ہے کہ وضو کے ساتھ نماز پڑھی جائے۔ نماز مکمل کرنے سے پہلے اصل کے ساتھ نماز پڑھنے پر قادر ہوگیا ہے، اس لیے بدل کے ساتھ نماز درست نہیں، نیز ان نصوص کی وجہ سے بھی جن کا تذکرہ ''نماز کے اعادے'' کی بحث میں گزر چکا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس کا تیمّم نہیں ٹوٹے گا۔ شافعیہ کے نزدیک اگر مسافر ہے تو اس کا تیمّم نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ اسے تیمّم کرکے نماز شروع کرنے کی اجازت تھی، اور اصل یہ ہے کہ وہ اجازت باقی ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تبطلوا اعمالکم (اپنے اعمال ضائع نہ کرو)۔ پانی نظر آنے سے قبل اس کا عمل درست تھا اور اصل یہ ہے کہ اسے اسی حالت میں باقی رکھا جائے، نیز نماز سے فارغ ہونے کے بعد اگر پانی میسر آتا ہے تو دوبارہ وضو کرکے نماز پڑھنے کا حکم نہیں ہے، لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے نماز کے دوران میں پانی نظر آنے پر بھی نماز توڑنے کا حکم نہیں ہوگا۔ یوں بھی پانی کا نظر آنا حدث کا باعث نہیں ہے کہ اس سے نماز باطل ہوجائے۔ پس نماز کے احترام کا تقاضا یہ ہے کہ اسے باقی رکھا جائے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران میں مقیم کو پانی میسر آجائے تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیوں کہ اوپر ہم بیان کرچکے ہیں کہ اگر پانی موجود ہو تو اس کے لیے نماز کا اعادہ واجب ہے۔ چوں کہ پانی میسر آگیا ہے، اس لیے وہ پہلی نماز چھوڑ کر اعادہ میں مصروف ہوجائے۔

مالکیہ کے نزدیک صرف نسیان کی حالت مستثنیٰ ہے،یعنی پانی موجود تھا،لیکن اسے یاد نہیں رہا اور تیمّم کر کے نماز شروع کردی، پھر نماز کے دوران میں یاد آیا تو اگر وقت میں گنجائش ہے تو نماز باطل ہوگئی۔

اگر نماز مکمل کرنے کے بعد پانی نظر آئے تو:

اگر نماز کا وقت نکلنے کے بعد پانی میسر آیا تو اس پر اجماع ہے کہ نماز نہ دہرائے، کیوں کہ اس میں تنگی ہے، جسے شریعت نے دور کرنے کا حکم دیا ہے۔ اگر ابھی نماز کا وقت باقی ہے تو جمہور (شافعیہ کے علاوہ) کے نزدیک نماز نہ دہرائے،البتہ شافعیہ کے نزدیک مقیم اور جو شخص کسی گناہ کے سفر میں ہے، اپنی نماز دہرائے اور دوسرا مسافر نماز کا اعادہ نہ کرے۔ اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

۴۔ **نماز کا وقت ختم ہوجانا:** حنابلہ کے نزدیک نماز کا وقت ختم ہونے سے تیمّم باطل ہوجاتا ہے۔ حنابلہ نے اس پر یہ اضافہ بھی کیا ہے:اگر تیمّم کر کے نماز پڑھنے والا ابھی نماز میں ہے،مگر وقت ختم ہوگیا تو اس کا تیمّم باطل ہوگیا نتیجتاً نماز بھی باطل ہوگئی، کیوں کہ اس کی طہارت وقت ختم ہوتے ہی ختم ہوگئی۔پس نماز بھی باطل ہوگئی، جیسے اگر نماز میں ہو اور موزوں پر مسح کی مدت ختم ہوجائے تو نماز باطل ہوجاتی ہے۔

۵۔ **مرتد ہونا:** شافعیہ کے نزدیک مرتد ہونے سے تیمّم باطل ہوجاتا ہے،البتہ وضو باطل نہیں ہوتا، کیوں کہ جو قوت وضو میں ہے، وہ اس کے بدل یعنی تیمّم میں نہیں ہے، لیکن وضو کی نیت باطل ہوجائے گی۔اس کی تجدید ضروری ہے۔ چوں کہ تیمّم نماز کی اباحت کے لیے مشروع ہوا ہے اور ارتداد کے ساتھ نماز کی اباحت باقی نہیں رہتی۔ مرتد ہونے سے تیمّم باطل ہوجاتا ہے، خواہ صورتاً ہی ہو مثلاً کوئی نابالغ لڑکا مرتد ہوجائے۔

حنفیہ اور دوسرے فقہا کے نزدیک ارتداد سے تیمّم باطل نہیں ہوتا۔ اگر بعد میں

مسلمان ہوجائے تو اسی تیمّم سے نماز پڑھ سکتا ہے، کیوں کہ تیمّم سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور کفر اس کے منافی نہیں ہے، جیسے ارتداد سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ مرتد ہونے سے عمل کا ثواب باطل ہوجاتا ہے۔ ارتداد باعث حدث نہیں ہے۔

۶۔ تیمّم اور نماز میں طویل وقفہ: صرف مالکیہ کے نزدیک تیمّم اور نماز کے درمیان وقفے سے تیمّم باطل ہوجاتا ہے، کیوں کہ اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ ان کے نزدیک تیمّم اور نماز میں تسلسل شرط ہے۔

مطلب ہشتم: جسے پانی اور مٹی کوئی چیز بھی میسر نہ ہو، اس کا حکم

جس شخص کو پانی اور مٹی کوئی ایک بھی میسر نہ ہو، مثلاً کسی ایسی جگہ قید ہو جہاں ان میں سے کوئی ایک چیز بھی نہ ہو، یا ناپاک جگہ میں ہو جہاں پاک مٹی کا حصول ممکن نہ ہو، یا اس کے پاس تھوڑا سا پانی ہو جو صرف پیاس بجھانے کے لیے ہو، یا گیلی مٹی ہو اور آگ وغیرہ سے اسے خشک نہ کیا جاسکتا ہو، یا کوئی شخص صلیب پر بندھا ہوا ہو، یا کسی کشتی وغیرہ میں ہو کہ پانی تک نہ پہنچ سکتا ہو۔

ایسے ہی وہ شخص ہے جو وضو اور تیمّم دونوں سے عاجز ہو، مثلاً ایسا مریض جس کے سارے بدن پر ایسے پھوڑے ہوں کہ وضو یا تیمّم کے لیے جلد کو ہاتھ لگانا ممکن نہ ہو۔

ایسے شخص کے بارے میں دو طرح کی فقہی آراء ہیں۔ جمہور کے نزدیک ایسے شخص پر نماز واجب ہے، البتہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بعد میں اعادہ ضروری ہے، جب کہ حنابلہ کے نزدیک اعادہ ضروری نہیں ہے۔ مالکیہ کے ہاں معتمد روایت یہ ہے کہ ایسے شخص پر نماز فرض نہیں رہتی۔

ان آراء کی تفصیل درج ذیل ہے: (۸۳)

۱۔ حنفیہ کے نزدیک فتویٰ صاحبین کی رائے پر ہے کہ ایسے شخص پر ہر نماز کے وقت نمازوں جیسے اعمال کرنا واجب ہیں۔ اگر اسے خشک جگہ میسر ہو تو رکوع اور سجدہ کرے، ورنہ

کھڑے ہوکر اشارہ کرے، قراءت نہ کرے، نیت نہ کرے اور جب پانی یا مٹی پر قادر ہو تو نماز کا اعادہ کرے۔

اگر کسی شخص کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں اور چہرے پر زخم ہوں تو وہ بغیر طہارت کے نماز پڑھ لے۔تیمم بھی نہ کرے اور بعد میں نماز کا اعادہ بھی نہ کرے۔ یہی صحیح تر روایت ہے۔

جو شخص قید میں ہے اور تیمم سے نماز پڑھتا ہے،مگر شہر میں مقیم ہے تو بعد میں نماز کا اعادہ کرے،کیوں کہ شہر میں عام طور پر پانی مل جاتا ہے، اس لیے تیمم کی مجبوری نہیں ہے۔ اگر سفر میں ہے تو نماز کا اعادہ نہ کرے،کیوں کہ سفر میں عام طور پر پانی نہیں ملتا۔ یہ شافعیہ کا مذہب ہے جسے ہم نے نماز کے اعادے کی بحث میں بیان کیا ہے۔

۲۔ مالکیہ کے نزدیک جس شخص کو پانی اور مٹی سے کوئی چیز دستیاب نہ ہو، یا ان میں سے کوئی چیز استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، مثلاً اس پر زبردستی کی جارہی ہو، یا وہ سولی پر لٹکا ہوا ہو،اس سے نماز ساقط ہوجاتی ہے۔وقت پر ادا کرنا ضروری ہے نہ قضا کرنا، یعنی نہ نماز پڑھے، نہ قضا کرے جیسے حائضہ کے بارے میں یہی حکم ہے،کیوں کہ پانی یا پاک مٹی کا وجود نماز کی ادائیگی کے وجوب کے لیے شرط ہے اوران میں سے کوئی چیز موجود نہیں اور قضا کرنا تب ضروری ہوتی ہے،جب نماز فرض ہو اور چوں کہ نماز فرض ہی نہیں ہوئی،اس لیے اس کی قضا بھی نہیں ہے۔

۳۔ شافعیہ کے جدید مذہب کے مطابق جس شخص کو پانی اور مٹی کوئی بھی چیز میسر نہ ہو وہ اپنی حالت کے پیش نظر نیت اور قراءت کے ساتھ فرض نماز ادا کرے،کیوں کہ نماز کے وقت کے احترام کا تقاضا یہی ہے اور اس حالت میں نفل نہ پڑھے اور بعد میں جب بھی پانی میسر آئے، یا پانی نہ ہو تو تیمم کے لیے مٹی میسر آئے تو نماز دہرالے، کیوں کہ اس نوعیت کے عذر بہت نادر ہوتے ہیں،جن میں دوام نہیں ہوتا، کیوں کہ طہارت نماز کی شرائط

میں سے ایک شرط ہے اور طہارت سے عاجز ہونے کی صورت میں نماز ترک کرنا مباح نہیں ہوتا، جیسے ستر ڈھانپنے کے لیے کپڑا نہ ہو، یا نجاست کا ازالہ کرنا، قبلہ رخ ہونا، قیام و قراءت وغیرہ ناممکن ہو، یا بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو اور اس کے دھونے سے ہلاکت کا خوف ہو، یا کسی شخص کو نماز سے روک دیا گیا ہو، ان تمام صورتوں میں نماز معاف نہیں ہوتی۔ پس جس شخص کو پانی اور مٹی میں سے کوئی چیز میسر نہ ہو، وہ صرف فرض پڑھے اور اگر جنبی ہو تو صرف سورہ فاتحہ کی قراءت پر اکتفا کرے۔

ہمارے نزدیک یہی رائے قابل ترجیح ہے کہ نماز معمول کے مطابق پڑھے اور بعد میں اسے دہرالے، کیوں کہ اس حالت کے بارے میں نماز کے لیے کوئی صریح نص موجود نہیں ہے۔

۴۔ حنابلہ کے نزدیک جس شخص کو پانی اور مٹی میسر نہ ہو، وہ اپنی حالت کے مطابق صرف فرض پڑھے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا حکم دوں تو اسے حتی المقدور بجا لاؤ''، نیز کسی شرط کا نہ پایا جانا مشروط کے ترک کا موجب نہیں، جیسے کوئی شخص ستر سے یا قبلہ رو ہونے سے عاجز ہو تو اسے نماز معاف نہیں ہوتی، یعنی جو تفصیل شافعیہ نے بیان کی، وہی حنابلہ نے بھی کی ہے۔

ایسے شخص پر نماز کا اعادہ نہیں ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے یہ روایت ہے: ''انہوں نے حضرت اسماءؓ سے ایک ہار عاریتاً لیا تھا جو گم ہوگیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ لوگ اسے ڈھونڈنے کے لیے بھیجے۔ وہ انہیں مل گیا، اسی اثنا میں نماز کا وقت آ گیا۔ ان کے پاس پانی نہیں تھا، انہوں نے وضو کے بغیر نماز پڑھ لی اور آ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شکایت کی تو اللہ تعالیٰ نے تیمّم کی آیت نازل فرمائی''۔ (۸۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نماز کے اعادے کا حکم نہیں دیا، کیوں کہ وضو نماز کی شرائط میں سے ایک ہے جو عاجز ہونے کی صورت میں ساقط ہو جاتی ہے، جیسے تمام شرائط

مجبوری میں ساقط ہوجاتی ہیں۔

جس شخص کو پانی اور مٹی میسر نہ ہوتو وہ اتنی قراء ت سے زیادہ قراء ت نہ کرے جو نماز کے لیے کم از کم ضروری ہے، صرف سورۃ فاتحہ پڑھے، صرف ایک بار تسبیح پڑھے، جس قدر اطمینان رکوع میں کافی ہو، اسی پر اکتفا کرے اور اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان مختصر جلسہ کرے اور پہلے اور دوسرے تشہد میں اتنی مقدار پر اکتفا کرے جو ضروری ہے اور جلدی سے سلام پھیر دے۔

نفل نہ پڑھے اور جس شخص نے وضو یا تیمّم کیا ہوا ہے، اسے نماز نہ پڑھائے، کیوں کہ پاک شخص کی نماز ایسے حدث والے کے پیچھے نہیں ہوتی جسے اپنے بے وضو ہونے کا علم ہو،البتہ اپنے جیسے افراد کی امامت کرسکتا ہے۔

اگر جنبی ہو،یا حائضہ یا نفاس والی عورت ہوتو نماز کے علاوہ قرآن حکیم کی تلاوت نہ کرے۔ اگر نماز کے دوران میں وضوٹوٹ جائے، یا ایسی نجاست لگ جائے جو معاف نہیں ہےتو نماز باطل ہوجائے گی،کیوں کہ یہ امور نماز کے منافی ہیں۔

نماز پڑھتے ہوئے اگر نماز کا وقت ختم ہوجائے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، جب کہ تیمّم کرنے والے کی نماز باطل ہوجائے گی،کیوں کہ اس کا تیمّم ٹوٹ جائے گا۔ اس کے نتیجے میں نماز ٹوٹ جائے گی۔

اگر میت کو پانی اور مٹی نہ ہونے کے باعث غسل نہیں دیا گیا اور تیمّم بھی نہیں کرایا گیا تو نماز جنازہ باطل ہے اور نعش کے پھولنے سے قبل غسل دینے یا تیمّم کرانے کے لیے قبر کھولی جاسکتی ہے،کیوں کہ اس میں مصلحت ہے، نقصان کوئی نہیں ہے، لیکن اگر نعش کے پھول جانے کا اندیشہ ہوتو قبر نہ کھولی جائے۔

حواشی وتعلیقات

۱- مراقی الفلاح، ص۱۹؛ فتح القدیر، ۱: ۸۴؛ اللباب، ۱: ۳۵؛ البدائع، ۱: ۴۵؛ حاشیہ ابن عابدین، ۱: ۲۱۱

۲- حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر، ۱: ۱۷۹

۳- مغنی المحتاج، ۱: ۸۷

۴- کشاف القناع، ۱: ۱۸۳

۵- یعنی پاک مٹی

۶- امام احمد نے اسی مفہوم کی دو احادیث ابوامامہ اور عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے توسط سے روایت کی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۵۸)

۷- ابوذرؓ کی حدیث ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے روایت کی اور ابوہریرہؓ کی حدیث بزاز اور طبرانی نے۔ ترمذی نے اوّل الذکر روایت کو حسن صحیح بتایا ہے۔ (نصب الرایۃ، ۱: ۱۴۸)

۸- بدایۃ المجتہد، ۱: ۶۱ وبعد؛ القوانین الفقہیہ، ۲۸؛ البدائع، ۱: ۵۵؛ مغنی المحتاج، ۱: ۸۷؛ المغنی، ۱: ۲۳۷، ۲۵۷، ۲۷۳؛ کشاف القناع، ۱: ۱۹۴؛ المہذب، ۱: ۲۲؛ فتح القدیر، ۱: ۸۷؛ غایۃ المنتہی، ۱: ۵۳

۹- متفق علیہ۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۵۶)

۱۰- [حدیث میں لفظ العی استعمال ہوا ہے جس کا معنی ہے] گفتگو میں حیران ہوجانا۔ ایک قول یہ ہے کہ العی بیان واظہار کا متضاد ہے۔

۱۱- ابوداؤد، دارقطنی، ابن ماجہ سے روایت ہے۔ ابن السکن نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۵۷)

۱۲- وادی القری سے پرے ایک جگہ ہے۔ یہ غزوہ جمادی الاولیٰ ۸ھ میں ہوا۔

۱۳- احمد، ابوداؤد، دارقطنی، ابن حبان، حاکم، بخاری نے تعلیقاً روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۵۸)

۱۴- احمد، بیہقی اوراسحاق بن راہویہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، لیکن ضعیف ہے۔ (نصب الرایۃ، ۱:۱۵۶)

۱۵- البدائع، ۱:۵۴ وبعد؛ الدر المختار، ۱:۲۲۳

۱۶- صحیحین اور نسائی نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی۔

۱۷- الشرح الکبیر، ۱:۱۵۴؛ مغنی المحتاج، ۱:۹۷؛ بجیرمی الخطیب، ۱:۲۵۳؛ کشاف القناع، ۱:۱۹۹

۱۸- البدائع، ۱:۵۴؛ الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین، ۱:۲۲۳

۱۹- بدایۃ المجتہد، ۱:۶۵؛ القوانین الفقہیہ، ص ۳۷؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۰۵؛ المہذب، ۱:۳۴؛ کشاف القناع، ۱:۱۸۴

۲۰- احمد، بخاری، مسلم، نسائی نے حضرت جابر سے ان الفاظ میں بیان کی: ''مجھے پانچ چیزیں ایسی دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو نہیں دی گئیں: میری مدد ایسی ہیبت سے کی گئی جو ایک ماہ کی مسافت سے اثرانداز ہوجاتی ہے۔ روئے زمین کو میرے لیے مسجد اور طہارت کا ذریعہ بنایا گیا، میری امت کے جس شخص کو جہاں نماز کا وقت آجائے وہیں نماز پڑھ لے۔ میرے لیے غنیمت حلال کردی گئی، مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں ہوئی۔ مجھے شفاعت کا حق دیا گیا۔ مجھ سے پہلے نبی خاص اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتے تھے، میں سب لوگوں کی طرف مبعوث ہوا ہوں۔

۲۱- پانچ اوقات میں نفل نماز مکروہ ہے: فجر کی نماز کے بعد، طلوع آفتاب کے وقت، دوپہر کے وقت، عصر کی نماز کے بعد، غروب آفتاب کے وقت۔

۲۲- الدر المختار وردالمحتار، ۱:۲۲۹؛ البدائع، ۱:۵۴؛ الشرح الصغیر، ۱:۱۸۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۸۹؛ المغنی، ۱:۲۴۳

۲۳- فتح القدیر، ۱:۹۵

۲۴- المغنی، ۱:۲۶۲-۲۶۴

۲۵- الشرح الصغیر ، ا:۱۸۶-۱۸۷؛ الشرح الکبیر ، ا:۱۵۱؛ المهذب، ا:۳۶ ؛ مغنی المحتاج، ا:۱۰۳؛ القوانین الفقهیه، ص ۳۸

۲۶- البدائع، ا: ۵۵ وبعد

۲۷- حاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر، ا:۱۹۳؛ الشرح الکبیر، ا:۱۵۴۔

۲۸- مغنی المحتاج،ا:۱۸؛ کشاف القناع، ا:۲۰۸ وبعد؛ بجیرمی الخطیب؛ ا:۲۵۳

۲۹- البدائع، ا:۴۶-۴۹؛ تبیین الحقائق، ا:۳۶ ؛ اللباب، ا:۳۶ ؛ فتح القدیر ، ا:۸۳-۸۶ ؛ مراقی الفلاح، ۱۹ ؛ الدرالمختار ، ا:۲۱۴-۲۲۶؛ الشرح الصغیر ، ا:۱۷۹-۱۸۳، ۱۹۹ بدایة المجتهد ، ا:۶۳ وبعد ؛ القوانین الفقهیه ،ص ۳۷ ؛ الشرح الکبیر ، ا: ۱۴۹ وبعد ؛ مغنی المحتاج،ا:۸۷-۹۵-المهذب، ا:۲۴ وبعد ؛ المغنی، ا: ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۵؛ کشاف القناع، ا:۱۸۴-۱۹۴

۳۰- اتنا فاصلہ جس سے رفقائے سفر کو مدد کے لیے پکارا جا سکے اور اگر وہ مشغول ہوں تب بھی آواز سن سکیں۔

۳۱- اتنا فاصلہ جس تک مسافر لکڑیاں اور گھاس وغیرہ اکٹھا کرنے کے لیے عام طور پر جاتے ہیں۔

۳۲- مغنی المحتاج،ا:۱۱

۳۳- فتح القدیر وحاشیة العنایة، ا: ۹۷ ؛ الدرالمختار ، ا:۲۳۰

۳۴- ترمذی نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۳۵- مغنی المحتاج، ا: ۱۰۶

۳۶- المغنی، ا:۲۲۵؛ کشاف القناع، ا:۱۹۵؛ الشرح الصغیر ، ا: ۱۹۰؛ الشرح الکبیر ، ا:۱۴۸؛ مراقی الفلاح، ص ۱۹

۳۷- مغنی المحتاج، ا: ۱۰۶ ؛ المغنی، ا:۲۷۳ وبعد

۳۸- مغنی المحتاج، ا: ۸۸ ؛ الحضرمیه، ص ۲۴

۳۹۔ کشاف القناع، ۱:۲۰۶

۴۰۔ الدر المختار، ۱: ۲۲۲۔ ۲۲۷؛ مراقی الفلاح،ص ۱۹ وبعد؛ البدائع، ۱:۵۱ ؛ فتح القدیر، ۱:۹۶

۴۱۔ حنفیہ کے نزدیک اگر پانی موجود نہ ہوتو تیمم بذات خود جائز ہے، اگرچہ چند امور ایسے ہیں کہ ان کے لیے تیمم کیا ہوتو اس سے نماز جائز نہیں۔ اس کا اصول یہ ہے کہ جن کاموں کے لیے طہارت شرط نہیں،ان کے لیے کیے گئے تیمم سے نماز جائز نہیں، اور وہ کام ہیں: غیر جنبی کے لیے زبانی یا مصحف سے دیکھ کر قرآن کی تلاوت، تعلیم قرآن، مسجد میں داخل ہونا یا مسجد سے نکلنا، میت کو دفن کرنا،زیارتِ قبور،اذان واقامت،مریض کی عیادت، سلام کرنااور سلام کا جواب دینا۔ مختار مذہب یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کے لیے یا پانی ہوتے ہوئے بھی مسافر تیمم کرسکتا ہے، مقیم نہیں۔

۴۲۔ الشرح الصغیر، ۱:۱۸۲۔۱۸۴؛ الشرح الکبیر، ۱:۱۵۰ وبعد

۴۳۔ المغنی، ۱:۲۴۳وبعد؛ ۲۶۵، ۲۶۸؛ کشاف القناع، ۱:۱۹۳۔ ۱۹۵، ۲۰۶؛ الشرح الصغیر، ۱:۱۹۰؛ مراقی الفلاح،ص ۱۹؛ الوجیز للغزالی، ۱:۲۲؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۰۱، ۱۰۶ وبعد؛ المہذب، ۱:۳۶؛ المجموع، ۲:۲۴۲۔۲۵۲

۴۴۔ ابوداؤد، حاکم اور نسائی نے ابوذرؓ سے روایت کی۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا اور کہا کہ حسن صحیح ہے۔

۴۵۔ البدائع، ۱:۴۵وبعد۵۲؛ فتح القدیر، ۱:۸۶، ۸۹؛ الدر المختار، ۱:۲۱۲، اللباب،۱:۳۷؛ تبیین الحقائق، ۱:۳۸ وبعد ؛مراقی الفلاح ،ص ۱۹- ۲۰؛ الشرح الکبیر، ۱:۱۵۴وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱:۱۹۲۔ ۱۹۸؛ القوانین الفقھیہ ،ص ۳۷ وبعد؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۶۴، ۶۶ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۹۷۔ ۹۹؛المہذب، ۱:۳۲ وبعد ؛المغنی، ۱:۲۵۱۔۲۵۴، کشاف القناع، ۱:۱۹۹-۲۰۲

۴۶۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔

۴۷۔ کیوں کہ مسجد میں عبادت اعتکاف اور تلاوت ہے۔

۴۸۔ اذان واقامت کی غرض اعلان ہے۔

۴۹۔ یادرہے کہ مالکیہ کے ہاں یہ دو فرائض ہیں: اوّل، پہلی بار دونوں ہاتھ مٹی پر رکھنا۔ دوم، چہرے اور دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک بالا ستیعاب مسح کرنا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تمام چہرے کا مسح

فرض ہے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا دوسرا فرض ہے۔

۵۰۔ احمد، ابوداؤد، ابن عمرؓ کی حدیث: ''تیمم دوبارہ ہاتھ مارنا ہے، ایک بار چہرے کے لیے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک''، ضعیف ہے۔

۵۱۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۶۳)

۵۲۔ متفق علیہ۔ ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں: ''تمہارے لیے یہ کافی ہے کہ دونوں ہاتھ مٹی پر مارو پھر پھونک کر صاف کرلو، پھر ان سے اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرلو''۔ دار قطنی کی روایت ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۶۴)

۵۳۔ حاکم، دارقطنی، بیہقی، لیکن اس کی سند میں ضعف ہے۔ یہ ابن عمرؓ پر موقوف ہے۔

۵۴۔ اس میں ایک راوی ایسا ہے جو محدثین کے نزدیک قوی نہیں ہے، اس کی سند میں ضعف ہے۔ (نصب الرایة، ۱:۱۵۰۔۱۵۴)

۵۵۔ الشرح الصغیر، ۱:۱۹۵ وبعد؛ القوانین الفقھیہ، ص ۲۸ ؛الشرح الکبیر، ۱:۱۵۵ وبعد

۵۶۔ چونا، پتھر کی ایک قسم ہے جسے آگ میں بجھا کر، باریک پیس کر پل، مساجد اور بڑی بڑی عمارتوں کی تعمیر میں استعمال کیا جاتا ہے۔

۵۷۔ فتح القدیر، ۱: ۸۸؛ البدائع، ۱:۵۳ وبعد؛ اللباب، ۱:۳۷۔ امام ابویوسف کے نزدیک مٹی اور ریت کے علاوہ کسی چیز سے تیمم جائز نہیں، کیوں کہ ابن عباسؓ نے صعید کی تفسیر ''روئیدگی کے قابل مٹی'' سے کی ہے۔ امام ابویوسف نے اس پر ریت کا اضافہ کیا ہے۔ ان کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد) کی دلیل میں ذکر کی۔

۵۸۔ احمد، بیہقی، اسحاق بن راہویہ، ابویعلی موصلی، طبرانی کی راویت ہے، لیکن حدیث ضعیف ہے۔ (نصب الرایة، ۱:۱۵۶)

۵۹۔ المھذب، ۱:۳۲؛ مغنی المحتاج، ۱:۹۶ وبعد؛ المغنی، ۱:۲۳۷۔ ۲۴۹؛ کشاف القناع، ۱: ۹۷ وبعد؛ بجیرمی الخطیب، ۱: ۲۵۲، غایة المنتھی، ۱:۶۱

۶۰۔ امام شافعی اور امام احمد نے حضرت علیؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث حسن ہے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ صعید سے مراد وہ مٹی ہے جو زراعت کے قابل ہو اور طیب سے مراد ہے پاک۔

۶۱۔ باقی ارکان یہ ہیں: نماز کی اباحت کی نیت، چہرے کا مسح، دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح، چہرے اور ہاتھوں کے مسح میں ترتیب۔

۶۲۔ البدائع، ۱:۴۶؛ تبیین الحقائق، ۱: ۳۸؛المهذب، ۱: ۳۲

۶۳۔ حضرت جابرؓ سے حاکم اور دارقطنی نے بھی روایت کی ہے اور حضرت عائشہؓ سے بزاز نے، لیکن ان روایات میں طعن اور ضعف ہے۔ (نصب الراية، ۱: ۱۵۰ وبعد)

۶۴۔ الشرح الصغير، ۱: ۱۹۴، ۱۹۸؛ القوانين الفقهيه ص ۲۸؛ المغنی، ۱: ۲۴۴: ۲۵۴؛ کشاف القناع، ۱: ۲۰۰، ۲۰۵

۶۵۔ احمد اور صحاح ستہ نے صحیح اسناد سے روایت کی ہے۔ (نصب الراية، ۱: ۱۵۴)

۶۶۔ القوانين الفقهيه، ص ۳۷

۶۷۔ البدائع، ۱: ۴۶ وبعد؛ فتح القدير، ۱: ۸۴، ۹۸؛ الدر المختار، ۱: ۲۲۷ وبعد؛ اللباب، ۱: ۳۶

۶۸۔ تیر پھینکنے کا فاصلہ (غلوہ) ۴۰۰ ذراع یا ۱۸۴٫۸ میٹر ہوتا ہے۔ میل لغت میں حد نگاہ کو کہتے ہیں اور اس سے مراد چار ہزار قدم یا ایک تہائی فرسخ یا ۱۸۴۸ میٹر ہے۔

۶۹۔ ابو حنیفہ کے بقول: اگر دگنی قیمت پر بیچ رہا ہے تو گراں فروش ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ قیمت ادا کرنے والے جسے گراں سمجھیں۔

۷۰۔ الشرح الكبير، ۱: ۱۵۳

۷۱۔ مغنی المحتاج، ۱: ۸۷۔۹۰

۷۲۔ کشاف القناع، ۱: ۱۹۲ وبعد؛ غاية المنتهى، ۱: ۵۴

۷۳۔ البدائع، ۱: ۵۲ وبعد؛ الدر المختار، ۱: ۲۱۳، ۲۲۸؛ مراقی الفلاح، ص ۱۹ وبعد

۷۴- عبادتِ مقصودہ سے مراد وہ عبادت ہے جو کسی دوسری عبادت کو ادا کرنے کے ضمن میں ذیلی طور پر واجب نہ ہو۔

۷۵- خواہ پہلی نماز پر بنا کرنے کے لیے ہو، مثلاً نماز جنازہ یا نماز عید پڑھتے ہوئے حدث لاحق ہو جائے تو تیمّم کرلے اور پہلی نماز پر بنا کرلے، کیوں کہ اس وقت پانی ملنا مشکل ہے۔

۷۶- المهذب، ا:۳۲۔۳۴؛ مغنی المحتاج، ا:۹۶۔ ۹۹؛ الحضرمیه، ص ۲۶

۷۷- [عربی میں لفظ السبخ (با کی زیر کے ساتھ) ہے جس سے مراد شور زمین ہے] جس میں نمک اوپر نہ آ گیا ہو، اگر نمک اوپر آ جائے تو اس سے تیمّم جائز نہیں۔

۷۸- الدر المختار، ا:۲۱۳؛ مراقی الفلاح، ص۲۰؛ الشرح الصغیر، ا:۱۹۸؛ الشرح الکبیر، ا:۱۵۷، وبعد؛ القوانین الفقهیه، ص۲۸؛ بجیرمی الخطیب، ا:۲۵۶؛ المهذب، ا:۳۳؛ مغنی المحتاج، ا:۹۹؛ کشاف القناع، ا:۲۰۴

۷۹- المغنی، ا:۲۴۳، ۲۵۴

۸۰- کشاف القناع، ا:۲۰۴ وبعد؛ المغنی، ا:۲۵۴

۸۱- احمد اور ابوداؤد نے صحیح سند سے روایت کی ہے۔

۸۲- الدر المختار، ا:۲۳۴۔ ۲۳۶؛ مراقی الفلاح، ص ۲۱، اللباب، ا:۳۷ وبعد؛ فتح القدیر، ا:۹۱ وبعد؛ البدائع، ا:۵۶؛ الشرح الصغیر، ا:۱۹۹؛ الشرح الکبیر، ا:۱۵۸؛ القوانین الفقهیه، ص ۳۸؛ بجیرمی الخطیب، ا:۲۵۷۔ ۲۶۱؛ مغنی المحتاج، ا:۱۰۱؛ المهذب، ا:۳۶؛ المغنی، ا:۲۶۸، ۲۷۲؛ کشاف القناع، ا:۱۹۰، ۲۰۲؛ غایة المنتهی، ا:۶۳ وبعد۔

۸۳- الدر المختار، ا:۲۳۲ وبعد؛ مراقی الفلاح، ص۲۱؛ الشرح الصغیر، ا: ۲۰۰ وبعد؛ الشرح الکبیر، ا:۱۶۲؛ المجموع للنووی، ۲:۲۵۱؛ المهذب، ا:۳۵؛ مغنی المحتاج، ا:۱۰۵ وبعد؛ کشاف القناع، ا:۹۵ وبعد

۸۴- متفق علیه

فصل ہفتم

حیض، نفاس اور استحاضہ

عورت کی شرم گاہ سے جاری ہونے والے خون کی تین قسمیں ہیں: ● حیض کا خون جو صحت کی حالت میں نکلتا ہے۔ ● استحاضہ کا خون، جو بیماری کی حالت میں آتا ہے۔ یہ خون حیض سے الگ ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''یہ خون بہنے کی بیماری ہے، حیض نہیں ہے۔''(۱) ● نفاس کا خون، جو بچے کی پیدائش کے ساتھ نکلتا ہے۔ ہر ایک کے الگ الگ احکام ہیں۔ اس فصل میں چار مباحث ہیں:

بحث اوّل: حیض کی تعریف اور اس کی مدت

اس مبحث میں دو مطالب ہیں:

مطلب اوّل: حیض کی تعریف

حیض لغت میں بہنے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے: حاض الوادی، یعنی وادی میں پانی بہہ گیا، حاضت الشجرة، یعنی درخت سے گوندھ بہہ گیا۔

شریعت میں حیض اس خون کو کہتے ہیں، جو صحت کی حالت میں ولادت اور بیماری کے بغیر عورت کے رحم کے پچھلے حصے سے متعین وقفے کے ساتھ نکلتا ہے۔ عام طور پر اس کا رنگ سیاہ ہوتا ہے، اس میں شدید حرارت ہوتی ہے، تکلیف دہ اور بدبو دار ہوتا ہے۔

اس میں اصل یہ آیت ہے: ویسالونك عن المحیض [البقرة ۲:۲۲۲] (لوگ آپ سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں)۔ صحیحین میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے حیض کے بارے میں پوچھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اللہ نے آدم کی بیٹیوں کی قسمت میں یہ چیز لکھ دی ہے''۔

اس کا وقت، لڑکی کے بالغ ہونے سے لے کر جو کم از کم نو قمری سال (۲) ہے، ناامیدی کی عمر بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت سے محرومی] تک ہے۔ اگر اس عمر سے پہلے یا بعد کوئی عورت خون دیکھے تو اس کا سبب کوئی دوسری خرابی ہے۔

لڑکی حیض دیکھتے ہی بالغ اور مکلّف ہوجاتی ہے۔اس سے تمام شرعی ذمہ داریوں، مثلاً نماز، روزے اور حج وغیرہ کا مطالبہ شروع ہوجاتا ہے، جیسے لڑکے کو جب احتلام ہو اور اس کی منی خارج ہو تو وہ اس وقت سے بالغ ہوجاتا ہے۔ اگر لڑکی کو حیض اور لڑکے کو احتلام نہ ہو تو پندرہ سال کی عمر پوری ہونے پر لڑکا اور لڑکی دونوں بالغ ہوجاتے ہیں۔

ناامیدی [بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت سے محرومی] کی عمر کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، اس لیے اس کی تحدید کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، نیز انہوں نے استقرا اور خواتین کے حالات کے بارے میں تحقیق پر اعتماد کیا ہے۔(۳)

حنفیہ کے ہاں مختار قول، جس پر فتویٰ ہے، یہ ہے کہ ناامیدی کی عمر پچپن سال ہے۔ اگر اس کے بعد کوئی عورت سخت سیاہ یا بہت سرخ خون دیکھے تو اسے حیض سمجھا جائے گا۔اسی بنا پر ظاہر مذہب کے مطابق ناامیدی کی عمر میں عورت کو جو خون آتا ہے، وہ استحاضہ ہے جب تک کہ خالص خون، یعنی سیاہ یا سخت سرخ خون نظر نہ آئے۔

مالکیہ کے نزدیک ناامیدی کی عمر ستر سال ہے۔ پچاس سے ستر سال کی عمر کے درمیان کی عورتوں سے پوچھا جائے گا۔اگر وہ کہیں کہ انہیں حیض آتا ہے، یا انہیں شک ہو تو ان کے خون کو حیض سمجھا جائے گا۔ اسی طرح قریب البلوغ لڑکی جو نو سے تیرہ سال کے درمیان ہو، اس سے بھی پوچھا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ناامیدی کی عمر کی تعیین نہیں۔ جب تک کوئی عورت زندہ ہے، اسے حیض آسکتا ہے، لیکن بالعموم باسٹھ سال کے بعد حیض نہیں آتا۔

حنابلہ کے نزدیک نا امیدی کی عمر پچاس سال ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: ''جب عورت پچاس سال کی ہو جائے، تو حیض کی عمر سے نکل جاتی ہے''، (۴) نیز انہی کا قول ہے: ''پچاس سال کی عمر کے بعد عورت کے پیٹ میں بچہ نہیں ہو سکتا''۔(۵)

کیا حاملہ کو بھی حیض آ سکتا ہے؟ اس میں دو آراء ہیں:

مالکیہ اور شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ (۶) گاہے حاملہ کو بھی حیض آ جاتا ہے اور کبھی یہ خون حمل کے آخری دنوں میں آتا ہے، لیکن بالعموم حاملہ کو حیض نہیں آتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اوپر مذکور آیت مطلق ہے اور وہ احادیث بھی ان کی دلیل ہیں جو یہ بتاتی ہیں کہ حیض عورت کے مزاج کا حصہ ہے، نیز یہ خون، عادت کے تحت آتا ہے، اس لیے اگر حاملہ کو آئے تو اسے بھی حیض قرار دیں گے جیسے غیر حاملہ کے خون کو حیض قرار دیا جاتا ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ (۷) کے نزدیک حاملہ کو حیض نہیں آتا، خواہ حنفیہ کے نزدیک بچے کا اکثر حصہ نکلنے کے بعد خون نظر آئے۔ حنابلہ کے نزدیک ولادت سے دو تین دن پہلے جو خون نظر آئے، وہ نفاس کا خون ہے۔

ان کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، جو آپ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا: ''حاملہ سے وضع حمل سے پہلے جماع نہ کیا جائے اور غیر حاملہ سے اس وقت تک جماع نہ کیا جائے، جب تک اسے حیض نہ آئے''۔(۸) پس آپ نے حیض آنے کو رحم خالی ہونے کی علامت قرار دیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حمل اور حیض جمع نہیں ہوتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمرؓ کے بارے میں، جب انہوں نے حیض کی حالت میں طلاق دے دی تھی، فرمایا: ''پاکی کی حالت میں اسے طلاق دو یا حمل کی حالت میں''۔(۹) آپؐ نے حمل کو حیض نہ ہونے کی علامت قرار دیا، جیسا کہ پاکی کو حیض کی علامت قرار دیا۔ چوں کہ یہ ایسے دن

ہوتے ہیں جن میں عموماً عورت حیض کی عادی نہیں ہوتی۔ پس ان دنوں میں عورت جو خون دیکھتی ہے، وہ حیض نہیں جیسا کہ ناامیدی کی عمر کو پہنچنے والی عورت جو خون دیکھتی ہے وہ حیض نہیں ہوتا۔ طب اور خواتین کے حالات کے مطالعے سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

اسی بنا پر حاملہ عورت اگر خون دیکھے تو نماز نہ چھوڑے، کیوں کہ یہ خون کسی خرابی کی وجہ سے ہے، حیض کا نہیں ہے۔ اسی طرح روزے، اعتکاف، طواف وغیرہ عبادات ترک نہ کرے، نہ اپنے شوہر کو جماع سے روکے، کیوں کہ وہ حائضہ نہیں ہے، البتہ حاملہ عورت کو جب خون بند ہو تو اسے نہا لینا چاہیے۔ یہ مستحب ہے تاکہ اختلاف سے بچ سکے۔

خون کے رنگ: ہر مہینے عادت کے مطابق آنے والے خون کا رنگ فقہاء کے اتفاق کے مطابق(۱۰) سیاہ ہوتا ہے یا سرخ یا زرد یا گدلا (، یعنی سیاہی اور سفیدی کے درمیان)۔ اگر عادت کے دن خون آنے کے بعد زرد یا گدلے رنگ کا خون آئے تو حیض نہیں ہے۔ حیض کے خاتمے کی علامت یہ ہے کہ عورت کو خالص سفید پانی نظر آئے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ عورت اپنی شرم گاہ میں صاف کپڑا یا روئی داخل کرے اور پھر دیکھے کہ کیا خون کا کوئی اثر باقی ہے یا نہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حیض کے خون کے چھ رنگ ہوتے ہیں: سیاہ، سرخ، زرد، گدلا، سبز اور مٹیالا (مٹی کے رنگ والا)۔ حیض کے دنوں میں ان رنگوں میں سے کسی بھی رنگ کا خون دیکھے تو وہ حیض ہے، تا آنکہ خالص سفید رنگ کا پانی نظر آئے جو بلغم کے مشابہ ہوتا ہے اور حیض کے اختتام پر آتا ہے۔ اگر روئی ڈال کر نکالی جائے، اگر وہ سفید ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت حیض سے پاک ہوگئی۔

سبز رنگ، گدلے رنگ کی ایک قسم ہے۔ خراب غذا کے استعمال کی وجہ سے ماہواری کے خون کا رنگ بدل جاتا ہے۔ بڑی عمر کی عورت جو ناامیدی کی عمر کو پہنچی ہوئی ہو، اسے

صرف سبز رنگ کا خون ہی آتا ہے۔

شافعیہ نے حیض کے خون کے رنگوں کو قوت کے اعتبار سے پانچ اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ سب سے قوی سیاہ رنگ ہے، پھر سرخ، پھر مٹیالا (جسے حنفیہ مٹی کا رنگ کہتے ہیں)، پھر زرد، پھر گدلا۔ حیض کے خون کی چار صفات ہوتی ہیں:
• گاڑھا بدبودار، • بدبودار، • گاڑھا، • نہ گاڑھا ہو، نہ بدبودار۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حیض کی عادت کے ایام کے دنوں میں آنے والا خون حیض ہے، کیوں کہ یہ قرآنی نص کے عموم میں داخل ہے۔ نص ہے: **ویسألونك عن المحيض** [البقرہ ۲:۲۲۲] (حیض کے بارے میں لوگ آپ سے پوچھتے ہیں)، اور سنت میں جو امور بتائے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت عائشہؓ کا قول ہے: ''عورتیں جب ان کے پاس خون سے بچنے کے لیے رکھے گئے کپڑے بھیجتیں (۱۱) جن میں زرد اور مٹیالے رنگ کے حیض کے خون کا اثر ہوتا تو آپؓ ان سے کہتیں: جلدی نہ کرو، جب تک صاف پانی نہ دیکھ لو''۔ (۱۲) اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ جب تک حیض سے پاک نہ ہو جاؤ۔

اس امر کی دلیل کہ حیض کے بعد نظر آنے والا زرد اور مٹیالے رنگ کا پانی حیض نہیں۔ ام عطیہ کا قول ہے: ''طہر کے بعد نظر آنے والے زرد اور مٹیالے رنگ کے پانی کو ہم کچھ نہیں سمجھتے تھے''۔ (۱۳)

مطلب دوم: حیض اور طہر کی مدت

اوپر مذکور رنگوں میں سے کسی رنگ کا خون ہو، تب ہی حیض قرار پائے گا، ورنہ نہیں اور یہ کہ اس سے پہلے طہر کی کم از کم مدت (جو جمہور فقہاء کے نزدیک پندرہ دن ہے) گزر چکی ہو اور خون اتنے وقت تک آئے جو حیض کی کم از کم مدت ہے۔ اگرچہ اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے (۱۴)۔ جو خون حیض کی کم از کم مدت سے کم اور زیادہ سے

زیادہ مدت سے زیادہ، ہو وہ استحاضہ ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن رات ہے۔اگر اس سے کم مدت کے لیے خون آئے تو وہ حیض نہیں،استحاضہ ہے۔ حیض کی متوسط مدت پانچ دن اورزیادہ سے زیادہ مدت دس دن رات ہے، جو خون اس کے بعد آئے، وہ استحاضہ ہے۔

ان کی دلیل یہ حدیث ہے: ''عورت کنواری ہو، چاہے شوہر دیدہ، اس کے حیض کی کم از کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے''۔(۱۵) جو اس سے زائد ہو، وہ استحاضہ ہے، کیوں کہ شریعت نے جو مقدار بتا دی ہے اس پر اضافہ کرنا ممنوع ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عبادات کے حوالے سے حیض کی کم از کم مدت کی کوئی حد نہیں۔اس کی کم از کم مدت ایک بار خون ٹپکنا یا لحظہ بھر خون آنا ہے۔ اسے حیض سمجھا جائے گا اور جب منقطع ہوجائے تو عورت غسل کرلے، اس کا روزہ ختم ہوجاتا ہے، وہ اس دن کا روزہ قضا کرے، البتہ عدت اور استبرا (رحم کے خالی ہونے) کے اعتبار سے حیض کی کم از کم مدت ایک دن یا دن کا بڑا حصہ ہے۔

حیض کی اکثر مدت مختلف عورتوں کے اعتبار سے مختلف ہے۔عورتوں کی چار قسمیں ہیں: (۱) المبتداۃ (جس کو پہلی بار حیض آیا ہو)، (۲) المعتادۃ (جس کی عادت متعین (۱۶) ہو)۔ (۳) حاملہ، (۴) مختلطۃ جس کی عادت مقرر نہ ہو۔جس کو پہلی بار حیض آیا ہو، اس کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ اس سے زائد بیماری ہے اور جس کی عادت مقرر ہو، اس کی عادت سے تین دن زائد تک کی مدت حیض شمار ہوگی۔ عادت ایک بار کے حیض سے متعین ہوجاتی ہے، البتہ یہ مدت نصف ماہ سے زائد نہیں ہونا چاہیے۔

حاملہ کے ابتدائے حمل کے دو ماہ بعد آنے والے خون کو بیس دن تک حیض شمار کیا جائے گا اور چھ ماہ یا اس سے زائد حمل کے بعد آنے والے خون کو تیس دن تک حیض شمار کیا

جائے گا۔

جس عورت کی عادت مقرر نہ ہو، مثلاً اسے ایک دن یا چند دن خون نظر آئے اور ایک یا چند دن پاک رہے اور اسے مکمل طہر کی حالت پیش نہ آتی ہو، بلکہ طہر خون آنے کے دنوں سے ملا جلا ہو تو ان ایام کا حیض کی اکثر مدت (۱۵ دن) تک شمار کیا جائے گا اور درمیان میں جو طہر کے دن آتے ہیں، انہیں بھی حیض کا دورانیہ سمجھا جائے گا، وہ طہر شمار نہیں ہوگا اور جو دن اکثر مدت حیض سے زائد ہوں، وہ استحاضہ ہے۔

ایسی عورت کو جس روز خون نظر نہ آئے تو اس امید پر غسل کرلے کہ شاید یہ کامل طہر کا آغاز ہو اور جس روز خون نظر آئے تو اپنے آپ کو حائضہ سمجھے اور ان تمام کاموں سے بچے جن سے حیض والی عورتیں بچتی ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حیض کی کم از کم مدت ایک دن رات ہے، یعنی چوبیس گھنٹے عادتاً حیض جاری رہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر روئی رکھے تو وہ خون سے آلودہ ہوجائے۔ جاری رہنے کے لیے ضروری نہیں کہ مسلسل شدت کے ساتھ خون جاری رہے، بلکہ کسی وقت ظاہری طور پر جاری رہے اور کسی وقت بظاہر بند ہوجائے، لیکن حقیقت میں موجود ہو اور حقیقت میں موجود ہونے کا علم اس سے ہوسکتا ہے کہ روئی وغیرہ رکھنے سے یہ آلودہ ہوجائے۔ اگر ایک دن رات سے کم وقت کے لیے خون نظر آیا تو وہ استحاضہ ہے، حیض نہیں۔

عام طور پر حیض کی مدت چھ یا سات دن ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہ بنت جحش کے پوچھنے پر فرمایا: ''تجھے اللہ کے علم میں چھ یا سات دن حیض آتا ہوگا، پھر غسل کرلیا کرو اور چوبیس یا تیئیس شب و روز تک نماز پڑھو، یہ تمہارے لیے کافی ہے''۔ (۱۷) حیض کی اکثر مدت پندرہ شب و روز ہے، اس سے زائد استحاضہ ہے۔

حیض کا خون استحاضے کے خون سے رنگ، شدت اور بدبو میں مختلف ہوتا ہے۔ ان کی دلیل: استقرا (کسی دور میں خواتین سے پوچھ کر ان کے حالات معلوم کرنا) ہے جو امام شافعیؒ وغیرہ کے زمانے میں ہوا، کیوں کہ لغت اور شریعت میں اس کے لیے کوئی ضابطہ نہیں ہے، اس لیے استقرا سے ہی معلوم کیا جاسکتا ہے اور اس سلسلے میں عرف وعادت پر اعتماد کیا جائے گا، جیسے قبضے، کسی چیز کو محفوظ جگہ رکھنے اور خرید وفروخت کرنے والوں کے مجلس سے اٹھ جانے کے بارے میں عرف وعادت پر ہی اعتماد کیا جاتا ہے۔

ان کی تائید حضرت علیؓ کے اس قول سے ہوتی ہے: ''حیض کی کم از کم مدت ایک دن رات ہے، پندرہ دن سے زائد خون آئے تو استحاضہ ہے''۔ عطاء کہتے ہیں: ''میں نے دیکھا کچھ عورتوں کو ایک دن اور کچھ کو پندرہ دن حیض آتا ہے''۔

طہر کی کم از کم مدت: حنابلہ کے علاوہ جمہور(۱۸) نے کہا ہے کہ دو حیضوں کے درمیان کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے، کیوں کہ عام طور پر ایک مہینہ طہر اور حیض سے خالی نہیں ہوتا اور جب حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے تو طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہونا چاہیے، مگر اس کی مدت کی کوئی حد نہیں۔ کبھی وہ پھیل کر ایک سال اور دو سال تک جا پہنچتی ہے، کبھی عورت کو سرے سے حیض نہیں آتا اور کبھی سال میں صرف ایک بار حیض آتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک(۱۹) دو حیضوں کے درمیان طہر کی کم از کم مدت تیرہ دن ہے، امام احمد حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت ان کے پاس آئی، اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی تھی، اس کا خیال تھا کہ اسے ایک ماہ میں تین بار حیض آ گیا۔ حضرت علیؓ نے شریح سے پوچھا: ''آپ کیا کہتے ہیں''؟ شریح نے کہا: ''اگر اپنے خاندان کے کسی ایسے فرد کی گواہی پیش کرے جو دین اور امانت میں قابل اعتماد ہو اور وہ گواہی دے تو ٹھیک، ورنہ یہ جھوٹ کہتی ہے''۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: ''بالکل درست''۔ حضرت علیؓ یہ بات اسی صورت میں کہہ سکتے تھے، جب کہ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی

ہو۔یہ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور قول ہے،اس کے خلاف کوئی قول نہیں۔ایک ماہ میں تین بار حیض آنا اس امر کی دلیل ہے کہ طہر کی کم از کم مقدار تیرہ دن یقینی طور پر صحیح ہے۔(۲۰)

طہر کی اکثر مدت کی کوئی حد نہیں ہے،اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

طہر سے مراد وہ زمانہ ہے جس میں عورت حیض اور نفاس سے پاک ہوتی ہے۔طہر کی دو علامتیں ہیں:خون خشک ہوجائے یا اندر سے پتلا سفید پانی نکلے جو حیض کے آخر میں نکلتا ہے۔(۲۱)

حیض کے دنوں میں خون سے پاکی: اگر ماہواری حسب عادت شروع ہوجائے،پھر کچھ وقت کے لیے حیض منقطع ہوجائے،پھر خون آنے لگے تو کیا درمیان کی مدت حیض شمار ہوگی یا نہیں؟

فقہاء کی اس بارے میں دو آراء ہیں۔پہلی رائے حنفیہ اور شافعیہ کی ہے، دوسری مالکیہ اور حنابلہ کی ہے۔(۲۲) پہلی رائے کے حامل یہ کہتے ہیں کہ ایام حیض کے دوران میں پاکی کے دن حیض شمار ہوں گے،مثلاً ایک دن خون آیا۔اگلے دن پاک صاف رہی کہ روئی رکھنے سے آلودہ نہیں ہوئی۔اس کے بعد پھر ایک دن خون آ گیا اور اسی طرح حیض کی عادت کے دن مکمل ہوگئے تو یہ تمام ایام حیض کی مدت شمار ہوگی۔

دوسری رائے کے حامل فقہاء نے تلفیق کا اصول اپنایا ہے، یعنی خون آنے کے ایام کو اکٹھا کرلیا جائے گا اور باقی ایام طہر کے ایام شمار ہوں گے۔اگر ایک دن یا دو دن خون آیا،پھر ایک یا دو دن پاک رہی تو خون آنے کے تمام دن جمع کر لیے جائیں گے اور باقی ایام کو طہر شمار کیا جائے گا۔تمام فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ اگر دو بار خون آنے کی درمیانی مدت پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہے تو وہ دو حیضوں کے درمیان طہر شمار ہوگا اور اس کے

شروع اور آخر کے ایام جن میں خون آتا رہا ہے، حیض سمجھے جائیں گے، بشرطیکہ وہ حیض کی کم از کم مدت پوری کرتے ہیں۔

تمام مذاہب کی آراء کی تفصیل درج ذیل ہے:

ا۔ **مذہب حنفیہ:** اکثر متاخرین فقہاء نے ابویوسف کے قول پر فتویٰ دیا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا دوسرا قول ہے، جس میں آسانی ہے، اور اس کے مطابق دو، خونوں کے درمیان آنے والے طہر کو فاصل نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ مسلسل خون آتا رہا ہے، بشرطیکہ درمیان میں آنے والے طہر کی دونوں جانبوں کا خون نے احاطہ کیا ہوا ہے۔ پس یہ جائز ہے کہ حیض کا آغاز اور اختتام طہر سے ہو۔ اگر کسی عورت کو پہلی بار حیض آیا ہو اور اس نے ایک دن خون دیکھا، پھر چودہ دن پاک رہی، پھر ایک دن خون دیکھا تو پہلے دس دن حیض ہے۔ اگر کسی عورت کی عادت مقرر تھی۔ اس نے بھی اپنی عادت سے ایک دن قبل خون دیکھا، پھر دس دن پاک رہی، پھر ایک دن خون دیکھا تو اگر اس کی عادت دس دن کی تھی تو جن دس دنوں میں خون نہیں آیا، وہ اس کے حیض کے دن تھے اور اگر عادت کچھ اور تھی تو عادت کے مطابق دن حیض شمار ہوں گے۔

نفاس کی حالت میں چالیس دنوں کے درمیان جو پاکی کے دن آجائیں، وہ فاصل نہیں ہوں گے اور فتویٰ اسی پر ہے، چاہے بیچ میں پندرہ دن آجائیں یا کم یا زیادہ۔ چالیس دنوں کے اوّل و آخر کا اگر خون نے احاطہ کیا ہے تو یہ سمجھا جائے گا گویا مسلسل نفاس جاری رہا۔

۲۔ **مذہب شافعیہ:** اظہر روایت یہ ہے کہ حیض کی مدت کم از کم ہو، چاہے زیادہ سے زیادہ، اس کے درمیان جو پاکی کے دن ہیں، وہ حیض شمار ہوں گے اور حیض کے ایام کے تابع ہوں گے، بشرطیکہ وہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہوں اور عورت کو جس وقت میں خون نظر

آیا ہے، اس کی مدت حیض کی کم از کم مدت سے کم نہ ہو،اور پاکی کے ایام حیض کے دو خونوں کے درمیان ہوں۔

اس حکم کو قولِ سحب (کھینچنے کا قول) کہتے ہیں، یعنی ہم نے حیض کے حکم کو کھینچ کر طہر کے دنوں پر محیط کر دیا اور سارے ایام کو حیض قرار دے دیا۔

ایک اور قول بھی ہے جسے قولِ لقط (پھینک دینا) کہتے ہیں۔ یہ قول ضعیف ہے اور وہ یہ ہے کہ پاکی کے دن طہر شمار ہوں گے، کیوں کہ جب خون حیض ہے تو پاکی کو طہر ہونا چاہیے۔ اس کا یہ نام اس لیے رکھا گیا ہے کہ پاکی کے دن حیض سے الگ کر کے انہیں طہر قرار دے دیا گیا۔

نفاس کے دنوں میں پاکی کے دن معتمد روایت کے مطابق طہر ہے،لیکن انہیں نفاس کے ساٹھ دنوں سے گن کر الگ کر لیا جائے گا، یعنی وہ گنتی میں نفاس میں شامل ہوں گے، لیکن حکم میں نفاس میں شامل نہیں ہوں گے۔ یہی معتمد روایت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حیض کے دوران کی پاکی حیض شمار ہوگی،اور نفاس کے دوران کی پاکی نفاس شمار نہیں ہوگی، بلکہ انہیں نفاس کی اکثر مدت، یعنی ساٹھ دن سے کم کر لیا جائے گا۔

۳۔مالکیہ کا معتمد مذہب اور حنابلہ کا مذہب : یہ مذاہب تلفیق پر مبنی ہیں، یعنی خون کے متفرق ایام کو یکجا کر دیا جاتا ہے اور طہر کے متفرق ایام کو صحیح طہر کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ جب کسی عورت کو، مثلاً ایک دن خون آئے اور پھر ایک دن یا زیادہ دن خون منقطع ہو جائے اور نصف ماہ سے کم مدت کے لیے خون منقطع رہے جو کہ حیض کی اکثر مدت ہے تو جن دنوں میں خون آتا رہا ہے، انہیں باہم ملا کر حیض قرار دیا جائے گا اور ان کے درمیان کے جو پاکی کے دن ہیں انہیں طہر سمجھا جائے گا۔ایسی عورت کا حکم یہ ہے کہ جونہی اس کا خون بند ہو، وہ غسل کر لے، نماز پڑھے۔ روزے رکھے، جماع کرے، کیوں کہ یہ وقت

حقیقتاً طہر ہے، لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ طہر کی اس مدت میں جماع کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک یونہی رہے، تاآنکہ خون کی مدت اور پاکی کی مدت گزر جائے اور حیض کی اکثر مدت گزر جائے، مثلاً ایک دن خون دیکھے اور ایک دن طہر، تاآنکہ اٹھارہ دن اسی طرح گزر جائیں تو وہ مستحاضہ ہوجائے گی۔

مالکیہ کے بقول جس عورت کو پہلی بار حیض آیا ہو، اس کے خون کے اورطہارت کے ایام الگ الگ شمار کیے جائیں۔ جس عورت کی متعین عادت ہے، اگر آدھے ماہ کی ہے تو پندرہ دن حیض کے ہیں۔ اگر کسی عورت کو پندرہ دن سے کم کی عادت ہے تو اس کی عادت کوملا دیا جائے اور اس میں تین دن کا اس کی عادت پر اضافہ کردیا جائے۔ ان ایام کو استظہار کہتے ہیں۔ اس کے بعد جو خون آئے، وہ استحاضہ ہے، حیض نہیں۔

بحث دوم: نفاس کی تعریف اور اس کی مدت

ا۔ نفاس کی تعریف

حنفیہ اورشافعیہ کے نزدیک (۲۳) نفاس وہ خون ہے جوولادت کے بعد نکلے۔ ولادت کے ساتھ یا اس سے پہلے بچے کی پیدائش کے وقت نکلنے والا خون استحاضہ اور بیماری کا خون ہے۔ اگر ممکن ہو تو اس حالت میں وضو کرکے نماز پڑھے۔ حنفیہ نے اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ اگر قدرت نہ ہو تو تیمم کرلے اور اشارے سے نماز پڑھے، لیکن نماز مؤخر نہ کرے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر ولادت سے قبل عورت کو حیض آرہا تھا تو ولادت کے ساتھ آنے والا خون حیض نہیں، بلکہ نفاس ہوگا۔ درحقیقت ان کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے۔ مالکیہ بھی یہ کہتے ہیں کہ ولادت سے پہلے نکلنے والا خون حیض ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۲۴) ولادت کے باعث نکلنے والا خون نفاس ہے۔ ولادت سے دو تین روز پہلے آنے والا خون جس کے ساتھ پیدائش کی علامات بھی ظاہر ہونا شروع ہوگئ

ہوں،مثلاً دست آناوغیرہ اور ولادت کے ساتھ نکلنے والا خون اور ولادت کے بعد نکلنے والا خون ان کے نزدیک نفاس ہے۔

جب بچے کا اکثر حصہ باہر نکل آئے تو ان کے نزدیک اس وقت کا خون نفاس شمار ہوگا،خواہ ایک ایک عضو کٹ کر نکلے،خواہ اسقاط حمل(۲۵) ہو جس میں انسان کی شکل کے کچھ اعضا بن چکے ہوں، مثلاً انگلی یا ناخن وغیرہ۔اسی طرح دو جڑواں بچوں(۲۶) کی پیدائش کے درمیان کے وقفے میں آنے والا خون بھی نفاس ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک دوسرے بچے کی پیدائش کے بعد کا خون نفاس ہے۔

پہلے بچے کی پیدائش کے بعد جو خون نکلتا ہے، وہ حیض ہوگا، بشرطیکہ اس سے متصل پہلے حیض جاری تھا ورنہ استحاضہ۔ اگر عورت نطفے یا گوشت کے لوتھڑے کے اسقاط کے بعد خون دیکھے تو وہ نفاس نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک(۲۷): عورت کی شرم گاہ سے ولادت کے وقت بچے کی پیدائش کے ساتھ اور پیدائش کے بعد نکلنے والا خون نفاس ہے،خواہ جڑواں بچوں کے درمیان کے وقفے میں ہو اور ولادت سے قبل نکلنے والا خون ان کے راجح قول کے مطابق حیض ہے، اس لیے اسے نفاس کے ساتھ دنوں میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

۲۔ نفاس کی مدت

نفاس کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ اور درمیانی مدت ہے۔(۲۸)نفاس کی کم سے کم مدت شافعیہ کے نزدیک لحظہ بھر ہے، یعنی ایک بار خون آنا۔ دوسرے ائمہ کے نزدیک نفاس کی کم ازکم مدت کی کوئی حد نہیں ہے،کیوں کہ شریعت نے اس کی تحدید نہیں کی، اس لیے جتنی دیر نفاس موجود رہتا ہے وہی اس کی کم ازکم مدت ہے۔کبھی تھوڑا عرصہ رہتا ہے اور کبھی زیادہ۔

بظاہر دونوں آراء میں کوئی اختلاف نہیں، دونوں کی مراد ایک ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عورت بچہ جنتی ہے،لیکن اسے خون نہیں آتا۔ایک روایت میں

ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک عورت نے بچہ جنا اور اسے نفاس نہیں آیا، اسے ''خشک عورت'' کا نام دے دیا گیا۔ شافعیہ کے نزدیک نفاس کی درمیانی اور عمومی مدت چالیس دن ہے اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اکثر مدت ساٹھ دن ہے۔ اس سلسلے میں اصل اعتماد استقرا پر ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکثر مدت چالیس دن ہے اور اگر اس کے بعد بھی خون آئے تو وہ استحاضہ ہے، کیوں کہ ام سلمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عورتیں چالیس شب و روز نفاس میں بیٹھتی تھیں۔ (۲۹)

بحث سوم: حیض ونفاس کے احکام، حائضہ اور نفاس والی عورت کے لیے کیا کیا کام حرام ہیں۔

حیض کے درج ذیل پانچ احکام ہیں: (۳۰)

۱۔ حیض اور نفاس جب دونوں منقطع ہوجائیں تو اس کے بعد غسل واجب ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ویسألونك عن المحيض، قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله** (لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں، کہہ دیجیے، وہ گندگی ہے۔ حیض کے دوران میں عورتوں سے الگ رہو اور جب تک پاک نہ ہوجائیں، ان کے قریب نہ جاؤ، جب اچھی طرح پاک ہوجائیں تو جیسے اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے، اس کے مطابق ان کے پاس جاؤ)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا: ''جب تجھے حیض آجائے تو نماز چھوڑ دو، اور جب ختم ہوجائے تو اپنے سے خون دھو لو اور نماز پڑھو''۔ (۳۱) بخاری کی روایت میں ہے: ''اتنے دن نماز چھوڑ دو، جتنے دن تمہیں حیض آتا رہے، پھر غسل کرو اور نماز پڑھو''۔

۲۔بلوغ: حیض آنے سے لڑکی بالغ ہوجاتی ہے اور شرعی ذمہ داریوں کی مکلّف ہوجاتی ہے،کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:''دوپٹے کے بغیر اس عورت کی نماز اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا جسے حیض آتا ہو''۔(۳۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض آنے کی وجہ سے عورت کے لیے پردہ واجب کیا۔اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی وجہ سے شرعی ذمہ داریاں آجاتی ہیں۔

۳۔حیض کی گنتی کے باعث رحم کے فارغ ہونے کا حکم: یہ امر معلوم ہے کہ عدت کا مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ رحم فارغ ہے اور اس میں حمل نہیں۔

۴۔حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حیض کو شمار کرنا: قرآن حکیم نے عدت کے لیے تین حیض تک انتظار کرنے کا حکم دیا ہے، اور جب تک تیسرا حیض ختم نہ ہوجائے، عدت ختم نہیں ہوتی۔ اگر حیض کے دوران میں طلاق ہوئی ہے تو وہ حیض شمار نہیں ہوگا۔ مالکیہ اور شافعیہ کے بقول قرآن حکیم کے لفظ الاقــــراء سے مراد طہر ہے اور عورت طلاق کے بعد طہر شمار کرے، اور تیسرے حیض کی ابتدا سے عدت ختم ہوجائے گی اور جس طہر میں طلاق ہوئی ہے، وہ عدت میں شمار ہوگا،خواہ اس کا ایک ہی لمحہ ہو۔

۵۔حنابلہ کے نزدیک حیض کے دوران جماع کیا گیا ہوتو اس پر کفارہ دیا جائے، اس کی تفصیل ہم ''محرماتِ حیض'' میں بیان کریں گے۔

حیض ونفاس کے محرمات

حیض و نفاس سے وہ سات امور حرام ہوجاتے ہیں جو جنابت سے حرام ہوتے ہیں:• تمام قسم کی نمازیں • سجدۂ تلاوت • مصحف کو چھونا• مسجد میں داخل ہونا • طواف •اعتکاف • قرآن کی تلاوت،لیکن مالکیہ نے خون بند ہونے کے بعد اور غسل سے پہلے حیض اور نفاس والی عورت کو زبانی تلاوتِ قرآن کی اجازت دی ہے، چاہے حیض ونفاس

والی عورت جنبی ہو چاہے نہ ہو۔

ان محرمات پر کچھ اور امور کا اضافہ کیا گیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حائضہ اور نفاس والی پر آٹھ امور حرام ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک بارہ، سات وہی جو اوپر گزر گئے اور پانچ مزید محرمات یہ ہیں: ● روزے ● طلاق ● خون بند ہونے سے پہلے شرم گاہ میں جماع ● خون بند ہونے سے پہلے شرم گاہ کے باہر جماع ● خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے جماع۔

شافعیہ نے آٹھ امور کو ممنوع قرار دیا اور حنابلہ نے پندرہ کو۔ حیض اور نفاس کی ممنوعات کی تفصیل اور ان کے دلائل ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں۔(۳۳)

ا۔ طہارت: غسل یا وضو: شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں جب عورت کو حیض آجائے تو حیض کے باعث اس کے لیے طہارت حرام ہوجاتی ہے، کیوں کہ حیض اور نفاس سے طہارت واجب ہوتی ہے اور جو چیز طہارت کے وجوب کا باعث ہو، اس کی موجودگی طہارت کے درست ہونے میں مانع ہے، مثلاً پیشاب نکلنا، پیشاب نکلنا بند ہوجائے تو طہارت درست ہوگی، البتہ حیض ونفاس کے دوران میں غسلِ جنابت یا احرام باندھنے کے لیے، مکہ معظّمہ میں داخل ہونے کے لیے(۳۴) اور اس طرح کے اور امور کے لیے نہ صرف غسل کیا جاسکتا ہے، بلکہ مستحب ہے۔

۲۔ نماز: حیض اور نفاس والی عورت پر نماز پڑھنا حرام ہے۔ فاطمہ بنت ابی حبیش کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''جب تجھے حیض آئے تو نماز چھوڑ دے''۔ اس دوران میں فرض نماز معاف ہوجاتی ہے، اس کی قضا بھی نہیں کرنا پڑتی، کیوں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''ہمیں عہد نبوی میں جب حیض آتا تو ہمیشہ روزے قضا کرنے کا حکم دیا جاتا، لیکن نمازیں قضا کرنے کا نہیں''(۳۵) چوں کہ حیض بار بار آتا ہے اور طویل مدت تک آتا

ہے،اس لیے نماز کی قضا مشکل ہے، جب کہ روزوں میں یہ دقت نہیں ہے۔ حائضہ کے لیے نماز قضا کرنا حرام ہے۔ شافعیہ کے ہاں معتبر روایت یہ ہے کہ قضا مکروہ ہے۔ اگر کوئی قضا کرلے تو محض نفل ہوں گے جن پر کوئی ثواب نہیں ملے گا۔

۳۔روزہ: حیض اورنفاس والی عورت پر روزہ رکھنا حرام ہے اور اگر رکھ لیتی ہے تو روزہ نہیں ہوتا۔اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے،جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روزہ چھوڑ دیا کرتی تھیں،لیکن روزے کی قضا حیض اور نفاس والی دونوں قسم کی عورتوں کو کرنا ہوتی ہے، جب کہ نماز کی قضا نہیں۔اس کی دلیل یہی روایت ہے۔

اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ روزے سال میں ایک مرتبہ آتے ہیں، انہیں قضا کرنا مشکل نہیں،اس لیے وہ معاف نہیں ہیں۔ ایک اور حدیث بھی ہے جو ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے فرمایا:''کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت سے آدھی نہیں ہے''؟ عورتوں نے کہا:''جی ہاں!'' آپ نے فرمایا:''یہ عورتوں کی عقل کی کمی ہے۔پھر جب اسے حیض آتا ہے تو وہ نہ نماز پڑھتی ہے، نہ روزہ رکھتی ہے''۔ عورتوں نے کہا:''جی ہاں!'' آپ نے فرمایا:''یہ ان کے دین کی کمی ہے''۔(۳۶)

۴۔طواف: اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ صدیقہ سے فرمایا:''جب تجھے حیض آجائے تو وہی کام کرو جو حاجی کرتے ہیں،البتہ جب تک پاک نہ ہوجاؤ، بیت اللہ کا طواف نہ کرو''۔(۳۷) کیوں کہ طواف کے لیے طہارت ضروری ہے اور حیض والی عورت طہارت حاصل نہیں کرسکتی۔

۵۔قراءت قرآن ،مصحف کو چھونا اور اٹھانا: جیسا کہ جنابت کے بیان میں آیا ہے۔ اس کی دلیل ارشاد ربانی: لایمسہ الاالمطہرون (الواقعہ ۷۹:۵۶)(قرآن کو صرف پاک افراد ہی ہاتھ لگائیں)،نیز ارشاد نبوی ہے۔حیض والی عورت اور جنبی قرآن کا کوئی

حصہ تلاوت نہ کریں، البتہ شافعیہ نے ان حالات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ اگر قرآن حکیم کے ڈوبنے، جلنے یا نجاست میں ملوث ہونے، یا کسی کافر کے ہاتھ لگ جانے کا خوف ہو تو اس صورت میں اسے اٹھا لینا واجب ہے۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی تفسیر جس میں تفسیر کا حصہ متن قرآن سے زیادہ ہو، اسے چھونا اور اٹھانا جائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک معتمد روایت یہ ہے کہ دوسرے سامان کے ساتھ قرآن حکیم قصداً اٹھانا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ نے ایسے غلاف کے ذریعے قرآن حکیم کے اٹھانے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جو قرآن حکیم سے الگ ہو، البتہ آستین کے ساتھ اٹھانے کو مکروہ قرار دیا ہے، کیوں کہ آستین پہننے والے کے تابع ہے۔ کتب شریعت، مثلاً حدیث، فقہ اور تفسیر کی کتابوں سے متعلق افراد کے لیے ورق کو آستین یا ہاتھ سے ضرورت کے تحت پکڑنے کی اجازت ہے، البتہ اسے چھونا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں قرآن کی کوئی نہ کوئی آیت ہوتی ہے۔ مستحب یہ ہے کہ بغیر وضو کے قرآن کا ورق نہ الٹے۔ اگر قرآن کی تلاوت کر رہا ہے تو قلم سے قرآن کا ورق الٹنے کی اجازت ہے۔ اسی طرح بچوں کو حصول تعلیم کے لیے قرآن حکیم بے وضو اٹھانے اور اٹھائے رکھنے کی اجازت ہے۔ جنبی اور حیض یا نفاس والی عورت کے لیے قرآن حکیم میں دیکھنا مکروہ نہیں، کیوں کہ جنابت نگاہ میں نہیں آتی۔ درہموں پر، محرابوں اور دیواروں اور فرش وغیرہ پر قرآن حکیم یا اسمائے الٰہی کی کتابت مکروہ ہے۔ قرآن کی تلاوت باہر جانے کے راستے، غسل خانے اور حمام میں بھی مکروہ ہے، البتہ ایسے کاغذات پر جو لکھنے والے سے الگ رکھے ہوئے ہوں، ان پر کسی آیت کی کتابت مکروہ نہیں ہے، البتہ اسے ہاتھ سے چھونا درست نہیں۔

مالکیہ کے ہاں معتمد روایت یہ ہے کہ حیض اور نفاس والی عورت خواہ جنبی ہو، تب بھی اس کے لیے قران حکیم کی زبانی تلاوت حرام نہیں ہے۔ ہاں! جب خون بند ہو جائے تو پھر غسل سے پہلے قراءت قرآن جائز نہیں، کیوں کہ اب کوئی عذر باقی نہیں رہا۔

۶۔مسجد میں داخل ہونا، وہاں ٹھہرنا اور مسجد میں اعتکاف کرنا

چاہے باوضو ہو، تب بھی جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''مسجد حیض والی عورت اور جنبی کے لیے حلال نہیں ہے''۔(۳۹)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حیض اور نفاس والی عورت کے لیے مسجد سے گزرنا جائز ہے، بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا اندیشہ نہ ہو، کیوں کہ مسجد کو نجاستوں سے آلودہ کرنا حرام ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے مسجد سے جائے نماز لادو۔ میں نے کہا، میں حیض سے ہوں، آپ نے فرمایا: ''تمہارے ہاتھ میں تو حیض نہیں ہے''۔(۴۰) حضرت میمونہؓ کہتی ہیں کہ حیض کی حالت میں ہم مسجد سے چٹائی لاکر بچھا لیا کرتی تھیں۔(۴۱) حنابلہ نے حائضہ کو اجازت دی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد وضو کرکے مسجد میں ٹھہر سکتی ہے۔

۷۔شرم گاہ میں وطی (جماع) کرنا: خواہ عضو کو کسی چیز میں لپیٹ ہی لیا جائے، علماء کی متفقہ رائے کے مطابق حرام ہے، نیز ناف سے گھٹنے تک سے لطف اندوز ہونا، حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک حرام ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتیٰ یطھرن [البقرہ۲:۲۲۲] (حیض میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے پاک ہونے تک ان کے قریب نہ جاؤ)۔ اعتزال سے مراد ہے جماع نہ کرنا، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عبداللہؓ بن سعد نے جب پوچھا، کہ اس کے لیے اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ کیا کیا حلال ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا: ''ازار(۴۲) کے اوپر سے تمہارے لیے حلال ہے، کیوں کہ ازار کے نیچے سے لطف اندوز ہونا جماع پر آمادہ کرنے کا باعث ہوتا ہے''۔ نعمان بن بشیر کی حدیث کی بنا پر جسے صحیحین نے روایت کیا ہے، یہ حرام ہے۔ حدیث یہ ہے: ''جو شخص چراگاہ کے اردگرد گھومتا ہے، اس میں داخل ہوسکتا

ہے"۔"ازار" اس کپڑے کو کہتے ہیں جس سے بدن کا درمیانی اور نچلا حصہ، یعنی ناف اور گھٹنے کے درمیان کا بدن ڈھانپا جاتا ہے، اس کے علاوہ جو بدن ہے، اس سے عضو تناسل مَس کرنا، بوسہ دینا، معانقہ کرنا اور ہم آغوش وغیرہ ہونا جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ناف سے گھٹنے تک کی جگہ سے بھی حائضہ سے لطف اندوز ہونا جائز ہے، البتہ جماع جائز نہیں ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تم جماع کے علاوہ سب کچھ کر سکتے ہو"۔(۴۳)

حنابلہ نے ایسے شخص کو حائضہ کے ساتھ جماع کی اجازت بھی دی ہے جو بہت شہوت والا ہو،اور شرم گاہ میں جماع کے بغیر کسی طرح اس کی شہوت پوری نہ ہو سکتی ہو، نیز یہ خطرہ ہو کہ اگر جماع نہیں کرے گا تو اس کے خصیتین پھٹ جائیں گے اور حائضہ کے علاوہ اور کوئی عورت اسے میسر نہ ہو،یعنی آزاد عورت کا مہر نہ دے سکتا ہو اور باندی خریدنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جماع اور ناف سے گھٹنے تک کی جگہ سے لطف اندوز ہونے کی ممانعت اس وقت تک رہتی ہے، جب تک عورت غسل نہ کرلے،یعنی پانی کے ذریعے پاک نہ ہو جائے۔ ہاں! اگر پانی موجود نہ ہو، یا پانی کا استعمال ممکن نہ ہو تو تیمّم کر کے جماع کیا جا سکتا ہے، ان کی دلیل ارشاد ربانی ہے: فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتّٰی یطھرن فاذا تطھرن فأتوھن من حیث امرکم اللہ (البقرہ۲:۲۲۲)(عورتوں سے حیض کے دوران میں الگ رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان کے قریب نہ جاؤ اور جب اچھی طرح پاک ہو جائیں تو جیسے اللہ نے حکم دیا ہے،اس کے مطابق ان کے پاس جاؤ)۔ پس اللہ تعالیٰ نے جماع کے جواز کے لیے دو شرائط مقرر کی ہیں: ● خون بند ہونا اور ● غسل کرنا۔حتی یطھرن سے پہلی شرط، یعنی خون بند ہونا بیان کی گئی ہے اور فاذا تطھرن سے دوسری شرط، یعنی جب غسل کرلیں تو ان

کے پاس جانا، یعنی جماع کرنا جائز ہے۔ گویا جماع کا جواز غسل کرنے کے بعد ہے۔ جماع کی حرمت کے بارے میں حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔

حنفیہ کے نزدیک دس دن سے کم مدت میں حیض رک جانے کے بعد جب تک عورت غسل نہ کرلے، یا اگر تیمّم کی شرائط پوری ہوں تو تیمّم نہ کرلے، اس وقت تک اس سے جماع یا لطف اندوز ہونا جائز نہیں۔ صحیح روایت یہ ہے کہ غسل یا تیمّم کے بعد نماز پڑھ لینا ضروری نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خون کبھی آنے لگتا ہے، کبھی رک جاتا ہے۔ پس غسل کرلینا ضروری ہے تاکہ خون بند ہونے کی جانب کو ترجیح ہوجائے۔

اگر عورت نے غسل نہیں کیا اور ایک نماز کا پورا وقت گزر گیا، بشرطیکہ یعنی اسے خون بند ہونے کے بعد اتنا وقت مل گیا تھا کہ نماز کے وقت کے اندر غسل کرکے اور کپڑے تبدیل کرکے نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی تھی، لیکن اس نے نماز نہیں پڑھی اور وقت نکل گیا تو جماع جائز ہے، کیوں کہ اب ایک نماز اس کے ذمے ہوگئی، گویا حکماً پاک ہوگئی۔

اگر عادت کے ایام پورے ہونے سے پہلے حیض آنا بند ہوجائے، لیکن تین دن گزر چکے ہوں تو جب تک عادت کے دن پورے نہ ہوں، جماع نہ کرے، خواہ غسل کرلیا ہو، کیوں کہ یہ طہارت کے دن حنفیہ کے نزدیک حیض شمار ہوتے ہیں، کیوں کہ عادت کے دنوں میں عام طور پر پھر خون لوٹ آتا ہے، اس لیے اجتناب میں ہی احتیاط ہے۔

اگر دس دن پورے ہونے پر حیض کا خون بند ہوا، جو حنفیہ کے نزدیک حیض کی اکثر مدت ہے تو غسل سے پہلے جماع جائز ہے، کیوں کہ دس دنوں کے بعد حیض نہیں آتا، البتہ مستحب یہ ہے کہ غسل سے پہلے جماع نہ کرے، کیوں کہ ولا تقربوھن حتی یطھرن کی جس قراءت میں طا پر تشدید ہے، اس میں غسل سے پہلے جماع کی ممانعت ہے، کیوں کہ تشدید، طہارت میں مبالغہ کا مفہوم دیتی ہے اور طہارت میں مبالغہ خون بند ہونے سے

نہیں، بلکہ غسل کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ نے حیض اور نفاس میں غسل سے پہلے صرف دوصورتوں میں جماع کرنے کی اجازت دی ہے۔اس کی دلیل: ولا تقربوھن حتی یطھرن (طا کی جزم کے ساتھ) ہے کیوں اس آیت میں طہارت کو حرمت کا نقطۂ اختتام بتایا گیا ہے،البتہ مستحب یہ ہے کہ غسل سے پہلے جماع نہ کرے تاکہ طـا کی تشدید والی قراءت پر بھی عمل ہو اور علماء کے اختلاف سے بھی بچ سکے۔

وہ دوصورتیں جن میں غسل سے پہلے جماع کی اجازت ہے، یہ ہیں: ● دس دن پورے ہونے سے پہلے خون بند ہوجائے اور ایک نماز کا پورا وقت گزر جائے،لیکن عورت نے غسل کیا ہو نہ نماز پڑھی ہو۔ ● دس دن،یعنی حیض کی اکثر مدت پوری ہونے کے بعد خون بند ہوا ہو۔

عام طور پر عورتوں کی عادت ہوتی ہے کہ چھ سات دن کے بعد خون بند ہوجاتا ہے۔ اس حالت میں غسل کر لینے سے پہلے جماع کرنا جائز نہیں، جب تک کہ ایک نماز عورت کے ذمے واجب نہ ہوجائے۔یہ اوپر مذکور پہلی حالت ہے۔جس کو دس دن گزرنے پر خون بند ہو، اس سے اس وقت جماع جائز ہے۔اگر اس سے پہلے بند ہوا تو جب تک ایک نماز کا پورا وقت نہ گزر جائے، جماع جائز نہیں ہے۔

حائضہ وغیرہ سے جماع کرنے کا کفارہ: مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کے جدید مذہب کے مطابق جو کوئی حائضہ وغیرہ سے جماع کرے، اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے، صرف توبہ استغفار کرے، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ آدمی کفارے سے بری الذمہ ہے اور جب تک کوئی دلیل نہ ہو، کفارہ واجب نہیں کیا جاسکتا۔ رہی کفارے کی حدیث تو وہ مضطرب ہے، کیوں کہ جماع گندگی کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے، اس لیے اس پر کفارہ نہیں جیسا کہ بیوی کے پچھلے

راستے سے جماع کرنے پر کفارہ نہیں ہے۔

حنابلہ نے امام احمد سے جو راجح روایت بیان کی ہے، اس کے مطابق جو شخص حیض یا نفاس کے دوران میں بیوی سے جماع کرے، اس پر کفارہ ہے اور اگر عورت اپنی رضا مندی سے حیض کے دوران میں جماع کرائے تو اس پر بھی کفارہ ہے، جیسا کہ احرام کے دوران میں جماع کرنے پر کفارہ ہے۔ اگر عورت سے زبردستی کی گئی ہو تو اس پر کفارہ نہیں ہے، کیوں کہ زبردستی میں ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی بھولے سے یا زبردستی جماع کرتا ہے، یا اسے معلوم نہیں کہ بیوی حیض میں ہے، یا یہ معلوم نہیں کہ حیض میں جماع کرنا حرام ہے، یا دونوں باتیں معلوم نہیں، تب بھی کفارہ واجب ہے، البتہ اگر خون بند ہونے کے بعد جماع کرتا ہے تو کفارہ واجب نہیں ہے۔ کفارے کی مقدار ایک دینار یا نصف دینار ہے، جتنا بھی دے دے کافی ہے، کیوں کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے حیض کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا تھا فرمایا: ''ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرے''۔ اگر کفارہ ادا کرنے سے عاجز ہے تو حیض میں جماع کرنے کا کفارہ ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ رمضان میں جماع کرنے کا کفارہ عاجز ہونے کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو کوئی حیض کے ابتدائی دنوں میں جماع کرے، وہ ایک دینار صدقہ کرے اور جو حیض کے آخری دنوں میں جماع کرے، اس کے لیے نصف دینار صدقہ کرنا مسنون ہے، کیوں کہ ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث جو ترمذی میں آئی ہے، اس میں ہے: ''جب خون سرخ ہو، تو ایک دینار اور جب زرد ہو تو نصف دینار''۔

حائضہ عورت سے جماع کرنا کبیرہ گناہ نہیں ہے، کیوں کہ اس پر کبیرہ گناہ کی تعریف صادق نہیں آتی۔

۸۔طلاق: حیض کے دوران میں طلاق دینا حرام ہے اور یہ طلاق حقیقتاً طلاق بدعی ہے، کیوں کہ اس کی وجہ سے عورت کی عدت کی مدت بڑھ جاتی ہے، نیز اس میں ارشاد ربانی کی مخالفت بھی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: **اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن** (الطلاق ۶۵:۱) (جب عورتوں کو طلاق دو تو عدت کے وقت میں طلاق دو)، یعنی اس وقت جب عدت شروع ہوتی ہے، کیوں کہ جب حیض میں طلاق دی جائے تو حیض کا باقی وقت عدت میں شمار نہیں ہوتا اوراس کی وجہ سے عورت کو انتظار کی زحمت برداشت کرنا پڑتی ہے، نیز ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا: ''اسے کہو کہ رجوع کرلے، پھر اسے اس وقت طلاق دے جب وہ پاک ہو یا حاملہ ہو''۔(۴۵)

خون بند ہونے کے بعد اور غسل کرنے سے پہلے طلاق دینا جائز ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب خون بند ہوجائے تو غسل سے پہلے روزے، طلاق، طہارت اور فرض نماز کے علاوہ، بشرطیکہ پانی اور مٹی میں سے کوئی چیز بھی دست یاب نہ ہو، کوئی اور حرام چیز حلال نہیں ہوتی۔

روزے اس لیے [حلال ہو گئے] کہ وہ حیض کی وجہ سے منع تھے، حدث کی وجہ سے نہیں اور اب حیض ختم ہوگیا۔ حدث کے باوجود جنبی کا روزہ صحیح ہوجاتا ہے۔

طلاق اس لیے [حلال ہوگئی] کہ طلاق کی حرمت کی وجہ (یعنی عدت کا دراز ہوجانا) ختم ہوگئی۔

طہارت اس لیے [حلال ہوگئی] کہ اس کا حکم ہے اور فرض نمازوں کا بھی حکم ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حیض کے دوران میں طلاق دے دیتا ہے تو عدت شروع نہیں ہوگی۔ ارشاد ربانی ہے: **والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء** (البقرہ۲:۲۲۸)

(طلاق یافتہ عورتیں تین حیض تک اپنے آپ کو روکے رکھیں)، اور حیض کا کچھ حصہ مکمل حیض نہیں ہے۔

حیض اور جنابت میں فرق: اوپر ہم معلوم کر چکے ہیں کہ جو چیزیں حیض والی عورت پر حرام ہیں، وہ ان سے زائد ہیں جو جنابت والی پر ہیں۔ حیض اور جنابت میں کچھ اور فرق بھی ہیں۔(۴۶)

جنبی جنابت کی موجودگی میں روزہ رکھ سکتا ہے۔ حیض اور نفاس والی عورت روزہ نہیں رکھ سکتی، کیوں کہ حیض و نفاس حدث سے شدید تر ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ''عورت کے دین میں کمی ہے''، کی تفسیر یہی ہے کہ: ''ایک عورت اپنی عمر کا خاصا حصہ اس طرح گزار دیتی ہے کہ نہ روزہ رکھ سکتی ہے اور نہ نماز پڑھ سکتی ہے''۔(۴۷)

جنبی نماز اور روزہ قضا کرے گا، لیکن حیض والی عورت نماز قضا نہیں کرے گی، صرف روزے قضا کرے گی، کیوں کہ حیض ہر مہینے میں آتا ہے۔ ہر مہینے کی نمازیں قضا کرنے میں ہی زیادہ وقت گزر جائے گا، جب کہ روزے قضا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ وہ سال میں ایک بار فرض ہیں۔

حیض و نفاس کی حالت میں عورت سے جماع کرنا حرام ہے، جب کہ جنابت کی حالت میں جماع کرنا حرام نہیں ہے۔ حیض کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: فاعتزلوا النساء فی المحیض (البقرۃ ۲:۲۲۲) (حیض میں عورتوں سے دور رہو) جنابت کی حالت کے بارے میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے، بلکہ جنابت کی اباحت کا حکم اس آیت میں ہے (فالآن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم۔ (البقرۃ ۲: ۱۸۷) (اب ان سے مباشرت کر سکتے ہو اور جو اولاد اللہ نے تمہارے لیے لکھ دی ہے، اسے حاصل کرنے کی سعی کرو)۔ پس مباشرت اور جماع کے ذریعے اولاد کی طلب مطلقاً تمام حالات میں جائز ہے۔

حیض اور نفاس میں فرق: حیض اور نفاس کے درمیان تین باتوں میں فرق ہے:

۱۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حیض شمار کیا جاتا ہے، کیوں کہ عدت حیض سے ختم ہوتی ہے۔ نفاس، حیض نہیں ہے۔

۲۔ نفاس سے لڑکی بالغ نہیں ہوتی، اس بات کا امکان ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے ہی حمل ٹھہر جائے، کیوں کہ بچہ مرد اور عورت دونوں کے نطفے سے مل کر بنتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: خلق من ماء دافق یخرج بین الصلب والترائب (الطارق،۸۶: ۶-۷) (اچھلنے والے پانی سے پیدا کیا جو پیٹھ اور چھاتی کے درمیان سے نکلتا ہے)۔

۳۔ ایلا کی مدت میں نفاس کی مدت شمار نہیں ہوگی۔(۴۸) ارشاد ربانی نے ایلا کے چار ماہ بتائے ہیں: للذین یؤلون من نسائھم تربص اربعة أشھر (البقرة ۲: ۲۲۶) (جو لوگ اپنی بیویوں سے ایلا کرتے ہیں، وہ چار ماہ انتظار کریں)۔ نفاس معمول کی چیز نہیں ہے، جب کہ حیض ایک معمول کی چیز ہے۔

حیض والی عورت کا بدن، اس کا جھوٹا اور اس کا پسینہ پاک ہے۔ اس کے کھانا پکانے، آٹا گوندھنے اور کسی مائع چیز میں ہاتھ ڈالنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ حسب عادت اس کے ساتھ کھانا، کھانا جائز ہے۔ اسے الگ کرنا درست نہیں۔ قرآن حکیم میں جو الگ کرنے کا حکم ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے جماع جائز نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں حیض سے ہوتی اور پانی پی کر برتن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دے دیتی، آپ اسی جگہ منہ لگا لیتے، جہاں میں نے منہ لگایا ہوتا تھا۔ میں حیض کی حالت میں ہڈی چوستی اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتی تو آپ وہیں منہ لگا کر چوستے جہاں میں نے منہ لگایا ہوتا۔(۴۹)

بحث چہارم: استحاضہ اور اس کے احکام

استحاضہ کی تعریف

(حیض ونفاس کی) عادت کے اوقات کے علاوہ خون بہنا جو کسی بیماری یا خرابی کی وجہ سے ہو۔ رحم کے آخری سرے سے جو خون بہنے لگتا ہے، اسے عاذل کہتے ہیں۔ حیض کی عمر (نو سال) سے پہلے جو خون آئے، یا حیض کی کم از کم مدت سے کم وقت کے لیے خون آئے، یا حیض کی اکثر مدت سے زیادہ خون آئے، یا نفاس کی اکثر مدت سے زیادہ آئے یا ماہواری میں عادت کے دنوں سے زیادہ خون آئے اور اکثر مدت حیض سے تجاوز کر جائے، یا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حاملہ کو جو خون آئے، وہ استحاضہ ہے۔ (۵۰)

مستحاضہ کے احکام: مندرجہ ذیل تین امور بحث کے مستحق ہیں:

۱۔ کیا مستحاضہ پر ان میں سے کوئی چیز حرام ہے جو حائضہ پر حرام ہیں؟

استحاضہ مستقل عذر ہے جیسے سلس البول (پیشاب کے قطرے ہر وقت گرتے رہنا) یا مذی، پاخانہ یا ہوا ہر وقت جاری رہے، فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ عذر ہیں۔ یا ہر وقت کی نکسیر یا ایسا زخم جس سے ہر وقت خون رستا رہتا ہو، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عذر ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز بھی ان کاموں کے لیے رکاوٹ نہیں ہے جن کے لیے حیض اور نفاس رکاوٹ ہیں، مثلاً نماز، روزہ، خواہ نفلی ہوں، طواف، تلاوتِ قرآن، مصحف کو ہاتھ لگانا، مسجد میں داخل ہونا، اعتکاف اور جماع بلا کراہت جائز ہیں، کیوں کہ مجبوری ہے۔ (۵۱) اس ضمن میں بہت سی صحیح احادیث ہیں، مثلاً:

۱۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا، مجھے استحاضہ بہت آتا ہے، میں پاک نہیں رہ سکتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''یہ محض خون ہے، حیض نہیں ہے۔ جب حیض آئے تو نماز

چھوڑ دو اور جب ختم ہو جائے (یعنی معمول کے دن پورے ہو جائیں) تو نہا کر خون صاف کرلو اور نماز پڑھنا شروع کردو"۔(۵۲)

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہ بنت جحش کو استحاضہ کی حالت میں نماز اور روزے کا حکم دیا۔(۵۳)

۳۔ ابوداؤد نے عکرمہ کے حوالے سے حمنہ بنت جحش سے روایت کیا کہ انہیں استحاضہ آیا تھا اور ان کے شوہر ان سے جماع کرتے تھے، نیز "اُم حبیبہ کو بھی استحاضہ آتا تھا اور ان کے شوہر ان سے مباشرت کرتے تھے"۔ حمنہ طلحہ کی بیوی تھیں اور ام حبیبہ عبدالرحمٰن بن عوف کی۔(۵۴)

اس حدیث میں مستحاضہ سے جماع کی اجازت ہے اور فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمد سے بھی ایک ایسی ہی روایت ہے۔ ایک روایت جو بظاہر حنابلہ کے ہاں راجح ہے، یہ ہے کہ مستحاضہ سے جماع نہ کیا جائے۔ہاں! اگر گناہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو جائز ہے۔ الخلال نے اپنی سند سے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا، وہ فرماتی ہیں: "مستحاضہ سے اس کا شوہر جماع نہ کرے، کیوں کہ یہ گندگی ہے اور جس طرح حائضہ سے جماع حرام ہے، مستحاضہ سے بھی حرام ہے۔ حائضہ سے جماع کی ممانعت کی علت اللہ تعالیٰ نے یوں بتائی ہے: قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض (البقرہ،۲:۲۲۲) (کہو، یہ گندگی ہے، پس حیض میں عورتوں سے الگ رہو)، لیکن جب مستحاضہ کا خون بند ہو جائے تو حنابلہ کے نزدیک بغیر غسل کے اس سے جماع جائز ہے، کیوں کہ اس پر غسل واجب نہیں ہوتا جیسے سلس البول والے پر غسل واجب نہیں ہوتا۔

۲۔ مستحاضہ کی طہارت، وضو اور غسل

مالکیہ (۵۵) کے نزدیک مستحاضہ کے لیے مستحب ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو کرے نیز جب استحاضہ کا خون بند ہو جائے تو غسل کرنا مستحب ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ (جمہور)(۵۶) کی رائے میں مستحاضہ ہر نماز کے وقت اپنی شرم گاہ دھو کر اور اسے کپڑے سے باندھ کر، یا اس میں روئی وغیرہ ڈال کر وضو کر لے، ہاں اگر خون سے جلن پیدا ہوتی ہو، یا روزہ رکھا ہوا ہو اور خون واپس جانے کا اندیشہ ہو تو کپڑا وغیرہ نہ باندھے، کیوں کہ جب حمنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت خون آنے کی شکایت کی تھی تو آپ نے فرمایا: ''روئی یا کپڑا وغیرہ رکھ لیا کرو، اس سے خون رک جائے گا''۔(۵۷) جب اچھی طرح باندھ لے (دونوں کناروں سے پھٹے ہوئے کپڑے کے ایک سرے کو اگلی طرف سے اور دوسرے کو پچھلی طرف سے نکال کر کمر میں بندھے ہوئے کپڑے کے ساتھ کس کر باندھ دے) اگر باندھنے کے باوجود خون رستا رہے تو نماز نہیں ٹوٹتی، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: فاطمہ بنت ابی حبیش کو بہت استحاضہ آتا تھا، اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دو، پھر غسل کرو، پھر ہر نماز کے لیے وضو کرو اور نماز پڑھتی رہو، چاہے خون کے قطرے چٹائی پر ٹپکتے رہیں''۔(۵۸)

مستحاضہ ہر نماز کے وقت وضو کرے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: ''حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے، پھر غسل کرے اور ہر نماز کے لیے وضو کرے، روزے رکھے اور نماز پڑھے''،(۵۹) کیوں کہ یہ معذور کی طہارت ہے جو مجبوری کے وقت کی ہے، پس تیمّم کی طرح وقت سے وابستہ ہے۔

چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے کہ مستحاضہ پر ایک ہی غسل واجب ہے۔ اس کی دلیل اوپر مذکور حمنہ کی حدیث اور دوسری احادیث ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحاضہ کے لیے ہر نماز کے وقت غسل کرنا سنت ہے، اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مستحب۔ اوپر ''مسنون غسل'' کی بحث میں جو حدیث آئی ہے، وہ اس کی دلیل ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کو غسل کرنے کا حکم دیا تھا اور وہ ہر نماز کے وقت غسل کیا کرتی تھیں۔(۶۰)

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ ایک وضو کے ساتھ جتنے فرائض اور نوافل چاہے، پڑھ سکتی

ہے اور جونہی نماز کا وقت ختم ہوگا، اس کا وضو ختم ہو جائے گا جیسا کہ ہم معذور کے وضو کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک مستحاضہ ایک وضو کے ساتھ دو نمازوں کو جمع کر سکتی ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہ بنت جحش کو ایک غسل کے ساتھ دو نمازیں جمع کرنے کا حکم دیا تھا اور ایسا ہی حکم آپ نے سہلہ بنت سہیل کو دیا تھا۔ نماز کا وقت نکلتے ہی مستحاضہ کا وضو ختم ہو جاتا ہے۔ اس مسئلے میں حنفیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ہر فرض کے لیے وضو واجب ہے، خواہ نذر مانی گئی نماز ہو، اس کے لیے بھی، جیسا کہ تیمّم ہر نماز کے لیے واجب ہے، کیوں کہ حدث باقی رہتا ہے۔ اس وضو کے ساتھ نماز جنازہ اور جتنے نوافل چاہے، پڑھ سکتا ہے۔ اسی طرح ہر فرض نماز کے لیے نئی پٹی باندھنا واجب ہے، جیسا کہ نیا وضو کرنا واجب ہے، نیز وضو کرتے ہی نماز شروع کرنا واجب ہے، ہاں ستر ڈھانپنے کے لیے یا اذان، اقامت، جماعت یا قبلے کی جہت معلوم کرنے یا مسجد جانے یا سترہ حاصل کرنے میں تاخیر ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ معذور کے وضو کے زیر عنوان یہ ساری تفصیلات گزر چکی ہیں۔

۳۔ مستحاضہ کے حیض کی مدت کا اندازہ

چوں کہ مستحاضہ کو بیماری کے باعث مسلسل خون آتا رہتا ہے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی ماہواری کی مدت کا تعین ہو جائے تا کہ ان ایام پر حیض کے احکام منطبق ہو سکیں اور باقی ایام کو استحاضہ قرار دیا جائے۔ سنت نبوی میں اس سلسلے میں مندرجہ ذیل بنیادی ہدایات موجود ہیں۔

۱۔ خون کی امتیازی صفات پر عمل کرے: جب خون سیاہ ہو تو وہ حیض ہے ورنہ استحاضہ، یعنی جب عورت خود حیض اور استحاضے کے خون میں امتیاز کر لے تو اس کے مطابق عمل

کرے۔ یہ امر عروہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے روایت کی کہ فاطمہ کو بہت استحاضہ آتا تھا، انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب حیض کا خون ہو، جو سیاہ ہوتا ہے [اور] پہچانا جاسکتا ہے تو نماز سے رک جاؤ، اور اگر دوسری قسم کا خون ہو، تو وضو کرو اور نماز پڑھو، یہ بیماری کے باعث نکلتا ہے''۔(۶۱)

۲۔ جس عورت کا معمول مقرر ہو، وہ اپنے معمول پر عمل کرے، فاطمہ بنت ابی حبیش سے حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے اور صحیح بخاری میں ہے: ''جتنے دن تمہیں حیض آیا کرتا تھا، اتنے دن نماز چھوڑ دو، پھر غسل کرو اور نماز پڑھو''۔(۶۲)

۳۔ مستحاضہ عورتوں کی عام عادت پر عمل کرے: اگر خون کے رنگ سے امتیاز نہ کیا جاسکتا ہو اور نہ پہلے سے کوئی معمول ہو تو عام طور پر چھ سات دن عورتوں کو حیض آتا ہے، اس پر عمل کرے، کیوں کہ حمنہ بنت جحش کی حدیث میں ہے: ''یہ شیطانی عمل ہے۔ وہ التباس پیدا کرنا چاہتا ہے۔(۶۳) اللہ کے علم میں تمہیں چھ یا سات دن حیض آتا ہوگا، (۶۴) پھر تم غسل کرلو۔ جب تم دیکھو کہ پاک صاف ہوگئی ہو، تو چوبیس یا تیئس دن رات نماز پڑھو اور روزے رکھو۔ یہ تمہارے لیے کافی ہے، اسی طرح ہر مہینے کرو، جیسے دوسری عورتوں کو اپنے وقت پر حیض آتا ہے اور مقررہ وقت پر پاک ہوجاتی ہیں''۔(۶۵)

مستحاضہ کے حیض کی مدت میں مذاہب فقہیہ میں درج ذیل اختلافات ہیں:

مذہب حنفیہ (۶۵) مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں: ایسی عورت جسے پہلی بار حیض آیا ہو، یعنی بالغ ہونے پر اسے خون آنا شروع ہوا، یا پہلے نفاس کے بعد خون آیا اور مسلسل جاری ہے، یا ایسی عورت ہے جس کا معمول مقرر ہے اور اسے اپنے وقت پر مقررہ دنوں کے لیے حیض آتا ہے اور پھر پاک ہوجاتی ہے یا حیران و پریشان عورت ہے کہ اس کا معمول تھا، لیکن اسے یاد نہیں رہا۔

اگر اسے پہلی بار خون آیا ہے تو ان میں سے دس دن حیض کے سمجھے جائیں گے، کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا اور ہر مہینے میں بیس دن طہر ہوگا (یعنی دس دن حیض، بیس دن طہر) اوپر مذکور حدیث: ''استحاضہ والی عورت اپنے حیض کے ایام میں نماز چھوڑ دے'' کا یہی تقاضا ہے۔ اگر نفاس والی ہے تو چالیس دن نفاس کے ہوں گے، اس کے بعد بیس دن طہر کے اور اس کے بعد دس دن حیض کے اور اسی طرح اس کے ایام کی تقسیم ہوگی تا آنکہ خون رک جائے یا وہ مرجائے۔

جس عورت کا معمول مقرر ہے اور اسے اپنی عادت یاد ہے، اگر اسے مسلسل خون آنے لگ جائے تو حیض اور طہر میں جو اس کی عادت ہے، اس کا اعتبار ہوگا۔ معمول کے ایامِ حیض سے زائد دن استحاضے کے شمار ہوں گے۔ عادت کے دن پورے ہونے کے بعداس کی نمازیں رہ گئی ہوں تو انہیں قضا کرے۔ ہاں! اگر کسی عورت کی عادت چھ ماہ یا اس سے زائد پاک رہنے کی ہو تو عدت پوری ہونے کے سلسلے میں اس کی عادت چھ ماہ سے ایک ساعت کم سمجھی جائے گی،اور عدت کے علاوہ عام حالات میں اس کی پچھلی عادت کا اعتبار ہوگا۔ عادت ایک بار کے حیض اور طہر کے معمول سے ثابت ہوجاتی ہے۔

وہ عورت جو اپنا سابق معمول بھول گئی ہے اور حیران ہے تو اس کے بارے میں متعین طور پر طہر اور حیض میں سے کوئی ایک حکم لگانا درست نہیں، بلکہ شرعی احکام میں احتیاط پر عمل کیا جائے گا،(۶۷) البتہ عدت گزرنے کے مسئلے میں اس کا طہر چھ ماہ سے ایک ساعت کم سمجھا جائے گا، کیوں کہ دو دفعہ حیض آنے کے درمیان کی مدت حمل کی کم از کم مدت سے عادتاً کم ہوتی ہے۔(۶۸) اس اعتبار سے چھ ماہ سے ایک ساعت کم کردی گئی ہے۔ اگر ایسی عورت کو طلاق ہوگئی تو تین ساعت کم انیس ماہ میں اس کی عدت مکمل ہوگی، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ شوہر نے اسے طہر کے آغاز میں طلاق دی ہو تو تین حیض کا مجموعہ ایک ماہ (کیوں کہ ایک حیض دس دن کا ہوتا ہے) اور تین طہروں کا مجموعہ تین ساعت کم اٹھارہ ماہ ہوگی۔

مالکیہ کا مذہب:(۶۹) مستحاضہ وہ عورت ہے جس کا خونِ حیض ختم ہونے کے بعد بھی جاری رہے۔ جب خون کا رنگ یا بو بدل جائے، یا خون گاڑھا ہوجائے، یا درد سے آئے تو وہ حیض ہے، چاہے کم ہو یا زیادہ،(۷۰) بشرطیکہ اس سے پہلے طہر کی کم از کم مدت، یعنی پندرہ دن گزر چکے ہوں۔ یاد رہے کہ حیض کا خون سیاہ اور گاڑھا ہوتا ہے، جب کہ استحاضہ کا خون سرخ اور پتلا ہوتا ہے، جیسا کہ خون کے رنگوں کے ضمن میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر حیض کا خون الگ سے پہچانا جاتا ہو تو اس صورت میں صحیح قول کے مطابق زیادہ سے زیادہ تین دن اس میں مزید شامل کیے جاسکتے ہیں، لیکن مناسب یہی ہے کہ جب تک اس طرح کا خون نہ آئے جو اپنی صفات سے حیض کے طور پر الگ پہچانا جاتا ہو، تو اپنی معمول کی عادت پر اکتفا کرے۔ اگر حیض کا خون الگ پہچانا جاتا ہے تو اپنے یقین کو بنیاد بنائے۔ عادت ایک بار کے حیض سے ثابت ہوجاتی ہے۔

اگر حیض اور استحاضے میں امتیاز کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی عورت مستحاضہ ہے، یعنی حیض سے پاک ہے، خواہ ساری عمر اسی طرح گزر جائے اور اس کی عدت پورا ایک سال گزرنے سے پوری ہوگی، جیسا کہ شک والی عورت کی عدت مکمل ایک سال ہے۔ اگر طہر کی کم از کم مدت پوری ہونے سے پہلے ایسا خون آجائے جو حیض معلوم ہو تو وہ بھی استحاضہ ہے، کیوں کہ ایسی صورت میں خون کی صفات کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ کوئی فائدہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مستحاضہ تین شرائط کے ساتھ حائضہ سمجھی جائے گی:

۱۔ عورت دونوں طرح کے خون میں امتیاز کرسکتی ہو۔

۲۔ استحاضہ اور حیض کے خون کی صفات مختلف ہوں۔

۳۔ استحاضے کے دوران میں طہر کی کم از کم مدت، یعنی پندرہ دن گزر چکے ہیں۔

شافعیہ کا مذہب (۷۱)

جس عورت کو پندرہ دن سے زائد خون آئے، اسے مستحاضہ کہیں گے۔ اس کی سات صورتیں ہیں:

۱۔ جسے پہلی بار حیض آیا ہو اور وہ دونوں طرح کے خون کو الگ الگ پہچانتی ہو کہ ایک قسم کا خون گاڑھا اور سیاہ ہے اور دوسری قسم کا پتلا اور سرخ۔(۷۲)

اس کا حکم یہ ہے کہ پتلا خون استحاضہ ہے اور گاڑھا حیض، بشرطیکہ گاڑھا خون حیض کی کم از کم مدت، یعنی ایک دن رات سے کم نہ ہو، اور اکثر مدت، یعنی پندرہ دن سے زائد نہ ہو، کیوں کہ حیض پندرہ دن سے زائد نہیں ہوتا، نیز یہ بھی شرط ہے کہ اگر خون مسلسل جاری رہتا ہے تو پتلا خون پندرہ روز سے کم نہ ہو (پندرہ دن طہر کی کم از کم مدت ہے)، یعنی لگاتار پندرہ دن یا اس سے زائد ایک جیسا خون جاری رہے۔

اگر گاڑھا خون حیض کی کم از کم مدت سے کم آئے، یا زیادہ سے زیادہ مدت سے بڑھ جائے، یا پتلا خون طہر کی کم از کم مدت سے کم آئے، یا لگاتار، ایک جیسا خون نہ آئے، مثلاً ایک دن سیاہ اور دوسرے دن سرخ خون آئے تو ایسی صورت میں امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے اور اس کا حکم دوسری صورت میں بیان کیا گیا ہے۔

۲۔ جسے پہلی بار حیض آیا ہو، لیکن اس کے لیے امتیاز کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً ایک ہی طرح کا خون جاری رہے یا کسی دن ایک طرح کا اور دوسرے دن دوسری طرح کا خون آنے لگے۔

اس صورت کا حکم یہ ہے کہ ایک دن رات حیض شمار ہوگا اور انتیس دن طہر، بشرطیکہ اسے معلوم ہو کہ حیض کی ابتدا کس وقت ہوئی تھی۔ اگر یہ معلوم نہ ہو تو وہ متحیرہ (حیران) عورت ہے جس کا حکم آگے آرہا ہے۔

۳۔ ایسی عورت جسے پہلے حیض اور طہر پیش آیا ہو اس کی کوئی عادت مقرر ہوگئی ہو، صحیح تر

روایت کے مطابق عادت ایک بار سے مقرر ہو جاتی ہے اور وہ حیض اور استحاضے کے خون کو الگ الگ پہچان بھی سکتی ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ وہ خون کے امتیاز کے مطابق عمل کرے۔ عادت پر اعتماد کرنا صحیح نہیں، بشرطیکہ عادت خون کے رنگ سے امتیاز کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ گاڑھے اور پتلے خون کے درمیان طہر کی کم از کم مقدار کا وقفہ نہ ہو، مثلاً کسی عورت کی عادت یہ ہے کہ اسے ہر ماہ کے پہلے پانچ دن حیض آتا ہے اور باقی ایام طہر کے ہوتے ہیں، پھر جب اسے حیض آیا تو خون مسلسل جاری رہا اور مہینے کے پہلے دس دن سیاہ رنگ کا خون آتا رہا اور باقی ایام میں سرخ رنگ کا تو پہلے دس روز حیض شمار ہوں گے، نہ کہ پانچ روز۔اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر بیان ہوئی کہ حیض کا خون سیاہ ہوتا ہے اور الگ سے پہچانا جاتا ہے، نیز رنگ کا امتیاز عادت کی بہ نسبت زیادہ قوی قرینہ ہے، کیوں کہ رنگ کے امتیاز کا تعلق خون سے ہے اور عادت کا تعلق اس عورت سے جسے خون آرہا ہے۔

اگر عادت اور رنگ کا امتیاز ہم آہنگ ہیں، مثلاً ہر مہینے کے پہلے پانچ دن کی عادت تھی اور پانچ ہی دن سیاہ خون آیا تو عادت اور امتیاز دونوں پر عمل کریں گے، یعنی پانچ دن حیض کے شمار ہوں گے اور باقی استحاضہ۔

اگر دونوں قسم کے خون میں طہر کی کم از کم مدت کا وقفہ ہے، مثلاً عادت کے مطابق پانچ دنوں کے بعد بیس روز تک سرخ خون آتا رہا، پھر پانچ دن تیز خون آیا، پھر سرخ تو عادت کے ایام کو پہلے حیض کے ایام سمجھا جائے گا اور سیاہ خون کے آخری پانچ دنوں کو دوسرے حیض کے ایام۔

۴۔ ایسی عورت جسے پہلے سے حیض آتا ہے اور اسے عادت کے ایام و اوقات یاد ہیں، لیکن اب جو خون آیا تو اس کے رنگ میں امتیاز ممکن نہیں، بلکہ ایک ہی طرح کا خون لگاتار

آ رہا ہے، تاہم اسے اپنی عادت کا وقت اور مدت یاد ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی عورت کی عادت کے ایام اور اوقات ہی حیض شمار ہوں گے، مثلاً کسی عورت کو ہر مہینے کے پہلے پانچ دن حیض آ تا تھا، پھر اسے استحاضہ آنے لگا تو ہر ماہ کے پہلے پانچ دن حیض شمار ہوں گے اور مہینے کے باقی ایام طہر۔ ایسی عورت کی عادت کے مطابق عمل کیا جائے۔ عادت کے لیے ضروری نہیں کہ اس میں تکرار رہا ہو۔ ایک بار خون جتنے دن آیا، وہی عادت ہے، بشرطیکہ عادت بدلتی نہ رہے۔ اگر عادت بدلتی رہے تو ایک بار سے عادت متعین نہیں ہوتی۔

۵۔ ایسی عورت جسے پہلے سے حیض آ تارہا ہو، لیکن نہ تو وہ رنگ کی وجہ سے حیض اور استحاضے کے خون میں امتیاز کرسکتی ہے اور نہ اسے اپنی عادت کے ایام اور اوقات یاد ہیں۔

ایسی عورت کا حکم یہ ہے کہ کچھ احکام میں وہ حائضہ سمجھی جائے گی، مثلاً اس سے جماع کرنا حرام ہے، نماز کے علاوہ اس کے لیے قرآن کی تلاوت اور مصحف کو ہاتھ لگانا حرام ہے، کیوں کہ ہر وقت اس امر کا احتمال رہتا ہے کہ وہ حالت حیض میں ہو، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اسے حائضہ سمجھا جائے، لیکن بعض احکام میں وہ پاک سمجھی جائے گی، مثلاً فرض اور نفل نماز اور روزوں کے احکام میں، کیوں کہ ہر وقت اس امر کا احتمال ہے کہ وہ پاک ہو، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے پاک سمجھا جائے۔ ہر فرض نماز کے وقت کے لیے اسے غسل کرنا ضروری ہے، کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اسی وقت اس کے حیض کا خون بند ہوا ہو۔ اس امر کا قطعیت سے علم نہیں ہوسکتا کہ کس لمحے حیض بند ہوا اور استحاضہ شروع ہوا، اس لیے ہر وقت اس کا احتمال موجود ہے۔

اگر ایسی عورت کو معلوم ہو کہ اس کے حیض کا خون غروب آفتاب کے وقت بند ہوتا ہے تو اس کے لیے صرف غروب آفتاب کے وقت غسل واجب ہے، باقی فرض نمازوں

کے لیے وضو کرلے، کیوں کہ ہر روز اس امر کا احتمال ہے کہ غروب آفتاب کے وقت خون بند ہوا ہو، نیز رمضان کے روزے رکھے اور اس کے بعد پورا ایک ماہ روزے رکھے۔ اب اس کے ذمے صرف دو روزے باقی رہیں گے۔[ان روزوں کا حساب یوں ہے] ہوسکتا ہے کہ پہلے روز، دن کے درمیان اسے حیض جاری ہوا ہو اور حیض کے آخری روز دن کے دوران میں بند ہوا ہو، یعنی یہ احتمال ہے کہ اکثر مدت، یعنی پندرہ دن حیض آیا ہو اور سولہویں دن بند ہوا ہو تو سولہویں دن کا روزہ نہیں ہوگا۔اسی طرح آخری دن بھی دن کے دوران میں حیض بند ہونے کے احتمال کی وجہ سے دو مہینوں میں چودہ، چودہ دن کے روزے ہوئے جو اٹھائیس ہوگئے، جو دو دن باقی رہ گئے، انہیں پورا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اٹھارہ دنوں میں سے پہلے تین دن اور آخری تین دن روزے رکھ لے تو اس طرح طہر کے دو دنوں میں روزے ہوجائیں گے۔ یوں ایک ماہ کے روزے مکمل ہوجائیں گے۔

۶۔ ایسی عورت جسے حیض آتا رہا ہے، لیکن خون کے رنگ میں امتیاز نہیں کرسکتی، اسے اپنی عادت کے ایام کی تعداد یاد ہے، لیکن اوقات کا تعین یاد نہیں، مثلاً ایسی عورت کہتی ہے کہ مجھے ہر مہینے کے پہلے عشرے کے پانچ دن حیض آتا ہے، لیکن مجھے یاد نہیں کہ کس روز حیض کی ابتدا ہوئی، البتہ یکم تاریخ کو میں یقیناً پاک تھی اور چھ تاریخ کو یقیناً حیض سے تھی۔ اس صورت میں یکم تاریخ اور مہینے کے آخری بیس دن یقیناً طہر کے ہیں۔ دو تاریخ سے پانچ تاریخ تک حیض اور طہر دونوں کا احتمال ہے، لیکن یہ احتمال نہیں کہ حیض آکر بند ہوگیا ہو۔ سات تاریخ سے دس تاریخ تک تینوں احتمال ہیں کہ حیض ہو، یا طہر ہو، یا حیض کی مدت پوری ہوچکی ہے۔

جو دن یقیناً حیض کے یا طہر کے ہیں، ان کا حکم واضح ہے اور جن ایام میں دونوں صورتوں کا احتمال ہے ان میں ایسی عورت کا حکم اس عورت جیسا ہے جسے اپنی عادت بھول گئی ہو اور اس کا حکم اوپر پانچویں صورت میں مذکور ہے۔

یاد رہے کہ ایسی عورت پر غسل ان ایام میں واجب ہے جب خون بند ہونے کا احتمال ہے۔جن ایام میں حیض بند ہونے کا احتمال ہے، انہیں طہرِ مشکوک کا نام دیا جاتا ہے اور باقی ایام کو حیضِ مشکوک کا۔

۷۔ ایسی عورت جسے حیض آتا رہا ہو،لیکن وہ رنگ میں امتیاز نہ کرسکتی ہو، اسے یہ تو یاد ہو کہ اسے کس دن حیض آتا رہا،لیکن یہ یاد نہ ہو کہ کتنے دن آتا رہا تھا، مثلاً وہ کہتی ہے کہ مجھے ہر ماہ کی پہلی تاریخ کو حیض آتا تھا،لیکن معلوم نہیں کتنے دن؟

اس کا حکم یہ ہے کہ ایک دن رات یقینی حیض ہے اور مہینے کا دوسرا نصف یقیناً طہر ہے،اور باقی ایام میں تینوں احتمال ہیں کہ حیض ہو یا طہر ہو یا اسی روز حیض بند ہوا ہو۔ پس یقینی حیض اور یقینی طہر کا حکم واضح ہے اور جن ایام میں تینوں احتمال ہیں،ان میں ایسی عورت کا وہی حکم ہے جو اوپر پانچویں صورت میں گزر چکا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو آخری تین صورتوں میں سے کسی ایک سے سابقہ پڑے، اسے متحیرہ (حیران) کہتے ہیں، یعنی جسے اپنی عادت کے ایام اور اوقات دونوں بھول گئے ہوں، یا صرف ایام بھول گئے ہوں، یا صرف اوقات۔ان صورتوں میں مشہور حکم یہ ہے کہ احتیاط واجب ہے۔ ان ایام میں جماع کرنا، قرآن حکیم کو ہاتھ لگانا اور نماز کے علاوہ تلاوت کرنا حرام ہے، اور تمام فرائض ونوافل نمازیں ادا کرے اور ہر فرض نماز کے لیے غسل کرے، اور رمضان کا پورا مہینہ روزے رکھے اور ایک مہینہ مزید روزے رکھے، اس طرح ہر مہینے میں اس کے چودہ چودہ روزے ہوجائیں گے، پھر اٹھارہ دنوں میں تین دن شروع میں اور تین آخر میں روزے رکھے۔ اس طرح باقی دو دنوں کی کمی پوری ہوجائے گی۔

متحیرہ (حیران) کے علاوہ جو عورتیں ہیں: اگر وہ خون کے رنگ کے ذریعے امتیاز کرسکتی ہیں تو امتیاز کی بنیاد پر فیصلہ کریں، چاہے انہیں پہلی بار حیض آیا ہو، یا پہلے سے آتا

رہا ہو۔اگر امتیاز نہیں کرسکتیں،لیکن اپنی عادت کے ایام و اوقات سے واقف ہیں تو عادت کی بنیاد پر فیصلہ کریں، اور اگر پہلی بار حیض آیا ہے اور امتیاز نہیں کرسکتیں، یا امتیاز میں گڑبڑ ہوجاتی ہے تو اظہر روایت یہ ہے کہ ایک دن رات حیض اور انتیس دن طہر شمار ہوں گے۔

حنابلہ کا مذہب (۷۳)

مستحاضہ کو پہلی بار خون آیا ہو، یا پہلے سے آتا رہا ہو، ہر دو صورتوں میں وہ خون کے رنگوں کے باعث حیض اور استحاضے میں امتیاز کرسکتی ہے یا نہیں۔ اگر پہلی بار خون آیا ہے اور رنگوں کے ذریعے امتیاز کرنا ممکن ہے تو امتیاز کے مطابق عمل کیا جائے گا، اور اگر امتیاز کرنا ممکن نہیں تو ایک دن رات حیض شمار ہوگا۔اس کے بعد غسل کرلے اور باقی پورا مہینہ پاک سمجھی جائے گی۔ پہلے تین ماہ اسی طریق کار پر عمل کیا جائے۔ چوتھے ماہ سے حیض کے بارے میں عام طور پر جتنے روز کی عادت ہوتی ہے، یعنی چھ یا سات دن کی اجتہاد کے ذریعے اتنے ایام کو حیض قرار دیا جائے۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ جسے پہلی بار حیض آیا ہو اور جس کے لیے حیض واستحاضے کے خون میں امتیاز کرنا ممکن نہ ہو تو ایک دن رات کی مدت کو حیض سمجھا جائے گا، کیوں کہ اتنا وقت یقینا حیض کا ہے اور اس سے زائد وقت کے بارے میں شک ہے کہ حیض ہے یا استحاضہ، اس لیے اپنی شرعی ذمہ داری پورا کرنے کے لیے غسل کرے اور نماز پڑھے،لیکن پندرہ دن تک اس سے جماع حرام ہے، اگر اتنی مدت خون جاری رہتا ہے۔ اگر اس مدت سے پہلے خون بند ہوجاتا ہے تو دوبارہ غسل کرلے،اب اس سے جماع جائز ہے۔

تین ماہ تک اسی طرح کرے۔ ہر ماہ ایک بار، کیوں کہ مذہب حنابلہ کی ظاہر روایات اور امام احمد کی اکثر روایات کے مطابق تین مرتبہ کے تکرار کے بغیر عادت ثابت نہیں ہوتی۔

چوتھے مہینے غور وخوض، اجتہاد اور رائے کے ذریعے حیض کے اتنے دن مقرر کرلے جو

بالعموم عورتوں کی عادت ہوتی ہے، یعنی چھ یا سات دن اور ان میں سے جن کے بارے میں اس کا غالب گمان ہو، اس پر عمل کرے، کیوں کہ یہی اس کی عادت ہوگی اور عام طور پر یہ عورتوں کی عادت ہوتی ہے، یا جتنی مدت اسے احساس ہو کہ یہ حیض ہے، اسے حیض شمار کرلے، البتہ اگر پندرہ دن سے زائد خون آئے تو وہ استحاضہ ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''یہ بیماری ہے، حیض نہیں ہے''، نیز اس پوری مدت کے خون کو حیض قرار دینا ممکن نہیں۔

۲۔ ایسی عورت جسے پہلی بار خون آیا ہو، لیکن وہ حیض اور استحاضے کے خون میں فرق کرسکتی ہے، یعنی حیض کا خون سیاہ، گاڑھا اور بدبو دار ہو جب کہ استحاضہ کا خون سرخ، پتلا اور بے بو ہو تو اس فرق کے مطابق عمل کرے۔ سیاہ یا گاڑھے یا بدبودار خون کے ایام کو حیض کے ایام قرار دے، بشرطیکہ یہ مدت ایک دن رات سے کم نہ ہو اور پندرہ دن سے زیادہ نہ ہو (حنابلہ کے نزدیک حیض کی کم از کم مدت ایک دن رات اور زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہے)، کیوں کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کے واقعے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث نسائی نے ان الفاظ میں بیان کی ہے: ''جب حیض آئے جو سیاہ رنگ کا ہوتا ہے اور پہچانا جاتا ہے تو نماز سے رک جاؤ اور اگر دوسری قسم کا خون ہو تو وضو کرو اور نماز پڑھو، کیوں کہ یہ بیماری کا خون ہے''۔ اگر خون آنے کی مدت ایک دن رات سے کم ہو تو وہ استحاضہ ہے اور اگر پندرہ دن سے بڑھ جائے تو اگر دس دن سیاہ خون آیا اور تیس دن سرخ تو سیاہ خون حیض ہے اور باقی استحاضہ، کیوں کہ اتنی پوری مدت حیض نہیں قرار دی جاسکتی۔

۳۔ جس عورت کو پہلے سے حیض آتا ہو، لیکن خون میں امتیاز نہیں کرسکتی، تو اپنی عادت پر عمل کرے جیسا کہ ذیل کی صورت میں درج ہے۔

۴۔ ایسی عورت جس کی عادت مقرر ہے اور خون میں امتیاز کرسکتی ہے، مثلاً کچھ دن اسے سیاہ یا گاڑھا یا بدبو دار خون آتا ہے تو وہ عادت کو امتیاز پر ترجیح دے گی، چاہے خون کا

امتیاز اس کی عادت کے مطابق ہو، مثلاً اگر اس کی عادت ہر ماہ کے شروع کے چار دن کی تھی اور اسے چار دن سیاہ خون آیا اور مہینے کے باقی دن سرخ، یا اس کی عادت اور امتیاز میں اختلاف ہوجائے، مثلاً اس کی عادت چھ دن کی تھی اور اسے چار دن سیاہ خون آیا اور باقی دن سرخ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جتنے دن تمہیں حیض آیا کرتا تھا، اتنے دن نماز چھوڑ دو، پھر غسل کرو اور نماز پڑھو''، نیز عادت زیادہ مضبوط اور مستحکم ہوتی ہے۔ اس کی فیصلہ کن حیثیت ختم نہیں ہوتی، جب کہ رنگ کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ اگر گاڑھے سیاہ رنگ کا خون پندرہ دن سے زیادہ مدت آتا رہے تو اس کی فیصلہ کن حیثیت ختم ہوجاتی ہے۔

۵۔ ایسی عورت جس کی عادت مقرر ہو، لیکن اسے عادت بھول گئی ہو اور خون کے رنگ کے باعث امتیاز کرسکتی ہو۔ وہ اس عورت کی طرح ہے جسے پہلی بار خون آیا ہو اور وہ صحیح امتیاز کرسکتی ہو۔ جس خون کو وہ حیض کے طور پر پہچانے وہ حیض ہوگا۔ صحیح امتیاز سے مراد یہ ہے کہ خون ایک دن رات سے کم نہ ہو اور پندرہ روز سے زیادہ نہ ہو۔ اس صورت میں فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث پر عمل کیا جائے گا کہ '' حیض کا خون سیاہ ہوتا ہے جو پہچانا جاتا ہے۔ جب اس طرح کا خون ہو تو نماز چھوڑ دو اور جب مختلف ہوجائے تو وضو کرلیا کرو، کیوں کہ یہ بیماری کا خون ہے''۔

۶۔ وہ عورت جسے اپنی عادت نہ یاد رہی ہو، یا جو رنگ کے باعث امتیاز نہ کرسکتی ہو۔ ایسی عورت کی تین حالتیں ہیں:

(ا) ایسی عورت جسے اپنی عادت کے اوقات اور دنوں کی تعداد دونوں یاد نہ ہوں۔ ایسی عورت اپنے اجتہاد رائے اور غور وفکر سے ہر مہینے کے چھ یا سات دن، یا اپنے غالب گمان، یا عام طور پر عورتوں کی عادت یا ان ایام کو جن کے بارے میں اسے خیال ہو کہ یہ حیض کے دن ہیں، حیض قرار دیتے ہوئے ان کے مکمل ہونے پر غسل کرلے۔ باقی ایام

استحاضہ شمار ہوں گے۔ ان دنوں میں روزے رکھ سکتی ہے، نماز پڑھ سکتی ہے اور طواف کر سکتی ہے، کیوں کہ حمنہ بنت جحش کی حدیث ہے کہ ”اللہ کے علم میں چھ یا سات دن جتنے ہیں انہیں حیض قرار دو پھر غسل کرلو“۔

(ب) ایسی عورت جسے اپنی عادت کے اوقات یاد ہوں، لیکن دنوں کی تعداد بھول گئی ہو، مثلاً اسے معلوم ہے کہ ہر مہینے کے پہلے عشرے میں اسے حیض آتا ہے، لیکن کتنے دن آتا ہے؟ یہ یاد نہیں۔ اس کا حکم بھی صحیح تر روایت کے مطابق یہ ہے کہ پہلی صورت پر عمل کرے، یعنی چھ یا سات دنوں کو حیض قرار دے دے۔

(ج) ایسی عورت جسے دنوں کی تعداد تو یاد ہے، لیکن عادت کے اوقات یاد نہیں ہیں، یعنی اسے معلوم ہے کہ کتنے دن حیض آتا ہے، لیکن یہ یاد نہیں کہ کن دنوں میں آتا ہے؟ مہینے کے شروع میں، درمیان میں یا آخر میں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ قمری مہینے کے شروع کے ایام کو ایام حیض قرار دے دے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہ کے لیے ہر مہینے کے شروع کے ایام کو ایامِ حیض قرار دیا تھا اور باقی ایام میں نماز پڑھنے کا حکم دیا تھا، نیز حیض کا خون اصل ہے اور استحاضہ عارضی شے ہے، اس لیے اصل کو مقدم رکھا جائے گا۔

حواشی وتعلیقات

۱- بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ پوری حدیث آگے آرہی ہے۔ عرق سے مراد ہے خون بہنا۔

۲- قمری سال تین سو چون اور ۵/۱ یا ٦/۱ دن کا ہوتا ہے۔

۳- مراقی الفلاح، ص۲۲؛ حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر، ۱: ۲۰۸؛ تحفۃ الطلاب، ص۳۳ الحضرمیۃ، ص۲۷۰؛ المغنی، ۱: ۳٦۳ کشاف القناع، ۱: ۲۳۲؛ الدر المختار، ۱: ۲۷۹ وبعد

۴- امام احمد نے روایت کی ہے۔

۵- ابواسحاق الشالنجی نے روایت کی۔

٦- بدایۃ المجتہد، ۱: ۵۱؛ الشرح الصغیر، ۱: ۲۱۱؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۱۸

۷- الدر المختار، ۱: ۲٦۳؛ المغنی، ۱: ۳٦۱ وبعد؛ کشاف القناع، ۱: ۲۳۲

۸- احمد اور ابوداؤد نے قاضی شریک سے روایت کی ہے۔ باندیوں کے لیے استبرائے رحم کا اصول ہے اگر حاملہ نہ ہوں تو ایک حیض سے اور حاملہ ہوں تو وضع حمل سے استبرائے رحم ہوتا ہے۔

۹- بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی ہے۔(نیل الاوطار، ٦: ۲۲۱)

۱۰- فتح القدیر مع حاشیۃ العنایۃ، ۱: ۱۱۲؛ اللباب، ۱: ۴۷؛ الشرح الصغیر، ۱: ۲۰۷؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۱۳؛ حاشیۃ الباجوری، ۱: ۱۱۲؛ کشاف القناع، ۱: ۲۴٦؛ البدائع، ۱: ۳۹

۱۱- [حدیث میں لفظ] درجہ: دال کی پیش، راء اور جیم کے سکون کے ساتھ [استعمال ہوا ہے]، اس سے مراد روئی یا کپڑے کا وہ ٹکڑا ہے جسے عورت اپنی شرم گاہ میں ڈال کر دیکھتی ہے کہ کیا خون کا اثر باقی ہے یا نہیں۔ کرسف: روئی۔

۱۲- مالک نے روایت کی ہے [حدیث میں لفظ قصہ (قاف کی زبر کے ساتھ) استعمال ہوا ہے اس

سے چونا مراد ہے]۔صاف رطوبت کو صفائی میں چونے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ امام مالک اور احمد کہتے ہیں کہ یہ سفید پانی ہوتا ہے جو حیض کے بعد آتا ہے۔

۱۳- ابو داؤد، بخاری۔ بعد الطهر کے الفاظ بخاری میں نہیں ہیں۔

۱۴- فتح القدير، ا:۱۱۱؛ الدر المختار، ا:۲۶۲؛ البدائع ا:۲۰۸ وبعد؛ بداية المجتهد، ا:۴۸ وبعد؛ القوانين الفقهيه، ص۳۹ وبعد؛ مغني المحتاج، ا:۱۰۹؛ حاشية الباجوری، ا:۱۱۴؛ المغنی، ا: ۳۰۸؛ کشاف القناع، ا:۲۳۳

۱۵- ابوامامہ کی حدیث طبرانی اور دارقطنیؒ نے روایت کی۔واثلہ بن اسقع کی حدیث بھی دارقطنی میں ہے۔ معاذ بن جبل کی حدیث ابن عدی نے، ابوسعید خدریؓ کی روایت ابن جوزی نے، انسؓ بن مالک کی ابن عدی نے اور حضرت عائشہؓ کی ابن جوزی نے بیان کی اور یہ تمام احادیث ضعیف ہیں۔ (نصب الرايه، ا:۱۹۱)

۱۶- المبتدأة یعنی جسے جوان ہونے پر پہلی بار حیض آیا ہو اور المعتادة، جسے معمول کے مطابق حیض آتا ہو۔

۱۷- حدیث کا آخری حصہ یوں ہے:"ہر مہینے اسی طرح کرو، جیسے عورتوں کو اپنے مقررہ وقت پر حیض آتا ہے اور مقررہ وقت پر پاک ہوجاتی ہیں"۔ ابوداؤد، نسائی، احمد اور ترمذی دونوں نے اسے صحیح قرار دیا۔ بخاری نے حسن بتایا ہے (نيل الاوطار، ا:۲۷۱)

۱۸- فتح القدير، ا:۱۲۱؛ مراقی الفلاح، ص۲۴؛ الشرح الصغير، ا:۲۰۹؛ بداية المجتهد، ا:۴۸؛ مغنی المحتاج، ا: ۱۰۹؛ حاشية الباجوری، ا:۱۱۶؛ المهذب، ا:۳۹

۱۹- کشاف القناع، ا:۲۳۴

۲۰- یہ اس بات پر مبنی ہے کہ حیض کی کم از کم مدت ایک دن رات ہے۔ اس عورت کے حیض کم از کم مدت کے تھے۔

۲۱- بداية المجتهد، ا:۵۲؛ القوانين الفقهيه، ص ۴۱

۲۲- فتح القدير، ا:۱۱۲؛ الدر المختار وحاشيه ابن عابدين، ا:۲۶۷؛ اللباب، ا:۴۹؛ بداية المجتهد، ا:۵۰؛ الشرح الصغير، ا:۲۱۲؛ مغنی المحتاج، ا: ۱۱۹؛ حاشية الباجوری، ا: ۱۱۳

المهذب، ا: ۳۹؛ المغنی، ا:۳۵۹ وبعد؛ كشاف القناع، ا:۲۴٦ وبعد

۲۳- فتح القدير، ا: ۱۲۹؛ البدائع، ا:۴۱-۴۳؛ الدر المختار، ا:۲۷۵وبعد؛ اللباب، ا:۳۵۲؛ مراقی الفلاح ص۲۳؛ مغنی المحتاج، ا: ۱۱۹؛ حاشية الباجوری، ا:۱۱۳؛ المهذب ا:۴۵؛ المجموع، ا: ۵۲۹ وبعد

۲۴- كشاف القناع، ا:۲۲٦

۲۵- سقط: ماں کے پیٹ سے حمل کا گر جانا، لڑکے کا ہو چاہے لڑکی کا۔

۲٦- جڑواں بچے، یا توأمان۔ ایک ہی حمل سے پیدا ہونے والے دو بچے جن کی پیدائش میں چھ ماہ سے کم وقفہ ہو۔

۲۷- الشرح الصغير، ا: ۲۱٦ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۴۰

۲۸- ہر مذہب کے مراجع سابقہ

۲۹- ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، احمد، دارقطنی، حاکم۔ یہ روایت صحیح ہے۔ اسے ضعیف قرار دینا درست نہیں، جیسا کہ نووی نے تصریح کی ہے (نيل الاوطار، ا:۲۸۲)، لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں چالیس سے زائد کی نفی نہیں ہے، یا یہ اکثر یا خاص قسم کی عورتوں کے بارے میں ہے۔

۳۰- كشاف القناع، ا:۲۲۸

۳۱- ابن ماجہ کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت سے حضرت عائشہؓ نے روایت کی۔ (نيل الاوطار، ا:۵٦۸)

۳۲- احمد وغیرہ نے روایت کی۔

۳۳- البدائع، ا:۴۴؛ الدر المختار ورد المحتار، ا: ۱۵۸-۱٦۲، ۲٦۸-۲۷۴، فتح القدير، ا:۱۱۴-۱۱۹؛ تبيين الحقائق، ا:۵٦وبعد؛ مراقی الفلاح، ص۲۴؛ الشرح الصغير، ا:۲۱۵ وبعد؛ القوانين الفقهيه، ص۴۰؛ بداية المجتهد، ا: ۵۴-۵۷، ٦۱؛ المهذب، ا:۳۸، ۴۵؛ مغنی المحتاج، ا:۱۰۹، ۱۲۰؛ تحفة الطلاب ص۳۳وبعد؛ بجيری الخطيب، ا: ۳۱۲-۳۲۳؛ حاشية الباجوری، ا:۱۱۷-۱۱۹؛ المغنی، ا: ۳۰٦ وبعد؛ ۳۳۳، ۳۳۸؛ كشاف القناع، ا:۲۲٦-۲۳۳

۳۴- حنابلہ نے وضو کو دوسری چیز کے طور پر ذکر کیا اور نمبر دو میں انہوں نے نماز کا عمل اور اس کا وجوب دو الگ الگ چیزیں ذکر کیں۔

۳۵- معاذہ سے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۸۰)

۳۶- بخاری کی روایت ہے (نیل الاوطار، ۱:۲۷۹ وبعد)۔ مسلم نے ابن عمرؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: ''کئی راتیں گزر جاتی ہیں اور نماز نہیں پڑھتی اور کئی دن رمضان میں روزے نہیں رکھتی، یہ دین میں کمی ہے۔ (سبل السلام، ۱:۵)

۳۷- متفق علیہ، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔

۳۸- ابن عمرؓ کی حدیث ترمذی، ابن ماجہ اور بیہقی میں ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث دارقطنی میں ہے اور ضعیف ہے۔ (نصب الرایہ، ۱: ۱۹۵)

۳۹- ابوداؤد

۴۰- مسلم۔ [حدیث میں خمرہ کا لفظ آیا ہے جس سے مراد ہے] خمرہ وہ جائے نماز یا چٹائی جسے بچھا کر نماز پڑھی جاتی ہے، یا اس پر سجدہ کیا جاتا ہے۔

۴۱- نسائی

۴۲- ابوداؤد نے حزام بن حکیم سے، انہوں نے اپنے چچا عبداللہؓ بن سعد سے روایت کی (نیل الاوطار، ۱:۲۷۷)۔ اسی طرح کی حدیث ابوداؤد نے عکرمہ سے، بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ مسلم کے الفاظ یہ ہیں: ''ہم میں سے کسی کو جب حیض آتا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے ہم آغوش ہونا چاہتے تو اسے کہتے کہ وہ اپنے بدن کے نچلے حصہ پر تہ بند باندھ لے۔ اس کے بعد آپ ہم آغوش ہوتے''۔ [حدیث میں لفظ مباشرت استعمال ہو رہا ہے]، مگر یہاں مباشرت کا مفہوم ہم آغوش ہونا ہے، جماع مراد نہیں ہے۔ (نیل الاوطار، ۱: ۲۷۷ وبعد)

۴۳- بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی۔ امام بخاری اپنی تاریخ میں یہ روایت لائے ہیں: مسروق بن اجدع کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ حیض کی حالت میں مرد اپنی بیوی سے کیا کیا کر سکتا ہے؟ آپؓ نے فرمایا: ''سب کچھ، جماع کے علاوہ''۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۷۶ وبعد)

۴۴- پانچوں محدثین نے روایت کی۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند اور متن میں بہت اضطراب ہے۔(نیل الاوطار،۱:۲۷۸)

۴۵- بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔(نیل الاوطار ۶:۲۲۱)

۴۶- البدائع، ۱:۴۴

۴۷- عبدالرحمٰن بن ابی حاتم نے اپنی سنن میں ابن عمرؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں روایت کی: ''عورتوں کی عقل اور دین ناقص ہوتی ہے۔کہا گیا:ان کے دین میں کیا کمی ہے؟ آپؐ نے فرمایا:''ان میں سے ایک اپنی آدھی عمر یوں گزار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھتی''۔ بیہقی کہتے ہیں کہ کتب حدیث میں، میں نے ایسی کوئی چیز نہیں دیکھی۔ ابن مندہ کہتے ہیں کہ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طور ثابت نہیں ہے۔(کشاف القناع،۱:۲۳۳)

۴۸- ایلا یہ ہے کہ اللہ کی ذات یا اس کی کسی صفت کی قسم کھا کر شوہر یہ کہے کہ وہ چار ماہ یا اس سے زائد عرصے تک بیوی کے پاس نہیں جائے گا، یا بیوی سے تعلق کو کسی مشکل کام، مثلاً روزوں، حج یا مسکینوں کو کھانا کھلانے سے مشروط کردے۔

۴۹- بخاری اور ترمذی کے علاوہ ایک جماعت نے اسے روایت کیا: القرق العرق کا معنی ہے ہڈی پر سے گوشت کھانا۔ احمد اور ترمذی نے عبداللہ بن سعد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حائضہ کے ساتھ کھانا کھانے کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: بے شک کھاؤ۔(نیل الاوطار، ۱:۲۸۱)

۵۰- الدر المختار ورد المحتار، ۱:۲۶۲ وبعد؛ مراقی الفلاح ص ۲۵؛ الشرح الصغیر ، ۱:۲۰۷ وبعد؛القوانین الفقهیه،ص ۴۱؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۰۸، کشاف القناع، ۱: ۲۲۶، ۲۳۶

۵۱- الدر المختار، ۱: ۲۷۵؛ مراقی الفلاح ص ۲۵؛فتح القدیر ، ۱: ۱۲۱؛ الشرح الصغیر ، ۱:۲۱۰؛القوانین الفقهیة ،ص ۴۱؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۱۱؛المغنی، ۱:۳۳۹؛ کشاف القناع، ۱:۲۳۵، ۲۳۷۔

۵۲- بخاری، نسائی، ابوداؤد۔(نیل الاوطار، ۱:۲۶۸)

۵۳- ابوداؤد، احمد اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۷۱)

۵۴- جحش کی تین بیٹیاں تھیں: حضرت زینب ام المومنین، حمنہ اور ام حبیبہ۔ (سبل السلام، ۱:۱۰۲)

۵۵- القوانین الفقھیہ، ص۲۶، ۴۱؛ بدایۃ المجتھد، ۱:۵۷ وبعد

۵۶- اللباب، ۱:۵۱؛ مراقی الفلاح، ص۲۵؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۱۱ وبعد؛ المھذب، ۱:۴۵ وبعد؛ المغنی، ۱:۳۴۰-۳۴۲

۵۷- ابوداؤد، احمد اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۷۱)

۵۸- پانچوں (احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ) اور ابن حبان نے روایت کی۔ مسلم نے اپنی روایت میں "ہر نماز کے لیے وضو کرو" کے الفاظ روایت نہیں کیے۔ (نصب الرایہ، ۱:۱۹۹ وبعد؛ نیل الاوطار، ۱:۲۷۵)

۵۹- ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے (نیل الاوطار، ۱:۲۷۴؛ نصب الرایۃ، ۱:۲۰۲ وبعد)۔ سبط ابن الجوزی نے ابوحنیفہ سے جو روایت بیان کی کہ "مستحاضہ ہر نماز کے وقت وضو کرے"، اس کی تخریج اوپر گزر چکی ہے۔ زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث انتہائی غریب ہے۔ (نصب الرایۃ ۱:۲۰۴)

۶۰- متفق علیہ

۶۱- ابو داؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ دارقطنی، بیھقی (نیل الاوطار، ۱:۲۷۰)

۶۲- دیکھیے: نیل الاوطار، ۱: ۲۶۸؛ سبل السلام، ۱:۱۰۰

۶۳- شیطان اس طریقے سے عورت پر اس کے دینی معاملات، طہر اور نماز کو مشتبہ کردیتا ہے۔ حتیٰ کہ اسے اپنی عادت بھول جاتی ہے۔ گویا شیطان نے ایک آلے کے ذریعے عورت کو اذیت اور نقصان میں مبتلا کردیا۔

۶۴- یعنی اپنے آپ کو حیض والی سمجھو۔

۶۵- ابوداؤد اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔(نیل الاوطار، ۱:۲۷۱، سبل السلام، ۱:۱۰۲)

۶۶- تبیین الحقائق،۱: ۶۲؛الدر المختار، ۱: ۲۷۷؛فتح القدیر، ۱: ۱۲۲-۱۲۴؛ اللباب،۱: ۵۰؛البدائع، ۱:۴۱ وبعد

۶۷- یعنی ہمیشہ اور مستقل طور پر ان امور سے بچے جن سے حیض والی عورت بچتی ہے، یعنی قرآن کی تلاوت، مصحف کو ہاتھ لگانا اور مسجد میں داخل ہونا وغیرہ، اور اپنے شوہر کے پاس بھی نہ جائے اور ہر نماز کے لیے غسل کرے اور اس سے فرض اور وتر پڑھ لے اور صرف اتنی قراءت کرے جس سے نماز جائز ہوجائے، اس سے زیادہ نہیں۔

۶۸- حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے۔

۶۹- الشرح الصغیر، ۱:۲۱۳؛ الشرح الکبیر، ۱:۱۷۱؛ القوانین الفقهیة،ص ۴۱

۷۰- عبادت کے معاملے میں متفقہ طور پر اور عدت کے معاملے میں مشہور روایت کے مطابق۔

۷۱- مغنی المحتاج، ۱: ۱۱۳-۱۱۸؛حاشیة الباجوری، ۱:۱۱۴ وبعد

۷۲- خون کی سختی اور شدت کے اعتبار سے ترتیب اوپر بیان کردی گئی جو یہ ہے: سب سے قوی سیاہ ہے، پھر سرخ، پھر مٹیالا، پھر زرد، پھر گدلا۔

۷۳- کشاف القناع، ۱:۲۳۴-۲۴۶؛ المغنی، ۱:۲۱۰-۲۳۲، ۲۵۱ وبعد

باب دوم

نماز (1)

اس باب میں دس فصلیں ہیں:

فصل اوّل: نماز کی تعریف، نماز کا وجوب اور وجوب کی حکمت، نماز کی فرضیت اور اس کے فرائض، نماز چھوڑنے والے کا حکم

فصل دوم: نمازوں کے اوقات۔اس میں ایک یہ بحث ہے کہ نماز کب ادا کرنا چاہیے؟

فصل سوم: اذان اور اقامت

فصل چہارم: نماز کی شرائط (نماز کے وجوب کی شرائط اور نماز کے درست ہونے اور ادا ہونے کی شرائط)

فصل پنجم: نماز کے ارکان (فرائض) اور حنفیہ کے نزدیک نماز کے واجبات، اس میں مریض کی نماز کی بحث بھی شامل ہے۔

فصل ششم: نماز کی سنتیں، مستحبات، نماز کا طریقہ، نماز کے مکروہات، نماز کے بعد کی مسنون دعائیں۔اس فصل میں تین مستقل مباحث یہ ہیں: نمازی کے آگے سُترہ (آڑ) کھڑا کرنا، دعائے قنوت اور وتر

فصل ہفتم: نماز توڑنے والے امور

فصل ہشتم: نوافل اور مستحب نمازیں اور ان کی افضلیت کی ترتیب

فصل نہم: سجدوں کی خاص اقسام (سجدۂ سہو، سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر)، قضا نمازیں ادا کرنے کا طریقہ

فصل دہم: نمازوں کی اقسام

اس فصل میں آٹھ مباحث ہیں:

مبحث اوّل: نماز باجماعت اوراس کے احکام (امامت اور اقتدا) نماز کی جماعت میں تاخیر سے شامل ہونے، نماز کے دوران میں امام کا اپنی جگہ کسی دوسرے کو کھڑا کرنے اور نماز کے دوران میں وضوٹوٹ جانے کی صورت میں وضو کر کے دوبارہ وہیں سے نماز شروع کرنے کے مسائل ہیں۔

مبحث دوم: نمازِ جمعہ اور خطبۂ جمعہ

مبحث سوم: مسافر کی نماز (دو نمازوں کو جمع کرنا اور نماز قصر کرنا)

مبحث چہارم: عیدین کی نماز

مبحث پنجم: سورج گرہن اور چاند گرہن کی نماز

مبحث ششم: نماز استسقا (بارش مانگنے کی نماز)

مبحث ہفتم: خوف کی حالت میں نماز

مبحث ہشتم: نمازِ جنازہ، جنازے کے احکام، شہداء کے احکام اور قبروں کے احکام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ

ذیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ درج کیا جاتا ہے۔ نماز کے مسائل پر تفصیلی بحث سے قبل ہم نے ثقہ محدثین کی روایات کے مطابق اس کا اندراج ضروری خیال کیا ہے۔

بخاری، ابوداؤد اور ترمذی نے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابوحمید الساعدی سے قتادہ سمیت دسیوں اصحابِ رسولؐ کے حوالے سے سنا۔ ابوحمید نے کہا: میں تمہیں بتاتا ہوں کہ رسول اللہؐ کیسے نماز پڑھتے تھے، لوگوں نے کہا: کیوں؟

تم ہم سے زیادہ رسول اللہؐ کے متبع ہو، نہ ہم سے زیادہ صحبت یافتہ۔ انہوں نے کہا: کیوں نہیں؟ لوگوں نے کہا: اچھا تو بتاؤ، ابوحمید نے بتایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو اپنے کندھوں کے برابر ہاتھ اٹھاتے، پھر تکبیر کہتے، حتیٰ کہ بدن کا ہر جوڑ اپنی جگہ پر اعتدال میں آ جاتا، پھر آپ قراءت کرتے، پھر تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے، پھر رکوع کرتے اور اپنی ہتھیلیاں دونوں گھٹنوں پر رکھ دیتے، پھر پشت مبارک ہموار رکھتے اور سر کو نہ اٹھاتے نہ نیچے جھکاتے(۲)، پھر سر اٹھاتے اور کہتے سمع اللہ لمن حمدہ (اللہ نے اس شخص کی حمد سن لی جس نے اس کی حمد کی) پھر دونوں ہاتھ کندھوں تک سیدھے اٹھاتے، پھر کہتے اللہ اکبر اور زمین کی طرف جھک جاتے۔ (۳) اپنے بازو پہلوؤں سے الگ رکھتے، پھر سر اٹھاتے اور اپنا بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جاتے۔(۴) سجدے میں دونوں پاؤں کی انگلیاں کھول لیتے اور سجدہ کرتے، پھر اللہ اکبر کہتے ہوئے اٹھتے اور بایاں پاؤں بچھا کر اس طرح بیٹھ جاتے کہ ہر ہڈی اور جوڑ اپنی جگہ پر آ جاتا، پھر دوسری رکعت میں بھی اسی طرح کرتے۔

پھر جب دو رکعتوں کے بعد کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے جیسے نماز کے شروع میں تکبیر کہی تھی، پھر باقی نماز اسی طرح مکمل کرتے۔

جب اس رکعت کا سجدہ کر لیتے جس میں سلام پھیرنا ہے تو پاؤں پیچھے کر لیتے اور بائیں سرین پر بیٹھ جاتے۔(۵) لوگوں نے کہا: آپ نے صحیح کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح نماز پڑھا کرتے تھے۔

ایک اور روایت میں ہے، ابوحمید کہتے ہیں: میں رسول اللہؐ کے صحابہ کی مجلس میں تھا۔ رسول اللہؐ کی نماز کا تذکرہ ہوا تو ابوحمید نے مذکورہ بالا حدیث کا بعض حصہ بیان کیا اور کہا: جب آپؐ رکوع کرتے تو اپنی انگلیاں کھول کر گھٹنوں کو مضبوطی سے ہتھیلیوں سے پکڑ لیتے اور پشت سیدھی رکھتے،(۶) نہ تو سر نیچا رکھتے اور نہ چہرے کا رخ کسی ایک طرف،(۷)

نیز جب دو رکعتوں کے بعد بیٹھتے تو بائیں پاؤں کے اندر کی جانب پر بیٹھ جاتے اور دایاں پاؤں کھڑا کر لیتے اور جب چوتھی رکعت کے بعد بیٹھتے تو بائیں سرین پر بیٹھ جاتے اور دونوں پاؤں ایک طرف سے باہر نکال لیتے۔

ایک اور روایت میں ہے: جب آپ سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دیتے، لیکن نہ تو بازو زمین پر بچھاتے، (۸) اور نہ انہیں پہلوؤں سے لگاتے۔ انگلیوں کا رخ خانۂ کعبہ کی طرف رکھتے۔

ایک اور روایت میں ہے: ''پھر رکوع سے سر اٹھاتے تو کہتے: **سمع اللہ لمن حمدہ، اللھم ربنا لک الحمد** اور ہاتھ اٹھاتے''۔

ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے رفاعہؓ بن رافعؓ سے ایک حدیث روایت کی ہے جس میں نبی اکرمؐ نے ایک دیہاتی کو نماز کا طریقہ سکھایا، اس دیہاتی نے جب نماز پڑھی تو جلدی جلدی پڑھ ڈالی۔ آپ نے فرمایا: ''تم میں سے کسی کی نماز اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتی جب تک وضو نہ کرے اور اچھی طرح وضو نہ کرلے۔ پھر تکبیر کہے اور اللہ کی حمد وثنا بیان کرے، پھر جس قدر چاہے قرآن کی تلاوت کرے، پھر کہے۔ **اللہ اکبر**، پھر رکوع کرے یہاں تک کہ تمام جوڑ اپنی جگہ پر بیٹھ جائیں، پھر رکوع سے اٹھے اور کہے **سمع اللہ لمن حمدہ** اور سیدھا کھڑا ہوجائے، پھر کہے: **اللہ اکبر** اور سجدے میں چلا جائے، یہاں تک کہ تمام جوڑ اپنی اپنی جگہ پر بیٹھ جائیں، پھر کہے **اللہ اکبر** اور اطمینان سے بیٹھ جائے، پھر **اللہ اکبر** کہہ کر سجدے میں جائے، یہاں تک کہ تمام جوڑ اپنی اپنی جگہ بیٹھ جائیں، پھر تکبیر کہتا ہوا سجدے سے سر اٹھائے۔ جب یہ سب کام ٹھیک طرح سے کرلے تو اس کی نماز مکمل ہوجائے گی''۔

فصل اوّل

نماز کی تعریف، نماز کا وجوب اور وجوب کی حکمت، نماز کی فرضیت اور اس کے فرائض، نماز چھوڑنے والے کا حکم

نماز کی حقیقت: صلوٰۃ (نماز) لغت میں دعا کو یا دعائے خیر کو کہتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: وصل علیھم ان صلاتك سكن لھم (التوبہ۹:۱۰۳) (آپ ان کے لیے دعا کریں، آپ کی دعا ان کے لیے وجہ سکون ہے)، یعنی ان کے لیے دعا کریں۔ شریعت میں نماز چند مخصوص اقوال وافعال کا نام ہے جو تکبیر سے شروع ہوکر سلام پر ختم ہوتے ہیں۔

نماز کی مشروعیت (وجوب): ارشاد ربانی ہے: وماامروا الالیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء ویقیموا الصلوٰۃ ویؤتوا الزکوٰۃ وذلك دین القیمة (البینہ۹۸:۵) (انہیں اس کے سوا کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی بندگی کریں، اپنے دین کو اس کے لیے خالص کرتے ہوئے، بالکل یک سو ہوکر اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں، یہی نہایت صحیح اور درست دین ہے۔ نیز ارشاد ربانی ہے: فاقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ واعتصموا بالله ھومولٰکم فنعم المولٰی ونعم النصیر (الحج:۲۲: ۷۸) (پس نماز قائم کرو، زکوٰۃ دو اور اللہ سے وابستہ ہوجاؤ، وہ ہے تمہارا مولیٰ۔ بہت ہی اچھا ہے وہ مولیٰ، بہت ہی اچھا ہے وہ مدد گار) ان کے علاوہ اور بکثرت آیات ہیں، مثلاً: ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا (النساء۴:۱۰۳) (نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو پابندی وقت کے ساتھ اہل ایمان پر لازم کیا گیا ہے)۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے، نماز کی مشروعیت متعدد احادیث سے ثابت ہے، مثلاً ابن عمرؓ رسول اکرمؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: "اسلام کی بنیاد پانچ امور پر ہے۔ ● اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ ● نماز قائم کرنا۔ ● زکوٰۃ ادا کرنا۔ ● رمضان کے روزے رکھنا اور ● جس کسی کو استطاعت ہو اس کے لیے بیت اللہ کا حج کرنا"۔(۹)

حضرت عمرؓ بن خطاب سے بھی اسی مفہوم کی ایک حدیث مروی ہے: "اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی گواہی دے کہ اللہؐ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کرے، زکوٰۃ ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے اور اگر استطاعت ہو تو بیت اللہ کا حج کرے"۔(۱۰)

اجماع: امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ دن رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں۔

نماز کی تاریخ، اس کی فرضیت کی قسم اور اس کے فرائض

اربابِ سیر کی مشہور روایت کے مطابق نمازِ ہجرت مدینہ سے پانچ سال قبل شب معراج کو فرض ہوئی۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں: "معراج کی رات رسول اللہؐ پر پچاس نمازیں فرض ہوئی تھیں، پھر کم ہوتی رہیں، حتیٰ کہ پانچ رہ گئیں۔ پھر آواز آئی، اے محمد! میرے ہاں بات بدلتی نہیں ہے، آپ کو ان پانچ نمازوں کے بدلے پچاس کا ثواب ملے گا"۔(۱۱) بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ نمازیں شب معراج کو سنیچر سے پہلی رات، ہجرت سے ڈیڑھ سال قبل سترہ رمضان کو فرض ہوئیں۔ حافظ ابن حجر نے صحت تعیین کے ساتھ رجب کی ستائیسویں رات بتائی ہے اور جمہور مسلمانوں کا عمل اسی پر ہے۔

نماز ہر مکلف (عاقل، بالغ) پر فرض عین ہے، لیکن بچے جب سات سال کے ہو جائیں تو انہیں نماز کا حکم دیا جائے اور جب دس سال کے ہوں اور نماز نہ پڑھیں تو انہیں

مار کر پڑھائی جائے،لیکن ہاتھ سے مارا جائے، چھڑی سے نہیں،کیوں کہ نبی اکرمؐ کا ارشاد ہے:''بچے جب سات سال کے ہوجائیں تو انہیں نماز کا حکم دو اور جب دس سال کے ہوں تو نماز نہ پڑھنے پر انہیں مارو اور ان کے بستر الگ الگ کردو''۔(۱۲)

دن رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں اور ان کے وجوب میں مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ان کے علاوہ کوئی نماز واجب نہیں ہے۔ہاں!نماز پڑھنے کی منت مانی جائے تو وہ نماز واجب ہوجاتی ہے۔اس کی دلیل مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ اعرابی کی حدیث ہے، جسے رسول اکرمؐ نے فرمایا:''دن رات میں پانچ نمازیں''۔اعرابی نے کہا: کیا میرے ذمہ اس کے علاوہ بھی کوئی نماز ہے؟آپ نے فرمایا:''نہیں،ہاں اگر تم نفل پڑھنا چاہو تو''،(۱۳) نیز رسول اکرمؐ نے حضرت معاذؓ کو جب یمن بھیجا تو فرمایا:''انہیں بتانا کہ اللہ نے ان پر ایک دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں''۔(۱۴)

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں:وتر واجب ہیں،کیوں کہ رسول اللہ نے فرمایا:اللہ نے ایک نماز کا اضافہ کردیا ہے اور وہ وتر ہے''۔(۱۵) ان الفاظ کا تقاضا ہے کہ وتر واجب ہوں،نیز ارشاد نبوی ہے:''وتر ہر مسلمان پر ایک حق واجب ہے''۔(۱۶)

نماز کی مشروعیت کی حکمت: شہادت توحید ورسالت کے بعد نماز اسلام کا سب سے بڑا فریضہ ہے،کیوں کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے:''بندے اور کفر کے درمیان نماز چھوڑ دینا ہے''۔(۱۷)

نماز اللہ کی بے شمار نعمتوں کا شکر ادا کرنے کے لیے فرض ہوئی اور انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اس کے دینی اور تربیتی فوائد ہیں:

نماز کے دینی فوائد: نماز بندے اور اس کے رب کے درمیان تعلق کا ذریعہ ہے۔نماز کے ذریعے بندہ اپنے خالق سے مناجات کرنے کی لذت حاصل کرتا ہے،اس کے لیے اپنی

بندگی اور عبودیت کا اظہار کرتا ہے، اپنے معاملات اس کے سپرد کردیتا ہے، اس سے امن اوراطمینان مانگتا ہے۔اللہ کی بارگاہ سے نجات کا خواستگار ہوتا ہے جو کامیابی اور فلاح کا راستہ ہے، اپنے گناہوں اور معاصی کی معافی طلب کرتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلاتهم خاشعون (المومنون ۲۴:۱)(یقیناً وہ اہل ایمان کامیاب ہوگئے جو اپنی نماز سے خشوع اور عاجزی کا اظہار کرتے ہیں)۔ان الانسان خلق هلوعاً اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعاً الا المصلين (المعارج ۷۰:۱۹-۲۱) (انسان تھڑدلا پیدا کیا گیا ہے، جب اس پر مصیبت آتی ہے تو گھبرا اٹھتا ہے اور جب اسے خوش حالی نصیب ہوتی ہے تو بخل کرنے لگتا ہے، مگر وہ لوگ جو نماز پڑھتے ہیں)۔

رسول اللہؐ کا ارشاد ہے:''اگر تم میں سے کسی کے دروازے کے پاس سے نہر گزرتی ہو اور وہ دن میں پانچ بار اس میں نہاتا ہو تو کیا اس کے بدن پر میل رہ سکتی ہے؟ صحابہ نے کہا،اس کے بدن پر میل نہیں رہ سکتی۔آپ نے فرمایا: یہی بات پانچ نمازوں کی ہے جو گناہوں کو مٹا دیتی ہیں''۔(۱۸)

ایک دوسری حدیث میں ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''پانچوں نمازیں اور ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک کی نماز بیچ کے گناہوں کے لیے کفارہ ہے، بشرطیکہ کبیرہ گناہوں کا ارتکاب نہ کیا ہو''(۱۹) عبداللہ بن عمرو، رسول اللہؐ سے روایت کرتے ہیں کہ بندہ جب نماز کے لیے کھڑا ہوتا ہے تو اس کے گناہ لاکر اس کے سر یا گردن پر رکھ دیے جاتے ہیں۔ جب وہ رکوع یا سجدہ کرتا ہے تو تمام گناہ جھڑ جاتے ہیں۔(۲۰) حتیٰ کہ کوئی گناہ باقی نہیں رہتا، اگر اللہ چاہے۔

انفرادی زندگی میں نماز کے فوائد: نماز کے ذریعے سے اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وما خلقت الجن والإنس الاليعبدون (الذاریات ۵۱:۵۶) (میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لیے پیدا کیا تاکہ میری عبادت کریں)۔ نماز

سے نفس اور ارادے میں قوت پیدا ہوتی ہے۔ اللہ کی ذات سے تعلق ہی وجہِ اعزاز قرار پاتا ہے، دنیا اور اس کے مظاہر سے انسان بلند ہوجاتا ہے، دنیا کی دھوکا دہی اور خواہشات سے، نیز مناصب، دولت اور اقتدار ایسی اشیاء سے جو لوگوں کو مرغوب ہوتی ہیں، انسان ان سے بلند ہوجاتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: واستعینوا بالصبر والصلوٰۃ وإنها لکبیرۃ الاعلی الخاشعین (البقرۃ ۲: ۴۰) (صبر اور نماز سے مدد حاصل کرو، نماز یقیناً بہت بھاری ہے، سوائے ان لوگوں کے جو خشوع کرنے والے ہیں)۔

نماز میں انسانی نفس کے لیے راحت کا بہت بڑا سامان ہے، نماز روحانی اطمینان کا ذریعہ ہے اور نماز اس غفلت سے انسان کو دور کرتی ہے جو زندگی میں ابدی اور بلند پایہ پیغامِ ربانی کی راہ پر چلنے میں آڑے آتی ہے۔ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے: ''تمہاری دنیا کی تین چیزیں مجھے محبوب ہیں: عورتیں، خوشبو اور میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے''۔(۲۱) امام احمد نے روایت کی ہے کہ جب بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی پریشانی پیش آتی تو آپ فرماتے: بلال! نماز کے ذریعے ہماری راحت کا سامان کرو۔(۲۲)

نماز میں نظم وضبط اور زندگی کے امور ومعاملات کو منظم کرنے کی مشق ہے، کیوں کہ نماز متعین وقت پر ادا کی جاتی ہے اس کے ذریعے انسان حلم، برد باری، اطمینان اور وقار کی خصلتوں سے متصف ہوتا ہے اور ذہن کو مفید اور نفع بخش امور سے وابستہ رکھنے کا عادی ہوتا ہے، کیوں کہ نماز میں قرآنی آیات کے مفہوم اور اللہ کی عظمت اور نماز کے معانی پر توجہ مرکوز رہتی ہے۔

نماز میں نظم وضبط کی عملی تربیت کا درس ہے۔ اس سے سچائی اور امانت کے اوصاف پروان چڑھتے ہیں اور نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے۔
واقم الصلوٰۃ ان الصلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر (العنکبوت ۲۹: ۴۵) (نماز قائم کرو، نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے)۔

نماز کے اجتماعی فوائد: نماز کے ذریعے معاشرے کے تمام افراد ایک جامع عقیدے کا اقرار کرتے ہیں اور ان کے قلب وذہن میں وہ عقیدہ راسخ ہوجاتا ہے۔اسی عقیدے پر ثابت قدمی، جماعت اور معاشرے کی تشکیل کا باعث بنتی ہے۔اس سے معاشرتی شعور کو تقویت ملتی ہے۔امت کے ارتقائی روابط مستحکم ہوتے ہیں اور اجتماعی ومعاشرتی تحفظ کا حصول یقینی ہوجاتا ہے۔ اتحادِ فکر اوراتحادِ جماعت کے باعث معاشرہ جسدِ واحد کی طرح ہوجاتا ہے کہ اگر کسی ایک عضو کو تکلیف ہوتو سارا بدن بیداری اور بخار میں مبتلا ہوجاتا ہے۔

نماز باجماعت میں بہت عمیق اور کثیر فوائد ہیں۔ اہم ترین فوائد یہ ہیں: نماز سے مساوات کا مظاہرہ ہوتا ہے، ایک ہی قطار میں کھڑے ہونے سے قوت کا اظہار ہوتا ہے، وحدت فکر وقول کا اعلان ہوتا ہے اور مشترک عمومی امور میں اللہ کی رضا جوئی میں امام کی پیروی سے اطاعت شعاری کی مشق ہوتی ہے اور مقاصد واہداف میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔مقاصد واہداف میں سب سے اہم مقصد وہدف اللہ کی رضا کا حصول ہے۔

نماز باجماعت کے ذریعے مسلمانوں میں باہمی تعارف، الفت اور نیکی وتقویٰ پر تعاون کی فضا پیدا ہوتی ہے۔ عام مسلمانوں کے حالات کی فکر کرنے کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ کمزور، مریض، قیدی ملزموں، نیز گھر اور خاندان سے دور ہوجانے والے افراد کی مدد کا احساس بیدار ہوتا ہے۔ مسجد اور مسجد میں نماز کی ادائیگی عوامی تعاون واشتراک کا مرکز بن جاتی ہے جو قیادت پیدا کرتی ہے اور شرعی اقتدار کو استحکام دیتی ہے۔مسجد میں نصیحت اور عمدہ وعظ، نرم گفتگو اور مثبت نتیجہ خیز تنقید کے ذریعے کج روی اور غلطیوں کی اصلاح کی جاسکتی ہے، کیوں کہ مومن، مومن کے لیے عمارت کی طرح ہے جس کے بعض اجزاء بعض سے استحکام حاصل کرتے ہیں۔(۲۳)

نماز مسلمان کو غیر مسلم سے ممتاز کرتی ہے۔یہ اعتماد اور اطمینان کے حصول کا ذریعہ ہے۔لوگوں کے درمیان محبت والفت پیدا کرتی ہے، حدیث میں آیا ہے: ”جو شخص ہمارے

قبلے کی طرف رخ کرتا ہے، ہماری طرح نماز پڑھتا ہے، ہمارا ذبیحہ کھاتا ہے، وہ مسلمان ہے۔ اس کے وہی حقوق ہیں جو دوسرے مسلمانوں کے ہیں اور اس کی وہی ذمہ داریاں ہیں جو دوسرے مسلمانوں کی ہیں''۔(۲۴)

نماز چھوڑنے والے کا حکم: مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ نماز ہر مسلمان بالغ عاقل اور پاک فرد پر واجب ہے، یعنی جسے حیض و نفاس نہ آرہا ہو اور نہ اسے جنون ہو، نہ بے ہوش ہو۔ یہ خالص بدنی عبادت ہے جس میں کسی طور کوئی شخص کسی کا قائم مقام نہیں ہوسکتا، یعنی یہ درست نہیں کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے نماز پڑھے، جیسے یہ درست نہیں کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے روزہ رکھے۔

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ جو شخص نماز کی فرضیت کا منکر ہے، وہ کافر اور مرتد ہے، کیوں کہ نماز کی فرضیت قرآن، سنت اور اجماع کے قطعی دلائل سے ثابت ہے، جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ جو شخص سستی اور لاپروائی سے نماز چھوڑ دے، وہ فاسق اور گناہ گار ہے، ہاں! اگر کوئی شخص نیا نیا مسلمان ہوا، یا اسے مسلمانوں کے ساتھ اتنا وقت گزارنے کا موقع نہیں ملا کہ وہ نماز کی فرضیت سے آگاہ ہوسکے، وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔

نماز چھوڑنا دنیوی اوراخروی دونوں سزاؤں کا مستحق بنادیتا ہے۔ اخروی سزا کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: ماسلککم فی سقر، قالوا لم نک من المصلین (المدثر۷۴:۴۲-۴۳) (تمہیں کیا چیز آگ میں لے آئی؟ کہیں گے، ہم نماز نہیں پڑھتے تھے)۔ فویل للمصلین الذین ھم عن صلاتھم ساھون (الماعون ۱۰۷:۴-۵) (ان نمازیوں کے لیے ہلاکت ہے جو اپنی نمازوں سے غافل ہوجاتے ہیں) فخلف من بعدھم خلف اضاعوا الصلوٰۃ واتبعوا الشھوات فسوف یلقون غیّا (مریم۱۹:۵۹) پھران کے بعد ایسے لوگ آئے جنہوں نے نماز ضائع کردی اور اپنی خواہشات کے پیچھے لگ گئے، پس قریب ہے کہ وہ

گمراہی کے انجام سے دوچار ہو جائیں)۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''جس کسی نے دانستہ نماز چھوڑ دی، اللہ اور اس کے رسول کی ذمہ داری اس سے ختم ہوگئی''۔(۲۵)

جو شخص سستی اور لاپروائی سے نماز چھوڑ دیتا ہے، اس کی دنیوی سزا کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں(۲۶) کہ سستی کے باعث نماز چھوڑنے والا فاسق ہے، اسے قید کیا جائے، اس کی سخت پٹائی کی جائے، حتیٰ کہ اس کے بدن سے خون بہنے لگے تا آنکہ توبہ کر کے نماز پڑھنا شروع کردے، یا قید میں ہی مرجائے۔اسی طرح کی سزا رمضان کے روزے چھوڑنے والے کو بھی دی جائے، لیکن جب تک نماز، روزے کا انکار نہ کرے یا ان کی توہین نہ کرے، مثلاً بلا عذر لاپروائی سے روزہ توڑدے، اسے قتل نہ کیا جائے، کیوں کہ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے: ''کسی مسلمان کا خون روانہیں جب تک وہ تین کاموں میں سے کسی ایک کا ارتکاب نہ کرے، • شادی شدہ زانی ہو، • یا کسی بے گناہ کو قتل کر کے قصاص کا مستحق بنا ہو • یا اس نے دین چھوڑ دیا ہو اور مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہوگیا ہو''۔(۲۷)

حنفیہ مزید کہتے ہیں کہ نماز پڑھنے والے کو چار شرائط پر مسلمان قرار دیا جائے گا: بروقت اور جماعت سے نماز پڑھے، یا نماز کے وقت اذان کہے، یا آیتِ سجدہ سن کر سجدۂ تلاوت کرے۔ کافر، خواہ روزے رکھے، حج کرے اور زکوٰۃ دے، اسے ظاہر روایت کے مطابق مسلمان قرار نہ دیا جائے گا۔

دوسرے ائمہ(۲۸) کہتے ہیں کہ بلا عذر نماز چھوڑنے والے سے اسی طرح توبہ کرنے کو کہا جائے جیسے مرتد کو توبہ کی تلقین کی جاتی ہے، خواہ اس نے ایک نماز ہی چھوڑی ہو۔(۲۹) اگر توبہ نہ کرے تو اسے قتل کردیا جائے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز کے تارک (چھوڑنے والے) کو حد میں قتل کیا جائے گا، کفر کی وجہ سے نہیں، یعنی اس پر کفر کا

حکم نہیں لگایا جائے گا، بلکہ اسے اسی طرح سزا دی جائے گی جیسے دوسری حدود، مثلاً زنا، تہمت اور چوری وغیرہ میں سزا دی جاتی ہے۔ مرنے کے بعد اسے غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ نماز کے تارک کے کافر نہ ہونے کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: ان اللّٰہ لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذٰلك لمن یشاء (النساء۴:۴۸) (اللہ تعالیٰ اس بات کو معاف نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا جائے، اس کے علاوہ جس گناہ کو وہ چاہے، معاف کر دیتا ہے)۔ بہت سی احادیث بھی اس ضمن میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً حضرت عبادہؓ بن صامت کی حدیث میں ہے: ''اللہ نے بندوں پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ جس نے وہ ادا کیں اور ان میں سے کسی کو بھی بے وقعت سمجھتے ہوئے ضائع نہیں کیا تو اللہ کا اس سے عہد ہے کہ وہ اسے جنت میں داخل کرے۔ جس نے انہیں ادا نہیں کیا، اس سے اللہ کا کوئی عہد نہیں، وہ چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے تو بخش دے''۔(۳۰)

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے: ''قیامت کے دن سب سے پہلے بندے سے فرض نمازوں کا حساب لیا جائے گا۔ اگر وہ پوری ہوئیں تو فبہا، ورنہ کہا جائے گا کہ دیکھو اس کے پاس نوافل ہیں؟ اگر نوافل ہوئے تو ان سے فرائض کی تکمیل کی جائے گی۔ پھر تمام فرض اعمال کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ کیا جائے گا''۔(۳۱) نماز چھوڑنے والے کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا، کیوں کہ کفر کا تعلق اعتقاد سے ہے اور اس کا عقیدہ صحیح ہے۔ اگر کوئی شخص نماز کے وجوب کا انکار کر کے اسے چھوڑ دے تو وہ کافر ہے۔ ان ائمہ نے ان احادیث کی تاویل کی ہے جن سے حنابلہ نے استدلال کیا ہے۔ ائمہ کے بقول اس سے مراد وہ شخص ہے جو نماز کی فرضیت کا قائل نہیں، اور وہ اس سزا کا مستحق ہو گیا ہے جو کفر کی سزا ہے، یعنی قتل۔

امام احمدؒ کہتے ہیں(۳۲) نماز چھوڑنے والے کو کافر ہونے کی بنا پر قتل کر دیا

جائے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا واقاموا الصلوٰة واتوا الزكوٰة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم (التوبہ ۹:۵) (جب حرام مہینے گزر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی پاؤ اور انہیں پکڑو اور گھیرو اور ہر گھات میں ان کی خبر لینے کے لیے بیٹھو، پھر اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو انہیں چھوڑ دو۔ اللہ درگزر کرنے والا رحم فرمانے والا ہے۔ پس جس نے نماز چھوڑ دی اسے چھوڑا نہیں جاسکتا، اسے قتل کرنا مباح ہے، پس جو نماز قائم نہیں کرے گا اسے چھوڑا نہیں جائے گا

نیز ارشاد نبوی ہے: ''بندے اور کفر کے درمیان حد فاصل ترک نماز ہے'' (۳۳) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز چھوڑنے سے آدمی کافر ہوجاتا ہے۔

اسی طرح حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے کہ ''ہمارے اور تمہارے درمیان نماز عہد کا درجہ رکھتی ہے، جس نے اسے چھوڑ دیا، اس نے کفر کیا''۔ (۳۴) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ترکِ نماز کفر ہے۔

شوکانی نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ تارکِ نماز کافر ہوجاتا ہے، اسے قتل کردیا جائے، البتہ کفر کی بعض اقسام ایسی ہیں جو مغفرت اور شفاعت کے استحقاق سے مانع نہیں ہیں۔

ہمارا میلان پہلی رائے کی طرف ہے کہ نماز کے تارک کو کافر نہ قرار دیا جائے، کیوں کہ ایسے قطعی دلائل موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بھی شخص جب توحید ورسالت کا اقرار کرلیتا ہے تو اس پر دائمی جہنم حرام ہوجاتی ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''جس نے لا الہ الا اللہ کہا اور اللہ کے سوا جن کی عبادت کی جاتی ہے، ان کا انکار کیا تو اس کا مال اور خون محترم ہے اور اس کا حساب اللہ کے پاس ہے''، (۳۵) نیز آپ نے فرمایا: ''جس شخص نے لا الـــه

الااللہ کہا اور اس کے دل میں جَو کے دانے کے برابر بھی بھلائی ہے، اللہ تعالیٰ اسے آگ سے نکال لے گا اور جس نے لا الـہ الااللہ کہا اور اس کے دل میں گندم کے دانے کے برابر بھی بھلائی ہے اللہ تعالیٰ اسے آگ سے نکال دے گا اور جس نے لا الـــہ الااللہ کہا اور اس کے دل میں ذرہ برابر بھی بھلائی ہے تو اللہ تعالیٰ اسے آگ سے نجات دے گا''۔(۳۶)

جمہور(حنفیہ کے علاوہ) کے نزدیک اگر نماز چھوڑنے والا توبہ نہ کرے تو اسے قتل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے تلوار سے قتل کیا جائے۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ طہارت ذریعہ ہے اور نماز مقصد اور غایت ہے، اس لیے طہارت کے فوراً بعد نماز کی بحث درج کی جارہی ہے۔

۲۔ [لفظ حدیث میں درج] یقنع ہے جس کا مطلب ہے سر اٹھاتے نہیں تھے تاکہ پشت سے بلند نہ ہو جائے۔

۳۔ [متنِ حدیث میں لفظ یَهْوِی ہے جس کا مطلب ہے] بلندی سے نشیب کی طرف آنا۔

۴۔ اسے قعدۂ استراحت کہتے ہیں۔

۵۔ نماز میں بائیں سرین پر بیٹھنے کو تَوَرُّك کہتے ہیں۔ورک ان رانوں سے اوپر کے حصے کو کہتے ہیں جیسے منکبان کندھوں کو کہتے ہیں۔

۶۔ [حدیث کے الفاظ]حصر ظھرہ کا مطلب ہے پشت نیچے کرکے ہموار کرلی۔

۷۔ یعنی رخسار کا رخ کسی ایک طرف نہیں رکھا۔

۸۔ نماز میں سجدے کی حالت میں دونوں بازوؤں کو زمین پر بچھا دینا منع ہے۔

۹۔ متفق علیہ

۱۰۔ متفق علیہ

۱۱۔ احمد، نسائی اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔صحیحین میں ہے:''اللہ نے میری امت پر شب معراج میں پچاس نمازیں فرض کیں۔میں بار بار حاضر ہوکر کمی کی درخواست کرتا رہا حتیٰ کہ اللہ نے دن رات میں پانچ نمازیں کردیں''۔

۱۲۔ احمد، ابوداؤد، حاکم، ترمذی اور دارقطنی نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور ان کے دادا کی سند کی روایت کی ہے۔(نیل الاوطار۱:۲۹۸)

۱۳۔ متفق علیہ۔حدیث کا آخری حصہ ہے کہ اس شخص نے کہا:اس ذات کی قسم! جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا۔میں نہ اس میں کوئی اضافہ کروں گا اور نہ کوئی کمی۔رسول اللہؐ نے فرمایا:اگر یہ سچا

ہے تو کامیاب ہوگیا۔(نیل الاوطار، ۱:۲۸۶)

۱۴۔ ابن عباسؓ سے متفق علیہ روایت ہے۔رسول اللہؐ نے دس ہجری میں حجۃ الوداع سے قبل حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تھا۔(سبل السلام ۲: ۱۲۰)

۱۵۔ ان آٹھ صحابہ نے روایت کی ہے:خارجہ بن حذافہ،عمرو بن العاص، عقبہ بن عامر، ابن عباسؓ، ابوبصرہ الغفاری،عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور اپنے دادا سے، ابن عمرؓ اور ابوسعید خدری، اور ان تمام اسناد میں علل ہیں۔(نصب الرایہ، ۱:۱۰۹)

۱۶۔ ابوداؤد،نسائی، ابن ماجہ، احمد، ابن حبان اور حاکم نے ابوایوب سے روایت کی۔ (نصب الرایۃ ۱:۱۱۲)

۱۷۔ مسلم

۱۸۔ بخاری،مسلم، ترمذی اور نسائی نے ابوہریرہؓ سے اور ابن ماجہ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی۔ (الترغیب والترہیب ۱۰:۲۳۳)

۱۹۔ مسلم اور ترمذی وغیرہ نے روایت کی۔ (ایضاً)

۲۰۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔

۲۱۔ احمد،نسائی،حاکم اور بیہقی نے حضرت انسؓ بن مالک سے روایت کی۔یہ حدیث حسن ہے۔

۲۲۔ ابوداؤد

۲۳۔ بخاری،مسلم، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی۔

۲۴۔ بخاری،ترمذی،ابوداؤد اور نسائی نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔(جامع الاصول، ۱: ۱۵۸ وبعد)

۲۵۔ احمد نے اپنی سند سے مکحول سے روایت کی۔یہ روایت مرسل ہے،لیکن جید ہے۔

۲۶۔ الدرالمختار، ۱:۳۲۶؛مراقی الفلاح،ص ۶۰

۲۷۔ متفق علیہ، ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

۲۸۔ القوانین الفقھیہ ،ص ۴۲؛بدایۃ المجتھد ،۱:۸۷؛الشرح الصغیر، ۱:۲۲۸؛ مغنی المحتاج ،

۱: ۳۲۷ وبعد؛ المھذب، ۱: ۵۱؛ کشاف القناع، ۱: ۲۶۲ وبعد؛ المغنی، ۲: ۴۴۲

۲۹۔ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک اسے توبہ کی تلقین کرنا مستحب ہے، البتہ مرتد کو توبہ کی تلقین کرنا واجب ہے، کیوں کہ ارتداد سے ہمیشہ ہمیشہ کی جہنم واجب ہوجاتی ہے، اس لیے اسے بچانا واجب ہے جب کہ سستی سے نماز چھوڑنے والا کافر نہیں ہوتا۔

۳۰۔ احمد، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۱: ۲۹۴)

۳۱۔ پانچوں کتب نے روایت کی۔ان دونوں احادیث کے ہم معنی اور احادیث بھی ہیں۔(نیل الاوطار، ۱: ۲۹۵ وبعد)

۳۲۔ المغنی، ۲: ۴۴۲-۴۴۷

۳۳۔ بخاری اور نسائی کے علاوہ پانچوں کتب حدیث نے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۱: ۲۹۱)

۳۴۔ پانچوں کتب حدیث نے روایت کی۔ابن حبان، حاکم، نسائی اور عراقی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔اس مفہوم میں اور احادیث بھی ہیں۔(نیل الاوطار، ۱: ۲۹۳ وبعد)

۳۵۔ مسلم نے طارق اشجعی سے روایت کی۔(جامع الاصول، ۱: ۱۶۱)

۳۶۔ بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔[حدیث میں لفظ برۃٌ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب ہے] گندم کا دانہ۔

فصل دوم

نمازوں کے اوقات

سنت میں نمازوں کے اوقات

سنت نبویہ نے انتہائی دقت اور صحت کے ساتھ نمازوں کے اوّل وآخر وقت مقرر کیے ہیں۔(۱) جابرؓ بن عبداللہ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ کے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور آکر کہا: اٹھیں، نماز پڑھیں۔ آپ نے ظہر کی نماز پڑھی، جب کہ سورج ابھی ابھی ڈھلا تھا۔پھر عصر کے وقت آئے اور کہا: اٹھیں، نماز پڑھیں، آپ نے عصر کی نماز پڑھی، جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوا تھا۔پھر مغرب کے وقت آئے اور کہا:اٹھیں، نماز پڑھیں،آپ نے مغرب کی نماز پڑھی۔جب سورج غروب ہوگیا تھا۔پھر عشا کے وقت آئے اور کہا:اٹھیں، نماز پڑھیں، آپ نے عشا کی نماز پڑھی جب شفق غروب ہوئی تھی۔پھر فجر کے وقت آئے اور کہا:اٹھیں، نماز پڑھیں، آپ نے فجر کی نماز پڑھی، جب ابھی پو پھٹی تھی۔

پھر دوسرے روز ظہر کے وقت آئے اور کہا:اٹھیں نماز پڑھیں، آپ نے ظہر کی نمازاس وقت پڑھی، جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوگیا تھا۔ پھر عصر کے وقت آئے اور کہا:اٹھیں نماز پڑھیں، آپ نے اس وقت عصر کی نماز پڑھی، جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہوگیا تھا۔پھر مغرب کے وقت، پہلے دن کے وقت کے مطابق آئے، پھر عشا کے وقت آئے جب آدھی رات یا تہائی رات گزر چکی تھی۔آپ نے عشا کی نماز پڑھی، پھر صبح کے وقت آئے، جب خوب روشنی پھیل گئی تھی اور کہا:اٹھیں نماز پڑھیں، آپ نے فجر کی نماز پڑھی۔ جبریل نے کہا:ان دونوں اوقات کے درمیان نمازوں کا وقت ہے۔(۲) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کے علاوہ ہر نماز کے دو اوقات ہیں۔

ایک دوسری حدیث میں جو عقبہ بن عامر نے روایت کی ہے، مغرب کے وقت کی تحدید کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری امت اس وقت تک خیر پر رہے گی'' یا فرمایا کہ ''فطرت پر رہے گی جب تک اس نے مغرب کی نماز اتنی مؤخر نہ کی کہ ستارے آسمان پر بکھر جائیں''۔(۳) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی نماز اوّل وقت پڑھنا مستحب ہے اور اتنی تاخیر کرنا کہ ستارے نظر آنے لگ جائیں، مکروہ ہے۔

اس بنا پر فقہاء نے ہر نماز کے وقت کی درج ذیل تفصیل کے مطابق تحدید کی ہے۔(۴) مسلمانوں کا اجماع ہے کہ پانچوں نمازیں متعین، معلوم اور محدود وقت کے ساتھ وابستہ ہیں۔ یہ بات بہت صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ ہر نماز اوّل وقت میں واجب ہوجاتی ہے، لیکن جب تک وقت میں گنجائش ہو، نماز پڑھی جاسکتی ہے اور جب وقت تنگ ہوجائے تو اس وقت یہ گنجائش نہیں رہتی اور اسی وقت پڑھنا واجب ہے۔ قطب جنوبی اور قطب شمالی کے علاقوں میں نمازوں کے اوقات کی تحدید ایسے قریبی علاقوں کے مطابق کرتے ہیں جہاں پانچوں نمازوں کا وقت آتا ہے یا مکہ مکرمہ کے اوقات کے مطابق اوقات کی تحدید کی جاتی ہے۔

۱۔ فجر کا وقت

فجر کا وقت صبح صادق کے آغاز سے سورج نکلنے تک رہتا ہے۔ صبح صادق اس روشنی کو کہتے ہیں جو مشرق سے نکل کر سارے افق پر پھیل جاتی ہے۔ اس کے مقابل صبح کاذب ہے جو روشنی کا مستطیل سلسلہ ہے جو بلند ہوکر آسمان کے وسط کی طرف سیدھا سفر کرتا ہے اور چیتے کی دم کی طرح ہوتا ہے۔(۵) اس کے بعد پھر تاریکی چھا جاتی ہے۔ تمام شرعی احکام، مثلاً روزے کا آغاز، فجر کے وقت کی ابتدا اور عشا کے وقت کی انتہا کا تعلق صبح صادق سے ہے، صبح کاذب کے ساتھ کسی شرعی حکم کا تعلق نہیں ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''فجر دو قسم کی ہے: ایک فجر وہ ہے جس سے روزے میں کھانا حرام ہوجاتا ہے اور صبح

کی نماز جائز ہوتی ہے، اور دوسری فجر وہ ہے جس میں صبح کی نماز حرام ہے اور سحری کھانا جائز ہے''۔(۶)

عبداللہ بن عمرو سے صحیح مسلم میں روایت ہے: ''صبح کی نماز کا وقت طلوع فجر سے شروع ہوکر سورج نکلنے سے پہلے تک رہتا ہے''۔ سورج نکلنے کے بعد سے ظہر تک کا وقت مہمل شمار ہوتا ہے، اس میں کوئی نماز فرض نہیں ہے۔

۲۔ ظہر کا وقت

ظہر کا وقت سورج ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے اور اس وقت تک رہتا ہے، جب ہر چیز کا سایہ اصلی سائے کو چھوڑ کر اس چیز کے برابر ہوجائے۔ اصلی سائے سے مراد وہ سایہ ہے جو زوال کے وقت ہوتا ہے۔ یہ صاحبین کی اور دوسرے تینوں ائمہ کی رائے ہے اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے، البتہ ظاہر روایت اور امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ ظہر کا وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب ہر چیز کا سایہ اس چیز سے دگنا ہوجائے، لیکن یہ وقت بالاتفاق عصر کا وقت ہے، اس لیے اس سے پہلے پہلے نماز پڑھ لینا چاہیے، کیوں کہ عبادات میں احتیاط ملحوظ رکھنا بہتر ہے۔

سورج ڈھلنے سے مراد یہ ہے کہ سورج آسمان کے وسط سے آگے بڑھ جائے۔ جب سورج عین آسمان کے بیچ میں ہو تو اسے بلوغِ شمس کہتے ہیں اور جب وہاں سے آگے بڑھ کر تھوڑا سا مغرب کی طرف ہوجائے تو سورج ڈھل جاتا ہے۔

سورج ڈھلنے کے عمل کو اس طرح پہچانا جاسکتا ہے کہ کسی ایسے شخص کو جو سیدھا کھڑا ہو یا کسی سیدھے ٹیلے یا ستون کو جو ہموار زمین پر ایستادہ ہو، دیکھا جائے، اگر اس کا سایہ کم ہورہا ہے تو زوال سے پہلے کا وقت ہے اور اگر سایہ رک گیا، کم ہورہا ہے نہ زیادہ تو وہ عین دوپہر کا وقت ہے اور اگر سایہ بڑھنا شروع ہوگیا تو معلوم ہوا کہ سورج ڈھلنا شروع ہوگیا ہے۔

جب کسی چیز کا سایہ اس سائے سے بڑھنے لگے جو عین دوپہر کے وقت تھا، یا سورج مغرب کی طرف ڈھلنے لگے تو ظہر کا وقت شروع ہوجاتا ہے اور جب کسی چیز کا سایہ دوپہر کے سائے کو چھوڑ کر لمبائی میں اس چیز کے برابر ہوجائے تو ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ یہ جمہور کی رائے ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ جبریلؑ نے دوسرے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت ظہر کی نماز پڑھائی، جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہوگیا۔ بلا شبہ یہ بہت قوی دلیل ہے۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''ظہر کو ٹھنڈا کرکے پڑھا کرو، کیوں کہ گرمی کی شدت دوزخ کے جوش مارنے کے باعث ہے''۔(۷) اور ان کے علاقوں میں گرمی اس وقت شدید تر ہوتی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہوتا۔ ظہر کے وقت کی ابتدا کی دلیل تمام اہل علم کے نزدیک یہ آیت ہے: اقم الصلوٰۃ لدلوك الشمس (الاسراء ۱۷:۷۸)(سورج کے زوال کے وقت نماز قائم کرو)۔

۳۔ عصر کا وقت

اوپر مذکور اختلاف کے پیشِ نظر جب ظہر کا وقت ختم ہوتا ہے تو عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے اور سورج غروب ہونے پر ختم ہوجاتا ہے، یعنی جمہور کے نزدیک جب کسی چیز کا سایہ ایک مثل سے ذرا سا بڑھ جائے تو عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب سایہ دوگنا سے ذرا بڑھ جائے تو عصر کا وقت شروع ہوتا ہے اور بالاتفاق غروبِ آفتاب سے کچھ پہلے ختم ہوجاتا ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جس نے سورج نکلنے سے پہلے فجر کی ایک رکعت پالی، اس نے فجر کی نماز پالی اور جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی اس نے عصر کی نماز پالی''۔(۸)

اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب سورج زرد ہوجائے تو عصر کی نماز مکروہ ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''یہ منافق کی نماز ہے، بیٹھا سورج کو دیکھتا رہتا ہے اور جب سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان آجاتا ہے تو کھڑا ہوکر چار ٹھونگیں مار دیتا ہے اور ان میں

بہت کم اللہ کا ذکر کرتا ہے''۔(۹) نیز آپؐ کا ارشاد ہے: ''عصر کا وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب تک سورج کا رنگ زرد نہ ہوجائے''۔(۱۰)

عصر کی نماز اکثر علماء کے نزدیک درمیانی نماز ہے۔ اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہؐ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ (نمازوں کی حفاظت کرو، بالخصوص درمیانی نماز کی (البقرۃ ۲:۲۳۸) اور فرمایا، درمیانی نماز عصر کی نماز ہے۔(۱۱) ابن مسعود اور سمرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''درمیانی نماز عصر کی نماز ہے''۔(۱۲) اسے درمیانی اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ رات اور دن کی دو دو نمازوں کے درمیان ہے۔

امام مالکؒ سے مشہور روایت یہ ہے کہ درمیانی نماز صبح کی نماز ہے۔ نسائی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ '' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات بھر سفر کرتے رہے، پھر صبح کے قریب سو گئے اور آپ کی آنکھ نہ کھلی، تاآنکہ سورج نکل آیا تو آپ نے اس وقت تک نماز نہیں پڑھی جب تک سورج بلند نہ ہوگیا۔ پھر آپ نے نماز پڑھی اور یہ درمیانی نماز تھی''، لیکن پہلی رائے زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ اس کی روایات صحیح ہیں۔

۴۔ مغرب کا وقت

مغرب کا وقت بالاتفاق سورج غروب ہونے سے شروع ہوتا ہے، یعنی جب سورج کی ٹکیہ پوری کی پوری غائب ہوجائے اور جمہور (حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی اظہر روایت کے مطابق جو مذہب شافعی کا قدیم قول ہے) کے نزدیک مغرب کا وقت غروبِ شفق تک رہتا ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''مغرب کا وقت غروب شفق تک ہے''۔(۱۳)

صاحبین، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک شفق سے مراد سرخی ہے، کیوں کہ ابن عمرؓ کا قول ہے: ''شفق سرخی ہے''۔(۱۴) حنفیہ کے نزدیک فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے اور امام ابوحنیفہ

نے اسی قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، لہٰذا یہی مذہب حنفی ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک شفق سے مراد وہ سفیدی ہے جو سرخی غائب ہونے کے بعد باقی رہتی ہے اور اس کے بعد سیاہی پھیل جاتی ہے۔ سرخ اور سفید شفق کے درمیان تین درجوں کا فرق ہے اور ایک درجہ چار منٹ کا ہوتا ہے۔

ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: ''مغرب کا آخری وقت افق کے سیاہ ہونے تک رہتا ہے''۔ اس حدیث کو حضرت ابوبکرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت معاذؓ اور ابن عباسؓ نے روایت کیا۔

مالکیہ کا مشہور مذہب اور شافعی کا جدید مذہب جو غیر اظہر ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اسی پر عمل ہے، یہ ہے کہ مغرب کا وقت اتنا ہے جس میں وضو کرکے، لباس سے بدن ڈھانپ کر، اذان واقامت کہہ کر پانچ رکعات پڑھی جاسکیں، یعنی مغرب کا وقت تنگ ہے۔ اس میں وسعت نہیں ہے، کیوں کہ جبریل علیہ السلام نے دونوں دن ایک ہی وقت میں رسول اللہؐ کو نماز پڑھائی، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی مقدم الذکر حدیث میں ہم بیان کرچکے ہیں۔ اگر مغرب کے وقت میں گنجائش ہوتی تو اسے بیان کیا گیا ہوتا، جیسا کہ دوسری نمازوں کے اوقات بیان کردیے گئے۔ اس دلیل کو اس طرح مسترد کردیا گیا ہے کہ جبریل نے ہر نماز کا مستحب وقت بیان کیا جو فضیلت کا وقت ہے۔ رہا وہ وقت جس میں نماز جائز ہے تو وہی وجہ اختلاف ہے اور اس حدیث میں اس کا ذکر نہیں۔

۵۔ عشا کا وقت

حنفیہ کے اس قول کے مطابق جس پر فتویٰ ہے، سرخ شفق کے غائب ہونے پر عشا کا وقت شروع ہوتا ہے اور صبح صادق کے طلوع ہونے تک رہتا ہے، یعنی صبح صادق کے طلوع سے تھوڑا سا پہلے تک، کیوں کہ ابن عمرؓ کے مذکورہ بالا قول میں سرخی کو شفق قرار د

گیا ہے۔ پس جب شفق غائب ہوجائے تو نماز کا وقت شروع ہوجاتا ہے، نیز مسلم میں ابوقتادہ کی روایت ہے کہ "نیند کوتاہی کا باعث نہیں۔ کوتاہی تو یہ ہے کہ آدمی نماز نہ پڑھے تاآنکہ دوسری نماز کا وقت آجائے"۔ اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے وقت میں اتنی وسعت ہے کہ اس کے ختم ہوتے ہی دوسری نماز کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔ اس سے صرف فجر کی نماز مستثنٰی ہے جس کے بارے میں اجماع ہے کہ اس کا وقت ختم ہونے کے بعد دوسری نماز کا وقت شروع نہیں ہوتا۔

عشا کی نماز کا مسنون وقت ایک تہائی رات یا نصف شب تک رہتا ہے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑجائے گی تو میں انہیں حکم دیتا کہ عشا کی نماز کو ایک تہائی یا نصف شب تک مؤخر کردیا کرو"۔(۱۶) حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عشا کی نماز نصف شب تک مؤخر کردی، پھر نماز پڑھی۔(۱۷) ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "عشا کی نماز کا وقت نصف شب تک ہے"۔(۱۸)

رہی حضرت عائشہؓ کی حدیث کہ ایک رات رسول اللہ ﷺ نے دیر کردی، تاآنکہ بہت سی رات گزر گئی۔ مسجد کے نمازی سوگئے، پھر آپ باہر نکلے اور نماز پڑھی اور فرمایا: "اگر میری امت کے لیے مشقت نہ ہوتو یہی اس کا وقت ہے"۔(۱۹) اس حدیث میں یہ بتانا مقصود ہے کہ عشا کی نماز کا وقت نصف شب سے بعد تک بھی رہتا ہے، لیکن اس میں بہت سی رات گزر جانے کا مطلب یہ ہے کہ رات کا خاصا حصہ گزر گیا۔ یہ نہیں کہ اکثر حصہ گزر گیا۔

وتر کی نماز کا اوّل وقت عشا کی نماز کے بعد شروع ہوتا ہے اور آخر وقت طلوع فجر سے پہلے تک ہے۔

افضل یا مستحب وقت

ہر نماز کے افضل یا مستحب وقت کی تعیین میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں: حنفیہ کے

مطابق(۲۰) مردوں کے لیے فجر کی نماز روشنی میں پڑھنا [الاسفار بالفجر] مستحب ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''فجر کی نماز روشنی میں پڑھا کرو، اس کا اجر زیادہ ہے''۔(۲۱) ''اسفار'' کا مطلب ہے روشنی کے لیے تاخیر کرنا۔ روشنی کی حد یہ ہے کہ اتنی روشنی میں نماز شروع کی جائے اور اسے اس طرح ادا کیا جاسکے کہ ترتیل کے ساتھ ساٹھ یا چالیس آیات کی مسنون قراءت کی جائے، اور اگر کسی وجہ سے نماز فاسد ہوجائے تو دوبارہ وضو کرکے اتنی ہی قراءت سے اسے وقت کے اندر دہرایا جاسکے۔ دیر سے فجر کی نماز پڑھنے کا فائدہ یہ ہے کہ اس میں زیادہ لوگ شریک ہوسکتے ہیں۔ تاریکی میں پڑھیں گے تو کم لوگ جماعت میں شریک ہوں گے۔ جس کام میں زیادہ لوگوں کی شرکت ممکن ہو، وہ افضل ہے، نیز اس طرح وہ ثواب حاصل کرنا بھی آسان ہوجاتا ہے جس کا ذکر حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے جو حسن ہے کہ ''جس نے فجر کی نماز باجماعت ادا کی، پھر وہیں بیٹھ کر اللہ کو یاد کرتا رہا، تاآنکہ سورج طلوع ہوگیا، پھر دو رکعات پڑھیں، اسے مکمل حج اور مکمل عمرے کا ثواب ملے گا''۔

عورتوں کے لیے اندھیرے میں فجر کی نماز پڑھنا افضل ہے، کیوں کہ اس میں پردہ ہے۔ فجر کے علاوہ دوسری نمازوں میں عورتیں مردوں کے جماعت سے فارغ ہونے کا انتظار کریں۔ اسی طرح حج کرنے والے مرد اور عورتوں کے لیے مزدلفہ میں تاریکی میں فجر کی نماز پڑھ لینا افضل ہے۔

گرم علاقوں میں گرمی کے موسم میں ظہر کی نماز دیر سے پڑھنا مستحب ہے، تاکہ نمازی سائے میں چل کر آجاسکیں۔ ارشاد نبوی ہے: ''ظہر ٹھنڈی کرکے پڑھو، کیوں کہ گرمی کی شدت جہنم کے جوش سے ہے''، اور سردیوں میں، نیز بہار اور خزاں میں ظہر کی نماز جلدی پڑھنا مستحب ہے، کیوں کہ بخاری میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ جب سردی شدید ہوتی تو رسول اللہؐ جلدی نماز پڑھاتے اور جب گرمی شدید ہوتی تو ٹھنڈک ہونے پر پڑھاتے۔(۲۲)

عصر کی نماز مطلقاً دیر سے پڑھنا مستحب ہے تا کہ نوافل کے لیے وقت میں زیادہ گنجائش پیدا ہو، البتہ اتنی دیر نہ کرے کہ سورج کا رنگ متغیر ہوجائے، اس کی روشنی کم ہوجائے اور اسے ٹکٹکی باندھ کر دیکھنا ممکن ہو۔ یہ حکم گرمیوں سردیوں میں یکساں ہے، کیوں کہ اس میں بکثرت نوافل پڑھنے کی زیادہ گنجائش ہے جو عصر کے بعد پڑھنا مکروہ ہیں۔

مغرب کی نماز مطلقاً جلدی پڑھنا مستحب ہے۔ اذان اور اقامت کے درمیان صرف تین آیات یا معمولی استراحت سے زیادہ وقفہ نہ دے۔ مغرب کی نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے، اس میں یہود سے مشابہت ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''میری امت اس وقت تک بھلائی پر یا فطرت پر رہے گی جب تک کہ نماز مغرب میں اتنی دیر نہیں کرتی کہ ستارے چمکنے لگیں''۔(۲۳)

عشا کی نماز، اگر بادل نہ ہوں تو ایک تہائی رات سے کچھ پہلے تک مؤخر کرنا مستحب ہے۔ اگر بادل ہوں تو جلدی پڑھنا مستحب ہے۔ اس کی دلیل مذکورہ بالا احادیث ہیں: ''اگر مجھے یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ امت مشقت میں پڑجائے گی تو میں انہیں حکم دیتا کہ عشا کی نماز کو ایک تہائی یا نصف شب تک مؤخر کردو''۔

جو شخص تہجد کی نماز پڑھنے کا عادی ہے اور آخری رات میں جاگ جاتا ہے، اس کے لیے مستحب ہے کہ وہ وتر آخر شب میں پڑھے تا کہ وہ رات کی آخری نماز ہو۔ اگر آخرِ شب جاگنے کا یقین نہ ہو تو سونے سے پہلے پڑھ لے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جسے اندیشہ ہو کہ آخر شب نہیں اٹھ سکے گا، وہ اوّل شب ہی وتر پڑھ لے اور جسے امید ہو کہ اٹھ جائے گا، وہ آخر شب پڑھے، کیوں کہ رات کی نمازوں میں فرشتے آتے ہیں اور اس وقت وتر پڑھنا افضل ہے''۔(۲۴)

مالکیہ کے نزدیک(۲۵) ظہر وغیرہ تمام نمازوں میں، اکیلے اور جماعت کے ساتھ

دونوں صورتوں میں گرمیوں اور دوسرے تمام موسموں میں اوّل وقت میں نماز پڑھنا مستحب ہے۔اس میں اللہ کی رضا ہے، کیوں کہ ایک شخص نے رسول اللہؐ سے پوچھا: اللہ کو کون سا عمل زیادہ محبوب ہے؟ آپ نے فرمایا: ''وقت پر نماز پڑھنا''،(۲۶) یا ''اوّل وقت نماز پڑھنا''۔ ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ اوّل وقت میں نماز پڑھنے میں اللہ کی رضا ہے اور آخر وقت میں اللہ کی طرف سے معافی ہے۔(۲۷) پس فجر، عصر اور مغرب اوّل وقت میں پڑھنا افضل ہیں۔

البتہ ظہر کی نماز کا افضل وقت مشہور روایت کے مطابق وہ ہے جب کسی چیز کا سایہ اس کے اصلی سائے کے علاوہ ایک چوتھائی ہوجائے، یعنی مثلاً آدمی کا سایہ اس کے اصلی سائے کے علاوہ جو عین دوپہر کے وقت تھا، اس کے قد کے ایک چوتھائی کے برابر ہوجائے۔ اتنے وقت کی تاخیر اس شخص کے لیے مستحب ہے جو باجماعت نماز ادا کرنے کا منتظر ہو، یا جماعت میں زیادہ لوگوں کی شرکت کی امید ہو تاکہ جماعت کی فضیلت حاصل ہوجائے، اور اگر سخت گرمی کا موسم ہو تو ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنا مستحب ہے، یعنی اتنی تاخیر کرے کہ گرمی کی شدت میں کمی آجائے۔

المدونة کے ایک ضعیف قول کے مطابق مساجد میں عشا کی نماز معمولی تاخیر سے پڑھنا افضل ہے، لیکن دسوقی کی تحقیق کے مطابق عشا کی جماعت مطلقاً اوّل وقت میں مستحب ہے۔

خلاصہ یہ کہ تمام نمازیں اوّل وقت میں ادا کرنا مطلقاً افضل ہیں، البتہ اگر ظہر کی جماعت کے لیے کوئی شخص انتظار کرلے، یا شدید گرمی میں ظہر کے وقت میں ذرا خنکی آنے کا انتظار کرلے تو درست ہے۔ شافعیہ کے نزدیک(۲۸) ان احادیث کی وجہ سے جو اوپر مذہب مالکیہ اور مذہب حنفیہ کے بیان کے ذیل میں گزر چکی ہیں، عشا کی نماز سمیت تمام نمازیں اوّل وقت میں پڑھنا مستحب ہیں، البتہ سخت گرمی میں ظہر کی نماز خنکی ہونے پر

پڑھی جائے۔ صحیح تر بات یہ ہے کہ ظہر کی نماز میں تاخیر کا تعلق گرم علاقوں سے ہے جہاں لوگ مسجد یا مدرسہ میں جماعت میں شریک ہونے کے لیے دور سے آتے ہوں۔

مغرب کو عشا اور عشا کو عتمہ کا نام دینا مکروہ ہے، کیوں کہ اس کی ممانعت آئی ہے۔(۲۹)عشا کی نماز سے پہلے سونا اور بعد میں باتیں کرنا مکروہ ہے۔ ہاں! نیکی کی گفتگو اس سے مستثنیٰ ہے۔ ابوبرزہ اسلمی سے بہت سے لوگوں نے روایت کیا کہ رسول اللہؐ دیر سے عشا کی نماز پڑھنے کو پسند فرماتے تھے، جسے لوگ عتمہ کہتے ہیں۔ اس سے پہلے سونے کو اور اس کے بعد باتیں کرنے کو ناپسند فرماتے تھے۔

حنابلہ کے نزدیک (۳۰) عشا کے علاوہ باقی تمام نمازیں اوّل وقت میں پڑھنا افضل ہیں، البتہ ظہر سخت گرمی کے دنوں میں اور مغرب بادل کی صورت میں دیر سے پڑھنا چاہیے۔ عشا کو مستحب وقت کے آخر تک مؤخر کرنا، یعنی ایک تہائی یا نصف رات تک، افضل ہے، بشرطیکہ سب مقتدیوں یا بعض مقتدیوں کے لیے باعثِ تکلیف نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو تاخیر مکروہ ہے، تاکہ رسول اللہؐ کے اس ارشادِ گرامی پر عمل ہو سکے کہ اگر مجھے یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ میری امت کے لیے یہ امر باعث تکلیف ہوگا تو میں انہیں ایک تہائی یا نصف شب تک عشا کی نماز مؤخر کرنے کا حکم دیتا، نیز نبی اکرمؐ امت پر شفقت کے طور پر تخفیف کا حکم دیتے تھے۔

گرمی کے موسم میں، بہرحال ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے اور عشا کی نماز جلدی، تاکہ مذکورہ بالا حدیث "جب گرمی کی شدت ہو تو ظہر ٹھنڈی کر کے پڑھو، کیوں کہ گرمی کی شدت جہنم کی تپش سے ہے"، پر عمل ہو سکے۔

اگر آسمان پر بادل ہوں تو ظہر اور مغرب دیر سے اور عصر اور عشا جلدی پڑھنا مستحب ہیں، کیوں کہ ایسے موسمی حالات میں بارش، ہوا اور سردی کا خطرہ ہوتا ہے۔ پس بارش وغیرہ

کی صورت میں ایک نماز کو مؤخر اور دوسری کو مقدم کر کے دو نمازوں کو جمع کرلیا جائے، تاکہ لوگوں کو موسمی عوارض کے باعث مشقت نہ ہو۔

حنابلہ کے نزدیک عشا کو عتمہ کہنا مستحب نہیں ہے۔ ابن عمرؓ اگر کسی شخص کو عتمہ کہتے ہوئے سنتے تو چیختے اور غضب ناک ہوکر کہتے ”یہ عشا ہے“۔

خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ ہر نماز کا اوّل وقت اس کا افضل وقت ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک صبح کی نماز روشنی میں پڑھنا مستحب ہے، اور جمہور کے نزدیک اندھیرے میں پڑھنا افضل ہے۔ تمام فقہاء کے نزدیک ظہر کی نماز خنکی ہونے پر پڑھنا افضل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عصر میں تاخیر افضل ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اکیلے آدمی کے لیے صرف اس صورت میں تاخیر کرنا مستحب ہے، جب اسے جماعت ملنے کی امید ہو۔ حنابلہ کے نزدیک عشا کی نماز دیر سے پڑھنا مستحب ہے اور اگر بادل ہوں تو بارش کے سبب ظہر اور مغرب کو مؤخر کر کے دو نمازوں کو جمع کرلینا مستحب ہے۔

کس وقت میں پڑھی ہوئی نماز ادا سمجھی جائے گی؟

یاد رہے کہ جب پوری نماز اس وقت میں ادا کی جائے جو اس کے لیے مختص ہے تو وہ نماز ادا سمجھی جائے گی۔ اگر کسی ایسے خلل کی وجہ سے جس سے نماز ٹوٹ گئی ہو، اسی وقت میں نماز دوبارہ پڑھی گئی تو وہ اعادہ ہے اور اگر وقت گزرنے کے بعد پڑھی گئی تو وہ قضا ہے۔ قضا کسی واجب کو بعد از وقت ادا کرنے کا نام ہے۔

اگر نمازی نماز کا کچھ حصہ وقت کے اندر ادا کرلے تو کیا اس کی نماز ادا سمجھی جائے گی؟ فقہاء کی اس بارے میں دو آراء ہیں: پہلی حنفیہ کی اور حنابلہ کی راجح رائے اور دوسری مالکیہ اور شافعیہ کی۔

پہلی رائے جو حنفیہ کی ہے اور حنابلہ کے ہاں امام احمد سے منقول دو روایات میں

سے راجح روایت ہے،(۳۱) یہ ہے کہ اگر کسی نمازی کو نماز کے لیے مختص وقت میں سے اتنا وقت مل گیا کہ اس نے اس میں تکبیر تحریمہ کہہ لی تو اس کی ساری نماز ادا ہوگئی، قضا نہیں ہوگی، چاہے کسی عذر کے باعث نماز مؤخر ہوئی ہو، مثلاً حائضہ اس وقت پاک ہوئی ہو، یا دیوانے کو افاقہ ہوگیا ہو، یا بغیر عذر کے مؤخر ہوئی ہو، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے نماز عصر کا ایک سجدہ پالیا یا سورج طلوع ہونے سے پہلے نماز فجر کا ایک سجدہ پالیا، اس نے وہ نماز پالی''۔(۳۲) بخاری میں ہے ''وہ اپنی نماز مکمل کرلے''۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے مسافر مقیم کے ساتھ نماز میں شامل ہوجائے، یا کوئی شخص بعد میں جماعت میں شامل ہو تو باقی نماز اس نماز کے تابع ہوتی ہے جو وقت میں ادا کی گئی۔

دوسری رائے مالکیہ اور شافعیہ کی صحیح تر روایت ہے۔(۳۳) اگر ایک رکعت دونوں سجدوں سمیت وقت کے اندر پڑھ لی گئی تو ساری نماز وقت کے اندر شمار ہوگی اور اگر ایک رکعت سے کم نماز وقت کے اندر ادا کی گئی تو ساری نماز قضا سمجھی جائے گی، کیوں کہ صحیحین میں آتا ہے: ''جسے نماز کی ایک رکعت مل گئی اسے نماز مل گئی''، (۳۴) یعنی اس کی نماز ادا سمجھی جائے گی۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جسے پوری ایک رکعت نہ ملی، اس کی نماز ادا نہیں سمجھی جائے گی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ایک رکعت، نماز کے اکثر افعال پر مشتمل ہوتی ہے اور اس کے بعد کے افعال بالعموم پہلی رکعت کا اعادہ ہوتے ہیں اور اس کے تابع ہوتے ہیں۔

بظاہر یہی رائے صحیح تر ہے، کیوں کہ سجدے سے مراد رکعت ہے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی اور محدثین کی ایک جماعت نے یہ الفاظ روایت کیے: ''جس نے صبح کی ایک رکعت پالی.....'' الخ۔

وقت کے بارے میں اجتہاد

اگر کسی شخص کو بادل وغیرہ یا کسی تاریک کمرے میں مقید ہونے کے باعث وقت کا علم نہ ہو،(۳۵) اور کوئی قابل اعتماد آدمی وقت بتانے والا نہ ہو،اور اس کے پاس گھڑی بھی نہ ہوتو اجتہاد کے ذریعے سے وقت کا تعین کرے اور غالب گمان پر عمل کرلے، مثلاً قرآن کی تلاوت، درس، مطالعہ، نماز وغیرہ یا کپڑوں کی سلائی، یا مرغ کی اذان وغیرہ جس کے ذریعے وقت کا اندازہ ہوسکے، اس سے اندازہ کرلے۔

اگر یقیناً معلوم ہو کہ انتظار اور بُرداشت کے باوجود یقینی طور پر وقت معلوم نہیں ہوسکے گا، مثلاً صبح صادق یا سورج کو دیکھنے کے لیے باہر نہیں نکل سکے گا تو اجتہاد کرنا واجب ہے، اور اگر امید ہو کہ اسے وقت معلوم ہوسکے گا تو اجتہاد جائز ہے۔

اگر کوئی قابل اعتماد مرد یا عورت اپنے علم اور مشاہدے کی بنا پر بتائے کہ فلاں نماز کا وقت داخل ہوگیا ہے تو اس پر عمل کرے،کیوں کہ یہ دین کے معاملے میں خبر دینا ہے اور ایسے معاملات میں مجتہد کو قابل اعتماد شخص کی خبر پر اعتماد کرنا چاہیے، جیسا کہ مجتہدین رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی ثقہ روایت پر اعتماد کرتے ہیں،لیکن اگر کوئی شخص اپنے اجتہاد کے نتیجے میں وقت کے بارے میں بتا رہا ہوتو اس کی پیروی نہ کرے،کیوں کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کی پیروی نہیں کرنا چاہیے۔

اگر وقت کے شروع ہونے میں شک ہوتو اس وقت تک نماز نہ پڑھے، حتیٰ کہ وقت کے آغاز کا یقین ہوجائے، یا گمان غالب نہ ہو کہ وقت شروع ہوگیا ہے۔ اس وقت نماز پڑھنا مباح ہے۔ مستحب یہ ہے کہ احتیاطاً تھوڑی سی اور تاخیر کردے تاکہ گمان غالب میں اضافہ ہوجائے۔ہاں!اگر وقت نکلنے کا خوف ہوتو تاخیر نہ کرے۔

اگر کسی ثقہ قابل اعتماد آدمی کے مشاہدے پر مبنی اطلاع کی وجہ سے یقین ہوجائے کہ

وقت سے پہلے نماز پڑھ لی گئی ہے تو شافعیہ کی اظہر روایت کے مطابق اور اکثر علماء کے نزدیک نماز قضا کرے، اور اگر یقین نہ ہو کہ قبل از وقت پڑھ لی ہے تو قضا نہیں ہے۔ قضا کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمرؓ اور ابوموسیٰ نے جب قبل از وقت فجر کی نماز پڑھ لی تھی تو ان دونوں نے نماز کا اعادہ کیا تھا، نیز مکلّف کی طرف نماز ادا کرنے کا خطابِ خداوندی اس وقت متوجہ ہوتا ہے، جب نماز کا وقت داخل ہوتا ہے اور اگر اس وقت ذمہ داری پوری نہ کی گئی تو نماز ذمے میں، باقی رہے گی۔

نماز کی تاخیر: نماز آخر وقت تک مؤخر کرکے پڑھنا جائز ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''اوّل وقت کی نماز میں اللہ کی رضا ہے اور آخر میں اس کی طرف سے معافی''۔ اگر آخر وقت میں نماز کی اجازت نہ دی جائے تو لوگ تنگی میں مبتلا ہوجائیں گے، اس لیے تاخیر کی اجازت ہے، لیکن اگر کسی شخص نے دانستہ نماز مؤخر کردی اور پھر وہ نماز پڑھ رہا تھا کہ نماز کا وقت ختم ہوگیا تو وہ گناہ گار ہوگا، اگرچہ اس کی نماز ہوجائے گی۔(۳۶)

مکروہ اوقات

سنتِ نبویہ سے ثابت ہے کہ پانچ اوقات میں نماز پڑھنا منع ہے۔ ان میں سے تین اوقات کا ذکر ایک حدیث میں ہے اور دو کا دوسری میں۔

تین اوقات کا ذکر مسلم نے عقبہ بن عامر جہنی سے کیا ہے: ''تین اوقات ایسے ہیں کہ رسول اللہؐ نے ہمیں ان میں نماز پڑھنے سے اور اپنے مُردوں کو دفنانے سے منع فرمایا: جب سورج طلوع ہورہا ہو، یہاں تک کہ بلند ہوجائے،(۳۷) عین دوپہر کے وقت،(۳۸) یہاں تک کہ ڈھل جائے،(۳۹) اور جب سورج غروب ہونے کے قریب ہوتا ہے''۔(۴۰)

ان تین اوقات کی ممانعت دو امور کے ساتھ مختص ہے: مردوں کو دفن کرنا اور نماز

پڑھنا۔ رہے دوسرے دو وقت تو ان کا ذکر بخاری اور مسلم کی روایات میں آتا ہے۔ ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہؐ کو فرماتے سنا: ''صبح کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں ہوتی، تا آنکہ سورج طلوع ہوجائے اور عصر کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں، تا آنکہ سورج غروب ہوجائے''۔ مسلم میں ہے: ''فجر کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں''۔ یہ دونوں اوقات نماز کی ممانعت کے ساتھ مختص ہیں۔ پس پانچ اوقات درج ذیل ہیں:

۱۔ صبح کی نماز کے بعد تا آنکہ سورج دیکھنے میں ایک نیزہ بلند ہوجائے۔

۲۔ سورج کے طلوع کے وقت حتیٰ کہ ایک نیزے کے برابر بلند ہوجائے، یعنی طلوع کے بعد تقریباً بیس منٹ تک۔

۳۔ عین دوپہر کے وقت تا آنکہ سورج ڈھل جائے۔(۴۱)

۴۔ غروب کے وقت جب کہ سورج زرد ہوجائے۔

۵۔ عصر کی نماز کے بعد غروب آفتاب تک۔

ان اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت اور نوافل کی حرمت کی حکمت یہ ہے کہ پہلے تینوں اوقات کے بارے میں ممانعت کی وجہ عمرو بن عبسہ کی حدیث میں آئی ہے جسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے روایت کیا ہے: ''سورج شیطان کے دوسینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔ یہی کفار کی عبادت کا وقت ہے اور عین دوپہر کے وقت جہنم بھڑک اٹھتی ہے اور اس کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں اور غروب کے وقت سورج شیطان کے سینگوں کے درمیان غروب ہوتا ہے اور یہ بھی کفار کی عبادت کا وقت ہے''۔ پس اس میں حکمت یہ ہے کہ اس وقت عبادت کرنے سے سورج پرستوں کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے اور دوپہر کو غضبِ خداوندی کا وقت ہوتا ہے۔

صبح اور عصر کی نمازوں کے بعد نوافل کی ممانعت کا تعلق وقت سے نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اوقات حکماً فرض عبادت کے لیے مختص ہیں اور فرض پڑھنا حقیقی نفل پڑھنے سے افضل ہے۔

اس ممانعت سے جو احکام مستنبط ہوئے ہیں وہ یہ ہیں:

حنابلہ کے نزدیک ان پانچوں اوقات میں نوافل پڑھنا حرام ہے اور مالکیہ کے نزدیک تین اوقات میں نوافل حرام ہیں اور دو اوقات میں مکروہ تنزیہی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ان پانچوں اوقات میں نوافل پڑھنا مکروہ تنزیہی ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی تین اوقات کے سلسلے میں اسی رائے پر اعتماد کیا گیا ہے۔(۴۲) اور دوسرے دو اوقات میں شافعیہ کے مشہور مذہب کے مطابق مکروہ تنزیہی ہیں۔

نماز کے حرام یا مکروہ تحریمی ہونے کا تقاضا یہ ہے(۴۳) کہ ان اوقات میں نماز درست نہ ہو۔اس سلسلے میں درج ذیل اختلاف ہے۔

نماز کے مکروہ ہونے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے:

اوّل: تین اوقات (طلوع آفتاب، غروب آفتاب اور عین دوپہر)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے (۴۴) کہ ان اوقات میں ہر طرح کی نماز مطلقاً مکروہ تحریمی ہے،خواہ فرائض ہوں یا نوافل، یا واجب یا پہلے کی کوئی قضا نماز ہو، نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت یا سجدۂ سہو،البتہ جمعہ کا دن قابل اعتماد روایت کے مطابق اس سے مستثنیٰ ہے اور اسی روز کی عصر کی نماز سورج غروب ہوتے وقت ادا کی جاسکتی ہے۔

ان اوقات میں نماز مکروہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ فرض نماز اور اس سے ملحق واجب نماز، مثلاً وتر سرے سے درست نہیں ہوتے۔ اگر ایسے وقت میں نفل شروع کیے گئے تو وہ

ہوجائیں گے مگر کراہت تحریمی کے ساتھ۔ اگر کوئی نماز شروع کی اور درمیان میں مکروہ وقت آ گیا تو نماز باطل ہوجائے گی، البتہ نماز جنازہ جو اسی وقت آ گئی، وہ درست ہوجائے گی اور سجدۂ تلاوت اگر آیت سجدہ اسی وقت پڑھی گئی اور اسی روز کی عصر کی نماز اور نفل یا نذر نماز جو اس وقت کے ساتھ مقید کی گئی ہو، یا جو نماز ایسے وقت میں شروع کی گئی پھر توڑ دی گئی اس کی قضا یہ چھ نمازیں ہوجائیں گی۔ پہلی بلا کراہت، دوسری کراہت تنزیہی کے ساتھ اور باقی کراہت تحریمی کے ساتھ۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے اور قضا نماز اس وجہ سے درست نہیں کہ فرض جب واجب ہوا تھا تو کامل تھا، اسے ناقص ادا کرنا درست نہیں۔

طلوع آفتاب کے وقت اس روز کی نماز فجر ادا کرنا درست نہیں، کیوں کہ وہ کامل وقت میں واجب ہوئی تھی، اس لیے مکروہ وقت میں نماز باطل ہوجائے گی، البتہ عوام کو اس وقت نماز پڑھنے سے نہ روکا جائے، ورنہ وہ بالکل چھوڑ دیں گے۔ نماز چھوڑ دینے سے اس وقت میں ادا کرنا بعض کے نزدیک بہتر ہے۔

عصر کی نماز ادا کرنا کراہت تحریمی کے ساتھ جائز ہے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: ''جسے عصر کی ایک رکعت غروب آفتاب سے پہلے مل گئی تو اسے عصر مل گئی''۔(۴۵)

اگر سجدۂ تلاوت کی آیت اس وقت پڑھی گئی جو نماز کی ممانعت کا وقت تھا، یا اس وقت میں نماز پڑھنے کی منت مانی گئی اور اس وقت نفل نماز شروع کرلی گئی تو چوں کہ یہ عبادات اسی وقت واجب ہوئی ہیں۔ اس لیے کراہتِ تنزیہی کے ساتھ درست ہوجائیں گی۔

اسی طرح اگر جنازہ اس وقت نماز کے لیے تیار ہوکر آ گیا تو نماز جنازہ بھی درست

ہے، کیوں کہ ترمذی میں روایت ہے: ''اے علیؓ! تین کاموں میں دیر نہ کرنا: نماز کا جب وقت ہوجائے، جنازہ جب آجائے اور غیر شادی شدہ کے لیے جب مناسب رشتہ مل جائے''۔

رہی جمعہ کے روز کے استثنا کی قابل اعتماد صحیح روایت تو یہ ابو یوسف کا قول ہے کہ جمعہ کے روز سورج ڈھلنے کے وقت نوافل جائز ہیں۔ اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جو مسند شافعی میں آئی ہے کہ رسول اللہؐ نے عین دوپہر کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا تا آنکہ سورج ڈھل جائے، البتہ جمعہ کا دن اس سے مستثنیٰ ہے۔(۴۶)

دوم: دوسرے دو وقت (فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد)۔ ان دونوں نمازوں کے بعد نوافل پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ صبح کی سنتیں ہوں یا عصر کی جو فرضوں سے پہلے نہ پڑھی جاسکتی ہوں یا ''تحیۃ المسجد'' ہو، یا منت نماز ہو، یا طواف کے بعد کے نوافل ہوں، یا سجدۂ سہو ہو، یا نفل جو توڑ دیے گئے ہوں، ان کی قضا ہو، لیکن نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ہوجائے گی۔

ان دونوں اوقات میں فرض نماز کی قضا یا وتر کی قضا، سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ مکروہ نہیں ہیں، کیوں کہ ان اوقات کی کراہت اس لیے تھی کہ اصل فرض ادا کرنے کے لیے وقت مصروف تھا، جب اصل فرض ادا ہوگیا تو دوسرے کسی فرض یا واجب عین میں مصروف ہونا مکروہ نہیں، البتہ عصر کے بعد قضا نماز سورج کے زرد ہونے سے پہلے پہلے پڑھی جاسکتی ہے، بعد میں جائز نہیں، خواہ ابھی عصر کی نماز نہ پڑھی ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں(۴۷) تین اوقات میں نفل پڑھنا حرام ہے، فرض نہیں۔ ان اوقات میں اور دوسرے اوقات میں بھی قضا نماز پڑھنا جائز ہے اور مالکیہ کے نزدیک نفل نمازیں یہ ہیں: نماز جنازہ، منت کے نفل، وہ نفل جو پہلے توڑ دیے گئے ہوں، آخر میں کیا جانے والا سجدۂ سہو، یہ تمام سنت ہیں اور اوپر مذکور ممانعت جو سنت سے ثابت ہے، اس پر عمل کا تقاضا ہے کہ ان کی ممانعت ہو۔

دوسرے دونوں اوقات (طلوع فجر کے بعد اور عصر کی نماز پڑھنے کے بعد) میں نوافل پڑھنا مکروہ تنزیہی ہے، تا آنکہ سورج طلوع ہو کر ایک نیزے کے برابر بلند ہو جائے، (۴۸) اور نماز مغرب پڑھ لی جائے۔ ہاں! صبح کے بعد روشنی پھیلنے سے پہلے اور عصر کے بعد سورج کا رنگ بدلنے سے پہلے نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت مکروہ نہیں، بلکہ مستحب ہے۔ فجر کی دو سنتیں طلوع فجر کے بعد مکروہ نہیں کیوں کہ ان کی بہت ترغیب آئی ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ایسے وقت میں نماز شروع کردی جس میں نماز پڑھنا حرام ہے تو اس کے لیے نماز توڑ دینا واجب ہے، اور اگر ایسے وقت میں شروع کی جس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے تو توڑ دینا مستحب ہے اور اس پر کوئی قضا نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک (۴۹) مستند روایت کے مطابق پہلے تین اوقات میں نماز مکروہ ہے اور دوسرے دو اوقات میں مکروہ تنزیہی ہے، (۵۰) اور دونوں صورتوں میں نماز نہیں ہوتی، کیوں کہ ممانعت کا تعلق اگر عبادت یا اس کے لوازم سے ہو تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عبادت درست نہ ہو۔ ممانعت چاہے حرمت کے درجے کی ہو، یا تنزیہ کے درجے کی، دونوں صورتوں میں کرنے والا گناہ گار ہوگا۔ اگرچہ بالعموم کراہت تنزیہی کے ارتکاب سے گناہ نہیں ہوتا، لیکن اس صورت میں نمازی گناہ گار ہوگا، کیوں کہ وہ ایک فاسد عبادت میں مصروف ہے اور جو کوئی ممنوع اوقات میں نماز پڑھے، اسے تعزیری سزا دی جائے۔

جن صورتوں میں نماز بلا کراہت درست ہے، وہ شافعیہ کے نزدیک درج ذیل ہیں:

(۱)۔ جمعہ کے روز عین دوپہر کے وقت بھی نماز مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ بیہقی میں حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کے حوالے سے اسے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جمعے کے علاوہ دوپہر کو نماز پڑھنے سے منع فرماتے تھے۔ (۵۱) سنن

ابـــــی داؤد میں ابوقتادہ سے اسی طرح کی روایت ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: ''رسول اللہؐ دوپہر کو جمعہ کے علاوہ نماز پڑھنے کو ناپسند کرتے تھے، اور فرماتے: جمعہ کے علاوہ اس وقت جہنم جوش مارتی ہے''۔(۵۲)

صحیح قول یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک اس وقت نماز جائز ہے،خواہ جمعہ پڑھنے گیا ہو یا نہ۔

(۲)۔ حرم مکہ میں ان اوقات میں نماز جائز ہے، کیوں کہ جبیر بن مطعم کی روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''اے بنوعبد مناف! کسی بھی شخص کو بیت اللہ کا طواف کرنے اور یہاں نماز پڑھنے سے منع نہ کرو، دن رات میں جس وقت وہ چاہے''۔(۵۳)

نیز حرمِ مکہ میں نماز پڑھنے کا زیادہ ثواب ہے، اس لیے وہاں کسی حالت میں نماز مکروہ نہیں، تاہم اختلاف سے بچنے کا تقاضا یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز کو خلافِ اولیٰ قرار دیا جائے۔

(۳)۔ ایسی نماز جو کسی ایسے سبب سے وابستہ ہو جسے متاخر نہ کیا جاسکتا ہے،مثلاً قضا نماز، سورج گرہن کی نماز، تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضو اور سجدۂ شکر، کیوں کہ قضا نماز، تحیۃ المسجد اور تحیۃ الوضو کے لیے پہلے سے سبب موجود ہوتا ہے اور سورج گرہن کی نماز، بارش مانگنے کی نماز، نمازِ جنازہ اور طواف کے بعد کی دو رکعتوں کا سبب فوری طور پر موجود ہوتا ہے اور قضا نماز فرض ہو چاہے نفل، اس نص حدیث کی رو سے کسی بھی وقت پڑھی جاسکتی ہے: ''جو شخص سوجائے یا بھول جائے تو جب اسے یاد آئے نماز پڑھ لے''۔(۵۴) صـحـیـحین میں ہے: ''رسول اللہؐ نے عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھیں اور فرمایا: ''یہ ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں''۔ اگر سورج گرہن کی نماز اور تحیۃ المسجد وغیرہ اپنے وقت پر نہ پڑھی گئیں تو بعد میں ان کے پڑھنے کے مواقع نہیں رہتے۔ صـحـیـحـین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہؐ کو فرماتے ہوئے سنا: ''بلال مجھے بتاؤ! تمہارا کون سا ایسا اہم عمل

ہے جو تم نے مسلمان ہوتے ہوئے کیا ہو، کیوں کہ میں نے جنت میں اپنے آگے تمہارے جوتوں کے گھسٹنے کی آواز سنی۔(۵۵) انہوں نے کہا: ''میں نے بحیثیت مسلمان اس سے اہم کام نہیں کیا کہ رات دن میں جب بھی وضو کرتا ہوں تو اس وضو سے جس قدر اللہ کی طرف سے توفیق ہوتی ہے، نماز پڑھ لیتا ہوں''۔

سجدۂ شکر کے بارے میں صحیحین میں آتا ہے کہ کعبؓ بن مالک کی جب توبہ قبول ہوئی تو انہوں نے نمازِ فجر کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے سجدۂ شکر کیا۔

اگر نماز ایسی ہو کہ اس کا سبب نماز سے متاخر ہو، مثلاً استخارے کے لیے دو رکعت نفل پڑھنا، یا احرام باندھنے کے لیے نفل پڑھنا، تو یہ نمازیں مکروہ اوقات میں ادا نہیں ہوتیں، جیسے وہ نمازیں ادا نہیں ہوتیں جن کا کوئی سبب نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں(۵۶) قضا نماز تمام اوقات میں پڑھنا جائز ہے، خواہ ممانعت کا وقت ہو، یا دوسرا، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جو نماز کے وقت سوتا رہا، یا بھول گیا تو جب اسے یاد آئے، نماز پڑھ لے''۔

نیز ابوقتادہ کی حدیث میں ہے: ''نیند کوتاہی کا باعث نہیں، بیداری کوتاہی کا باعث ہوتی ہے۔ اگر تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنا بھول گیا، یا سوتا رہا تو جب اسے یاد آئے نماز پڑھ لے''۔(۵۷)

اگر صبح کی نماز کے دوران میں سورج نکل آیا تو نماز مکمل کرے۔ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ حنابلہ کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے: ''طلوع آفتاب سے پہلے اگر کسی شخص نے نماز فجر کا ایک سجدہ پایا تو اپنی نماز مکمل کرلے''۔

سنت کی نماز ممنوع اوقات میں پڑھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس وقت منت مانی ہو۔ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ سنت نماز، قضا نماز اور نمازِ جنازہ کے

مشابہ ہے۔

طواف کی دو رکعات بھی ان اوقات میں پڑھی جاسکتی ہیں۔ اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو شافعیہ کی دلیل ہے: ''اے بنو عبد مناف! کسی بھی شخص کو دن رات میں کسی بھی وقت بیت اللہ کے طواف اور اس میں نماز پڑھنے سے نہ روکو''۔

فجر اور عصر کے بعد دونوں اوقات میں جمہور فقہاء کے نزدیک نماز جنازہ جائز ہے، البتہ دوسرے تین اوقات (طلوع آفتاب، غروب آفتاب اور عین دوپہر کے وقت) میں جائز نہیں۔ہاں! اگر جنازے کے بارے اگر کوئی خوف یا اندیشہ ہو تو مطلقاً جائز ہے۔ نماز جنازہ کے جائز نہ ہونے کی دلیل عقبہ بن عامر کا مذکورہ بالا قول ہے کہ تین اوقات میں ہمیں رسول اللہؐ نے نماز پڑھنے اور مُردوں کو دفنانے سے منع کیا ہے۔

ممنوع اوقات میں جماعت کے ساتھ نماز کا اعادہ جائز ہے، بشرطیکہ جماعت مسجد میں ہورہی ہو، یا ایسا شخص مسجد میں داخل ہو تو جماعت کھڑی ہو، خواہ اس نے پہلی نماز جماعت سے پڑھی ہو یا اکیلے، کیوں کہ یزید بن اسود سے روایت ہے۔وہ کہتے ہیں: ''میں نے رسول اللہؐ کے ساتھ فجر کی نماز پڑھی۔جب آپ نماز پڑھ چکے تو آپ نے دیکھا کہ دو آدمی ہیں۔ انہوں نے آپ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی۔آپ نے ان سے پوچھا: تم نے ہمارے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھی؟ تو انہوں نے کہا: یا رسول اللہ! ہم اپنی رہائش گاہ پر پڑھ چکے تھے۔آپ نے فرمایا: ایسا نہ کیا کرو۔اگر تم اپنی رہائش گاہ پر نماز پڑھ چکے ہو، مگر مسجد میں آنے پر وہاں جماعت ہورہی ہو تو اس میں شامل ہو جاؤ۔ یہ تمہاری نفل نماز ہوجائے گی''۔(۵۸) نماز فجر کے بارے میں یہ نص ہے اور باقی اوقات کا بھی یہی حکم ہے، نیز اگر جماعت کے ساتھ شامل نہیں ہوگا تو اس پر امام کی مخالفت کا الزام لگ سکتا ہے۔

ان پانچ اوقات میں ان نمازوں کے علاوہ جو اوپر مستثنیٰ کردی گئی ہیں، مذکورہ

بالا احادیث کی وجہ سے نوافل پڑھنا مکروہ ہیں۔نوافل خواہ ایسے ہوں جن کا فوری سبب موجود ہو، مثلاً سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر یا سنن مؤکدہ جیسا کہ فجر کی سنتیں، اگر فرضوں کے بعد پڑھنا ہوں یا عصر کے بعد پڑھنا ہوں یا سورج گرہن کی نماز یا نماز استسقا یا تحیۃ المسجد یا تحیۃ الوضو، یا فوری سبب پہلے سے موجود نہ ہو جیسے استخارہ کے نوافل، کیوں کہ ممانعت عام ہے۔ عام ممانعت کو ان احادیث پر ترجیح ہوگی جن سے تحیۃ الوضو وغیرہ پڑھنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ ان میں ممانعت ہے اور ان میں اجازت اور ممانعت کو اجازت پر ترجیح ہوتی ہے۔ عصر کے بعد نماز پڑھنا رسول اللہؐ کی خصوصیات میں سے ہے، البتہ جمعہ کے روز صرف تحیۃ المسجد پڑھنے کی اجازت ہے کہ جب مسجد میں جائے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو دو رکعت پڑھ لے، کیوں کہ اوپر حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہؐ نے جمعہ کے علاوہ دوپہر کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

صحیح قول یہ ہے کہ عصر کے بعد سننِ مؤکدہ پڑھنا جائز ہیں، کیوں کہ رسول اللہؐ نے ایسا کیا تھا۔حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ آپ نے ظہر کے بعد کی دو سنتیں عصر کے بعد قضا کیں۔ عصر سے پہلے کی دو رکعتوں کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی قضا نہیں۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اکرمؐ عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ میں نے پوچھا: اگر یہ رہ جائیں تو آپ قضا کریں گے؟ فرمایا: ''نہیں''۔(۵۹) فجر کی سنتیں نماز فجر کے بعد قضا کرنا جائز ہیں، البتہ امام احمد اسے پسند کرتے تھے کہ انہیں چاشت کے وقت قضا کیا جائے، تاکہ فقہاء کے اختلاف سے بچا جاسکے۔

امام احمد کا مشہور مذہب یہ ہے کہ تمام ممنوع اوقات میں سنتوں کی قضا جائز نہیں۔ ممنوع اوقات میں نوافل کی ممانعت میں حرم مکہ اور دوسری جگہوں کا کوئی فرق نہیں۔اسی طرح عین دوپہر کے وقت نماز کی ممانعت میں جمعہ اور دوسرے دنوں میں کوئی فرق نہیں اور نہ سردیوں گرمیوں میں کوئی فرق ہے، کیوں کہ ممانعت کی احادیث عام ہیں۔

دوسرے اوقات میں نوافل پڑھنے کی کراہت

حنفیہ اور مالکیہ نے حسب ذیل دوسرے اوقات میں نوافل پڑھنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔(۶۰) یاد رہے کہ ان تمام صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک نفل پڑھنا مکروہ تحریمی ہیں:

۱۔ طلوع فجر کے بعد فجر کی نماز سے پہلے

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس وقت میں فجر کی سنتوں کے علاوہ نوافل پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔ بعض شافعیہ نے اس وقت نوافل کو مکروہ تنزیہی بتایا ہے۔ مشہور شافعی مذہب میں اس وقت نوافل مکروہ نہیں ہیں۔ حنابلہ کے نزدیک بھی اس وقت نوافل جائز ہیں، کیوں کہ ممانعت کی صحیح احادیث سے فجر کی نماز سے قبل نوافل کی ممانعت صراحت سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس سلسلے میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے جو غریب ہے۔ پس اسی بنا پر نماز فجر سے قبل وتر پڑھنے جائز ہیں۔

مالکیہ کے بقول طلوع فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے نماز مکروہ تنزیہی ہے۔ اس وقت صرف قضا نماز، فجر کی دو سنتیں، وتر اور رات کو جو نماز پڑھنے کا معمول ہو، وہ پڑھی جاسکتی ہے۔

اس وقت نماز مکروہ ہونے پر حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث ہے:

''فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے دو رکعات کے علاوہ کوئی نماز نہیں ہے''۔(۶۱)

۲۔ مغرب کی نماز سے قبل

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نماز مغرب سے قبل نوافل پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ مغرب کی نماز جلدی ادا کرنے پر عام احادیث موجود ہے، مثلاً سلمہ بن اکوع کی حدیث ہے کہ سورج جونہی غروب ہوتا اور پردے میں چھپ جاتا تو رسول اللہؐ مغرب کی نماز پڑھ لیتے۔(۶۲) عقبہ بن عامر کی حدیث ہے: ''میری امت اس وقت تک خیر یا فطرت پر رہے

گی جب تک مغرب کو اتنا مؤخر نہ کردیں کہ ستارے نکل آئیں"۔ (۶۳) نفل پڑھنے سے نماز مغرب میں تاخیر ہوتی ہے اور نماز مغرب کو جلدی ادا کرنا مستحب ہے۔

شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ نماز مغرب سے پہلے دو رکعت مستحب ہیں اور یہ سنت غیر مؤکدہ ہیں۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہیں، سنت نہیں ہیں۔ ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابن حبّان نے عبداللہ بن مُغَفَّلؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرمؐ نے مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھیں۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ہم عہد نبوی میں غروبِ آفتاب کے بعد نماز مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ (۶۴) عبداللہ بن مُغَفَّلؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: "مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھو، پھر فرمایا: مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھو، تیسری بار فرمایا: 'جو چاہے'۔ آپ کو یہ بات اچھی نہیں لگی کہ لوگ اسے سنت بنالیں"۔ (۶۵)

شوکانی کہتے ہیں: امر واقعہ یہ ہے کہ نماز مغرب سے پہلے دو رکعات پڑھنے کے سلسلے میں جو احادیث آئی ہیں، انہوں نے مغرب کی نماز جلدی پڑھنے کے استحباب کے عمومی دلائل کی تخصیص کردی ہے۔

۳۔ جمعہ، عید، حج، نکاح، سورج گرہن اور استسقا میں امام کے خطبے کے دوران

جب خطیب خطبہ دینے کے لیے آجائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جب تک نماز سے فارغ نہ ہوجائیں، نفل پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ امام خطبہ دے رہا ہو اور تم اپنے ساتھی سے کہو: "خاموش رہو" تو یہ بھی غلط ہے۔ (۶۶) مالکیہ کے نزدیک جمعہ کی نماز کے بعد بھی جب تک لوگ مسجد سے چلے نہ جائیں، نوافل پڑھنا مکروہ ہے۔

خطبے کے دوران میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی تحیۃ المسجد کے علاوہ اور کوئی نفل پڑھنا مکروہ تنزیہی ہے، بشرطیکہ تکبیرِ تحریمہ فوت ہونے کا خطرہ نہ ہو۔ اس صورت میں

بھی ضروری ہے کہ تحیۃ المسجد مختصر پڑھے اور صرف واجبات پر اکتفا کرے۔ اگر نمازِ جمعہ سے پہلے کی دو سنتیں نہ پڑھی ہوں تو تحیۃ المسجد میں ہی ان کی بھی نیّت کر لے، کیوں کہ شافعیہ کے نزدیک خطبے کے دوران میں تحیۃ المسجد کے علاوہ کوئی نماز نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل صحیحین کی یہ حدیث ہے: ''جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو جب تک دو رکعت نہ پڑھ لے، بیٹھے نہیں''۔ اس حدیث سے ممانعت کے عام حکم کی تخصیص ہو جاتی ہے۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ سُلیک غطفانی آئے تو رسول اللہؐ خطبہ دے رہے تھے، آپؐ نے فرمایا: ''سلیک! اٹھو، دو رکعت پڑھ لو اور مختصر پڑھو''۔(٦٧)

۴۔ نماز عید سے پہلے اور بعد

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز عید سے پہلے اور بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے: ''رسول اللہؐ عید سے پہلے کوئی نماز نہیں پڑھتے تھے۔ جب واپس گھر تشریف لے جاتے تو دو رکعت پڑھتے''۔(٦٨) حنابلہ نے اس امر کا اضافہ کیا ہے کہ عیدگاہ سے نکل کر نفل پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کے لیے، مسجد اور عیدگاہ دونوں جگہوں پر عید سے پہلے اور بعد نوافل مکروہ ہیں، البتہ مالکیہ کے نزدیک اگر نمازِ عید، عیدگاہ میں پڑھی جائے تو نوافل مکروہ ہیں، مسجد میں نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک امام کے لیے عید سے قبل اور بعد نوافل مکروہ ہیں، کیوں کہ اس طرح امام غیر اہم کام میں مشغول ہو جاتا ہے، نیز اس میں رسول اللہؐ کے فعل کی مخالفت ہے۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے عید کے روز دو رکعتیں پڑھیں اور ان سے پہلے اور ان کے بعد کوئی نماز نہیں پڑھی۔(٦٩)

امام کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے سورج نکل آنے کے بعد عید سے پہلے نفل

پڑھنا مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ ان کے لیے کراہت کا کوئی سبب موجود نہیں ہے۔اسی طرح اگر عید کے بعد کوئی شخص خطبہ نہیں سن رہا تو اس کے لیے نفل پڑھنا مکروہ نہیں، اور اگر خطبہ سن رہا ہے تو مکروہ ہے۔

۵۔ فرض نماز کی اقامت کے وقت:

حنفیہ کہتے ہیں کہ فرض نماز کی اقامت کے وقت نفل پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جب فرض نماز کھڑی ہوجائے تو فرض کے علاوہ کوئی نماز جائز نہیں''، (۷۰) البتہ اگر فجر کی نماز کی جماعت فوت ہونے کا خوف نہ ہو اور تشہد تک شامل ہوجانے کا امکان ہو تو فجر کی سنتیں پڑھی جاسکتی ہیں۔ اگر جماعت نکل جانے کا خوف ہو تو فجر کی سنتیں چھوڑ دے۔ فجر کی سنتوں کا استثنا اس لیے ہے کہ ان کی تاکید بہت زیادہ ہے، ان کی بہت ترغیب دی گئی ہے اور نبی اکرمؐ نے ان کا ہمیشہ التزام کیا ہے۔ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے: ''فجر کی دو رکعتیں دنیا اور جو کچھ اس میں ہے سب سے بہتر ہیں''۔(۷۱) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ''کوئی نفل نماز ایسی نہیں تھی جس کی رسول اللہؐ نے فجر کی دو رکعتوں کی بہ نسبت زیادہ پابندی کی ہو''۔(۷۲) طحاوی وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ وہ مسجد میں داخل ہوئے اور نماز کھڑی ہوگئی تو انہوں نے ایک ستون کے پیچھے کھڑے ہوکر فجر کی دو رکعتیں پڑھ لیں۔

اگر فرض نماز کا وقت تنگ ہورہا ہو تو نفل پڑھنا مکروہ ہے، تاکہ فرض نماز قضا نہ ہوجائے۔

امام شافعی اور جمہور (۷۳) کہتے ہیں کہ جب جماعت کھڑی ہوجائے تو نفل شروع کرنا مکروہ ہے، چاہے مؤکدہ سنتیں ہوں، مثلاً فجر، ظہر اور عصر کی یا غیر مؤکدہ جیسے تحیۃ المسجد۔

امام نووی نے اس بحث کا یہ عنوان قائم کیا ہے: ''باب: مؤذن کے اقامت شروع کرنے کے بعد نفل نماز شروع کرنے کی ممانعت، نفل، خواہ سنت مؤکدہ ہوں جیسے فجر اور ظہر

وغیرہ کی سنتیں،خواہ اسے معلوم ہو کہ امام کے ساتھ پہلی رکعت میں شریک ہوجائے گا یا نہیں"۔ اس امر پر کہ اس وقت نفل شروع کرنا مکروہ ہے دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:"جب جماعت کھڑی ہوجائے تو فرض نماز کے علاوہ کوئی نماز نہ پڑھی جائے"۔ دوسری روایت میں ہے:"صبح کی جماعت کھڑی ہوچکی تھی، رسول اللہؐ گزرے تو ایک شخص الگ نماز پڑھ رہا تھا۔آپ نے فرمایا:لگتا ہے کہ کچھ لوگ فجر کی چار رکعتیں پڑھتے ہیں"۔مطلب یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد فجر کی فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہ پڑھے۔(۷۴) جب اقامت کے بعد دو رکعت نفل پڑھے، پھر امام کے ساتھ دو فرض ادا کیے تو گویا فجر کی چار رکعتیں پڑھیں،کیوں کہ اس نے اقامت کے بعد چار رکعتیں پڑھی ہیں۔

اقامت کے بعد نفل نماز کی ممانعت کی حکمت یہ ہے کہ فرض نماز شروع کرنے کے لیے ابتدا سے ہی فارغ ہو،تا کہ امام کے فوراً بعد نماز شروع کی جاسکے۔اگراس وقت نفل شروع کر لیے تو امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ سے محروم رہ جائے گا اور فرض نماز کی بعض اہم چیزیں چھوٹ جائیں گی۔فرض نماز کو بہ تمام وکمال ادا کرنے کا اہتمام کرنا اولیٰ ہے،نیز اس میں دوسری حکمت یہ ہے کہ اس طرح ائمہ کے اختلاف سے بچا جاسکتا ہے۔

البتہ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ اگر فرض نماز کی پہلی رکعت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہوتو مسجد کے باہر دو رکعت پڑھ لے۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ وقت سے مراد زمانے کا وہ حصہ ہے جسے شرعاً عبادت کے لیے منتخب کیا گیا ہو۔

۲۔ احمد، نسائی، ترمذی اور بخاری نے کہا ہے کہ اوقات نماز سے متعلق یہ صحیح ترین روایت ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۳۰۰)

۳۔ احمد، ابو داؤد، حاکم نے مستدرک میں روایت کی۔(نیل الاوطار، ۲:۳)

۴۔ فتح القدیر، ۱:۱۵۱-۱۶۰؛ الدر المختار، ۱:۳۳۱-۳۴۳؛ اللباب، ۱: ۵۹-۶۲؛ القوانین الفقهية، ص۴۳ وبعد؛ الشرح الصغير، ۱: ۲۱۹-۲۳۸؛ الشرح الكبير، ۱: ۱۷۶-۱۸۱؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۲۱-۱۲۷؛ المهذب، ۱:۵۱-۵۴؛ بجيرمی الخطيب، ۱: ۳۴۵؛ المغنی، ۱:۳۷۰-۳۹۵؛ كشاف القناع، ۱:۲۸۹-۲۹۸

۵۔ متن میں السرحان کا لفظ ہے جو چیتے اور شیر دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس سے مراد سیاہ چیتے کی دم ہے، کیوں کہ صبح کاذب میں سفیدی اور سیاہی کی آمیزش ہوتی ہے۔ سیاہ چیتے کا رنگ سیاہ اور اس کی دم اندر سے سفید ہوتی ہے۔

۶۔ ابن خزیمہ اور حاکم دونوں نے اسے صحیح قرار دیا۔(سبل السلام، ۱:۱۱۵)

۷۔ بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ سے روایت کی: ''جب گرمی سخت ہوجائے تو ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیوں کہ گرمی کی شدت جہنم کے جوش سے ہے''۔(نصب الراية، ۱:۲۲۸)

۸۔ صحاح ستہ۔ یہ الفاظ مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیے ہیں۔(ایضاً)

۹۔ بخاری اور ابن ماجہ کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے حضرت انسؓ سے روایت کی (نيل الاوطار، ۱:۳۰۷)۔ آپؐ کا ارشاد کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان ہوتا ہے، یا تو حقیقی معنی میں ہے یا مجازی معنی میں، کہ شیطانی قوتوں اور شیطان کے گروہ کو غلبہ حاصل ہوتا ہے۔

۱۰۔ مسلم نے عبداللہؓ بن عمرو سے روایت کی اور اسی مفہوم میں ایک دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے

مروی ہے، نیز حضرت بریدہؓ کی حدیث میں رسول اکرمؐ کا جو عمل مذکور ہے، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ دوسرے روز آپؐ نے عصر کی نماز اس وقت پڑھی کہ ابھی سورج روشن اور صاف تھا۔ اس میں زردی شامل نہیں ہوئی تھی۔

۱۱۔ ابوداؤد اور ترمذی سے روایت کی۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔

۱۲۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔ شوکانی نے ''درمیانی نماز'' کا مفہوم متعین کرنے کے سلسلے میں سولہ اقوال نقل کیے ہیں۔ (نیل الاوطار، ۱:۳۱۱)

۱۳۔ مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے روایت کی۔ (سبل السلام، ۱:۱۰۶)

۱۴۔ دارقطنی۔ ابن خزیمہ نے اسے صحیح قرار دیا۔ دوسرے محدثین نے اسے ابن عمرؓ پر موقوف رکھا۔ پوری حدیث یوں ہے: ''جب شفق غائب ہوجائے تو نماز واجب ہوجاتی ہے''۔ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اسے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً یوں بیان کیا ہے: ''مغرب کی نماز کا وقت سرخی شفق کے غائب ہونے تک رہتا ہے'' (سبل السلام، ۱: ۱۱۴)۔ نووی نے کہا ہے کہ یہ روایت ابن عمرؓ پر موقوف ہے۔

۱۵۔ ترمذی نے ابوہریرہؓ کے حوالے سے حدیث کا متن یوں دیا ہے: ''مغرب کا آخری وقت شفق کے غائب ہونے تک رہتا ہے اور شفق سے مراد وہ سفیدی ہے جو سرخی کے بعد آتی ہے''، لیکن یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے (نصب الرایۃ، ۱: ۲۳۰)۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اکرمؐ کو مغرب کی نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، جب کہ افق سیاہ ہوگئے تھے۔

۱۶۔ احمد، ابن ماجہ اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ (نیل الاوطار، ۲:۱۱)

۱۷۔ متفق علیہ (ایضاً ص ۱۲)

۱۸۔ ابوداؤد، احمد، مسلم، نسائی (نیل الاوطار، ۱:۳۰۶)

۱۹۔ مسلم، نسائی (ایضاً، ۲:۱۲)

۲۰۔ اللباب، ۱:۶۱ وبعد؛ فتح القدیر والعنایۃ، ۱:۱۵۶ وبعد

۲۱۔ سات صحابہ نے یہ حدیث روایت کی ہے، جو یہ ہیں: چاروں مؤلفین سنن نے رافع بن خُدَیج سے، بلال، انس، قتادہ بن نعمان، ابن مسعودؓ، ابوہریرہؓ، حواء انصاریہ۔ ترمذی نے اسے حسن صحیح قرار دیا ہے۔ (نصب الراية، ۱: ۲۳۵)

۲۲۔ نصب الراية، ۱: ۲۴۴

۲۳۔ ابوداؤد نے اپنی سنن میں روایت کی۔ (نصب الراية، ۱: ۲۴۶)

۲۴۔ مسلم نے جابرؓ بن عبداللہ سے روایت کی۔ (نصب الراية، ۱: ۲۴۹)

۲۵۔ الشرح الصغير، ۱: ۲۲۷ وبعد؛ الشرح الكبير والدسوقى، ۱: ۱۷۹ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۴۳

۲۶۔ بخاری اور دارقطنی وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ روایت بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق ہے۔ صحیحین میں الفاظ یہ ہیں: ''وقت پر نماز پڑھنا''۔

۲۷۔ ترمذی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ نیکو کار لوگوں کے لیے اللہ کی رضا اور گناہ گاروں کے لیے معافی ہے۔

۲۸۔ مغنى المحتاج، ۱: ۱۲۵ وبعد؛ المهذب، ۱: ۵۳

۲۹۔ مغرب کے بارے میں نہی کا ذکر بخاری میں اس طرح آتا ہے: ''بادیہ نشین تم پر نماز مغرب کے نام کے سلسلے میں غالب نہ آجائیں۔ بادیہ نشین مغرب کو عشا کا نام دیتے تھے'' اور عشا کے بارے میں نہی مسلم میں اس طرح آئی ہے: ''بادیہ نشین تم پر نماز عشا کے نام کے بارے میں غلبہ نہ پالیں۔ یہ عشا ہے اور وہ اسے عتمہ کہتے ہیں اور اس کا معنی ہے رات دیر سے اونٹنیوں کا دودھ دوہنا''۔ دوسری حدیث احمد، نسائی اور ابن ماجہ میں بھی آئی ہے۔ (نيل الاوطار ۲۷: ۱۶)

۳۰۔ المغنى، ۱: ۳۸۵، ۳۸۸۔ ۳۹۵؛ كشاف القناع، ۱: ۲۹۱۔ ۲۹۵

۳۱۔ الدرالمختار، ۱: ۶۷۷؛ كشاف القناع، ۱: ۲۹۸؛ المغنى، ۱: ۳۷۸

۳۲۔ مسلم، احمد، نسائی، ابن ماجہ۔ مسلم نے کہا ہے کہ یہاں حدیث میں سجدہ سے مراد رکعت ہے۔

۳۳۔ الشرح الصغير، ۱: ۲۳۱؛ القوانين الفقهية ص ۴۶؛ مغنى المحتاج، ۱: ۱۳۶، المهذب، ۱: ۵۴؛

نہایة المحتاج، ۱:۲۸۰

۳۴۔ نیل الاوطار، ۳:۱۵۱

۳۵۔ دیکھیے: مغنی المحتاج، ۱:۱۲۷؛ المغنی، ۱:۳۸۶، ۳۹۵؛ بجیرمی الخطیب، ۱:۳۵۵وبعد؛ نہایة المحتاج، ۱: ۲۸۱ وبعد۔

۳۶۔ المہذب، ۱:۵۳؛ المحرر فی الفقہ الحنبلی، ۱:۲۸

۳۷۔ عمرو بن عبسہ کی حدیث میں بلندی کی مقدار کو ایک، یا دو نیزوں کی مقدار کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔ابوداؤد،نسائی، نیزے کی لمبائی اڑہائی میٹر یا تقریباً دیکھنے میں سات ہاتھ کے برابر قرار دی گئی ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نیزے کی لمبائی بارہ بالشت ہے۔

۳۸۔ ابن عبسہ کی حدیث میں ہے: ''تا آنکہ نیزے کا سایہ متوازن ہوجائے''۔ عین دوپہر کے وقت جب سورج سر پر ہوتا ہے[کے لیے ''قائم الظہیر'' کے الفاظ بھی استعمال کیے جاتے ہیں]۔

۳۹۔ یعنی سورج آسمان کے وسط سے ذرا سا آگے بڑھ جائے۔

۴۰۔ یعنی ڈھلنے لگے،(دونوں احادیث کے لیے دیکھیے :سبل السلام،۱:۱۱۱وبعد)

۴۱۔ یہ تعبیر ''زوال کے وقت'' کی تعبیر کی بہ نسبت بہتر ہے،کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ زوال کے وقت نماز مکروہ نہیں ہے اور زوال کا وقت عین دوپہر کے بعد شروع ہوتا ہے۔

۴۲۔ مراقی الفلاح،ص ۳۱؛ الدر المختار، ۱:۳۴۳؛ الشرح الصغیر، ۱:۲۴۱؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۲۸؛ حاشیة الباجوری، ۱:۱۹۶؛ کشاف القناع، ۱:۵۲۸؛ المغنی، ۲:۱۰۷، وبعد

۴۳۔ اگرچہ حرام اور مکروہ تحریمی دونوں گناہ کے کام ہیں،لیکن حرام وہ ہے جو کتاب، سنت،اجماع، یا قیاس کی ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں تاویل کا احتمال نہ ہو اور مکروہ تحریمی وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں تاویل کا احتمال ہو۔

۴۴۔ فتح القدیر مع العنایة، ۱: ۱۶۱-۱۶۶؛ مراقی الفلاح، ص۳۱؛ الدرالمختار، ۱:۳۴۳۔ ۳۴۹

۴۵۔ محدثین کی ایک جماعت نے یوں روایت کی ہے: ''جس نے سورج نکلنے سے پہلے فجر کی ایک رکعت

پالی تو اس نے فجر کی نماز پالی‘ اور جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی تو اس نے عصر کی نماز پالی‘ (نیل الاوطار ۲:۲۱)۔ حنفیہ نے فجر اور عصر کی نماز میں فرق کی بنیاد پر اس حدیث کو رد کردیا ہے، حالانکہ حدیث میں دونوں نمازوں کو برابر قرار دیا گیا ہے۔ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جب اس حدیث میں اور اس حدیث میں جس میں تین اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، تعارض ہوگیا تو ہم قیاس کی طرف رجوع کریں گے، جیسا کہ تعارض میں یہی حکم ہے۔ پس ہم نے نمازِ عصر میں اس روایت کو ترجیح دی اور فجر کی نماز میں نہی کے حکم کو ترجیح دی (رد المحتار، ۱:۳۴۶)۔ حقیقت یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ فرق غیر مقبول ہے، کیوں کہ اس سے یہ صورت حال پیدا ہوتی ہے کہ ایک حدیث کے کچھ حصے پر عمل کیا جائے اور دوسرے حصے کو چھوڑ دیا جائے۔

۴۶۔ لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ (سبل السلام، ۱:۱۱۳)

۴۷۔ الشرح الصغیر، ۱: ۲۴۱ وبعد؛ القوانین الفقهیه، ص۴۶؛ الشرح الکبیر، ۱:۱۸۶ وبعد

۴۸۔ نیزے سے مراد عربوں کے ہاں معروف نیزہ ہے جس کی لمبائی درمیانی بالشت کے مطابق بارہ بالشت ہوتی ہے۔

۴۹۔ مغنی المحتاج، ۱:۱۲۸ وبعد؛ حاشیۃ الباجوری، ۱:۱۹۶ وبعد

۵۰۔ مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی میں فرق یہ ہے کہ مکروہ تحریمی کا ارتکاب گناہ ہے، مگر مکروہ تنزیہی کا ارتکاب گناہ نہیں ہے۔

۵۱۔ لیکن یہ ضعیف ہے۔ (سبل السلام، ۱:۱۱۳ وبعد)

۵۲۔ ابوداؤد نے کہاہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔ اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ہیں جو ضعیف ہیں، البتہ اس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کے فعل سے ہوتی ہے، کیوں کہ وہ جمعہ کے روز دوپہر کو نماز پڑھا کرتے تھے، کیوں کہ رسول اللہؐ نے جمعہ جلدی پڑھنے کی ترغیب دی تھی اور امام کے خطبہ دینے کے لیے آنے سے پہلے بغیر کسی تخصیص اور استثنا کے نماز پڑھنے کی ترغیب دی۔

۵۳۔ پانچوں ائمۂ حدیث نے اسے روایت کیا۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، ابن حبان، شافعی، احمد،

دارقطنی، ابن خزیمہ، حاکم (ایضاً)

۵۴۔ متفق علیہ

۵۵۔ عربی میں جوتے کی آواز کو جو زمین پر چلنے سے پیدا ہوتی ہے، دف کہتے ہیں۔

۵۶۔ المغنی، ۲:۱۰۷۔۱۲۲؛ کشاف القناع، ۱:۵۲۸۔۵۳۱

۵۷۔ ابوداؤد۔نسائی اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔(نیل الاوطار، ۲:۲۷)

۵۸۔ ابوداؤد۔ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۵۹۔ ابن نجار نے پانچویں جلد میں اسے روایت کیا ہے۔

۶۰۔ الدرالمختار، ۱:۳۴۹-۳۵۱؛ مراقی الفلاح، ص۳۱؛ فتح القدیر، ۱:۱۶۶؛ القوانین الفقهية، ص۴۶؛ الشرح الكبير، ۱:۱۸۷؛ الشرح الصغير، ۱:۲۴۲وبعد؛ ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۳۱؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۲۹ وبعد؛ ۳۱۳؛ المحلی علی المنهاج مع قليوبی وعميرة، ۱:۱۱۹؛ الحضرمية، ص۳۲ وبعد؛ المغنی، ۲:۱۱۶-۱۱۹، ۱۲۹، ۱۳۵، ۳۸۷؛ کشاف القناع، ۲:۴۷، ۶۳۔

۶۱۔ طبرانی نے المعجم الوسط میں روایت کی، لیکن اس روایت میں عبداللہ بن خراش متفرد ہیں۔ پس یہ حدیث غریب ہے، جیسا کہ ترمذی نے کہا ہے۔ دارقطنی نے یہ روایت ان الفاظ سے بیان کی ہے: ''جو موجود ہیں وہ ان تک پہنچا دیں کہ فجر کے بعد دو رکعت کے علاوہ کوئی نماز نہیں ہے''۔ اس حدیث کی سند میں ایک آدمی ایسا ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابوداؤد اور ترمذی نے یوں روایت کی ہے: ''فجر کے بعد دو سجدوں کے علاوہ کوئی نماز نہیں ہے''، لیکن یہ حدیث غریب ہے۔(نصب الراية، ۱:۲۵۵وبعد)

۶۲۔ نسائی کے علاوہ ایک جماعت نے اسے روایت کیا ہے۔(نیل الاوطار، ۲:۲)

۶۳۔ احمد، ابوداؤد، حاکم (ایضاً ۲:۳)

۶۴۔ مسلم، ابوداؤد (ایضاً ۲:۶)

۶۵۔ احمد، بخاری، ابوداؤد۔ ایک روایت میں ہے: ''ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے۔ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے،تیسری بار آپؐ نے فرمایا: 'جو چاہے'۔'' محدثین کی ایک جماعت نے اسے روایت کیا۔(ایضاً ص ۷)

۶۶۔ ابن ماجہ کے علاوہ ایک جماعت نے اسے روایت کیا۔ (سبل السلام،۲:۵۰)

۶۷۔ مسلم۔بخاری کی روایت میں ہے: ''ایک آدمی جمعہ کے روز مسجد میں داخل ہوا، نبی اکرمؐ خطبہ دے رہے تھے، آپؐ نے پوچھا: تم نے نماز پڑھ لی، اس نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: اٹھو اور دو رکعت پڑھ لو''۔

۶۸۔ ابن ماجہ نے سندِ حسن کے ساتھ روایت کی(سبل السلام، ۲:۶۷) ۔حاکم، احمد، ترمذی نے اسی طرح کی روایت ابن عمرؓ سے کی۔

۶۹۔ ساتوں ائمہ نے روایت کی۔ (سبل السلام، ۲:۶۶)

۷۰۔ مسلم اور چاروں مؤلفین سنن نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔یہ حدیث صحیح ہے۔

۷۱۔ مسلم، احمد، ترمذی اور نسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے(نیل الاوطار، ۳:۱۹)۔

۷۲۔ متفق علیہ(سبل السلام، ۲:۴)

۷۳۔ شرح مسلم للنووی،۵:۲۲۱ وبعد؛ المجموع،۳:۲۷۳،۵۵۰؛ المغنی،۱:۴۵۶

۷۴۔ اس میں حنفیہ کا رد ہے کہ انہوں نے نماز فجر کی اقامت ہونے کے بعد مسجد میں فجر کی دو سنتیں ادا کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔

فصل سوم

اذان اور اقامت

اوّل : اذان کا مفہوم، اسلام میں اذان کا آغاز اور فضیلت، اس کا حکم، اس کی شرائط، اس کی کیفیت، اس کی سنن ومکروہات، مؤذن کے الفاظ کا جواب دینا، اذان کے بعد کے مستحبات

دوم: اقامت کی صفت، اس کی کیفیت اور اس کے احکام

اوّل: اذان

اذان کا مفہوم:

لغت میں اذان کا معنی ہے اعلان کرنا۔ ارشاد ربانی ہے: واذان من اللہ ورسولہ الی الناس (التوبہ ۹:۳) (اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے لوگوں کے لیے اعلان ہے)

واذن فی الناس بالحج (الحج:۲۲:۲۷) (لوگوں میں حج کا اعلان کردو)۔

شرعی اصطلاح میں اذان وہ مخصوص الفاظ ہیں جو فرض نماز کا وقت بتانے کے لیے کہے جاتے ہیں،(۱) یا مخصوص الفاظ سے نماز کے وقت کا اعلان کرنا ہے۔(۲)

اذان کی شرعی حیثیت اور فضیلت

اذان کی شرعی حیثیت قرآن، سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ اس میں بہت بڑی فضیلت اور اجرِ عظیم ہے۔ قرآن میں ہے:

واذا نادیتم الی الصلٰوۃ...... (المائدہ۵:۵۸) (جب تم نماز کے لیے بلاؤ)۔

سنت میں بہت سی احادیث ہیں، مثلاً صحیحین کی حدیث ہے: ''جب نماز کا

وقت ہوجائے تو تم میں سے کوئی ایک اذان کہے اورتم میں سے جو بڑا ہے وہ امامت کروائے''۔(۳) اذان کی کیفیت عبداللہؓ بن زید کی حدیث سے معلوم ہوتی ہے جو انہوں نے خواب میں دیکھی اور جس کی تائید حضرت عمرؓ بن خطاب نے کی۔ اس طویل حدیث کے آخر میں ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:''ان شاء اللہ یہ سچا خواب ہے۔ بلال کے ساتھ کھڑے ہوجاؤ اور جوتم نے دیکھا ہے، اسے بتاتے جاؤ، کیوں کہ ان کی آواز تمہاری آواز سے بلند ہے''۔(۴)

اذان کا دارومدار محض خواب پر نہیں، بلکہ اس کی موافقت میں وحی بھی نازل ہوئی۔ بزار کی روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے شب معراج میں اذان سنی اور آپ کو سات آسمانوں کے اوپر اذان سنوائی گئی، پھر جبریل نے آپ کو آگے کیا اورآپ نے آسمانوں میں سکونت پذیر افراد کی امامت کی جن میں آدم اور نوح علیہما السلام بھی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے زمین وآسمان دونوں پر آپ کی عظمت وبرتری کا سکہ بٹھادیا''،لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ صحیح حدیث یہ ہے کہ اذان کی ابتدا مدینہ منورہ میں ہوئی،جیسا کہ مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کیا۔(۵) اس بنا پراذان کا خواب ہجرت کے پہلے سال کا واقعہ ہے اور اس خواب کی رسالت مآبؐ نے تائید فرمائی۔

اذان دینے میں بہت بڑا ثواب ہے۔ رسول اللہؐ وسلم کا ارشاد ہے:''اگر لوگوں کو معلوم ہو کہ اذان دینے میں اور پہلی صف میں کھڑا ہونے میں کتنا ثواب ہے تو[اذان دینے اور پہلی صف میں کھڑے ہونے کے لیے] اگر قرعہ اندازی کے بغیر کوئی اور راہ نہ نکلتی تو اس کے لیے قرعہ اندازی کیا کریں''(۶) آپ نے فرمایا:''جب تم بکریاں چرا رہے ہو یا جنگل میں ہو تو بلند آواز سے اذان کہہ کر نماز پڑھو، کیوں کہ ہر شے، جن اور انسان جو بھی مؤذن کی آواز سنیں گے، قیامت کے روز اس کے حق میں گواہی دیں گے''۔(۷)

ایک دوسری حدیث میں ہے:''قیامت کے روز مؤذنوں کی گردنیں سب سے بلند

ہوں گی''۔(۸)

امام شافعی کی صحیح تر روایت کے مطابق اور حنابلہ کے نزدیک اذان اور اقامت کہنا امامت سے افضل ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ومن احسن قولاً ممن دعا الی اللہ وعمل صالحاً (فصلت:۴۱:۳۳)(اس شخص سے زیادہ اچھی بات کس کی ہوسکتی ہے جو اللہ کی طرف بلائے اور اچھے کام کرے)۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: یہ مؤذنوں کے بارے میں ہے، نیز اوپر مذکور احادیث سے بھی اذان کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ''امام ذمہ دار ہے اور مؤذن امانت دار۔ بار الہا! ائمہ کو راہ راست پر رکھ اور مؤذنوں کو معاف فرما''۔(۹) امانت کا درجہ ذمہ داری سے بڑھا ہوا ہے اور مغفرت راہ راست پر رہنے سے اگلا مرتبہ ہے، البتہ رسول اللہؐ اور خلفائے راشدین نے وقت کی تنگی کے باعث خود یہ کام نہیں کیا۔(۱۰)

حنفیہ کے مطابق اقامت اور امامت اذان سے افضل ہے، کیوں کہ رسول اللہؐ نے اور آپ کے خلفاء نے امامت کرائی ہے، اذان نہیں کہی۔

اذان کا حکم

جمہور فقہاء (۱۱) (ماسوائے حنابلہ کے) اور خرقی حنبلی کے نزدیک اذان اور اقامت پانچوں نمازوں اور جمعہ کی جماعت کے لیے مردوں کے لیے سنت مؤکدہ ہے، دوسری نمازوں، مثلاً عید، سورج گرہن، تراویح اور نماز جنازہ کے لیے اذان نہیں ہے، البتہ ان مواقع پر اذان کے بجائے الصلوٰۃ جامعۃ (نماز کی جماعت تیار ہے) کے الفاظ کہے جائیں، کیوں کہ بخاری اور مسلم میں عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ عہد نبوی میں جب سورج گرہن ہوا تو آواز دی گئی الصلوٰۃ جامعۃ۔ رہی اذان اور اقامت، تو اس کا مقصد یہ ہے کہ فرض نماز کا وقت شروع ہونے اور فرض نماز کی جماعت کھڑی ہونے کا اعلان کیا جائے، اس لیے اذان اور اقامت نفل نمازوں اور منت کی نمازوں کے لیے مسنون نہیں ہے۔ اذان و اقامت کے

مسنون ہونے کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے کہ اگر لوگوں کو اذان اور پہلی صف کے ثواب کا اندازہ ہو تو وہ اس کے لیے قرعہ اندازی کیا کریں، نیز ''حدیث اعرابی'' میں رسول اللہؐ نے وضو کرنے، قبلہ رخ ہونے اور ارکانِ نماز ادا کرنے کی تعلیم دی، لیکن اذان واقامت کا حکم نہیں دیا۔ اسی وجہ سے اگر کسی شہر کے لوگ متفقہ طور پر اذان چھوڑ دیں، لیکن دوسرے لوگ اذان کا اہتمام کرتے ہوں تو ان کو نہ تعزیری مار پیٹ کی جائے اور نہ قید کیا جائے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے بقول عورت کے لیے، یا عورتوں کی جماعت کے لیے صرف اقامت کہنا مستحب ہے، اذان نہیں، کیوں کہ عورت کے بلند آواز سے پکارنے میں فتنے کا خوف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عورتوں کے لیے اذان واقامت دونوں مکروہ ہیں، کیوں کہ حضرت انسؓ اور ابن عمرؓ سے عورتوں کے لیے اذان واقامت کی کراہت مروی ہے اور عورتوں کے لیے پردے کا اہتمام ضروری ہے، اس لیے آواز بلند کرنا حرام ہے۔

قضا نماز کے لیے اذان اور اکیلے نمازی کی اذان

امام شافعی کی مستند روایت یہ ہے کہ اکیلے نمازی کے لیے بھی اذان واقامت مستحب ہے، خواہ وقتی نماز پڑھ رہا ہو یا قضا، خواہ اس نے محلے کی مسجد کی اذان سنی ہو۔ اذان بلند آواز سے کہے، البتہ اگر کسی ایسی مسجد میں ہو جہاں جماعت ہو چکی ہو تو زیادہ بلند آواز سے نہ کہے، تاکہ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ دوسری نماز کا وقت شروع ہو گیا ہے۔ قضا نماز کے لیے اذان کہنا امام شافعی کا قدیم مذہب ہے اور یہی اظہر ہے جیسا کہ نووی نے اس کی صراحت کی ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر اذان کی فضیلت کے بارے میں بیان ہوئی ہے۔ انہیں میں سے عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی صعصعہ سے بخاری کی روایت ہے کہ ابوسعید خدریؓ نے ان سے کہا: ''میں دیکھتا ہوں کہ تم بکریوں کے ساتھ جنگل میں رہنے کو ترجیح دیتے ہو، پس جب اپنی بکریوں کے ساتھ جنگل میں ہو اور نماز کے لیے اذان کہو تو بلند آواز سے اذان کہا کرو، کیوں کہ جہاں تک مؤذن کی آواز پہنچے اور جو انسان،

جن یا کوئی اور چیز مؤذن کی آواز سنے گی وہ قیامت کے روز اس کے حق میں گواہی دے گی۔میں نے یہ بات رسول اللہؐ سے سنی(۱۲) اگر کسی شخص کو کئی قضا نمازیں اکٹھی پڑھنا ہوں، یا دو نمازوں کو جمع کررہا ہو تو صرف پہلی نماز کے لیے اذان کہے، کیوں کہ بخاری اور مسلم میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ جمع فرمائیں۔ امام شافعی کے نزدیک جمعے کے روز ایک ہی اذان امام کے سامنے، منبر کے آگے کہی جائے، کیوں کہ رسول اللہ کے سامنے جمعے کے روز صرف حضرت بلالؓ ہی اذان کہا کرتے تھے۔

قضا نمازوں کے بارے میں یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نمازی قضا نمازوں کے لیے اذان بھی کہے اور اقامت بھی، کیوں کہ قضا نماز بھی وقتی نماز کی طرح ہے۔اگر کسی شخص کی کئی نمازیں قضا ہوگئی ہوں تو وہ پہلی نماز کے لیے اذان اور اقامت دونوں کہے۔ اس کے بعد باقی نمازوں کے بارے میں اسے اختیار ہے، چاہے تو ہر نماز کے لیے الگ الگ اذان واقامت کہے۔ یہ زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ جو کام ادا نماز کے لیے مسنون ہے، وہی قضا کے لیے مسنون ہے، کیوں کہ تمام سنتوں کے بارے میں یہی اصول ہے۔ اگر چاہے تو بعد کی نمازوں کے لیے صرف اقامت پر اکتفا کرے، کیوں کہ اذان نماز کی طرف بلانے کے لیے ہوتی ہے اور جب نمازی موجود ہوں تو اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی، لیکن بہتر یہی ہے کہ ہر نماز کے لیے الگ الگ اذان واقامت کہی جائے، کیوں کہ ابویعلیٰ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جنگ احزاب کے روز رسول اللہؐ مشرکین سے جنگی مصروفیات کی وجہ سے ظہر، عصر، مغرب اور عشا بروقت ادا نہیں کرسکے۔ آپ نے بلال کو بلایا اور ہر نماز کے لیے الگ الگ اذان واقامت کہلائی۔(۱۳)

امام مالک کہتے ہیں کہ صرف اقامت کہی جائے، اذان نہیں، کیوں کہ ابوسعید سے روایت ہے کہ خندق کے روز ہم نمازیں نہیں پڑھ سکے، حتیٰ کہ رات کی تاریکی پھیل گئی تو

رسول اللہؐ نے بلالؓ کو بلایا، ان سے نماز ظہر کے لیے اقامت کہلائی اور نماز پڑھی، پھر عصر کے لیے اقامت کہلائی اور عصر کی نماز پڑھی، نیز اذان وقت کا اعلان کرنے کے لیے ہے اور وقت گزر گیا۔ اسی بنا پر مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ قضا نماز کے لیے اذان کہنا مکروہ ہے۔ اسی طرح اس نماز کے لیے جس کا وقت ضرورت سے وابستہ ہے (مثلاً دو نمازوں کو تقدیم یا تاخیر سے جمع کرنا) نماز جنازہ اور نفل نمازوں مثلاً نماز عید اور سورج گرہن کی نماز کے لیے اذان کہنا مکروہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اذان کہنا مسنون ہے، خواہ مساجد ساتھ ساتھ ہوں، بشرطیکہ جماعت میں شرکت کے لیے دوسروں کو اطلاع دینا ہو، خواہ سفر میں ہوں یا حضر میں، البتہ اکیلے آدمی کے لیے یا ایسی جماعت کے لیے جسے کسی اور کو نماز کے لیے نہیں بلانا، اذان کہنا مسنون نہیں ہے، بلکہ اگر شہر میں ہوں تو مکروہ ہے۔ اکیلا فرد یا جماعت سفر میں ہو، خواہ سفر قصر کی مسافت، یعنی ۸۹ کلو میٹر سے کم ہو، اور کسی دوسرے کو جماعت کے لیے نہ بلانا ہو، تب بھی اذان مستحب ہے۔

اکثر حنابلہ (۱۴) کی رائے یہ ہے کہ اذان اور اقامت پنج گانہ نمازوں اور جمعے کے لیے فرض کفایہ ہیں، کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''جب نماز کا وقت آجائے تو تم میں سے کوئی ایک اذان کہے اور تم میں سے بڑی عمر والا نماز پڑھائے''، اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ ابوالدرداء سے مرفوعاً روایت ہے: ''اگر تین آدمی ہیں اور وہ نماز کے لیے اذان اور اقامت نہیں کہتے تو ان پر شیطان مسلط ہوجاتا ہے''، (۱۵) نیز اذان واقامت اسلام کے ظاہری شعائر ہیں، اس لیے جہاد کی طرح فرض کفایہ ہیں۔ اگر بعض لوگ یہ شعائر ادا کردیں تو باقی کی ذمہ داری ختم ہوجاتی ہے، البتہ اگر کسی شہر کے سب لوگ اذان واقامت ترک کردیں تو ان سے قتال کیا جائے گا۔

پنج گانہ نمازوں کے لیے اذان واقامت چھوڑ دینا مکروہ ہے، لیکن ان کا اعادہ نہیں

کیا جائے گا۔ایک شہر میں ایک اذان کافی ہے،باقی نمازی اقامت پر اکتفا کرسکتے ہیں۔

یہی حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے،البتہ شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے جو ہم نے بیان کردیا۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ابن مسعودؓ، علقمہ اوراسود نے بغیراذان کے نماز پڑھی۔ سفیان نے کہا کہ شہر میں کہی گئی اقامت کافی ہے، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ جو شخص شہر میں اپنے گھر پر نماز پڑھے تو اذان واقامت کہے تاکہ اس کی نماز جماعت کی ہیئت کے مطابق ہوجائے، البتہ اگر اذان واقامت چھوڑ دی تب بھی جائز ہے،کیوں کہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں:''محلے کی اذان ہمارے لیے کافی ہے''،لیکن زیلعی کہتے ہیں کہ یہ قول غریب ہے۔

اگرکسی کی کئی نمازیں قضا ہوجائیں یا کوئی شخص دو نمازیں پہلی نماز کے وقت میں جمع کررہا ہو تو مستحب یہ ہے کہ پہلی نماز کے لیے اذان کہے اور باقی ہر نماز کے لیے اقامت۔ یہ قول شافعیہ کی رائے کے مطابق ہے اور ان کی دلیل اوپر مذکور ابوسعید کی روایت ہے جس میں ہے:''جب تم بکریوں کے ساتھ ہو''، نیز ابوقتادہ کی روایت ہے کہ وہ رسول اللہؐ کے ساتھ تھے کہ سب لوگ سو گئے، حتیٰ کہ سورج نکل آیا۔رسول اللہؐ نے فرمایا:''بلال!اٹھو، لوگوں کو نماز کی طرف بلانے کے لیے اذان کہو''۔(۱۶)

اگر کوئی مسجد میں داخل ہوا جہاں نماز ہوچکی تھی[تواس صورت میں]چاہے تو اذان و اقامت کہے،کیوں کہ اثرم اورسعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے روایت کی وہ مسجد میں گئے تو جماعت ہوچکی تھی۔آپ نے ایک شخص سے کہا۔اس نے اذان اور اقامت کہی،اور حضرت انسؓ نے جماعت سے نماز پڑھائی''۔اگر چاہے تو بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھ لے۔

عورتوں کے لیے اذان اوراقامت نہیں ہے۔اقامت کے بارے میں شافعیہ اور مالکیہ کا اختلاف ہے،کیوں کہ نجاد نے اپنی سند سے اسماء بنت یزید سے روایت کی، وہ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ کو فرماتے ہوئے سنا:''عورتوں پر اذان واقامت نہیں ہے''۔

خلاصہ یہ کہ جمہور کے نزدیک قضانمازوں کے لیے اذان کہی جائے۔مالکیہ کے نزدیک قضانماز کے لیے اذان مکروہ ہے۔اذان بالاتفاق مردوں کے لیے مسنون ہے عورتوں کے لیے نہیں۔ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک عورتوں کے لیے آہستہ آواز سے اقامت کہنا مسنون ہے، حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، حنابلہ کے نزدیک مشروع نہیں۔ جمہور کے نزدیک محلے کی اذان کافی ہے، شافعیہ کے نزدیک کافی نہیں۔

اذان کی شرائط

اذان واقامت میں درج ذیل شرائط ہیں:(۱۷)

۱۔نماز کا وقت ہونا: فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے اذان کہنا صحیح نہیں، بلکہ حرام ہے۔ اگر قبل از وقت اذان کہی گئی تو وقت شروع ہونے پر دوبارہ اذان کہی جائے، کیوں کہ اذان نماز کے اعلان کے لیے ہے اور قبل از وقت اعلان جہالت ہے اس لیے قبل از وقت اذان کہنا حرام ہے۔ اس کی وجہ سے التباس پیدا ہوتا ہے اور نماز کا وقت شروع ہونے کا یہ جھوٹا اعلان ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اذان کی تکرار بھی حرام ہے،لیکن اس سے مختلف مؤذنوں کا مختلف جگہوں پر کھڑے ہوکر اذان کہنے کا معروف طریقہ مراد نہیں ہے۔

لیکن حنفیہ کے علاوہ جمہور نے اور امام ابویوسف نے نصف شب کے بعد صبح کی اذان کہنے کو جائز قرار دیا۔ رات کے آخری چھٹے حصے میں سحری کے لیے اذان کہنا مستحب ہے، پھر صبح صادق طلوع ہونے پر دوبارہ اذان کہنا سنت ہے،(۱۸) کیوں کہ صحیحین میں عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے ''بلال رات کو اذان دیتے ہیں، اس لیے اس وقت تک کھاتے پیتے رہو، جب تک ابن ام مکتوم کی اذان نہ سنو''۔ بخاری نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ ''ابن ام مکتوم نابینا تھے اوراس وقت تک اذان نہیں کہتے تھے، جب تک ان سے کہا نہ جاتا، صبح ہوگئی، صبح ہوگئی''، البتہ جو شخص قبل از وقت رات کو اذان دیتا ہے،اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ تمام

راتوں میں ایک متعین وقت پر اذان کہا کرے تاکہ لوگ شبہے میں نہ پڑ جائیں۔ اذان کے لیے جو شخص مقرر ہو، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ نظام اوقات سے آگاہ ہو، البتہ جو شخص اس کام پر متعین نہیں ہے، اس کے لیے نظام اوقات کا علم ضروری نہیں۔اگر کسی شخص نے صرف اپنے لیے اذان کہی، یا جماعت کے لیے ایک بار اذان کہی، یا وہ نابینا ہے، اور اسے کسی نے بتا دیا کہ وقت شروع ہو گیا ہے تو اس کی اذان صحیح ہے۔

۲۔ اذان عربی زبان میں ہونا چاہیے۔ اگر جماعت کے لیے اذان کہی جارہی ہے تو کسی دوسری زبان میں اذان جائز نہیں۔ اگر اپنی ذات کے لیے کسی نے عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں اذان کہی اور وہ اچھی طرح عربی نہیں جانتا تو شافعیہ کے نزدیک جائز ہے،لیکن حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں، کیوں کہ اذان قرآن کی طرح عربی میں آئی ہے۔

۳۔ اذان اور اقامت میں یہ شرط ہے کہ کچھ لوگ اسے سنیں، اور اگر اکیلا ہے تو خود اسے سنے۔

۴۔ اذان اور اقامت کے الفاظ میں ترتیب اور تسلسل کا خیال رکھنا، کیوں کہ اس میں سنت کا اتباع ہے جیسا کہ مسلم وغیرہ میں ہے، نیز اذان کے کلمات میں تسلسل کو نظر انداز کر دینے سے اعلان میں خلل واقع ہوتا ہے۔ پس اذان ترتیب سے کہنا ہی درست ہے، اسی طرح تسلسل برقرار رکھنا بھی ضروری ہے۔ اگر اذان کے کلمات کی ترتیب بدل دی گئی، یا تسلسل نہ رہا تو اذان دوبارہ کہی جائے، البتہ اگر معمولی وقفہ آ جائے، مثلاً نیند یا بے ہوشی یا خاموشی یا گفتگو تو اس سے فرق نہیں پڑتا۔

اگر اذان کے دوران میں کوئی شخص مرتد ہو جائے، تو اس کی اذان باطل ہو جاتی ہے، لیکن اگر اذان مکمل کرنے کے بعد مرتد ہو تو اذان صحیح ہے۔ یہ شرط شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اذان و اقامت کے کلمات میں ترتیب اور ان میں تسلسل مسنون ہے، لیکن ترتیب و تسلسل کے بغیر بھی اذان و اقامت کراہت کے ساتھ

ہوجاتی ہے، اور ایسی اذان اور اقامت کا اعادہ افضل ہے۔

بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اذان کے دوران میں کوئی گناہ کی بات کی، مثلاً گالی وغیرہ دی تو اذان باطل ہوجاتی ہے،لیکن مباح گفتگو سے باطل نہیں ہوتی۔

۵۔ اذان یا اقامت ایک ہی شخص کو کہنا چاہیے:اگر اذان کا کچھ حصہ ایک شخص کہے اور کچھ حصہ دوسرا شخص تو درست نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ دو آدمی باری باری اذان کے جملے کہیں کہ ایک جملہ ایک آدمی کہے، دوسرا جملہ دوسرا آدمی، کیوں کہ اذان بدنی عبادت ہے اور یہ درست نہیں کہ دو آدمی اس طرح عبادت کریں کہ ایک کی عبادت دوسرے کی عبادت پر مبنی ہو۔

البتہ متعدد لوگ اکٹھے اس طرح اذان کہیں کہ ہر ایک پوری اذان کہے تو یہ صحیح ہے۔مالکیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ دو مؤذنوں کا اجتماع اس طرح مکروہ ہے کہ ایک مؤذن دوسرے کے کہے ہوئے الفاظ پر بناء رکھتے ہوئے اگلے الفاظ کہے، نیز ایک نماز کے لیے کئی اذانیں کہنا بھی مکروہ ہے۔

یاد رہے کہ سب سے پہلے اکٹھی دو اذانوں کا آغاز بنو امیہ نے کیا۔اجتماعی اذان مکروہ نہیں ہے جیسا کہ ابن عابدین نے تصریح کی ہے۔

۶۔ مؤذن، مسلمان عاقل(امتیاز کرنے کی اہلیت رکھنے والا)مرد ہو۔ کافر کی اذان صحیح نہیں ہے۔ مجنون اور چھوٹے بچے(جو امتیاز نہیں کرسکتا)، بے ہوش اور نشے میں مدہوش کی اذان درست نہیں، کیوں کہ یہ سب عبادت کی اہلیت نہیں رکھتے۔ عورت کی اذان صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اس کے لیے اذان کہنا حرام ہے۔ اور عورتوں کے لیے اذان کہنے کا شرعی حکم نہیں ہے،اور نہ ان کے لیے جائز ہے کہ مردوں کی امامت کریں، کیوں کہ ان کی آواز فتنے کا موجب ہوسکتی ہے، ہیجڑے کی اذان بھی درست نہیں،کیوں کہ صحت سے معلوم نہیں

کہ وہ مرد ہے۔

یہ شرط مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔ حنفیہ کا مذہب بھی اس کے قریب قریب ہے، کیوں کہ ان کی رائے میں جن افراد میں مذکورہ بالا صفات موجود نہ ہوں، ان کے لیے اذان کہنا مکروہ تحریمی ہے اور ان کی کہی ہوئی اذان کا اعادہ واجب ہے۔ اسی بنا پر حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ مؤذن، عاقل، متقی، سنت کا عالم اور اوقات نماز سے واقف ہو۔ جمہور کے نزدیک (مالکیہ کے علاوہ) مؤذن کا بالغ اور راست باز ہونا شرط نہیں۔ ہوشیار لڑکے اور فاسق کی اذان بھی درست ہے، لیکن مستحب یہ ہے کہ مؤذن بالغ، نیکو کار اور امانت دار ہو، کیوں کہ نماز، روزے کے بارے میں اسے امین قرار دیا گیا ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں تو نماز روزے کے بارے میں اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں: فاسق کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مؤذن کا نیکو کار اور بالغ ہونا شرط ہے۔ فاسق اور ہوشیار لڑکے کی اذان درست نہیں۔ ہاں! اگر کوئی بالغ شخص لڑکے کو بتائے کہ نماز کا وقت ہو گیا ہے تو اس کی اذان درست ہوگی۔

نیکو کاری کی شرط ابن عباسؓ کی اس حدیث کی بنا پر ہے: ''تم میں سے زیادہ نیک اور تم میں سے بہتر قرآن پڑھنے والا امامت کرائے''۔(۱۹)

حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کی اصح روایت میں نیّت شرط نہیں، البتہ یہ شرط ہے کہ عدم اذان کی نیت نہ ہو۔ اگر کسی کو سکھانے کے لیے اذان کہی تو وہ اذان نہیں سمجھی جائے گی۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک نیّت شرط ہے۔ اگر بلا نیت کسی نے اذان کے مخصوص الفاظ کہے تو اذان نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اذان اور اقامت میں طہارت، قبلہ رو ہونا، کھڑے ہونا اور

بیچ میں گفتگو نہ کرنا شرائط نہیں، یہ سب مستحب ہیں۔ جمہور کے نزدیک بے وضو شخص کے لیے اذان کہنا مکروہ ہے اور جنبی کے لیے سخت مکروہ اور اقامت اور بھی شدید تر۔ جنبی کے لیے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور اگر ایسا شخص اذان کہے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک دوبارہ اذان کہی جائے۔ حنفیہ کے نزدیک بے وضو اذان کہنا مکروہ نہیں۔ اذان کے لیے طہارت کے مستحب ہونے کی دلیل یہ حدیث ہے: ''باوضو شخص ہی اذان کہے''۔ (۲۰) بیٹھ کر یا قبلے کی طرف پیٹھ کر کے اذان کہنا مکروہ ہے، اسی طرح اذان کے درمیان باتیں کرنا بھی مکروہ ہے۔

مالکیہ، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقامت وہی شخص کہے جس نے اذان کہی ہے، اس میں سنت کی پیروی ہے۔ (۲۱) اگر مؤذن کے علاوہ کسی اور نے اقامت کہہ دی تو درست ہے، کیوں کہ بلال نے اذان کہی تھی اور عبداللہ بن زید جنہوں نے خواب میں اذان دیکھی تھی، انہوں نے رسول اللہؐ کے حکم سے اقامت کہی۔ (۲۲) ان شرائط کی بنا پر مرتد ہونے سے، نشے میں مدہوش ہونے سے، بے ہوش ہونے سے، طویل نیند سے، جنون سے، اذان یا اقامت کا کوئی لفظ چھوڑ دینے سے، جملوں کے درمیان طویل خاموشی، یا لمبی بات کرنے سے اذان اور اقامت باطل ہوجاتی ہیں۔ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اذان کے دوران میں مرتد ہوگیا اور پھر فوراً مسلمان ہوگیا تو اپنی سابقہ اذان کو جاری رکھے۔

اذان کی کیفیت اور اس کا طریقہ

اذان کے اصلی الفاظ پر فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ وہی ہیں جو معروف ہیں اور تواتر کے ساتھ بغیر کمی بیشی کے منقول ہیں کہ دو دوبار کہے جائیں، نیز اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ فجر کی نماز میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کا دوبار اضافہ کیا جائے تاکہ اس سنت پر عمل ہو جو بلال سے مروی ہے۔ (۲۳) اور جو رسول اللہؐ نے ابومحذورہ کو سکھائی ہے، جیسا کہ احمد اور ابوداؤد نے بیان کیا کہ: ''جب فجر کی اذان ہو تو

دوبار الصلوٰۃ خیر من النوم کہو۔ ترجیع ،یعنی بعض کلمات کو دہرانے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اشھدان لا الہ الا اللہ اور اشھد ان محمدا رسول اللہ کے الفاظ کو بلند آواز سے کہنے سے پہلے آہستہ آواز میں کہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کا اس سے اتفاق نہیں ،لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ان کلمات کو دہرا لیا گیا تو مکروہ نہیں ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی مختار رائے (۲۴) کے مطابق اذان کے پندرہ کلمات ہیں، ان میں ترجیع نہیں ہے جیسا کہ عبداللہ بن زید کی مقدم الذکر روایت میں ہے۔(۲۵)، اذان کے کلمات یہ ہیں:

اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر (اللہ سب سے بڑا ہے)،اشھدان لا الہ الا اللہ اشھدان لا الہ الا اللہ (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں)، اشھد ان محمدا رسول اللہ، اشھدان محمدا رسول اللہ (میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد اللہ کے رسول ہیں)،حي علی الصلوٰۃ،حی علی الصلوٰۃ (آؤ نماز کی طرف)، حي علی الفلاح، حي علی الفلاح (آؤ کامیابی کی طرف) اللہ اکبر، اللہ اکبر، لا الہ الا اللہ۔

بدائع اور مراقی الفلاح میں ہے کہ اذان اور اقامت کے الفاظ میں اللہ اکبر کی راء کو ساکن پڑھا جائے۔ یہی مالکیہ کی رائے ہے۔ الدر المختار میں ہے کہ راء پر زبر پڑھا جائے۔(۲۶) یہی شافعیہ کی رائے ہے،یعنی دونوں تکبیروں کو ایک سانس میں جمع کرے اور پہلے اللہ اکبر کی راء کو زبر دے اور دوسرے کی راء کو ساکن پڑھے۔ بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اذان کے تمام کلمات کو آخر میں ساکن پڑھنا مسنون ہے،لیکن یہ روایت موقوف ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں(۲۷) کہ اذان کے کلمات معروف ہیں، ترجیع کے ساتھ ان

کی تعداد انیس ہے۔ وہ ابومحذورہ کی اذان پر عمل کرتے ہیں(۲۸) جو مسنون اذان ہے اور اس میں ترجیع ہے، یعنی کلماتِ شہادت دو دوبار کہے جاتے ہیں۔

اذان کے کلمات کے معانی

اذان کے الفاظ کے معانی یہ ہیں: اللہ اکبر کا مفہوم ہے اللہ سب سے بڑا ہے، یا وہ اس بات سے بلند تر ہے کہ کوئی نامناسب بات اس کی طرف منسوب کی جائے، یا یہ کہ اکبر کبیر کے معنی میں ہے، یعنی بڑا۔ اشھد کا مطلب ہے، مجھے معلوم ہے۔ حی علی الصلوٰۃ کا مطلب ہے نماز کی طرف متوجہ ہو، یا جلدی سے آؤ۔ فلاح کامیابی اور بقا کو کہتے ہیں، کیوں کہ نمازی ان شاء اللہ جنت میں داخل ہوگا اور اس میں ہمیشہ رہے گا۔ کامیابی کی دعوت کا مطلب یہ ہے کہ اس سبب کی طرف آؤ جو کامیابی کی ضمانت ہے اور لا الٰہ الا اللہ پر اس کو ختم کیا جاتا ہے تاکہ توحید اور اللہ کے نام پر اذان کا اختتام ہو، جیسا کہ اس کے نام سے ابتدا کی گئی۔(۲۹)

اذان کی سنتیں:

اذان میں درج ذیل سنتیں ہیں:(۳۰)

۱۔ مؤذن کی اذان بلند اور خوب صورت ہونا چاہیے: مؤذن مسجد کے قریب اونچی جگہ پر کھڑے ہو کر بلند آواز سے اذان کہے، کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے عبداللہ بن زید سے فرمایا کہ بلال کو بتاتے جاؤ، کیوں کہ اس کی آواز دور تک پہنچتی ہے، نیز اس لیے بھی کہ نماز کا اعلان زیادہ ہو، سننے والے کا دل نرم پڑ جائے اور وہ اسے قبول کرنے پر مائل ہو جائے، اس لیے بلانے والے کو شیریں مقال ہونا چاہیے۔ دارمی اور ابن خزیمہ میں ہے کہ رسول اللہؐ نے بیس آدمیوں سے اذان دلائی تو آپ کو ابومحذورہ کی آواز سب سے اچھی لگی تو آپ نے انہیں اذان سکھائی۔

بلندآواز سے اذان سنت ہے تا کہ آواز دور تک پہنچے اور زیادہ ثواب ہو، جیسا کہ ابوسعید کی حدیث میں ہے: ''جب تم بکریوں کے ساتھ ہو......''، نیز ترمذی کے علاوہ پانچوں مؤلفینِ صحاح نے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''مؤذن کی آواز جتنی بلند ہوگی، اس کی مغفرت کا باعث ہوگی،اور ہر خشک وتر شے اس کے حق میں گواہی دے گی''،لیکن اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنے کے لیے زور نہ لگائے تا کہ اسے نقصان نہ ہو اور سانس ٹوٹ نہ جائے۔ اگر اکیلا آدمی اپنے لیے اذان کہہ رہا ہو تو اتنی بلند آواز میں اذان کہے جتنی وہ خود سن سکتا ہے، اور اگر جماعت کے لیے اذان کہہ رہا ہو تو کم از کم اتنی آواز ہو کہ ان میں سے ایک سے زائد لوگ سن لیں، اور اگر کسی جگہ پہلے لوگ نماز پڑھ کر چلے گئے ہیں تو دوبارہ آہستہ آواز میں اذان کہے۔

بلند جگہ پر کھڑے ہونااس لیے سنت ہے کہ اس سے آواز دور تک پہنچتی ہے۔ ابوداؤد میں ہے کہ عروہ بن زبیر بنونجار کی ایک عورت سے روایت کرتے ہیں، وہ کہتی ہیں کہ مسجد کے آس پاس کے مکانوں میں میرا مکان سب سے اونچا تھا، بلال فجر کی اذان اس کی چھت پر چڑھ کر دیتے تھے۔سحری (رات کا آخری چھٹا حصہ) کے وقت آجاتے اور مکان پر بیٹھ کر فجر کا انتظار کرتے رہتے، جب صبح کی روشنی افق پر پھیلتے ہوئے دیکھتے تو کہتے: ''الٰہی میں تجھ سے مدد مانگتا ہوں اور قریش کے خلاف تجھ سے نصرت طلب کرتا ہوں کہ وہ تیرے دین کو قائم کریں، پھر اذان کہتے''۔(۳۱)

اذان مسجد کے قریب ہونا چاہیے،کیوں کہ اذان کے ذریعے جماعت کی طرف بلایا جارہا ہے اور جماعت مسجد میں افضل ہے۔(۳۲)

۲۔ کسی دیوار یا مینار پر کھڑے ہوکر اذان کہے تا کہ لوگ سن سکیں۔ ابن المنذر کہتے ہیں: تمام اہل علم جن سے میں نے استفادہ کیا، اس امر پر متفق ہیں کہ کھڑے ہوکر اذان کہنا سنت ہے۔ ابوقتادہ کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرمؐ نے بلالؓ سے فرمایا: ''کھڑے ہو

اور اذان کہو"۔(۳۳) رسول اللہؐ کے مؤذن کھڑے ہوکر اذان کہتے تھے۔ اگر کوئی عذر ہوتو بیٹھ کر مؤذن اذان کہہ سکتا ہے۔ اسی طرح اقامت بھی کھڑے ہوکر کہنا سنت ہے۔

۳۔ مؤذن کو آزاد، بالغ، نیکو کار، امین، پرہیزگار اوراوقات نماز سے واقف ہونا چاہیے۔ ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "تم میں سے سب سے بہتر شخص اذان کہے اور تم میں سے سب سے عمدہ قرآن پڑھنے والا امامت کرائے"۔ مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک یہ سنت ہے۔ مالکیہ نے نیکو کار ہونے کو شرط قرار دیا ہے، جیسا کہ شافعیہ نے مستقل مؤذن کے لیے اوقاتِ نماز سے واقف ہونا شرط قرار دیا ہے۔

۴۔ مؤذن کو پاک اور باوضو ہونا چاہیے۔اوپر حدیث میں آیا ہے کہ باوضو شخص ہی اذان کہے اور ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "اذان نماز سے متصل ہے، اس لیے تم میں سے وہی شخص اذان کہے جو پاک ہے"۔(۳۴)

۵۔ مؤذن کو بینا ہونا چاہیے:مؤذن، اگر نابینا ہوگا تو اسے وقت کا پتا نہیں چلے گا۔ ہوسکتا ہے کہ غلطی کرجائے۔ اگر نابینا نے اذان کہہ دی تو درست ہے، کیوں کہ ابن ام مکتوم رسول اللہؐ کے لیے اذان کہتے تھے۔ بخاری کی روایت ہے ابن عمرو کہتے ہیں کہ ابن ام مکتوم نابینا تھے اور اس وقت تک اذان نہیں کہتے تھے، جب تک انہیں کہا نہ جاتا کہ صبح ہوگئی، صبح ہوگئی۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نابینا کی اذان اسی صورت میں درست ہے، جب کہ وہ کسی دوسرے کے تابع ہو، یا وقت شروع ہونے کے بارے میں کسی دوسرے کی رائے پر عمل کرے۔

۶۔ مؤذن اپنی دوانگلیاں دونوں کانوں میں دے لے تاکہ اس کی آواز بلند ہوجائے۔ ابوجحیفہ سے روایت ہے: "بلال نے اذان کہی اور اپنی دونوں انگلیاں دونوں کانوں میں دے لیں"۔(۳۵) رسول اللہؐ کے مؤذن سعد کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے بلال سے فرمایا: "اپنی دونوں انگلیاں دونوں کانوں میں دے لو،اس سے تمہاری آواز بلند ہوجائے گی"۔(۳۶)

۷۔ اذان آہستہ آہستہ ٹھہر ٹھہر کر کہے، دو کلموں کے درمیان خاموش ہو جائے اور اقامت تیز تیز کہے، دو دو کلموں کو اکٹھا کہے، کیوں کہ رسول اللہؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: ''جب تم اذان کہو تو ٹھہر ٹھہر کر کہو اور جب اقامت کہو تو تیز تیز کہو''۔(۳۷) چوں کہ اذان غائب افراد کو نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع ہے، اس لیے ٹھہر ٹھہر کر کہی جائے، کیوں کہ اس سے اعلان زیادہ مؤثر ہوتا ہے اور اقامت کے ذریعے حاضرین کو نماز شروع ہونے کی اطلاع دی جاتی ہے، اس لیے تیز تیز اقامت کہنے سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

۸۔ اذان اور اقامت میں قبلے کی طرف رخ کرے، کیوں کہ رسول اللہؐ کے مؤذن قبلہ رخ ہو کر اذان کہتے تھے، نیز اذان میں مناجات ہے، اس لیے قبلہ رخ ہونا چاہیے۔

حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کہتے ہوئے چہرہ دائیں بائیں پھیرے۔ پاؤں اپنی جگہ سے نہ ہلائے، چوں کہ ان الفاظ میں لوگوں کے لیے بلاوا ہے، اس لیے دائیں بائیں منہ پھیر کر لوگوں کو بلائے۔ ابوجحیفہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں: ''میں نے بلال کو اذان دیتے ہوئے دیکھا، میں ان کے چہرے کو دائیں بائیں گھومتے دیکھتا رہا۔ جب انہوں نے حي علی الصلوٰۃ اورحی علی الفلاح کہا اور انہوں نے اپنی دوانگلیاں دونوں کانوں میں دے رکھی تھی''۔(۳۸)ایک دوسری روایت کے الفاظ یوں ہیں: ''میں رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔آپ چمڑے کے سرخ خیمے میں تشریف فرما تھے۔ بلال باہر نکلے، انہوں نے اذان کہی، جب حي علی الصلوٰۃ اورحی علی الفلاح پر پہنچے تو انہوں نے دائیں بائیں منہ پھیرا اور گھومے نہیں۔(۳۹) شافعیہ کے نزدیک اگر ضرورت ہو تو اذان کہتے ہوئے مینار کے چاروں طرف گھومنے کی اجازت ہے۔اس میں، خواہ قبلے کی طرف پشت ہو جائے۔ حنابلہ کے نزدیک امام احمد سے اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں، ایک رویت یہ ہے کہ اوپر مذکور احادیث کی وجہ سے قبلے کی طرف سے دوسری طرف نہ گھومے۔دوسری روایت یہ ہے کہ گھوم کر اذان کہنا جائز ہے، کیوں کہ اس کے بغیر اعلان

نہیں ہوسکتا۔ دوسری روایت ہی درست ہے۔

اذان ختم ہونے کے بعد مستحب یہ ہے کہ اذان اور اقامت میں اتنا وقفہ دے کہ مستحب وقت کے اندر نمازی نماز کے لیے پہنچ سکیں۔ مغرب میں اتنا وقفہ ہونا چاہیے جس میں تین چھوٹی آیات پڑھی جاسکیں۔ اس استحباب کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ”اپنی اذان اوراقامت کے درمیان اتنا وقفہ دو کہ کھانا کھانے والا اطمینان سے کھانا کھاکرفارغ ہوجائے اورقضائے حاجت میں مشغول اطمینان سے قضائے حاجت سے فارغ ہوجائے“۔(۴۰)

عبداللہ بن زید نے خواب میں جس شخص کو اذان دیتے ہوئے دیکھا، اس نے اذان کہی اور پھر جماعت کے انتظار میں بیٹھ گیا، نیز وقفہ دینے سے ہی اعلان کا مقصد حاصل ہوسکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تمام اوقات کی اذان کے بعد ایک بار اعلان کرنا صحیح تر روایت کے مطابق مستحب ہے، اس کے لیے یوں کہے: ”اے نمازیو! نماز، نماز،“، کیوں کہ دینی امور میں تاخیر ہوجانا فطری بات ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر رات کے وقت بارش یا آندھی یا سخت اندھیرا ہوتو سنت یہ ہے کہ اذان کے بعد، یا حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کہنے کے بعد مؤذن کہے: ”اپنی اپنی رہائش گاہوں پر نماز پڑھ لو“۔

۹۔ مؤذن محض ثواب کی نیت سے اذان کہے: علماء کا اتفاق ہے کہ اذان اور اقامت پر اجرت نہ لے۔ حنفیہ کے نزدیک اذان پر اجرت لینا جائز نہیں، حنابلہ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے، کیوں کہ یہ عبادت پر اجارہ ہے۔ اذان دینے والے کے لیے اذان دینا موجب ثواب ہے اور انسان عبادت اپنی ذات کے لیے کرتا ہے۔ عبادت پر اجارہ جائز نہیں جیسا کہ امامت وغیرہ پر اجرت جائز نہیں۔ نبی اکرمؐ نے عثمان بن ابی العاص سے کہا تھا: ”ایسے

آدمی کو مؤذن مقرر کرو جو اذان پر اجرت نہ لے''۔(۴۱)

مالکیہ اور شافعیہ نے اذان پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ یہ ایک معلوم کام ہے جس پر دوسرے تمام کاموں کی طرح مزدوری لینا جائز ہے۔ متاخرین حنفیہ اور دوسرے فقہاء نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے جیسا کہ اجارے کی بحث میں اس کی تفصیل آئے گی۔ انہوں نے عبادات پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا تا کہ بیت المال سے اہل علم کے وظائف منقطع ہو جانے کے باعث ان عبادات کے سلسلے کو جاری رکھنے کی ضمانت مل سکے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص میسر نہ ہو جو بلا معاوضہ اذان واقامت کہے تو مصالح عامہ کے لیے جو مال محفوظ ہوتا ہے، اس میں سے ایسے شخص کو اجرت دی جائے۔

۱۰۔ حنفیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ جماعت کے لیے دو مؤذن ہونے چاہییں۔دو سے زیادہ نہیں، کیوں کہ رسول اللہؐ کے دو مؤذن تھے: بلالؓ اور عبداللہؓ بن ام مکتوم۔(۴۲) ایک مسجد کے لیے ایک مؤذن پر اکتفا جائز ہے۔ افضل یہ ہے کہ اس حدیث کی رو سے دو مؤذن ہونے چاہییں۔اگر دو مؤذنوں سے زیادہ کی ضرورت ہو تو چار مؤذن رکھے جاسکتے ہیں، کیوں کہ حضرت عثمانؓ کے چار مؤذن تھے۔ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر ضرورت اور مصلحت کا تقاضا ہو تو چار سے زائد مؤذن رکھے جاسکتے ہیں۔

اگر متعدد مؤذن ہوں تو مستحب یہ ہے کہ وہ یکے بعد دیگر ے اذان کہیں جیسا کہ حضرت بلالؓ اور عبداللہؓ بن ام مکتوم کرتے تھے۔وہ ایک دوسرے کے بعد اذان کہتے تھے۔اس طرح اعلان زیادہ ہوجاتا ہے۔ اگر متعدد مؤذن ہوں تو ہر مؤذن الگ الگ مینار پر یا الگ الگ کونے میں اذان کہے، یا سارے مل کر ایک ہی بار اذان کہیں۔

۱۱۔ مستحب یہ ہے کہ مؤذن اوّل وقت میں اذان کہے، تا کہ لوگوں کو معلوم ہو اور وہ نماز

کی تیاری کریں۔ جابرؓ بن سمرہ سے روایت ہے: ''بلال اذان کو وقت سے مؤخر نہیں کرتے تھے، البتہ کبھی کبھی اقامت کو کچھ مؤخر کردیتے''۔(۴۳) ایک اور روایت میں ہے: ''جونہی سورج ڈھلتا، بلال اذان کہہ دیتے۔اس میں دیر نہیں کرتے تھے، پھر جب تک رسول اللہؐ گھر سے باہر نہ تشریف لاتے، اقامت نہ کہتے۔ جب آپ تشریف لاتے تو آپ کو دیکھتے ہی اقامت شروع کردیتے''۔(۴۴)

۱۲۔ حکّام کو نماز کے لیے بلانا جائز ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ بلالؓ آئے اور کہا: السلام علیك یا رسول اللّٰہ ورحمة اللّٰہ وبرکاتھالصلوٰة یرحمك اللّٰہ، یا رسول اللہ! السلام علیکم نماز، اللہ آپ پر رحم فرمائے۔ نبی اکرمؐ نے فرمایا: ابوبکرؓ سے کہو! لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ بلال جس طرح رسول اللہؐ کو سلام کرنے آتے تھے، اسی طرح حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو بھی سلام کرنے آتے تھے۔

۱۳۔ مستحب یہ ہے کہ مؤذن کے اذان سے فارغ ہونے سے پہلے کوئی شخص کھڑا نہ ہو، بلکہ تھوڑا صبر کرے تا آنکہ مؤذن فارغ ہوجائے، یا فراغت کے قریب پہنچ جائے، کیوں کہ اذان سنتے ہی حرکت میں آجانا شیطان سے مشابہت کے زمرے میں آتا ہے۔

اذان کے مکروہات

اذان کے مکروہات یہ ہیں:(۴۵)

۱۔ اوپر مذکور سنتوں کو پورا نہ کرنا اذان میں مکروہ ہے۔ اگر سنتیں پوری نہ کی جائیں تو حنفیہ نے انہیں مکروہات میں شمار کیا ہے اور کہا ہے: جنبی شخص کا اذان اور اقامت کہنا مکروہ تحریمی ہے۔اس کی کہی ہوئی اذان کا اعادہ کیا جائے۔ اسی طرح اگر بے وضو شخص اقامت کہے تو وہ بھی مکروہ تحریمی ہے، نیز دیوانے، پاگل، بے عقل بچے، عورت، ہیجڑے، فاسق اور مدہوش شخص کی اذان بھی مکروہ تحریمی ہے۔ بیٹھے ہوئے شخص کی اذان بھی مکروہ ہے، ہاں! اگر وہ اپنی ذات کے لیے اذان کہے تو جائز ہے۔ سوار ہوکر اذان کہنا، اگر مسافر نہیں ہے تو

مکروہ تحریمی ہے۔

۲۔ گا کر اذان کہنا اور اذان کے کلمات میں ایسا اتار چڑھاؤ پیدا کرنا جس سے معنی بدل جائیں، یا الفاظ میں کمی بیشی ہوجائے مکروہ ہے،البتہ گائے بغیر خوش الحانی سے اذان کہنا مطلوب ہے۔ حنابلہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ گا کر اذان کہنا جائز ہے، کیوں کہ اس سے اذان کا مقصد اسی طرح حاصل ہوجاتا ہے۔ جیسے معمول کی اذان سے، جو گا کر نہ کہی جائے جائز ہے۔ اذان میں نحو یا اعراب کی غلطی کرنا مکروہ ہے۔

۳۔ اذان کے دوران میں[مؤذن کے لیے] چلنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس سے اعلان میں خلل واقع ہوتا ہے اور اذان کے درمیان باتیں کرنا، سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔ مؤذن کو سلام کرنا بھی مکروہ ہے۔(۴۶) اگر کسی نے مؤذن کو سلام کیا تو مؤذن کے لیے اذان سے فارغ ہوکر سلام کا جواب دینا واجب ہے۔ معمولی بات کرنے سے اذان باطل نہیں ہوتی، البتہ اذان کے درمیان زیادہ باتیں کرنے سے باطل ہوجاتی ہے، کیوں کہ اس کی وجہ سے اذان کا تسلسل ختم ہوجاتا ہے جو حنفیہ کے علاوہ باقی فقہاء کے نزدیک شرط ہے۔ حنابلہ نے اشارہ کیا ہے کہ اذان و اقامت کے دوران میں سلام کا جواب دینا جائز ہے۔

۴۔ فجر کے علاوہ دوسری نمازوں میں جماعت کا اعلان کرنا مکروہ ہے۔ یہ اعلان، خواہ اذان کے اندر ہو یا بعد میں ہو، کیوں کہ حضرت بلالؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: ''مجھے رسول اللہؐ نے فجر کی اذان میں اعلان کرنے کا حکم دیا اور عشا کی اذان میں اعلان کرنے سے روکا''۔(۴۷) اس نوعیت کا اعلان فجر کی اذان کے لیے مناسب ہے، کیوں کہ اس وقت لوگ نیند میں ہوتے ہیں اور نماز میں شریک ہونے کے لیے ان کا جاگ اٹھنا ضروری ہوتا ہے۔

۵۔ حنابلہ کے بقول اذان کے بعد مسجد سے بلا عذر نکلنا جائز نہیں، بلکہ حرام ہے۔ اس کی

دلیل صحابہ کا عمل ہے۔ ابوالشعثاء کہتے ہیں: ''ہم مسجد میں حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے۔ مؤذن نے اذان دی۔ ایک شخص مسجد سے اٹھ کر جانے لگا، حضرت ابوہریرہؓ اسے جاتے ہوئے دیکھتے رہے، جب وہ مسجد سے نکل گیا تو انہوں نے کہا: ''اس آدمی نے ابوالقاسمؐ کی نافرمانی کی''۔(۴۸)

حضرت عثمانؓ بن عفان کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''جس شخص کے مسجد میں بیٹھے ہوئے اذان ہوگئی، پھر کسی ضرورت کے بغیر وہ باہر نکل گیا اور واپس نہیں آنا چاہتا تو وہ منافق ہے''،(۴۹) البتہ کسی عذر کی بنا پر مسجد سے نکلنے میں کوئی حرج نہیں۔اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمرؓ نماز کی اطلاع دینے کے لیے مسجد سے نکل گئے تھے۔

شافعیہ کے بقول اذان کے بعد نماز پڑھے بغیر بلا عذر مسجد سے نکلنا مکروہ ہے۔

۶۔ حنابلہ کہتے ہیں: رمضان میں فجر سے پہلے اذان کہنا مکروہ ہے تاکہ اس سے لوگوں کو دھوکا نہ ہو اور وہ سحری کھانا چھوڑ دیں۔ اگر اس طرح کی اذان کے لوگ عادی ہوں کہ وہ رات میں ہوتی ہے تو ممکن ہے مکروہ نہ ہو، کیوں کہ بلالؓ اسی طرح اذان دیا کرتے تھے اور رسول اللہؐ نے فرمایا: ''بلال رات کے وقت اذان کہتے ہیں۔ابن ام مکتوم کی اذان تک تم کھاتے پیتے رہا کرو''، نیز فرمایا: ''بلال کی اذان تمہیں سحری کھانے سے روک نہ دے، وہ رات کے وقت اذان کہتے ہیں تاکہ سوئے ہوئے جاگ جائیں اور عبادت میں مصروف افراد گھر لوٹ جائیں''۔

اقامت سے پہلے حنابلہ کے نزدیک اللھم صلی علی محمد کہنا مکروہ ہے، البتہ گلا صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اذان کے بعد بازاروں میں نماز کی آواز لگانا بھی مکروہ ہے، مثلاً کہا جائے نماز، نماز یا اقامت یا نماز۔ اللہ تم پر رحم کرے۔ نووی کہتے ہیں کہ اقامت سے پہلے رسول اللہؐ پر درود بھیجنا مسنون ہے۔

اذان اور اقامت کا جواب دینا

حنفیہ کے نزدیک جو کوئی اذان سنے، اس کے لیے اذان کا جواب دینا واجب ہے اور جو اقامت سنے، اس کے لیے اقامت کا جواب دینا مستحب ہے۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک اذان اور اقامت کا جواب دینا مسنون ہے۔ جواب دینے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر جملے کے بعد دو دو بار وہی جملہ دہرایا جائے، البتہ حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کے جواب میں لاحول ولاقوۃ الا باللہ کہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی مدد اور توفیق کے بغیر نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے، اور نہ نیکی کرنے کی۔ابن مسعودؓ سے روایت ہے:الصلوٰۃ خیر من النوم کے جواب میں کہے صدقت وبررت (تو نے سچ کہا اور نیکی کی)۔جواب زبان سے دینا چاہیے۔حنفیہ کے ہاں یہی ظاہر روایت ہے۔(۵۰)

بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نماز کی طرف چل کر جانے کے ذریعے جواب دیا جائے، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ اس طرح مسجد میں اوّل وقت میں نماز ادا کرنے کا وجوب لازم آتا ہے۔

مالکیہ نے اس پر اکتفا کیا ہے کہ اذان سننے والا شہادتین (اشھدان لاالہ الا اللہ اوراشھدان محمدا رسول اللہ) تک جواب دے۔اگر نفل نماز پڑھ رہا ہو تب بھی جواب دے اور باقی اذان کا جواب دینا اور اذان کے کلمات دہرانا مکروہ ہے(یہ مالکیہ کی مشہور معتمد اور راجح روایت ہے)نہ تو الصلوٰۃ خیر من النوم کے جواب میں یہی الفاظ دہرائے اور نہ صدقت وبررت (یعنی تو نے سچ کہا اور نیکی کی) کہے، البتہ اقامت میں قد قامت الصلوٰۃ کے جواب میں اقامھا اللہ وأدامھا کہے۔

مؤذن کو جواب دینے کی دلیل ابوسعید کی روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:''جب تم اذان سنو تو وہی الفاظ کہو جو مؤذن نے کہے ہیں''،(۵۱)لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ ''تم سنو'' کے الفاظ سے یہ ذہن میں آتا ہے کہ اگر کچھ حصہ سنو تو بھی جواب دو اور پھر

رسول اللہؐ نے فرمایا: ''جو مؤذن کہے گا، وہ کہو''۔ یہ نہیں فرمایا: ''جو اس نے کہا، وہ کہو''، اس لیے بعض حصے کا جواب دینا کافی ہے۔ ہماری رائے میں یہ محض تکلف اور تاویل ہے۔ ظاہر بات وہی ہے جو بعض مالکیہ نے کہی ہے کہ پوری اذان کا جواب دے۔ حدیث میں جواب دینے کا جو حکم ہے، حنفیہ کے نزدیک وجوب کے لیے ہے اور باقی فقہاء کے نزدیک استحباب کے لیے، اسی طرح نماز کے بعد دعا کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔

مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے جس میں اذان کے ایک ایک کلمے کا جواب دینے کی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ اور اس میں ہے کہ حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کے جواب میں لاحول ولا قوۃ الا باللہ (۵۲) کہا جائے۔ ابن خزیمہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ سنت ہے کہ فجر کی اذان میں مؤذن حي علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہے۔ (۵۳) ابوداؤد نے بعض صحابہؓ سے روایت کی کہ بلالؓ نے اقامت کہنا شروع کی تو جب قد قامت الصلوٰۃ پر پہنچے تو رسول اللہؐ نے فرمایا: اقامہا اللہ وادامہا۔ (۵۴) الصلوٰۃ خیر من النوم کے بارے میں بھی حدیث موجود ہے جیسا کہ ابن الرفعہ نے کہا ہے، لیکن معلوم نہیں کس کی روایت ہے؟

اگر کوئی شخص قرآن کی تلاوت کر رہا ہے تو مستحب یہ ہے کہ تلاوت چھوڑ کر اذان اور اقامت کا جواب دے، کیوں کہ اذان واقامت ختم ہو جائیں گی اور تلاوت تو بعد میں بھی کی جاسکتی ہے، لیکن اگر نماز پڑھتے ہوئے اذان یا اقامت سنے تو اس کا جواب نہ دے، کیوں کہ نماز میں کسی اور کام میں مشغول ہونا درست نہیں۔ روایت ہے کہ نماز بذات خود بڑی مصروفیت ہے۔ اس بنا پر حنفیہ کے نزدیک مناسب یہ ہے کہ جب اذان یا اقامت ہو رہی ہو تو نہ بات کرے اور نہ کسی اور کام میں مصروف ہو۔

جمہور کے نزدیک اذان کا جواب ہر سننے والے کو دینا چاہیے، خواہ جنبی ہو یا حیض ونفاس والی عورت، یا فرض یا نفل طواف کر رہا ہو، اور اگر جماع میں مشغول ہو یا بیت الخ

میں ہو، یا نماز پڑھ رہا ہو تو ان کاموں سے فارغ ہو کر اذان کا جواب دے، بشرطیکہ اذان کو زیادہ وقت نہ گزرا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جو شخص اذان سنے، وہ جواب دے ،خواہ جنبی ہو،لیکن حیض یا نفاس والی عورت، خطبہ سننے والا، نماز جنازہ میں مصروف، جماع میں مشغول، بیت الخلا میں بیٹھا ہوا شخص، یا جو کھانا کھا رہا ہو، یا پڑھ پڑھا رہا ہو، وہ جواب نہ دے،لیکن اگر تلاوت کر رہا ہے تو اذان کا جواب دے،کیوں کہ اذان ختم ہوجائے گی، تلاوت دوبارہ شروع کی جاسکتی ہے اور اس پر اجر ملے گا۔

اذان سن کر کھڑے ہوجانا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے اور اگر چل رہا ہو تو افضل یہ ہے کہ اذان کا جواب دینے کے لیے کھڑا ہوجائے تا کہ ایک جگہ کھڑے ہو کر اذان سنے اور مؤذن کی اذان کا جواب دے ،خواہ پوری اذان سنی ہو یا آدھی۔ اگر دور ہونے کے باعث یا بہرا ہونے کی وجہ سے اذان نہیں سن سکا تو جواب دینا مسنون نہیں ہے۔

اگراذان کے ساتھ ساتھ جواب نہیں دے سکا تو بعد میں اس کا تدارک کرے، بشرطیکہ اذان کو زیادہ دیر نہ ہوئی ہو، اگر زیادہ دیر ہوگئی ہو تو پھر جواب نہ دے(۵۵)۔

جب بار بار اذان ہو تو پہلی اذان کا جواب دے، جیسا کہ الدرالمختار میں ہے، خواہ وہ اذان اس کی اپنی مسجد سے ہو، یا کسی دوسری مسجد سے،لیکن ابن عابدین کہتے ہیں: میری رائے یہ ہے کہ تمام اذانوں کا جواب دے،کیوں کہ جب تمام اذانیں سنے گا تو جواب دینے کے سبب متعدد ہیں، لہٰذا ہر بار جواب دینا ہوگا۔ یہی بعض شافعیہ کی قابل اعتماد رائے ہے۔ نووی المجموع میں لکھتے ہیں کہ اگر ایک مؤذن کے بعد دوسرے مؤذن کو سنے تو مختار مذہب یہ ہے کہ ہر بار اذان کا جواب دینے کا برابر ثواب ہے، البتہ پہلی اذان کے جواب کی زیادہ تاکید ہے اور اسے ترک کرنا مکروہ ہے۔(۵۶)

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوا اور مؤذن نے اذان شروع کر دی تو نہ تو تحیۃ المسجد پڑھے نہ کوئی اور نماز، بلکہ کھڑے ہو کر اذان کا جواب دے اور جب مؤذن اذان سے فارغ ہو جائے تو تحیۃ المسجد پڑھے تا کہ دونوں ثواب سمیٹ سکے۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہو اور مؤذن اقامت کہہ رہا ہو تو بیٹھ جائے، تا آنکہ امام اپنی جائے نماز پر کھڑا ہو جائے۔

اذان کے بعد کے مستحبات

اذان اور اقامت کے بعد درج ذیل امور مستحب ہیں:(۵۷)

۱۔ رسول اللہؐ پر درود بھیجے: یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مؤذن اور اذان سننے والے میں سے ہر ایک پر اذان سے فارغ ہونے کے بعد مسنون ہے۔اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو آگے آرہی ہے۔

اذان کے بعد درود شریف کا آغاز صلاح الدین ایوبی کے عہد میں ۷۸۱ھ میں پیر کی عشا کی اذان کے بعد سے شروع ہوا، پھر جمعے کے روز بھی شروع ہو گیا، پھر دس سال بعد مغرب کے علاوہ تمام اوقات کی اذانوں میں رائج ہو گیا، پھر مغرب میں بھی دوبارہ شروع ہو گیا، فقہاء نے کہا کہ یہ بدعت حسنہ ہے۔

۲۔ اذان کے بعد رسول اللہؐ سے منقول دعا پڑھے، جو یہ ہے: اللھم رب ھذہ الدعوۃ التامۃ والصلوٰۃ القائمۃ آت محمداً الوسیلۃ و الفضیلۃ وابعثہ مقاماً محمودا الذی وعدتہ (اے اللہ! اے اس دعوت کامل اور قائم ہونے والی نماز کے رب! محمدؐ کو وسیلہ اور فضیلت سے سرفراز فرما اور انہیں اس مقام محمود پر مبعوث فرما جس کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے)۔

ارشاد نبوی ہے: ''جب مؤذن کو سنو تو جو وہ کہتا ہے وہی کہو، پھر مجھ پر درود بھیجو، جو مجھ پر ایک بار درود بھیجے گا، اللہ اس پر دس بار رحمت نازل کرے گا، پھر میرے لیے اللہ

سے وسیلہ مانگو۔ یہ جنت کا ایک مقام ہے جو اللہ کے کسی خاص بندے کو ہی مل سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ بندہ میں ہوں گا۔ جو میرے لیے وسیلے کی دعا کرے گا، وہ شفاعت کا حق دار ہوجائے گا''۔(۵۸)

حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہؐ کو فرماتے سنا: جو شخص اذان سن کر یہ الفاظ کہتا ہے: انا أشهد ان لااله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا رسول الله، رضيت بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد رسولاً (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ اکیلا ہے۔ کوئی اس کا شریک نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں، میں نے اللہ کو بطور رب، اسلام کو بطور دین اور محمدؐ کو بحیثیت رسول پسند کرلیا) تو اس کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔(۵۹)

حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: جو شخص اذان سن کر یہ الفاظ کہتا ہے: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلوٰة القائمة اٰت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذى وعدته ''[ترجمہ ابھی اوپر گزر چکا ہے] وہ قیامت کے روز میری شفاعت کا مستحق ہوگا۔(۶۰) اگر مغرب کی اذان ہوتو یوں کہے: ''اللهم هذا اقبال ليلك وادبار نهارك واصوات دعاتك وحضور صلواتك، فاغفرلى'' (الٰہی! یہ تیری رات کی آمد، تیرے دن کی واپسی، تیری طرف بلانے والوں کی آوازیں اور تیری نمازوں کی حاضری کا وقت ہے، پس مجھے بخش دے)۔

نبی اکرمؐ نے ام سلمہؓ کو یہ الفاظ کہنے کا حکم دیا تھا(۶۱) اور صبح کے بعد کہے: اللهم هذا اقبال نهارك وادبار ليلك واصوات دعاتك فاغفرلى (الٰہی! یہ تیرے دن کی آمد اور تیری رات کی واپسی اور تیری طرف پکارنے والوں کی آوازیں ہیں۔ پس مجھے بخش دے)۔

۳۔ اذان سے فارغ ہوکر اذان اور اقامت کے درمیان دعا کرے، اور اللہ سے دنیا اور آخرت میں عافیت مانگے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''اذان اور اقامت کے درمیان دعا رد

نہیں ہوتی''۔ لوگوں نے پوچھا، یا رسول اللہ! ہم کیا دعا کریں؟ آپ نے فرمایا: ''اللہ سے دنیا اور آخرت میں عفو اور عافیت مانگو''۔(٦٢)

مستحب یہ ہے کہ مؤذن اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھ کر جماعت کا انتظار کرے، جیسا کہ ہم نے اذان کی سنتوں میں بیان کیا ہے۔

دوم: اقامت

اقامت کا طریقہ اور اس کی کیفیت

اقامت، اکیلے اور جماعت سے وقتی اور قضا فرض پڑھنے والوں کے لیے سنت مؤکدہ ہے۔ حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے، جب کہ حنابلہ کہتے ہیں کہ عورتوں پر نہ اذان ہے اور نہ اقامت۔

اقامت کے طریقے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:(٦٣)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اقامت میں اذان کی طرح اللہ اکبر کے علاوہ تمام کلمات دو دوبار کہنے چاہییں، جب کہ اللہ اکبر چار بار، البتہ اقامت میں حی علی الفلاح کے بعد دو بار قد قامت الصلوٰۃ کہے۔ اقامت کے سترہ کلمات ہیں۔ اس کی دلیل ابن ابی شیبہ کی روایت ہے۔ انہوں نے کہا کہ محمد رسول اللہؐ کے صحابہؓ نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری رسول اللہؐ کے پاس آئے اور کہا: ''یارسول اللہ! میں نے خواب میں دیکھا، ایک آدمی آیا، اس پر دو نیلے رنگ کی چادریں تھیں۔ ایک دیوار پر کھڑا ہوا، اس نے دو دوبار اذان اور دو دو بار اقامت کہی''۔(٦٤) ترمذی نے عبداللہ بن زید سے ہی روایت کی کہ رسول اللہؐ کی اذان اور اقامت دو دوبار تھی۔(٦٥)

ابومحذورہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہؐ نے اذان کے انیس کلمات اور اقامت کے سترہ کلمات سکھائے۔(٦٦)

مالکیہ کہتے ہیں کہ اقامت کے دس کلمات ہیں۔ قد قامت الصلوٰۃ ایک مرتبہ کہے۔حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے بلال کو اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار کہنے کا حکم دیا۔(۶۷)

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اقامت ایک ایک بار ہے، یعنی گیارہ کلمات، صرف قدقامت الصلوٰۃ دوبار کہنا ہے، کیوں کہ حضرت عبداللہؓ بن عمر سے روایت ہے کہ عہد نبوی میں اذان کے کلمات دو دوبار اور اقامت کے ایک ایک بار کہے جاتے تھے، البتہ قد قامت الصلوٰۃ دوبار کہا جاتا تھا۔(۶۸) میرے خیال میں یہی سب سے صحیح روایت ہے، یا اقامت میں اس رائے اور حنفیہ کی رائے میں اختیار ہے۔ رہی حضرت انسؓ کی حدیث تو وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کے ساتھ مقید ہے۔

اقامت کے احکام

اقامت کے زیادہ تر وہی احکام ہیں جو اذان کے احکام ہیں، اور یہ اوپر گزر چکے ہیں، البتہ درج ذیل امور کا ان میں اضافہ کیا گیا ہے:(۶۹)

۱۔ اقامت جلدی جلدی کہنا مسنون ہے، یعنی اقامت تیزی سے کہے، لیکن حروف صحیح اور واضح ہوں۔ دو دو جملوں کو ایک سانس میں اور آخری جملے کو ایک سانس میں ادا کرے تاکہ اس حدیث پر عمل ہو جو اوپر حضرت جابرؓ سے بیان ہوئی ہے: ''جب تم اذان کہو تو ٹھہر ٹھہر کر کہو اور جب اقامت کہو تو جلدی جلدی کہو، نیز اذان اور اقامت کے درمیان اتنا وقفہ دو کہ کھانا کھانے والا فارغ ہو جائے''۔

۲۔ چاروں مذاہب میں افضل یہ ہے کہ جو اذان کہے، وہی اقامت کہے: اس میں سنت کا اتباع ہے: ''جو اذان کہے، وہی اقامت کہے'' جیسا کہ '' اذان کی شرائط'' میں ہم نے بیان کیا ہے۔ اگر ایک شخص اذان اور دوسرا اقامت کہے، تب بھی جائز ہے۔

حنفیہ کے بقول اگر اذان کہنے والے کے علاوہ کسی اور کے اقامت کہنے سے اذان کہنے والے کو تکلیف ہوتی ہے تو یہ مکروہ ہے، کیوں کہ مسلمان کو ایذاء پہنچانا مکروہ ہے اور اگر اذیت نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

۳۔ حنابلہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ جہاں اذان کہی ہو، وہیں اقامت کہے، کیوں کہ اقامت بھی اعلان کے لیے ہے، اس لیے اسی جگہ ہونا چاہیے تا کہ اچھی طرح اعلان ہو جائے، البتہ اگر مسجد کے مینار میں مسجد سے فاصلے پر اذان کہی ہو تو پھر دوسری جگہ اقامت کہنا چاہیے تا کہ اقامت کہنے والے کی نماز کا کچھ حصہ نکل نہ جائے۔

شافعیہ کے مطابق مستحب یہ ہے کہ اقامت اذان کے علاوہ دوسری جگہ پر کہی جائے اور اذان کی بہ نسبت پست آواز میں۔

جب تک امام اجازت نہ دے، اقامت نہ کہی جائے، کیوں کہ حضرت بلالؓ رسول اللہؐ سے پوچھ کر اقامت کہتے تھے۔ زیاد بن حارث الصدائی کہتے ہیں: ''میں رسول اللہؐ سے پوچھتا رہتا، اقامت کہوں، اقامت کہوں''؟ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''مؤذن اذان کا مالک ہے اور امام اقامت کا''۔(۷۰)

۴۔ اقامت کے وقت نمازی اس وقت تک کھڑے نہ ہوں، جب تک امام کھڑا نہ ہو جائے، یا آ نہ جائے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جب نماز کھڑی ہو تو جب تک مجھے نہ دیکھو، کھڑے نہ ہو''۔(۷۱)

رہی یہ بات کہ مقتدی نماز کے لیے کس وقت کھڑے ہوں تو مالکیہ کہتے ہیں کہ نمازی اقامت کے وقت، اس کے شروع میں یا بعد میں کھڑے ہو سکتے ہیں۔ کوئی وقت مقرر نہیں ہے، بلکہ آدمی کی قوت پر ہے، کوئی بھاری ہوتا ہے کوئی ہلکا پھلکا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امام کے جائے نماز پر کھڑے ہونے کے بعد حی علی الفلاح کہنے کے وقت

کھڑے ہوں۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جب مؤذن قد قامت الصلوٰۃ کہے اس وقت کھڑے ہوں۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ وہ اس وقت کھڑے ہوتے تھے جب مؤذن قدقامت الصلوٰۃ کہتا۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اگر امام نمازیوں کے ساتھ مسجد میں ہے تو نمازیوں کے لیے مستحب یہ ہے کہ اقامت پوری ہونے پر کھڑے ہوں، (۷۲) بشرطیکہ جلدی کھڑے ہو سکتے ہوں تا کہ تکبیرِ تحریمہ کی فضیلت سے محروم نہ رہ جائیں، ورنہ پہلے سے اس وقت کھڑے ہوں کہ تکبیر تحریمہ میں شامل ہو سکیں۔

۵۔ اذان کی طرح اقامت میں بھی سنت یہ ہے کہ اقامت کہتے ہوئے پاک ہو، قبلہ رو ہو، اقامت کے دوران میں چلے پھرے نہیں اور نہ بات کرے، نیز اقامت اور نماز کے درمیان زیادہ وقفہ نہ ہو۔ اگر وقفہ زیادہ ہوجائے، یادرمیان میں کوئی ایسا کام کرنے لگ جائے جو نماز کے منافی ہو، مثلاً کھانا تو دوبارہ اقامت کہے۔ سنت یہ ہے کہ اقامت کے فوراً بعد امام تکبیر تحریمہ کہے اور کسی مستحب کام کے علاوہ درمیان میں وقفہ نہ کرے، مثلاً نمازیوں کو صفیں درست کرنے کے لیے کہہ سکتا ہے۔ عورت اگر مردوں کی جماعت کے لیے اقامت کہے تو درست نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ اگر اہل ہو تو ایک ہی آدمی اذان اور اقامت کہے اور وہی امامت کرائے۔ حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ امام کو ہی اذان کہنا چاہیے، کیوں کہ رسول اللہؐ نے سفر میں خود اذان و اقامت کہی اور خود ہی جماعت کرائی جیسا کہ الضیاء میں ہے۔

اقامت بلند جگہ کھڑے ہو کر کہنا مسنون نہیں، نہ اقامت کہتے ہوئے کانوں میں

انگلیاں دینا یا شہادتین کو ایک بار آہستہ دہرانا اور نہ ترتیل سے اقامت کہنا مسنون ہے۔

۶۔ جب ایک مؤذن اذان کہہ دے اور اقامت کہہ دے تو سب لوگوں کے لیے اذان واقامت کہنا مستحب نہیں، بلکہ وہ اذان واقامت کا جواب دیں جیسا کہ سنت میں آیا ہے۔

۷۔ امام کے لیے مستحب ہے کہ صفیں سیدھی کرے۔ دائیں بائیں رخ کرے اور کہے: ''سیدھے کھڑے ہوجاؤ اللہ تم پر رحم کرے''۔ رسول اللہؐ فرماتے تھے: ''اپنی صفیں سیدھی رکھو، صفیں سیدھی رکھنا نماز کی تکمیل کا حصہ ہے''۔(۷۳)

ملحق: بغیر نماز کے اذان

نماز کے علاوہ دوسرے کاموں کے لیے بھی اذان مستحب ہے، مثلاً نومولود کی ولادت کے وقت دائیں کان میں اذان کہنا، جیسا کہ بائیں کان میں اقامت کہنا مستحب ہے، حضرت فاطمہؓ کے ہاں حضرت حسنؓ پیدا ہوئے تو رسول اللہؐ نے ان کے کان میں اذان کہی تھی۔(۷۴)

آگ لگنے پر، لڑائی کے وقت، مسافر کے جانے کے بعد بھی اذان کہنا مستحب ہے۔ اگر کوئی شخص سخت پریشان ہو، بے ہوش ہو، یا سخت غصے میں ہو، یا جو انسان یا جانور بدمزاج ہو، یا کسی پر آسیب کا اثر ہو تو اس کے کان میں اذان کہنا مستحب ہے،(۷۵) کیوں کہ اذان کی وجہ سے شیاطین کا شر ختم ہوجاتا ہے۔ شیطان جب اذان کی آواز سنتا ہے تو بھاگ جاتا ہے۔

میت کو قبر میں رکھتے وقت اذان کہنا مسنون نہیں۔ شافعیہ کی معتمد روایت یہی ہے۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ مغنی المحتاج، ۱:۱۳۳

۲۔ نیل الاوطار، ۲:۳۱؛ اللباب شرح الکتاب، ۱:۶۲؛ کشاف القناع، ۱:۲۶۶

۳۔ مالک بن حویرث کی روایت ہے۔ (نیل الاوطار، ۲:۳۲)

۴۔ احمد، ابوداؤد (نیل الاوطار، ۲: ۳۵ وبعد)

۵۔ دیکھیے: نصب الرایہ، ۱: ۲۶۰ وبعد

۶۔ متفق علیہ [حدیث میں لفظ النداء آیا ہے] حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے النداء سے مراد اذان ہے۔ الصف الاوّل سے جماعت کے لیے تیزی سے آگے بڑھنا مراد ہے۔ الاستھام قرعہ اندازی

۷۔ بخاری نے ابوسعید خدری سے روایت کی ہے۔

۸۔ مسلم، احمد، ابن ماجہ نے معاویہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۳۳)۔ ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی: ''جس نے محض حصولِ ثواب کے لیے سات سال تک اذان دی، وہ آگ سے بری ہوگیا''۔

۹۔ شافعی، احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور ابن خزیمہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار)۔ حاکم نے صحیح سند سے روایت کی: ''اللہ کے نیک بندے وہ ہیں جو اس کی یاد کے لیے سورج، چاند، ستاروں اور سایوں کا خیال رکھتے ہیں''۔

۱۰۔ المغنی، ۱:۴۰۳؛ کشاف القناع، ۱: ۲۶۷؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۳۸

۱۱۔ فتح القدیر، ۱: ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۸؛ الدر المختار، ۱:۲۵۶؛ البدائع، ۱:۱۴۶ وبعد؛ اللباب، ۱: ۶۲-۶۳؛ الشرح الصغیر، ۱:۱۳۳ وبعد؛ المھذب، ۱:۵۵؛ بدایۃ المجتھد، ۱:۱۰۳؛ نھایۃ المحتاج، ۱: ۳۰۰؛ المجموع، ۳: ۸۲، ۱۳۱

۱۲۔ احمد، شافعی، مالک، بخاری نسائی، ابن ماجہ۔ (نیل الاوطار، ۲:۴۵)

۱۳۔ مجمع الزوائد، ۲:۴۔ احمد، نسائی، ترمذی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں اور کوئی خرابی نہیں، البتہ ابوعبیدہ کا عبداللہ بن مسعودؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ (نیل الاوطار، ۲:۶۰)

۱۴۔ کشاف القناع، ۱: ۲۶۸، ۲۷۸؛ المغنی، ۱: ۴۱۷-۴۲۲؛ غایة المنتهی، ۱:۸۷

۱۵۔ احمد، ابوداؤد، نسائی، طبرانی، ابن حبّان۔ حاکم نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (نیل الاوطار، ۲:۳۱)

۱۶۔ متفق علیہ۔ عمران بن حصین نے بھی روایت کی اور کہا: ''آپ نے بلال کو حکم دیا، انہوں نے اذان کہی اور ہم نے دو رکعت نماز پڑھی، پھر آپ نے انہیں حکم دیا، انہوں نے اقامت کہی اور ہم نے نماز پڑھی''۔

۱۷۔ الدر المختار، ۱: ۳۶۲-۳۶۵؛ البدائع، ۱: ۱۴۹-۱۵۱؛ فتح القدیر، ۱: ۱۷۰، ۱۷۶ وبعد؛ مراقی الفلاح، ص۳۲؛ اللباب، ۱: ۶۴؛ الشرح الصغیر، ۱: ۲۵۱ وبعد؛ القوانین الفقهیه، ص۴۷ وبعد؛ بدایة المجتهد، ۱: ۱۰۴ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۳۷-۱۳۹؛ الحضرمیه، ص۳۴؛ المهذب، ۱: ۵۵، ۵۷؛ المغنی، ۱: ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۳-۴۱۵ وبعد؛ کشاف القناع، ۱: ۲۷۱-۲۷۹؛ غایة المنتهی، ۱: ۸۷؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱: ۱۹۴ وبعد؛ المهذب، ۱: ۵۷ وبعد؛ تحفة الطلاب، ص۵۴؛ المجموع، ۳: ۱۳۶

۱۸۔ فجر سے پہلے کی اذان کے علاوہ جمعے کے روز اذان کہنے کی جگہوں اور دوسرے مقامات پر تسبیح پڑھنا، اشعار پڑھنا اور بلند آواز سے دعا کرنا وغیرہ مسنون نہیں ہے۔ میں نے کسی عالم سے یہ نہیں سنا کہ یہ مسنون ہے، بلکہ یہ ایک مکروہ بدعت ہے۔ نہ تو عہد نبی میں ایسا ہوتا تھا، نہ عہد صحابہؓ میں اور نہ اس کی کوئی اصل ہے۔ (کشاف القناع، ۱: ۱۸۱؛ غایة المنتهی، ۱: ۹۱)

۱۹۔ ابوداؤد، ابن ماجہ، طبرانی نے معجم میں روایت کی۔ (نصب الرایه، ۱: ۲۷۹)

۲۰۔ ترمذی نے ابوہریرہؓ سے روایت کی (نصب الرایه، ۱: ۲۹۲)۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ (سبل السلام، ۱: ۱۲۹)

۲۱۔ ترمذی نے زیاد بن حارث صدائی سے روایت کی ہے کہ '' صداء کے بھائی نے اذان کہی اور جو

اذان کہے، وہی اقامت بھی کہے"، لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ اثرم نے روایت کی کہ ابومحذورہ نے اذان کہی، پھر اقامت کہی۔ (سبل السلام، ۱:۱۲۹؛ المغنی، ۱:۴۱۵-۴۱۶)

۲۲۔ احمد، ابوداؤد۔ حاکم نے کہا ہے کہ اس کے متن میں ضعف ہے۔ (سبل السلام، ۱: ۱۲۹؛ نیل الاوطار، ۲:۵۷؛ المغنی، ۱:۴۱۵-۴۱۶)

۲۳۔ طبرانی وغیرہ نے روایت کی۔ (نصب الرایۃ، ۱: ۲۶۴)

۲۴۔ اللباب شرح الکتاب، ۱: ۶۲ وبعد؛ البدائع، ۱: ۱۴۷؛ فتح القدیر، ۱: ۱۶۷ وبعد؛ الدر المختار، ۱: ۳۵۸ وبعد؛ المغنی، ۱:۴۰۴، کشاف القناع، ۱:۲۷۳

۲۵۔ یہ آسمان سے اترنے والے فرشتے کی اذان کی حدیث ہے۔ ابوداؤد نے اپنی سنن میں روایت کی۔ (نصب الرایۃ، ۱:۲۵۹)

۲۶۔ اصل یہ ہے کہ راء ساکن ہو۔ دوسرے لفظ اللہ پر زبر ہے، اس لیے اس سے پہلے کی رائے کو بھی زبر دے دیا گیا۔

۲۷۔ الشرح الصغیر، ۲۴۸۔۲۵۰؛ القوانین الفقهیہ، ص۴۷؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۳۵ وبعد؛ المھذب، ۱:۵۵، وبعد؛ المجموع، ۳:۹۷

۲۸۔ ابومحذورہ سے محدثین کی جماعت نے روایت کی۔ بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں: "رسول اللہؐ نے انہیں کو اذان کے ۱۹ کلمات سکھائے جن میں شہادتین (اشھدان لا الہ الا اللہ اور اشھد ان محمدا رسول اللہ۔ کو چار چار بار کہنا ہے جیسا کہ اللہ اکبر چار بار کہا جاتا ہے۔ (نصب الرایۃ، ۱:۲۶۳؛ نیل الاوطار، ۲:۴۳)

۲۹۔ کشاف القناع، ۱: ۲۷۳

۳۰۔ البدائع، ۱: ۱۴۹۔۱۵۲؛ الدر المختار، ۱: ۳۵۹-۳۶۱؛ فتح القدیر، ۱: ۱۷۰-۱۷۶، اللباب، ۱: ۶۳؛ مراقی الفلاح، ص۳۲؛ الشرح الصغیر، ۱: ۲۵۲ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۱: ۱۹۵-۱۹۸؛ القوانین الفقهیہ، ص۴۷ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۳۸؛ المھذب، ۱: ۵۷، ۵۹؛ المغنی، ۱: ۴۰۷، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۲۹؛ کشاف القناع، ۱: ۲۷۰-۲۸۲؛ المجموع،

۳:۱۰۵-۱۱۷، ۱۲۶أ، ۱۲۹، وبعد؛الحضرمیه، ص ۳۵

۳۱۔ نصب الرایه، ۱: ۲۹۲

۳۲۔ ابن سعد، زید بن ثابت کی والدہ کے حوالے سے لکھتے ہیں: وہ کہتی ہیں کہ میرا گھر مسجد کے آس پاس کے مکانات میں سے سب سے اونچا تھا۔ بلالؓ شروع سے ہی میرے گھر کی چھت پر اذان دیتے تھے، تاآنکہ رسول اللہؐ نے مسجد تعمیر کروادی تو اس کی چھت پر اذان دینے لگے۔ ان کے لیے مسجد کی چھت پر کوئی بلند چیز رکھ دی جاتی تھی''۔

سب سے پہلے مصر میں شرحبیل بن عامر مرادی نے مینار پر چڑھ کر اذان دی اور بنوسلمہ نے حضرت معاویہؓ کے حکم سے منبر بنائے، اس سے پہلے نہیں تھے۔ (ردالمحتار، ۱: ۳۶۰)

۳۳۔ متفق علیہ۔ دیکھیے: نصب الرایه، ۱: ۲۹۲

۳۴۔ سبل السلام، ۱: ۱۲۹

۳۵۔ متفق علیہ

۳۶۔ ابن ماجہ، حاکم، طبرانی، ابن عدی کی روایت ہے۔ (نصب الرایه، ۱: ۲۷۸)

۳۷۔ ترمذی۔ اس کی سند مجہول ہے۔ (نصب الرایه، ۱: ۲۷۵)

۳۸۔ اس کی اصل پر صحیحین میں اتفاق ہے۔ احمد اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ (سبل السلام، ۱: ۱۲۲؛ نیل الاوطار، ۲: ۴۶)

۳۹۔ ابوداؤد (اوپر کے دونوں مراجع)

۴۰۔ احمد نے ابی بن کعب سے روایت کی۔ ابوداؤد اور ترمذی نے جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے بلالؓ سے کہا کہ 'اپنی اذان اور اقامت میں اتنا وقفہ دو کہ کھانے پینے والا اپنے کھانے پینے سے اور قضائے حاجت کے لیے جانے والا قضائے حاجت سے فارغ ہوجائے''۔

۴۱۔ ابوداؤد، ابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

۴۲۔ بخاری ومسلم کی صحیح حدیث ہے۔

۴۳۔ ابن ماجہ

۴۴۔ احمد نے مسند میں روایت کی۔

۴۵۔ فتح القدیر، ۱:۱۷۶؛ الدر المختار، ۱:۳۶۴ وبعد؛ مراقی الفلاح، ص۳۲؛ القوانین الفقھیہ، ص۴۸؛ الشرح الصغیر، ۱: ۲۴۸؛ الشرح الکبیر، ۱:۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۸؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۳۸؛ المھذب، ۱: ۵۷ وبعد؛ المغنی، ۱:۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۲۴، ۴۲۸، ۴۳۰؛ کشاف القناع، ۱:۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳

۴۶۔ مالکیہ کہتے ہیں: حج اور عمرے میں جو شخص تلبیہ کہہ رہا ہو، اسے بھی سلام کرنا مکروہ ہے، جو قضائے حاجت کے لیے بیٹھا ہوا ہو، یا جماع میں مشغول ہو اسے بھی۔ اسی طرح اہل بدعت کو، لہو ولعب میں مشغول اور گناہوں میں ملوث افراد کو اور جوان عورت کو [سلام کرنا مکروہ ہے]۔ اگر کچھ لوگ گناہوں میں مشغول ہوں یا جوان عورت کو سلام کرنے میں فتنے کا اندیشہ ہو تو سلام کرنا حرام ہے، البتہ نماز پڑھنے والے، وضو میں مصروف یا کھانا کھانے میں مشغول، یا تلاوت کرنے والے کو سلام کرنا مکروہ نہیں ہے۔ (الشرح الکبیر، ۱:۱۹۸)

۴۷۔ سنن ابن ماجہ

۴۸۔ ابوداؤد۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۴۹۔ سنن ابن ماجہ

۵۰۔ البدائع، ۱: ۱۵۵؛ فتح القدیر، ۱:۱۷۳؛ الدر المختار، ۱:۳۶۷ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱:۲۵۳؛ الشرح الکبیر، ۱: ۱۹۶؛ القوانین الفقھیہ، ص۴۸؛ المجموع، ۳:۱۲۴؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۴۰ وبعد؛ المھذب، ۱: ۵۸؛ کشاف القناع، ۱: ۲۸۴ وبعد؛ المغنی، ۱:۴۲۶ – ۴۲۸

۵۱۔ متفق علیہ۔ بہت سے صحابہؓ نے اسے روایت کیا، مثلاً ابوہریرہؓ، عمرو بن العاص، ان کے بیٹے اور ام حبیبہ نے۔ مسلم اور ابوداؤد نے حضرت عمرؓ سے اذان کے جواب کی کیفیت روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۵۱، ۵۳)

۵۲۔ سبل السلام، ۱:۱۲۶

۵۳۔ ایضاً، ا:۱۲۰

۵۴۔ ایضاً، ا: ۱۲۷۔ ابوداؤد میں ضعیف سند کے ساتھ ایک اور روایت ہے کہ یوں کہے: اقـامهـا الله وادامهـا مـادامت السمٰوات والارض (اللہ تعالیٰ اسے قائم ودائم رکھے، جب تک زمین وآسمان قائم ہیں)۔ رسول اللہؐ سے یہ الفاظ بھی منقول ہیں: اللهـم اقـمهـا وادمها واجعلنى من صالح اهلها (اے اللہ! اسے قائم و دائم رکھ اور مجھے اس کے صالح اہل میں شامل کر دے)۔

۵۵۔ رد المحتار، ا:۳٦۸؛ مغنى المحتاج، ا: ۱۴۰

۵٦۔ ردالمحتار، ا: ۳٦۹؛مغنى المحتاج، ا:۱۴۰

۵۷۔ فتح القدير، ا: ۲۴۷ وبعد؛ الدرالمختار، ا: ۳٦۲؛ مراقى الفلاح، ص۳۳، القوانين الفقهيه، ص۴۱۸؛ مغنى المحتاج، ا: ۱۴۱؛ المهذب، ا: ۵۸؛ المغنى، ا: ۴۲۷؛ كشاف القناع، ا:۲۸٦

۵۸۔ بخاری اور ابن ماجہ کے علاوہ محدّثین کی ایک جماعت نے ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ حدیث کا مفہوم: اللهم اصل میں یااللہ تھا، یا کو حذف کر کے اس کی جگہ آخر میں میم کا اضافہ کیا گیا، اس لیے یا اور میم دونوں کو جمع کر کے یا اللهم کہنا درست نہیں۔ الدعـوة التامه، توحید کی دعوت، کیوں کہ اس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں آ سکتا، بلکہ یہ قیامت تک باقی رہے گی، یا اذان واقامت کی دعوت۔ اس کے کمال، بلند مرتبے اور ہر قسم کے عیب اور نقص سے پاک ہونے کے باعث اسے التامة کہا گیا ہے۔ الصلوٰة القائمة، نماز جو ابھی کھڑی ہوگی اور پورے آداب سے ادا کی جائے گی۔ الـوسيـلة، قرب خداوندی۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ جنت میں ایک درجہ ہے جیسا کہ مسلم میں ہے۔ نص حدیث سے وسیلہ کی تفسیر یہی متعین ہوتی ہے۔ الـفـضيلة، تمام مخلوق پر برتری، الـمـقـام الـمـحـمود، قیامت کے روز شفاعت کبریٰ جس پر تمام پہلے اور پچھلے آپ کی تعریف کریں گے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: عسـى ان يبـعثك ربك مقاماً محموداً (امید ہے کہ تمہارا رب تمہیں مقام محمود پر مبعوث کرے گا)۔ یہ تمام مقامات ومراتب لازماً رسول اللہؐ کو ملیں گے، لیکن ان کا سوال کرنے میں حکمت یہ ہے کہ اس سے آپ کے بلند مرتبے اور علوِ مقام ومنزلت کا اظہار ہوتا ہے۔ (نيل الاوطار، ۲: ۵۵)

۵۹۔ مسلم

۶۰۔ مسلم کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۲:۵۴ وبعد)

۶۱۔ ابوداؤد، ترمذی۔ دیکھیے: المهذب، ۱:۵۹

۶۲۔ صحیح حدیث ہے، ابوداؤد، احمد۔ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔نسائی، ابن خزیمہ،ابن حبان اور الضیاء نے المختارہ میں انسؓ بن مالک سے روایت کی۔ (نیل الاوطار ۲:۵۵؛ سبل السلام، ۱:۱۳۰)

۶۳۔ البدائع، ۱: ۱۴۸؛ الدر المختار، ۱:۳۶۰؛اللباب، ۱:۶۳؛فتح القدیر، ۱:۱۶۹؛الشرح الصغیر، ۱: ۲۵۶؛القوانین الفقهیه، ص۴۸؛ بدایة المجتهد ، ۱: ۱۰۷؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۳۳، ۱۳۶؛المهذب، ۱: ۵۴، ۵۷؛ المغنی، ۱:۴۰۶؛کشاف القناع، ۱:۲۶۷

۶۴۔ اس کی سند کے راوی بخاری کے راوی ہیں اور روایت متصل ہے، کیوں کہ صحابہؓ سارے کے سارے عادل ہیں۔ان کے نام کا معلوم نہ ہونا نقصان دہ نہیں۔بیہقی نے روایت کی اور اسی طرح کی ایک روایت ابوداؤد میں ہے۔ (نصب الرایة ۱:۲۶۶-۲۶۷)

۶۵۔ نصب الرایه، ۱:۲۶۷

۶۶۔ پانچ مؤلفین صحاح نے روایت کی۔ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔(ایضاً، نیل الاوطار، ۲:۴۳)

۶۷۔ محدثین کی ایک جماعت نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۲:۴۰)

۶۸۔ احمد، نسائی، ابوداؤد، شافعی، ابوعوانہ، دارقطنی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم۔ (نیل الاوطار، ۲:۴۳)

۶۹۔ الدر المختار، ۱: ۳۶۱، ۳۷۱؛ فتح القدیر، ۱:۱۷۰؛البدائع، ۱: ۱۵۱؛ بدایة المجتهد، ۱:۱۴۵؛الشرح الصغیر، ۱: ۲۵۵ وبعد؛المهذب، ۱: ۵۹؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۳۶، ۱۳۸ وبعد؛المغنی، ۱:۴۱۵ - ۴۱۷، ۴۵۸ وبعد؛ کشاف القناع، ۱:۲۷۵ وبعد، ۲۷۹، ۲۸۱

۷۰۔ ابن عدی نے روایت کی،اور ابن عدی سے مراد حافظ کبیر ابو احمد عبداللہ بن عدی جرجانی ہیں۔ابن قصار کے نام سے مشہور ہیں اور الکامل فی الجرح والتعدیل کے مؤلف ہیں۔

۷۱۔ متفق علیہ

۷۲۔ سبل السلام، ۱: ۱۳۱؛ الحضرمیة، ص۷۴؛ المجموع، ۳: ۲۳۷؛ المغنی، ۱: ۴۵۸؛ الدر المختار، ۱: ۴۴۷

۷۳۔ متفق علیہ

۷۴۔ ترمذی نے اسے حسن صحیح قرار دیا۔

۷۵۔ یعنی مختلف شکلوں میں ادل بدل دے۔

فصل چہارم

نماز کی شرائط

نماز کا صحیح ہونا نماز کی مقررہ شرائط اور ارکان کی تکمیل پر موقوف ہے۔

شرط: لغت میں علامت کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی دوسری چیز کا وجود موقوف ہو، اور وہ چیز دوسری چیز کی حقیقت اور ماہیت سے خارج ہو۔

رکن: لغت میں مضبوط جانب کا نام ہے اور اصطلاح میں وہ چیز جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو، اور وہ اس کا اس طرح کا ذاتی جزو ہو جو اس کی حقیقت اور ماہیت میں داخل ہو۔ شرط اور رکن میں سے ہر ایک پر فرض کی اصطلاح کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک فرض ہے، اسی لیے بعض فقہاء اس بحث کا عنوان ''نماز کے فرائض'' رکھتے ہیں۔

شرائط کی دو قسمیں ہیں: • ذمہ داری یا واجب ہونے کی شرائط اور • صحیح یا ادا ہونے کی شرائط۔ واجب ہونے کی شرائط وہ ہیں جن پر نماز کا وجوب موقوف ہے، مثلاً عاقل بالغ ہونا، اور صحیح ہونے کی شرائط وہ ہیں جن پر نماز کا صحیح ہونا موقوف ہے جیسے طہارت۔

نماز کے وجوب کی شرائط

ہر بالغ عاقل مسلمان پر نماز فرض ہے، جب کہ حیض ونفاس جیسا کوئی مانع نہ ہو۔

نماز کے واجب ہونے کی تین شرائط ہیں:(۱)

ا۔ اسلام: نماز ہر مسلمان مرد اور عورت پر واجب ہے۔ جمہور کے نزدیک کافر پر واجب نہیں۔ کافروں پر نماز واجب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں ان سے نماز پڑھنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ ان کی ادا کردہ نماز درست نہیں ہوتی، لیکن آخرت میں

انہیں نماز نہ پڑھنے پر لازماً عذاب ہوگا، کیوں کہ وہ اسلام قبول کرکے نماز پڑھ سکتے تھے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک کافر کفر کی حالت میں اسلام اور شریعت کی فروع کے مخاطب ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک کافر پر نماز واجب نہیں، کیوں کہ ان کا اصول یہ ہے کہ کافر سے شریعت کی فروع کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، نہ دنیوی احکام میں اور نہ اخروی احکام میں۔

کافر جب مسلمان ہوجائے تو بالاتفاق اس کے ذمے پچھلی نمازوں کی قضا نہیں ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفرلھم ما قد سلف (الانفال ۸، ۳۸) (کافروں سے کہیں، اگر وہ کفر سے باز آجائیں تو ان کے پچھلے گناہ معاف کردیے جائیں گے)، نیز ارشاد نبوی ہے: ''اسلام پچھلے گناہ مٹا دیتا ہے''۔(۲) مراد یہ ہے کہ کفر کی حالت میں اس نے جن گناہوں کا ارتکاب کیا، ان کا اثر ختم ہوجاتا ہے، البتہ مرتد اگر دوبارہ اسلام قبول کرے تو حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اس پر سختی کرتے ہوئے اسے پچھلی نمازیں قضا کرنے کا حکم دیا جائے گا، کیوں کہ اسلام کی وجہ سے نمازیں اس نے اپنے اوپر واجب کرلی تھیں، بعد میں انکار سے ختم نہیں ہوتیں جیسا کہ انسانوں کے مالی حقوق کو اپنے اوپر واجب کرنے کے بعد ان کے انکار سے وہ حقوق ختم نہیں ہوتے۔ حنفیہ کے نزدیک اصلی کافر کی طرح مرتد پر بھی قضا واجب نہیں۔

کافر جو نیکی اور بھلائی کے کام کرتا ہے، اگر حالت کفر میں مرتا ہے تو اسے ان اعمال کا آخرت میں فائدہ نہیں ہوگا، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وقدمنا إلی ما عملوا من عمل فجعلناہ ھباء منثوراً (الفرقان ۲۵:۲۳)۔

البتہ دنیا میں ایسے شخص کو زندگی کی وسعت اور رزق میں کشائش کا فائدہ ہوتا ہے۔ اگر ایسا شخص مسلمان ہوجائے تو اسے ان نیکیوں کا بھی ثواب ملتا ہے اور اسلام لانے سے

ان اعمال کا ثواب ختم نہیں ہوتا، کیوں کہ حکیم بن حزام سے مسلم وغیرہ میں روایت ہے، انہوں نے رسول اللہؐ سے پوچھا، میں جاہلیت میں جو اچھے کام کرتا رہا تھا، کیا مجھے ان کا کوئی ثواب ملے گا؟ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''جن بھلائیوں پر تم اسلام لائے ہو، ان کا ثواب تمہیں ملے گا''۔ رسول اللہؐ نے مزید فرمایا: ''جب بندہ اسلام لاتا ہے اور اس کے اسلام میں خوب صورتی آجاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کردیتا ہے۔ اس کے بعد سے بدلہ شروع ہوتا ہے کہ ایک نیکی کا بدلہ دس سے سات سو گنا تک اور ایک گناہ کا اتنا ہی بدلہ۔ ہاں! اگر اللہ چاہے تو اسے معاف کردے۔(۳)

نووی کہتے ہیں: محققین کے مطابق درست بات جس پر بعض اہل علم نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، یہ ہے کہ کافر نے اگر اچھے کام کیے، مثلاً صدقہ اور صلہ رحمی، پھر وہ مسلمان ہوگیا اور اسلام پر مرا تو اس کے لیے ان تمام کاموں کا ثواب لکھا جائے گا۔(۴)

۲۔ بالغ ہونا: بچے پر نماز واجب نہیں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''تین لوگوں سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے۔ دیوانے سے جس کی عقل مغلوب ہوگئی ہو، تاآنکہ صحت یاب ہوجائے، سوئے ہوئے سے تاآنکہ بیدار ہوجائے، بچے سے تاآنکہ بالغ ہوجائے۔(۵)

البتہ نابالغ لڑکا ہو یا لڑکی جب سات سال کا ہو اسے نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، تاکہ نماز پڑھنے کا عادی ہوجائے، یعنی جب ہوشیار ہوجائے اور اگر دس سال کا ہوکر نہ پڑھے تو تنبیہ کے طور اسے ہاتھ سے تین تھپڑ مارے جائیں، بشرطیکہ مارنے کا فائدہ ہو، ورنہ نہیں، چھڑی سے نہ مارا جائے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''اپنی اولاد کو نماز پڑھنے کا کہو، جب وہ سات سال کے ہوں اور جب وہ دس سال کے ہوں تو انہیں نماز نہ پڑھنے پر مارو اور ان کے بستر الگ کردو''،(۶) یعنی اس طرح نہ سلاؤ کہ برہنہ ہوں تو ایک ہی کپڑا اوڑھ کر سوئیں۔ اگر ہر ایک کے اوڑھنے کے لیے الگ کپڑا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ دس سال کی عمر میں بستر الگ کرنا مستحب ہے، البتہ بالغ افراد کا لذت کی نیت سے اپنی شرم گاہیں

ملانا حرام ہے اور لذت کے بغیر، مثلاً سینے ملانا مکروہ ہے۔

بچوں کے بارے میں یہ حکم بچوں کے سرپرستوں کو ہے، بچوں کو نہیں ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وأمر اهلك بالصلوٰة واصطبر عليها (طٰہٰ۲۰:۱۳۲)(اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دو اور خود بھی اس کی پابندی کرو)، نیز یا یها الذین امنوا قوا انفسکم واهلیکم ناراً (التحریم ۶۶:۶)(اے ایمان والو! اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو آگ سے بچاؤ)۔

۳۔عقل: حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک دیوانے اور پاگل وغیرہ پراسی طرح نماز واجب نہیں، جس طرح بے ہوش ہونے والے پر۔ہاں! اگر ابھی نماز کا وقت باقی ہو اور افاقہ ہوجائے تو نماز واجب ہوجاتی ہے، کیوں کہ ذمہ داری کا دارومدار عقل پر ہے جیسا کہ سابق حدیث سے ثابت ہے کہ دیوانے پراس وقت تک کوئی ذمہ داری نہیں جب تک تندرست نہ ہوجائے، البتہ شافعیہ کے نزدیک ان کے لیے قضا سنت ہے۔حنابلہ کے نزدیک جس شخص کو بیماری کے باعث پاگل پن ہوگیا، یا وہ بے ہوش ہوگیا یا کسی حلال دوا سے اس کا دماغ متاثر ہوگیا تو اس سے روزے ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح نماز بھی ساقط نہیں ہوگی۔

حیض اور نفاس والی عورت سے نہ نماز کا مطالبہ کیا جائے گا نہ قضا کا، خواہ اس نے کسی ضرب یا دوا کے استعمال سے حیض یا نفاس کی حالت پیدا کرلی ہو۔

مدہوش آدمی پر قضا واجب ہے، تاکہ اسے نشہ کرنے پر تنبیہ کی جائے۔سونے والے شخص پر قضا واجب ہے اور اگر نماز کا وقت تنگ ہورہا ہوتو اسے جگا دیا جائے۔قضا کے واجب ہونے کی دلیل یہ حدیث ہے: ”جو کوئی سوتا رہا، یا بھول گیا تو جب اسے یاد آئے، نماز پڑھ لے“۔(۷)

امام نووی المجموع میں لکھتے ہیں: ”سوئے ہوئے کو نماز کے لیے جگانا مسنون

ہے، بالخصوص جب وقت تنگ ہورہا ہو"۔ سنن ابی داؤد میں ہے: "ایک روز رسول اللہؐ نماز کے لیے نکلے تو جس سوئے ہوئے شخص کے پاس سے گزرے،اسے جگا دیا"۔ اسی طرح اگر کوئی شخص نمازیوں کے سامنے، یا پہلی صف میں، یا مسجد کی محراب میں یا ایسی چھت پر سویا ہوا ہو جس کے اردگرد کوئی آڑ نہ ہو تو اسے جگادیا جائے، کیوں کہ اس طرح سونے کی ممانعت آئی ہے، یا اس طرح سویا ہوا ہو کہ آدھا سائے میں اور آدھا دھوپ میں ہو، یا طلوع فجر کے بعد اور طلوع آفتاب سے پہلے سویا ہوا ہو، یا عشا کی نماز سے پہلے یا عصر کی نماز کے بعد سویا ہوا ہو، یا کسی جگہ تنہائی میں اکیلا سویا ہوا ہو، یا عورت پیٹھ کے بل آسمان کی طرف منہ کرکے سوئی ہوئی ہو، یامرد پیٹ کے بل سویا ہوا ہو تو یہ سونے کے ایسے انداز ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا، نیز رات کی نماز اور سحری کھانے کے لیے، دوسرے کو جگانا یا عرفات میں وقوف کے وقت دوسرے کو جگانا مستحب ہے، کیوں کہ وہ عاجزی اور دعا کا وقت ہے۔ اسنوی کہتے ہیں کہ اس کے برعکس اگر کوئی شخص کسی کو نجس پانی سے وضو کرتے ہوئے دیکھے تو اسے بتانا ضروری ہے۔

نماز کے وقت کے دوران میں عذر یا مانع کا زائل ہوجانا

نماز کی ممانعت کے یہ اسباب جب زائل ہوجائیں، بچہ بالغ ہو جائے، یا دیوانہ تندرست ہوجائے، یا حیض یا نفاس والی عورت پاک ہوجائے، یا کافر مسلمان ہوجائے تو اگر نماز کے وقت میں ایک بار تکبیر تحریمہ کہنے کا، یا اس سے زیادہ وقت ابھی باقی ہو تو حنابلہ اور شافعیہ کی اظہر روایت میں اس نماز کی قضا واجب ہے، جیسا کہ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس سے پہلے کی ایسی نماز قضا کرنا بھی واجب ہے جسے اس نماز کے ساتھ جمع کرنا ممکن تھا جس کے دوران میں مانع یا عذر زائل ہوا ہے۔

اگر عصر کے آخری وقت میں مانع زائل ہوا اور صرف اتنا وقت باقی تھا کہ ایک بار تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی تھی تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ظہر کی قضا بھی واجب ہے۔ اسی

طرح اگر عشا کے آخر وقت میں مانع زائل ہوا تو مغرب کی قضا بھی واجب ہے، کیوں کہ حالت عذر میں ظہر اور عصر کے اوقات متحد ہو جاتے ہیں، نیز مغرب اور عشا کے اوقات بھی، تو حالت ضرورت میں بطریق اولیٰ متحد ہو جائیں گے۔ یہ حکم اس شرط کی بنیاد پر ہے کہ اتنا وقت مانع سے خالی ہو جس میں طہارت کی جاسکتی ہو اور دو مختصر ترین نمازیں پڑھی جاسکتی ہوں، یعنی جتنی مسافر کی دو رکعت کی نماز ہوتی ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر سفر میں نہیں ہے تو اسے اتنا وقت ملا ہو، جس میں پانچ رکعتیں پڑھ سکتا تھا اور اگر حالت سفر میں ہے تو تین رکعات پڑھ سکتا ہو تو دوسری نماز کے وقت پہلی نماز بھی واجب ہو جائے گی، کیوں کہ پانچ رکعات میں سے ایک رکعت کا وقت عذر کی حالت میں پہلی نماز کا وقت ہے۔ بس اتنا وقت ملنے سے پہلی نماز بھی واجب ہو جائے گی، اور یوں سمجھا جائے گا جیسے اسے پہلی نماز کا وقت مل گیا ہے، اور اگر اس سے کم وقت ملے تو پہلی نماز کی قضا واجب نہیں۔

اگر صرف ایک رکعت کا وقت ملا تو دوسری نماز واجب ہوگی، پہلی نہیں ہوگی اور اگر ایک رکعت سے بھی کم کا وقت ملا تو کوئی بھی نماز واجب نہیں ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک صرف وہی نماز واجب ہوگی جس کے وقت کے دوران میں مانع زائل ہو گیا، کیوں کہ پہلی نماز کا وقت تو عذر کی حالت میں گزر گیا، اس لیے وہ واجب ہی نہیں ہوئی، جیسا کہ اگر دوسری نماز کا وقت بھی اسی طرح گزر جاتا تو وہ بھی واجب نہ ہوتی۔ ہمارے خیال میں یہی معقول رائے ہے، کیوں کہ نماز وقت معین پر واجب ہوتی ہے، اور جب وقت گزر گیا تو وجوب ختم ہو گیا۔

عذر پیدا ہونے سے پہلے نماز کا اتنا وقت گزر گیا ہو جس میں نماز پڑھی جاسکتی تھی: ایسا جنون، بے ہوشی اور حیض ونفاس میں ہوسکتا ہے، حالتِ کفر یا بچپنے کی حالت میں ایسا نہیں ہوسکتا۔ پس اگر کوئی بالغ شخص ایسے وقت میں دیوانہ ہو گیا، یا بے ہوش

ہوگیا، یا کسی عورت کو حیض یا نفاس آ گیا، کہ اس سے پہلے نماز ادا کرنا ممکن تھی تو حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک اگر اتنا وقت تھا جس میں طہارت حاصل کر کے فرض پڑھے جاسکتے تھے، تو اس نماز کی قضا واجب ہے،لیکن جو دوسری نماز اس کے ساتھ جمع کی جاسکتی تھی،واجب نہیں ہوگی،کیوں کہ پہلی نماز کے وقت میں اسی طہارت میں دوسری نماز پڑھی جاسکتی ہے، جب کہ انھیں جمع کیا جائے۔ اگر جمع نہ کیا جائے تو دوسری نماز فرض نہ ہوگی۔

وقتی نماز کی قضا کے واجب ہونے پر جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وقت کا پہلا حصہ نماز کے وجوب کا سبب ہے، یعنی وہ علامت ہے جس میں شرعی خطاب متوجہ ہوتا ہے۔ پس جب وقت کا آغاز ہوگیا تو مکلّف سے فعل کا مطالبہ شروع ہوگیا،البتہ اگر وہ وقت کے ابتدائی حصے میں ذمہ داری کی اہلیت رکھتا ہے تو اسے وقت کے تمام اجزاء میں سے کسی بھی جزو میں کام مکمل کرنے کا اختیار ہے،کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:اقم الصلوٰۃلدلوك الشمس۔ (الاسراء ۷۸:۱۷)(سورج ڈھلنے کے وقت نماز ادا کرو) مکلّف کی طرف خطاب میں سورج ڈھلنے کو متوجہ ہونے کی علامت قرار دیا گیا ہے اور جب سنت نے یہ بیان کردیا کہ نماز کے اوقات کی ابتدا اور انتہا ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا:''ان دونوں کے درمیان نماز کا وقت ہے'' جیسا کہ گزر چکا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکلّف کے لیے گنجائش موجود ہے،اور جب کوئی چیز ذمے میں واجب ہوجائے تو باقی رہتی ہے،ختم نہیں ہوتی۔ ہمارے نزدیک یہی رائے صحیح تر ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے(۸) کہ عذر والے افراد پر وقتی نماز واجب نہیں ہوتی اور نماز کے واجب ہونے کا سبب وقت کا وہ حصہ ہے جو نماز کی ادائیگی کے ساتھ متصل ہے۔ اگر کسی شخص نے پہلے وقت میں نماز ادا نہیں کی تو وہ آخری وقت بطور سبب کے متعین ہوجائے گا جس میں نماز ادا کرنے کی گنجائش ہے،اور وقت نکلنے کے بعد پورا وقت نماز کا سبب بن جائے گا۔

نماز کی صحت کی شرائط

نماز کے صحیح ہونے کے لیے اسلام، شعور اور عقل کا ہونا جس طرح شرط ہے، اسی طرح نماز کے واجب ہونے کی بھی یہی شرائط ہیں۔ باشعور، نابالغ کی نماز درست ہوجاتی ہے، اگرچہ اس پر نماز واجب نہیں ہوتی۔ نماز کی گیارہ شرائط ہیں جن پر فقہاء کا اتفاق ہے: ● نماز کا وقت ہونا ● حدثِ اصغر اور حدِث اکبر سے پاک ہونا ● نجاست سے پاک ہونا ● ستر ڈھانپنا ● قبلہ رو ہونا ● نماز کی نیّت کرنا ● نماز ادا کرنے میں ترتیب کا خیال رکھنا ● نماز میں تسلسل برقرار رکھنا ● ایسی گفتگو نہ کرنا جو نماز کی جنس سے نہ ہو، یا نماز کی مصلحت کے مطابق نہ ہو ● ایسے عمل سے پرہیز جو نماز کی جنس سے نہ ہو ● کھانے پینے سے پرہیز۔(۹)

پہلی شرط: نماز کا وقت شروع ہونے کا علم

اگر نماز کے وقت کا یقینی علم یا اجتہاد کے ذریعے ظن غالب نہیں ہے تو نماز درست نہیں۔ جو اس کے بغیر پڑھتا ہے، اس کی نماز صحیح نہیں، خواہ وقت میں ہی ادا کی گئی ہو، کیوں کہ یہ ضروری ہے کہ عبادت ایسی قطعی نیت سے کی جائے جس میں شک نہ ہو۔ جو شک کرتا ہے اس کی نماز صحیح نہیں، کیوں کہ شک کرنے والے کو یقین نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: ان الصلوٰة کانت علی المومنین کتاباً موقوتاً (النساء ۴:۱۰۳) (نماز مومنوں پر متعین وقت میں فرض کی گئی ہے)۔

نماز کے اوقات اور وقت کے بارے میں اجتہاد پر ہم اوپر بحث کرچکے ہیں۔

دوسری شرط: حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر سے پاک ہونا(۱۰)

نماز کی دوسری شرط یہ ہے کہ حدث اصغر اور حدث اکبر، یعنی جنابت، حیض اور نفاس سے، وضو اور غسل یا تیمّم کے ذریعے پاک ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یاایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق...... وان کنتم

جنباً فاطھروا (المائدہ،۶:۵) (اے ایمان والو! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے اور ہاتھ کہنیوں تک دھو لیا کرو...... اور اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح پاکی حاصل کرو)، نیز ارشاد نبوی ہے: ''اللہ تعالیٰ پاکی کے بغیر نماز قبول نہیں کرتا''۔(۱۱)

نیز تم میں سے جب کوئی بے وضو ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں کرتا جب تک وہ وضو نہ کر لے۔ (۱۲)

حدث سے پاک ہونا ہر نماز کے لیے شرط ہے، چاہے یہ نماز فرض ہو، یا نفل، چاہے کامل ہو یا ناقص جیسے سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر۔ اگر بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو نماز نہیں ہوئی۔

اگر کسی نے جان بوجھ کر وضو توڑ دیا تو اس کی نماز بالاتفاق باطل ہو جائے گی، البتہ اگر نماز کے آخر میں وضو توڑا تو حنفیہ کے نزدیک نماز باطل نہیں ہوگی۔ اگر کسی کا وضو ٹوٹ گیا تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی نماز فوراً ٹوٹ گئی، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جب تم میں سے کسی کی ہوا خارج ہو جائے تو وہ لوٹ جائے، وضو کرے اور دوبارہ نماز پڑھے''۔(۱۳) حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی نماز فوراً نہیں ٹوٹے گی، بلکہ وضو ٹوٹنے کے بعد جب وہ ایک رکن ادا کرنے کی مقدار کے برابر بیداری میں بلاعذر کھڑا رہا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر اسے کوئی عذر پیش آ گیا، مثلاً نکسیر پھوٹ گئی تو اگر چاہے تو دوبارہ وضو کر کے نماز وہیں سے شروع کر سکتا ہے، جہاں سے چھوڑی تھی اور اگر چاہے تو نئے سرے سے نماز پڑھے۔ وضو ٹوٹنے کی صورت میں جب نماز سے نکلے تو اپنا ہاتھ ناک پر رکھ لے تاکہ اس بات پر پردہ پڑا رہے کہ اس کا وضو کیسے ٹوٹا ہے۔

مالکیہ کی رائے بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کی حالت میں نکسیر پھوٹ جائے تو چھ شرائط کے ساتھ دوبارہ وہیں سے نماز شروع کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ نماز

سے اس طرح نکلا ہو کہ اس نے اپنی ناک اوپر سے پکڑی ہوئی ہو، نہ کہ نیچے سے تاکہ خون نتھنوں میں باقی نہ رہے، وہ چھ شرائط یہ ہیں:

۱۔ ایک درہم سے زیادہ جگہ خون سے آلودہ نہ ہوئی ہو ورنہ نماز توڑ دے۔

۲۔ خون دھونے کے لیے جو قریب ترین ممکن جگہ ہے، اس سے آگے نہ بڑھے۔ اگر اس سے آگے بڑھ گیا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

۳۔ جس جگہ خون دھو رہا ہے، وہ جگہ نماز پڑھنے کی جگہ کے قریب ہو۔ اگر زیادہ دور ہے تو نماز باطل ہو جائے گی۔

۴۔ قبلے کی طرف بلا عذر پیٹھ نہ کرے۔ اگر بغیر عذر قبلے کی طرف پیٹھ کی تو نماز باطل ہو جائے گی۔

۵۔ جاتے ہوئے راستے میں کسی ناپاک چیز پر پاؤں نہ رکھے، ورنہ نماز باطل ہو جائے گی۔

۶۔ خون دھونے کے لیے جاتے ہوئے بات نہ کرے۔ اگر بھولے سے بھی بات کر لی تو نماز باطل ہو جائے گی۔

تیسری شرط: نجاست حقیقی سے پاک ہونا

نماز کے صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ کپڑے، بدن اور دونوں پاؤں دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں، نیز حنفیہ کی صحیح تر روایت کے مطابق سجدے کی جگہ اتنی نجاست سے پاک ہو جس کی معافی نہیں ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وثيابك فطهر (اپنے کپڑے پاک رکھو)۔ (المدثر ۷۴:۴)۔ ابن سیرین کہتے ہیں کہ اس سے مراد پانی سے دھونا ہے، نیز صحیحین کی اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ جب تجھے حیض آئے تو نماز چھوڑ دو، اور جب حیض ختم ہو جائے تو خون دھو کر نماز پڑھ لو، نیز اس اعرابی کی حدیث میں ہے جس نے مسجد

میں پیشاب کر دیا تھا۔ ''اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی ڈال دو''۔ پس آیت سے کپڑے کے پاک ہونے کا وجوب ثابت ہوتا ہے، پہلی حدیث سے بدن کے پاک ہونے کا اور دوسری حدیث سے جگہ کے پاک ہونے کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ نجاست سے پاک ہونا سنت مؤکدہ ہے اور شیخ خلیل اور ان کے شارحین نے اسے اس بنا پر شرط قرار دیا ہے کہ اگر نجاست کے بارے میں یاد ہو اور اس کے ازالے پر قدرت ہو تو اس کا ازالہ فرض ہے۔

کپڑے، بدن اور جگہ کی طہارت سے متعلق مسائل

اوّل: کپڑے اور بدن کی طہارت

(ا) سجدے میں کپڑا ناپاک زمین پر لگنا

اگر نمازی کا کپڑا، مثلاً عبا وغیرہ سجدے میں ناپاک زمین کو لگ جائے تو حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک نماز تب ٹوٹتی ہے جب نجاست کھڑے ہونے کی جگہ، یا سجدے کی جگہ، یا دونوں ہاتھوں، یا دونوں گھٹنوں کی جگہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ ان کے نزدیک نمازی کے لباس، یا بدن کا کچھ حصہ نجاست سے ملا ہوا ہو تو نماز نہیں ہوتی، کیوں کہ نمازی کا کپڑا اس کے تابع ہے اور وہ اس کے سجدے کے اعضا کی طرح ہے۔(۱۴)

(ب) نجاست سے بے خبر ہونا

اگر کسی شخص کے ساتھ اتنی نجاست لگی ہوئی ہے جس کی معافی نہیں ہے، لیکن اسے معلوم نہیں اور اس نے نماز پڑھ لی تو مالکیہ کے علاوہ تینوں مذاہب میں اس کی نماز باطل ہوگی اور اس پر قضا واجب ہے، کیوں کہ طہارت واقع میں مطلوب ہے۔ اور اگر نجاست

کے وجود کا علم نہ ہو، یا یہ معلوم نہ ہو کہ نجاست سے نماز باطل ہوجاتی ہے، تب بھی نماز نہیں ہوگی، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وثيابك فطهر (اپنے کپڑے پاک رکھو)۔ (المدثر۷۴:۴)

مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ نجاست کا ازالہ یا نجاست سے پاکی اس وقت واجب ہے جب یاد ہو، اور نجاست زائل کرنے پر قدرت ہو۔ جس شخص نے یاد ہونے کے باوجود، یا ازالۂ نجاست پر قدرت رکھتے ہوئے اسی طرح نماز پڑھ لی، وہ اعادہ کرے۔ اور عاجز ہونے یا بھول جانے سے وجوب ختم ہوجاتا ہے۔ پس اگر کسی نے بھولے سے نماز پڑھ لی، یا ازالۂ نجاست پر قادر نہیں تھا تو نماز نہ دہرائے۔ (۱۵)

(ج) ناپاک کپڑا یا ناپاک جگہ

اگر نمازی کے پاس پاک کپڑا نہیں ہے، اور جو کپڑا موجود ہے اس پر اتنی نجاست لگی ہوئی ہے کہ اس کی معافی نہیں اور نجاست دھو بھی نہیں سکتا، یا پانی تو ہے، لیکن خود دھونے سے عاجز ہے اور دوسرا کوئی دھونے والا نہیں، یا دھونے والا تو موجود ہے، لیکن وہ بغیر اجرت کے نہیں دھوتا اور اس کے پاس اجرت نہیں، یا اجرت تو ہے، لیکن وہ اجرت مثل سے زیادہ لیے بغیر راضی نہیں ہوتا، یا نمازی کو نجاست کی جگہ قید کردیا گیا ہے، اور اسے اپنا لباس نجاست پر بچھائے بغیر چارہ کار نہیں تو شافعیہ کے نزدیک اس کے لیے ناپاک کپڑے پہننا جائز نہیں، کیوں کہ یہ ناپاک لباس ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ لباس پہننا جائز ہے۔ اور مالکیہ کے نزدیک ناپاک کپڑے کے ساتھ ہی نماز پڑھے، اور اگر کسی کو اتنا کپڑا میسر نہ ہو تو وہ کھڑے ہوکر برہنہ نماز پڑھے، کیوں کہ ستر ڈھانپنا اس وقت مطلوب ہے جب ستر ڈھانپنے پر قدرت ہو۔ اگر کسی شخص نے نجاست کے ساتھ، یا ریشم پہن کر، یا سونا پہن کر، خواہ انگوٹھی ہی ہو، یا برہنگی کی حالت میں نماز پڑھی اور پھر اسے نماز کے وقت میں ہی پاک کپڑا مل گیا تو قابلِ اعتبار روایت یہ ہے کہ وہ دوبارہ نماز پڑھے۔

جس شخص کے پاس پہننے کو کچھ نہیں ہے، وہ حنابلہ اور حنفیہ کی رائے میں بیٹھ کر

اشارے سے نماز پڑھے۔ الخلال نے ابن عمرؓ سے ایسی ہی روایت کی ہے: ''اگر کسی قوم کی کشتیاں ٹوٹ جائیں اور وہ برہنہ حالت میں پانی سے باہر نکلیں تو بیٹھ کر نماز پڑھیں اور سر سے اشارہ کریں''، نیز عبدالرزاق نے ابن عباسؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے: ''جو شخص کشتی میں نماز پڑھے، یا برہنہ ہونے کی حالت میں نماز پڑھے تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے''، لیکن اگر ناپاک کپڑا پہننے کو موجود ہے تو برہنہ ہوکر نماز نہ پڑھے، بلکہ اسے پہن لے اور نماز کو دہرانے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ نجاست کے ازالے کی بہ نسبت پردہ پوشی کی زیادہ تاکید ہے۔ پس ستر ڈھانپنا زیادہ ضروری ہے، نیز نبی اکرمؐ نے فرمایا: ''اپنی ران ڈھانپ لو''، اور یہ حکم عام ہے، نیز ستر ڈھانپنا ایسی شرط ہے جس پر اتفاق ہے اور نجاست سے پاکی ایک ایسی شرط ہے جس میں اختلاف ہے، پس متفقہ شرط کا لحاظ رکھنا زیادہ ضروری ہے۔

شافعیہ کے نزدیک برہنہ شخص کھڑے ہوکر تمام ارکان پورے طور پر ادا کرتے ہوئے نماز پڑھے، اور شافعی مذہب کے مطابق اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے، کیوں کہ برہنگی کی حالت میں نماز پڑھنے سے فرض ادا ہوجاتا ہے، لیکن بدن پر اتنی نجاست لگی ہوئی ہے جس کی معافی نہیں اور پانی بھی نہیں ہے، تو نماز پڑھ لے لیکن اس کا اعادہ کرے، جیسا کہ وہ شخص جسے پانی اور مٹی کوئی چیز بھی میسر نہیں، وہ نماز پڑھے، لیکن بعد میں اعادہ کرے، کیوں کہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنے سے فرض ادا نہیں ہوتا۔

حنفیہ نے (۱۶) نے اس مسئلے میں تفصیل بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کپڑے کا ایک چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہے تو بہر حال اسی میں نماز پڑھے۔ برہنہ ہوکر نماز نہ پڑھے، کیوں کہ ایک چوتھائی حصہ بہت سی جگہوں پر کل کے قائم مقام ہے، جیسے ستر کھل جانا۔ (۱۷) اور حتی الامکان نجاست سے کم از کم تعلق رکھے اور اپنے ناپاک کپڑوں کا تھوڑے سے تھوڑا حصہ پہنے۔

اور اگر ایک چوتھائی حصے سے کم کپڑا پاک ہے تو مستحب یہ ہے کہ اسے پہن کر قیام، رکوع اور سجود کے ساتھ نماز پڑھے، اور اگر برہنہ ہوکر اشارے سے پڑھتا ہے، تب بھی جائز ہے، نیز پورے کے پورے ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنا، بالکل برہنہ ہوکر نماز پڑھنے سے بہتر ہے۔یہی شیخین، یعنی امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کی رائے ہے۔(۱۸) اور اگر مسافر کو کوئی ایسی چیز نہ ملے جس سے وہ نجاست کو زائل یا کم کر سکے تو اسی طرح نماز پڑھ لے، یا برہنہ پڑھ لے،لیکن اس پر نماز کا اعادہ واجب نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی ایسی چیز میسر نہ ہو جس سے نجاست زائل کی جاسکے، تو اسی طرح نماز پڑھ لے اور اعادہ نہ کرے۔ اور جسے کوئی ایسی چیز میسر نہ ہو جس سے ستر ڈھانپ سکے تو اسی طرح نماز پڑھ لے۔ برہنہ نماز پڑھنے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں پاؤں قبلے کی طرف پھیلا لے، کیوں کہ اس سے پردہ ہوجاتا ہے اور رکوع اور سجدے اشارے سے کرے۔یہ کھڑے ہوکر نماز پڑھنے سے بہتر ہے، کیوں کہ پردے کی تاکید زیادہ ہے۔

(د) کپڑے میں ناپاک جگہ کا معلوم نہ ہونا

اگر کپڑا ناپاک ہو،لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ کپڑے کی کون سی جگہ ناپاک ہے تو حنفیہ کے نزدیک اگر بغیر غور وفکر کیے، کپڑے کا ایک کنارہ دھو دیا تو کافی ہے۔ کپڑا پاک ہوجائے گا،لیکن ساری جگہ کے بارے شک ہے تو شافعیہ کے نزدیک پورا کپڑا، یا پورا بدن دھولیا جائے، اور اگر کسی ایک کنارے کے بارے میں شک ہے تو بھی صحیح روایت کے مطابق پورا دھولیا جائے، کیوں کہ کپڑا اور بدن ایک اکائی ہے، اور اگر دو کپڑوں یا دو جگہوں کے بارے میں شبہ ہوجائے کہ کون سا پاک ہے اور کون سا ناپاک ہے تو نماز کے لیے ان میں اجتہاد کرلے۔(۱۹)

(ہ) کپڑے کا کنارہ نجاست پر گر جانا

اگر نمازی کے اوپر کپڑا وغیرہ ہے، مثلاً طویل عمامہ پہنے ہوئے ہے یا طویل آستین ہے اور، اس کا کنارہ نجاست پر گر جائے یا اس کا کنارہ نجاست سے لگ جائے تو شافعیہ

کے نزدیک پہلے مسئلے کی طرح اس میں بھی نماز صحیح نہیں ہوگی، خواہ قیام، قعود، رکوع، سجدے کی حرکت کے دوران میں کپڑے کا وہ حصہ جو نجاست سے لگا ہوا ہے، بے شک حرکت نہ کرے، کیوں کہ نماز میں نجاست سے اجتناب کا حکم تعظیم کی وجہ سے ہے اور یہ تعظیم کے منافی ہے، لیکن اگر کسی ایسی چیز پر سجدہ کیا جو نجاست سے ملی ہوئی ہے، لیکن نماز میں حرکت کرنے سے اسے حرکت نہیں ہوتی تو نماز صحیح ہوجائے گی، کیوں کہ سجدے میں مطلوب یہ ہے کہ کسی چیز پر پیشانی قرار پکڑ جائے، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے: ''اپنی پیشانی ٹیک دو''۔ پس اگر کسی ناپاک چیز سے ملی ہوئی چیز پر سجدہ کیا اور نمازی کی حرکت سے اسے حرکت نہیں ہوئی تو مقصود حاصل ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر رکوع اور سجدے میں نمازی کے سینے کے برابر کوئی ناپاک چیز ہے، تو اس سے نماز کے صحیح ہونے میں فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ نجاست نمازی کو نہیں لگتی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کپڑے کا ناپاک کنارہ نمازی کے حرکت کرنے سے حرکت نہیں کرتا تو نماز صحیح ہوجائے گی، اور اگر حرکت کرتا ہے تو نماز صحیح نہیں ہوگی، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ نمازی کا کپڑا پاک ہو اور نمازی کی حرکت سے جو چیز حرکت کرے وہ پاک ہو، یا جو چیز نمازی نے اٹھائی ہو وہ پاک ہو۔ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ جو چیز نمازی کے ساتھ ملی ہوئی نہیں جیسے چٹائی وغیرہ۔ اگر اس کا ایک کنارہ ناپاک ہو، اور کھڑے ہونے کی جگہ پاک ہو تو نماز صحیح ہوجائے گی۔ (۲۰)

(و) ناپاک چیز سے بندھی ہوئی رسی کو تھامنا

اگر نمازی نے کوئی ایسی رسی تھامی ہوئی ہو جو کسی ناپاک چیز سے بندھی ہوئی ہے، مثلاً کتے کے گلے میں پڑے ہوئے پٹے کے ساتھ رسی بندھی ہوئی ہے، یا کسی جانور یا کشتی سے بندھی ہوئی ہے، جس پر نجاست لدی ہوئی ہے تو شافعیہ کے نزدیک نماز درست نہیں ہوتی، کیوں کہ کتا، خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ان کے نزدیک نجس عین ہے۔ اس حالت میں گویا

نمازی نے نجاست اٹھائی ہوئی ہے، کیوں کہ جب وہ چلے گا تو نجاست اس کے ساتھ کھنچی ہوئی جائے گی، البتہ اگر بڑی کشتی میں نجاست ہو جو کھینچنے سے نہیں ہلتی تو وہ مکان کی طرح ہے۔اس کے ساتھ اگر رسی بندھی ہوئی ہے جو نمازی نے تھامی ہے تو نماز درست ہو جائے گی، البتہ اگر رسی کا کنارہ پاؤں کے نیچے رکھ لیا ہو تو شافعیہ کے نزدیک تمام صورتوں میں نماز ہو جائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک اوپر بیان کردہ صورت میں اگر کتے سے بندھی ہوئی رسی پکڑی ہے تو نماز درست ہو جائے گی، کیوں کہ ان کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ کتا نجس عین نہیں ہے، بلکہ وہ دوسرے حیوانات کی طرح اوپر سے پاک ہے۔ اس میں صرف سؤر کا استثنا ہے۔ کتا مرکر ناپاک ہو جاتا ہے۔ پس اگر کتے سے کوئی ایسی چیز نہ بہنے لگے جو نماز کے لیے مانع ہو تو نماز درست ہے۔(۲۱)

(ز) ایسا انڈا اٹھانا جو اندر سے خون ہو چکا ہو۔(۲۲)

اگر کسی نمازی نے گندا انڈا اٹھایا ہوا ہے جو اندر سے خون ہو گیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک نماز درست ہے، جیسا کتے کے بارے میں مسئلہ تھا، کیوں کہ خون انڈے کے خول کے اندر ہے اور جب تک کوئی چیز اپنے معدن کے اندر ہو، اس پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جاتا۔ اگر کسی نے بوتل میں پیشاب اٹھایا ہوا ہو تو اس کے ساتھ نماز درست نہیں، کیوں کہ پیشاب اپنے معدن میں نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح تر روایات کے مطابق مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں نماز درست نہیں۔ نہ انڈے کی صورت میں اور نہ بوتل میں پیشاب کی صورت میں، کیوں کہ اس نے نجاست اٹھائی ہوئی ہے۔(۲۳)

(ح) نماز میں چھوٹے بچے کو اٹھانا

اگر نماز میں چھوٹا بچہ اٹھا لیا جسے نجاست لگی ہو۔ اگر بچہ خود اپنے آپ کو نہیں سنبھال سکتا تو حنفیہ کے نزدیک نماز باطل ہوجاتی ہے، کیوں کہ اس صورت میں نمازی نے نجاست اٹھائی ہوئی ہے۔حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ نمازی نے جو چیز اٹھائی ہوئی ہو،وہ پاک ہو، البتہ اس میں استثنا یہ ہے کہ اگر نجاست کسی چیز کے پیٹ میں ہوتو اس کا اعتبار نہیں جیسے کتے اور انڈے کی مثال میں تھا۔اگر بچہ خود سنبھل سکتا ہے تو نماز درست ہے۔ اس صورت میں یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے نجاست اٹھائی ہوئی ہے۔

شافعیہ اور حنفیہ اس امر پر متفق ہیں کہ اگر بچے پر بظاہر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسے اٹھانے سے نماز میں فرق نہیں پڑتا۔اسی طرح اگر کسی نے نماز میں کوئی پاک جانور اٹھایا ہوا ہے تو اس سے بھی نماز درست ہوجاتی ہے، کیوں کہ نبی اکرمؐ نے امامہ بنت ابی العاص کو نماز میں اٹھایا تھا۔(۲۴) جانور کے پیٹ میں جو نجاست ہے وہ نجاست کے معدن میں ہے اور اسی طرح ہے جیسے نمازی کے پیٹ میں نجاست ہے۔(۲۵)

(ط) ہڈی کسی ناپاک چیز سے باندھنا

شافعیہ کہتے ہیں اگر کسی نے ٹوٹی ہوئی ہڈی کسی پاک چیز کے نہ ہونے کی وجہ سے ناپاک چیز سے باندھ دی تو وہ معذور ہے اور ضرورت کی وجہ سے اس کی نماز درست ہے۔(۲۶)

دوم: جگہ کا پاک ہونا

(الف) نجاست آلود چٹائی پر نماز پڑھنا

اگر ایسی چٹائی پر نماز پڑھی جس پر نجاست ہے تو اگر ناپاک جگہ پر نماز پڑھی تو نماز بالاتفاق درست نہیں، کیوں کہ نمازی نجاست سے لگ رہا ہے۔ نماز میں کوئی عضو

نجاست پر رکھنا ایسے ہی ہے جیسے نجاست اٹھا رکھی ہو۔ اگر پاک جگہ پر نماز پڑھی تو بالاتفاق نماز درست ہے۔ اگر چٹائی چھوٹی ہو، تب حنفیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ نماز درست ہے، کیوں کہ نہ تو نمازی نجاست سے لگ رہا ہے اور نہ اس نے نجاست اٹھا رکھی ہے۔(۲۷)

(ب) ناپاک جگہ پر کوئی چیز ڈال کر نماز پڑھنا

اگر ناپاک زمین پر کوئی چیز بچھا کر نماز پڑھی تو بالاتفاق درست ہے، بشرطیکہ جو چیز بچھائی گئی ہو، وہ ستر چھپانے کی صلاحیت رکھتی ہو، کیوں کہ نمازی نہ تو نجاست کے ساتھ لگ رہا ہے اور نہ اس نے وہ چیز اٹھا رکھی ہے جو نجاست سے لگ رہی ہے۔ اگر بچھی ہوئی چیز کے سوراخوں سے نجاست اوپر بدن کو لگ جاتی ہے تو نماز درست نہیں۔(۲۸) حنفیہ نے ایسے دبیز فرشی قالین وغیرہ پر نماز کو جائز قرار دیا ہے جس کا نیچے کا حصہ ناپاک اور اوپر کا پاک ہو، یا ایسے کپڑے پر جو اوپر سے پاک ہو اور اس کا استر ناپاک ہو، بشرطیکہ وہ سلے ہوئے نہ ہوں، کیوں کہ ان کی حیثیت دو کپڑوں کی سی ہے جو اوپر نیچے رکھے ہوئے ہوں۔

(ج) گھر میں یا صحرا میں نجاست

اگر گھر میں یا صحرا میں نجاست ہو اور اس کی جگہ معلوم ہو تو ایسی جگہ نماز پڑھ لے، جہاں نجاست نہ ہو۔ اور اگر معلوم نہ ہو کہ کون سی جگہ پاک ہے تو حنفیہ کے نزدیک غور وفکر کر لے اور نماز پڑھ لے، جب کہ شافعیہ کی رائے(۲۹) یہ ہے کہ اگر جگہ کشادہ ہو جیسے صحرا ہے تو کسی جگہ بھی نماز پڑھ لے، درست ہے، کیوں کہ ناپاک جگہ قطعیت سے معلوم نہیں ہے اور اصل طہارت ہے، ساری جگہ کو دھونا ممکن نہیں ہے۔

اگر جگہ چھوٹی ہے، مثلاً مکان ہے تو اسے دھوئے بغیر نماز درست نہیں جیسے کپڑے کے بارے میں شک ہو جائے کہ کون سی جگہ ناپاک ہے تو سارا کپڑا دھوئے، کیوں کہ گھر وغیرہ کو دھونا اور اس کی نجاست سے حفاظت کرنا ممکن ہے۔ جب ناپاک ہو جائے تو اسے

دھونا ممکن ہے اور اگر ناپاک جگہ کا پتا نہ چلے تو کپڑے کی طرح سارے گھر کو دھو لے۔

اگر دو کمروں میں سے کوئی ایک کمرہ ناپاک ہے اور یہ معلوم نہیں کہ کون سا، تو اس طرح غور وفکر کرلے، جیسے کپڑوں کے بارے میں غور وفکر کیا جاتا ہے۔

اگر کسی کو ناپاک جگہ، مثلاً بیت الخلا میں قید کردیا گیا تو جمہور علماء کے نزدیک اس پر نماز واجب ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جب میں تمھیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو حتی المقدور اسے پورا کرو''، (۳۰) نیز اس صورت کو اس مریض پر قیاس کریں گے جو بعض ارکان ادا کرنے سے عاجز ہے۔

جب اس حالت میں نماز پڑھے تو بیٹھنے کے دوران میں اپنے ہاتھوں اور گھٹنوں کو جس قدر نجاست سے بچا سکتا ہو، بچائے اور اشارے سے، یا جھک کر اس قدر سجدہ کرے کہ اگر اس سے زیادہ جھکتا ہے تو نجاست سے آلودہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ صحیح یہ ہے کہ زمین پر سجدہ نہ کرے، کیوں کہ اشارے سے بعض صورتوں میں نماز ہوجاتی ہے، لیکن نجاست کے ساتھ نماز نہیں ہوتی۔

شافعیہ کے جدید قول کے مطابق جو صحیح تر ہے، بعد میں پاک جگہ پر اس نماز کا اعادہ واجب ہے، جب کہ قدیم قول یہ ہے کہ اعادہ مستحب ہے، کیوں کہ اس نماز میں ایک فرض کو ایک ایسے عذر کی بنا پر ترک کردیا گیا جو نادر الوقوع ہے اور ہر وقت ساتھ نہیں رہتا، اس لیے اس کی وجہ سے فرض ساقط نہیں ہوگا جیسے کوئی بھول کر سجدہ کرنا چھوڑ دے تو دوبارہ نماز پڑھے۔ شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ وہ نماز دوبارہ پڑھے۔

چوتھی شرط: ستر ڈھانپنا

ستر [کے لیے عربی میں عورۃ کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔] کا لغوی معنی ہے ''کمی''، اور شرعی اصطلاح میں اس سے بدن کا وہ حصہ مراد ہے، جسے ڈھانپنا واجب ہے اور جسے دیکھنا

حرام ہے۔ نماز میں ستر سے پہلا معنی مراد ہے۔ ستر کو نگاہوں سے چھپانا بھی نماز میں شرط ہے۔ اگر کوئی سخت تنہائی اور تاریکی میں ہے، تب بھی اگر قدرت ہو تو ستر ڈھانپنا جمہور کے نزدیک واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک لوگوں کی موجودگی میں ستر ڈھانپنے کے وجوب پر اجماع ہے اور تنہائی میں بھی صحیح روایت ہے کہ ستر ڈھانپنا واجب ہے۔ اگر کسی شخص نے تنہائی میں تاریک مکان میں برہنہ ہو کر نماز پڑھی اور اسے پاک کپڑا میسر تھا تو اس کی نماز نہیں ہوئی۔ (۳۱)

تنہائی میں نماز میں ہو، یا نماز میں نہ ہو بلا ضرورت ستر کھولنا جائز نہیں، البتہ ضرورت کے لیے، مثلاً پیشاب، پاخانہ اور استنجا وغیرہ کے لیے جائز ہے۔ ستر ڈھانپنے کے واجب ہونے کی دلیل ارشاد ربانی ہے: **خذوا زينتكم عند كل مسجد** (الاعراف ۷:۳۱) (ہر نماز کے وقت زینت اختیار کرو)۔ ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نماز کے وقت کپڑے پہنا کرو۔

ارشاد نبوی ہے: "اللہ تعالیٰ بالغ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر قبول نہیں فرماتا"۔ (۳۲) اوڑھنی سے مراد وہ کپڑا ہے جس سے سر ڈھانپا جاتا ہے، نیز ارشاد نبوی ہے: "اے اسماء! جب عورت بالغ ہو جائے تو جائز نہیں کہ اس کے بدن کے ان اعضا کے علاوہ کوئی عضو نظر آئے۔ [یہ کہتے ہوئے] آپ نے چہرے اور دونوں ہاتھوں کی طرف اشارہ فرمایا"۔ (۳۳)

علماء کا اجماع ہے کہ ستر ڈھانپنا مطلقاً واجب ہے، خواہ نماز میں ہو یا نماز میں نہ ہو۔

جس کپڑے سے ستر ڈھانپا جائے اس کی شرائط

۱۔ ڈھانپنے والا کپڑا موٹا اور گاڑھا ہونا چاہیے۔ ڈھانپنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے نیچے بدن کی رنگت چھپ جائے اور جو کچھ پہنا ہوا ہے، مثلاً کپڑا، کھال، کاغذ وغیرہ اس کے نیچے بدن نظر نہ آئے۔ اگر کپڑا اتنا باریک ہے کہ اس کے نیچے بدن نظر آتا ہے،

اس کے نیچے بدن کی رنگت واضح ہوتی ہے اور پتا چلتا ہے کہ رنگت سفید ہے یا سرخ، تو نماز جائز نہیں، کیوں کہ اس سے پردہ نہیں ہوتا۔ اگر کپڑے سے بدن کی رنگت چھپ جاتی ہے، لیکن اعضا کی شکل یا حجم نظر آتا ہے تو نماز جائز ہے، کیوں کہ اس سے احتراز ممکن نہیں، حتیٰ کہ اگر موٹا کپڑا ہو تب بھی اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک عورت کے لیے یہ صورت مکروہ ہے اور مرد کے لیے خلاف اولیٰ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ستر ڈھانپنے والی چیز ایسی ہو جس سے بدن کی رنگت چھپ جائے، خواہ گدلا پانی اور گارا ہو، البتہ تنگ خیمے یا تاریکی سے ستر نہیں ڈھانپا جا سکتا، نیز یہ ضروری ہے کہ ستر ڈھانپنے والی چیز پاک ہو۔ مالکیہ کے نزدیک اگر اس سے بدن ظاہر ہوتا ہے تو وہ ڈھانپنے والی چیز کالعدم ہے اور اگر اس سے بدن کے اوصاف ظاہر ہوتے ہیں تو مکروہ ہے۔ (۴۴)

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ ڈھانپنے والے نے اسے لباس وغیرہ کی طرح پہنا ہوا ہو، تنگ خیمہ اور تاریکی ستر ڈھانپنے کے کام نہیں آتے، البتہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مجبوری کی حالت میں تاریکی پردے کا کام دے دیتی ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک واجب یہ ہے کہ دوسروں کی نگاہوں سے پردہ ہو، خود اپنے آپ سے پردہ نہیں ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔

۳۔ ستر ڈھانپنے میں مطلوب یہ ہے کہ تمام اطراف سے ستر ڈھانپا جائے۔ یہی حنفیہ کی صحیح رائے ہے اور دوسرے فقہاء کی بھی۔ صرف نیچے سے یا قمیص کی کھلی جگہوں سے ستر ڈھانپنا واجب نہیں۔ اگر ایسے شیشے پر نماز پڑھ لی جس کے اوپر کا حصہ شفاف ہے تو جائز ہے۔

اگر کسی کے پاس صرف اتنا کپڑا ہے کہ ستر کا کچھ حصہ ڈھانپ سکتا ہے تو جتنا ڈھانپ سکتا ہے، اتنا ہی ڈھانپ لے۔ اگر [ستر ڈھانپنے کے لیے] کچھ نہیں تو شافعیہ کے

نزدیک ہاتھوں سے ستر ڈھانپ لے، اس سے بھی مقصود حاصل ہوجاتا ہے۔ اگر صرف اتنا کپڑا ہو جس سے شرم گاہ آگے پیچھے سے ڈھانپی جاسکتی ہو تو اسے ڈھانپے اور اگر اتنا ہو کہ صرف آگے یا صرف پیچھے سے ڈھانپا جاسکتا ہے تو شافعیہ کے نزدیک پہلے اگلی شرم گاہ کو ڈھانپے اور پھر پچھلی کو، بشرطیکہ گنجائش ہو۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک پہلے پچھلی شرم گاہ کو اور پھر اگلی کو ڈھانپے۔ اگر رکوع وغیرہ میں ستر کھل جانے کا خطرہ ہو تو قمیص کو بٹن لگالے، یا درمیان سے باندھ لے۔

حرام کپڑے میں نماز پڑھنا

اگر کسی شخص کے پاس ایسا کپڑا ہے جسے پہننا جائز نہیں، مثلاً مردوں کے لیے ریشم، تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک حرمت کے باوجود اس سے ستر ڈھانپنا درست ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس سے نماز ہوجاتی ہے، مگر مکروہ تحریمی ہے اور بلا عذر پہننے سے گناہ گار ہوگا جیسا کہ غصب شدہ زمین پر نماز پڑھنے کا بھی یہی مسئلہ ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حرام کپڑے پہن کر نماز نہیں ہوتی، مثلاً مرد ریشم پہن کر نماز پڑھے، یا غصب شدہ زمین پر نماز پڑھی جائے، یا ایسی زمین پر جس کے تمام منافع اور کچھ منافع غصب شدہ ہوں، یا ایسے کپڑے میں نماز پڑھی جائے جس کی پوری یا کچھ قیمت حرام سے ادا کی گئی ہو، یا سونے کی انگوٹھی پہنی ہوئی ہو، بشرطیکہ نمازی کو علم ہو اور یاد بھی ہو۔(۳۵) امام احمد، ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں: ''جس کسی نے دس درہم کا کپڑا خریدا اور اس میں ایک درہم حرام کا ہے تو جب تک اس نے وہ کپڑا پہن رکھا ہے، اس کی نماز نہیں ہوتی، پھر اپنی انگلیاں کانوں میں ڈالتے ہوئے فرمایا: اگر میں نے یہ بات رسول اللہؐ سے نہ سنی ہو تو میں بہرہ ہوجاؤں''،(۳۶) نیز حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: ''جس نے کوئی ایسا کام کیا جو ہمارے طریقے کے خلاف ہے تو وہ کام مردود ہے''۔(۳۷) چوں کہ نمازی کا قیام اور بیٹھنا سب اس حالت میں ہے کہ اس نے حرام پہن رکھا ہے جس کی ممانعت ہے تو

اس کی عبادت درست نہیں۔ یہ عمل حیض کی حالت میں یا نجاست کے ساتھ نماز پڑھنے جیسا ہے۔

اگر نمازی کو معلوم نہ ہو کہ یہ ریشم ہے، یا غصب کا مال ہے یا اسے بھول گیا ہو کہ یہ ریشم ہے، یا غصب شدہ ہے، یا اسے کسی غصب شدہ یا ناپاک جگہ پر قید کردیا گیا ہو تو اس کی نماز درست ہے، کیوں کہ وہ گناہ گار نہیں۔

مالکیہ اور حنفیہ نے ناپاک کپڑے سے نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

علمائے مذاہب کا اتفاق ہے کہ ستر ڈھانپنا واجب ہے، خواہ عاریتاً کپڑا لے کر ڈھانپا جائے۔ اگر عاریتاً کپڑا مل سکتا تھا، یا ریشم کا پاک کپڑا موجود تھا، اس کے باوجود کسی نے برہنہ نماز پڑھ لی تو جمہور کے نزدیک نماز درست نہیں، البتہ حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ اگر کسی شخص سے وعدہ کیا گیا ہے کہ اسے کپڑا مل جائے گا تو اگر نماز قضا ہونے کا خوف نہ ہو تو انتظار کرے۔ حنفیہ کی اظہر روایت یہی ہے اور اگر قیمت مثل سے کپڑا مل سکتا ہو تو خرید لے، (۳۸) جیسا کہ پانی خریدنے کے مسئلے میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

جس کے پاس ستر ڈھانپنے کو کچھ نہ ہو

جس کے پاس ستر ڈھانپنے کو کوئی چیز نہ ہو، مالکیہ کے نزدیک برہنہ ہی نماز پڑھ لے، کیوں کہ جب قدرت ہو تو ستر ڈھانپنا مطلوب ہے اور جب کوئی عاجز آجائے تو ستر ڈھانپنے کی پابندی خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک، (ابن عمرؓ کے اس فعل پر عمل کرتے ہوئے جس کی تفصیل ہم نے تیسری شرط میں بیان کی ہے) ایسا شخص بیٹھ کر اشارے سے نماز پڑھے۔

شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کے لیے واجب ہے کہ وہ بدن پر گارا یا کیچڑ ملا گدلا پانی مل کر ساری نماز اسی طرح پڑھ لے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حالت اضطرار میں تاریکی میں نماز پڑھی جاسکتی ہے اور شافعیہ کی صحیح روایت اور حنابلہ کے نزدیک شرم گاہ پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھے، کیوں کہ اس سے مقصود حاصل ہوجاتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کرچکے ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک کھڑے ہوکر پورے ارکان ادا کرتے ہوئے نماز پڑھے اور ان کے نزدیک کپڑا ملنے پر نماز دہرانے کا حکم نہیں ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیٹھ کر اشارے سے رکوع اور سجدے کرے اور اشارے سے رکوع اور سجدے کرنا کھڑے ہوکر نماز پڑھنے کی بہ نسبت افضل ہے، کیوں کہ ارکان ادا کرنے کی بہ نسبت ستر ڈھانپنا زیادہ اہم ہے۔

حنابلہ کے بقول اگر کوئی شخص کیچڑ اور پانی میں ہو اور اس کے لیے کیچڑ اور گارے سے آلودہ ہوئے بغیر زمین پر سجدہ کرنا ممکن نہ ہو تو اپنی سواری پر نماز پڑھ لے اور اشارے سے رکوع اور سجدے کرے۔ (۳۹)

اچانک ستر کھل جانا

نماز پڑھتے ہوئے اگر کسی شخص کا ہوا کی وجہ سے اچانک بلا ارادہ ستر کھل جائے تو فوراً ڈھانپ لے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی نماز نہیں ٹوٹے گی، کیوں کہ اس نے کوئی ممنوع کام نہیں کیا، لیکن اگر ڈھانپنے میں کوتاہی کی، یا زیادہ وقت گزر گیا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔ ستر کا زیادہ دیر کھلا رہنا بہت برا ہے اور اس سے بچا جاسکتا تھا، اس لیے اس کی معافی نہیں ہے۔ (۴۰) مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر شرم گاہ کھل گئی تو مطلقاً نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر ستر کے اعضا میں سے کسی عضو کا چوتھا حصہ بلا ارادہ کھل گیا، اور اتنی دیر کھلا رہا جتنی دیر میں نماز کا ایک رکن ادا کیا جاسکتا ہے تو نماز ٹوٹ جائے گی، اور اگر جان بوجھ کر کھولا تو فوراً ٹوٹ جائے گی۔

برہنہ افراد کی نماز باجماعت

برہنہ افراد کی نماز باجماعت جائز ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ چاہیں تو باجماعت نماز پڑھیں، چاہیں اکیلے۔ اگر باجماعت پڑھیں تو ان کا امام صف کے درمیان کھڑا ہو اور تمام مقتدی اس کے ساتھ ایک ہی صف میں کھڑے ہوجائیں تاکہ ایک دوسرے کو برہنہ نہ دیکھ پائیں۔ اگر ایک صف میں کھڑے ہونا ممکن نہ ہو تو دو صفیں بنالیں اور آنکھیں بند کر کے نماز پڑھیں۔

اگر بہت سی برہنہ عورتیں جمع ہوں تو ان کے لیے باجماعت نماز مستحب ہے۔ امام بہر حال ان کے درمیان کھڑی ہو، کیوں کہ ان سب کو باپردہ ہونا چاہیے تھا۔ چوں کہ سنت سے ثابت ہے کہ باجماعت نماز پڑھنا اکیلے نماز پڑھنے سے افضل ہے، اس لیے باجماعت پڑھیں اور شافعیہ کے نزدیک کھڑی ہوکر پورے ارکان ادا کرتے ہوئے پڑھیں، جب کہ حنابلہ کے نزدیک اشارے سے پڑھیں اور سجدے کا اشارہ رکوع کی بہ نسبت پست کریں۔

برہنہ لوگوں کی نماز باجماعت افضل ہے یا اکیلے اکیلے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسے لوگ نابینا ہوں یا تاریکی میں ہوں کہ ایک دوسرے کو دیکھ نہ سکتے ہوں تو بلاشبہ جماعت سے نماز پڑھنا مستحب ہے، اور امام ان کے آگے کھڑا ہو۔ اگر ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہوں تو صحیح رائے یہ ہے کہ جماعت سے پڑھنا اور اکیلے پڑھنا برابر ہے۔

اگر کسی دوسرے شخص کے پاس کپڑا ہو تو مستحب یہ ہے کہ اس سے عاریتاً لے لیں، اور اگر وہ نہ دے تو چھینیں نہیں، کیوں کہ ستر ڈھانپے بغیر ان کی نماز درست ہوجائے گی۔

مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اکیلے نماز پڑھیں اور دور دور کھڑے ہوں۔ ہاں! اگر اندھیرے میں ہوں تو باجماعت پڑھ لیں اور ان کا امام آگے کھڑا ہوجائے۔ (۴۱) اگر

دوردور کھڑے ہونا ممکن نہ ہوتو ایک صف بنا کر کھڑے ہوکر رکوع اور سجدے کے ساتھ نماز پڑھیں، امام درمیان میں کھڑا ہو اور سب کے لیے آنکھیں بند رکھنا واجب ہے۔

ستر کی حدود

تمام مذاہب کے ائمہ نے نماز کے درست ہونے کے لیے ستر ڈھانپنا شرط قرار دیا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، البتہ اس امر میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ مرد کے لیے ستر کی حدود کیا ہیں اور باندی کے لیے کیا ہیں اور آزاد عورت کے لیے کیا ہیں۔ان کی تفصیلی آراء درج ذیل ہیں:

حنفیہ کا مذہب (۴۲)

(ا) مرد کا ستر ناف کے نیچے سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک ہے۔گھٹنا ران کا حصہ ہے اور صحیح تر قول کے مطابق ستر میں شامل ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے:''مرد کا ستر ناف سے گھٹنے کے درمیان ہے یا ناف سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک ہے''۔(۴۳) دارقطنی میں ایک ضعیف حدیث بھی ہے کہ: گھٹنا ستر میں شامل ہے۔(۴۴)

(ب) باندی کا ستر مرد کی طرح ہے، البتہ اس کی پیٹھ، پیٹ اور پہلو ستر میں شامل ہیں، کیوں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا:''اے دفار! اپنی اوڑھنی اتار دو، کیا تم آزاد عورتوں سے مشابہت اختیار کرتی ہو''؟(۴۵) باندی عام طور پر اپنے مالک کے کام کاج کے لیے معمولی لباس میں باہر نکلتی ہے، اس لیے اجنبی مرد اس کے لیے محرم کی طرح ہوتے ہیں تاکہ حرج سے بچا جاسکے۔

(ج) آزاد عورت اور ہیجڑے، جو آزاد عورت کی طرح ہیں: آزاد عورت کا بدن اور اس کے لٹکے ہوئے بال صحیح روایت کے مطابق ستر ہیں۔اس کا چہرہ، دونوں ہتھیلیاں اور پاؤں اوپر نیچے سے معتمد روایت کے مطابق ستر سے مستثنیٰ ہیں، کیوں کہ انہیں برہنہ رکھنے کی عام

طور پر ضرورت پیش آتی ہے۔ راجح قول کے مطابق عورت کی آواز کا پردہ نہیں ہے۔ (۴۶)ایک قول کے مطابق ہاتھوں کی پشت کا پردہ ہے،لیکن صحیح تر قول یہ ہے کہ ہاتھ اندر باہر سے پردے میں شامل نہیں ہیں۔ نماز کے حوالے سے پاؤں پردے میں شامل نہیں، البتہ دیکھنے اور چھونے کے حوالے سے پردے میں شامل ہیں۔ حنفیہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے: ولا یبدین زینتھن الا ماظھر منھا (النور۲۴:۳۱) (عورتیں اپنی زینت ظاہر نہ کریں،ہاں جو حصہ ظاہر ہو)زینت سے مراد زینت کی جگہ ہے اور جو حصہ ظاہر ہو اس سے مراد چہرہ اور دونوں ہاتھ ہیں، جیسا کہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ نے کہا ہے، نیز رسول اللہؐ کا ارشاد ہے:''عورت پردے کی چیز ہے،جب باہر نکلتی ہے تو شیطان اسے جھانکتا ہے''،(۴۷) نیز حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے:''اے اسماء! عورت جب بالغ ہوجائے تو اس کے ان اعضا کے علاوہ کچھ نظر نہیں آنا چاہیے'' اور آپؐ نے چہرے اور ہاتھ کی طرف اشارہ کیا۔(۴۸)

نیز حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا دوسری حدیث میں ہے:''اللہ تعالیٰ کسی بالغ عورت کی نماز اوڑھنی کے بغیر قبول نہیں کرتا''۔ اوڑھنی سے مراد وہ کپڑا ہے جس سے سر ڈھانپا جاتا ہے۔

جوان عورت کو مردوں کے سامنے چہرہ نہیں کھولنا چاہیے۔اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کا پردہ ضروری ہے، بلکہ اس میں فتنے کا خوف ہے، یعنی برائی اور شہوانی نظروں کا شکار ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عورت اس وجہ سے چہرہ نہ کھولے کہ لوگ اس کے چہرے کو دیکھ کر فتنے میں مبتلا ہوجائیں گے،کیوں کہ اگر چہرہ کھلا ہو تو اس پر شہوت سے نظر پڑنے کا امکان ہے۔

عورت اور بے ریش نوجوان لڑکے کے چہرے کو شہوت سے دیکھنا جائز نہیں، ہاں!اگر کوئی ضرورت ہو، مثلاً قاضی یا گواہ یا اس کے خلاف گواہی دینے والا دیکھے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اسی طرح شادی کا پیغام دینے والا اگر عورت کو شہوت کی نظر سے بھی دیکھے،

لیکن سنت پر عمل کی نیت سے، نہ کہ شہوت پوری کرنے کے ارادے سے، تو کوئی حرج نہیں، نیز اگر بیماری کی جگہ کو بقدر ضرورت علاج کے لیے دیکھا جائے تو جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک معتمد رائے یہ ہے کہ اگر ستر کے اعضا میں (شرم گاہ اور اس کا ارد گرد جسم کا حصہ، یا شرم گاہ کے علاوہ دوسرے اعضائے ستر) (۴۹) سے کسی عضو کا چوتھا حصہ اتنی دیر کھلا رہا کہ نماز کا ایک رکن اس وقت میں ادا کیا جا سکتا تھا، خواہ یہ بلا ارادہ اور بھولے سے ہو، تب بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے، کیوں کہ چوتھائی حصے کو کل کا حکم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اگر اس سے کم مقدار میں کوئی عضو برہنہ ہو جائے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ اگر کسی شخص کا چوتھائی حصہ پیٹ یا ران یا لٹکے ہوئے بالوں کا چوتھائی حصہ یا سرین یا عضو تناسل یا خصیتین یا عورت کی شرم گاہ کا چوتھائی حصہ برہنہ ہو گیا اور ایک رکن ادا کرنے کی مقدار کے برابر وقت تک برہنہ رہا تو اس کی نماز ٹوٹ گئی، ورنہ نہیں۔

مالکیہ کا مذہب (۵۰)

لوگوں کی نگاہوں سے ستر چھپانا اجماعاً واجب ہے، البتہ نماز میں صحیح یہ ہے کہ بدن کے ذیل میں ان اعضا کو چھپانا واجب ہے:

(ا) نماز میں مرد کا ستر یہ صرف آگے اور پیچھے کی شرم گاہ ہے، یعنی آگے سے عضو تناسل اور خصیتین اور پیچھے سے دونوں سرینوں کے درمیان کی جگہ۔ جس کسی کی سرین نماز میں کھل جائے، یا زیر ناف کا حصہ کھل جائے، اس پر وقت کے اندر نماز کا اعادہ واجب ہے۔ ران ستر نہیں ہے۔ ان کے نزدیک صرف آگے اور پیچھے کی شرم گاہ ستر ہے، کیوں کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: ''غزوہ خیبر کے دن رسول اللہؐ نے اپنا تہ بند اپنی ران سے ہٹایا، گویا میں آپ کی ران کی سفیدی دیکھ رہا ہوں''۔ (۵۱)

(ب) باندی کا ستر، آگے اور پیچھے کی شرم گاہ اور سرین ہے۔ اگر ان میں سے کوئی جگہ

نماز کے دوران میں کھل گئی، یا ران ساری کی ساری، یا اس کا کچھ حصہ کھل گیا تو نماز کے وقت کے اندر اس کا اعادہ کرے، جیسا کہ مرد کے لیے یہی حکم ہے۔ ظہر اور عصر میں نماز دہرانے کا وقت سورج زرد ہونے تک ہے اور مغرب و عشا میں پوری رات ہے اور فجر میں طلوع آفتاب تک۔

(ج) آزاد عورت کا جو ستر چھپانا انتہائی ضروری ہے وہ سینے، سر کے کناروں، ہاتھوں اور پاؤں کے علاوہ سارا بدن ہے۔ سینے کے مقابلے میں جو پیٹھ کا حصہ ہے، وہ بھی سینے کی طرح ہے۔جن حصوں کا چھپانا نسبتاً کم ضروری ہے، یعنی سینہ اور اس کے کنارے یا پاؤں کے اوپر کا حصہ،اگر ان میں سے کوئی ایک نماز کے دوران میں ننگا ہوگیا تو اوپر مذکور اوقات کے اندر نماز کا اعادہ کرے، یعنی ظہر اور عصر میں سورج زرد ہونے سے پہلے اور مغرب و عشا میں رات کے دوران میں اور فجر میں طلوع آفتاب سے پہلے۔

اس کا تعلق نماز سے ہے، جہاں تک ویسے دیکھنے کا تعلق ہے تو اس کے حوالے سے اور نماز کے حوالے سے بھی مرد اور باندی دونوں کو سارا ستر ڈھانپنا واجب ہے، شرط نہیں۔ آزاد عورت کا ستر دوسری مسلمان یا غیر مسلم عورت کے سامنے ناف سے گھٹنے تک کا حصہ ہے۔

آزاد عورت غیر محرم مرد کے سامنے اپنا پورا بدن چھپائے۔اس میں سے صرف چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں مستثنیٰ ہیں۔یہ دونوں عضو پردے میں شامل نہیں، اگرچہ فتنے کے خوف سے ان کا پردہ بھی واجب ہے۔ مرد کے لیے اپنی کسی محرم عورت کے سینے اور بدن کے کناروں کو دیکھنا جائز نہیں،خواہ وہ عورت سسرالی رشتے سے محرم ہو،یا رضاعی رشتے سے،اور اسے دیکھنے سے لذت نہ حاصل ہوتی ہو۔ شافعیہ وغیرہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک ناف سے گھٹنے تک کے علاوہ بدن کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں اور اس میں گنجائش ہے۔ بدن کے کناروں سے مراد گردن، سر اور پاؤں کی پشت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے حوالے سے مرد اور عورت کے ستر کی دو قسمیں ہیں: مغلّظہ (جس کے پردے کا شدت سے حکم ہے) اور مخفّفہ (جس میں شدت نہیں ہے) مرد کے لیے مغلّظہ ستر آگے اور پیچھے کی شرم گاہیں (آگے کی شرم گاہ اور پیچھے کے سوراخ کا حلقہ) ہیں اور مخفّفہ ناف سے گھٹنے تک کا حصہ ہے۔باندی کے لیے مغلّظہ ستر دونوں سرین اور ان کے درمیان کی جگہ، شرم گاہ اور اس کے آس پاس زیر ناف جسم کا حصہ ہے اور مخفّفہ ستر ران اور زیر ناف سے اوپر کا حصہ ناف تک۔

آزاد عورت کے لیے مغلّظہ ستر اس کا تمام بدن ہے، بجز بدن کے کناروں، سینے اور سینے کے بالمقابل پشت کے، اور مخفّفہ ستر چہرے اور ہتھیلیوں کو چھوڑ کر سارا بدن ہے۔

جس کسی نے مغلّظہ ستر کے برہنہ ہونے کی حالت میں نماز پڑھی اور اسے یاد تھا اور ستر ڈھانپنے پر قدرت بھی تھی، خواہ کپڑا خرید کر، یا کسی سے مانگ کر تو اس کی نماز نہیں ہوتی اور مشہور قول یہی ہے کہ وہ نماز کا اعادہ کرے۔

اور جس کسی نے مخفّفہ ستر کے برہنہ ہونے کی حالت میں نماز پڑھی، اس کی نماز نہیں ٹوٹے گی۔ اگرچہ ستر نہ چھپانا مکروہ ہے اور اسے دیکھنا حرام، لیکن اگر کسی شخص نے اس طرح نماز پڑھ لی تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ ضرورت کے تحت نمازوں کے وقت میں جو وسعت ہے (، یعنی سورج زرد ہونے تک ظہر اور عصر کی نماز اور رات کے دوران میں مغرب اور عشا کی نماز اور طلوع آفتاب تک فجر کی نماز) اس کے اندر دوبارہ نماز پڑھ لے۔

ستر اگر کھلا ہو تو اسے بغیر لذت کے دیکھنا بھی حرام ہے، اور اگر کھلا نہ ہو تو دیکھنا جائز ہے، البتہ کپڑے کے اوپر سے اسے ٹٹولنا جائز نہیں ہے۔

دیکھنے کے حوالے سے ستر کی حدود یہ ہیں: مرد کے لیے ناف سے گھٹنے تک، عورت

کے لیے اجنبی مرد کے سامنے سارا بدن، بجز چہرے اور ہتھیلیوں کے۔محرم مردوں کے سامنے چہرے اور بدن کے کناروں کے علاوہ سارا بدن اور بدن کے کناروں سے مراد سر، گردن، دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں ہیں،البتہ اگر لذت کا اندیشہ ہو تو ان اعضا کو دیکھنا بھی حرام ہے،لیکن اس وجہ سے نہیں کہ ان کا پردہ ضروری ہے۔ایک عورت دوسری عورت کو، یا اپنے محرم مردوں کو اسی طرح دیکھ سکتی ہے جیسے مرد مرد کو، یعنی ناف سے گھٹنے تک کے علاوہ سارے بدن کو اور عورت غیر محرم مرد کو اس طرح دیکھ سکتی ہے جیسے مرد اپنی محرم عورت کو، یعنی چہرے اور سر، دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کو۔

شافعیہ کا مذہب(۵۲)

(ا) مرد کا ستر نماز میں، طواف میں اور دوسرے مردوں اور محرم عورتوں کے سامنے ناف سے گھٹنے تک ہے،(۵۳) کیوں کہ حارث بن ابی اسامہ نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا:''مؤمن کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے''۔ بیھقی میں ہے:''اگر تم میں سے کسی نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام، یا ملازم سے کردیا تو پھر وہ اپنی باندی کے ستر کو نہ دیکھے''، نیز ران کے ستر کے بارے میں کئی احادیث میں مثلاً:''اپنی ران ننگی نہ کرو، کسی زندہ اور مردہ کی ران نہ دیکھو''،(۵۴) نیز رسول اللہؐ نے جرہد اسلمی کو فرمایا: اپنی ران ڈھانپ لو، کیوں کہ ران کا پردہ ہے''۔(۵۵)

ناف اور گھٹنا ستر میں شامل نہیں ہے۔یہی شافعیہ کا صحیح قول ہے۔اس کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے جس کا تذکرہ مالکیہ کے دلائل میں ہوا کہ رسول اللہؐ نے اپنی ران برہنہ کی تھی،لیکن گھٹنے کا کچھ حصہ ڈھانپنا ضروری ہے تاکہ ران پوری ڈھانپی جاسکے۔اسی طرح ناف ڈھانپنی بھی واجب ہے، کیوں کہ جس کام کے بغیر واجب مکمل نہ ہوتا ہو، وہ بھی واجب ہوتا ہے جیسا کہ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ نے اصول میں اس کی وضاحت کی ہے۔(۵۶)

دیکھنے کے حوالے سے مرد کا ستر غیرمحرم عورتوں کے سامنے پورا بدن ہے، البتہ تنہائی میں مرد اپنی شرم گاہوں کے علاوہ سارا بدن برہنہ کرسکتا ہے۔

مالکیہ نے حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ ران ستر میں شامل نہیں ہے، اس کا چار طرح سے جواب دیا گیا ہے:

۱۔ اس میں رسول اللہؐ کے فعل کا ذکر ہے۔ ران کے کنارے کے بارے میں گاہے زیادہ احتیاط نہیں کی جاتی، بالخصوص لڑائی اور جنگ کے موقعوں پر۔ اصول یہ ہے کہ قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے۔

۲۔ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث اتنی قوی نہیں ہیں کہ انہیں تمام مردوں کے بارے میں آنے والے صحیح اور عمومی اقوال کے مقابلے میں پیش کیا جاسکے۔

۳۔ حضرت عائشہؓ کی جو روایت مسلم میں ہے، اس میں شک ہے اور وہ یوں کہ آپ اپنے گھر میں لیٹے ہوئے تھے اور آپ کی ران یا پنڈلی کھلی تھی۔ پنڈلی اجماعاً ستر میں شامل نہیں اور راوی کو شک ہے کہ ران کھلی تھی یا پنڈلی۔

۴۔ اگر اس واقعے کو صحیح تسلیم کیا جائے تو اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہؐ کے ساتھ مختص ہے۔ ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ آپ کے اس عمل کے مطابق دوسروں کو بھی عمل کرنا چاہیے، جب کہ دوسری طرف آپ کے صحیح اور صریح اقوال موجود ہیں کہ ران کا پردہ ہے۔(۵۷)

(ب) باندی کا ستر اصح روایت کے مطابق مرد کی طرح ہے۔ مردوں کے ساتھ شامل کرتے ہوئے باندیوں کو سر کے پردے سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، کیوں کہ کام کاج کرنے کے لیے سر اور کلائیوں کو ننگا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

(ج) آزاد عورت اور ہیجڑے کا ستر، جو آزاد عورتوں کی طرح ہیں: چہرہ اور دونوں ہاتھ اندر باہر سے (انگلیوں کے پوروں سے لے کر گٹوں تک) مستثنیٰ ہیں۔اس کے علاوہ سارے بدن کا پردہ ضروری ہے، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے: **ولا یبدین زینتھن الا ماظھر منھا** (النور، ۳۱:۲۴)(اپنی زینت ظاہر نہ کریں بجز اس کو جو ظاہر ہوجاتی ہے)۔ ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس سے مراد چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں ہیں، نیز رسول اللہؐ نے احرام باندھنے والی عورت کو دستانے پہننے اور چہرے پر نقاب ڈالنے سے منع فرمایا ہے۔(۵۸)اگر چہرے کا پردہ لازم ہوتا تو احرام میں اس کے پردے کی ممانعت نہ ہوتی، نیز خرید وفروخت کے لیے چہرہ کھولنے کی ضرورت ہے اور کوئی چیز لینے دینے کے لیے ہاتھ کا کھلا ہونا ضروری ہے،اس لیے انہیں ستر میں شمار نہیں کیا۔

اگر نماز کے دوران میں ستر کا کچھ حصہ کھل جائے، جب کہ اسے ڈھانپنے پر قدرت ہو تو نماز باطل ہوجاتی ہے۔ہاں! اگر ہوا سے کھل جائے، یا بھولے سے کھل جائے اور اسے فوراً ڈھانپ لے تو کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اگر ہوا کے علاوہ کسی اور وجہ سے کھل جائے، یا کسی جانور یا بے شعور بچے وغیرہ کی وجہ سے تو نماز باطل ہوجائے گی۔

مرد کے لیے اپنے ستر کو اپنے آپ سے چھپانا واجب نہیں، البتہ اسے دیکھنا مکروہ ہے۔نماز سے باہر غیر محرم مردوں کے سامنے آزاد عورت کا ستر اس کا پورا بدن ہے اور کافر عورتوں کے سامنے بدن کے ان اعضا کا استثنا ہے جو کام کاج اور اپنی ضروریات پوری کرنے کے لیے کھلے رہتے ہیں اور مسلمان عورتوں، نیز محرم مردوں کے سامنے اس کا ستر اتنا ہے جتنا مرد کا، یعنی ناف سے زانو تک۔

ستر ڈھانپنے کے وجوب اور مرد کا مرد کے ستر کو اور عورت کے ستر کو دیکھنے کے جائز نہ ہونے پر تمام علماء کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ

ہیں: ''کوئی مرد کسی مرد کے ستر کو نہ دیکھے اور کوئی عورت کسی عورت کے ستر کو نہ دیکھے اور کوئی مرد کسی مرد کے ساتھ اور کوئی عورت کسی عورت کے ساتھ ایک ہی کپڑے میں اکٹھی نہ ہوں''۔(۵۹)

نیز بہز بن حکیم اپنے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے پوچھا: یارسول اللہ! ہمارے ستر کے بارے میں کیا رعایت اور کیا پابندی ہے''؟ آپ نے فرمایا: ''اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ ہر کسی سے اپنے ستر کی حفاظت کرو''۔ میں نے کہا: ''اگر مرد اکٹھے ہوں تو''؟ آپ نے فرمایا: ''اگر یہ کرسکتے ہیں کہ ایک دوسرے کو نہ دیکھیں تو ہرگز نہ دیکھیں''۔میں نے پوچھا: ''اگر ہم میں سے کوئی تنہا ہو تو''؟ آپ ؐ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے شرم کی جائے''۔(۶۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تنہائی میں بھی ننگا ہونا جائز نہیں۔ ابن عمرؓ کی جو روایت ترمذی نے بیان کی ہے، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ''ننگے ہونے سے بچو، تمہارے ساتھ ایسی مخلوق ہوتی ہے جو پاخانے کے علاوہ کسی وقت تم سے الگ نہیں ہوتی، یا جب کوئی مرد اپنی بیوی سے مشغول ہو۔ پس ان سے شرم کیا کرو اور ان کی عزت کیا کرو''۔

بخاری نے حضرت موسیٰؑ اور حضرت ایوبؑ کے قصے سے ننگا ہونے کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

حنابلہ کا مذہب (۶۱)

(۱) مرد کا ستر ناف سے زانو تک ہے۔اس کی دلیل وہ احادیث ہیں جن سے حنفیہ اور شافعیہ نے استدلال کیا ہے۔ ناف اور زانو ستر میں شامل نہیں ہیں، اس کی دلیل عمرو بن شعیب کی مقدم الذکر حدیث ہے: ''ناف کے نیچے سے زانو تک ستر ہے''،اور ابوایوب انصاریؓ کی روایت ہے: ''ناف کے نیچے سے گھٹنے کے اوپر تک ستر ہے''۔(۶۲) نیز زانو حد ہے، اس لیے ناف کی طرح ستر میں شامل نہیں ہے۔ ایسا ہیجڑہ جسے کسی ایک جنس کی

طرف ترجیح دینا مشکل ہو، وہ مرد کی طرح ہے، کیوں کہ ایک احتمال اور شک کی بنیاد پر ہم اس کے لیے پردہ واجب نہیں کرسکتے۔

اس کے ساتھ ہی ظاہر مذہب میں نماز کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مرد اپنے ایک کندھے کو ڈھانپے، خواہ باریک کپڑے سے ہی کیوں نہ ہو جس سے بدن کا رنگ نظر آتا ہو، کیوں کہ کندھوں کو ڈھانپنے کا وجوب حدیث سے ثابت ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ''کوئی مرد ایک کپڑے میں اس طرح نماز نہ پڑھے کہ اس کے کندھے پر کچھ نہ ہو''۔ (۶۳) اس نہی کا تقاضا ہے کہ کندھے ننگے رکھ کر نماز پڑھنا حرام ہے، اس لیے اسے قیاس پر مقدم رکھیں گے۔ ابوداؤد نے بریدہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہؐ نے ایک کپڑا اس طرح لپیٹ کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا جسے بغل کے نیچے سے نکال کر کندھے پر نہ ڈال لیا گیا ہو۔

اگر کسی کے پاس صرف اتنا کپڑا ہے کہ اس سے ستر ڈھانپ سکتا ہے، یا فقط اپنے کندھے ڈھانپ سکتا ہے تو ستر ڈھانپے اور کھڑے ہوکر نماز پڑھے یہ واجب ہے اور کندھے ڈھانپنا چھوڑ دے، کیوں کہ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے کہ اگر کپڑا کشادہ ہو تو کپڑے کو دونوں جانب سے ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں لے جاکر تہہ بند باندھو اور اگر تنگ ہو تو اپنے کولہوں پر کسی چیز سے باندھ لو۔ (۶۴)

مرد کے لیے ضروری ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے اپنے ستر پر نظر نہ ڈالے۔ اگر قمیص کا گریبان کھلا ہے اور رکوع یا سجدے میں ستر پر نگاہ پڑی ہے تو واجب ہے کہ قمیص کو بٹن وغیرہ لگا لے تاکہ پردہ ہوجائے، کیوں کہ پردے کا حکم عام ہے۔

اسی طرح تنہائی میں ہو، چاہے اندھیرے میں، ستر ڈھانپنا واجب ہے، کیوں کہ بہز بن حکیم کی حدیث میں ہے: ''اپنی شرم گاہ کی حفاظت کرو بجز اپنی بیوی اور باندی کے''۔

چٹائی لپیٹ کر یا گڑھا کھود کر یا مٹی یا کیچڑ وغیرہ مل کر پردہ کرنا واجب نہیں ہے، کیوں کہ اس طرح پردہ ثابت نہیں اور گڑھا کھود کر پردہ کرنے میں حرج ہے۔

اگر معمولی ستر کھل جائے تو نماز باطل نہیں ہوتی، کیوں کہ ابوداؤد نے عمرو بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ جب وہ سجدہ کرتے تھے تو چادر چھوٹی ہونے کی وجہ سے ان کا ستر کھل جاتا تھا۔

اگر زیادہ ستر کھل جائے تو نماز باطل ہوجاتی ہے۔ اور کم یا زیادہ کا دارومدار عرف اور رواج پر ہے۔

اگر بلا ارادہ زیادہ ستر کھل گیا، لیکن فوراً ڈھانپ لیا، زیادہ وقت نہیں گزرنے دیا تو نماز باطل نہیں ہوگی، کیوں کہ کم وقت کے لیے ستر کھلنا تھوڑا سا ستر کھلنے کے مشابہ ہے۔ اگر زیادہ دیر ستر کھلا رہا، یا جان بوجھ کر کھولا تو نماز مطلقاً ٹوٹ گئی۔

(ب) باندی کا ستر مرد کی طرح ہے، یعنی راجح روایت کی بنا پر ناف سے زانو تک، کیوں کہ عمرو بن شعیب مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ اگر تم میں سے کوئی شخص اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام یا ملازم سے کردے تو اس کے ستر کو نہ دیکھے۔ ناف کے نیچے سے زانو تک کا حصہ ستر ہے۔

یہ تفصیل نماز میں باندی کے ستر سے متعلق ہے۔ مقصود یہ ہے کہ باندی کے لیے آسانی رہے اور اس کے لیے کوئی تنگی نہ ہو۔ اس کے ساتھ دوسروں کے لیے بھی آسانی ہو۔ باندی اپنے مالک کی خدمت میں مصروف رہتی ہے، اور اس کا بیشتر وقت مختلف کام انجام دینے اور مالک کی خدمت میں حاضر رہنے میں گزرتا ہے، نیز باندی کی جانب لوگوں کا میلان بھی عام طور پر کم ہوتا ہے، تاہم مالک کے علاوہ دوسرے لوگوں کا باندیوں کو نظریں گاڑھ کر مسلسل دیکھنا حرام ہے۔ تاکہ فتنے سے بچا جاسکے اور عمومی حکم تو تمام خواتین

سے غضِ بصر (نگاہیں نیچی رکھنا) کا ہے۔

(ج) بالغ آزاد عورت کا ستر اس میں حنابلہ کی دو روایات میں سے راجح روایت جسے ایک بڑی جماعت نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کے علاوہ باقی سارا بدن ستر ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا یبدین زینتھن الا ماظھر منھا (النور:۲۴:۳۱)(عورتیں اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں، مگر وہ حصہ جو کھلا ہوتا ہے)۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے کہا ہے کہ اس سے مراد چہرہ اور ہتھیلیاں ہیں۔(٦۵) نماز میں چہرے اور ہتھیلیوں کے علاوہ بدن کا کوئی حصہ کھلا نہیں ہونا چاہیے۔ اس کی دلیل وہ روایات ہیں جو شافعیہ نے اپنے مستدلات کے طور پر بیان کی ہیں۔ پاؤں ڈھانپنے کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ام سلمہؓ نے بیان کی۔ وہ کہتی ہیں میں نے رسول اللہؐ سے پوچھا، یا رسول اللہ! کیا عورت اس طرح نماز پڑھ سکتی ہے کہ اس نے لمبی قمیص پہنی ہوئی ہو اور دوپٹہ ہو، لیکن تہ بند نہ ہو، آپ نے فرمایا: ”ہاں! اگر قمیص اتنی لمبی ہو کہ پاؤں کو اوپر سے ڈھانپ لیتی ہو“۔(٦٦) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پاؤں کو اوپر سے ڈھانپنا واجب ہے، کیوں کہ یہ بدن کا ایسا حصہ ہے جس کا احرام میں کھلا رہنا واجب نہیں۔ پس پاؤں کو نماز میں بھی کھلا رکھنا جائز نہیں جیسا کہ پنڈلیوں کو کھلا رکھنا جائز نہیں ہے۔

عورت کے لیے اتنا لباس کافی ہے جس سے اس کا واجب ستر ڈھانپا جا سکے۔ اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ مستحب یہ ہے کہ عورت ایک لمبی قمیص میں (جو پاؤں کو ڈھانپ لے) ایسے دوپٹے کے ساتھ جو سر اور گردن کو ڈھانپ لے، اور بڑی چادر کے ساتھ جسے قمیص کے اوپر لپیٹ لیا جائے، نماز پڑھے۔

عورت کے ستر میں سے چہرے اور ہتھیلیوں کے علاوہ باقی حصے کے کھل جانے کے بارے میں کم یا زیادہ کا فرق اسی بنیاد پر کریں گے جس بنیاد پر مرد کے ستر کے کھل جانے پر فرق کرتے ہیں۔

محرم مردوں کے لئے عورت کا ستر چہرے، گردن، ہاتھ، پاؤں اور پنڈلی کے علاوہ سارا بدن ہے۔

نماز سے باہر عورت کا تمام بدن چہرے اور ہتھیلیوں سمیت ستر ہے، جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔ اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے کہ ''عورت کو پردے میں رہنا چاہیے''۔

علاج معالجے، بیت الخلا میں جانے، ختنہ کرنے، بالغ، کنواری اور شوہر دیدہ کی پہچان اور عیب وغیرہ جاننے کے لیے ستر کھولنا جائز ہے۔

مسلمان عورت کا کافر عورت کے سامنے ستر: حنابلہ کے نزدیک مسلمان عورت کا کافر عورت کے سامنے اتنا ہی پردہ ہے جتنا کہ محرم مردوں کے سامنے، یعنی ناف سے زانو تک۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ گھر کے کام کاج کرنے میں جتنا بدن کھلتا ہے اس کے علاوہ سارے بدن کا پردہ ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد سورۃ النور کی اس آیت کی تفسیر ہے: **ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن...... او نسائھن** (النور، ۲۴:۳۱) (اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں، مگر اپنے شوہر کے سامنے...... اور اپنی عورتوں کے سامنے)۔ حنابلہ اور کچھ دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے عام عورتیں مراد ہیں۔ مسلمان اور کافر عورتوں میں کوئی امتیاز نہیں۔ کافر عورت کے سامنے بدن کا اتنا حصہ کھلا رکھا جاسکتا ہے، جتنا کہ مسلمان عورت کے سامنے کھلا رکھنا جائز ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس سے صرف خاص مسلمان عورتیں مراد ہیں، یعنی جنہیں ان عورتوں کے ساتھ ہم مجلس ہونے اور دینی رشتے میں منسلک ہونے کا اعزاز حاصل ہو، اس لیے مسلمان خاتون کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنی مخفی زینت کا کافر عورت کے سامنے اظہار کرے۔(۶۷)

جس چیز کا پردہ ضروری ہے اگر وہ بدن سے الگ ہوجائے: حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بدن کے ایسے اجزاء جن کا پردہ ضروری ہے، مثلاً بال، بازو یا ران بدن سے ملے ہوئے ہوں، یا الگ ہوگئے ہوں، انہیں دیکھنا ہر حال میں حرام ہے۔

حنابلہ کا قول یہ ہے کہ اگر ایسے اجزاء بدن سے الگ ہوگئے تو انہیں دیکھنا حرام نہیں، کیوں کہ ان کا احترام باقی نہیں رہا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر زندگی میں ایسے اجزاء بدن سے الگ ہو گئے ہوں تو انہیں دیکھنا جائز ہے۔ موت کے بعد الگ ہوں تو انہیں دیکھنا اسی طرح حرام ہے جیسے بدن سے ملے ہوئے اعضا کو دیکھنا حرام ہے۔

عورت کی آواز: جمہور کے نزدیک عورت کی آواز کا پردہ نہیں ہے، کیوں کہ صحابہ کرامؓ ازواج مطہرات سے دین کے احکام سنتے تھے، البتہ عورت کا گانا بجانا اور نغمہ سنجی یا نغمگی سے تلاوتِ قرآن سننا جائز نہیں، کیوں کہ اس میں فتنے کا خوف ہے۔

حنفیہ کی تعبیر: راجح یہ ہے کہ عورت کی آواز کا پردہ نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ آگے اور پیچھے کی شرم گاہ کا پردہ ہے۔ ناف ستر میں شامل نہیں، اور مرد کا ستر ناف سے زانو تک ہے۔ نماز میں عورت کا ستر چہرے اور ہاتھوں کے علاوہ سارا بدن ہے۔ حنفیہ کے نزدیک پاؤں مستثنیٰ ہیں۔ نماز سے باہر عورت کے سارے بدن کا پردہ ہے۔ زانو کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک زانو ستر میں شامل ہے، جمہور کے نزدیک نہیں، البتہ زانو اور ناف کا کچھ حصہ ڈھانپنا ضروری ہے، کیوں کہ اسے ڈھانپے بغیر واجب پر عمل نہیں ہوسکتا اور جس چیز کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہوسکے وہ بھی واجب ہوتی ہے۔

عورت کا اپنے محرم مردوں اور مسلمان عورتوں کے سامنے ناف سے زانو تک کا پردہ ہے۔ یہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، مالکیہ کے نزدیک چہرے اور اطراف، یعنی سر، گردن، ہاتھ اور پاؤں کے علاوہ سارے بدن کا پردہ ہے، اور حنابلہ کے نزدیک چہرے، گردن، سر، ہاتھ، پاؤں اور پنڈلی کے علاوہ سارے بدن کا پردہ ہے۔

چھوٹے لڑکے یا لڑکی کے ستر کی حدود: چھوٹے لڑکے یا لڑکی کے ستر کی حدود کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ بعض اس بارے میں بہت سخت ہیں جیسے شافعیہ، بعض بہت نرم ہیں جیسے مالکیہ اور بعض نے اعتدال اختیار کیا ہے جیسے حنفیہ اور حنابلہ۔

حنفیہ کہتے ہیں (۶۸) کہ چار سال یا اس سے کم عمر کے لڑکے اور لڑکی کا کوئی پردہ نہیں ہے۔ اس کے بدن کو دیکھنا اور چھونا جائز ہے جب تک وہ شہوت کے قابل نہ ہو، اس کا پردہ صرف آگے اور پیچھے کی شرم گاہ کا ہے۔ دس سال کی عمر کو پہنچ کر اس میں سختی آجاتی ہے اور سرین اور آگے کی شرم گاہ کے آس پاس کا حصہ پردے میں شامل ہوجاتا ہے اور دس سال کے بعد اس کے لیے ستر کا وہی حکم ہے جو بالغ کے لیے ہے۔ نماز کے اندر اور باہر دونوں جگہ، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے (۶۹) کہ لڑکے اور لڑکی میں فرق ہے۔

(ا) نماز میں: جو لڑکا نماز کی عمر، یعنی سات سال کا ہوجائے تو اس کا ستر شرم گاہ، سرین، زیرِ ناف اور ران ہے۔ اس کے لیے اتنا پردہ کرنا مستحب ہے، جتنا کہ بالغ کے لیے ہوتا ہے۔

سات سال کی عمر کی لڑکی کے لیے نماز میں ناف سے زانو تک کا ستر ہے اور اس کے لیے بھی مستحب ہے کہ اتنا پردہ کرے جتنا بالغ عورت کے لیے ہوتا ہے۔

(ب) نماز کے باہر: آٹھ سال یا اس سے کم عمر کے لڑکے کے لیے کوئی ستر نہیں ہے۔

عورت کے لیے اسے دیکھنا اور اس کے جنازے کو غسل دینا جائز ہے۔ نو سے بارہ سال کے لڑکے کے سارے بدن کو دیکھنا جائز ہے، لیکن اسے غسل دینا جائز نہیں، تیرہ سال اور اس سے زائد عمر کے لڑکے کا ستر وہی ہے جو مرد کا ہے۔

دو سال آٹھ ماہ کی لڑکی کا کوئی ستر نہیں۔ تین سے چار سال کی لڑکی کا دیکھنے کے حوالے سے کوئی ستر نہیں۔ اس کے بدن کو دیکھا جاسکتا ہے، البتہ اسے چھونا درست نہیں، اور مرد اسے غسل نہیں دے سکتا۔ قابلِ شہوت، مثلاً چھ سال کی لڑکی عورت کی طرح ہے۔ مرد کے لیے اسے نہ دیکھنا جائز ہے، نہ غسل دینا۔

شافعیہ کہتے ہیں (۷۰) چھوٹا لڑکا، خواہ ابھی شعور کی عمر کو نہ پہنچا ہو، اس کا ستر وہی ہے جو مرد کا ہے، یعنی ناف سے زانو تک اور چھوٹی لڑکی کا ستر وہی ہے جو بڑی عورت کا۔ نماز کے اندر اور باہر کا کوئی فرق نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے (۷۱) کہ سات سال تک کے لڑکے کا کوئی ستر نہیں۔ اس کے سارے بدن کو دیکھنا اور چھونا جائز ہے۔ سات سے دس سال کے لڑکے کا ستر نماز کے اندر اور باہر صرف آگے اور پیچھے کی شرم گاہیں ہیں۔ سات سے دس سال کی لڑکی کا ستر نماز میں ناف سے زانو تک ہے اور نماز سے باہر وہ بڑی عورت کی طرح ہے۔ محرم مردوں کے سامنے اس کا ستر ناف سے زانو تک ہے، البتہ مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ڈھانپ کر رکھے اور سر پر کپڑا لے، جیسا کہ بڑی عمر کی عورت کے لیے حکم ہے۔ یہ محض احتیاط کا تقاضا ہے۔ غیر محرم مردوں کے سامنے اس کے سارے بدن کا پردہ ہے بجز چہرے، گردن، سر، دونوں ہاتھ کہنیوں تک، پاؤں اور پنڈلیوں کے۔ دس سال کا لڑکا بڑے مرد کی طرح ہے۔ میرے نزدیک یہ رائے اور حنفیہ کی رائے سب سے بہتر ہیں، کیوں کہ یہ اس حدیث کے مطابق ہیں جس میں سات سال کے بچے کو نماز پڑھنے کا حکم دینے اور دس سال کا ہو کر نہ پڑھنے پر مارنے کا حکم ہے۔

پانچویں شرط: قبلہ رو ہونا

فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لیے قبلہ رو ہونا شرط ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:ومن حیث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحیثما کنتم فولوا وجوهکم شطره (البقرة۲:۱۵۰)(جہاں کہیں سے نکلو اپنا رخ مسجد حرام کی طرف کرلیا کرو اورتم جہاں بھی ہو اپنے چہرے اسی کی طرف کرو)۔اس میں صرف دو استثنا ہیں:''• خوف کی حالت • مسافر سواری پر نفل نماز پڑھ رہا ہو''۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک قبلہ رو ہونے کی شرط اس صورت میں ہے جب کہ دشمن اور درندے کا خوف نہ ہو اورقبلہ رو ہونے کی قدرت ہو۔اگر خوف ہوتو قبلہ رو ہونا واجب نہیں اور اگر کوئی شخص بے بس ہو، مثلاً بندھا ہوا ہو، یا اتنا بیمار ہو کہ خود قبلہ رونہیں ہوسکتا اور کوئی ایسا شخص موجود بھی نہیں جو اس کا رخ قبلے کی طرف کردے تو جس طرف رخ کرسکتا ہے، اسی طرف منہ کرکے نماز پڑھ لے، کیوں کہ ایسا شخص معذور ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ جوشخص خانۂ کعبہ کو آنکھوں سے دیکھ رہاہے، اسے قطعی طور پر خانۂ کعبہ کی عمارت کی طرف رخ کرنا چاہیے۔حنابلہ کے نزدیک مکہ معظّمہ میں رہنے والوں،یا وہاں سکونت رکھنے والوں کے لیے بھی خانۂ کعبہ کی عمارت کا رخ کرنا ضروری ہے،خواہ ان کے اور کعبے کے درمیان کوئی عارضی رکاوٹ، مثلاً دیواریں اور عمارتیں کھڑی ہوگئی ہوں۔

جوشخص خانۂ کعبہ کو دیکھ نہیں رہا، اس کے لیے جمہور (شافعیہ کے علاوہ) کے نزدیک فرض یہ ہے کہ وہ خانۂ کعبہ کی سمت رخ کرے،(۷۲) کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:''مشرق ومغرب کے درمیان قبلہ ہے''۔(۷۳) بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق ومغرب کے درمیان ساری جگہ قبلہ ہے، نیز اگر کعبے کی عمارت کی طرف رخ کرنا فرض ہوتو سیدھی لمبی صف والوں کی نماز ہی صحیح نہ ہو۔دو ایسے شخص جو اس صف میں دور دور کھڑے ہیں اور

ایک ہی قبلے کی طرف رخ کیے ہوئے ہیں ان میں سے اتنے ہی لوگوں کی نماز صحیح ہوگی جن کی صف خانۂ کعبہ کی عمارت کے برابر ہے اور باقی لوگوں کی نماز درست نہیں ہوگی۔ میرے نزدیک اسی رائے کو ترجیح ہے کہ خانۂ کعبہ کی سمت رخ کریں۔

امام شافعی کتاب الام میں لکھتے ہیں کہ جو شخص مکہ معظمہ سے دور ہے، اس کے لیے بھی خانۂ کعبہ کی عمارت کی جانب رخ کرنا اسی طرح فرض ہے جیسے مکے میں رہنے والے کے لیے، کیوں کہ قبلے کی طرف رخ کرنے کے فرض ہونے کا یہی مطلب ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وحیثما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ (البقرہ، ۲: ۱۵۰) (جہاں کہیں بھی تم ہو اس کی طرف رخ کرو)، یعنی کعبے کی طرف رخ کرنا واجب ہے۔ پس جو شخص دور ہے، اس کے لیے بھی واجب ہے کہ وہ خانۂ کعبہ کی عمارت کی طرف اسی طرح رخ کرے جس طرح مکے میں رہنے والے کے لیے واجب ہے۔ (۷۴)

ائمۂ مذاہب کے نزدیک خانۂ کعبہ کی طرف رخ کرنے میں مطلوب یہ ہے کہ نمازی کا بدن اور اس کی نگاہ خانۂ کعبہ کے برابر ہو، (۷۵) یعنی اس کے چہرے کا کچھ حصہ خانۂ کعبہ یا اس کے برابر اوپر کی فضا یا نیچے کی جگہ کے برابر ہو۔ یہ جمہور کی رائے ہے اور مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر نمازی کے چہرے سے ایک سیدھی لکیر کھینچی جائے تو وہ خانۂ کعبہ کو جا کر لگے، یا اس کے برابر اوپر یا نیچے سے گزرے، کیوں کہ کعبہ نیچے کی سات زمینوں سے لے کر عرش معلٰی تک ساری جگہ کعبہ ہے۔ جو کوئی بلند پہاڑوں یا گہرے کنوؤں میں نماز ادا کرے، اس کی نماز اسی طرح درست ہے جیسے خانۂ کعبہ کی چھت پر اور اس کی عمارت کے اندر درست ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کی عمارت باقی نہیں رہی تو اس کی دیواروں کی جگہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا درست ہے۔

مالکیہ کے بقول خانۂ کعبہ کی عمارت کی طرف رخ کرنا واجب ہے، اس کی بلند فضا

کی طرف رخ کرنے سے نماز درست نہیں ہوتی۔

قبلہ کی سمت معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کرنا

قبلے کی سمت معلوم کرنے کے لیے اندازہ اور اجتہاد کرنا واجب ہے، یعنی جس شخص کو معلوم نہ ہو کہ قبلے کی سمت کون سی ہے، اسے جہتِ قبلہ میں شبہ ہو اور کوئی ایسا قابل اعتماد بتانے والا نہ ہو، جو اپنے یقینی علم یا مشاہدے کی بنا پر قبلے کی سمت بتا سکے تو ایسے شخص کو دلائل کے ذریعے جہتِ قبلہ معلوم کرنے کے لیے پوری کوشش کرنا چاہیے۔ اگر کوئی قابل اعتماد آدمی بتادے تو اس کے کہے پر عمل کرے، کیوں کہ اس کی اطلاع خود غور کرنے کی بہ نسبت قوی دلیل ہے۔

غور وفکر کے واجب ہونے کی دلیل عامر بن ربیعہ کی روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم ایک سخت تاریک رات میں رسول اللہؐ کے ساتھ تھے۔ ہمیں پتا نہیں چلا کہ قبلہ کس سمت ہے۔ ہم میں سے ہر ایک نے اپنی تحقیق کے مطابق نماز پڑھ لی، صبح کو جب رسول اللہؐ کے سامنے تذکرہ ہوا تو قرآن حکیم کی یہ آیت نازل ہوئی: فاینما تولوا فثم وجه الله (البقرہ۲:۱۱۵) (جس طرف بھی تم رخ کرو، اسی طرف اللہ کی ذات ہے)۔(۷۶)

جسے کوئی ایسا شخص نہ ملے جس پر اعتماد کرکے [سمتِ قبلہ کے بارے میں] اس کی رائے پر عمل کیا جاسکتا ہو تو دلائل پر اعتماد کرے، مثلاً فجر، شفق، سورج اور قطبی ستارے کو دیکھ کر اندازہ کرے یا مشرقی، مغربی، جنوبی وغیرہ ہواؤں سے اندازہ لگائے۔ ہواؤں سے اندازہ کرنا کمزور تر دلیل ہے اور رات کے وقت قطبی ستارے سے اندازہ کرنا قوی تر۔

قطبی ستارہ: چھوٹی بنات النعش میں ایک چھوٹا سا ستارہ ہے جو فرقدین اور جدی کے درمیان ہوتا ہے اور مختلف ممالک کے اعتبار سے اس میں فرق ہوتا ہے، جسے ملحوظ رکھ کر سمتِ کعبہ معلوم کی جاسکتی ہے، مثلاً مصر میں قطبی ستارہ نمازی کے بائیں کان کے پچھلے حصے

کے برابر ہونا چاہیے اور عراق میں دائیں کان کے پچھلے حصے کے برابر۔ یمن کے اکثر حصے میں نمازی کے سامنے تھوڑی بائیں جانب اور شام میں نمازی کی پشت پر۔

اجتہاد میں غلطی

اگر نمازی کو اپنے اجتہاد میں غلطی کا یقین ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک، اگر نماز کے اندر ہے تو اس طرف گھوم جائے، جدھر قبلہ ہے اور نماز وہیں سے جاری رکھے اور مکمل کرلے۔ ایسی صورت میں اگر اس نے ہر رکعت مختلف سمت میں پڑھی ہو، تب بھی جائز ہے۔ اگر نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہوا تو اگلی نماز اس طرف پڑھے، پچھلی نماز کا اعادہ نہ کرے، کیوں کہ اس نے اپنی طاقت کے مطابق نماز ادا کردی اور بس۔ حضرت علیؓ کا قول ہے: ''جو شخص غور وفکر کرکے کسی ایک جانب کو قبلہ قرار دیتا ہے، وہی اس کا قبلہ ہے''۔ اگر کسی شخص نے غور وفکر کے بغیر کسی ایک جانب منہ کرکے نماز پڑھ لی اور وہ جانب درست تھی، تب بھی اس کی نماز نہیں ہوئی، کیوں کہ اس نے غور وفکر کرنے کا فرض چھوڑ دیا۔ ہاں! اگر اسے نماز سے فارغ ہونے کے بعد معلوم ہوا کہ اس کی جہت درست تھی تو بالاتفاق نماز کے اعادے کی ضرورت نہیں۔

اگر کسی شخص نے تاریک رات میں کچھ لوگوں کی امامت کرائی۔ امام نے غور وفکر کرکے ایک جہت کو قبلہ قرار دے دیا، مقتدیوں نے بھی غور کیا اور انہوں نے الگ الگ جہات کو قبلہ قرار دیا اور ہر ایک نے اپنی متعین کردہ جہت کی طرف منہ کرکے نماز پڑھی، لیکن تمام افراد امام کے پیچھے تھے تو جس کو معلوم ہوگیا کہ امام کا رخ کسی دوسری طرف ہے، اس کی نماز نہیں ہوئی اور جسے معلوم نہیں ہوا، اس کی نماز ہوگئی اور اسے نماز دہرانے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ ہر ایک نے اپنے اندازے کے مطابق صحیح سمت میں رخ کیا اور مقتدیوں کا رخ اگر امام کے رخ کے مطابق نہیں تو اس سے فرق نہیں پڑتا، جیسا کہ کعبے کے اندر نماز پڑھنے کی صورت میں مقتدیوں کا رخ امام کے رخ کے مطابق نہ ہو،

تب بھی نماز درست ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر نماز کے دوران میں اجتہاد سے قبلے کا رخ متعین کرنے والے کو یقین یا غالب گمان ہو جائے کہ اس کا رخ غلط سمت میں ہے تو اگر بینا ہے یا قبلے سے زیادہ ہٹا ہوا ہے، مثلاً قبلے کی طرف پیٹھ کی ہوئی ہے، یا مشرق ومغرب کی طرف رخ کیا ہوا ہے تو نماز توڑ دے اور نئے سرے سے پڑھے، قبلے کی طرف پھر جانا کافی نہیں۔

اگر نابینا ہے یا قبلے سے تھوڑا سا ہٹا ہوا ہے تو نماز نہ دہرائے،لیکن اگر بینا ہے اور قبلے سے زیادہ ہٹا ہوا تھا یا وہ بھول گیا کہ اس نے غور وفکر سے کون سی سمت متعین کی تھی، یا کسی جاننے والے نے کون سی سمت بتائی تھی تو وقت کے اندر نماز کا اعادہ کرے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر نماز کے اندر یا نماز کے بعد غلطی کا یقین ہو جائے تو نئے سرے سے نماز پڑھے،کیوں کہ اسے ایسے کام میں غلطی کا یقین ہو گیا جس طرح کے کاموں میں فیصلہ کرنے میں غلطی سے بچنا ممکن تھا۔ جو کام کر چکا ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی حاکم ایک فیصلہ کر دے، بعد میں اسے معلوم ہو کہ وہ نص کے خلاف تھا۔

اگر دوسری نماز کے موقع پر اس کا اجتہاد تبدیل ہو گیا تو اب نئے اجتہاد کے مطابق نئی جہت کی طرف نماز پڑھے اور پہلی جہت کی طرف پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ نہ کرے،جیسے کوئی حاکم اپنے اجتہاد سے ایک فیصلہ کرتا ہے، پھر اس کا اجتہاد بدل جاتا ہے تو دوسرے اجتہاد کا پہلے فیصلے پر اثر نہیں پڑے گا۔

ہر فرض نماز کے لیے نئے سرے سے غور وفکر کرے۔ اگر کچھ پتا نہیں چلا اور جس طرف جی چاہا، نماز پڑھ لی تو بعد میں اسے قضا کرے،کیوں کہ ایسے واقعات بہت نادر ہوتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران میں غلطی کا علم ہوجائے تو خانۂ کعبہ کی طرف پھر جائے اور نماز وہیں سے جاری رکھے جہاں سے پڑھ رہا تھا، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، کیوں کہ جو پہلے پڑھ لی، وہ درست تھی، اسے جاری رکھنا اسی طرح جائز ہے جیسے اگر اسے غلطی کا علم نہ ہوتا تو نماز کو جاری رکھتا۔ اگر باجماعت نماز کو نماز کے دوران میں اپنی غلطی کا علم ہوجائے تو امام کے ساتھ ساری جماعت قبلے کی طرف پھر جائے۔

اگر نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہو کہ اس نے یقینی طور پر خانۂ کعبہ کے علاوہ کسی دوسری سمت نماز پڑھی ہے تو اس کا اعادہ نہ کرے اور اس سلسلے میں مجتہد اور مقلد (جس نے دوسرے کی رائے پر اعتماد کرکے نماز پڑھی) دونوں کے لیے ایک ہی حکم ہے۔ یہ رائے حنفیہ کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔

اگر کوئی شخص شہر میں ہے اور وہ کعبہ سے ہٹ کر نماز پڑھتا ہے، خواہ بینا ہے یا نابینا، پھر اسے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے غلط سمت نماز پڑھی تو اس پر اعادہ واجب ہے، کیوں کہ شہر میں اجتہاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، وہاں مساجد کے محرابوں سے قبلے کی سمت کا اندازہ ہوسکتا ہے اور ایسے لوگ بالعموم موجود ہوتے ہیں جو قبلے کی سمت بتا سکیں، اس لیے شہر میں اجتہاد کرنے کا موقع نہیں۔ یہ اجتہاد ایسا ہی ہے کہ نص سے علم حاصل ہوسکتا ہے، مگر اس کے باوجود اجتہاد کیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اجتہاد کی صورت میں حنفیہ اور حنابلہ نماز کے دوران میں غلطی معلوم ہونے پر نماز وہیں سے جاری رکھنے کو درست قرار دیتے ہیں اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد غلطی کا علم ہو تو اعادہ واجب قرار نہیں دیتے۔ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر نماز کے دوران میں غلطی کا علم ہوجائے تو نماز توڑ دے اور اگر بعد میں علم ہو تو نماز کا اعادہ کرے، لیکن مالکیہ اس صورت میں اعادہ واجب قرار دیتے ہیں جب کہ نماز کا وقت ضروری ابھی باقی ہو، جب کہ شافعیہ مطلقاً اعادہ واجب قرار دیتے ہیں۔ وقت کے اندر ہو، چاہے

بعد میں، کیوں کہ یہ معلوم ہوگیا ہے کہ پہلی نماز درست نہیں تھی۔

قبلہ رو ہونے کی شرط سے متعلق دو مباحث رہ گئے ہیں، جن پر اب بحث کی جاتی ہے اور وہ مباحث ہیں: ● کعبے کے اندر نماز پڑھنا ● مسافر کا سواری پر نماز پڑھنا۔

کعبے کے اندر نماز پڑھنا

اوپر کی بحث سے ہم یہ جان چکے ہیں کہ خانۂ کعبہ کے کسی نہ کسی حصے کی طرف رخ کرنا شرعاً ضروری ہے اور مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک کعبے سے اوپر کی فضا آسمان تک خانۂ کعبہ میں شامل ہے، لیکن رسول اللہؐ سے ثابت ہے کہ آپ فتح مکہ کے روز ایک بار خانۂ کعبہ میں داخل ہوئے اور وہاں آپ نے نماز پڑھی۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں: ''میں نے بلال سے پوچھا: کیا رسول اللہؐ نے خانۂ کعبہ میں نماز پڑھی تھی؟ انہوں نے کہا: ہاں! جب تم اندر داخل ہو تو بائیں طرف کے جو دوستون ہیں، ان کے درمیان آپ نے دو رکعت نماز پڑھی، پھر باہر تشریف لائے اور خانۂ کعبہ کی طرف رخ کر کے دو رکعات مزید پڑھیں۔(۷۷)

ابن عباسؓ سے بخاری وغیرہ میں جو روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے بیت اللہ میں اللہ اکبر کہا اور نماز نہیں پڑھی تو ابن عمرؓ کی حدیث کو اس پر ترجیح حاصل ہے، کیوں کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں نماز پڑھنے کا ثبوت ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث میں نفی۔ شافعیہ کے علاوہ جمہور کا موقف یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں ثبوت والی حدیث کو نفی والی پر ترجیح ہوتی ہے، کیوں کہ وہ علم میں ایک گونہ اضافہ کرتی ہے،(۷۸) نیز ابن عمرؓ اس موقع پر رسول اللہؐ کے ساتھ تھے، جب کہ ابن عباسؓ ساتھ نہیں تھے۔ رہی یہ بات کہ حضرت اسامہؓ نے بھی خانۂ کعبہ میں حضورؐ کے نماز پڑھنے کی نفی کی ہے تو انہوں نے درحقیقت خانۂ کعبہ کے اندر آپ کی جو مصروفیت دیکھی، کہ آپؐ دعا میں مشغول ہیں، وہی بیان کی اور آپؐ خانۂ کعبہ کے ایک کونے میں تھے جب کہ حضرت اسامہؓ دوسرے کونے میں تھے اور دروازہ بند ہونے کے باعث اندر اندھیرا تھا۔(۷۹)

فقہاء نے خانۂ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے۔حنفیہ کہتے ہیں(۸۰) کہ خانۂ کعبہ کے اندر اور اس کی چھت پر سُترہ کھڑا کیے بغیر فرض اور نفل ہر نماز اکیلے اور جماعت کے ساتھ جائز ہے، البتہ خانۂ کعبہ کی چھت پر نماز مکروہ ہے، کیوں کہ اس کے اوپر چڑھنا بے ادبی کی بات ہے اور خانۂ کعبہ کی جس تعظیم کا حکم دیا گیا ہے، یہ اسے چھوڑ دینا ہے، جس سے رسول اللہؐ نے منع فرمایا۔ اگر امام خانۂ کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھائے اور کچھ مقتدیوں کی پشت امام کی پشت کی طرف ہو تو جائز ہے، البتہ اگر کسی کی پیٹھ امام کے چہرے کی طرف ہو تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، کیوں کہ وہ امام سے آگے بڑھ گیا ہے۔

اگر امام نے مسجد حرام میں نماز پڑھائی اور لوگ کعبے کے گرد اگرد حلقہ باندھ کر امام کے ساتھ کھڑے ہوگئے تو اگر کوئی شخص امام کی بہ نسبت کعبے کے زیادہ قریب ہے تو اس کی نماز بھی ہوجاتی ہے، بشرطیکہ وہ امام کی جانب نہ کھڑا ہو، کیوں کہ امام سے آگے یا پیچھے ہونے کا تعلق ایک جانب کھڑے ہونے سے ہے۔

مالکیہ میں سے شیخ خلیل (۸۱) کی رائے یہ ہے کہ کعبے کے اندر اور کعبے، کی چھت پر ہر طرف منہ کر کے غیر مؤکد نفل نماز جائز ہے اور ظہر سے پہلے کی چار سنتیں، چاشت کی اور عشا کے بعد کی دو سنتیں جائز ہیں۔ حطیم میں بھی خانۂ کعبہ کی طرف رخ کر کے نوافل پڑھنا جائز ہے، البتہ فرض نماز جائز نہیں اور سنن مؤکدہ، مثلاً وتر، عیدین کی نماز، صبح کی دو سنتیں اور طواف کی دو رکعات مکروہ ہیں۔

خانۂ کعبہ کے اندر یا حطیم میں فرض نماز جائز نہیں۔ اگر کسی نے پڑھ لی تو ضروری وقت (ظہر اور عصر کے لیے سورج زرد ہونے سے پہلے، مغرب اور عشا کے لیے پوری رات اور صبح کے لیے طلوع آفتاب تک کا وقت، ضروری وقت کہلاتا ہے) کے اندر اس کا اعادہ کرے۔ خانۂ کعبہ کی چھت پر فرض نماز نہیں ہوتی اور اس کا اعادہ بہر طور ضروری ہے، کیوں کہ خانۂ کعبہ کی عمارت کی طرف رخ کرنا واجب ہے، اس کی فضا کی طرف رخ کرنا کافی نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ علامہ خلیل نے جو تفصیل بیان کی ہے اور نماز کے جواز کا قول اختیار کیا ہے۔ یہ حکم مالکیہ کے نزدیک ضعیف ہے، جیسا کہ خلیل کے شارح دردیر نے صراحت کی ہے۔ ابن جزی مالکی نے اس کی تصریح کی ہے۔ خانۂ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مذہب مالکی میں خانۂ کعبہ کے اندر فرض پڑھنے کی ممانعت ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ(۸۲) کہ خانۂ کعبہ کے اندر اور چھت پر فرض اور نفل پڑھنا جائز ہیں، بشرطیکہ خانۂ کعبہ کی عمارت کی طرف رخ ہو، یا چھت پر کوئی بلند چیز نصب کردی جائے، مثلاً لکڑی، دروازہ یا اس کے کواڑ یا لاٹھی وغیرہ جو آدمی کے تین ہاتھ کے برابر یا اس سے زیادہ لمبی ہو، اور تین ہاتھ یا اس سے زیادہ دور نصب کی گئی ہو۔

خانۂ کعبہ کے اوپر کی فضا کی طرف رخ کرنا ان لوگوں کے لیے جائز ہے جو اس سے دور ہیں۔ ایسے شخص کو خانۂ کعبہ کی طرف رخ کرنے والا ہی سمجھا جائے گا، مثلاً کوئی شخص اگر خانۂ کعبہ سے بلندی پر ابوقبیس پہاڑی پر نماز پڑھتا ہے۔ اس کے برعکس جو خانۂ کعبہ کے اندر اور اس کے اوپر نماز پڑھتا ہے، اس کے لیے خانۂ کعبہ کی عمارت کی طرف رخ کرنا ضروری ہے۔

حنابلہ نے بھی (۸۳) خانۂ کعبہ کے اندر اور اس کی چھت پر نفل نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، البتہ فرض نماز کو جائز قرار نہیں دیا، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وحیثما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ (البقرہ۲: ۱۵۰) (تم جہاں کہیں بھی ہو مسجد حرام کی طرف رخ کرو)۔ جو شخص خانۂ کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر نماز پڑھتا ہے، اس کا رخ خانۂ کعبہ کی طرف نہیں ہوتا۔ نفل نمازوں میں آسانی اور سہولت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے، مثلاً بیٹھ کر نفل نماز پڑھنا جائز ہے اور سفر میں سواری پر ہو تو جس طرف رخ ہو، اسی طرف منہ کرکے نماز پڑھنا جائز ہے۔

مسافر کے لیے سواری پر نفل نماز

علماء کا اتفاق ہے کہ مسافر کے لیے سواری پر بیٹھے بیٹھے نفل پڑھنا جائز ہے، جس طرف سواری جارہی ہے، اسی طرف رخ کرے، کیوں کہ یہ سنت سے ثابت ہے۔ عامر بن ربیعہ کہتے ہیں: ''میں نے رسول اللہ ﷺ کو سواری پر تسبیح کہتے ہوئے اور سر سے رکوع و سجود کا اشارہ کرتے ہوئے دیکھا، جس طرف سواری کا رخ ہوتا، لیکن فرض نماز کے لیے آپ ایسا نہیں کرتے تھے۔(۸۴)

سواری پر نفل نماز کے لیے فقہاء کے ہاں مختلف آراء اور شرائط ہیں

حنفیہ کی رائے (۸۵) یہ ہے کہ جو شخص بیماری کے باعث اور جانور پر سوار ہونے کی وجہ سے قبلہ رو ہوکر نماز پڑھنے سے عاجز ہو وہ جس طرف رخ کرسکتا ہے، وہی اس کا قبلہ ہے، خواہ لیٹا ہوا ہو۔ وہ اشارے سے نماز پڑھے اور جدھر رخ کرسکتا ہے، اسی طرف رخ کرلے، خواہ مسافر ہو، یا اسے دشمن، درندے یا چور وغیرہ کا خوف ہو، یا دشمن سے بھاگ رہا ہو، لیکن جانور پر نماز پڑھنے کے لیے شرط یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو اسے روک لے اور اگر روکنے میں نقصان پہنچنے کا خوف ہو، مثلاً قافلہ نکل جائے گا اور یہ قافلے سے بچھڑ جائے گا تو جانور کو روکنا ضروری نہیں اور نہ قبلہ رخ ہونا حتیٰ کہ تکبیر تحریمہ کے وقت بھی۔

اس طرح نفل اور فجر کے علاوہ باقی سنن مؤکدہ پڑھنا جائز ہیں۔فرض یا واجب، مثلاً وتر، منت کی نماز یا نمازِ جنازہ بلا عذر جانور پر سوار ہوکر پڑھنا جائز نہیں، کیوں کہ ان نمازوں کو ان کے معروف طریقے سے ادا کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے۔

نفل نماز شہر سے باہر ٹھہرے ہوئے سوار شخص کے لیے اسی طرح جائز ہے جو اتنی مسافت (یعنی ۸۹ کلومیٹر) پر ہو کہ اس میں قصر نماز جائز ہے، جس طرح یہ مسافر کے لیے بطریق اولیٰ جائز ہے۔ پہلے شخص کے لیے وہی حکم ہے جو دوسرے کے لیے ہے۔

جس طرف جانور کا رُخ ہو، اسی طرف رخ کر کے اشارے سے رکوع اور سجدے کرنے سے نماز مکمل ہوجاتی ہے، کیوں کہ اس کی ضرورت ہے۔ نماز شروع کرنے کے لیے بھی قبلہ رخ ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ اوپر ہم نے اشارہ کیا ہے۔ جب ساری نماز قبلے کی سمت سے ہٹ کر پڑھنا جائز ہے تو قبلے سے ہٹ کر نماز شروع کرنا بھی جائز ہے۔

ظاہر اور صحیح تر مذہب یہ ہے کہ اگر جانور کے پالان وغیرہ پر زیادہ نجاست ہو، تب بھی نماز درست ہے۔

مالکیہ کے نزدیک (۸۶) سفر میں مسافر کے لیے جانور پر بیٹھے بیٹھے نفل نماز، حتیٰ کہ وتر ہوں، پڑھنا جائز ہے، بشرطیکہ اترنے کی صورت میں چور یا درندے وغیرہ کا خوف ہو۔ اس صورت میں جس طرف جانور کا رخ ہو اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا صحیح ہے، نیز اگر جانور کے اوپر محمل اور ہودج وغیرہ (۸۷) میں چوکڑی مار کر بیٹھا ہوا ہو تب بھی جائز ہے۔

سوار اشارے سے نماز پڑھے، اشارے سے رکوع اور سجدے کرے اور سجدے کا اشارہ رکوع کی بہ نسبت پست تر کرے۔ نہ تو بات کرے اور نہ ادھر ادھر دیکھے۔ اس صورت میں زمین کا پاک ہونا شرط نہیں۔

نفل کے جواز کے لیے سفر کی درج ذیل شرائط ہیں:

۱۔ سفر ۸۹ کیلومیٹر سے کم نہ ہو، یعنی اس میں قصر کرنا جائز ہو اور سفر کسی جائز مقصد کے لیے ہو، گناہ کے لیے نہ ہو۔

۲۔ مسافر سوار ہو، نہ پیدل ہو اور نہ بیٹھا ہوا ہو۔ کشتی میں سوار شخص قبلہ رو ہو کر نماز پڑھے۔ اگر کشتی کا رخ بدل جائے تو نمازی اپنا رخ بدل لے۔

۳۔ سوار کسی جانور، گدھے، گھوڑے، خچر یا اونٹ پر سوار ہو، نہ کشتی پر ہو اور نہ پیدل ہو۔

۴۔ معمول کے مطابق سوار ہو، نہ تو اپنا رخ جانور کے رخ کے الٹ کر کے سوار ہو اور نہ دونوں پاؤں ایک جانب لٹکا کر بیٹھا ہوا ہو۔

جانور کی پیٹھ پر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں، خواہ قبلہ رخ ہی ہو، البتہ چار صورتیں مستثنٰی ہیں:

اوّل۔ دشمن اور کافروں کے ساتھ گھمسان کی جنگ جاری ہو۔ جس لڑائی میں جانور سے نیچے اترنا ممکن نہ ہو، اس میں جانور کی پشت پر ہی اشارے سے اگر ممکن ہو تو قبلہ رخ ہو کر نماز پڑھے اور ایسی نماز کا اعادہ نہ کیا جائے۔

دوم۔ اگر یہ خوف ہو کہ جانور سے نیچے اترا تو کوئی دشمن، درندہ یا چور نقصان پہنچائے گا، تو اس صورت میں جانور پر بیٹھے بیٹھے اگر ممکن ہو تو قبلہ رو ہو کر اشارے سے نماز پڑھے اور اگر قبلہ رو ہونا ممکن نہ ہو تو جس طرف ممکن ہو رخ کرلے، لیکن اگر وقت ختم ہونے سے پہلے نماز پڑھنے کے بعد خوف کی حالت ختم ہوجائے تو نماز کا اعادہ کرے۔

سوم۔ جو کیچڑ میں سفر کررہا ہو اور اسے اس امر کا اندیشہ ہو کہ اگر اترے گا تو کپڑے لتھڑ جائیں گے۔ اور اس امر کا اندیشہ ہے کہ نماز کے معمول کا وقت یا ضرورت کا وقت (وقت ضروری) (۸۸) نکل جائے گا تو سواری پر ہی اشارے سے فرض پڑھ لے۔ اگر وقت نکلنے کا اندیشہ نہ ہو تو نماز کو معمول کے آخری وقت تک مؤخر کردے۔

چہارم۔ سوار اتنا بیمار ہے کہ سواری سے نیچے نہیں اتر سکتا۔ اس حالت میں سواری کو روک کر قبلہ رو کر کے اشارے سے نماز پڑھ لے، جیسے زمین پر اشارے سے پڑھی جاتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۸۹) مسافر کے لیے سواری پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے جب کہ سفر مباح ہو، لمبا ہو، چاہے مختصر۔ گناہ کا سفر کرنے والے، آوارہ گرد اور پیدل چلنے والے کے

لیے سواری پر نفل نماز جائز نہیں۔ انہیں تمام ارکان اور شرائط کے ساتھ قبلہ رو ہو کر رکوع اور سجود مکمل کرتے ہوئے نماز پڑھنا چاہیے، اور پیدل چلنے والا قیام اور تشہد کے دوران میں چلے نہیں۔

نفل پڑھنے والا اشارے سے رکوع اور سجدے کرے اور سجدے کا اشارہ رکوع سے پست تر ہو۔ اگر ممکن ہو تو نماز شروع کرنے کے لیے قبلہ رو ہونا شرط ہے۔ اگر سواری کی لگام کے ساتھ نجاست لگی ہوئی ہے تو اسے تھامنے والے کی نماز درست نہیں ہوتی۔ اگر جانور خشک یا تر گندگی کو روندتا ہوا جاتا ہے اور وہ گندگی جانور سے مستقل لگ گئی ہو تو نماز ٹوٹ جائے گی۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

(۱) اگر سوار کسی خواب گاہ یا کھلے محمل میں ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ پوری نماز میں قبلے کی طرف رخ کرے اور تمام ارکان یا بعض ارکان، یعنی رکوع اور سجدے پورے ادا کرے۔ اگر اس کے لیے آسان ہو۔ اگر آسان نہ ہو تو صرف تکبیر تحریمہ قبلہ رو ہو کر کہے، بشرطیکہ اس میں کوئی دقت نہ ہو، سواری کو روک کر قبلہ رخ کرسکتا ہو، یا سواری چل رہی ہو اور اس کی لگام نمازی کے ہاتھ میں ہو اور اسے چلانا آسان ہو۔ اگر اسے چلانا مشکل ہو، یا اسے گھمانا مشکل ہو، یا قطار میں چل رہی ہو تو قبلہ رو ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ اس میں مشقت ہے اور سفر میں خلل پڑتا ہے، اس لیے نمازی اپنے راستے سے نہ ہٹے اور ویسے ہی تکبیر تحریمہ کہہ لے۔

نماز شروع کرنے کے لیے قبلہ رو ہونے کی شرط کی دلیل یہ ہے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ جب سفر کر رہے ہوتے اور سواری پر بیٹھے بیٹھے نفل پڑھنا چاہتے تو قبلے کی طرف رخ کرتے، تکبیر کہتے، پھر جس طرف سواری کا رخ ہوتا، ادھر ہی منہ کر کے نماز پڑھتے۔(۹۰)

(ب) کشتی کے ملاح کے لیے ضروری نہیں ہے کہ قبلے کی طرف رخ کرے، کیوں کہ اس میں اس کے لیے مشقت ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے(۹۱) کہ مسافر اگر سوار ہو، پیدل نہ ہو، اور کسی متعین منزل کی طرف سفر کررہا ہو تو سفر چاہے لمبا ہو یا مختصر، سواری پر نفل نماز پڑھ سکتا ہے اور رکوع و سجود اشارے سے کرے اور سجدے کا اشارہ رکوع کی بہ نسبت پست کرے۔ جابرؓ کہتے ہیں: ''مجھے رسول اللہؐ نے کسی کام سے بلا بھیجا، میں آیا تو آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف منہ کرکے نماز پڑھ رہے تھے اور سجدہ رکوع کی بہ نسبت زیادہ جھک کے کر رہے تھے''۔ (۹۲) اگر شہر میں نفل پڑھ رہا ہو تو قبلہ رو ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی اپنے شہر یا قصبے میں سوار ہوکر جارہا ہو تو اس کے لیے بھی قبلہ رو ہونا ضروری ہے، کیوں کہ وہ مسافر نہیں ہے۔ آوارہ گرد، بے مقصد گھومنے والے، یا سیاح کے لیے اس طرح نوافل پڑھنا درست نہیں، کیوں کہ اس کی کوئی منزل نہیں ہوتی۔

اونٹ اور گدھے وغیرہ پر نماز پڑھنا جائز ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں: ''میں نے رسول اللہؐ کو گدھے پر نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ آپ اپنا رخ خیبر کی طرف کیے ہوئے تھے''۔(۹۳) اگر ناپاک جانور پر نماز پڑھ رہا ہو تو جانور اور سواری کے درمیان پاک پردہ ہونا ضروری ہے۔ جس طرف سواری کا رخ ہے وہی ایسے نمازی کا قبلہ ہے، حتی الامکان کسی اور طرف رخ نہ کرے، ہاں! قبلے کی طرف رخ کرنا درست ہے۔ اگر بے بس ہوکر، یا نیند میں رخ بدل گیا تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔ اگر سواری میں گنجائش ہو یا بڑی کشتی ہو جس میں جیسے چاہے رخ بدل سکتا ہے اور قبلہ رو ہوکر رکوع سجدے سے نماز پڑھ سکتا ہے تو قبلہ رو ہوکر نماز پڑھے اور جس پر سوار ہے، اسی پر رکوع اور سجدے کرے اگر ممکن ہو۔ اگر قبلہ رو ہونا ممکن ہے، لیکن رکوع سجدہ ممکن نہیں ہے تو قبلہ رو ہوکر اشارے سے رکوع اور سجدے کرے۔

اگر قبلہ رو ہونے سے عاجز ہے تو یہ شرط بالاتفاق ختم ہوجائے گی جیسے گھمسان کی

جنگ میں، یا سیلاب، آگ اور درندے وغیرہ سے کوئی بھاگ رہا ہو، خواہ عذر نادر ہی کیوں نہ ہو، مثلاً بیمار ہے اور قبلہ رو نہیں ہوسکتا یا اس طرح بیٹھا ہوا ہے کہ نہ خود قبلے کی طرف ہوسکتا ہے اور نہ کوئی ایسا شخص ہے جو اسے قبلے کی طرف موڑ سکے یا بندھا ہوا ہے۔ اگر نماز شروع کرتے ہوئے قبلہ رو نہیں ہوسکتا، مثلاً سواری بآسانی قابو نہیں آتی، یا اونٹوں کی لمبی قطار ہے تو اس صورت میں نماز میں قبلہ رو ہونے کی شرط ختم ہوجاتی ہے۔ ملاح کے لیے نماز میں قبلہ رو ہونا ضروری نہیں، خواہ فرض نماز ہی ہو، کیوں کہ اسے کشتی چلانا ہوتی ہے۔ اگر اس کے لیے قبلہ رو ہوکر نماز شروع کرنا ممکن ہو جیسے اکیلے سوار کو اپنی سواری کا رخ قبلہ کی طرف کرنا آسان ہو تو کیا اس کے لیے قبلہ رو ہونا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت جو راجح ہے، یہ ہے کہ ضروری ہے۔ اس کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے جس کا مذہب شافعیہ میں تذکرہ ہوا۔ اس روایت کی بنا پر سوار اگر اپنی سواری پر نفل پڑھنا چاہتا ہے اور نماز شروع کرنے کے لیے سواری کو کسی دقت کے بغیر قبلہ رو کیا جاسکتا ہے تو اسے قبلہ رو کرلے، ورنہ اگر خود بلا مشقت قبلے کی طرف رخ پھیر سکتا ہے تو پھر جائے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ضروری نہیں ہے، کیوں کہ تکبیر تحریمہ بھی نماز کا جزو ہے، اس لیے نماز کے دوسرے اجزاء سے مختلف نہیں ہے، نیز اس میں مشقت ہے، لہٰذا قبلہ رو ہونا ضروری نہیں۔ حضرت انسؓ کی مذکورہ بالا روایت فضیلت اور استحباب پر محمول ہے۔

مسافر کے لیے سواری پر نوافل پڑھنا جائز ہے، البتہ وتر، سنن مؤکدہ اور سجدۂ تلاوت ان میں شامل ہیں۔ پیدل چلنے والے کو چلتے ہوئے نماز پڑھنے کی اجازت نہیں، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ قبلہ رو ہوکر نماز شروع کرے اور قبلہ رو ہوکر زمین پر رکوع اور سجدے کرے، کیوں کہ سفر جاری رکھتے ہوئے وہ یہ کام کرسکتا ہے، البتہ باقی نماز جس طرف جارہا ہے، اسی طرف رخ کرکے پڑھ سکتا ہے۔

بیماری کے باعث سواری پر نماز پڑھنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اوّل: جائز ہے، کیوں کہ بیماری کی حالت میں سواری سے اترنا بارش میں اترنے کی بہ نسبت زیادہ تکلیف دہ ہے۔ جس کسی نے بیماری یا بارش کے باعث سواری پر نماز پڑھی، اسے قبلہ رو ہوکر ہی پڑھنا چاہیے۔

دوم: جائز نہیں، کیوں کہ ابن عمرؓ مریضوں کو نیچے اتارا کرتے تھے، کیوں کہ مریض نماز اور سجدے پر قادر ہے، لہٰذا اس کے لیے جائز نہیں کہ سواری پر نماز پڑھے، جیسے صحت مند آدمی کے لیے جائز نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء لمبے سفر میں سواری پر نماز پڑھنے کے جواز پر متفق ہیں، نیز یہ کہ نماز اشاروں سے پڑھی جائے۔ مختصر سفر کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ اس میں بھی جائز قرار دیتے ہیں، حنفیہ اور مالکیہ نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قبلہ رو ہونا شرط نہیں ہے، جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حتی الامکان نماز شروع کرنے کے لیے قبلہ رو ہونا شرط ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو معاف ہے۔ اگر نماز شروع کرنے کے لیے قبلہ رو ہونے میں دقت پیش آتی ہو، مثلاً سواری ایسی ہو کہ اسے قبلے کی طرف موڑنا مشکل ہو تو یہ شرط ختم ہوجاتی ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر جانور کو نجاست لگی ہوئی ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، جب کہ شافعیہ کے نزدیک نماز نہیں ہوتی، اور حنابلہ کے نزدیک اگر نجاست اور نمازی کے درمیان کوئی پردہ، آڑ وغیرہ ہو تو جائز ہے، کیوں کہ نفل نماز کے درست ہونے کے لیے یہی شرط ہے کہ نماز کی جگہ، یعنی زین یا محمل وغیرہ پاک ہو، کیوں کہ اس میں دقت نہیں ہے۔ اگر سواری کا جانور نجس عین ہے، یا اسے راستے سے نجاست لگ گئی ہے، لیکن اس کے اوپر کوئی ٹاٹ، زین وغیرہ ایسی چیز ہے جو پاک ہے تو نماز درست ہے، خواہ جانور نجاست کو

روندتا ہوا گزر رہا ہو، حنابلہ کے نزدیک نماز باطل نہیں ہوتی۔

سواری پر فرض نماز پڑھنا درست نہیں۔ہاں!اگر پورے ارکان وشرائط کے ساتھ ادا کی جائے تو درست ہے۔ اگر کوئی شخص کشتی پر نماز پڑھ رہا ہے تو حتی المقدور قبلے کی طرف رخ کرے اور جب کشتی اپنا رخ بدلے تو نمازی نماز کے اندر ہی گھوم کر قبلے کی طرف ہوجائے۔

چھٹی شرط: نیّت

حنفیہ اورحنابلہ کے نزدیک نیت نماز کی شرائط میں سے ہے۔ مالکیہ کے نزدیک بھی راجح قول یہی ہے۔ شافعیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک نیّت نماز کے فرائض اور ارکان میں سے ہے، کیوں کہ نیّت نماز کے ایک حصے، یعنی ابتدا میں واجب ہے، پوری نماز میں نہیں، اس لیے یہ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی طرح رکن ہے۔

لغت میں نیّت کے معنی ہیں ارادہ کرنا اور شرعی اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لیے اس کی عبادت کرنے کا ارادہ کرنا ہے، یعنی اپنے عمل سے اللہ کی رضا کا ارادہ کرے نہ کہ لوگوں کو دکھانے یا لوگوں سے تعریف کرانے یا شہرت وغیرہ کی نیت ہو اور یہی اخلاص ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ نماز میں نیّت واجب ہے تاکہ عادت اور عبادت میں امتیاز ہو اور نماز میں اخلاص کا اظہار ہو، کیوں کہ نماز عبادت ہے اور عبادت خالص اللہ کے لیے عمل کرنے کا نام ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين (البینہ۹۸:۵) (انہیں یہی حکم دیا گیا کہ اللہ کی عبادت کرو، دین کو صرف اس کے لیے خالص کرتے ہوئے)۔ ماوردی کہتے ہیں کہ اہل علم کے کلام میں اخلاص سے مراد نیّت ہے۔ نیّت کے واجب ہونے پر مشہور حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ارشاد نبوی ہے: انما الا عمال بالنيات وانما لكل امرء مانوی(۹۴)(اعمال کا دارومدار نیّتوں پر ہے اور ہر شخص

کے لیے وہی ہے جو اس نے نیّت کی)۔ پس نیت کے بغیر کسی طور نماز درست نہیں ہوتی۔

کامل نیت یہ ہے کہ نمازی شعوری ایمان کے ساتھ نماز کے ذریعے قربِ خداوندی کا ارادہ کرے، اس کے واجب ہونے کا اعتقاد رکھے اور اس روز اسے ادا کرنے کا قصد کرے، اس نماز کا، اس کی رکعات کا، امام، مقتدی یا اکیلے ادا کرنے کا تعین کرے، پھر تکبیر تحریمہ کہنے کی نیت کرے۔ علماء کا اتفاق ہے کہ ساری نماز میں حکماً نیت باقی رہنا ضروری ہے، حقیقتاً ضروری نہیں۔ نیّت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک نیت توڑی نہ جائے۔ اگر نماز کے دوران میں نیت کے بارے میں ذہن سے نکل گیا، تب بھی نماز درست ہے جب کہ شروع میں نیّت کر لی تھی۔

نیّت کی شرائط

نیّت کی شرائط یہ ہیں: ◉ اسلام ◉ شعور اور ◉ اس چیز کا علم جس کی نیّت کی جا رہی ہو۔ نیّت اور تکبیرِ تحریمہ کا باہمی تعلق۔

حنفیہ کے نزدیک (۹۵) نماز کی نیت، نماز سے اس طرح متصل ہونا چاہیے کہ نیّت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان کوئی اور چیز حائل نہ ہو۔ اور چیز کے حائل ہونے سے مراد ایسی چیز ہے جو نماز کے مناسب نہ ہو، مثلاً کھانا پینا وغیرہ۔ اگر کوئی ایسی چیز حائل ہو جائے جو نماز کے مناسب ہے، مثلاً وضو یا مسجد کی طرف چل کر جانا تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، مثلاً نماز کی نیّت کی، پھر وضو کیا، پھر چل کر مسجد گیا اور تازہ نیّت کیے بغیر تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کر دی تو درست ہے، کیوں کہ کوئی ایسی چیز بیچ میں حائل نہیں ہوئی جو نماز کے مناسب نہ ہو۔ اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر نماز کے دوران میں کسی کا وضو ٹوٹ جائے تو وہ نئے سرے سے وضو کر کے، وہیں سے نماز جاری رکھ سکتا ہے۔

مستحب یہ ہے کہ نیّت اور تکبیر تحریمہ میں کوئی وقفہ نہ ہو، تا کہ علماء کے اختلاف سے

بچا جاسکے، البتہ یہ درست نہیں کہ تکبیر تحریمہ پہلے کہے اور نیت بعد میں کرے۔

اسی طرح حج سے بہت پہلے نیت کرنا درست ہے، مثلاً گھر سے حج کی نیت سے نکلا اور پھر احرام باندھتے وقت تازہ نیت نہیں کی تو درست ہے۔ اسی طرح اگر زکوٰۃ کی رقم الگ کرتے وقت نیت کرلی اور دیتے وقت نہیں کی، تب بھی کوئی حرج نہیں۔

نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد نیت کرنے سے نماز نہیں ہوتی، البتہ روزہ شروع کرنے کے بعد اگر نیت کی تو روزہ درست ہوجاتا ہے، کیوں کہ روزے میں ضرورت ہے، نماز میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

حنابلہ کے بقول (۹۶) افضل یہ ہے کہ نیت تکبیر سے ملی ہوئی ہو، تاکہ جو علماء اسے واجب قرار دیتے ہیں، ان کے اختلاف سے بچا جاسکے۔ اگر نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد سننِ مؤکدہ پڑھتے وقت تکبیرِ تحریمہ سے کچھ وقت پہلے نماز کی نیت کرلی اور پھر نیت توڑی نہیں اور اس دوران میں اسلام پر باقی رہا، مرتد نہیں ہوا تو نماز درست ہوگی، کیوں کہ تکبیر تحریمہ سے کچھ وقت پہلے نیت کرنے سے یہ نہیں ہوتا کہ نماز بلانیت قرار دی جائے، یا نماز پڑھنے والے کے بارے میں کہا جائے کہ اس نے نماز کی نیت نہیں کی تھی، کیوں کہ نیت نماز کی شرائط میں سے ہے۔

دوسری شرائط کی طرح نیت بھی نماز سے پہلے ہوسکتی ہے۔ یہ مطالبہ کہ نیت تکبیرِ تحریمہ کے ساتھ متصل ہو، اس میں حرج اور مشقت ہے اور حرج کو اس آیتِ کریمہ میں ختم کردیا گیا ہے: ماجعل علیکم فی الدین من حرج (الحج ۲۲:۷۸) (اللہ نے تمہارے دین میں تنگی نہیں رکھی)۔ نماز کے ابتدائی حصے اور بعد کے اجزاء میں کوئی فرق نہیں ہے، جب بعد کے اجزاء کے درست ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ پہلے نیت کرلی گئی تھی، تو پہلے اجزاء کے لیے بھی نیت اسی طرح کافی ہے۔

مالکیہ کی رائے (۹۷) یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت یا اس سے فوراً پہلے نیت کا استحضار ضروری ہے۔

شافعیہ کے بقول (۹۸) نیّت کا نماز کے ساتھ ملا ہونا شرط ہے۔ اگر نماز کی ابتدا کے بعد نیّت کی جائے، مثلاً کوئی شخص کہے: ''میں ظہر کی نماز کی نیت کرتا ہوں، اللہ اکبر، نیت کرتا ہوں''، تو اس کی نماز باطل ہوجاتی ہے، کیوں کہ تکبیر تحریمہ کے بعد ''نیت کرتا ہوں'' ایسی گفتگو ہے جو نماز کے لیے اجنبی ہے اور نماز شروع کرنے کے بعد کی گئی ہے، اس لیے نماز ٹوٹ گئی۔

جس کی نیّت کی گئی ہو، اس کی تعیین

علماء کا اتفاق ہے کہ جو فرض پڑھ رہا ہو، ان کی تعیین کے ساتھ نیّت کرنا شرط ہے، مثلاً ظہر یا عصر، کیوں کہ فرائض بہت سے ہیں اور ایک وقت کے فرض دوسرے وقت کی نیّت سے ادا نہیں ہوتے۔

نیّت کا محل: نیّت بالاتفاق دل سے کی جاتی ہے۔ مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک زبان سے نیت کرنا مستحب ہے۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ زبان سے نیّت کرنا جائز ہے، البتہ نماز میں اور دوسرے مواقع پر زبان سے نیّت نہ کرنا بہتر ہے۔ شافعیہ (۹۹) کی اصح روایت کے مطابق نماز کی فرضیت کی نیّت بھی واجب ہے، اس کی اللہ کی طرف نسبت ضروری نہیں۔ ان کے نزدیک نیت کی تین شرائط ہیں: ● ارادہ ● تعیین اور ● فرضیت۔

نیّت کے بارے میں فقہاء کی آراء

نیّت کے بارے میں فقہاء کی آراء کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: (۱۰۰) نیّت کے بارے میں بحث کے تین پہلو ہیں: ● نیّت کا مفہوم ● نیّت کی کیفیت اور ● نیّت کا وقت:

(ا) نیّت کا مفہوم: نیّت ارادے کا نام ہے۔ نماز کی نیّت سے مراد اللہ کے لیے نماز پڑھنے کا ارادہ کرنا ہے اور ارادہ دل کا فعل ہے، پس نیّت کا محل دل ہے، یعنی دل سے معلوم ہو کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے۔ زبان سے کہنا ضروری نہیں، البتہ زبان سے دل کی مدد کرنا مستحب ہے، تاکہ دل کی نیّت اور زبان کے الفاظ میں مطابقت پیدا ہو جائے۔

البتہ نماز اور اس کا وقت متعین کرنا افضل ہے اور یہ احتیاط کا تقاضا ہے۔ اگر نماز فرض ہے، مثلاً ظہر یا عصر کی، یا واجب ہے مثلاً وتر، سجدۂ تلاوت، منت کی نماز یا عیدین کی نماز تو اس کی تعیین اسی طرح ضروری ہے جیسے قضا نماز پڑھتے ہوئے دن یا وقت کی تعیین ضروری ہے، البتہ قضا کی نیّت ضروری نہیں۔ اگر نماز ادا پڑھ رہا ہے تو نیّت کے ساتھ دن اور وقت کی نیّت ضروری نہیں ہے اور نہ رکعات کی تعداد کی نیّت ضروری ہے۔

اگر نفل نماز ہے، خواہ صبح کی سنتیں یا تراویح وغیرہ ہوں، تب بھی صحیح یہ ہے کہ مطلق نماز کی نیّت کافی ہے، البتہ احتیاط اس میں ہے کہ نوافل میں بھی تعیین کرلے اور نفل نماز کی صفت، یعنی تراویح یا جس وقت کی سنتیں ہوں، اس کی نیّت کرلینا چاہیے۔

اگر نماز کی نیّت کو اللہ کی مشیت کے ساتھ معلق کردیا، یعنی نیّت کے ساتھ ان شاء اللہ کہہ دیا تو اس سے نیّت باطل نہیں ہوتی، کیوں کہ نیّت دل کا فعل ہے۔

(ب) نیّت کی کیفیت: اگر نمازی اکیلا ہو تو فرض یا واجب کو متعین کرتے ہوئے نیّت کرے، اور اگر نفل پڑھ رہا ہے تو صرف نماز کی نیّت کافی ہے۔

اگر نمازی امام ہے تو بھی فرض یا واجب کی تعیین کرے، البتہ اگر مردوں کی امامت کروا رہا ہے تو امامت کی نیّت کرنے کی شرط نہیں اور اس کی نیّت کے بغیر ہی اس کی اقتدا کی جاسکتی ہے، البتہ اگر عورتوں کی بھی امامت کروا رہا ہے تو یہ نیّت کرنا شرط ہے کہ وہ عورتوں کا بھی امام ہے تاکہ عورتوں کی نماز اس کے پیچھے درست ہوسکے۔

مردوں اور عورتوں کی امامت کرانے میں فرق یہ ہے کہ اگر بلا نیّت عورت کا مرد کی اقتدا کرنا درست ہو تو ہوسکتا ہے عورت مرد کے برابر کھڑی ہوجائے، جس سے مرد کی نماز ٹوٹ جائے اور اسے غیر اختیاری طور پر نقصان ہوجائے، اس لیے امام کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ عورت کی امامت کی نیّت کرے، تاکہ اسے کوئی ایسا نقصان نہ ہو جس میں اس کا نہ عمل دخل تھا اور نہ رضا مندی، جب کہ مردوں کی امامت کرانے میں ایسا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ امامت کرانے کی نیّت صرف ایک صورت میں ضروری ہے اور وہ یہ کہ عورتیں بھی مردوں کے ساتھ جماعت میں شامل ہوں۔

اگر نمازی مقتدی ہے تو بھی متعین نیت ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ امام کی اقتدا کی نیت کرے، مثلاً متعین وقت کی فرض نماز اور امام کی اقتدا کی نیّت کرے، یا امام کے ساتھ نماز شروع کرنے کی نیت کرے، یا اپنی نماز امام کی اقتدا میں پڑھنے کی نیّت کرے۔

(ج) نیّت کا وقت: مستحب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت نیّت کی جائے، یعنی نیّت تکبیر کے ساتھ ملی ہوئی ہو اور حنفیہ کے نزدیک تکبیر سے پہلے نیّت کرنا درست ہے، بشرطیکہ نیّت اور تکبیر کے درمیان کوئی ایسا کام نہ کرے جو نماز کے منافی ہو۔ نیّت اور تکبیر کا ملا ہونا شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: (۱۰۱) نیّت کسی چیز کے ارادے کا نام ہے اور نیّت دل سے کی جاتی ہے۔ نماز میں نیت کرنا فرض ہے۔ راجح قول یہ ہے کہ نیّت شرط ہے۔ نیّت یہ ہے کہ دل سے مثلاً ظہر کے فرض پڑھنے کی نیت کرے۔ کسی چیز کی نیّت کرنا اس چیز کی حقیقت اور ماہیت سے خارج ہوتی ہے۔ بہتر یہ ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ نہ کہے، البتہ اگر کسی کو وسوسوں کی بیماری ہو تو اس کے لیے مستحب ہے کہ زبان سے بھی نیت کرلے تاکہ التباس نہ ہو۔ نیّت کا تکبیرِ تحریمہ کے ساتھ ملا ہوا ہونا واجب ہے۔ اگر نیّت تکبیر تحریمہ کے

بعد کی، یا بہت پہلے کرلی تو بالاتفاق درست نہیں ہے۔ اگر نیّت اور تکبیر تحریمہ میں تھوڑا وقفہ ہے تو مالکیہ کی مختار رائے یہ ہے کہ درست ہے، اس میں وہ حنفیہ سے ہم آہنگ ہیں۔ ایک قول شافعیہ کے موافق بھی ہے کہ درست نہیں۔

فرائض اور پانچ سنتوں (وتر، عید، سورج گرہن اور چاندگرہن کی نمازیں(۱۰۲) اور نماز استسقا) اور فجر کی سنتوں کے لیے تعیین کے ساتھ نیّت واجب ہے۔ دوسرے نوافل کے لیے نیّت میں تعیین کی ضرورت نہیں، مثلاً چاشت کی نماز، سنن مؤکدہ اور تہجد۔ ان میں مطلقاً نماز کی نیّت کافی ہے۔ سورج ڈھلنے سے پہلے جو نفل بھی پڑھے وہ چاشت کی نماز شمار ہوگی اور ظہر سے پہلے یا بعد میں جو نماز پڑھی، وہ ظہر کی مؤکدہ سنتیں سمجھی جائیں گی اور مسجد میں داخلے کے وقت جو نماز پڑھی، وہ تحیۃ المسجد ہوگی اور رات کی نماز تہجد قرار پائے گی اور عشا کے بعد کی دو رکعات اگر وتر سے پہلے ہیں تو عشا کی سنتیں سمجھی جائیں گی۔

نماز کے لیے ادا، قضا یا رکعات کی تعداد کی نیّت شرط نہیں ہے۔ قضا نماز، ادا نماز کی نیّت سے اور ادا نماز قضا نماز کی نیّت سے ہوجاتی ہے۔

نماز کی تعیین کے وجوب سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے، اور وہ یہ ہے ایک شخص مسجد میں داخل ہوا، امام نماز پڑھا رہا تھا، اس نے سوچا کہ جمعہ کی نماز ہے۔ وہ نمازِ جمعہ کی نیّت سے شامل ہوگیا، بعد میں پتا چلا کہ امام ظہر کی نماز پڑھا رہا تھا تو نماز درست ہوگئی، البتہ اس کے برعکس درست نہیں ہے۔

اکیلے اور امام کی اقتدا میں نماز کی نیّت واجب ہے، لیکن امامت کرانے کی نیّت صرف نمازِ جمعہ میں اور دو نمازیں پہلی نماز کے وقت میں بارش کی وجہ سے جمع کی جارہی ہوں، خوف کی حالت میں اور کسی دوسرے کو نماز کے دوران میں قائم مقام امام بنانے کی صورت میں (۱۰۳) واجب ہے، کیوں کہ ان نمازوں کے لیے امام ہونا شرط ہے۔ ابن رشد

نے ان میں نماز جنازہ کو بھی شامل کیا ہے۔ اگر امام نے نمازِ جمعہ میں امامت کی نیت نہیں کی تو امام اور مقتدیوں سب کی نماز نہیں ہوئی۔ اگر بارش کی وجہ سے دو نمازوں کو اوّل وقت میں جمع کرتے ہوئے امامت کی نیت نہیں کی تو دوسری نماز نہیں ہوئی اور اگر نماز خوف میں امامت کی نیت نہیں کی تو پہلے گروہ کی نماز نہیں ہوئی۔ امام اور دوسرے گروہ کی نماز ہو جائے گی۔ اور اگر نماز کے دوران میں کسی کو نائب بنانے میں امامت کی نیت نہیں کی تو امام کی نماز ہو جائے گی، مقتدیوں کی نہیں ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں:(۱۰۴) نیت کسی کام کا ارادہ ہے جو کام کے ساتھ ملا ہوا ہو، نیت دل سے کی جاتی ہے۔ تکبیرِ تحریمہ سے فوراً پہلے زبان سے نیت کرنا مستحب ہے۔ اگر نیت کرنے کے بعد زبان سے، یا دل سے ان شاء اللہ کہا تو اگر ان شاء اللہ کہنے سے تبرک کی نیت تھی کہ اللہ کی مشیت کے بغیر کوئی کام نہیں ہوتا تو نیت درست ہے، اور اگر ان شاء اللہ شرط اور تعلیق یا شک کی بنا پر کہا تو نیت درست نہیں۔ اگر نماز فرض ہے، خواہ فرض کفایہ ہو، مثلاً نمازِ جنازہ یا قضا نماز ہو، یا نماز کا اعادہ کر رہا ہو، یا نذر کی نماز ہو تو تین امور واجب ہیں: • نماز کی فرضیت کی نیت (یعنی یہ ارادہ کرے کہ یہ فرض نماز ہے) • نماز ادا کرنے کی نیت (یعنی یہ ارادہ جو کام اب کرنے جارہا ہے، یہ نماز ہے جو دوسرے کاموں سے مختلف ہے) • فرض کی تعیین کہ صبح کے فرض ہیں، یا ظہر کے، مثلاً ظہر کے فرض پڑھنے کی نیت۔(۱۰۵)

تکبیرِ تحریمہ کہتے ہوئے اس کے کسی جزو سے نیت کا متصل ہونا شرط ہے۔ شافعیہ کے نزدیک استحضار (یعنی ذہن میں حاضر ہونا) اور مقارنہ (متصل ہونا) کا یہی مفہوم ہے (یعنی تکبیرِ تحریمہ سے قبل ذہن میں نماز کے افعال واقوال شروع سے آخر تک اجمالاً ذہن میں ہوں اور تکبیرِ تحریمہ کہتے ہوئے ذہن میں نیت اور ارادے کا استحضار ہو)۔ اگر نماز نفل ہے، لیکن ایسے نوافل ہیں جو کسی متعین وقت کے ساتھ مختص ہیں، مثلاً سنن مؤکدہ یا کسی

سبب کے ساتھ مختص ہیں، مثلاً نماز استسقا تو اس میں دو امور واجب ہیں: نماز کے فعل کی نیّت اور اس کی تعیین کہ ظہر کی سنتیں ہیں، یا عید الفطر کی یا عید الاضحیٰ کی۔ صحیح قول یہ ہے کہ نماز کے نفل ہونے کی نیّت کرنا شرط نہیں۔

مطلق نفل (جن کا کسی وقت یا سبب سے تعلق نہ ہو، مثلاً تحیۃ المسجد یا تحیۃ الوضو) پڑھنے کے لیے صرف نماز کی نیّت کافی ہے۔

نیّت میں یہ اضافہ کہ ''اللہ کے لیے پڑھ رہا ہوں'' ضروری نہیں کیوں کہ عبادت اللہ کے سوا اور کسی کے لیے نہیں ہوتی۔ ہاں! اگر کہہ لے تو مستحب ہے تاکہ اخلاص کا اظہار ہو۔

قبلہ رو ہونے اور رکعات کی تعداد کی نیّت کرنا مستحب ہے، تاکہ علماء کے اختلاف سے بچ سکے۔ اگر رکعات کی تعداد میں غلطی کردی کہ ظہر کی تین یا پانچ رکعات کی نیّت کی تو نماز درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح ادا یا قضا کی نیّت کرنا بھی مستحب ہے۔

صحیح روایت یہ ہے کہ قضا کی نیّت سے ادا نماز اور ادا کی نیّت سے قضا نماز عذر کی حالت میں درست ہے، مثلاً بادل وغیرہ کی وجہ سے وقت کا پتا نہیں چلا اور خیال ہوا کہ وقت نکل گیا ہے، قضا نماز پڑھ لی۔ بعد میں معلوم ہوا کہ ابھی وقت تھا یا خیال ہوا کہ وقت ہے، یا بعد میں پتا چلا کہ وقت نکل گیا تھا تو دونوں صورتوں میں نماز درست ہے۔

اسی طرح عذر کی حالت میں قضا اور ادا کے الفاظ کو ان کے لغوی معنی میں استعمال کیا تو بھی نماز درست ہوجائے گی، کیوں کہ ان میں سے یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، مثلاً قضیت الدین و ادیتہ (میں نے اس کا قرض ادا کردیا) کے اندر قضا اور ادا کا ایک ہی معنی ہے۔

البتہ اگر بلا عذر ایسا کیا اور لغوی معنی کی نیّت نہیں کی تو نماز درست نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ نماز کو تماشا بنانے کے مترادف ہے۔

نیّت میں وقت کا ذکر ضروری نہیں۔ اگر آج کے دن کی غلطی سے نیت کرلی اور کساور دن کی نماز پڑھنا چاہتا تھا تو کوئی حرج نہیں۔ جس شخص کے ذمے بہت سی نمازیں ہوں، اس کے لیے کسی خاص دن، مہینے اور سال کی، مثلاً ظہر کی نماز کی نیت کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف ظہر کی نماز کی نیت کرلے۔

نیّت تمام نمازوں میں شرط ہے۔ اگر یہ شک ہوگیا کہ نیت کی ہے یا نہیں تو نماز نہیں ہوئی۔ امام کے لیے امامت کی نیت شرط نہیں ہے،البتہ امامت کا ثواب حاصل کرنے کے لیے امامت کی نیت مستحب ہے۔ اگر نیت نہ کی تو ثواب نہیں ہوگا،کیوں کہ آدمی کو اپنی نیت کا پھل ملتا ہے۔ چار صورتوں میں امامت کی نیت کرنا شرط ہے: ٭ جمعہ میں، ٭ بارش کے باعث دو نمازوں کو اوّل وقت میں جمع کرنے کی صورت میں، ٭ وقت کے اندر جماعت کے ساتھ نماز کے اعادہ کے لیے، ٭ جس نماز کی منت مانی ہو کہ گناہ سے توبہ کے طور پر جماعت کے ساتھ ادا کروں گا، اس کے لیے، ٭ مقتدی کے لیے اقتدا کی نیت شرط ہے۔ تکبیرِ تحریمہ کے ساتھ ہی مقتدی اقتدا کی یا امام کے پیچھے نماز پڑھنے کی یا جو امام موجود ہے یا محراب میں کھڑا ہے، اس کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھنے کی نیت کرے، کیوں کہ اقتدا کرنا ایک عمل ہے، اس کے لیے نیت کی ضرورت ہے۔ آدمی کو صرف اپنی نیت کا پھل ملتا ہے۔ امام کی طرف منسوب کیے بغیر محض اقتدا کی نیت کرلینا کافی نہیں۔ اگر بغیر نیت کے یا شک کے ساتھ کسی کے پیچھے نماز شروع کردی اور اس کیفیت کو کافی وقت گزر گیا تو نماز نہیں ہوگی۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے: نیت قرب خداوندی کے حصول کے لیے عبادت کرنے پر دل میں پختہ عزم کرلینے کا نام ہے۔ نیت کے بغیر نماز ہرگز درست نہیں ہوتی۔ نیت دل سے کرنا واجب ہے اور زبان سے کرنا مستحب۔ (۱۰۶)

اگر فرض نماز ہو تو دو کام کرنے شرط ہیں: نماز کی نوع کی تعیین کہ ظہر ہے یا عصر، یا

کوئی اور نماز ہے، اور اس کے عمل کی نیت۔ نماز کی فرضیت کی نیت شرط نہیں ہے۔(۱۰۷)
نیت یوں کرے: میں ظہر کے فرض پڑھتا ہوں۔

قضا نماز کے لیے دل سے تعین کرے، مثلاً یوں کہے کہ آج کی ظہر کی نماز پڑھتا ہوں۔ قضا یا ادا کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ قضا کی نیت سے ادا اور ادا کی نیت سے قضا نماز درست ہوجاتی ہے، بشرطیکہ بعد میں غلطی کا علم ہو۔

اگر نماز نفل ہے، اور معین نماز ہے یا وقت کے ساتھ مختص ہے تو اس کی تعیین واجب ہے، مثلاً سورج گرہن کی نماز، نماز استسقا، تراویح، وتر اور سنن مؤکدہ۔

اگر مطلق نوافل ہیں تو ان کی تعیین واجب نہیں، مثلاً رات کی نماز صرف نماز کی نیت سے درست ہوجاتی ہے، کیوں کہ مطلق نوافل متعین نہیں ہیں۔ حنابلہ اس مسئلے میں شافعیہ سے متفق ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اس طرح نماز شروع کی کہ اس کی نیت میں تردد ہے کہ نماز پوری کرے یا توڑ دے تو اس کی نماز درست نہیں، کیوں کہ نیت قطعی ارادے کا نام ہے اگر تردد پایا جاتا ہے تو قطعی ارادہ نہیں ہوتا۔ اسی پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اگر صحیح نیت کے ساتھ نماز شروع کی، پھر درمیان میں نماز توڑ کر اس سے نکل آنے کی نیت کرلی تو جمہور کے نزدیک نماز ٹوٹ گئی، کیوں کہ پوری نماز کے دوران میں نیت کا باقی رہنا شرط ہے اور اس نے نیت توڑ دی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز نہیں ٹوٹی، کیوں کہ نماز عبادت ہے، اسے شروع کرنے کے لیے نیت کی ضرورت ہے، لیکن محض توڑنے کی نیت سے ٹوٹ نہیں جاتی جیسے کہ حج محض نیت سے نہیں ٹوٹتا۔

نیت میں شک واقع ہونا

اگر نماز کے دوران میں شک پڑجائے کہ نیت کی ہے یا نہیں، یا شک پڑ جائے کہ

تکبیرِ تحریمہ کہی ہے یا نہیں تو نئے سرے سے نماز شروع کرے، جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ ایسے معاملات میں شک نہ ہو۔ اگر نماز توڑنے سے قبل اسے یاد آ گیا کہ نیت کر لی تھی، یا تکبیر تحریمہ کہی تھی تو نماز جاری رکھے، کیوں کہ کوئی ایسا واقعہ نہیں ہوا جو نماز توڑ دے۔ اگر شک کے باوجود نماز جاری رکھی تو نماز نہیں ہوگی، جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے۔

نیت کی تبدیلی

اگر ایک فرض نماز کی نیت کی، درمیان میں اسے تبدیل کر کے دوسری فرض نماز کی نیت کر لی تو دونوں نمازیں نہیں ہوں گی، کیوں کہ پہلی نماز کی نیت توڑ دی اور دوسری کی تکبیر تحریمہ کے وقت نیت نہیں کی تھی۔ اس میں شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اگر فرض کی نیت کی تھی اور درمیان میں اسے تبدیل کر کے نفل کی نیت کر لی تو اس میں شافعیہ اور حنابلہ کی دو آراء ہیں، جن میں سے راجح یہ ہے کہ وہ نماز نفل ہو جائے گی، کیوں کہ فرض نماز کی نیت میں نفل کی نیت شامل ہوتی ہے، مثلاً کسی شخص نے کسی وقت کے فرض پڑھنے کی نیت کی، بعد میں معلوم ہوا کہ ابھی فرض نماز کا وقت نہیں ہوا تھا تو اس کی نماز نفل ہو جائے گی، فرض نہیں ہوگی، لیکن باطل نہیں ہوگی، کیوں کہ کوئی ایسی چیز واقع نہیں ہوتی جو نماز کو باطل کر دے۔

عبادات میں اپنے فعل کو اللہ کی طرف منسوب کرنا شرط نہیں، یعنی یہ کہنا کہ اللہ کے لیے نماز پڑھتا ہوں، یا اللہ کے لیے روزہ رکھتا ہوں وغیرہ، کیوں کہ عبادات اللہ ہی کے لیے ہوتی ہیں، البتہ یہ نیت کرنا مستحب ہے تا کہ ان اہل علم کے اختلاف سے بچا جا سکے جو اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ رکعات کی تعداد کا ذکر، یا قبلہ رو ہونے کی نیت کرنا بھی شرط نہیں، جیسا کہ شافعیہ کی یہی رائے ہے۔

تکبیرِ تحریمہ کہتے وقت نیت کرے تو اس کے ساتھ متصل یا اس سے تھوڑا وقت پہلے

ہو جیسا کہ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ نیّت اور تکبیرِ تحریمہ ساتھ ساتھ ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

جماعت کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ امام اور مقتدی دونوں اپنی اپنی حیثیت کی نیّت کریں۔ امام یہ نیّت کرے کہ وہ امام ہے اور مقتدی یہ نیّت کرے کہ وہ مقتدی ہے۔ یہ نیّت نماز کے آغاز میں ہونا چاہیے، البتہ اس میں دو استثنا ہیں۔ ایک یہ کہ مقتدی امام کے ساتھ بعد میں شامل ہوا ہو، اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ باقی نماز میں اپنی طرح کے کسی دوسرے مقتدی کو امام بنالے۔ یہ صورت جمعہ کی نماز میں درست نہیں۔ دوسرے یہ مقیم کسی ایسے مسافر کی اقتدا میں نماز پڑھے جو قصر نماز پڑھ رہا ہے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد باقی نماز میں اپنی طرح کے کسی مقیم کی اقتدا کرے۔

ساتویں اور آٹھویں شرط: نماز ادا کرنے میں ترتیب اور نماز کے افعال میں تسلسل

امر واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں نماز کے ارکان کی شرائط ہیں۔

نویں شرط: نماز میں گفتگو سے پرہیز

نماز خالصتاً اللہ کی عبادت ہے، اس میں بات کرنا جائز نہیں۔ ایسے دو حرف بولنا جن کا کوئی مطلب ہو جیسے قم (کھڑے ہو جاؤ)، اقعد (بیٹھ جاؤ) یا ایسا ایک حرف بولنا جس کا کوئی مطلب ہو، مثلاً ق (وقایہ سے، بچو) ع (وعی سے، غور سے سنو)، ف (وفا سے، وعدہ پورا کرو) اور ش (وشی سے، نقش ونگار بناؤ)۔ اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اگر کسی حرف کو آخر میں لمبا کردیا جائے، خواہ اس کا کوئی معنی نہ ہو جیسے آ کہا جائے اس سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے، مد یعنی لمبا کرنا تین حروف سے ہوتا ہے الف، واؤ اور یا، اصل میں حروف مد صرف دو ہیں۔

گفتگو سے پرہیز کرنے کی دلیل حضرت زیدؓ بن ارقم کی روایت ہے جو مسلم میں ہے: ''ہم نماز میں باتیں کیا کرتے تھے، حتیٰ کہ قوموا للہ قانتین (توجہ اور عاجزی سے اللہ

کے حضور کھڑے ہوا کرو) نازل ہوئی تو ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا اور باتوں سے روک دیا گیا۔

معاویہ بن حکم سُلمی کہتے ہیں کہ ایک شخص نے نماز میں چھینک ماری، دوسرے نے یرحمك الله کہا، تو رسول اللہؐ نے فرمایا: ''یہ نماز لوگوں کی باہمی بات چیت کے لیے نہیں ہے۔ یہ تو تسبیح، تکبیر اور قراءت قرآن کے لیے ہے''۔(۱۰۸) اس موضوع کی تفصیل نماز توڑنے والی اشیاء کے ضمن میں آئے گی۔

دسویں شرط: کوئی ایسا کام نہ کرنا جو نماز کے افعال میں سے نہ ہو

یعنی ایسا کام نہ کرنا جسے دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ کام کرنے والا نماز میں نہیں ہے۔ اس کی تفصیل بھی نماز توڑنے والی اشیاء کے ضمن میں آئے گی۔

گیارہویں شرط: کھانے پینے سے پرہیز

اس کی تفصیل بھی نماز توڑنے والی اشیاء کی بحث میں آئے گی۔

شافعیہ نے ان کے علاوہ پانچ مزید شرائط کا اضافہ کیا ہے، جو یہ ہیں:

• نماز کی فرضیت کا علم • نماز کے فرائض میں سے کسی فرض کو سنت نہ سمجھتا ہو • نماز کا کوئی قولی یا فعلی رکن اس طرح ادا نہ کرے کہ نیت میں شک ہو کہ کیا اس نے نیت کی ہے یا پوری نیت کی یا کچھ حصے کی نیت کی یا بعض شرائط پوری کیں۔ • نماز توڑنے کی نیت نہ کرے اور نہ توڑنے کے بارے میں متردد ہو۔ جب بھی نماز توڑنے کی نیت کی، یا ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف منتقل ہونے کی نیت کی، یا نماز جاری رکھنے میں تردد کیا تو نماز ٹوٹ جاتی ہے، کیوں کہ نیت کا عزم اور قطعیت باقی نہیں رہی۔ • نماز توڑنے کو کسی دوسری چیز سے مشروط نہ کرے۔ اگر کسی چیز سے مشروط کردی، خواہ وہ چیز محال ہو، تب بھی نماز نہیں ہوئی، کیوں کہ نیت کا یقین باقی نہیں رہا۔

حواشی وتعلیقات

۱- مراقی الفلاح، ص۲۸؛القوانین الفقهیه، ص۴۴؛ الشرح الصغیر، ۱:۲۳۱،۲۳۳،۲۶۰-۲۶۵؛ الشرح الکبیر، ۱:۲۰۱؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۳۰_۱۳۲؛ المھذب، ۱: ۵۳وبعد؛ المغنی، ۱:۳۹۶-۴۰۱، ۶۱۵؛ کشاف القناع، ۳۰۶،۳۶۴؛ المحرر فی الفقه الحنبلی، ۱:۲۹_۳۳

۲- احمد، طبرانی اور بیہقی نے حضرت عمروؓ بن العاص سے روایت کی۔ مسلم نے اپنی صحیح میں اسی مفہوم کی ایک حدیث حضرت عمروؓ سے ان الفاظ میں بیان کی: ''کیا تجھے معلوم نہیں کہ اسلام پہلے گناہوں کو ختم کردیتا ہے، ہجرت پہلے گناہوں کو ختم کردیتی ہے اور حج پہلے گناہوں کو ختم کردیتا ہے''۔(نیل الاوطار، ۱:۲۹۹)

۳- بخاری اور نسائی نے ابوسعید خدری سے روایت کی۔

۴- نیل الاوطار، ۱:۳۰۰

۵- احمد، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ احمد، ابوداؤد، حاکم، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے بھی ان الفاظ میں روایت کی: ''تین لوگوں سے ذمہ داری اٹھالی گئی۔ سوئے ہوئے سے تا آنکہ بیدار ہوجائے، بیمار سے تا آنکہ تندرست ہوجائے، بچے سے تا آنکہ بڑا ہوجائے''۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۹۸ وبعد)

۶- احمد، ابوداؤد اور حاکم نے عبداللہؓ بن عمرو سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔(نیل الاوطار، ۱:۲۹۸)

۷- مسلم اور بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔

۸- دونوں آراء کا یہ اختلاف علم اصول فقہ سے متعلق ہے۔ اس کے لیے اصول فقہ کی کتب میں واجب موسع کی بحث کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

۹- مراقی الفلاح، ص۳۳، ص ۳۹، ص۵۳؛ فتح القدیر، ۱:۱۷۹-۱۹۱؛ البدائع، ۱:۱۱۴-۱۴۶؛ تبیین الحقائق، ۱:۹۵-۱۰۳؛ الدرالمختار، ۱:۳۷۲-۴۱۰؛ اللباب، ۱:۶۴-۶۸، ۸۶؛ القوانین الفقهیه، ص۵۰-۵۷؛ بدایة المجتهد، ۱:۱۰۵-۱۱۴؛ الشرح الصغیر، ۱:۲۶۵-۳۰۲؛ مغنی

المحتاج، ۱:۱۴۲-۱۵۰، ۱۸۴-۱۹۹؛المهذب، ۱:۵۹-۶۹ ؛الحضرمية، ص۴۹-۵۵ ؛المغنی، ۱:۱۳۱،۱۵۲، ۱۷۷-۱۸۰،۲:۶؛کشاف القناع، ۱:۸۲-۱۷۴؛ المحرر فی الفقه الحنبلی، ۱:۲۹؛حاشية الباجوری، ۱:۱۴۱-۱۴۹

۱۰- لغت میں حدث سے مراد ہے نئی چیز، اور شرعی اصطلاح میں حدث سے وہ شرعی مانع مراد ہے جو اعضا سے متعلق ہو، تا آنکہ کسی زائل کرنے والی چیز سے اسے زائل کردیا جائے۔

۱۱- بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۱۲- بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی اور یہ حدیث صحیح ہے۔

۱۳- پانچوں محدثین نے روایت کی اور ابن حبان نے علی بن طلق سے روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔(سبل السلام، ۱:۱۳۱)

۱۴- ردالمحتار، ۱:۱۷۴-۱۸۵؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۹۰؛ الشرح الکبير لابن قدامه، ۱: ۱۷۵

۱۵- فتح القدير، ۱:۱۷۹؛ الدر المختار، ۱:۱۷۳؛مغنی المحتاج، ۱: ۱۸۸، الشرح الصغير، ۱:۱۶۴، ۲۹۳؛ کشاف القناع، ۱:۱۲۲؛المغنی، ۱:۱۰۹، المهذب، ۱:۵۹ وبعد؛المجموع، ۳:۱۶۳؛

۱۶- تبيين الحقائق، ۱:۹۸

۱۷- شریعت نے کئی مقامات پر ایک چوتھائی کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے جیسا کہ احرام میں چوتھائی سر منڈانا، چوتھائی سر کا مسح اور ستر کا چوتھائی حصہ برہنہ ہوجانا۔

۱۸- الدر المختار، ۱:۱۸۳ وبعد؛البدائع، ۱:۱۱۷؛ الشرح الصغير، ۱:۱۸۳ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۸۶؛حاشية الباجوری،۱:۱۴۴؛المهذب ۱:۶۰-۶۱؛ المغنی،۱:۵۸۷، ۵۹۲،۵۹۴؛فتح القدير، ۱:۱۸۴؛ اللباب، ۱: ۲۶؛ مراقی الفلاح، ص۲۸

۱۹- المهذب، ۱:۶۱؛ مغنی المحتاج، ۱: ۱۸۹

۲۰- الدر المختار و رد المحتار، ۱:۱۷۳؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۹۰؛المهذب، ۱:۶۱؛مراقی الفلاح ص ۲۸

۲۱- الدرالمختار و رد المحتار ،۱:۱۷۴؛ مغنی المحتاج،۱:۱۹۰؛ المهذب، ۱:۶۱؛ المجموع،

۱۵۵:۳ وبعد

۲۲- [اندر سے، المح کا ترجمہ ہے]۔المح سے مراد کسی چیز کا خالص حصہ ہے، یہاں انڈے کی زردی یا سارا انڈا مراد ہے۔

۲۳- ردالمحتار، ایضاً، المهذب، ایضاً، المجموع،۳:۱۵۷

۲۴- حدیث امامہ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے۔

۲۵- رد المحتار، ایضاً، المهذب، ایضاً، المجموع،۳:۱۵۶

۲۶- مغنی المحتاج، ۱:۱۹۰

۲۷- ردالمحتار، ایضا، مغنی المحتاج، ۱: ۱۹۰، المهذب، ۱:۶۲؛ مراقی الفلاح، ص ۳۸

۲۸- ردالمحتار، ایضاً، المهذب، ایضاً

۲۹- المهذب، ۱:۶۲؛ المجموع، ۱:۱۶۰ وبعد

۳۰- بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: ''جس کام سے میں تمہیں روکوں، اس سے باز آ جاؤ اور جس کا حکم دوں وہ حتی المقدور بجالاؤ''۔

۳۱- ردالمحتار، ۱:۳۷۵

۳۲- حاکم نے روایت کی اور کہا کہ یہ مسلم کی شرط پر ہے۔ نسائی کے علاوہ پانچوں کتب صحاح نے روایت کی ہے۔ ابن خزیمہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ حائض سے مراد بالغ ہے جو حیض کی عمر کو پہنچ جائے، کیوں کہ حیض کی حالت میں نماز درست نہیں ہوتی، اوڑھنی اوڑھ کر اور نہ بغیر اوڑھنی کے۔ (نیل الاوطار،۲:۶۷)

۳۳- ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث مرسل ہے۔(نصب الرایۃ ۱:۲۹۹)

۳۴- القوانین الفقهیه،ص ۵۴

۳۵- کشاف القناع، ۱:۳۱۳؛المغنی، ۱:۵۸۷ وبعد

۳۶۔ اس کی سند میں دوراوی ہاشم اور بقیہ ہیں۔ بخاری کے بقول ہاشم غیر ثقہ ہے اور بقیہ مدلس ہے۔

۳۷۔ احمد اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔

۳۸۔ الدر المختار، ۱:۳۸۲؛ المجموع، ۳:۱۹۳

۳۹۔ المغنی، ۱:۵۹۹

۴۰۔ مغنی المحتاج، ۱: ۱۸۸؛ المغنی، ۱:۵۸۰

۴۱۔ المجموع، ۳:۱۹۱ وبعد؛ المهذب، ۱:٦٦؛ المغنی، ۱:۵۹٦، ۵۹۸؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۲۲۱

۴۲۔ الدر المختار ورد المحتار، ۱: ۳۷۵-۳۷۹؛ تبیین الحقائق للزیلعی، ۱:۹۵-۹۷

۴۳۔ یہ تین احادیث سے ماخوذ ہے(۱) دارقطنی، احمد اور ابوداؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کی ہے کہ اگر تم میں سے کوئی اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام، یا نوکر سے کردے تو اسے ناف سے گھٹنے تک نہ دیکھے، کیوں کہ ناف سے گھٹنے تک ستر ہے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔(۲) حاکم نے عبداللہ بن جعفر سے روایت کی ہے: ''ناف سے گھٹنے کے درمیان کی جگہ ستر ہے''۔ یہ روایت موضوع ہے۔(۳) دارقطنی نے ابوایوب سے روایت کی ہے: ''گھٹنے سے اوپر جو جگہ ہے وہ ستر ہے اور جو ناف سے نیچے ہے، وہ ستر ہے''۔ یہ روایت غریب ہے۔(نصب الرایہ، ۱:۲۹۷)

۴۴۔ نصب الرایہ، ۱:۲۹۷

۴۵۔ زیلعی اس اثر کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ غریب ہے۔ اسی مفہوم میں ایک روایت عبدالرزاق نے حضرت عمرؓ سے بیان کی ہے جسے دارقطنی نے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت عمرؓ سے مذکور آثار صحیح ہیں۔

۴٦۔ لیکن عورت کی نغمگی، یعنی آواز کا زیر و بم اور لوچ کا اذان وغیرہ میں پردہ ہے، لہٰذا اس کی اذان کا سماع جائز نہیں۔

۴۷- ترمذی نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح اور غریب ہے۔ابن حبان نے بھی روایت کیا ہے۔(نصب الرایہ،۱:۲۹۸)

۴۸- ابوداؤد۔ حدیث مرسل ہے۔

۴۹- دونوں قسم کے ستر میں کوئی فرق نہیں، البتہ شرم گاہ کو دیکھنا بڑا گناہ ہے۔

۵۰- الشرح الصغیر، ۱:۲۸۵؛ بدایة المجتهد،۱:۱۱۱؛القوانین الفقهیه، ص۵۳، الشرح الکبیر،۱:۲۱۱- ۲۱۷؛ شرح الرساله، ۱:۹۸

۵۱- احمد، بخاری (نیل الاوطار ،۲:۶۴)۔اس کی تائید ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے جسے احمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہؐ تشریف فرماتھے، آپ کی ران کھلی تھی، اتنے میں حضرت ابوبکرؓ نے اندر آنے کی اجازت چاہی، آپ نے اجازت دے دی اور اسی طرح بیٹھے رہے۔پھر حضرت عمرؓ آئے، آپ نے اجازت دے دی اور اسی طرح بیٹھے رہے، پھر حضرت عثمانؓ نے آنے کی اجازت چاہی تو آپ نے کپڑا درست کرلیا۔(نیل الاوطار،۲:۶۳)

۵۲- مغنی المحتاج، ۱:۱۸۵؛ المهذب، ۱:۶۴؛المجموع،۲:۱۷۰- ۱۷۶

۵۳- ناف: جہاں سے نومولود کا آنول کاٹتے ہیں۔

زانو: ران اور پنڈلی کے درمیان کا جوڑ۔

۵۴- ابوداؤد، ابن ماجہ، حاکم، بزاز۔اس حدیث میں علت ہے۔(نیل الاوطار،۲:۶۲)

۵۵- امام مالک نے المؤطا میں روایت کی ،احمد، ابوداؤد، ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا۔(ایضاً،۲:۶۳)

۵۶- شرح الاسنوی، ۱:۱۲۷؛ المدخل الی مذهب احمد، ص۶۱؛ مختصر ابن حاجب، ص۳۸

۵۷- نیل الاوطار،۲:۶۴؛ المجموع،۳:۱۷۶

۵۸- بخاری میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:''عورت احرام کی حالت میں نقاب نہ ڈالے اور دستانے نہ پہنے''۔

۵۹۔ مسلم، ابوداؤد، ترمذی (نیل الاوطار، ۲: ۶۱)

۶۰۔ نسائی کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی۔ (ایضاً)

۶۱۔ المغنی، ۱: ۵۷۷_۵۸۲، ۶۰۱_۶۰۶؛ کشاف القناع، ۱: ۳۰۶، ۳۱۵؛ غایة المنتهی، ۱: ۹۷_۹۹

۶۲۔ ابوبکر نے اپنی سند سے روایت کی۔

۶۳۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔

۶۴۔ ابوداؤد

۶۵۔ بیہقی۔ اس حدیث میں ضعف ہے۔ ابن مسعودؓ کی رائے ان دونوں سے مختلف ہے۔

۶۶۔ ابوداؤد نے کہا ہے کہ محدثین کی ایک جماعت نے اسے حضرت ام سلمہؓ پر موقوف قرار دیا ہے۔ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن دینار نے اسے مرفوعاً روایت کیا۔ ترمذی نے اس موضوع پر ابن عمرؓ سے ایک حدیث روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۶۷۔ تفسیر آیات الاحکام بالازہر، ۳: ۱۶۴

۶۸۔ الدرالمختار ورد المحتار، ۱: ۳۷۸

۶۹۔ الشرح الصغیر، ۱: ۲۶۷؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱: ۲۱۶

۷۰۔ مغنی المحتاج، ۱: ۱۸۵

۷۱۔ کشاف القناع، ۱: ۳۰۸ وبعد

۷۲۔ الدرالمختار، ۱: ۳۹۷_۴۰۶؛ الشرح الصغیر، ۱: ۲۹۲_۲۹۶؛ الشرح الکبیر، ۱: ۲۲۲، ۲۲۸؛ القوانین الفقہیہ، ص ۵۵؛ کشاف القناع، ۱: ۳۵۰، ۳۶۴؛ المغنی، ۱: ۴۳۱_۴۵۲؛ اللباب، ۱: ۶۷؛ مراقی الفلاح، ص ۳۴؛ تبیین الحقائق، ۱: ۱۰۰ وبعد

۷۳۔ ابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اور یہ اہل مدینہ اور شام والوں سے متعلق ہے۔

۷۴- المجموع، ۳:۱۹۴، ۲۱۲؛ المهذب، ۱: ۶۷؛ حاشية الباجوری، ۱:۱۴۷ وبعد

۷۵- شافعیہ کہتے ہیں کہ کھڑے اور بیٹھے شخص کے لیے حقیقتاً قبلہ رو ہونا واجب ہے، رکوع اور سجدے میں حکماً۔ پہلو پر لیٹے ہوئے شخص کو سینہ اور چہرہ قبلہ کی طرف رکھنا چاہیے، جو کوئی چت لیٹا ہوا ہو، وہ اپنا چہرہ اور سامنے کا حصہ قبلہ رُو رکھے۔

۷۶- ترمذی، ابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا ہے کہ اس کی سند کچھ نہیں ہے۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔ اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث حضرت جابرؓ سے ہے، وہ بھی ضعیف ہے۔ حاکم، بیہقی، دار قطنی (نصب الراية ۱:۳۰۴)۔

۷۷- احمد: بخاری، بخاری اور مسلم نے ابن عمرؓ سے بھی روایت کی ہے اور اس میں ان اشخاص کے بیانات ہیں جو رسول اللہؐ کے ساتھ تھے۔ وہ ہیں اسامہ بن زید، بلال اور عثمان بن طلحہ

(نيل الاوطار، ۱:۱۴۰)۔

۷۸- مسلم الثبوت، ۱:۱۶۲؛ المستصفى، ۲: ۱۲۹؛ التلويح على التوضيح، ۲:۱۰۹؛ الاحكام للآمدی، ۲:۱۸۶

۷۹- دیکھیے: نيل الاوطار، ۲:۱۴۱ وبعد

۸۰- البدائع، ۱:۱۱۵؛ فتح القدير، ۱:۲۷۹ وبعد؛ مراقی الفلاح، ص ۴۰؛ اللباب، ۱:۱۳۸ وبعد

۸۱- الشرح الصغير، ۱:۲۹۷؛ القوانين الفقهيه، ص ۴۹

۸۲- المجموع، ۳:۱۹۷؛ الحضرمية، ۵۲؛ المهذب، ۱:۶۷

۸۳- كشاف القناع، ۱:۳۵۴؛ المغنى، ۲:۷۳

۸۴- متفق علیہ (نيل الاوطار، ۲:۱۴۴)۔ [حدیث میں راحلہ کا لفظ آیا ہے]، راحلہ اصل میں اونٹنی کو کہتے ہیں جو سواری کے کام آتی ہے۔ اس سے مراد ہر قسم کا جانور ہے، خواہ وہ اونٹ کیوں نہ ہو۔

۸۵- الدرالمختار ورد المحتار، ۱:۴۰۲، ۶۵۴ - ۶۵۸

۸۶- القوانين الفقهيه، ص ۵۵؛ الشرح الصغير، ۱:۲۹۸-۳۰۲

۸۷- [عبارت میں لفظ محفہ استعمال ہوا ہے] محفہ ہودج کی طرح عورتوں کی سواری کے لیے استعمال ہوتا ہے، البتہ ہودج کی طرح گنبد نما نہیں ہوتا۔

۸۸- مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقت کی دو قسمیں ہیں: وقت اختیاری یا معمول کا وقت: اس سے مراد ہر نماز کا معروف وقت ہے۔ وقت ضرورت: اس سے مراد وہ وقت ہے جو وقت اختیاری کی بہ نسبت لمبا ہوتا ہے اور اس میں دو نمازیں جمع کی جاسکتی ہیں۔ (دیکھیے: القوانین الفقهیه، ص۴۲ وبعد)

۸۹- حاشية الباجوری، ۱:۱۴۸ وبعد؛ المهذب، ۱:۶۹؛ المجموع، ۳:۲۱۴ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۴۲ وبعد

۹۰- احمد، ابوداؤد۔ شیخین نے اسی طرح کی ایک حدیث روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۲:۱۷۲)

۹۱- المغنی، ۱:۴۳۴-۴۳۸، ۶۰۰؛ کشاف القناع، ۱:۳۵۰-۳۵۳

۹۲- ابوداؤد

۹۳- ابوداؤد، نسائی

۹۴- حضرت عمرؓ بن خطاب سے صحاح ستہ نے روایت کی۔ (نصب الراية، ۱:۳۰۱)

۹۵- تبیین الحقائق، ۱:۹۹

۹۶- کشاف القناع، ۱:۳۶۷

۹۷- الشرح الصغیر، ۱:۳۰۵

۹۸- حاشية الباجوری ۱:۱۴۹

۹۹- مغنی المحتاج، ۱:۱۴۹

۱۰۰- البدائع، ۱:۱۲۷ وبعد؛ الدر المختار، ۱:۳۰۶ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۱:۹۹ وبعد؛ فتح القدیر، ۱:۱۸۵ وبعد؛ اللباب، ۱:۶۶

۱۰۱- الشرح الكبير مع الدسوقی، ۱:۲۳۳، ۵۲۰؛ الشرح الصغير وحاشية الصاوی، ۱:۳۰۲، ۳۰۵؛ القوانين الفقهيه، ص۵۷؛ بداية المجتهد، ۱:۱۱٦

۱۰۲- قابل اعتماد روایت یہ ہے کہ مستحب ہے۔

۱۰۳- قائم مقام امام بنانے کا مطلب یہ ہے کہ امام یا نمازی اپنے میں سے کسی ایک کو آگے کردیں تاکہ امام کے وضو ٹوٹ جانے کے بعد اس کے پیچھے نماز جاری رکھ سکیں اور یہ کام امام کے مسجد سے نکلنے سے پہلے ہونا چاہیے۔


۱۰۴- حاشية الباجوری، ۱:۱۴۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۴۸-۱۵۰، ۲۵۲- ۲۵۳؛ المهذب، ۱:۷۰؛ المجموع، ۳:۲۴۳-۲۵۲

۱۰۵- کسی نے اسے ایک شعر میں جمع کردیا ہے: يا سائلی علی شروط النية القصد والتعيين والفرضية (مجھ سے نیت کی شرائط پوچھنے والے! نیت میں ارادہ، وقت اور فرض کا تعین ہے)۔

۱۰٦- المغنی، ۱:۴٦۴-۴٦۹، ۲:۲۳۱؛ كشاف القناع، ۱:۳٦۴-۳۷۰

۱۰۷- ابن قدامہ کہتے ہیں: تعیین ضروری ہے اور وہی نماز ہوگی جس کی تعیین کی ہے۔

۱۰۸- احمد، مسلم، نسائی۔ ابوداؤد نے لا يصلح کی جگہ لا يحل (حلال نہیں) کے الفاظ روایت کیے ہیں۔ امام احمد کی ایک روایت میں ہے کہ: نماز، تسبیح، تکبیر، تحمید اور قراءت قرآن کا نام ہے۔ (نيل الاوطار، ۲:۳۱۴)


فقہ اسلامی: دلائل ومسائل
الفقه الإسلامي وأدلته
(جلد اوّل)
تالیف
الزحیلی

فقہ اسلامی: مسائل و دلائل

الفقه الإسلامي وأدلّته

جلد ۲

د فصلنا الآيات لقوم يعلمون

تالیف
وہبہ زحیلی

ترجمہ
محمد طفیل ہاشمی

ادارہ تحقیقات اسلامی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔ اسلام آباد

فقہ اسلامی: دلائل ومسائل

(الفقه الإسلامي وأدلته)

شرعی دلائل، مذہبی آراء، اہم فقہی مسائل ونظریات
اور احادیث نبویہ کی تحقیق و تخریج کا مجموعہ

تالیف

وہبہ الزحیلی

(جلد دوم)

(الصلوٰة)

ترجمہ

محمد طفیل ہاشمی

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد
۲۰۱۰ء

سلسلۂ مطبوعات نمبر ۱۴۸(۲)

ڈاکٹر محمد حمید اللہ لائبریری، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی
کوائف فہرست سازی دورانِ طباعت

وہبہ الزحیلی

فقہ اسلامی : دلائل و مسائل (جلد دوم) اُردو ترجمہ: محمد طفیل ہاشمی

(ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد)

حواشی

۱۔ فقہ اسلامی ۲۔ فقہ اسلامی، فقہی مسائل ۳۔ فقہ اسلامی تعلیم و مطالعہ

الف۔ ہاشمی، محمد طفیل (مترجم) ب۔ عنوان

ISBN: 978-969-408-302-5 297.14dc21

طبع :۱، ۲۰۱۰ء طبع :۲، ۲۰۱۵ء

طابع و ناشر: ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

فہرست

باب دوم: نماز (جلد اوّل کا تسلسل)

فصل پنجم

نماز کے ارکان

حنفیہ کے نزدیک نماز کے ارکان (فرائض و واجبات)

فقہاء نے نماز کی کیفیت کے زیرعنوان نماز کے نظام پر بحث کی ہے جو شرائط و ارکان اور لازمی سنتوں (جن کے چھوڑنے سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے) اور نماز کی ہیئتوں یعنی غیر لازمی سنتوں پر مشتمل ہے۔ نماز کی کیفیت سے مراد نماز کا طریقہ ہے۔

رکن اسی طرح لازمی ہوتا ہے جیسے کہ شرط لازمی ہوتی ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ شرط نماز سے مقدم ہوتی ہے اور ساری نماز میں اس کا تسلسل ضروری ہے جیسا کہ طہارت اور ستر ڈھانپنا وغیرہ جن کی تفصیل گزر چکی ہے اور رکن نماز کے اندرونی اجزاء ہیں، مثلاً رکوع، سجود وغیرہ جن پر آئندہ بحث ہو گی۔ نماز کا کوئی رکن دانستہ، بھولے سے یا غلطی سے نہیں چھوڑا جا سکتا۔ اسے رکن اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مکان کے ستون کی طرح ہے۔ جس طرح ستونوں کے بغیر مکان کھڑا نہیں رہ سکتا اسی طرح ارکان کے بغیر نماز ادا نہیں ہوتی۔ اسی اعتبار سے رکن سے مراد وہ فعل ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ حقیقی فعل کا جزو ہوتا ہے اور شرط وہ ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے لیکن وہ حقیقی فعل کا جزو نہیں بلکہ اس کے مقدمات میں سے ہے۔

ارکان کی تقسیم اور نماز کے بنیادی ارکان کی تعداد میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۱) نماز کے چھ فرائض ہیں: کھڑے ہو کر تکبیر تحریمہ کہنا، قیام، قراءت، رکوع، سجدے، نماز کے آخر میں تشہد کی مقدار بیٹھنا۔ یہ ارکان قدوری نے بیان کیے ہیں اور یہ امام محمد کی رائے ہے۔ حنفیہ کی مستند رائے یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ نیت کی طرح شرط ہے یہ امام

ابوحنیفہ اور ابو یوسف کی رائے ہے، جمہور فقہاء کا اس سے اختلاف ہے۔

نماز کے واجبات:

نماز کے واجبات اٹھارہ ہیں: واجب وہ امر ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو اوراس کا حکم یہ ہے کہ دانستہ چھوڑنے والا سزا کا مستحق ہوتا ہے۔بھولے سے چھوٹ جانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی البتہ واجب چھوٹنے سے نماز میں جو کمی واقع ہو جاتی ہے اسے پورا کرنے کے لیے سجدۂ سہو کرنا ہوتا ہے اور اگر کوئی واجب دانستہ چھوڑ دیا جائے یا بھولے سے رہ جائے اور سجدۂ سہو نہ کیا جائے تو نماز دہرانا ضروری ہے اور اگر نہ دہرائی تو فاسق اور گناہ گار ہوگا۔ ہر نماز جو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا کی جائے، اس کا یہی حکم ہے۔

یہ واجبات درج ذیل ہیں:

۱۔ اللہ اکبر کے ساتھ نماز شروع کرنا،البتہ صرف عیدین کی نماز میں یہ حکم نہیں ہے۔

۲۔ سورۃ فاتحہ پڑھنا، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:'' فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی''(۲) حنفیہ کے نزدیک اس میں نماز کے کامل ہونے کی نفی ہے کیوں کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد قرآن حکیم کے اس حکم: فاقرؤا ماتیسر من القرآن [المزمل ۲۰:۷۳] جس قدر آسان ہو قرآن کی تلاوت کرو، کو منسوخ نہیں کرسکتی، اس لیے اس پر عمل واجب ہے۔ اگر سورۂ فاتحہ کا اکثر حصہ بھولے سے چھوڑ دیا تو سجدۂ سہو واجب ہے،تھوڑا حصہ چھوڑ دیا تو سجدۂ سہو واجب نہیں، کیوں کہ امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک سورۂ فاتحہ کا اکثر حصہ واجب ہے سارا واجب نہیں ہے۔

جمہور (غیر حنفیہ) کے نزدیک سورۂ فاتحہ کی قراءت نماز کی تمام رکعات میں سے ہر رکعت میں رکن ہے البتہ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ مطلقاً رکن ہے، مالکیہ کہتے

ہیں کہ مقتدی کے علاوہ ہر نمازی کے لیے جہری نماز میں فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔

۳- **سورۂ فاتحہ کے بعد کوئی سورت پڑھنا:** کسی چھوٹی سورت کی قراءت واجب ہے، مثلاً سورۂ کوثر وغیرہ یا تین چھوٹی آیتیں جو تیس حروف کے برابر ہوں، مثلاً ثم نظر ثم عبس و بصر ثم أدبر و استکبر [المدثر ۷۴:۲۱-۲۳] یا ایک لمبی آیت یا دو آیات جو تیس حروف کے برابر ہوں۔

اس کے واجب ہونے کی دلیل ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ سورۂ فاتحہ پڑھیں اور مزید جتنا آسانی سے ہو سکے(۳) اور امر وجوب کے لیے ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے بعد سورت یا آیات پڑھنا سنت ہیں، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: ہر نماز میں قراءت کرے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے بلند آواز سے پڑھا ہم بلند آواز سے پڑھتے ہیں اور جو آہستہ پڑھا اسے آہستہ پڑھتے ہیں۔اگر سورۂ فاتحہ سے زائد کچھ نہ پڑھے تب بھی نماز صحیح ہے اور اگر زائد پڑھے تو بہت بہتر ہے۔(۴)

۴- **فرض کی پہلی دو رکعتوں میں سورت پڑھنا واجب ہے:** مذہب حنفی کے مطابق، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ فرضوں کی پہلی دو رکعتوں میں سورت پڑھی ہے۔ دوسری دو رکعتوں (تیسری اور چوتھی) میں سورت پڑھنا مکروہ ہے لیکن تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی، یہی مختار مذہب ہے۔اگر مغرب یا عشاء کی پہلی ایک یا دو رکعات میں سورت چھوڑ دی تو مغرب کی تیسری اور عشاء کی بعد کی رکعات میں بلند آواز سے پڑھنا واجب ہے۔ یہ صحیح روایت ہے۔ پہلے سورۂ فاتحہ پڑھے اور پھر سورت۔ اگر فاتحہ چھوڑ دی تو دوسری دو رکعات میں اسے دو دو بار نہ پڑھے۔ وتر کی تینوں رکعات میں فاتحہ کے

بعد سورت ملانا واجب ہے، کیوں کہ وتر سنتوں کے مشابہ ہیں۔ اور نفل کی تمام رکعات میں سورت پڑھے، کیوں کہ نفل نماز دراصل الگ الگ دو دو رکعت ہوتی ہے، نیز ابو سعید خدریؓ کی مندرجہ بالا حدیث میں یہ الفاظ بھی ہیں" فرض اور دوسری نمازیں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورت ملائے بغیر درست نہیں ہوتیں"۔(۵)

۵۔ **سورۂ فاتحہ کو سورت سے پہلے پڑھنا:** کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایسے ہی کیا، اگر بھولے سے سورت پہلے پڑھنا شروع کر دی، پھر یاد آ گیا تو سورت چھوڑ دے، فاتحہ پڑھے پھر سورت پڑھے اور آخر میں سجدۂ سہو کرے۔ جیسے اگر دوبارہ سورۂ فاتحہ پڑھ لی، پھر سورت پڑھی تو بھی سجدۂ سہو کرے، کیوں کہ پہلی صورت میں سورۂ فاتحہ پڑھنے میں تاخیر ہوگئی اور دوسری میں سورت ملانے میں تاخیر ہوئی۔

اگر رکوع کرنے سے پہلے یاد آ گیا کہ سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی تو سورۂ فاتحہ پڑھے پھر سورت ملائے اور آخر میں سجدۂ سہو کرے۔

۶۔ **سجدے میں پیشانی کے ساتھ ناک بھی زمین پر رکھنا:** کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایسے ہی کیا، صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی صحیح قول ہے۔

۷۔ **نماز میں جو افعال ایک سے زائد مرتبہ ہیں ان میں وہ ترتیب برقرار رکھنا جو شریعت نے مقرر کی، یعنی دوسرا سجدہ پہلے سجدے کے فوراً بعد کرنا:**

دقیق تعبیر یہ ہے کہ قراءت اور رکوع میں اور جو افعال دوبارہ کرنے ہوتے ہیں ان میں باہمی ترتیب برقرار رکھنا اور نماز کے دوسرے افعال شروع کرنے سے پہلے دوسرا سجدہ کرنا ضروری ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ترتیب کو ملحوظ رکھا۔ جو کام ایک رکعت میں دوبار کرنے ہوتے ہیں ان میں ترتیب واجب ہونے کا مطلب یہ

ہے کہ جو کام ایک بار کر لیا اگر اسی رکعت میں اس کا اعادہ کیا گیا تو نماز فاسد نہیں ہو گی اور ترتیب باطل نہیں ہو گی، کیوں کہ یہ پہلے کام کا اعادہ ہے۔

اگر پہلی رکعت سے ایک سجدہ کرنا بھول گیا(۶) تو اسے قضا کرے، خواہ قعدہ اخیرہ کے بعد ہو یا سلام کے بعد بات چیت کرنے سے پہلے، پھر قعدہ اخیرہ اور تشہد کا اعادہ کرے اور ایک سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرے، پھر تشہد پڑھے۔

قراءت کے علاوہ جو افعال ایک رکعت میں ایک بار سے زائد نہیں آتے یا پوری نماز میں ایک بار سے زائد نہیں آتے جیسے قیام، رکوع، پہلا سجدہ اور آخری قعدہ ان میں ترتیب فرض ہے۔ قیام اور رکوع کے درمیان اور رکوع اور سجدے کے درمیان ترتیب فرض ہے۔ اگر قراءت سے پہلے رکوع کر لیا تو رکوع درست ہے، کیوں کہ ہر رکعت میں قراءت اور رکوع میں ترتیب شرط نہیں ہے البتہ رکوع اور سجدے کے درمیان ترتیب فرض ہے، اگر رکوع سے پہلے سجدہ کر لیا تو اس رکعت کا سجدہ درست نہیں ہوا، کیوں کہ سجدے میں یہ شرط ہے کہ وہ رکوع کے بعد ہو جیسا کہ رکوع میں شرط ہے کہ وہ قیام کے بعد ہو۔

۸۔ **ارکان میں اطمینان:** رکوع، سجدے اور اٹھنے بیٹھنے میں سکون اور اطمینان کا ہونا ضروری ہے تا کہ تمام جوڑ اپنی جگہ پر آ جائیں اور اتنی مقدار سکون رہے جتنی مقدار میں رکوع یا سجدے میں یا ان سے اٹھتے ہوئے ایک بار تسبیح (سبحان ربی الاعلی) پڑھی جاتی ہے، تا کہ ہر عضو اپنی جگہ پر آ جائے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ اس کا اہتمام کیا اور جلدی جلدی نماز پڑھنے والے سے آپؐ نے فرمایا: ''جاؤ، دوبارہ نماز پڑھو، کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی'' پھر آپؐ نے اسے اطمینان سے نماز پڑھنے کا طریقہ سکھایا کہ جب نماز کے لیے کھڑے ہو تو تکبیر کہو، پھر جتنا آسان ہو قرآن کی تلاوت کرو، پھر رکوع کرو یہاں تک کہ رکوع میں اطمینان ہو جائے، پھر کھڑے ہو تا آنکہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ۔ پھر سجدہ کرو یہاں تک کہ سجدے میں اطمینان ہو جائے، پھر اطمینان سے

بیٹھ جاؤ، پھر اطمینان سے دوسرا سجدہ کرو اور اسی طرح اپنی ساری نماز مکمل کرو۔(۷)

۹۔ **تین یا چار رکعتوں والی نماز میں قعدہ اولیٰ:**(دو رکعتوں کے بعد بیٹھنا) کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایسا ہی کیا اور اگر بھول کر کھڑے ہو گئے تو آخر میں سجدۂ سہو کیا۔(۸) قعدہ اولیٰ میں تشہد کی مقدار سے زیادہ نہ بیٹھنا اور تشہد سے زیادہ نہ پڑھنا واجب ہے۔

۱۰۔ **قعدہ اولیٰ میں تشہد پڑھنا، صحیح قول کے مطابق،** کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''جب تم ہر دو رکعت کے بعد بیٹھو تو کہو التحیات للہ ....''(۹) اور امر وجوب کے لیے ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء ان دونوں امور کو سنت قرار دیتے ہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا تدارک نہیں کیا یعنی نماز دھرائی نہیں جو اس امر کی دلیل ہے کہ یہ واجب نہیں ہیں۔

۱۱۔ **آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا:** کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایسا ہی کیا-آخری قعدہ بذات خود فرض ہے۔ اگر دونوں یا کوئی ایک تشہد پورا یا کچھ حصہ رہ جائے تو آخر میں سجدۂ سہو کرے۔

۱۲۔ **پہلے تشہد کے بعد بلا تاخیر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہونا:** اگر قعدہ اولیٰ میں بھولے سے تشہد کی مقدار سے اتنا زیادہ بیٹھ گیا جتنی دیر میں فقط اللھم صلّ علی محمد پڑھا جاسکتا ہے تو تیسری رکعت کے لیے قیام میں تاخیر کی وجہ سے آخر میں سجدۂ سہو کرے۔

۱۳۔ **نماز کے آخر میں السلام(علیکم شامل نہیں ہے)دو بار کہہ کر دائیں بائیں منہ پھیرنا:** کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایسا کیا۔ علیکم و رحمة الله

کہنا سنت ہے اور دونوں بار السلام کہنا صحیح روایت کے مطابق واجب ہے۔ اگر مقتدی امام کے فارغ ہونے سے پہلے فارغ ہو گیا اور اس نے بات کر لی یا کھا پی لیا تو اس کی نماز مکمل ہو گئی۔

السلام کہنا فرض نہیں ہے، کیوں کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دائیں بائیں سلام پھیرتے ہوئے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہا کرتے تھے اور آپؐ چہرہ مبارک اتنا پھیرتے کہ آپ کے رخساروں کی سفیدی نظر آتی۔ (۱۰) اس سے دونوں طرف سلام پھیرنے کا شرعی حکم معلوم ہوتا ہے۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نماز سے نکلنے کے لیے سلام کہنا فرض ہے۔

۱۴- امام کا بلند آواز سے قراءت کرنا: (۱۱) فجر کی دو رکعتوں اور مغرب و عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں، خواہ قضا ہوں اور نمازِ جمعہ و عیدین، تراویح اور رمضان کے وتروں میں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایسا ہی کیا۔

اکیلے نماز پڑھنے والے کو اختیار ہے چاہے بلند آواز سے پڑھے، چاہے آہستہ، لیکن بلند آواز سے پڑھنا افضل ہے تاکہ جماعت کی ہیئت پر نماز ادا ہو۔

رات کے نوافل پڑھنے والے کو بھی اختیار ہے چاہے بلند آواز سے پڑھے چاہے آہستہ، لیکن بلند آواز سے پڑھتے ہوئے آواز مدھم رکھے تاکہ سونے والے پریشان نہ ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو تہجد کی نماز میں اتنی بلند آواز سے تلاوت فرماتے کہ جاگنے والے سن کر خوش ہوتے اور سونے والے نہ جاگتے۔ حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو کیسے تلاوت فرماتے؟ تو انہوں نے بتایا کہ ہر طرح کبھی آہستہ، کبھی بلند آواز سے۔ (۱۲)

۱۵- ظہر اور عصر کی نماز میں امام اور اکیلا نماز پڑھنے والا آہستہ پڑھے۔ نیز مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں کے علاوہ اور دن کے نفلوں میں بھی آہستہ پڑھے۔

۱۶-۱۷- وتر میں قنوت اور عیدین کی تکبیریں (ہر رکعت میں تین) امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک وتر کی طرح قنوت کی تکبیر بھی سنت ہے اور عید کی نماز کی دوسری رکعت میں رکوع کی تکبیر بھی عید کی زائد تکبیروں کی طرح واجب ہے، کیوں کہ ان کے تابع اور ان کے ساتھ متصل ہے بخلاف پہلی رکعت کے رکوع کی تکبیر کے۔

۱۸- با جماعت نماز میں مقتدی کا خاموش رہنا اور امام کی پیروی کرنا

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک نماز کے ارکان:

علامہ خلیل اور ان کے متن کے شارحین کے مطابق مالکیہ کے نزدیک (۱۴) نماز کے چودہ فرائض ہیں، جو یہ ہیں: نیت، تکبیر تحریمہ، فرائض میں قیام، امام اور اکیلے نمازی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنا، فرض نماز میں فاتحہ پڑھنے کے لیے قیام، رکوع، رکوع سے اٹھنا، سجدے، سجدوں کے درمیان بیٹھنا، سلام، سلام کے لیے بیٹھنا، تمام ارکان میں اطمینان، رکوع اور سجدوں کے بعد تعدیل، ارکان میں ترتیب کہ تکبیر تحریمہ سے پہلے نیت کی جائے، پھر سورۂ فاتحہ پھر رکوع، پھر رکوع سے سیدھے کھڑے ہو جانا، پھر سجدے...... الخ۔ مالکیہ نے نماز کے ارکان کے لیے ایک ضابطہ بتایا ہے اور وہ یہ کہ: نماز کچھ اقوال و افعال کا مجموعہ ہے، اقوال میں صرف تین چیزیں فرض ہیں اور وہ ہیں تکبیر تحریمہ، سورۂ فاتحہ اور سلام اور تین افعال کے علاوہ سب فرض ہیں اور وہ تین ہیں: تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا، تشہد کے لیے بیٹھنا اور سلام پھیرتے ہوئے دائیں طرف رخ کرنا۔

شافعیہ کے نزدیک (۱۴) نماز میں تیرہ ارکان ہیں، جو یہ ہیں:

نیت، تکبیر تحریمہ، فرض نماز میں جو قیام پر قادر ہے اس کے لیے قیام، ہر نمازی کے لیے سورۂ فاتحہ البتہ جو مسبوق ہو یا اور کسی عذر کا شکار ہو وہ مستثنیٰ ہے، رکوع، دو بار سجدے کرنا، دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا، آخری تشہد، آخری تشہد میں بیٹھنا، آخری تشہد کے بعد

بیٹھ کر درود شریف پڑھنا، سلام پھیرنا اور اوپر مذکور ترتیب قائم رکھنا۔

فرض کی کمی سجدۂ سہو سے پوری نہیں ہوسکتی ۔ اگر کوئی فرض بھول گیا پھر نماز کے اندر اور سلام کے فوراً بعد یاد آ گیا تو جو فرض چھوٹ گیا وہ ادا کرے اور وہیں سے آگے نماز مکمل کرے اور آخر میں سجدۂ سہو کرے۔

حنابلہ کے بقول (١٥) نماز کے چودہ ارکان ہیں، جو یہ ہیں:

تکبیر تحریمہ، جو شخص قیام پر قادر ہے اس کے لیے فرائض میں قیام، امام اور اکیلے نمازی کے لیے ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھنا، رکوع، رکوع کے بعد سیدھا کھڑا ہونا۔ سجدے، سجدوں میں تعدیل، دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا، ان تمام افعال (رکوع اور اس کے بعد) میں اطمینان، آخری تشہد، آخری تشہد کے بعد اکثر حنابلہ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا، اس کے لیے بیٹھنا، اور دونوں طرف سلام پھیرنے کے لیے بیٹھنا، سلام پھیرنا، تمام ارکان اسی ترتیب سے ادا کرنا۔ نماز کے فرائض یا ارکان دانستہ، بھولے سے، غلطی سے چھوڑنے سے نماز نہیں ہوتی۔

ان تمام ارکان پر ہم تفصیلی گفتگو کریں گے۔ یاد رہے کہ نیت پر شرائط کی بحث میں حنفیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ (ابن رشد اور ابن جزی) کے منہج پر بحث گزر چکی ہے۔ مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ نیت رکن ہے اور نماز کا آغاز نیت اور تکبیر تحریمہ کے مجموعہ کا نام ہے۔

تمام فقہاء کے نزدیک نماز کے متفقہ ارکان:

یاد رہے کہ نماز کے چھ فرائض یا ارکان پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اوروہ ہیں: تحریمہ، قیام، قراءت، رکوع، سجود، قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار یعنی عبدہ و رسولہ کے پڑھنے تک بیٹھنا۔

پہلا رکن: تحریمہ یا تکبیر تحریمہ:

نمازی کھڑے ہو کر اتنی آواز میں اللہ اکبر (۱۶) کہے جسے وہ خود سن سکے، البتہ اگر کھڑے ہونے سے عاجز ہو تو قیام فرض نہیں رہتا، جو عربی میں اللہ اکبر کہہ سکتا ہے وہ عربی میں ہی کہے اور کسی زبان میں نہ کہے اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک مبتدا یعنی اللہ اور خبر یعنی اکبر کے درمیان نہ کوئی اور لفظ کہے اور نہ لمبا وقفہ کرے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ نمازی امام نہ ہو تو کم از کم اتنی آواز سے اللہ اکبر کہے کہ خود سن سکے۔ اگر امام ہو تو مستحب یہ ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہے تاکہ پیچھے کھڑے لوگ سن سکیں۔ (۱۷) تکبیر کہنا رکن ہے، شرط نہیں ہے اس لیے اللہ اکبر کہے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ اگر تکبیر کہنے سے عاجز ہو، مثلاً گونگا ہو یا کسی زبان میں تکبیر نہ کہہ سکتا ہو تو فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر تکبیر کا کچھ حصہ کہہ سکتا ہو اور اس کے کوئی معنی نکلتے ہوں تو اتنا ہی کہے۔ (۱۸)

فقہاء کی دلیل کہ اللہ اکبر کا لفظ کہنا شرط ہے اور تکبیر رکن ہے یہ ارشاد ربانی ہے: وربّک فکبر[المدثر ۷۴:۳] (اپنے رب کی بڑائی بیان کرو) نیز حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت: ''نماز کی کنجی طہارت ہے اور اس کا آغاز تکبیر سے ہے'' (۱۹) نیز رفاعہ بن رافع کی حدیث ہے: ''کسی شخص کی نماز اللہ تعالیٰ اس وقت تک قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ وضو ٹھیک طریقے سے نہ کرے، پھر قبلہ رخ ہو کر اللہ اکبر نہ کہے (۲۰)'' جس شخص نے جلدی جلدی نماز پڑھی تھی اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب نماز کے لیے کھڑے ہو تو اللہ اکبر کہو''، (۲۱) نیز آپ کا ارشاد ہے: نماز میں لوگوں کی گفتگو کی کوئی گنجائش نہیں، نماز تو بس تسبیح، تکبیر اور قراءت قرآن کا نام ہے'' آپؐ نے تکبیر کو قراءت کے ساتھ ملا کر ذکر فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیر بھی قراءت کی طرح رکن ہے۔

شافعیہ، حنفیہ میں سے امام محمدؒ (۲۲) اور مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تکبیر رکن

ہے شرط نہیں ہے۔ البتہ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ اکبـــــر کے ساتھ کوئی ایسا اضافہ کیا جائے جس سے یہ تکبیر باقی رہے تو کوئی حرج نہیں، مثلاً اللہ الاکبـــر کہا جائے تو اس میں تکبیر بھی ہے اور زیادہ مبالغہ بھی یا اللہ الــجـلیـل اکبـر یا اللہ کی صفات میں سے کوئی اور صفت شامل کر دی جائے تو صحیح روایت یہ ہے کہ اگر زیادہ وقفہ نہ پیدا ہو جائے اور کام کا تسلسل باقی رہے تو جائز ہے۔ نماز کے تمام قولی ارکان کی طرح تکبیر کا اتنی آواز سے کہنا شرط ہے جسے خود سن سکے اور شافعیہ و حنابلہ نے وضاحت کی ہے کہ تکبیر صاف صاف اور واضح الفاظ میں کہے، جہاں حروف کو لمبا کرنا درست نہ ہو وہاں لمبا نہ کرے۔ اگر حرف اس طرح لمبے کر دیے کہ معنی بدل گئے، مثلاً اللہ کا ہمزہ یا اکبر کا ہمزہ لمبا کر دیا یا اکبر کی باء کے بعد الف بڑھا دیا تو تکبیر درست نہیں ہو گی، کیوں کہ اس سے معنی بدل گئے ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جو عربی میں تکبیر نہیں کہہ سکتا وہ جس زبان میں کہہ سکتا ہے اسی میں کہے اور اگر عربی سیکھ سکتا ہو تو سیکھنے کی کوشش ضرور کرے، جو تکبیر کے الفاظ ادا نہیں کر سکتا، مثلاً گونگا ہے تو جہاں تک ہو سکے، اپنی زبان، ہونٹ اور کوے کو حرکت دے، اگر ایسا بھی ممکن نہ ہو تو دل سے نیت کرے۔

امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک (۲۳) تکبیر تحریمہ شرط ہے، رکن نہیں اور حنفیہ کے نزدیک انہیں کی رائے مستند ہے، ان کی دلیل ارشاد ربانی ہے: وَذَكَــرَ اسْــمَ رَبِّــهٖ فَـصَـلّٰـى [الاعـلـى ۸۷:۱۵] (اس نے اللہ کا نام لیا، پھر نماز پڑھی) ان کی رائے ہے کہ یہاں ذکر سے مراد تکبیر تحریمہ ہے اور صلی کا ذکر پر عطف ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ دونوں الگ الگ ہوں پس تکبیر تحریمہ نماز میں شامل نہیں۔ نیز حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''نماز کی تحریم تکبیر سے ہے'' اس میں تحریم کو نماز کی طرف مضاف کیا گیا اور مضاف اور مضاف الیہ الگ الگ ہوتے ہیں، کیوں کہ کوئی چیز اپنی ذات کی طرف مضاف نہیں ہو سکتی۔

شیخین (ابوحنیفہ اور ابو یوسف) جو تکبیر تحریمہ کے شرط ہونے کے قائل ہیں اور امام محمدؒ جو تکبیر تحریمہ کے رکن ہونے کے قائل ہیں ان میں اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے جب تکبیر تحریمہ کہی تو اس کے ساتھ نجاست لگی ہوئی تھی، جو اس نے فوراً جھٹک دی، یا اس نے ستر نہیں ڈھانپا ہوا تھا، جو فوراً ڈھانپ لیا یا وہ قبلہ رو نہیں تھا اور فوراً قبلہ رو ہو گیا یا جب اس نے تکبیر کہی تو سورج ابھی ڈھلا نہیں تھا لیکن تکبیر سے فارغ ہونے تک سورج ڈھل گیا تو ان تمام صورتوں میں شیخین کے نزدیک نماز درست ہے امام محمد کے نزدیک درست نہیں۔

اس صورت میں اگر کسی وجہ سے فرض نماز نہیں ہوئی تو شیخین کے نزدیک یہ نماز نفل ہو جائے گی، امام محمد کے نزدیک نماز ہی نہیں ہو گی۔البتہ نماز جنازہ کی تکبیر تحریمہ کے رکن ہونے پر حنفیہ کا اتفاق ہے کہ وہ دوسری تکبیروں کی طرح رکن ہے۔

نماز کے واجبات میں ہم بتا چکے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا واجب ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسرے لفظ سے شروع کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ ایسے الفاظ سے نماز شروع کی جا سکتی ہے جو خالص اللہ کے لیے ہوں اور جن میں اللہ کی عظمت اور بڑائی بیان کی گئی ہو، مثلاً نمازی اللہ اجل، اللہ اعظم، کبیر یا جلیل یا الرحمٰن اعظم، یا سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا الحمدللہ وغیرہ کہے، کیوں کہ ان سب الفاظ میں تکبیر کا مفہوم ہے اور یہ الفاظ تعظیم کے مفہوم پر مشتمل ہیں پس اللہ اکبر کے مشابہ ہیں۔اگر کسی نے اللھم اغفرلی (اے اللہ مجھے بخش دے) سے نماز شروع کی تو یہ درست نہیں، کیوں کہ اس میں اپنی حاجت کا تذکرہ ہے اللہ کی تعظیم نہیں ہے۔اگر اللھم کے لفظ سے نماز شروع کی تو بھی صحیح روایت کے مطابق درست نہیں، کیوں کہ اس کے معنی ہیں: ''یا اللہ''۔

امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ ''تکبیر'' کے لفظ کے مشتقات، مثلاً اکبر، اللہ الکبیر یا

الکُبّار سے نماز شروع کی جا سکتی ہے۔ اللہ کبیر سے نماز شروع کرنے کی صحت میں انہیں تردد ہے۔ اگر کوئی شخص تکبیر نہیں کہہ سکتا، مثلاً گونگا ہے تو اس سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا، کیوں کہ اس کے لیے واجب ادا کرنا مشکل ہے وہ صرف تکبیر تحریمہ کی نیت کرے، یہی کافی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تکبیر کہی تب بھی جائز ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وذکر اسم ربہ فصلّی (الاعلی، ۸۷:۱۵) (اس نے اپنے رب کا ذکر کیا پھر نماز پڑھی) اور یہ بھی اللہ کا ذکر ہے۔

البتہ صاحبین کی رائے شافعیہ سے ہم آہنگ ہے کہ اگر عربی نہیں جانتا تو دوسری زبان میں تکبیر جائز ہے اور اگر عربی میں کہہ سکتا ہے اس کے باوجود کسی اور زبان میں کہتا ہے تو جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا، اسی طرح نماز پڑھو'' (۲۴)

حنفیہ کے مطابق تکبیر تحریمہ کے ادا کے لیے بیس شرائط ہیں، جو یہ ہیں:

نماز کا وقت ہونا، وقت شروع ہونے کا یقین یا غالب گمان ہونا، ستر ڈھانپنا، حدث سے، بدن، کپڑے اور جگہ کا ایسی نجاست سے پاک ہونا جو نماز کے لیے رکاوٹ ہے، نفل نماز کے علاوہ دوسری نمازوں میں جو قیام کرسکتا ہے اس کے لیے قیام کرنا، فجر کی سنتوں میں قیام کرنا، امام کی اقتدا کی نیت (درحقیقت یہ امام کی اقتدا درست ہونے کی شرط ہے، تکبیر تحریمہ کے لیے شرط نہیں ہے) زبان سے تکبیر کہنا (اتنی آواز سے کہ خود سن سکے، اگر زبان سے نہیں کہا اور دل میں ہی تکبیر کہہ لی تو تکبیر نہیں ہو گی جیسے کہ نماز کے تمام الفاظ زبان سے کہنے ضروری ہیں)۔

فرائض کی تعیین کہ ظہر کے ہیں یا عصر کے مثلاً، واجب کی تعیین کہ طواف کی دو رکعتیں ہیں، یا عیدین کی یا وتر کی یا سنت نماز ہے یا کوئی چھوڑی ہوئی نماز قضا کر رہا ہے،

ایسے جملے سے تکبیر کہے جو خالص اللہ کا ذکر ہو، اس میں اپنی حاجت اور خواہش شامل نہ ہو، استغفار سے مثلاً اللھم اغفرلی کہنے سے تکبیر نہیں ہوئی، صحیح قول یہ ہے کہ اللھم سے تکبیر ہو جاتی ہے جیسے اللہ اکبر سے ہو جاتی ہے۔ ظاہر روایت میں ہے کہ اللھم اغفرلی یا اللھم سے نماز شروع نہ کرے۔ تکبیر کے ساتھ بسم اللہ نہ پڑھے، جو عربی میں تکبیر کہہ سکتا ہے کسی اور زبان میں نہ کہے۔ ورنہ تکبیر صحیح نہیں ہو گی، ہاں اگر نہ کہہ سکتا ہو تو کسی دوسری زبان، مثلاً فارسی وغیرہ میں جائز ہے جیسا کہ ایسے شخص کے لیے دوسری زبان میں قراءت جائز ہے۔ حنفیہ کی مستند اور متفقہ روایت یہ ہے کہ اگر عربی میں تکبیر کہہ سکتا ہو تب بھی کسی دوسری زبان میں تکبیر کہنا جائز ہے جب کہ قراءت جائز نہیں ہے، لفظ اللہ کی ھاء چھوڑ نہ دے، اللہ اور اکبر کے شروع کے ہمزہ کو لمبا نہ کرے اور اکبر کی باء کو لمبا نہ کرے، نیت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان کوئی ایسا کام نہ کرے جو نماز کے منافی ہو، مثلاً کھانا پینا، نیت تکبیر تحریمہ سے پہلے نہ کرے، اگر امام کے تکبیر ختم کرنے سے پہلے مقتدی تکبیر سے فارغ ہو گیا تو نماز صحیح نہیں ہو گی، قبلہ کی طرف منہ کر کے تکبیر کہے، ہاں کوئی عذر ہو تو الگ بات ہے، یا شہر سے باہر سواری پر بیٹھ کر نفل پڑھ رہا ہو تو اس سے مستثنیٰ ہے۔

جمہور فقہاء نے یہ شرط عائد کی ہے کہ جب امام تکبیر سے فارغ ہو جائے تب مقتدی تکبیر کہے، کیوں کہ متفق علیہ روایت میں ہے: امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے، جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو۔ حنفیہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ تکبیر وغیرہ میں مقتدی امام کے ساتھ ہی تکبیر کہے جیسا کہ رکوع اس کے ساتھ کرے۔

دوسرا رکن: جو کھڑے ہونے پر قادر ہو اس کے لیے فرض، واجب، مثلاً نذر نماز اور صحیح قول کے مطابق سنت میں حنفیہ کے نزدیک قیام کرنا۔ (۲۵)

کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وقوموا للہ قانتین [البقرہ ۲: ۲۳۸] (اللہ کے مطیع بن کر خشوع کے ساتھ اللہ کے لیے کھڑے ہو جاؤ) عمران بن حصین کی حدیث میں ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھڑے ہو کر نماز پڑھو۔(۲۶)

نفل نمازوں میں قیام واجب نہیں، قیام پر قدرت کے باوجود اس کے بغیر نوافل ہو جاتے ہیں، کیوں کہ نوافل کا دارومدار آسانی اور سہولت پر ہے، نوافل بہت ہوتے ہیں، اگر ان میں قیام واجب کیا جاتا تو مشکل ہوتا اور نوافل کا سلسلہ منقطع ہو جاتا۔

ایسا مریض جو کھڑا نہیں ہوسکتا اس پر بھی قیام واجب نہیں، خواہ فرض نماز ہو یا نوافل، کیوں کہ قدرت اور طاقت کے مطابق تکلیف دی جاتی ہے، جو کھڑا نہیں ہوسکتا جیسے چاہے بیٹھ جائے۔

حنفیہ کے نزدیک قیام کی حد یہ ہے کہ ہاتھ نیچے کریں تو گھٹنوں تک نہ پہنچیں، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قیام کی حد یہ ہے کہ نہ تو بیٹھا ہوا ہو اور نہ اس طرح جھکا ہوا ہو جیسے آدمی رکوع میں ہوتا ہے اگر سر نیچے کیا ہوا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ وہ قیام کے منافی نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز پڑھنے والے کی ریڑھ کی ہڈی کھڑی ہونا شرط ہے (۲۷) کیوں کہ کھڑے ہونے کا یہی مفہوم ہے، گردن کھڑی ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ سر جھکانا مستحب ہے۔اگر جھک کر یا دائیں بائیں مائل ہو کر اس طرح کھڑا ہوا کہ اسے کھڑا ہونا نہ کہتے ہوں تو قیام درست نہیں ہے، کیوں کہ اس نے بلا عذر واجب ترک کر دیا۔ جھکنا جو قیام کے منافی ہے یہ ہے کہ رکوع کے قریب ہو، اگر جھکا ہوا ہو لیکن قیام کے قریب ہو یا رکوع اور قیام کے درمیان ہو تو درست ہے اس صورت میں شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ سے ہم آہنگ ہیں۔

جو شخص بیماری کے باعث یا بڑھاپے میں کبڑا ہونے کے باعث سیدھا کھڑا نہیں ہوسکتا تو اس طرح کھڑا ہو جیسے کہ کھڑا ہوسکتا ہے اور اگر ممکن ہو تو رکوع میں اور زیادہ جھک جائے۔

کتنی مقدار قیام فرض ہے: حنفیہ کے نزدیک جتنی قراءت مطلوب ہے یعنی سورۂ فاتحہ، سورت اور تکبیر تحریمہ کی مقدار قیام فرض ہے۔ جمہور کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور سورۂ فاتحہ کی مقدار قیام فرض ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک سورۂ فاتحہ کی قراءت فرض ہے، اس کے بعد سورت پڑھنا سنت ہے۔

کیا سہارے کے بغیر کھڑا ہونا فرض ہے؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جو کھڑا ہوسکتا ہو فرائض میں اس کے لیے بغیر سہارے کے کھڑا ہونا شرط ہے۔ اگر چھڑی یا دیوار وغیرہ کے ساتھ اس طرح ٹیک لگائی کہ اسے ہٹا دیا جائے تو گر جائے تو نماز نہیں ہوگی، اگر عذر کی وجہ سے اس طرح کھڑا ہو تو جائز ہے۔

نفل نمازوں میں بغیر سہارے کے کھڑا ہونا شرط نہیں ہے ،خواہ کوئی عذر ہو یا نہ ہو البتہ ایسی نماز مکروہ ہے اس میں بے ادبی ہے، اگر بلا عذر ہو تو ثواب کم ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک امام اور اکیلے نمازی کے لیے تکبیر تحریمہ اور سورۂ فاتحہ پڑھتے وقت اور رکوع میں جاتے وقت بے سہارا کھڑا ہونا واجب ہے، سورت کی تلاوت کے وقت بے سہارا کھڑا ہونا سنت ہے۔ اگر سورت کی قراءت کے علاوہ کسی چیز سے اس طرح ٹیک لگا کر کھڑا ہو گیا کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو گر پڑے، اس صورت میں نماز نہیں ہوتی ، کیوں کہ فرض و رکن ادا نہیں ہوا اور اگر سورت کی قراءت کے دوران ٹیک لگائے تو نماز ہو جائے گی لیکن ٹیک لگانا مکروہ ہے۔ اگر سورت کی قراءت کے دوران بیٹھ جائے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے ، کیوں کہ نماز کی ہیئت میں خلل واقع ہو گیا ہے۔ اگر مقتدی سورۂ فاتحہ کی قراءت کے دوران بھی کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا لے کہ اگر اسے ہٹا دیا جائے تو گر جائے تو بھی اس کی نماز ہو جائے گی ، کیوں کہ مقتدی کے لیے سورۂ فاتحہ کی قراءت کے وقت قیام واجب نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک سہارے کے بغیر قیام شرط نہیں ہے، اگر کسی چیز سے ٹیک لگا لی

تب بھی نماز ہو جائے گی اگرچہ مکروہ ہے، کیوں کہ قیام کا مفہوم موجود ہے البتہ اگر کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا لی کہ اگر اپنے دونوں پاؤں اٹھا دے تب بھی ٹیک لگائے رہے اور گرے نہیں تو نماز نہیں ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں وہ کھڑا نہیں ہے بلکہ معلق ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جو شخص قیام پر قادر ہے اس کے لیے فرض نماز میں بے سہارا کھڑے ہونا شرط ہے اگر بلا عذر کسی مضبوط چیز سے ٹیک لگا لی تو نماز باطل ہو گئی۔

بیمار کی نماز: کب قیام فرض نہیں رہتا؟

فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیمار شخص اگر فرائض و نوافل میں قیام سے عاجز ہو تو اس پر قیام فرض نہیں رہتا، کیوں کہ عمران بن حصین کی حدیث میں ہے کہ ''کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر نہ کھڑے ہو سکو تو بیٹھ کر پڑھو اور اگر بیٹھ نہ سکو تو لیٹ کر پڑھو'' اگر کوئی شخص تھوڑی سی قراءت، مثلاً ایک آیت کی مقدار کھڑا ہو سکتا ہے تو اتنا کھڑا ہونا واجب ہے۔

برہنہ نماز پڑھنے والوں کے لیے جمہور فقہا کے نزدیک قیام واجب نہیں ہے، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ برہنہ افراد کو اگر ستر ڈھانپنے کو کچھ نہ ملے تو بیٹھ کر اشارے سے نماز پڑھیں، اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

جن صورتوں میں قیام فرض نہیں رہتا: بیماری کی حالت، مثلاً کھڑے ہونے سے زخم سے خون جاری ہو جاتا ہے۔ آنکھ میں دوائی ڈالنے کی صورت میں کہ پیٹھ کے بل لیٹا ہوا ہے یا سلسل البول کی شکایت ہے کہ اگر کھڑا ہوتا ہے تو پیشاب کے قطرے بہنے لگتے ہیں جب کہ بیٹھنے سے نہیں بہتے تو بیٹھ کر نماز پڑھے اور اس نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے حتیٰ کہ شافعیہ کی صحیح روایت بھی یہی ہے۔

اسی طرح دشمن کا ایسا خوف، کہ اگر نماز کھڑے ہو کر ادا کرے، تو دشمن کو نظر آ سکتا ہو اسی صورت میں بیٹھ کر نماز پڑھے اس پر نماز کا اعادہ نہیں اور یہی شافعیہ کی رائے بھی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی شخص ایسی جگہ قید ہو کہ وہاں کھڑا نہ ہوسکتا ہو یا مستقل امام جو کھڑے ہونے سے عاجز ہو اس کے پیچھے بھی بیٹھ کر نماز پڑھے۔

عاجز مریض کی نماز کی کیفیت

مریض کی نماز کی کیفیت میں فقہاء کی آراء ایک دوسرے کے قریب ہیں، بعض آراء میں نسبتاً زیادہ آسانیاں ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک (۲۸)

الف- جب مریض قیام سے عاجز ہو تو قیام فرض نہیں رہتا، جیسے آسانی ہو بیٹھ کر نماز پڑھے اور اگر رکوع سجدے کر سکتا ہو تو رکوع سجدے کرے اور اگر نہ کر سکتا ہو یا صرف سجدہ نہ کر سکتا ہو تو اشارے سے پڑھے اور سجدے کا اشارہ رکوع سے پست تر کرے تاکہ دونوں میں فرق ہو۔ ان کی دلیل اوپر مذکور عمران بن حصین کی روایت ہے۔

سجدہ کرنے کے لیے کوئی چیز، کرسی یا تکیہ وغیرہ اٹھا کر اپنے چہرے کے قریب نہ کرے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیمار کی عیادت کی تو آپؐ نے دیکھا کہ وہ تکیے پر نماز پڑھ رہا ہے تو آپؐ نے تکیہ پھینک دیا، پھر اس نے لکڑی اٹھائی کہ اس پر سجدہ کرے، آپؐ نے وہ بھی پھینک دی اور فرمایا، اگر ہو سکے تو زمین پر نماز پڑھو ورنہ اشارے سے پڑھو اور سجدہ رکوع کی بہ نسبت پست کرو۔ (۲۹)

ب- اگر بیٹھ نہ سکتا ہو تو چت لیٹ جائے اور پاؤں قبلہ کی طرف کر لے اور رکوع سجدے اشارے سے کرے۔

اگر پہلو کے بل لیٹ گیا اور چہرہ قبلہ کی طرف کر کے اشارے سے نماز پڑھی تب بھی درست ہے۔ پہلی کیفیت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ چت لیٹ کر اشارہ سیدھا کعبہ کی

فضا کی طرف ہوتا ہے اور پہلو کے بل لیٹ کر اشارہ اپنے ہی پاؤں کی طرف ہوتا ہے یعنی چت لیٹنا پہلو کے بل لیٹنے کی بہ نسبت بہتر ہے اور اگر پہلو کے بل لیٹے تو دائیں پہلو پر لیٹنا بائیں کی بہ نسبت بہتر ہے۔

ج۔ اگر اشارے سے بھی نماز نہ پڑھ سکتا ہو تو نماز مؤخر کر دے، آنکھوں یا دل یا پلکوں سے اشارہ نہ کرے، کیوں کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں، اوپر مذکورہ حضرت عمرانؓ اور جابرؓ کی حدیث پر عمل کا یہی تقاضا ہے۔ نیز نماز کی کسی ہیئت کا اپنی رائے سے بدل مقرر کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ اسے سر کے اشارے پر قیاس نہیں کر سکتے، کیوں کہ سر کے ذریعے نماز کا رکن ادا کیا جاتا ہے لیکن آنکھوں، پلکوں یا دل کے ساتھ کوئی رکن ادا نہیں ہوتا۔

ایسے شخص سے نماز معاف نہیں ہوتی اور اس پر قضا واجب ہے، نمازیں کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو جائیں بشرطیکہ وہ ہوش و حواس میں ہے اور خطاب الٰہی کو سمجھتا ہے۔ یہی رائے صحیح ہے جیسا کہ *ھدایہ* میں ہے۔ *البدائع* وغیرہ میں ہے کہ اگر نمازیں بہت زیادہ ہو جائیں اور ایک دن رات سے زیادہ کی نمازیں چھوٹ جائیں تو قضا واجب نہیں ہے، خواہ نمازی شرعی خطاب کو سمجھتا ہو، کیوں کہ اسے نماز پڑھنے پر قدرت نہیں ہے اور اتنی زیادہ نمازیں اس کے ذمہ ڈالنا تنگی پیدا کرنا ہے جو درست نہیں۔ یہی رائے مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اگر مریض کھڑا ہو سکتا ہو لیکن رکوع سجدہ نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے کھڑے ہونا ضروری نہیں بیٹھ کر اشارے سے نماز پڑھنا جائز ہے بلکہ بیٹھ کر اشارے سے پڑھنا افضل ہے، کیوں کہ بیٹھنا سجدے کے مشابہ ہے اس میں سر زمین کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔

اگر کسی شخص نے صحت کی حالت میں کھڑے ہو کر نماز شروع کی، درمیان میں بیمار ہو گیا تو بیٹھ کر رکوع سجدے سے مکمل کرے اور اگر رکوع سجدہ نہیں کر سکتا تو اشارے سے مکمل کرے اور اگر بیٹھ نہیں سکتا تو چت لیٹ کر مکمل کرے، کیوں کہ اس صورت میں ادنی

درجے کی نماز کی اعلیٰ درجے کی نماز پر بنا رکھنا ہے اور ساری نماز کم تر درجے کی ادا کرنے سے بہتر ہے کہ اعلیٰ پر ادنیٰ کی بنا رکھی جائے۔

اگر کوئی شخص بیماری کے باعث بیٹھ کر رکوع سجدے سے نماز پڑھ رہا تھا، پھر نماز کے دوران تندرست ہو گیا تو کھڑے ہو کر وہیں سے آگے پڑھے، کیوں کہ پہلی نماز پر بنا رکھنا اقتدا کی مانند ہے اور کھڑا آدمی بیٹھنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔

اگر کوئی مریض اشارے سے نماز پڑھ رہا تھا کہ درمیان میں رکوع سجدے پر قادر ہو گیا تو نئے سرے سے نماز پڑھے، کیوں کہ رکوع سجدے کرنے والا اشارے سے پڑھنے والے کے پیچھے نماز نہیں پڑھ سکتا، اس لیے ایسی نماز پر بنا بھی جائز نہیں۔

مالکیہ کے بقول(۳۰)

الف۔ اگر نمازی کسی مجبوری یا تکلیف، مثلاً سر چکرانے کے باعث فرض نمازیں بے سہارا کھڑے ہو کر نہیں پڑھ سکتا تو اس کے لیے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے لیکن بلا عذر لیٹ کر پڑھنا جائز نہیں۔ نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر اور کچھ بیٹھ کر پڑھنے کے جواز پر تمام مذاہب متفق ہیں۔

ب۔ جو شخص کھڑے ہو کر فرض پڑھنے پر قادر ہے لیکن اسے کسی ایسی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے تیمم جائز ہو جاتا ہے (مثلاً نزلہ، بے ہوشی وغیرہ ہونے کا اندیشہ یا کسی بیماری کے بڑھ جانے کا خوف یا صحت یابی میں تاخیر کا ڈر) یا یہ خطرہ ہے کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے وضو ٹوٹ جائے گا تو کسی دیوار یا لاٹھی یا لٹکتی ہوئی رسی کا جو مکان کی چھت سے لٹک رہی ہو اور اسے پکڑ کر کھڑا ہو سکتا ہو، سہارا لے لے یا کسی ایسے فرد سے ٹیک لگا لے جو جنبی یا حیض والی عورت نہ ہو۔ اگر کسی جنبی یا حیض والی عورت سے ٹیک لگا کر نماز پڑھی تو نماز کے ضروری وقت میں اس کا اعادہ کرے۔ اگر ٹیک لگا کر کھڑا ہو سکتا تھا لیکن بغیر

سہارے کے بیٹھ کر نماز پڑھی تو نماز درست ہے۔

ج- اگر کسی طرح بھی (سہارے سے اور بغیر سہارے کے) کھڑا نہیں ہوسکتا تو اگر بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے تو بیٹھ کر پڑھنا واجب ہے اور اگر بغیر سہارے کے نہیں بیٹھ سکتا تو سہارے سے بیٹھ کر پڑھے اگر قیام کے بجائے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہے تو تکبیر تحریمہ، قراءت اور رکوع کے دوران چوکڑی مار کر بیٹھے اور سجدوں کے درمیان بیٹھے اور تشہد کے لیے ہیئت تبدیل کر لے۔

د- اگر کسی طرح بھی (سہارے سے اور بغیر سہارے کے) نہیں بیٹھ سکتا تو دائیں پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھنا مستحب ہے، اگر دائیں پر نہ لیٹ سکے تو بائیں پر لیٹے، ورنہ چت لیٹ جائے اور پاؤں قبلہ کی طرف کر لے، اگر اس طرح بھی نہ لیٹ سکے تو پیٹ کے بل لیٹ جائے اور سر قبلہ کی طرف کر لے۔

جو شخص صرف قیام کر سکتا ہے، رکوع اور سجدہ نہیں کر سکتا، وہ کھڑے ہو کر اشارے سے رکوع اور سجدے کرے۔

جو شخص کھڑا بھی ہوسکتا ہے اور بیٹھ بھی سکتا ہے وہ رکوع کے لیے کھڑے ہو کر اشارہ کرے اور سجدہ کے لیے بیٹھ کر، اگر اس کے برعکس کیا تو نماز نہیں ہوگی۔

اگر کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر سجدے کے لیے اشارہ کیا تو پیشانی سے عمامہ اس طرح ہٹانا واجب ہے کہ اگر سجدہ کرتا تو اس کی پیشانی زمین پر یا زمین سے متصل (جو فرش وغیرہ ہے) اس پر لگتی۔

اگر کسی شخص کی پیشانی زخمی ہو اور وہ صرف ناک پر سجدہ کرے تو جائز ہے، کیوں کہ اس نے اتنا اشارہ کیا ہے جتنا اس کی قدرت میں تھا حالانکہ سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی رکھنے کے ہیں۔

اگر نمازی نے پہلی رکعت میں تمام ارکان ادا کیے لیکن رکوع اور سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد جب سجدہ کیا تو دوبارہ قیام نہیں کر سکا تو پہلی رکعت دو سجدوں کے ساتھ پڑھے اور باقی نماز بیٹھ کر پوری کرے۔

ہ- اگر نمازی نماز کے ارکان میں سے نیت کے علاوہ کسی چیز پر قادر نہیں کہ نماز میں داخل ہونے کی نیت ذہن میں حاضر کر سکتا ہے یا نیت کے ساتھ آنکھوں کے اشارے سے نماز پڑھ سکتا ہے تو جس قدر اور جس طرح کی نماز پر قادر ہے اتنی پڑھنی اس کے لیے واجب ہے اور جس پر قادر نہیں وہ معاف ہے اگر سلام بھی پھیر سکتا ہے تو سلام پھیرے۔

جب تک مکلّف کے عقل و ہوش قائم ہیں اس کے لیے جائز نہیں کہ جس قدر نماز پر قادر ہے اس میں تاخیر کرے۔

شافعیہ کے نزدیک (۳۱)

الف- اگر فرض نماز میں ریڑھ کی ہڈی سیدھی رکھتے ہوئے کھڑا نہیں ہو سکتا تو جھک کر کھڑا ہو جائے، کیوں کہ کوئی کام اگر مشکل ہے تو اس کا آسان قابل عمل حصہ ساقط نہیں ہوتا۔

ب- اگر قیام سے بالکل عاجز آ جائے (، مثلاً ایسی شدید تکلیف ہو جو عادتاً برداشت کرنی مشکل ہے،، مثلاً کشتی میں سوار ہے اور سر کو چکر آ رہے ہیں) تو جیسے چاہے بیٹھ جائے۔ اس کی دلیل عمران بن حصین کی روایت ہے۔ اپنی پیشانی گھٹنوں کے اگلے سروں کے برابر کر کے رکوع کرے، افضل اور اکمل یہ ہے کہ سجدے کی جگہ کے برابر ہو۔ رکوع اور سجدے میں اپنی نظر وہیں رکھے جہاں کہ قیام کرنے والا آدمی نظر رکھتا ہے اور نمازی کے لیے مسنون یہ ہے کہ اپنے سجدے کی جگہ نظر رکھے۔

چوکڑی مار کر بیٹھنے کے بجائے اس طرح بیٹھنا جیسے تشہد میں بیٹھتے ہیں افضل ہے،

کیوں کہ یہ ایسی ہیئت ہے جو نماز میں اختیار کی جاتی ہے اس لیے دوسری کسی بھی ہیئت سے بہتر ہے اور کتے کی طرح بیٹھنا کہ سرین زمین پر رکھ کر دو گھٹنے کھڑے کر لے مکروہ ہے، کیوں کہ اس طرح کتا اور بندر بیٹھتا ہے۔

ج- اگر بیٹھنے پر قادر نہ ہو اور اسے اس طرح کی مشقت پیش آتی ہو جس کا اوپر ذکر ہوا ہے تو پہلو کے بل قبلہ کی طرف منہ کر کے، اپنا بدن آگے کر کے لیٹ جائے۔ بائیں پہلو کی بہ نسبت دائیں پر لیٹنا افضل ہے۔ بلا عذر بائیں پہلو پر لیٹنا مکروہ ہے۔

د- اگر پہلو کے بل نہ لیٹ سکتا ہو تو چت لیٹ جائے، سر کے نیچے تکیہ رکھ کر سر اونچا کر لے تا کہ چہرہ قبلہ کی طرف ہو جائے اور بدن آگے کر لے۔ ہاں اگر کعبہ میں چھت کے نیچے ہو تو پیٹھ کے بل لیٹنا جائز ہے اور اگر چھت کے نیچے نہ ہو تو منہ کے بل، کیوں کہ کعبہ میں جس طرف رخ ہو گا کعبہ کے کسی نہ کسی حصے کی طرف رخ ہو گا۔ اگر ممکن ہو تو رکوع سجدہ کرے ورنہ رکوع سجدے کی جگہ اشارہ کرے اور جتنا ممکن ہو سجدے کا اشارہ رکوع سے زیادہ کرے۔

ہ- اگر اشارہ نہ کر سکتا ہو تو آنکھ سے نماز کے افعال کا اشارہ کر کے پڑھے۔

و- اور اگر آنکھ سے بھی اشارہ نہ کر سکتا ہو تو نماز کے ارکان اور سنن کا دل میں تصور کرے کہ اب قیام کر رہا ہوں، اب رکوع میں ہوں وغیرہ، کیوں کہ یہی ممکن ہے۔

اگر کسی کی زبان باندھ دی گئی ہو تو دل سے قراءت کرے۔

جب تک عقل موجود ہے نماز معاف نہیں ہو گی، کیوں کہ مکلّف ہونے کا دارومدار عقل پر ہے۔ جب بھی نماز کے دوران اوپر مذکور کسی کام کے کرنے کی طاقت پیدا ہو جائے تو اسے کرنا واجب ہو جائے گا۔

ز- جو شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے، اس کے لیے، صحیح روایت کے مطابق، بیٹھ کر

پہلو کے بل لیٹ کر نوافل پڑھنے جائز ہیں، چت لیٹ کر نہیں البتہ رکوع اور سجدے بیٹھ کر کرے اور لیٹے لیٹے رکوع سجدوں کا اشارہ نہ کرے، کیوں کہ سنت میں اس کی اجازت نہیں ہے۔

بیٹھ کر پڑھنے والے کو کھڑے ہو کر پڑھنے والے سے نصف ثواب ملتا ہے اور لیٹ کر پڑھنے والے کو بیٹھ کر پڑھنے والے سے آدھا ثواب ملتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مریض جیسے ممکن ہو نماز پڑھے، خواہ اشارے سے اور اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں، جب کہ جو شخص ڈوب رہا ہو یا قید میں ہو دونوں اشارے سے نماز پڑھیں لیکن بعد میں دہرائیں۔

حنابلہ کا مذہب(۳۲) شافعیہ کی طرح ہے، وہ کہتے ہیں:

الف- اس امر پر اجماع ہے کہ مریض پر فرض نماز کھڑے ہو کر پڑھنا واجب ہے، اگرچہ اس کا قیام رکوع کی کیفیت سے مشابہ ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ عمران بن حصین کی مرفوع روایت میں ہے: ''کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر نہ پڑھ سکو تو پہلو کے بل لیٹ کر پڑھو''، اسے صحاح ستہ نے روایت کیا، نسائی نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ ''اگر پہلو کے بل لیٹ کر نہ پڑھ سکو تو چت لیٹ کر پڑھو''۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: ''جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو حتی المقدور اسے پورا کرو''۔

اگر کھڑے ہو کر نہیں پڑھ سکتا تو کسی چیز کے ساتھ ٹیک لگا کر کھڑا ہو، خواہ اس کے لیے معمول کی اجرت یا اس سے کچھ زائد دینا پڑے بشرطیکہ اجرت دینے پر قادر ہو، اگر اجرت نہ دے سکتا ہو تو جیسے طاقت ہو اسی طرح پڑھ لے۔ یہ رائے مالکیہ کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔

ب- اگر مریض کھڑا نہ ہو سکتا ہو یا کھڑے ہونے سے اسے شدید تکلیف ہوتی ہو یا بیماری

بڑھنے کا اندیشہ ہو یا صحت میں تاخیر کا خطرہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھے جیسا کہ اوپر کی حدیث میں آیا ہے۔ مستحب یہ ہے کہ چوکڑی مار کر بیٹھے جیسے کہ نفل پڑھنے والا بیٹھتا ہے، یعنی جیسے مالکیہ کی رائے ہے اور نفل پڑھنے والے کی طرح جیسے بھی بیٹھ جائے جائز ہے۔ رکوع اور سجدے میں نفل پڑھنے والے کی طرح اپنے پاؤں دھرے کر لے۔

ج- اگر بیٹھ کر نہ پڑھ سکتا ہو یا بیٹھ کر پڑھنا مشکل ہو تو پہلو کے بل لیٹ کر پڑھ لے جیسا کہ اوپر حضرت عمران کی حدیث میں ہے۔

بائیں پہلو کی بہ نسبت دائیں پہلو پر لیٹ کر پڑھنا افضل ہے، کیوں کہ حضرت علیؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ: مریض کھڑے ہو کر نماز پڑھے، اگر کھڑا نہ ہو سکے تو بیٹھ کر پڑھے، اگر سجدہ نہ کر سکے تو اشارہ کرے اور سجدے کا اشارہ رکوع کی بہ نسبت پست کرے۔ اگر بیٹھ کر نہ پڑھ سکے تو دائیں کروٹ پر لیٹ کر قبلہ رو ہو کر نماز پڑھے، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو چت لیٹ جائے اور پاؤں قبلہ کی طرف کر لے۔(۳۳) اگر بائیں کروٹ پر لیٹ کر نماز پڑھی تب بھی جائز ہے، کیوں کہ حضرت عمران کی حدیث کے ظاہر سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ نیز قبلہ رو اس طرح بھی ہو جاتا ہے۔

د- پشت کے بل لیٹ کر قبلہ کی طرف پاؤں کر کے نماز پڑھنا جائز ہے، خواہ پہلو کے بل لیٹ سکتا ہو، کیوں کہ اس میں بھی قبلہ رو ہو جاتا ہے۔(۳۴) لیکن مکروہ ہے۔ اگر پہلو کے بل لیٹنا مشکل ہو تو حضرت علیؓ کی حدیث کے پیش نظر پیٹھ کے بل لیٹ کر پڑھے۔

اگر ممکن ہو تو رکوع سجدے میں سر سے اشارہ کرے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو حتی المقدور اس پر عمل کرو'' اور یہ واجب ہے کہ سجدہ کا اشارہ رکوع سے پست ہو، کیوں کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں ایسے ہی آیا ہے، نیز اس سے رکوع اور سجدے میں امتیاز ہوتا ہے۔

ہ- اگر رکوع اور سجدے میں اشارہ کرنے سے عاجز ہو، مثلاً عاجز قیدی ہوتو اپنی آنکھ سے اشارہ کرے اور دل سے نیت کرے، کیوں کہ زکریا الساجی نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر اشارے سے نہ پڑھ سکتا ہوتو آنکھ سے اشارہ کرے۔

و- اگر آنکھ سے اشارہ نہ کرسکتا ہوتو دل سے نیت کرے، اگر زبان سے الفاظ ادا نہ کر سکتا ہوتو دل میں الفاظ اور نماز کے افعال دہرائے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وما جعل علیکم فی الدین من حرج [الحج ۷۸:۲۲] (اللہ نے دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی) اور ارشاد ربانی ہے: لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا [البقرہ،۲: ۲۸۶] (اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) نیز ارشاد نبوی ہے: ''جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو اسے حتی المقدور پورا کرو''۔

جب تک مکلّف کی عقل صحیح ہے اس سے نماز معاف نہیں ہوتی، کیوں کہ وہ دل سے نیّت کرسکتا ہے اور آنکھ سے یا اس کے بغیر اشارہ کرسکتا ہے جب کہ نماز کے واجب ہونے کے دلائل عام ہیں۔(۳۵)

خلاصہ یہ ہے کہ مریض کے لیے اشارہ کرنے کی انتہائی حد حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ سر سے اشارہ کرے، مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ آنکھ سے اشارہ کرے یا صرف نیت سے پڑھے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ تمام کے ارکان ادا کرنے کا دل میں خیال کرے۔

اس امر پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ جب تک عقل موجود ہے نماز معاف نہیں ہوتی اور اگر سر سے اشارہ نہ کرسکے تو حنفیہ کے نزدیک بعد میں نماز قضا کرے۔

تیسرا رکن۔ جو قرآن پڑھ سکتا ہو اس کے لیے قراءت:

حنفیہ کے نزدیک (۳۶) امام اور اکیلے نمازی کے لیے نفل اور وتر کی تمام رکعات اور فرضوں کی پہلی دو رکعات میں قرآن حکیم کی کم از کم ایک آیت پڑھنا عملی فرض اور رکن ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاقرء وا ماتیسر من القرآن [المزمل ۷۳:۲] (جس قدر قرآن آسان ہو اتنا پڑھو) مطلق امر وجوب کے لیے ہے، نیز ارشاد نبوی ہے ''قراءت کے بغیر نماز نہیں ہوتی'' (۳۷) امام ابو حنیفہ کے نزدیک کم از کم واجب ایک آیت ہے جس کی مقدار چھ حروف ہے، مثلاً ثم نظر [المدثر ۷۴: ۲۱] اگرچہ آیت کے چھ حروف تقدیری ہی ہوں، مثلاً لم یلد (الاخلاص ۱۱۲:۳) کیوں کہ اصل میں لم یَولد ہے جو چھ حروف ہیں۔ صاحبین کی رائے یہ ہے کہ نماز میں تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیات کے برابر ہو پڑھنا فرض ہے۔

فرض کی پہلی دو رکعات میں متعین طور پر قراءت کرنا واجب ہے، کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے'' پہلی دو رکعات کی قراءت دوسری دو کی قراءت ہے'' حضرت ابن مسعود اور حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ فرض کی دوسری دو رکعات میں اختیار ہے چاہے قرآن پڑھے چاہے تسبیح کرے۔ نیز سورۂ فاتحہ، کوئی سورت یا تین آیات پڑھنا واجب ہیں۔(۳۸)

حنفیہ کے نزدیک سری اور جہری کسی نماز میں امام یا مقتدی کسی پر بھی سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے بلکہ مقتدی کے لیے پڑھنا مکروہ ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا:

بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی آیت ہے نہ کسی اور سورت کی، البتہ سورۂ نمل کے درمیان میں جو آتی ہے وہ سورۂ نمل کی آیت ہے، کیوں کہ حضرت انس کہتے ہیں ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے پیچھے نمازیں پڑھیں، میں نے کسی کو

بسم اللہ پڑھتے ہوئے نہیں سنا''۔(۳۹)

البتہ اکیلا نمازی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ آہستہ بسم اللہ پڑھے، نیز آمین بھی آہستہ کہے۔بسم اللہ اور آمین دونوں آہستہ کہے جائیں۔ البتہ امام بسم اللہ نہ پڑھے اور آہستہ بسم اللہ نہ کہے تاکہ دو بلند آواز عبادتوں کے درمیان ایک آہستہ عبادت نہ واقع ہو۔ابن مسعود کہتے ہیں:امام چار چیزیں آہستہ کہے:اعوذ باللہ،بسم اللہ،آمین اور ربنالک الحمد۔(۴۰)

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱۔ ارشاد ربانی ہے:فاقرء وا ما تیسر من القرآن[المزمل ۷۳: ۲۰]اس میں مطلق قراءت کا حکم ہے پس جس کم از کم مقدار پر قرآن کا اطلاق ہوتا ہے اتنا پڑھنا فرض ہے۔ چوں کہ نماز کے باہر قرآن کی تلاوت بالاجماع فرض نہیں ہے اس لیے یہ متعین ہے کہ اس سے مراد نماز کے اندر تلاوت کا فرض ہونا ہے۔

۲۔ قرآن حکیم کی قطعی دلیل سے جس امر کی فرضیت ثابت ہو اس پر ظنی خبر واحد کے ذریعے اضافہ کرنا جائز نہیں البتہ خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے، اس لیے اس سے سورۂ فاتحہ کی فرضیت ثابت نہیں ہوگی وجوب ثابت ہوگا یعنی اگر سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز پڑھی گئی تو وہ صحیح ہوگی مگر مکروہ تحریمی ہوگی۔

۳۔ جو شخص جلدی جلدی نماز پڑھ رہا تھا اسے تعلیم کرنے والی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''جب نماز کے لیے کھڑے ہو تو اچھی طرح وضو کرو، پھر قبلہ رو ہو کر تکبیر کہو، جس قدر آسان ہو قرآن کی تلاوت کرو''۔(۴۱) پس قرآن پڑھنا واجب ٹھہرا جیسا کہ خود قرآن سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔اگر سورۂ فاتحہ رکن یا فرض ہوتی تو آپؐ اسے ضرور بتاتے کیوں کہ وہ ناواقف تھا اور اسے مسائل جاننے کی ضرورت تھی۔

۴۔ رہی وہ حدیث جسے صحاح ستہ نے عبادہ بن صامتؓ سے روایت کیا ہے کہ سورۂ فاتحہ

کے بغیر نماز نہیں ہوتی (۴۲) تو اس میں فضیلت کی نفی ہے نماز کے درست ہونے کی نفی نہیں جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں ہے" مسجد کے پڑوس میں رہنے والے کی نماز مسجد کے بغیر نہیں ہوتی"۔(۴۳)

مقتدی کی قراءت

حنفیہ کے نزدیک مقتدی کے ذمہ قراءت نہیں ہے، اس کے دلائل یہ ہیں: (۴۴)

۱- **کتاب اللہ:** ارشاد ربانی ہے: واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وَاَنْصِتُوا لعلكم ترحمون [الاعراف ۷: ۲۰۴] (جب قرآن پڑھا جارہا ہو تو غور سے سنو اور خاموش رہو، شاید تم پر رحم کیا جائے) امام احمد کہتے ہیں کہ امت کا اجماع ہے کہ اس آیت کا تعلق نماز سے ہے، اس میں غور سے سننے اور خاموش رہنے کا حکم ہے۔ غور سے سننے کا تعلق جہری نمازوں سے ہے اور خاموش رہنے کا جہری اور سری دونوں سے، پس نمازیوں پر واجب ہے کہ جہری نمازوں میں امام کی قراءت سنیں اور سری نمازوں میں خاموش رہیں۔ چونکہ احادیث میں قراءت کا حکم ہے اس لیے آیت سے وجوب ثابت ہوگا اور اس کی مخالفت مکروہ تحریمی ہے۔

۲- **سنت:** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءت ہی اس کی قراءت ہے (۴۵) اس حدیث کا حکم سری اور جہری دونوں قسم کی نمازوں پر مشتمل ہے، نیز آپؐ نے فرمایا: امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے، جب وہ تکبیر کہے تو تکبیر کہو اور جب قراءت کرے تو خاموش ہو جاؤ۔(۴۶)

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز پڑھا رہے تھے، پیچھے کوئی شخص سبح اسم ربک الاعلی کی قراءت کر رہا تھا، جب آپؐ نماز سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے پوچھا، پیچھے کون پڑھ رہا تھا؟ ایک آدمی نے کہا، میں۔ آپ نے فرمایا،

مجھے لگا کہ تم میں سے کوئی مجھ سے قراءت میں نزاع کر رہا ہے۔(۴۷) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سری نمازوں میں بھی امام کے پیچھے قراءت نہیں کرنی چاہیے تو جہری نمازوں میں تو بطریق اولیٰ درست نہیں۔

۳۔ قیاس: اگر مقتدی پر قراءت واجب ہوتی تو مسبوق (بعد میں نماز میں شریک ہونے والے) پر بھی واجب ہوتی، جیسے دوسرے تمام ارکان اس پر واجب ہیں۔ پس حنفیہ نے مقتدی کو مسبوق پر قیاس کرتے ہوئے اس کے لیے قراءت نہ صرف یہ کہ ضروری قرار نہیں دی بلکہ درست نہیں سمجھی۔

جمہور(۴۸)(**غیر حنفیہ**) **کی رائے** یہ ہے کہ نماز میں جو قراءت واجب ہے اور نماز کا رکن ہے وہ سورۂ فاتحہ ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جو سورۂ فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی'' نیز آپ ﷺ نے فرمایا: جس نماز میں فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نماز نہیں ہوتی۔(۴۹) نیز آپ ﷺ کا اپنا فعل بھی سورۂ فاتحہ کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا، ''جیسے تم مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح نماز پڑھو'' یہ روایت بخاری و مسلم میں ہے۔

سورۂ فاتحہ کے بعد ہر نماز کی پہلی دو رکعات میں سورت پڑھنا سنت ہے۔ مقتدی سری نمازوں میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ کوئی اور سورت بھی پڑھے مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جہری نمازوں میں کچھ بھی نہ پڑھے، اور شافعیہ کے نزدیک جہری نمازوں میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھے۔(۵۰) امام احمد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام فاتحہ پڑھنے کے دوران جب پہلی بار رکے تو مقتدی سورۂ فاتحہ کا کچھ حصہ اس وقفے میں پڑھ لے اور باقی حصہ دوسرے وقفہ میں پڑھے اور ان وقفوں کے درمیان امام کی قراءت سنے۔

البتہ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ ہر رکعت میں امام، مقتدی اور اکیلے نمازی کے لیے سورۂ فاتحہ پڑھنا ضروری ہے خواہ یاد سے پڑھے یا مصحف میں دیکھ کر یا کسی کے سکھانے سے،

لیکن مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں ہر نماز میں خواہ سری ہو یا جہری ، فرض ہو یا نفل سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، نیز عبادہ بن صامتؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی تو آپؐ کے لیے قراءت مشکل ہو گئی، آپؐ نماز سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے فرمایا: میرا خیال ہے تم میرے پیچھے کھڑے ہو کر قراءت کرتے ہو، ہم نے کہا، جی ہاں یا رسول اللہ، آپؐ نے فرمایا، ایسا نہ کیا کرو، ہاں سورۂ فاتحہ پڑھا کرو، کیوں کہ اس کے پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی۔(۵۱) یہ صریح نص ہے۔خاص طور پر مقتدی کے بارے میں ہے اور سورۂ فاتحہ کی فرضیت بتاتی ہے اور ''نماز نہیں ہوتی'' کا مطلب یہ نہیں کہ نماز میں فضیلت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز سرے سے درست ہی نہیں ہوتی۔

امام شافعی کا جدید مذہب یہ ہے کہ اگر سورۂ فاتحہ بھولے سے چھوٹ گئی تب بھی نماز نہیں ہو گی، کیوں کہ جو کام نماز کا رکن ہو، وہ اگر بھولے سے رہ جائے تو معاف نہیں ہے ، مثلاً رکوع اور سجدے، البتہ رکعت کے آخر میں یعنی رکوع میں شامل ہونے والے کو سورۂ فاتحہ معاف ہے، کیوں کہ اس کی طرف سے اس کی ذمہ داری امام نے اٹھا لی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بھیڑ میں ہے یا بھول گیا کہ وہ نماز میں ہے یا وہ آہستہ آہستہ حرکت کرتا ہے اور امام اس کے سجدے میں اٹھنے سے پہلے رکوع میں چلا جاتا ہے یا رکوع کے قریب پہنچ جاتا ہے یا امام کے رکوع میں جانے کے بعد اسے شک ہوا کہ فاتحہ پڑھی ہے یا نہیں اور فاتحہ پڑھنے لگ گیا تو امام سے پیچھے رہ جائے گا تو ایسا شخص بھی مسبوق کی طرح ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی آیت ہے۔کیوں کہ بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سورۂ فاتحہ سات آیات ہیں اور بسم اللہ کو ایک آیت شمار کیا۔دارقطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت

کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب الحمد للہ پڑھو تو بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھا کرو۔ یہ سورت اُم القرآن، ام الکتاب اور سبع مثانی ہے اور بسم اللہ الرحمن الرحیم اس کی ایک آیت ہے۔(۵۲) نیز صحابہؓ نے قرآن حکیم کو جمع کیا تو بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اس میں لکھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت ہے۔اگر جہری نماز ہے تو بسم اللہ بھی بلند آواز سے پڑھے جیسے کہ ساری سورۂ فاتحہ بلند آواز سے پڑھنی ہوتی ہے، کیوں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی۔(۵۳) نیز یہ اعوذ باللہ کے بعد پڑھی جاتی ہے اس لیے قرآن کی آیت کے طور پر پڑھی جاتی ہے۔ پس سنت یہ ہے کہ باقی فاتحہ کی طرح یہ بھی بلند آواز سے پڑھی جائے۔

سورۂ فاتحہ میں چودہ شد (مشدد کلمات) ہیں جن میں سے تین بسم اللہ میں ہیں اگر ان میں سے کوئی حرف بھی بغیر تشدید کے پڑھا جائے تو اس لفظ کی قراءت غلط ہو جاتی ہے اور قرآنی اسلوب تبدیل ہو جاتا ہے۔

قراءت میں یہ شرط ہے کہ ایسی غلطی نہ ہونے پائے جس سے معنی بدل جاتے ہوں جیسے انعمت کی تاء کو پیش یا زیر سے پڑھا جائے۔ یہ شرط اس شخص کے لیے ہے جو سیکھ سکتا ہے، نیز شاذ قراءت بھی نہ کرے، شاذ قراءت سات قراءتوں کے علاوہ ہے، بالخصوص اگر اس سے معنی تبدیل ہو جائیں، مثلاً انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء (اللہ سے علماء ہی ڈرتے ہیں، فاطر ۲۸:۳۵) میں اللہ کے آخر میں پیش اور علماء کے آخر میں زبر پڑھ دیا جائے۔یا کوئی حرف گھٹا بڑھا دیا جائے۔ اگر ایسا کرے گا تو قراءت باطل ہو جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں (۵۴) کہ اگر شاذ قراءت مصحف عثمانی کے رسم الخط کے مطابق ہو تو خواہ اس طرح پڑھنا جائز نہ ہو تب بھی قراءت درست ہو گی۔ اگر امام نے بلاارادہ غلط قراءت کی خواہ

سورۂ فاتحہ میں ہی ہو تب بھی قراءت درست ہو گی، اور اگر مقتدیوں میں کوئی امام سے بہتر قراءت کرنے والا موجود ہے تو امام گناہ گار ہو گا۔ ضاد اور ظاء میں فرق نہ کیا جائے تب بھی قراءت درست ہے جیسا کہ بعض اہل عرب اپنی زبان میں ضاد کو ظاء سے بدل دیتے ہیں لیکن دانستہ غلط پڑھنے یا حروف تبدیل کر دینے سے قراءت درست نہیں رہتی اور ایسے شخص کی اقتدا جائز نہیں ہے۔

اگر صاد کو ظاء میں تبدیل کر دیا تو صحیح روایت یہ ہے کہ اس لفظ کی قراءت درست نہیں رہی، کیوں کہ قرآن کی عبارت اور معنی تبدیل ہو گئے۔

آیات کی قراءت میں ترتیب (یعنی آیات جس ترتیب سے ہیں اسی ترتیب سے پڑھی جائیں) اور تسلسل (کہ الفاظ وکلمات ملا کر پڑھے جائیں اور سانس لینے سے زیادہ وقفہ نہ دیا جائے) واجب ہے۔ یہ سنت پر عمل کا تقاضا ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ''جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح نماز پڑھو'' اگر درمیان میں کسی ذکر کی وجہ سے خلل پڑ گیا، مثلاً چھینک آنے پر الحمدللہ کہا تو تسلسل ختم ہو گیا، البتہ اگر وقفہ نماز سے متعلق ہو، مثلاً امام کی قراءت پر آمین کہنے کے لیے، یا جب امام قراءت کرتے ہوئے رکے تو اسے لقمہ دینے کے لیے(۵۵) یا رحمت کی دعا اور عذاب سے پناہ مانگنے کے لیے، یا امام کی قراءت پر سجدہ تلاوت کے لیے وقفہ ہو، تو صحیح یہ ہے کہ اس سے تسلسل نہیں ٹوٹتا۔ طویل خاموشی بھی تسلسل کو توڑ دیتی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ اب قراءت نہیں کر رہا، یا اگر خاموشی مختصر ہو لیکن پڑھنے والے کی نیت قراءت کا تسلسل ختم کرنے کی ہو تو بھی نیت پر عمل کرتے ہوئے تسلسل ٹوٹ جائے گا۔

اگر کسی شخص کو سرے سے فاتحہ نہ آتی ہو اور استاد یا مصحف وغیرہ نہ ہونے کی وجہ سے سیکھنا بھی ممکن نہ ہو تو اس کے بدلے میں کسی جگہ سے اکٹھی یا متفرق اسی قدر سات آیات تلاوت کر لے اگر اتنی آیات بھی یاد نہ ہوں تو ایسے ذکر اور دعا پر اکتفا کرے جو

سات اقسام کی ہوں اور آخرت سے متعلق ہوں، دنیا سے نہیں اور ان کے حروف سورۂ فاتحہ کے حروف سے کم نہ ہوں، کیوں کہ ابوداؤد وغیرہ میں ہے: ایک شخص نے عرض کی: یا رسول اللہ، مجھے قرآن سے کچھ بھی یاد نہیں ہوتا، مجھے کوئی ایسی چیز سکھا دیں جو مجھے کافی ہو، آپؐ نے فرمایا، کہو: سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر، ولاحول ولا قوۃ الا باللہ۔

اگر سورۂ فاتحہ کے علاوہ اور کہیں سے قرآن نہ آتا ہو اور نہ ذکر آتا ہو تو سورۂ فاتحہ پر اکتفا کرے۔ فاتحہ کے بعد تھوڑی دیر خاموشی اختیار کرے اور آمین کہے (میم پر تشدید نہ پڑھے اور الف کو مد کے ساتھ یا بغیر مد کے پڑھے) اس کے معنی ہیں، قبول فرما، نماز میں ہو چاہے نماز کے باہر، البتہ نماز میں آمین کہنا زیادہ مستحب ہے، کیوں کہ ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں وائل بن حجر سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی، جب آپ نے ولاالضالین کہا تو کہا آمین اور اس کے ساتھ آواز لمبی کی۔ بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب امام ولاالضالین کہے تو آمین کہو، جس کسی کی آمین ملائکہ کی آمین سے ہم آہنگ ہو گئی اس کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

امام کی آمین کے ساتھ آمین کہی جائے اور اظہر روایت یہ ہے کہ بلند آواز سے کہی جائے۔(۵۶) اور اس میں امام کا اتباع کیا جائے۔ ابن حبان وغیرہ نے اسے روایت کیا اور صحیح قرار دیا، اس کے ساتھ وہ حدیث بھی ہے کہ: جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا اسی طرح نماز پڑھو۔

سنت کا اتباع کرتے ہوئے امام اور اکیلے نمازی کے لیے مسنون ہے کہ تیسری اور چوتھی رکعات کے علاوہ اظہر روایت کے مطابق سورۂ فاتحہ کے بعد سورت پڑھے۔ اسے بخاری ومسلم نے روایت کیا ہے۔ اگر مقتدی کے نماز میں شامل ہونے سے پہلے شروع کی

دو رکعتیں پڑھی جا چکی تھیں تو وہ بعد میں کھڑے ہو کر جب اپنی نماز پڑھے تو ان میں سورت ملائے، نص کا تقاضا یہی ہے، کیوں کہ مقتدی نے جو نماز امام کے ساتھ پڑھی وہ آخری رکعتیں تھیں اور جو بعد میں کھڑے ہو کر پڑھیں وہ شروع کی فوت شدہ رکعتیں تھیں، اس لیے ان میں سورت پڑھے تا کہ اس کی نماز سورتوں سے خالی نہ رہ جائے۔

مقتدی جہری نماز میں سورت نہ پڑھے، ہاں اگر امام سے اتنا دور ہو کہ اس کے کان میں امام کی آواز نہیں آتی یا امام کی آواز سمجھ نہیں آتی یا بہرا ہے تو سورت پڑھنے میں کوئی حرج نہیں البتہ سری نمازوں میں صحیح یہ ہے کہ سورت پڑھے، کیوں کہ خاموش کھڑے رہنے کے کوئی معنی نہیں۔

مالکیہ کی مشہور روایت اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ امام اور اکیلے نمازی پر ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے۔ جہری نمازوں میں مقتدی سورۂ فاتحہ نہ پڑھے البتہ سری نمازوں میں پڑھنا مستحب ہے، کیوں کہ قرآن کی تلاوت کے وقت غور سے سننا اور خاموش رہنے کا حکم جہری نمازوں کے ساتھ مختص ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک جہری نماز سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے فرمایا، کیا ابھی تم میں سے بھی کوئی قراءت کر رہا تھا! ایک آدمی نے کہا: جی ہاں یا رسول اللہ! آپؐ نے فرمایا، میں بھی کہوں میں کیوں قرآن سے نزاع کر رہا ہوں؟ پس جب لوگوں نے آپؐ سے یہ بات سنی تو جہری نمازوں میں آپؐ کے پیچھے قراءت کرنے سے رک گئے۔(۵۷) یہ جہری نمازوں میں مقتدی کی قراءت کے مکروہ ہونے کا صریح حکم ہے۔

سری نمازوں میں قراءت کے مستحب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد نبوی ہے: جب میں آہستہ قراءت کروں تو تم بھی قراءت کرو۔(۵۸)

حنابلہ نے سری نمازوں کے ساتھ ان حالات کو بھی شامل کر لیا ہے جب امام کے دور ہونے یا کسی عذر یا امام کی خاموشی کے باعث مقتدی قراءت نہیں سن رہا، جیسا کہ

شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے، کیوں کہ مقتدی ان تمام حالات میں قراءت نہیں سن سکتا اس لیے سننے کا مقصد حاصل نہیں ہو رہا۔

میرے خیال میں یہی رائے سب سے مناسب ہے اس کے ذریعے اس آیت میں جس میں قرآن سننے کا وجوب ہے اور اس حدیث میں جس میں سری نماز میں قراءت کا حکم ہے اور سری نماز میں خاموشی کی کوئی افادیت نہیں ہے۔ ان سب احکام میں ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے البتہ مطلقاً سورۂ فاتحہ چھوڑ دینے پر میں مطمئن نہیں ہوں، کیوں کہ حضرت عبادہؓ وغیرہ کی متفق علیہ، متواتر حدیث موجود ہے کہ جو سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ نماز میں سورۂ فاتحہ کے وجوب کی یہ واضح دلیل ہے اور بظاہر نماز نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سرے سے نماز نہیں ہوتی نہ یہ کہ نماز کے کمال اور فضیلت میں فرق پڑتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی آیت نہیں ہے اور فرض نماز چاہے جہری ہو یا سری اس میں بسم اللہ نہ پڑھے، نہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ اور نہ کسی دوسری سورت کے ساتھ۔ مالکیہ کے نزدیک بھی دوسرے فقہاء کی طرح اگر سیکھنا ممکن ہو تو سورۂ فاتحہ سیکھنا واجب ہے اور اگر سیکھنا ممکن نہ ہو، مثلاً گونگا ہو یا کوئی استاد موجود نہ ہو یا وقت تنگ ہو تو اگر کوئی درست قراءت کرنے والا موجود ہو تو اس کی اقتدا میں نماز پڑھنا واجب ہے اگر ایسا نہ کیا تو نماز نہیں ہوگی، اگر ایسا آدمی نہ ملے تو اکیلے نماز پڑھے۔ ہر نمازی جس کو آمین کہنا ہوتا ہے مالکیہ کے نزدیک اس کے لیے آہستہ آمین کہنا مستحب ہے، یہی حنفیہ کی رائے ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت ہے اور اس کی قراءت واجب ہے لیکن آہستہ قراءت کرے بلند آواز سے نہیں۔

شافعیہ کی طرح حنابلہ کے ہاں بھی نمازی کے لیے ضروری ہے کہ سورۂ فاتحہ ترتیب سے اور تشدیدوں کا خیال رکھتے ہوئے بغیر کسی ایسی غلطی کے پڑھے جس سے معنی بدل

جاتے ہوں اگر ترتیب بدل دی یا تشدیدوں کا خیال نہ رکھا یا ایسی غلطی کی جس سے معنی بدل جاتے ہوں، مثلاً ایاک کی کاف کی زیر یا انعمت کی تا پر پیش یا اھدنا کے الف پر زبر پڑھی تو قراءت درست نہیں ہے، ہاں اگر اس کے سوا پڑھ ہی نہ سکتا ہو تو معذور ہے۔ اگر سورۂ فاتحہ پڑھتے ہوئے درمیان میں ذکر یا دعا کرنے لگے یا اور کہیں سے قرآن پڑھنے لگے یا تھوڑا وقفہ دیا یا امام کی قراءت کے دوران آمین کہا، اس سے قراءت منقطع نہیں ہوتی۔ مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ اگر قراءت میں ایسی غلطی کرے جس سے معنی بدل جائیں تب بھی نماز باطل نہیں ہوتی۔

سورۂ فاتحہ میں کم از کم یہ ضروری ہے کہ اتنی آواز سے پڑھے کہ خود سن سکے یا اگر سن سکتا ہو تو سن لے جیسا کہ تکبیر تحریمہ میں بھی یہی اصول ہے، اس سے کم آواز میں قراءت نہیں ہوتی۔ مستحب یہ ہے کہ صاف صاف ایک ایک آیت ترتیل سے پڑھے لیکن زیادہ کھینچ کھینچ کر نہ پڑھے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ورتل القرآن ترتیلا [المزمل، ۴:۸۳] (قرآن حکیم ٹھہر ٹھہر کر پڑھو)۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر خود نہ سن سکے تب بھی قراءت درست ہے۔

فقہا کا اجماع ہے کہ عربی کے بغیر کسی اور زبان میں قراءت جائز نہیں (۵۹) اور نہ عربی کے ایک لفظ کو عربی کے ہی دوسرے لفظ سے بدلنا جائز ہے خواہ عربی میں درست قراءت کر سکتا ہو یا نہ، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے قرآنا عربیاً (عربی قرآن، یوسف ۲:۱۲) نیز بلسان عربی مبین (عربی مبین کی زبان میں، الشعراء ۱۹۵:۲۶) چوں کہ قرآن اپنے الفاظ و معانی کے ساتھ معجزہ ہے اگر اس کا کوئی لفظ تبدیل کر دیا جائے تو وہ قرآن نہیں رہتا بلکہ اس کی تفسیر ہو جائے گا اور اصل و تفسیر الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں۔ تفسیر اس قرآن کی مانند نہیں ہو سکتی جو معجزہ ہے اور جس کا یہ چیلنج موجود ہے کہ اس طرح کی کوئی سورت لا کر دکھاؤ، البتہ جو شخص عربی زبان میں قراءت سے عاجز ہو اس کے لیے بعض حنفیہ نے

اجازت دی ہے کہ وہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں قراءت کرسکتا ہے۔(۶۰)

اوپر مذکورہ احادیث کی بنا پر حنابلہ نے بھی شافعیہ کی طرح امام اور مقتدی دونوں کے لیے آمین کہنے کو سنت قرار دیا ہے کہ جہری نمازوں میں امام اور مقتدی دونوں بلند آواز سے آمین کہیں اور سری نمازوں میں آہستہ آواز سے۔

چوتھا رکن۔ رکوع

لغت میں رکوع کے معنی ہیں جھکنا، شرعی اصطلاح میں رکوع سے مراد سر اور پیٹھ کو اکھٹے اس طرح جھکانا ہے کہ ہاتھ یا ہتھیلیاں گھٹنوں تک پہنچ جائیں اور رکوع کی کم از کم مقدار یہ ہے کہ اتنا جھکے کہ دونوں ہتھیلیاں گھٹنوں تک پہنچ جائیں اور کامل رکوع یہ ہے کہ پیٹھ اور گردن کو برابر رکھے(یعنی دونوں کو اس طرح جھکائے کہ دونوں ایک تختے کی طرح برابر ہو جائیں)۔ مسلم کی روایت کے اتباع میں اور دونوں پنڈلیاں اور رانیں کھڑی رکھے، سر کو سرین کے برابر رکھے اور یہی کافی ہے کہ دونوں ہاتھوں سے گھٹنے پکڑے اور انگلیاں قبلہ کی طرف ہوں اور کھلی ہوئی ہوں۔ سر نہ بلند کرے نہ پست، مرد اپنے بازو پہلوؤں سے الگ رکھے اور عورت بازو پہلوؤں سے ملا کر رکھے،جس شخص کی پیٹھ کبڑی ہو وہ اگر ممکن ہو تو تھوڑا سا زیادہ جھک جائے۔(۶۱)

رکوع کے فرض ہونے کی دلیل ارشاد ربانی ہے: **یا یھا الذین امنوا ارکعوا** (اے ایمان والو! رکوع کرو، الحج ۲۲:۷۷) جو شخص ٹھیک سے نماز نہیں پڑھ رہا تھا، اس کی حدیث میں ہے: پھر رکوع کرو، حتیٰ کہ رکوع میں اطمینان ہو جائے، نیز رکوع کی فرضیت پر اجماع ہے۔

دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنے کی دلیل ابو حمیدؓ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بیان کیا کہ: میں نے دیکھا کہ آپؐ نے جب رکوع کیا تو دونوں ہاتھ گھٹنوں پر ٹکا دیے، پھر پشت مبارک جھکا کر ہموار کر دی۔

انگلیوں کو پھیلا کر رکھنے کے حکم کی دلیل ابومسعود عقبہ بن عامر کی حدیث ہے کہ انہوں نے جب رکوع کیا تو اپنے بازو پہلوؤں سے الگ رکھے اور اپنے دونوں ہاتھ گھٹنوں پر رکھ دیے اور گھٹنوں کے اوپر انگلیاں کھول کر پھیلا دیں اور کہا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔(٦٢)

سر اونچا اور نیچا نہ رکھنے کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو نہ سر اونچا رکھتے اور نہ نیچا بلکہ درمیان میں رکھتے۔(٦٣) حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو اگر پانی سے بھرا ہوا پیالہ آپ کی پیٹھ پر رکھ دیا جاتا تو وہ ہلتا نہ گرتا یعنی آپ کی پشت اس قدر ہموار ہوتی تھی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ رکوع میں کسی اور چیز کی نیت نہ ہو، مثلاً کوئی شخص تلاوت کے لیے جھکا اور اس نے اسے رکوع قرار دیا تو درست نہیں ہے۔

رکوع میں اطمینان: رکوع میں اطمینان کی کم از کم مقدار یہ ہے کہ رکوع کی حالت میں تمام اعضاء اپنی اپنی جگہ پر اتنی دیر رہے کہ ایک بار تسبیح پڑھ سکے، رکوع، سجدے میں اور ان دونوں سے اٹھنے میں اطمینان کی یہی مقدار حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وارکعوا واسجدوا (رکوع اور سجدہ کرو، الحج٢٢:٧٧) اس آیت میں اطمینان کا ذکر نہیں کیا اس لیے فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔ جمہور کے نزدیک اطمینان فرض ہے ان کی دلیل اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے کی حدیث ہے جس میں ہے: ثم ارکع حتی تطمئن راکعاً (پھر رکوع کرو حتیٰ کہ رکوع میں اطمینان ہو جائے)۔ قتادہؒ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بدترین چور وہ ہے جو نماز میں چوری کرتا ہے، لوگوں نے پوچھا، نماز میں کیسے چوری ہوتی ہے، آپؐ نے فرمایا، نہ رکوع پورا کرتا ہے نہ سجدہ نہ خشوع کرتا ہے۔(٦٤) نیز آپؐ نے فرمایا: اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو رکوع اور

سجدے میں اپنی پیٹھ سیدھی نہیں رکھتا (۶۵)البتہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث خبر واحد ہیں، ان سے نص قرآنی: وارکعوا واسجدوا (رکوع اور سجدے کرو، الحج ۲۲:۷۷) پر اضافہ درست نہیں ورنہ اس سے خبر واحد کے ذریعے متواتر (قرآن حکیم) کا نسخ لازم آتا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک قرآن پر اضافہ نسخ ہے۔ امام ابویوسف کی رائے یہ ہے کہ اطمینان فرض ہے۔

پانچواں رکن۔ رکوع سے اٹھ کر سیدھے کھڑے ہونا:

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے (۶۶) کہ رکوع سے اٹھ کر سیدھا کھڑا ہونا اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا واجب ہے، رکن نہیں ہے، کیوں کہ سیدھا کھڑا ہونا تعدیل ارکان (تمام ارکان اطمینان سے ٹھہر ٹھہر کر ادا کرنا) کا تقاضا ہے اور ارشاد ربانی: وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا (رکوع اور سجدہ کرو، الحج ۲۲:۷۷) میں اللہ نے اس کا حکم نہیں دیا، رکوع صرف جھکنے سے ہو جاتا ہے اور حکم رکوع، سجدے اور قیام کا دیا گیا ہے، دوسرے امور فرض نہیں کیے گئے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائمی عمل کہ آپؐ اطمینان سے سیدھے کھڑے ہو جاتے اور ٹھیک طرح سے نماز نہ پڑھنے والے کو دیے گئے حکم کہ "پھر اٹھ کر سیدھے کھڑے ہو جاؤ" سے اس کا وجوب معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ یہ حکم خبر واحد سے ثابت ہے۔ اگر اسے بھولے سے چھوڑ دے تو سجدۂ سہو کرے اور اگر دانستہ چھوڑ دے تو سخت مکروہ ہے اور وقت میں نماز کا اعادہ کرے جس سے پہلی نماز کی کمی پوری ہو گی، کیوں کہ فرض نماز بار بار نہیں پڑھی جاتی۔

یاد رہے کہ حنفیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ قومہ (رکوع سے کھڑا ہونا) اور جلسہ (دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا) اور ان میں تعدیل سنت ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ واجب ہے اور وجوب کا قول دلائل کے مطابق ہے، یہی درست ہے اور یہی کمال بن الہمام اور متاخرین حنفیہ کی رائے ہے۔

امام ابو یوسف اور دوسرے ائمہ کی رائے یہ ہے(٦٧) کہ رکوع سے سیدھا اطمینان سے کھڑے ہو جانا نماز کا رکن ہے یا فرض ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ رکوع میں جانے سے پہلے جس ہیئت میں تھا، اسی میں واپس آ جائے خواہ کھڑا تھا، بیٹھا تھا یا عاجز ہونے کی صورت میں جس طرح بھی نماز پڑھ رہا تھا، یہی مقصد ہے۔ اگر کسی سانپ وغیرہ کے خوف سے سیدھا کھڑا ہو گیا تو شافعیہ کے نزدیک یہ عمل رکوع سے کھڑا ہونے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

اگر سجدہ کر لیا اور جلسے میں اطمینان سے نہیں بیٹھا تو اس کی نماز صحیح نہیں ہوئی بلکہ باطل ہو گئی، کیوں کہ اس نے نماز کے ارکان میں سے ایک رکن چھوڑ دیا، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے کو فرمایا۔ ''پھر اٹھ کر سیدھے کھڑے ہو جاؤ۔'' اور کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ قومہ میں تعدیل فرمائی اور فرمایا جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح نماز پڑھو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ٹھیک طرح سے نماز نہ پڑھنے والے کے عمل کو نماز نہ قرار دینا اور دوسری سب باتیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ تعدیل ارکان نماز کا رکن ہے اور رکوع سے اٹھنا تعدیل ارکان میں شامل اور اس کا لازمی جز ہے۔

چھٹا رکن۔ ہر رکعت میں دو سجدے کرنا:

لغت میں سجدہ عاجزی، ذلت اختیار کرنا، پست ہونا اور جھکنا کے معنی میں آتا ہے۔ شرعی اصطلاح میں سجدہ کم از کم یہ ہے کہ نمازی اپنی کھلی پیشانی کا کچھ حصہ زمین پر یا کسی اور چیز پر رکھے، کیوں کہ حدیث میں ہے'' جب سجدہ کرو تو پیشانی زمین پر ٹکا دو اور ٹھونگیں نہ مارو''۔ (٦٨) خباب بن ارتؓ کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ گرمی سے ہماری پیشانیاں اور ہتھیلیاں جل جاتی ہیں لیکن آپؐ نے ہماری شکایت کی پروا نہیں کی(٦٩) پورا سجدہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ پورے، دونوں گھٹنے،

دونوں پاؤں، پیشانی اور ناک زمین پر رکھ دیے جائیں۔

سجدہ کرنا بالاجماع فرض ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یاایها الذین امنوا ارکعوا و اسجدوا (اے ایمان والو! رکوع اور سجدہ کرو، الحج۲۲:۷۷)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ نماز میں سجدہ کرتے اور آپؐ نے ٹھیک طرح سے نماز نہ پڑھنے والے سے فرمایا: ''پھر سجدہ کروحتیٰ کہ سجدہ میں مطمئن ہو جاؤ، پھر اٹھ کر اطمینان سے بیٹھ جاؤ، پھر سجدہ کروتا آنکہ سجدے میں مطمئن ہو جاؤ''، نیز سجدے پر امت کا اجماع ہے۔

مالکیہ کے نزدیک (۷۰) واجب یہ ہے کہ پیشانی کے جس حصے پر سجدہ کرنا آسان ہے یعنی بھنوؤں سے اوپر دونوں کناروں کے درمیان کی جگہ، اس پر سجدہ کرے اور ساری پیشانی زمین کے ساتھ لگا دینا اور ٹکا دینا مستحب ہے اور سجدے میں ناک بھی زمین پر رکھنا مستحب ہے۔اگر ناک زمین پر نہیں رکھی تو نماز کے ضروری وقت (ظہر اور عصر کے لیے سورج زرد ہونے سے پہلے، مغرب اور عشاء کے لیے طلوع فجر سے پہلے اور صبح میں سورج نکلنے سے پہلے) کے اندر نماز کا اعادہ کرے تا کہ جوفقہاء ناک پر سجدہ کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں ان کی رعایت ہو سکے۔اگر ناک کو چھوڑ کر صرف پیشانی پر سجدہ کیا تو درست نہیں ہے لیکن مالکی مذہب کا مشہور قول یہ ہے کہ صرف پیشانی پر سجدہ کرنا جائز ہے، صرف ناک پر جائز نہیں۔اگر پیشانی زمین پر نہ ٹیک سکتا ہو، مثلاً پیشانی پر زخم ہوں جو سجدہ کرنے سے درد کرتے ہوں تو اشارے سے سجدہ کرے۔

شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر بھیڑ کی وجہ سے زمین پر سجدہ کرنا ممکن نہ ہو اور نماز امام کے ساتھ ادا کی جا رہی ہو تو انسان، سامان، جانور وغیرہ جو چیز سامنے ہو اس پر سجدہ کر لے، کیوں کہ بیہقی نے صحیح سند سے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جب بھیڑ زیادہ ہو جائے تو اپنے بھائی کی پیٹھ پر سجدہ کرلو''۔

دونوں ہاتھوں، گھٹنوں اور پاؤں کی انگلیوں پر سجدہ کرنا سنت ہے۔ اس کی دلیل عباسؓ

بن عبدالمطلب کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: بندہ جب سجدہ کرے تو سات اعضاء پر سجدہ کرے: چہرہ، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں۔(۷۱)

علماء کا اتفاق ہے (۷۲) کہ پورا سجدہ سات اعضاء پر ہوتا ہے: چہرہ، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں کے کنارے، کیوں کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: مجھے سات اعضاء پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے: پیشانی اور ہاتھ سے ناک کی طرف اشارہ کیا، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں۔(۷۳) ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سات اعضاء پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور یہ کہ بال اور لباس نہ سمیٹیں (۷۴) پیشانی، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں۔ بال اور کپڑے نہ سمیٹنے سے مراد یہ ہے کہ بال اور کپڑے زمین کو لگنے سے نہ بچائے تاکہ مغرور لوگوں سے مشابہت نہ ہو۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنا مستحب ہے اور ابن المنذر نے بتایا ہے کہ صحابہ کا اجماع ہے کہ صرف ناک پر سجدہ نہیں ہوتا۔

حنفی اور دوسرے فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سجدے میں صرف پیشانی زمین پر ٹیک دی اور ناک نہیں لگائی تو جائز ہے لیکن امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ نمازی کو اختیار ہے کہ چاہے پیشانی پر سجدہ کرے چاہے ناک پر البتہ اگر کسی ایک پر اکتفا کیا تو جائز ہے مگر مکروہ ہے۔ ان کی دلیل اوپر مذکور ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے پیشانی کا ذکر کیا اور ناک کی طرف اشارہ کیا، نیز قرآن میں سجدے کا حکم ہے کہ واسجدوا (سجدہ کرو، الحج، ۲۲:۷۷) اور جس سجدے کا حکم ہے وہ یہ ہے کہ چہرے کا جو حصہ سجدے کی جگہ ہے اس کا کچھ حصہ زمین پر رکھ دینا، اس پر اجماع ہے۔ اور صرف ناک رکھنے سے یہ مفہوم پورا ہو جاتا ہے۔ کسی اور چیز کا اس پر اضافہ کرنے کی شرط لگانا خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ پر اضافے کے مترادف ہے، اس لیے ضروری ہے کہ جس طرح صرف پیشانی پر اکتفا جائز ہے صرف ناک پر اکتفا بھی جائز

ہو۔ البتہ ٹھوڑی اور رخساروں کا یہ حکم نہیں ہے، کیوں کہ وہ اجماعاً سجدے کے اعضاء نہیں ہیں البتہ سجدے میں پیشانی اور ناک دونوں کو زمین پر ٹکانا ان کے نزدیک واجب ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ بلا عذر صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں پیشانی کو ان سات اعضاء میں شمار کیا گیا ہے اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول یہی ہے۔

سجدے میں دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمین پر رکھنا حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، کیوں کہ ان کے بغیر بھی سجدہ ہوسکتا ہے البتہ سجدے میں دونوں پاؤں زمین پر رکھنا فرض ہے جیسا کہ امام قدوری نے ذکر کیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پیشانی کا کوئی سا حصہ خواہ تھوڑا سا ہو زمین پر رکھنے سے سجدہ ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک پیشانی کا اکثر حصہ زمین پر رکھنا واجب ہے اور دونوں پاؤں کی ایک انگلی زمین پر رکھنے سے سجدے کا فرض ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر زمین پر پاؤں کا کوئی حصہ نہیں لگتا تو سجدہ درست نہیں ہے۔

دوسرا سجدہ امر تعبدی ہے۔ امر تعبدی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے ذریعے اس کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی۔ یہ اکثر حنفی مشائخ کا قول ہے اور اس حکم کا مقصد بندے کی فرماں برداری کی آزمائش ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی پگڑی کے بل پر یا کپڑے کے کنارے پر سجدہ کیا تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے البتہ بلا عذر مکروہ ہے کیوں کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سخت گرمی میں نماز پڑھتے تھے، جب ہم میں سے کوئی اپنی پیشانی زمین پر نہ رکھ سکتا تو اپنا کپڑا پھیلا لیتا اور اس پر سجدہ کرتا(۷۵)۔ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ سجدے میں گھٹنے ننگے کرنا واجب نہیں تاکہ ستر نہ کھل جائے، ایسے ہی ہاتھ اور پاؤں ننگے رکھنا بھی ضروری نہیں تاہم اختلاف سے

بچنے کے لیے ان کو ننگا رکھنا مسنون ہے۔

ہاتھ ننگے نہ کرنے کا جواز عبداللہ بن عبدالرحمٰنؒ کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے ہاں آئے اور آپؐ نے بنو اشہل کی مسجد میں ہمیں نماز پڑھائی، میں نے دیکھا کہ سجدے میں آپ نے اپنے ہاتھ کپڑے کے اندر رکھے ہوئے تھے''۔(۷۶)

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی ایسے کپڑے پر سجدہ کیا جو بدن سے لگا ہوا ہے، مثلاً لمبی آستین کا یا عمامے کا کنارہ ہے لیکن نمازی کے حرکت کرنے سے ہلتا نہیں ہے تو اس پر سجدہ جائز ہے، کیوں کہ وہ الگ کپڑے کے حکم میں ہے، اگر کپڑا نمازی کے اٹھنے بیٹھنے سے حرکت کرتا ہے، مثلاً کندھے کا رومال وغیرہ تو سجدہ اس پر جائز نہیں، اگر دانستہ اور علم ہوتے ہوئے اس پر سجدہ کیا تو نماز باطل ہوگئی اور اگر بھولے سے یا غلطی سے اس پر سجدہ کیا تو نماز باطل نہیں ہوگی، سجدے دوبارہ کرے۔ اگر اپنے لباس کے کنارے پر سجدہ کرلیا لیکن نمازی کے حرکت کرنے سے وہ کپڑا ہلتا نہیں ہے تو نماز جائز ہے۔ جن احادیث میں عمامے کے بل پر سجدہ کرنے کا تذکرہ ہے، شافعیہ نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے یا یہ کہا ہے کہ عذر کی حالت میں ایسا ہوا ہوگا۔(۷۷)

شافعیہ اور حنابلہ متفق ہیں کہ اوپر مذکور حدیث میں آنے والے تمام سات اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے اور شافعیہ کے نزدیک پیشانی کے ساتھ ناک زمین پر رکھنا مستحب ہے جب کہ حنابلہ کے نزدیک ناک کا کچھ حصہ زمین سے لگانا واجب ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سجدے میں شرط ہے کہ ہاتھوں کا اندر کا حصہ اور پاؤں کی انگلیوں کا اندر کا حصہ زمین سے لگے، یعنی مذکورہ سات اعضاء میں سے ہر عضو کا کوئی نہ کوئی جز زمین پر لگے جیسا کہ پیشانی کا کچھ حصہ زمین پر لگنا ضروری ہے۔ ہاتھوں میں اندر کے حصہ کا اعتبار ہے، چاہے انگلیاں لگیں یا ہتھیلیاں اور پاؤں میں انگلیوں کے اندر کے حصے کا، اگر پاؤں کی پشت یا کنارہ

زمین سے لگایا تو سجدہ درست نہیں ہو گا۔

سجدے میں اطمینان: نمازی کا اطمینان سے سجدے کرنا واجب ہے۔ اطمینان یا تعدیل ارکان جمہور کے نزدیک فرض ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب، کیوں کہ ٹھیک طرح سے نماز نہ پڑھنے والے کی حدیث میں ہے'' پھر سجدہ کرو حتیٰ کہ سجدے میں مطمئن ہو جاؤ''۔ شافعیہ کے نزدیک یہ بھی واجب ہے کہ سر کا بوجھ زمین پر رکھ دے، اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے کہ: جب سجدہ کرو تو پیشانی زمین پر ٹکا دو، اس کا مطلب یہ ہے کہ فرض کریں نمازی کے نیچے روئی یا نرم گھاس ہو تو وہ دبے نہیں اور اس کا اثر نمازی کے ہاتھوں پر ظاہر ہو۔

اوپر کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ سجدہ درست ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ سجدے میں اطمینان ہو، شافعیہ کے نزدیک پیشانی کھلی ہو، یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے اور سجدہ بالاتفاق پیشانی پر کیا جائے، حنفیہ نے اس کے ساتھ دونوں پاؤں اور شافعیہ اور حنابلہ نے دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں جب کہ حنابلہ نے ناک کو بھی شامل کیا ہے۔ سجدہ ایسی چیز پر ہونا چاہیے جس پر نمازی کی پیشانی ٹک جائے۔ یعنی نمازی کے اعضاء کے باعث وہ چیز جس پر سجدہ کر رہا ہے دب جائے ہاں اگر بھیڑ ہو تو دوسرے نمازی کی پیٹھ پر سجدہ کیا جا سکتا ہے جیسا کہ شافعیہ اور حنفیہ نے اس کی وضاحت کی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ سجدے کی نیت ہو اگر کوئی شخص منہ کے بل گر جائے تو اس کے لیے واجب ہے کہ اطمینان اور تعدیل سے سجدہ کرے۔

جمہور کے نزدیک سجدے کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی پہلے زمین پر اپنے دو گھٹنے رکھے، پھر دونوں ہاتھ، پھر پیشانی اور ناک جب کہ اٹھتے ہوئے پہلے چہرہ اٹھائے، پھر دونوں ہاتھ، پھر دونوں گھٹنے، کیوں کہ وائل بن حجرؓ کی روایت میں ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھا کہ آپؐ نے ہاتھ رکھنے سے پہلے

اپنے گھٹنے زمین پر رکھے اور جب اٹھے تو پہلے ہاتھ اٹھائے، پھر گھٹنے۔(۷۸) خطابی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہے جو آگے مذہب مالک میں بیان ہو گی۔ اگر یہ ترتیب بدل دے تو سنت کی مخالفت ہے لیکن نماز درست ہو گی۔اگر معذور ہو تو معافی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ سجدے میں جاتے ہوئے پہلے ہاتھ زمین پر رکھے پھر گھٹنے اور سجدے سے کھڑے ہوتے ہوئے پہلے گھٹنے اٹھائے اور پھر ہاتھ۔ کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے: جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کی طرح نہ بیٹھے بلکہ پہلے ہاتھ زمین پر رکھے پھر گھٹنے۔(۷۹) ابن سید الناس کہتے ہیں پہلے ہاتھ اور پھر گھٹنے رکھنے کی حدیث زیادہ راجح ہے۔

نووی نے درمیان کی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی ایک مذہب کی ترجیح واضح نہیں ہے۔

نماز کی جگہ:

مالکیہ کے نزدیک زمین اور زمین سے اگنے والی اشیاء کے علاوہ اور کسی چیز پر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ حنابلہ کے نزدیک اگر زمین کے اور نمازی کے درمیان برف ہو تو برف پر یا برف پر کچھ بچھا کر نماز جائز ہے بشرطیکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کا حجم ہو اور اس پر سجدہ کے اعضاء ٹک سکتے ہوں جیسا کہ اگر گھاس یا دھنی ہوئی روئی پر نماز پڑھے تو اگر اس کا حجم ہے تو نماز درست ہے اور اگر حجم نہیں ہے تو درست نہیں، کیوں کہ اس پر پیشانی نہیں ٹک سکتی۔(۸۰)

ساتواں رکن: دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا (جلسہ)

دو سجدوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھ جانا جمہور کے نزدیک رکن اور حنفیہ کے

نزدیک واجب ہے، (۸۱) کیوں کہ ٹھیک طرح سے نماز نہ پڑھنے والے کی حدیث میں آیا ہے: ''پھر سجدے سے سر اٹھاؤ اور اطمینان سے بیٹھ جاؤ'' صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدے سے سر اٹھاتے تو دوسرا سجدہ نہیں کرتے تھے جب تک کہ ٹھیک طرح سے بیٹھ نہ جاتے۔

شافعیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ضروری ہے کہ سجدے سے اٹھنے کے علاوہ اور کوئی نیت نہ ہو، اگر کوئی شخص گھبرا کر اٹھ بیٹھا تو درست نہیں ہے۔ نیز جلسہ کو اور تعدیل کو طول نہ دے، کیوں کہ یہ دونوں مختصر رکن ہیں جو بذات خود مقصود نہیں ہیں بلکہ ان کا مقصد دو سجدوں کو الگ الگ کرنا ہے۔

سجدے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ دونوں سجدوں کے درمیان اس طرح بیٹھے کہ بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دایاں پاؤں نیچے سے نکال کر کھڑا کر لے اور اس پر بوجھ ڈال کر اس کی انگلیاں قبلہ رو موڑ لے تاکہ سنت کی پیروی ہو جائے اس کی تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کے طریقے میں آئے گی کہ آپؐ نے بایاں پاؤں موڑ کر بچھا لیا اور اس پر اطمینان سے بیٹھ گئے حتیٰ کہ ہر جوڑ اپنی جگہ پر آ گیا، پھر دوسرا سجدہ کیا، حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بایاں پاؤں بچھا لیتے اور دایاں کھڑا کر لیتے۔ (۸۲)

دونوں ہاتھ انگلیاں کھلی رکھتے ہوئے دونوں رانوں میں گھٹنوں کے قریب اس طرح رکھے کہ دایاں ہاتھ دائیں ران پر اور بایاں بائیں ران پر۔

آٹھواں رکن۔ تشہد کی مقدار آخری قعدہ:

حنفیہ کی صحیح روایت کے مطابق اتنی دیر بیٹھنا فرض ہے کہ عبدہ و رسولہ تک تشہد پڑھا جا سکے۔ اگر مقتدی امام سے پہلے فارغ ہو جائے اور بات کر لے یا کھا پی لے تو اس کی نماز مکمل ہو جاتی ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اتنی دیر بیٹھنا اور تشہد پڑھنا اور

اللھم صلّ علیٰ محمد تک درود شریف پڑھنا رکن ہے اور مالکیہ کے نزدیک تشہد کی اور سلام کی مقدار بیٹھنا رکن ہے۔(۸۳) یاد رہے کہ پہلا اور دوسرا تشہد پڑھنا حنفیہ کے نزدیک واجب اور جمہور کے نزدیک پہلا تشہد سنت ہے اور دوسرے تشہد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک سنت ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تشہد سکھانے کے بعد فرمایا: جب تم یہ کہہ چکو یا کر چکو تو تمہاری نماز مکمل ہو گئی۔(۸۴) یعنی جب تم تشہد پڑھ چکو یا اتنی دیر بیٹھ چکو تو تمہاری نماز مکمل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی تکمیل کو اتنی دیر بیٹھنے سے مشروط کر دیا، خواہ تشہد پڑھے یا نہ پڑھے، کیوں کہ آپؐ نے تشہد پڑھنے اور بیٹھنے دونوں میں سے کوئی ایک شرط عائد کی اور بیٹھے بغیر تشہد نہیں پڑھا جاتا، کیوں کہ آپؐ نے کبھی بیٹھے بغیر تشہد نہیں پڑھا، گویا درحقیقت نماز کی تکمیل تشہد کی مقدار بیٹھنے سے مشروط ہے، کیوں کہ تشہد پڑھنے کے لیے بیٹھنا ضروری ہے، جب ایک چیز دوسری سے مشروط کر دی جائے تو اس کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ چوں کہ نماز کی تکمیل واجب یا فرض ہے اور نماز آخری قعدہ میں بیٹھے بغیر مکمل نہیں ہوتی اس لیے آخری قعدہ بھی فرض یا واجب ہے، کیوں کہ جس کام کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو وہ کام بھی واجب ہوتا ہے۔

رہی یہ بات کہ ابن مسعودؓ کی حدیث خبر واحد ہے اس سے فرضیت کیسے ثابت ہوسکتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ خبر واحد کتاب اللہ کے مجمل کا بیان ہے اور بیان اگر ظنی ہو تب بھی اس سے فرضیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس سورۂ فاتحہ کی نماز میں فرضیت اس لیے نہیں ثابت ہوتی کہ نماز میں قراءت کا حکم قرآن میں موجود ہے اور وہ مجمل نہیں بلکہ خاص ہے، اس پر خبر واحد کے ذریعے اضافہ کرنا قرآن کو منسوخ کرنے کے مترادف ہے جو درست نہیں۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ تشہد اور تشہد کی مقدار بیٹھنا اس لیے واجب نہیں کہ اگر کوئی بھول جائے تو پھر بھی اس کی نماز ہو جاتی ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ سنتوں کے مشابہ ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود قعدہ فرمایا اور آپؐ ہمیشہ بیٹھتے رہے اور ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ آپؐ نے اس کا حکم دیا اور فرمایا: ''التحیات للہ پڑھو''۔(۸۵) اور جب کبھی آپؐ بھول گئے تو آپؐ نے سجدۂ سہو کیا، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو، اس طرح نماز پڑھو''۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ تشہد فرض ہونے سے پہلے ہم کہا کرتے تھے بندوں کی طرف سے اللہ پر سلام، جبریل پر سلام، میکائیل پر سلام، فلاں پر سلام، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ نہ کہا کرو اللہ پر سلام، اللہ تو خود سلام ہے بلکہ یوں کہا کرو: ''التحیات للہ...... الخ''(۸۶)

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا گیا ہے:

ایک یہ کہ اس میں تشہد فرض ہونے کا لفظ استعمال کیا گیا، دوسرے یہ کہ اس کا حکم دیا گیا اور اسے قعدہ اخیرہ میں پڑھنے کا حکم دیا گیا، رہا اس کے لیے بیٹھنا تو وہ تشہد پڑھنے کا موقع ہے اس لیے اس کے تابع ہے۔

رہا آخری تشہد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے کا معاملہ تو علماء کا اجماع ہے کہ نماز کے علاوہ درود واجب نہیں ہے، پس یہ متعین ہو گیا کہ نماز میں ہی واجب ہے، نیز حدیث میں آتا ہے، صحابہ نے پوچھا، یا رسول اللہ، ہمیں معلوم ہے کہ آپؐ کو سلام کیسے کریں لیکن آپؐ پر درود کیسے بھیجا جائے؟ آپؐ نے فرمایا: کہو اللھم صلّ علیٰ محمد و علیٰ آل محمد ...... الخ(۸۷) ایک روایت میں ہے کہ صحابہ نے پوچھا، جب ہم نماز میں آپؐ پر درود بھیجنا چاہیں تو اس کا طریقہ کیا ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا''یوں

کہو......الخ'' (۸۸) نماز کے آخر میں تشہد میں ہی آپ ؐ پر درود بھیجنے کا مناسب موقع ہے، اس لیے اس موقع پر درود پڑھنا واجب ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود وتر میں اپنے آپ پر درود بھیجا، جیسا کہ ابوعوانہ نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے۔ اور واجب قرار دیا ہے اور فرمایا کہ ''جس طرح تم مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو اسی طرح نماز پڑھو'' اور اس حکم کو واجب کے درجے سے نکالنے والی کوئی شے نہیں ہے۔ درود کے واجب ہونے کی ایک دلیل حضرت علیؓ کی روایت ہے جسے ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، جس میں ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا: ''وہ شخص بخیل ہے جس کے سامنے میرا تذکرہ ہو اور وہ مجھ پر درود نہ بھیجے'' اور تشہد میں آپ ؐ کا تذکرہ ہے۔ درود کے واجب ہونے کی سب سے قوی دلیل ابن مسعودؓ کی حدیث ہے جسے حاکم اور بیہقی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب تم میں سے کوئی بھی نماز میں تشہد پڑھے تو یوں کہے: اللھم صلّ علیٰ محمد''۔

شافعیہ کے نزدیک پہلے تشہد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا سنت ہے آپ ؐ کی آل پر بھیجنا سنت نہیں ہے، کیوں کہ پہلے تشہد میں تخفیف ملحوظ رکھی گئی ہے آخری تشہد میں آپ ؐ کی آل پر (بنو ہاشم اور بنو مطلب) پر درود بھیجنا بھی سنت ہے ایک قول یہ ہے کہ دوسرے تشہد میں واجب ہے، کیوں کہ اوپر مذکورہ حدیث میں ہے: کہو: ''اللھم صلّ علیٰ محمد و علی آل محمد'' اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔

بیٹھنے کا طریقہ:

حنفیہ کے نزدیک تشہد میں بیٹھنے کا وہی طریقہ ہے جو دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں بایاں پاؤں بچھاتے ہوئے بیٹھنے کا طریقہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا، تشہد خواہ آخری ہو یا درمیان کا۔ ان کی دلیل ابوحمید ساعدی کی حدیث ہے جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے طریقے کے بارے میں روایت کی کہ آپ ؐ تشہد کے لیے بیٹھ گئے۔ آپ ؐ

نے اپنا بایاں پاؤں بچھا دیا اور دایاں پاؤں کھڑا کر کے قبلہ رو کر دیا۔(۸۹) وائل بن حجر کہتے ہیں کہ میں مدینہ گیا تا کہ دیکھوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کیسے پڑھتے تھے۔ جب آپؐ تشہد کے لیے بیٹھے تو آپؐ نے اپنا بایاں پاؤں بچھا لیا اور بایاں ہاتھ بائیں ران پر رکھا اور دایاں پاؤں کھڑا کر لیا۔(۹۰)

مالکیہ کہتے ہیں کہ پہلے اور دوسرے تشہد دونوں میں سرین زمین پر ٹیک کر بیٹھے،(۹۱) کیوں کہ ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے درمیان میں اور آخر میں اسی طرح بیٹھتے تھے۔(۹۲)

حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ دوسرے تشہد میں سرین ٹیک کر بیٹھنا سنت ہے۔ بایاں پاؤں دائیں طرف سے نکال کر سرین زمین پر ٹیک کر بیٹھ جائے۔ اس کی دلیل ابو حمید الساعدی کی حدیث ہے کہ: جب آپؐ نماز کی آخری رکعت میں ہوتے تو بایاں پاؤں پیچھے کر لیتے اور ایک طرف زمین پر ٹیک کر بیٹھ جاتے، پھر سلام پھیرتے۔(۹۳) اس طرح بیٹھنے کو تورک کہتے ہیں۔ نماز میں تورک کا مطلب ہے بائیں سرین زمین پر ٹیک کر بیٹھ جانا۔ رانوں سے اوپر جو جگہ ہوتی ہے اسے ورکان:(دوسرینیں) کہتے ہیں جیسے کہ بازو کا آخری حصہ کعبین (کندھوں کے ساتھ کی جگہ) کہلاتا ہے۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ صبح کی نماز کے تشہد میں سرین پر نہ بیٹھے، کیوں کہ وہ دوسرا تشہد نہیں ہے۔ ابو حمید کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے اور دوسرے تشہد میں فرق کرنے کے لیے دوسرے تشہد میں اس طرح بیٹھتے تھے۔ جن نمازوں میں صرف ایک تشہد ہو وہاں اشتباہ نہیں ہوتا، اس لیے فرق کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دوسرے تشہد میں سرین پر بیٹھنا جمہور کے نزدیک سنت ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں۔

تشہد کے الفاظ:

تشہد کے الفاظ دو طرح سے منقول ہوئے ہیں:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک (۹۴) تشہد یہ ہے: التحیات لله والصلوات والطیبات، السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته، السلام علینا و علی عبادالله الصالحین، اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً عبده و رسوله

(میری تمام زبانی، بدنی اور مالی عبادتیں اللہ کے لیے ہیں، اے نبیؐ! آپؐ پر اللہ کا سلام، رحمت و برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلام ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمدؐ اللہ کے بندے اور رسول ہیں)۔

یہ وہ تشہد ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو سکھایا۔(۹۵)

امام مالک کہتے ہیں کہ بہترین تشہد حضرت عمرؓ بن الخطاب کا تشہد ہے:

التحیات لله الزاکیات لله الصلوات لله (میری زبانی، مالی اور بدنی عبادتیں اللہ کے لیے ہیں) اس کے بعد وہی الفاظ ہیں جو عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد میں ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک (۹۶) کم از کم تشہد یہ ہے: التحیات لله، سلام علیک ایها النبی ورحمة الله و برکاته، سلام علینا و علی عبادالله الصالحین، اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً عبده ورسوله اور مکمل تشہد وہ ہے جو ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں اس طرح تشہد بھی سکھاتے تھے جیسے قرآن کی کوئی سورت سکھایا کرتے تھے، وہ یہ ہے: التحیات المبارکات الصلوات الطیبات لله (ہماری بابرکت زبانی، بدنی اور مالی عبادتیں اللہ کے لیے ہیں) السلام علیک ایها

النبی ورحمة الله و برکاته، السلام علینا و علی عبادالله الصالحین، اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله(۹۷)

تشہد کے الفاظ کے معانی:

التحیات لله کے معنی یہ ہیں کہ تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو مالک ہے اور مخلوق کی تمام تعریفوں کا مستحق ہے۔ التحیات ،تحیۃ کی جمع ہے اس سے مراد بقا،عظمت اور بادشاہت ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ تحیات سے سلام مراد ہے۔

المبارکات : بڑھنے والی، الصلوات: پانچ نمازیں اور دوسری بدنی عبادتیں، الطیبات: اچھے اعمال، السلام: اللہ کا نام ہے، یا مراد یہ ہے کہ وہ سلامتی جو تمام انبیاء اور رسولوں کو ملی ہے وہ آپؐ کی طرف متوجہ ہو۔ علینا: ہم لوگ جو امام مقتدی اور ملائکہ وغیرہ موجود ہیں۔ عباد: عبد کی جمع ہے بندے، الصالحین: صالح کی جمع ہے نیکو کار، جو اللہ کے اور بندوں کے حقوق ادا کرے، رسول الله: جو اللہ کا پیغام بندوں تک پہنچائے۔ اس کا نام تشہد اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں دو شہادتیں (یعنی توحید و رسالت کی گواہی) ہیں۔

آخری تشہد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جو کم از کم درود آخری تشہد میں رکن ہے وہ ''اللھم صلّ علی محمد'' ہے، کیوں کہ آیت یا ایها الذین آمنوا صلّوا علیه وسلموا تسلیما(۹۸) [اے ایمان والو! نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجو، الاحزاب ۵۶:۳۳] کے ظاہر کا تقاضا یہی ہے۔ یہ آیت درود کے واجب ہونے کی دلیل ہے، کیوں کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے جب کہ تشہد میں السلام علیک ایها النبی کہہ کر آپؐ پر سلام بھیج دیتے ہیں۔ آپؐ کی آل پر درود بھیجنا سنت ہے۔

مکمل ترین درود یہ ہے: اللهم صلّ علیٰ محمد و علی آل محمد کما

صلیت علی ابراھیم و علی آل ابراھیم و بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی ابراھیم و علی آل ابراھیم انک حمید مجید (اے اللہ! محمد اور آل محمد پر رحمت نازل فرما جیسے تونے ابراہیم اور آل ابراہیم پر رحمت نازل کی اور محمد اور آل محمد کو برکت عطا فرما جیسے تو نے ابراہیم اور آل ابراہیم کو برکت عطا کی، بے شک تو لائق ستائش، عزت والا ہے)

بخاری اور مسلم سے درود کے یہ الفاظ ثابت ہیں بلکہ کعب بن عجرہؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی، وہ کہتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے تو ہم نے کہا، یا رسول اللہ! اللہ نے ہمیں سکھایا ہے کہ آپ کو کیسے سلام کریں، لیکن ہم آپؐ پر درود کیسے بھیجیں؟ آپؐ نے فرمایا، کہو: اللھم صلّ علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی آل ابراھیم انک حمید مجید و بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی آل ابراھیم انک حمید مجید۔(۹۹)

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا سنت ہے، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

عربی میں تشہد پڑھنا

تشہد تسلسل سے پڑھنا اور نماز کے تمام دوسرے مسنون اذکار کی طرح عربی میں پڑھنا شرط ہے۔ جو کوئی عربی میں تشہد اور درود پڑھ سکتا ہے اس کے لیے جائز نہیں کہ کسی اور زبان میں پڑھے جیسا کہ تکبیر اور قراءت میں ہم نے بتایا۔ اگر کوئی شخص وقتی طور پر عاجز ہے تو جب تک عربی میں سیکھ نہ لے اپنی زبان میں پڑھے، جیسا کہ گونگے کے لیے یہی حکم ہے جو کوئی عربی میں تشہد اور درود سیکھنے پر قادر ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ سیکھے، کیوں کہ یہ فرض عین ہے اور قراءت کی طرح ضروری ہے۔ اگر عربی میں سیکھ سکتا تھا لیکن سیکھے بغیر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوئی، اگر وقت نکل جانے کا خوف ہے یا سیکھنے سے عاجز آ گیا

ہے تو جس قدر ممکن ہو پڑھ لے، ضرورت کے تحت وہی کافی ہے اگر بالکل نہیں پڑھ سکتا تو پھر مکمل معافی ہے۔(۱۰۰)

نواں رکن۔ سلام

قعدہ میں بیٹھے ہوئے نماز ختم کرنے کے لیے پہلا سلام مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک فرض ہے اور حنابلہ کے نزدیک دونوں سلام فرض ہیں۔(۱۰۱) البتہ نماز جنازہ، نوافل، سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر سے ایک سلام سے نکل سکتا ہے، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک پہلے سلام سے نماز ختم ہو جاتی ہے، حنابلہ کے نزدیک دوسرے سلام سے۔

ان کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: نماز کی کنجی طہارت، اس کا آغاز تکبیر اور اس کا اختتام سلام ہے،(۱۰۲) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ نماز ختم کرنے کے لیے سلام پھیرتے تھے(۱۰۳) اور کبھی آپؐ نے اسے چھوڑا نہیں اور آپؐ کا ارشاد ہے: ''جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اس طرح نماز پڑھو''(۱۰۴) ابن المنذر کہتے ہیں، جن اہل علم سے میں نے استفادہ کیا ہے ان کا اس امر پر اجماع ہے کہ اگر کسی نے ایک سلام پر اکتفا کیا تو جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک(۱۰۵) سلام فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے اور دونوں سلام واجب ہیں۔ اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد سلام یا گفتگو یا کسی کام یا وضو توڑنے سے نماز سے نکل آیا تو نماز ہوگئی۔ فرض یہ ہے کہ نمازی اپنے ارادے سے نماز سے نکلے، کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: جب تو نے یہ کر لیا تو تیری نماز مکمل ہو گئی، نیز جو شخص ٹھیک طرح سے نماز نہیں پڑھ رہا تھا اس کی حدیث میں سلام کا ذکر نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک پہلے سلام کا لفظ ''السلام'' کہتے ہی'' علیکم'' سے پہلے نماز ختم ہو جاتی ہے۔

سلام کے فرض نہ ہونے کی اور یہ کہ نماز کے آخر میں تشہد کی مقدار بیٹھنا ہی فرض

ہے، دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام نماز پڑھ کر آخری قعدہ بیٹھ چکے پھر بات کرنے سے پہلے اس کا وضوٹوٹ جائے تو اس کی نماز بھی مکمل ہوگئی اور جو لوگ پیچھے ہیں ان میں سے جنہوں نے نماز پوری کر لی ان کی بھی مکمل ہوگئی۔(۱۰۶) ابن عباسؓ کی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تشہد سے فارغ ہوئے تو ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: تشہد سے فارغ ہونے کے بعد جس کا وضو ٹوٹ گیا، اس کی نماز مکمل ہو گی۔(۱۰۷)

سلام کے الفاظ:

حنیفہ کے نزدیک سلام کے الفاظ میں جو کم ,, م واجب ہے وہ دوبار السلام کہنا ہے علیکم کہنا واجب نہیں ہے، اور کامل ترین سلام جو سنت ہے وہ دوبار السلام علیکم و رحمة الله کہنا ہے۔

امام دونوں طرف سلام پھیرتے ہوئے دائیں بائیں موجود فرشتوں اور مسلمان انسانوں اور جنوں کی نیت کرے، سلام کے الفاظ لمبے نہ کرے اور جلدی ادا کرے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے جو امام احمد اور ابوداؤد نے روایت کی ہے کہ مختصر سلام سنت ہے، ابن مبارک کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سلام کے الفاظ کو لمبا کر کے کھینچ کر ادا نہ کرے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کم از کم سلام جو مکمل سلام کافی ہوتا ہے السلام علیکم ہے۔ شافعیہ کے نزدیک ایک بار اور حنابلہ کے نزدیک دوبار دائیں اور بائیں السلام علیکم ورحمةالله ہے، پہلے سلام پر دائیں طرف رخ کرے تا کہ نمازی کا دایاں رخسار نظر آئے اور دوسرے پر بائیں طرف اور سلام پھیرتے ہوئے دائیں اور بائیں طرف کے ملائکہ، انسانوں اور جنوں کو سلام کرنے کی نیت کرے اور امام ان کے علاوہ

مقتدیوں کو سلام کرنے کی بھیؒ نیت کرے اور مقتدی امام کو جواب دینے کی اور دوسرے مقتدی جنہوں نے سلام کیا ہے انہیں جواب دینے کی نیت کریں امام شافعی کے نزدیک امام کے دائیں جانب مقتدی دوسرے سلام میں جواب دینے کی نیت کرے اور جو بائیں جانب ہیں وہ پہلے سلام میں اور جو پیچھے یا آگے ہیں وہ جس سلام میں چاہیں امام کی نیت کرلیں۔

اس کی دلیل حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب دیں، ایک دوسرے سے محبت کریں اور ایک دوسرے کو سلام کیا کریں۔(۱۰۸)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر امام مقتدی کے دائیں طرف ہے تو مقتدی پہلے سلام میں امام کی نیت کرے اور اگر بائیں جانب ہے تو دوسرے سلام میں اور اگر برابر پیچھے ہے تو دونوں سلاموں میں اور اکیلا نمازی صرف ملائکہ کو سلام کرنے کی نیت کرے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وبرکاتہٗ کا اضافہ مستحب نہیں ہے، ان کی دلیل وہی ہے جو حنفیہ کی دلیل ہے یعنی حضرت ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں بائیں سلام پھیرتے اور کہتے السلام علیکم و رحمۃ اللہ، السلام علیکم و رحمۃ اللہ حتیٰ کہ آپؐ کے رخساروں کی سفیدی نظر آتی۔

اگر سلام کو الٹ کر علیکم السلام کہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ صحیح روایت یہ ہے کہ سلام علیکم کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔

سلام کے ساتھ نماز سے نکلنے کی نیت:

شافعیہ کے نزدیک صحیح روایت یہ ہے کہ نماز سے نکلنے کے لیے نیت واجب نہیں ہے۔ انہوں نے نماز کو دوسری تمام عبادات پر قیاس کیا ہے۔ نیز سابقہ نیت ساری نماز کے ساتھ ساتھ چلتی ہے لیکن اختلاف سے بچنے کے لیے نیت کرلینا مستحب ہے۔ مالکیہ کا مستند

اورمشہور مذہب بھی یہی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک دونوں سلام پھیرنے کے ساتھ نماز سے نکلنے کی نیت کرنا مسنون ہے تاکہ نماز دوسرے امور سے ممتاز ہو جائے جیسے کہ تکبیر تحریمہ میں یہ امتیاز ضروری تھا۔ اگر نیت نہیں کی تو نماز باطل ہو جائے گی لیکن امام احمد نے جس رائے کی تصریح کی ہے وہ یہ ہے کہ نماز باطل نہیں ہوتی۔امام اور مقتدیوں کو سلام کرنے کی نیت مستحب نہیں اگر کر لے تو حضرت سمرہؓ کی حدیث کی رو سے جو ابوداؤد میں ہے جائز ہے کہ '' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں امام کے سلام کا جواب دینے اور ایک دوسرے کوسلام کرنے کا حکم دیا تھا''۔بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پہلے سلام کے ذریعے نماز سے نکلنے کی نیت کرے اور دوسرے کے ذریعے حفاظت کرنے والے فرشتوں کی اور مقتدیوں کی نیت کرے، اگر امام ہے اور اگر مقتدی ہے تو امام اور فرشتوں کی نیت کرے۔

مالکیہ کے نزدیک کم از کم الفاظ جن سے سلام ہو جاتا ہے عربی میں السلام علیکم کہنا ہے۔سلام علیکم کہنا بھی جائز ہے لیکن مکمل سلام:السلام علیکم و رحمة الله و بر کاته ہے، کیوں کہ ابوداؤد نے وائل بن حجرؓ سے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن ماجہ نے ابن مسعودؓ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ (۱۰۹) مالکیہ کے نزدیک مقتدی تین بار سلام کرے، ایک بار نماز سے نکلنے کے لیے، دوسری بار امام کو اور تیسری بار اگر بائیں طرف کوئی نمازی ہو تو اس کو۔ یہ مالکیہ کا مشہور مذہب ہے۔

مقتدی کا امام کے سلام کا جواب دینا سنت ہے اور اگر بائیں طرف کوئی ایسا نمازی ہو جو ایک رکعت یا اس سے زیادہ میں شریک ہوا ہے تو اس کے سلام کا جواب دینا بھی مسنون ہے، اگر اس سے کم میں شریک ہوا ہے تو پھر نہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک سلام پر اکتفا کرنے کا جواز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف سامنے ایک سلام کیا کرتے تھے۔ نیز سلمہ بن اکوع کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بار سلام کہتے دیکھا

ہے۔(١١٠) نیز ایک بار سلام کہنے سے نمازی نماز سے نکل جاتا ہے اس لیے دوسری بار کے سلام کا کوئی جواز نہیں ہے۔حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں سلاموں کے واجب ہونے کی دیس [illegible] ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے اور [illegible]سلم میں مذکور حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تمہارے لیے یہ کافی ہے کہ اپنا ہاتھ اپنی ران پر رکھو اور اپنے دائیں بائیں موجود بھائیوں کو سلام کہو''۔

دسواں رکن: نماز کے متعین افعال میں اطمینان:

جمہور کے نزدیک رکوع میں، رکوع سے کھڑے ہونے میں، سجدے میں، سجدوں کے درمیان اطمینان جمہور کے نزدیک (١١١) رکن یا شرط اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، کیوں کہ جو شخص ٹھیک طریقے سے نماز نہیں پڑھ رہا تھا اسے ہدایات دیتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو تکبیر کہو، پھر جس قدر آسان ہو قرآن کی قراءت کرو، پھر رکوع کرو حتیٰ کہ رکوع میں اطمینان ہو جائے، پھر کھڑے ہو یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ، پھر سجدہ کرو حتیٰ کہ سجدے میں اطمینان ہو جائے پھر ساری نماز اسی طرح مکمل کرو،(١١٢) نیز حضرت حذیفہؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ رکوع سجدے پورے نہیں کر رہا تھا، آپؐ نے اس سے کہا، تیری نماز نہیں ہوئی اور اگر تو مر گیا تو اس طریقے پر نہیں مرے گا جو اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا(١١٣) بظاہر اطمینان ساری نماز میں ایک رکن ہے اور یہ قیام کو بھی شامل ہے۔(١١٤)

اطمینان، حرکت کے بعد سکون یا دو حرکتوں کے درمیان سکون کا نام ہے کہ جس میں حرکت بالکل ختم ہو جائے۔کم از کم اطمینان یہ ہے کہ، مثلاً رکوع میں اس طرح رکے کہ نہ نیچے جا رہا ہو نہ اوپر اٹھ رہا ہو بلکہ سکون کی حالت میں ہو جیسا کہ شافعیہ نے کہا یہ سکون اتنی دیر کے لیے ہونا چاہیے جتنی دیر میں اس موقع کا واجب ذکر کیا جا سکتا ہے۔بشرطیکہ ذکر کرنا

یاد رہے اور اگر یاد نہ رہے تو بس معمولی درجے کا سکون کافی ہے جیسا کہ حنابلہ کی رائے ہے۔ صحیح مذہب یہ ہے کہ سکون ہونا چاہیے چاہے تھوڑا ہی ہو۔

حنفیہ کے بقول رکوع، سجدوں، قومہ اور جلسہ میں ایک تسبیح (سبحان ربی الاعلیٰ) کی مقدار سکون واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک نماز کے تمام ارکان میں معمولی سے وقت کے لیے اعضاء کا پرسکون ہونا ہے۔

گیارہواں رکن: نماز کے مسنون طریقے کے مطابق تمام ارکان کی ترتیب

جمہور کے نزدیک ترتیب نماز کا رکن ہے، حنفیہ کے نزدیک قراءت میں اور ان افعال میں جو نماز کی ہر رکعت میں ایک سے زائد مرتبہ ہوتے ہیں واجب ہے اور جو نماز میں یا ہر رکعت میں مکرر نہیں ہوتے ان میں فرض ہے، مثلاً قیام اور رکوع میں ترتیب اور رکوع اور سجدوں میں ترتیب (۱۱۵) کہ نیت کو تکبیر تحریمہ پر مقدم رکھے، تکبیر کو فاتحہ پر، فاتحہ کو رکوع پر، رکوع کو اس سے کھڑا ہونے پر اور اعتدال کو سجدے پر اور سجدوں کو سلام پر اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک آخری تشہد کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے پر۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترتیب سے نماز پڑھتے تھے اور جو شخص ٹھیک طرح سے نماز نہیں پڑھ رہا تھا اسے آپؐ نے ترتیب سے نماز سکھائی اور بتایا کہ پھر یوں کرو، چوں کہ نماز عبادت ہے اور حنفیہ کے علاوہ باقی علماء کے نزدیک حدث سے باطل ہو جاتی ہے، پس اس میں ترتیب کا لحاظ رکھنا رکن ہے جیسا کہ دوسرے امور میں۔

جمہور کے نزدیک ترتیب کو رکن قرار دینے کا نتیجہ یہ ہے کہ جیسا کہ شافعیہ نے ذکر کیا، جو جان بوجھ کر ترتیب چھوڑ دے، مثلاً رکوع سے پہلے سجدہ کر لے تو اجماعاً نماز باطل ہو جاتی ہے، کیوں کہ یہ نماز کو کھیل تماشا بنانے کے مترادف ہے۔ اگر ترتیب بھول جائے

تو جو رکن چھوٹ گیا اس کے بعد کا تمام عمل بے کار چلا جاتا ہے، کیوں کہ وہ اپنے مقام پر ادا نہیں ہوئے۔ اگر اگلی رکعت میں اسی جگہ پر پہنچنے سے پہلے جہاں سے کوئی رکن بھول گیا تھا یاد آ گیا تو فوراً ادا کر لے، اگر دیر ہو گئی تو نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر نمازی کو اس وقت تک یاد نہیں آیا جب تک کہ اگلی رکعت کا وہی رکن ادا نہیں کر لیا جو پچھلی رکعت میں چھوٹ گیا تھا، مثلاً دوسرا سجدہ، تو اب اس رکعت کو مکمل کر لے اور یہ سمجھتے ہوئے کہ نماز کے درمیان کا حصہ بے کار چلا گیا ہے باقی نماز پوری کرے۔

اگر نماز کے آخر میں نمازی کو یقین ہو گیا کہ اس نے آخری رکعت کا سجدہ چھوڑ دیا ہے تو سجدہ کرے، تشہد پڑھے اور نماز مکمل کر لے۔

اگر آخری رکعت کے علاوہ کسی اور رکعت کا سجدہ رہ گیا یا نمازی کو شک ہو گیا کہ آخری رکعت کا سجدہ رہ گیا ہے یا کسی اور رکعت کا تو ایک رکعت اور پڑھے، کیوں کہ ناقص رکعت بعد میں پڑھی جانے والی رکعت کے سجدے سے مکمل ہو گئی اور باقی حصہ بے کار چلا گیا۔

اگر دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا اور یاد آیا کہ اس نے پہلی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دیا تو اگر پہلی رکعت کا ایک سجدہ کرنے کے بعد بیٹھا تھا خواہ استراحت کے لیے بیٹھا ہو تو سیدھا سجدے میں چلا جائے اور اگر نہیں بیٹھا تھا تو پہلے بیٹھ جائے اور پھر سجدے کرے۔

اگر نماز کے آخر میں معلوم ہوا کہ نمازی نے دو یا تین سجدے چھوڑ دیے تھے لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کس جگہ کے سجدے رہ گئے تھے تو یہ فرض کر کے کہ دو مختلف جگہوں سے دو سجدے رہ گئے ہیں دو رکعت زائد پڑھے تا کہ دوسری رکعت کے سجدے سے پہلی رکعت کے سجدے کی کمی پوری ہو اور چوتھی رکعت کے سجدے سے تیسری رکعت کی کمی پوری ہو۔ نماز کا باقی حصہ بے کار چلا جائے گا۔

اگر اسے معلوم ہوا کہ اس نے چار سجدے چھوڑ دیے تو ایک سجدہ زائد کرے اور دو رکعات پڑھے اور اگر پانچ یا چھ سجدے رہ گئے ہوں تو تین رکعات پڑھے اور اگر سات سجدے رہ گئے ہوں تو ایک سجدہ کرے اور تین رکعات پڑھے۔

اگر سلام کے بعد یاد آیا کہ نماز کا ایک رکن رہ گیا ہے تو اگر وہ رکن نیت یا تکبیر تحریمہ ہے تو نماز باطل ہو گئی اور اگر کوئی اور رکن ہے تو جہاں سے رکن چھوٹا تھا وہیں سے آگے نماز پڑھے بشرطیکہ ابھی زیادہ وقت نہ گزرا ہو، نماز کے منافی کوئی کام نہ کیا ہو، مثلاً نجاست کو چھونا۔ اگر تھوڑے وقت کے لیے قبلہ سے پھر گیا یا کوئی معمولی بات کر لی تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ نماز میں ان کی گنجائش موجود ہے۔

اگر وقفہ اتنا ہو گیا جسے عرف میں زیادہ سمجھا جاتا ہے تو نئے سرے سے نماز پڑھے۔

حنفیہ کے نزدیک(۱۱۶) ترتیب کے واجب ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ افعال جو ہر رکعت میں ایک سے زائد مرتبہ آتے ہیں، مثلاً اگر پہلے سجدہ کیا پھر رکوع کر لیا تو سجدے کا اعتبار نہیں ہے دوبارہ سجدہ کرے، اگر دوبارہ سجدہ کر لیا تو ترتیب درست ہونے کی وجہ سے نماز صحیح ہو جائے گی اور سجدۂ سہو واجب ہو گا، کیوں کہ فرض سجدہ پہلے کر لیا گیا تھا۔

اگر آخری قعدہ میں بیٹھے ہوئے یاد آیا کہ نماز کا کوئی اصل سجدہ رہ گیا ہے(۱۱۷) تو سجدہ کرے اور دوبارہ قعدہ اخیرہ میں بیٹھ جائے اور سجدۂ سہو کرے، کیوں کہ قعدہ اخیرہ اور اس سے پہلے عمل میں ترتیب واجب ہے اور سجدے میں چلے جانے کے باعث ترتیب متأثر ہو گئی، نماز کا اصلی سجدہ یا سجدہ تلاوت کرنے کی وجہ سے قعدہ اخیرہ ختم ہو گیا اس لیے دوبارہ قعدہ کرے۔

اگر کوئی رکوع چھوڑ دیا تو اسے قضا کرے اور اس کے بعد کے سجدوں کو بھی، اور اگر قیام یا قراءت کی حالت میں یاد آیا تو پوری رکعت دوبارہ پڑھے۔

اگر پہلی رکعت میں کوئی سجدہ بھول گیا تو اسے قضا کرے خواہ سلام کے بعد بات

چیت کرنے سے پہلے یاد آیا ہو، پھر تشہد پڑھے، پھر سجدۂ سہو کرے پھر تشہد پڑھے اور فقط
عبدہ و رسولہ تک پڑھے۔

حواشی وتعلیقات

١- اللباب شرح الکتاب، ١:٦٨-٧٧، الدر المختار و رد المحتار، ١:٤٠٦، ٤١٠ وبعد، ٤٢٤-٤٣٧، مراقی الفلاح، ٣٧، ٣٩، وبعد فتح القدیر، ١:١٩٢-٢٢٦، البدائع، ١:١٠٥، ١٦٠-١٦٢

٢- صحاح ستہ نے عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کی ہے، نصب الرایۃ، ١:٣٦٥

٣- ابو داؤد، ابن حبان احمد، ابو یعلی الموصلی، بعض نے مرفوع روایت کی ہے اور بعض نے موقوف نصب الرایہ، ١:٣٦٠

٤- موقوف حدیث ہے۔ بخاری و مسلم نے ابوہریرۃؓ سے روایت کی ہے۔ نصب الرایہ ١:٣٦٥

٥- ضعیف حدیث ہے۔ ابن عدی نے الکامل میں روایت کی ہے: نصب الرایہ، ١:٣٦٣

٦- سجدہ خواہ نماز کا ہو یا سجدۂ تلاوت ہو۔ جو آیت سجدہ کی تلاوت سے واجب ہوتی ہے۔

٧- متفق علیہ، حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت ہے (نیل الاوطار، ٢:٢٦٤)

٨- عبداللہ بن بحینہ سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ٢:٢٧٣)

٩- احمد اور نسائی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ٢:٢٧١)

١٠- پانچوں کتب صحاح نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا اسی طرح دارقطنی نے بھی روایت کی ہے۔ ابن حبان میں الگ الفاظ سے روایت ہوئی ہے، جو دراصل مسلم میں ہے (نیل الاوطار، ٢:٢٩٢)

١١- بلند آواز سے مراد ہے جسے دوسرا سنے، خواہ ایک ہی آدمی کیوں نہ ہو اور آہستہ سے مراد یہ ہے کہ صرف خود سنے۔

١٢- پانچوں کتب صحاح نے روایت کی۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، اس کے راوی ثقہ ہیں، حضرت عائشہ سے روایت ہوئی ہے (نیل الاوطار، ٣:٥٩)

١٣- الشرح الصغیر ١:٣٠٣-٣١٧، الشرح الکبیر، ١:٢٣١-٢٤٢، القوانین الفقهية، ٥١، ٥٧-٦٦

۱۴- مغنی المحتاج، ا:۱۴۸-۱۸۴

۱۵- المغنی، ا:۴۶۰-۵۵۸، کشاف القناع، ا:۴۵۰-۴۵۵

۱۶- اس کو تکبیر تحریمہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے وہ کام جو نماز شروع کرنے سے پہلے جائز تھے وہ حرام ہو جاتے ہیں، مثلاً کھانا، پینا اور گفتگو وغیرہ۔ اس سے مقصود اللہ کا خالص ذکر ہے جو نمازی پر حرام کر دیتا ہے کہ وہ اللہ کے سوا اور کسی طرف متوجہ ہو۔

۱۷- المجموع، ۳:۲۵۸، المغنی، ا:۴۶۲

۱۸- الشرح الصغیر، ا:۳۰۵ و بعد، المغنی، ا:۴۶۰-۴۶۴، کشاف القناع، ا:۴۵۱

۱۹- ابوداؤد اور ترمذی نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت علیؓ بن ابی طالب سے روایت کی۔

۲۰- چاروں اصحاب سنن اور طبرانی نے روایت کی

۲۱- متفق علیہ

۲۲- مغنی المحتاج، ا:۱۵۰ و بعد، اللباب، ا:۶۸

۲۳- فتح القدیر، ا:۱۹۲، ۱۹۸ و بعد، الدر المختار ورد المحتار، ا:۴۱۱، ۴۲۱، تبیین الحقائق، ا:۱۰۳، اللباب، ایضاً، الدرر شرح الغرر، ا:۶۶

۲۴- بخاری، احمد

۲۵- تبیین الحقائق، ا:۱۰۴، فتح القدیر، ا:۱۹۲، ۲۰۴، ۲۷۸، الشرح الصغیر، ا:۳۰۷، ۳۱۲، ۳۶۰، مغنی المحتاج، ا:۱۵۳ و بعد، کشاف القناع، ا:۴۵۰، المهذب، ا:۷۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی، ا:۲۳۱، ۲۳۲، ۲۵۵-۲۵۷، غایۃ المنتهی، ا:۱۳۸، ۱۵۱

۲۶- صحاح ستہ نے حاکم اور عمران سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی: مجھے بواسیر تھی، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بارے میں پوچھا، آپؐ نے فرمایا، کھڑے ہو کر پڑھو، اگر کھڑے ہو کر نہ پڑھ سکو تو بیٹھ کر پڑھو، اگر بیٹھ کر نہ پڑھ سکو تو پہلو کے بل لیٹ کر پڑھو، نسائی نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ اگر پہلو کے بل لیٹ کر نہ پڑھ سکے تو چت لیٹ کر پڑھے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ (نصب الرایۃ ۲:۱۷۵)

۲۷- یعنی ریڑھ کی ہڈی اور اس کے مہرے۔

۲۸- اللباب، ۱:۱۰۰ و بعد، فتح القدیر ، ۱:۲۷۵ و بعد، البدائع ، ۱:۱۰۵ و بعد، تبیین الحقائق ، ۱:۱۹۹-۲۰۴

۲۹- البزار، البیہقی، ابو یعلی الموصلی، طبرانی نے ابن عمرؓ سے روایت کی، (نصب الرایہ، ۲:۱۷۵ و بعد)

۳۰- الشرح الصغیر، ۱:۳۵۸-۳٦۳، الشرح الکبیر، ۱:۲۵۷-۲٦۲

۳۱- مغنی المحتاج، ۱:۱۵۴ و بعد، الحضرمیہ، ۳۸ و بعد، تحفۃ الطلاب، ٦۹

۳۲- کشاف القناع، ۱:۵۸۷-۵۸۹، المغنی ۲:۱۴۳-۱۴۹

۳۳- دارقطنی

۳۴- اسی لیے نزع کی حالت میں مرنے والے کو اسی طرح لٹاتے ہیں۔

۳۵- دارمی وغیرہ میں ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث کہ: ''مریض بیٹھ کر نماز پڑھے، بیٹھ نہ سکے تو پہلو کے بل لیٹ کر پڑھے پہلو کے بل نہ لیٹ سکے تو چت لیٹ کر پڑھے اور اگر چت بھی نہ لیٹ سکے تو اللہ تعالیٰ اس کے عذر کو جانتا ہے'' اس کی سند ضعیف ہے۔

۳٦- الدر المختار ورد المحتار، ۱:۴۱۵، فتح القدیر ، ۱:۱۹۳،۲۰۵،۳۲۲ و بعد، البدائع، ۱:۱۱۰، تبیین الحقائق ، ۱:۱۰۴ و بعد

۳۷- مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔

۳۸- کبھی فرض کی چاروں رکعات میں قراءت فرض ہو جاتی ہے، مثلاً امام کی مسبوق کو آخری دو رکعات میں اپنا قائم مقام بنادے اور یہ کہہ دے کہ اس نے پہلی دو رکعتوں میں قراءت نہیں کی۔

۳۹- مسلم، احمد

۴۰- یعنی ربنا لک الحمد، ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی۔

۴۱- دیکھیے: نصب الرایہ، ۱:۳٦٦

۴۲- ایضاً، ۱:۳٦۵

۴۳- دارقطنی نے حضرت جابرؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایت کی، ضعیف حدیث ہے۔

۴۴- البدائع، ۱:۱۱۰ و بعد، شلتوت و سایس، مقارنۃ المذاهب فی الفقہ، ۲۵ وبعد

۴۵- امام ابو حنیفہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔

۴۶- مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔

۴۷- متفق علیہ، عمران بن حصین سے

۴۸- الشرح الصغیر، ۱:۳۰۹، بدایة المجتهد، ۱:۱۱۹ و بعد، الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۲۳۶، مغنی المحتاج، ۱:۱۵۶-۱۶۲، المغنی، ۱:۴۷۶-۴۹۱، ۵۶۲-۵۶۸، کشاف القناع، ۱:۴۵۱ المهذب، ۱:۷۲، المجموع، ۳:۲۸۵ و بعد، حاشیة الباجوری، ۱:۱۵۳-۱۵۶

۴۹- ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کی۔

۵۰- المجموع، ۳:۳۴۴-۳۵۰

۵۱- ابو داؤد، ترمذی، احمد، ابن حبان (سبل السلام، ۱:۱۷۰)

۵۲- بسم اللہ کے موضوع پر بہت سی احادیث ہیں جن میں سے ایک حضرت ام سلمہؓ سے بخاری، مسلم، ابن خزیمہ نے صحیح سند سے روایت کی۔ یہ حدیث دارقطنی میں ہے اور موقوف ہے (سبل السلام۱:۱۷۳)

۵۳- بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنے کی روایات بخاری یا مسلم یا دونوں میں چھ صحابہ یعنی ابوہریرہؓ، ام سلمہ، ابن عباس، حضرت علی، سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہم سے روایت ہے (المجموع ۲:۳۰۲)

۵۴- الشرح الصغیر، ۱:۴۳۷

۵۵- امام کو لقمہ دینے کا وقت وہ ہے جب وہ خاموش ہو کر رک جائے، اگر ابھی آیت دہرا رہا ہو تو لقمہ نہ دیا جائے۔

۵۶- مقتدی امام کے پیچھے پانچ مقامات پر بلند آواز سے بولے، چار جگہ آمین کہنے کے لیے: ایک جب امام آمین کہے، دوسرے فجر کی نماز میں دعائے قنوت میں، تیسرے رمضان کے دوسرے نصف میں وتر کی دعائے قنوت میں، چوتھے پانچوں نمازوں میں قنوت نازلہ میں اور پانچویں امام کو کسی آیت کا لقمہ دینے کے لیے۔

۵۷- ابو داؤد، نسائی اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی اور بتایا کہ حدیث حسن ہے۔

۵۸- دارقطنی، ترمذی

۵۹- امام ابوحنیفہ سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے عربی کے علاوہ قراءت کے جواز سے رجوع کرلیا

تھا، آپ کے مقلدین وغیرہ میں سے کسی نے آپ کے پہلے قول پر عمل نہیں کیا۔

۶۰- البدائع، ۱:۱۱۲

۶۱- فتح القدير، ۱:۱۹۳، ۲۰۸، وبعد الدر المختار، ۱:۴۱۶، الشرح الصغير، ۱:۳۱۳، القوانين الفقهية، ۶۲، مغني المحتاج، ۱:۱۶۳ و بعد، المغني، ۱:۴۹۹ و بعد، كشاف القناع، ۱:۴۵۲، المهذب، ۱:۷۴

۶۲- احمد، ابوداؤد، نسائی (نیل الاوطار، ۲، ۲۴۳ و بعد)

۶۳- متفق علیہ

۶۴- احمد اور حاکم نے ابو قتادہ الطیالسی سے روایت کی، نیز احمد اور ابویعلیٰ نے ابوسعید خدریؓ سے بھی روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۲۶۸)

۶۵- بخاری

۶۶- رد المحتار، ۱:۴۳۲-۴۳۳، فتح القدير، ۱:۲۱۰ و بعد

۶۷- رد المحتار، ایضاً، اللباب، ۱:۷۳، القوانين الفقهية، ۶۲، الشرح الصغير، ۱:۳۱۳، ۳۲۸، مغني المحتاج، ۱:۱۶۵-۱۷۰، المهذب، ۱:۷۵، المغني، ۱:۵۰۸، ۵۱۴، ۵۱۶، كشاف القناع، ۱:۴۵۲، بداية المجتهد، ۱:۱۳۰

۶۸- ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی۔

۶۹- بیہقی نے صحیح سند سے روایت کی، مسلم نے اپنی حدیث میں "ہماری پیشانیاں اور ہماری ہتھیلیاں" کے الفاظ روایت نہیں کیے۔

۷۰- الشرح الصغير، ۱:۳۱۴، القوانين الفقهية، ۶۳، بداية المجتهد، ۱:۱۳۳ و بعد

۷۱- بخاری کے سوا صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۲۵۷)

۷۲- فتح القدير، ۱:۲۱۲-۲۱۴، مراقي الفلاح، ۴۵، تبيين الحقائق، ۱:۱۱۶ و بعد، مغني المحتاج، ۱:۱۶۸-۱۷۰، المغني، ۱:۵۱۵، ۲:۳۱۳، كشاف القناع، ۱:۴۵۳، مغني المحتاج، ۱:۲۹۸، المهذب، ۱:۷۵، الدر المختار ورد المحتار، ۱:۱، ۴

۷۳- متفق علیہ (نیل الاوطار، ۲:۲۵۸)

۷۴۔ اجمال اور تفصیل کے درمیان جملہ معترضہ ہے۔ بالوں سے سر کے بال مراد ہیں۔ بظاہر یہ حکم نماز کے اندر کا ہے باہر کا نہیں، قاضی عیاض نے اسے رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ بات جمہور کی رائے کے خلاف ہے، ان کے نزدیک نمازی کے لیے یہ مکروہ ہے چاہے نماز میں کرے یا نماز شروع کرنے سے پہلے۔ بال اور کپڑے سمیٹنے سے روکنے میں حکمت یہ ہے کہ اس میں مغرور اور متکبر لوگوں سے مشابہت پیدا ہوتی ہے۔

۷۵۔ صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۲۶۰)

۷۶۔ احمد، ابن ماجہ نے کہا ہے کہ اپنے کپڑے پر سجدہ کیا، (نیل الاوطار، ۲:۲۶۱)

۷۷۔ نیل الاوطار، ۲:۲۶۰

۷۸۔ احمد کے علاوہ پانچوں محدثین نے روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۲۵۳)

۷۹۔ احمد، ابو داؤد، نسائی، ترمذی، خطابی کہتے ہیں: وائل بن حجر کی حدیث اس کی بہ نسبت زیادہ ثابت شدہ ہے۔ ترمذی کہتے ہیں کہ حدیث ابی الزناد کو ہم صرف اسی سلسلۂ سند سے جانتے ہیں (نیل الاوطار، ۲:۲۵۵)

۸۰۔ القوانین الفقهیة، ۴۹، کشاف القناع، ۱:۳۴۶

۸۱۔ رد المحتار، ۱:۴۳۲ و بعد، الشرح الصغیر، ۱:۳۱۴، القوانین الفقهیة، ۶۴، مغنی المحتاج، ۱:۱۷۱، المغنی، ۱:۵۲۲ و بعد، کشاف القناع، ۱:۴۵۳

۸۲۔ متفق علیہ (نصب الرایہ، ۱:۴۱۸)

۸۳۔ فتح القدیر مع العنایة، ۱:۱۱۳، البدائع، ۱:۱۱۳، تبیین الحقائق، ۱:۱۰۴، الشرح الکبیر، ۱:۲۴۰ و بعد ۲۵۱، القوانین الفقهیة، ۶۴، مغنی المحتاج، ۱:۱۷۲، المغنی، ۱:۵۳۲ و بعد، کشاف القناع، ۱:۴۵۳ و بعد، بدایة المجتهد، ۱:۱۲۵

۸۴۔ یہ روایت دارقطنی کے ہاں مدرج ہے اور موقوف کے حکم میں ہے۔ سنن ابو داؤد اور مسند امام احمد میں یہ روایت ان الفاظ سے آئی ہے: ''جب تم نے یہ کہا اور یہ ادا کر دیا تو تم نے نماز ادا کر دی، اگر بیٹھنا چاہو تو بیٹھو اگر کھڑے ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ'' نیل الاوطار، ۲:۲۹۸، نصب الرایہ، ۱:۴۲۴، سلام کے رکن میں حنفیہ کی دلیل کے طور پر ایک اور حدیث آرہی ہے۔

۸۵۔ مسلم، ابو داؤد (نیل الاوطار، ۲:۲۸۱)

۸۶- دارقطنی اور بیہقی دونوں نے روایت کی ہے اور اس کی سند کو صحیح بتایا۔

۸۷- متفق علیہ

۸۸- دارقطنی، ابن حبان نے صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی اور کہا کہ یہ مسلم کی شرط پر ہے۔

۸۹- بخاری، یہ حدیث صحیح حسن ہے (نیل الاوطار، ۲:۲۷۵)

۹۰- ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (نصب الرایہ، ۱:۴۱۹، نیل الاوطار، ۲:۲۷۳)

۹۱- الشرح الصغیر، ۱:۳۲۹ و بعد

۹۲- المغنی، ۱:۵۳۳

۹۳- نسائی کے علاوہ صحاح خمسہ نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح بتایا، بخاری نے مختصر روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۱۸۴)

۹۴- فتح القدیر، ۱:۲۲۱، القوانین الفقهية، ۶۵، المغنی، ۱:۵۳۴ و بعد، ۵۳۹

۹۵- صحاح ستہ نے روایت کی ہے، نیل الأوطار، ۲:۲۷۸، نصب الراية، ۱:۴۱۹

۹۶- مغنی المحتاج، ۱:۱۷۴

۹۷- مسلم اور ابوداؤد نے انہی الفاظ سے روایت کی ہے۔ ترمذی نے بھی اسی طرح روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا لیکن سلام کو نکرہ روایت کیا۔ ابن ماجہ کی روایت بھی مسلم کی طرح ہے البتہ انہوں نے واشهد ان محمداً عبده و رسوله روایت کیا (نیل الاوطار، ۲:۲۸۱)

۹۸- اللہ کی طرف سے بندوں پر صلاۃ کے معنی رحمت اور رضا ہے، فرشتوں کی طرف نسبت ہو تو دعا اور استغفار ہے۔ امت کی طرف سے دعا اور نبی کی تعظیم کا مفہوم ہے جس سے اللہ کے ہاں آپؐ کے مقام و مرتبے کا اظہار ہوتا ہے اور اس سے ثواب ملتا ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو مجھ پر ایک بار درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اس پر دس بار رحمت نازل کرتا ہے۔

۹۹- یہ الفاظ اور دوسرے الفاظ ابومسعود، حضرت علی، ابوہریرہؓ، طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیے (نیل الاوطار، ۲:۲۸۴ و بعد، تفسیر ابن کثیر، ۲:۵۰۷)

۱۰۰- المغنی، ۱:۵۴۵، مغنی المحتاج، ۱:۱۷۷

۱۰۱- القوانين الفقهية،٦٦، مغنى المحتاج، ١:١٧٧، حاشية الباجوری، ١:١٦٣، كشاف القناع، ١:٣٥٤، المغنی، ١:٥٥١-٥٥٨، الشرح الصغير، ١:٣١٥-٣٢١، الشرح الكبير، ١:٢٤٠ و بعد

۱۰۲- مسلم، حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور مسلم کی شرائط پر ہے۔ یہ متواتر حدیث ہے۔ سات صحابہ نے روایت کی ہے(النظم المتناثر، ۵۷)

۱۰۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد احادیث سے ثابت ہے، ان میں سے ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دائیں بائیں سلام پھیرتے ،السلام عليكم و رحمة الله، السلام عليكم و رحمة الله حتیٰ کہ آپؐ کے رخساروں کی سفیدی نظر آتی۔ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح بتایا، عامر بن سعد نے اپنے والد سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دائیں بائیں سلام پھیرتے دیکھا حتیٰ کہ آپ کے رخساروں کی سفیدی نظر آئی۔ احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی، (نيل الاوطار،١:٢٩٢)

۱۰۴- بخاری

۱۰۵- فتح القدير ،١:٢٢٥، تبيين الحقائق ،١:١٠٤، الدر المختار ،١:٤١٨، البدائع ،١:١١٣

۱۰۶- ترمذی، دارقطنی، بیہقی۔ ترمذی نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند قوی نہیں ہے۔ اس کی سند میں اضطراب ہے (نصب الرایہ،٢:٦٣)

۱۰۷- ابونعیم اصفہانی نے روایت کی۔ یہ حدیث غریب ہے۔ دوسروں نے اسے مرسلاً روایت کیا۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے حضرت علیؓ سے روایت کی (نصب الراية،٢:٦٣)

۱۰۸- احمد، ابوداؤد

۱۰۹- نيل الاوطار،٢:٢٩٤

۱۱۰- یہ دونوں حدیثیں ابن ماجہ نے روایت کیں۔

۱۱۱- مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک رکن ہے اور بعض شافعیہ کے نزدیک رکن کی شرط ہے۔

۱۱۲- متفق علیہ، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے (نيل الاوطار ،٢:٢٦٤)

۱۱۳- بخاری

۱۱۴- الدر المختار ورد المحتار ،١:٤٣٢، الشرح الصغير ،١:٣١٦، حاشية الباجوری ،١:١٥٧،

۱۵۹، کشاف القناع، ۱:۴۵۳

۱۱۵- الدر المختار، ۱:۴۲۹-۴۳۱، الشرح الصغیر، ۱:۳۱۷، حاشیۃ الباجوری، ۱:۱۶۴، مغنی المحتاج، ۱:۱۷۸ و بعد، کشاف القناع، ۱:۴۵۵، الشرح الکبیر للدردیر، ۱:۲۴۱

۱۱۶- رد المحتار، ۱:۴۲۹-۴۳۲، البدائع، ۱:۱۶۳

۱۱۷- اس سے مراد وہ سجدہ ہے جو اصل نماز کا جز ہو۔ نماز کے سجدۂ تلاوت کا بھی یہی حکم ہے، کیوں کہ جب نماز میں ہو تو اسے بھی نماز کا سجدہ سمجھا جاتا ہے۔

فصل ششم

نماز کی سنتیں، نماز کا طریقہ، مکروہاتِ نماز نماز کے بعد کے اذکار اور دعائیں

اس فصل میں سات مباحث ہیں:

نماز کی سنتوں کی اقسام: نماز کی سنتیں دو قسم کی ہیں۔ کچھ نماز کے اندر ہیں اور کچھ نماز سے خارج ہیں مثلاً مسواک کرنا جس کا بیان گزر چکا اور نمازی کا اپنے سامنے سُترہ رکھنا جس کی ہم آگے وضاحت کریں گے۔

پہلی بحث: نماز کی داخلی سنتیں:

نماز کی سنتوں سے مراد وہ اقوال و افعال ہیں جن کے کرنے والے کو ثواب ملتا ہے اور چھوڑنے والے کو گناہ نہیں ہوتا البتہ انہیں چھوڑنے پر عتاب اور ملامت کی جا سکتی ہے۔ اگر چھوڑ دے تو سجدۂ سہو کرنے سے ان کی کمی پوری نہیں ہوتی اور انہیں دانستہ چھوڑنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

سنت، حنفیہ کے بیان کے مطابق (۱) وہ امور ہیں جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ انجام دیا ہو اور بلا عذر انہیں ترک نہ کیا ہو جیسے ثنا کی دعا، اعوذ باللہ پڑھنا اور رکوع سجدوں کی تکبیرات۔

حنفیہ کے نزدیک نماز کی کچھ سنتیں ہیں اور کچھ آداب ہیں۔ نماز کے آداب وہ کام ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دو بار کیے ہوں، ہمیشہ نہ کیے ہوں مثلاً رکوع اور سجدوں میں تین بار سے زائد تسبیحات پڑھنا یا مسنون قراءت سے زائد قراءت کرنا۔ آداب

کے ذریعے سنتوں کی تکمیل ہوتی ہے۔

سنت یا ادب حنفیہ کے نزدیک واجب سے کم درجے کے امور ہیں کیوں کہ نماز میں واجب وہ امور ہیں جن کے ترک سے نماز تو ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی بھول کر چھوڑ دے تو سہو کے دو سجدے واجب ہوتے ہیں۔

حنفیہ نے نماز کی اکیاون سنتیں اور سات آداب بیان کیے ہیں۔

مالکیہ (۲) نے نماز کی چودہ سنتیں اور اڑتالیس آداب بیان کیے ہیں۔مالکیہ کے نزدیک سنت وہ کام ہے جس کا شریعت نے مطالبہ کیا ہو، اس کی تاکید کی ہو، اس کی قدر و منزلت بتائی ہو اور اس کا عوام الناس میں اظہار کیا ہو۔اس کے کرنے والے کو ثواب ملے اور چھوڑنے والے کو سزا نہ دی جائے مثلاً وتر اور عیدین کی نماز۔

مالکیہ کے نزدیک مستحب وہ کام ہے جس کا مطالبہ شارع کی طرف سے قطعیات سے نہ ہو، اس کے بارے میں نرمی ہو، اس کے کرنے پر ثواب ہو اور چھوڑنے والے کو گناہ نہ ہو جیسے ظہر سے پہلے کی چار سنتیں، نماز کی آٹھ سنتیں ایسی ہیں کہ جن میں بھولنے سے سجدۂ سہو کرنا ہوتا ہے اور وہ ہیں : سورۃ پڑھنا، جہری نماز میں بلند آواز سے اور سری نماز میں آہستہ قرآت کرنا، تکبیر، تحمید (ربنا لک الحمد کہنا) دونوں تشہد پڑھنا اور ان کے لیے بیٹھنا۔

شافعیہ کے نزدیک نماز کی سنتوں کی دو قسمیں ہیں:(۳) ابعاض (یعنی اجزائے نماز) اور ہیئات (ہیئت کی جمع ہے کیفیت)

ابعاض وہ سنتیں ہیں جو چھوٹ جائیں تو سجدۂ سہو کر کے نماز درست کی جا سکتی ہے۔ یہ آٹھ ہیں۔(۴)

پہلا تشہد، اس کے لیے بیٹھنا، اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا، دوسرے تشہد میں آپ ؐ کی آل پر درود بھیجنا، صبح کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا، رمضان

کے آخری نصف میں وتر میں دعائے قنوت پڑھنا، دعائے قنوت کے لیے کھڑا ہونا، دعائے قنوت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا اور آپؐ کی آل پر درود بھیجنا۔ہیات کی تعداد چالیس ہے مثلاً تسبیحات وغیرہ، یہ اگر چھوٹ جائیں تو سجدۂ سہو کی ضرورت نہیں ہوتی۔

شافعیہ کے نزدیک سنت یا مستحب وہ عمل ہے کہ اگر نمازی اسے بھولے سے چھوڑ دے تو اگر اگلا فرض شروع کر دے تو واپس سنت ادا کرنے کی طرف نہ لوٹے مثلاً کسی شخص نے پہلا تشہد چھوڑ دیا اور سیدھا کھڑا ہونے کے بعد اسے یاد آیا تو واپس تشہد کے لیے نہ بیٹھے بلکہ آخر میں سجدۂ سہو کرے، اگر جان بوجھ کر بیٹھ گیا اور اسے یاد تھا کہ نماز میں ہے تو نماز باطل ہو جائے گی، اگر یہ یادنہیں تھا کہ نماز میں ہے تو نماز باطل نہیں ہوگی البتہ جونہی یاد آئے، کھڑا ہو جائے اور آخری سجدۂ سہو کرے۔ یہ مسئلہ اسی صورت میں ہے جب نمازی امام ہے یا اکیلا ہے۔

اگر نمازی مقتدی ہے تو اس پر واجب ہے کہ امام کی پیروی کرے۔ اگلے فرض کو جاری رکھنے کی بہ نسبت امام کی اقتدا زیادہ ضروری ہے اگر دانستہ اور جانتے بوجھتے امام کی اقتدا کی طرف نہیں لوٹا تو نماز باطل ہو جائے گی بشرطیکہ مقتدی نے امام سے علیحدہ ہو جانے کی نیت نہ کی ہو، اور اگر امام سے علیحدہ ہو جانے کی نیت کرتا تو نماز باطل نہیں ہوگی۔

حنابلہ کی رائے (۵) یہ ہے کہ جو کام فرض نہیں ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: واجبات اور سنتیں۔ واجبات وہ کام ہیں جو جان بوجھ کر چھوڑ دیے جائیں تو نماز باطل ہو جاتی ہے اور اگر بھولے سے یا غلطی سے رہ جائیں تو سجدۂ سہو سے کمی پوری کی جا سکتی ہے۔ واجبات آٹھ ہیں:

۱۔ تکبیر (اللہ اکبر کہنا)، ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف منتقل ہونے کے لیے،

ایک کام کے اختتام اور دوسرے کے آغاز پر اللہ اکبر کہنا واجب ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر اللہ اکبر کہا کرتے تھے اور آپ کا ارشاد ہے: ''اسی طرح نماز پڑھو جیسے تم مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو''۔ اگر ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف منتقل ہونے سے پہلے تکبیر شروع کر دی، مثلاً رکوع یا سجدے کے لیے جھکنے سے پہلے تکبیر کہہ لی تو صحیح نہیں ہے البتہ منتقل ہونے کے آغاز اور انتہا کے درمیان کہی تو درست ہے۔

البتہ تکبیر تحریمہ اور مقتدی جو تکبیر اس وقت کہتا ہے جب وہ بعد میں آتا ہے اور دیکھتا ہے کہ امام رکوع میں ہے تو تکبیر کہہ کر رکوع میں شامل ہو جاتا ہے، یہ دونوں تکبیریں اس میں شامل نہیں، پہلی تکبیر رکن ہے اور دوسری سنت ہے، تکبیر تحریمہ سے اس کی کمی پوری ہو جاتی ہے۔

۲- **تسمیع** (سمع اللہ لمن حمدہ کہنا) امام اور اکیلے نمازی کے لیے واجب ہے، مقتدی کے لیے نہیں۔

۳- **تحمید** (ربنالک الحمد کہنا) امام، مقتدی اور اکیلے نمازی سب کے لیے واجب ہے۔

۴- **رکوع کی تسبیح** (سبحان ربی العظیم کہنا)

۵- **سجدے کی تسبیح** (سبحان ربی الاعلیٰ کہنا)

۶- **دونوں سجدوں کے درمیان دعا:** رب اغفر لی (اے میرے رب! مجھے بخش دے) یہ سب ایک ایک بار کہنا واجب ہیں، اور کامل عمل یہ ہے کہ بار بار کہے، کمال کا ادنیٰ درجہ تین بار کہنا ہے۔

۷- **پہلا تشہد:** کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ پہلے تشہد میں بیٹھے اور اس کا حکم دیا اور بھولنے کی صورت میں سجدۂ سہو کیا۔ تشہد کی کم از کم مقدار یہ ہے: التحیات للہ

والصلوات والطیبات ، السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته، السلام علینا و علی عبادالله الصالحین، اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده و رسوله :(میری ساری قولی عبادتیں، میری بدنی عبادتیں اور میری مالی عبادتیں اللہ کے لیے ہیں، اے نبیؐ آپؐ پر سلام ہو اور اللہ کی رحمت و برکتیں نازل ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر بھی سلام ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے بندے اور رسول ہیں)۔

۸۔ **پہلے تشہد کے لیے بیٹھنا:** یہ بیٹھنا اور پہلا تشہد دونوں کام ہر شخص پر واجب ہیں چاہے وہ شخص ایسے امام کا مقتدی ہو جو بھولے سے پہلا تشہد پڑھے بغیر کھڑا ہو گیا۔

نماز کی سنتوں میں اقوال، افعال اور ہیئتیں سب شامل ہیں، ان کی تعداد سترہ ہے: جو یہ ہیں: ثنا پڑھنا، اعوذ باللہ اور بسم اللہ پڑھنا، آمین کہنا، تین یا چار رکعات والی نمازوں میں پہلی دو رکعات میں سورت پڑھنا، اسی طرح فجر، جمعہ، عیدین اور تمام نوافل میں سورت پڑھنا، جہری نمازوں میں بلند آواز سے اور سری نمازوں میں آہستہ قراءت کرنا، امام اور اکیلے نمازی کے لیے ربنا لک الحمد کہنے کے بعد "ملأ السموات و ملأ الارض و ملأ ماشئت من شئی بعد (آسمان، زمین اور ان کے بعد جو کچھ تو چاہے سب بھر کر تیرے لیے حمد و ثنا ہے) کے الفاظ کہنا، مقتدی یہ الفاظ نہ کہے، رکوع اور سجدہ میں ایک بار سے زائد تسبیح پڑھنا، دونوں سجدوں کے درمیان رب اغفرلی کہنا، آخری تشہد میں اعوذ بالله من عذاب جهنم ...... الخ (میں جہنم کے عذاب سے اللہ کی پناہ میں آتا ہوں) پڑھنا، آخری تشہد کے آخر میں دعا کرنا، آخری تشہد میں آل نبیؐ کے لیے رحمت و برکت کی دعا کرنا یعنی بارک علیٰ محمد و علیٰ آل محمد کہنا، پہلے تشہد میں لازمی تشہد سے زائد اور وتر میں دعائے قنوت پڑھنا۔ ان کے علاوہ افعال اور ہیئتوں سے متعلق سنتیں ہیں:(۲) مثلاً تکبیر تحریمہ کے وقت انگلیاں سیدھی ، ایک دوسری سے پیوستہ، قبلہ رو رکھتے

ہوئے کندھوں تک اٹھانا، اسی طرح رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے اور ہاتھ اٹھانے کے بعد ہاتھ چھوڑ دینا۔

نماز کی داخلی سنتوں کا بیان:

۱- تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا:

نماز شروع کرتے وقت تکبیر تحریمہ کہنے کے لیے ہاتھ اٹھانے کے مستحب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مالکیہ (۷) اور شافعیہ کے نزدیک کندھوں تک ہاتھ اٹھائے جائیں، حنابلہ کے نزدیک اختیار ہے چاہے کانوں کی لو تک اٹھائے یا کندھوں تک، حنفیہ کے نزدیک مرد اپنے ہاتھ کانوں تک اس طرح اٹھائے کہ انگوٹھے کانوں کے برابر ہوں اور عورت کندھوں تک ہاتھ اٹھائے کیوں کہ اس میں زیادہ پردہ ہے۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ انگلیوں کے کنارے اس مقام تک پہنچیں۔ نووی کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ انگلیوں کے سرے کانوں کے اوپر کے حصوں کے برابر ہوں اور انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر ہوں اور ہتھیلیاں کندھوں کے برابر۔ مالکیہ نے اسی ہیئت کو مستند قرار دیا ہے۔ فقہاء نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ انگلیوں کے سرے تھوڑے سے کعبہ کی طرف مڑے ہوئے ہونے چاہیں۔ یہ کعبہ کے احترام کا تقاضا ہے۔

حنفیہ کی دلیل: وائل بن حجرؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ نے نماز شروع کی تو دونوں ہاتھ کانوں کے برابر تک اٹھائے اور تکبیر کہی۔ (۸) براء بن عازبؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھ اٹھاتے یہاں تک کہ آپ کے انگوٹھے کانوں کے برابر ہوتے۔ (۹) حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ نے تکبیر کہی اور ہاتھ اٹھاتے ہوئے دونوں انگوٹھے کانوں کے برابر کر لیے۔ (۱۰)

شافعیہ اور مالکیہؒ کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے۔(۱۱)

حنابلہ نے اس بنا پر اختیار دیا ہے کہ دونوں طرح کی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں۔ کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایت ابوحمید،(۱۲) ابن عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث سے ثابت ہے اور کانوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایت وائل بن حجر اور مالک بن حویرث (۱۳) کی احادیث سے ثابت ہے۔

ہاتھ اٹھانے کا وقت: حنفیہ کے نزدیک صحیح روایت یہ ہے کہ پہلے ہاتھ اٹھائے پھر تکبیر کہے، کیوں کہ ہاتھ اٹھانے کا عمل غیر اللہ کی کبریائی کی نفی کی علامت ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دونوں ہاتھ اس طرح پھیلا کر اٹھائے جائیں کہ ان کی پشت آسمان کی طرف اور ہتھیلیاں زمین کی طرف ہوں جیسے کہ خوف کی حالت میں اٹھائے جاتے ہیں، اس طرح صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھائے جائیں اور کسی تکبیر کے وقت نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہاتھ اٹھائے اور تکبیر مکمل ہوتے ہی ہاتھ نیچے کر لے اور یہ دونوں کام بیک وقت کرے، آگے پیچھے نہیں، جونہی تکبیر ختم کرے تو ہاتھ نیچے چھوڑ دے۔ اگر ہاتھ اٹھانے بھول گیا، تکبیر کہہ لی تو اب ہاتھ نہ اٹھائے، کیوں کہ ہاتھ اٹھانا سنت ہے اور اس کا موقع اب نکل گیا، اگر تکبیر کے دوران یاد آ جائے تو ہاتھ اٹھا لے کیوں کہ ابھی اس کا موقع باقی ہے۔ اگر کندھوں تک ہاتھ اٹھانے ممکن نہ ہوں تو جہاں تک اٹھا سکتا ہو اٹھائے، اگر ایک ہاتھ اٹھا سکتا ہو اور دوسرا نہ اٹھا سکتا ہو تو ایک ہی اٹھا لے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے، جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو حتی المقدور اسے انجام دیا کرو۔ اگر ہاتھ اس طرح اٹھا سکتا ہو کہ جہاں تک اٹھانے سنت ہیں وہاں سے زیادہ اوپر لے جا کر ہی اٹھا سکتا ہو تو اسی طرح اٹھائے کیوں کہ اس میں

سنت کا عمل شامل ہے۔

انگلیاں کیسے ہوں: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ انگلیاں کھلی رکھنا مسنون ہیں یعنی نہ تو بالکل ملا کر رکھی جائیں اور نہ بہت کھول کر بلکہ اپنی معمول کی حالت پر کھلی رکھی جائیں، یعنی درمیانی حالت میں الگ الگ ہوں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تھے تو ہاتھ اٹھاتے اور انگلیاں کھلی رکھتے۔(۱۴)

حنابلہ کہتے ہیں کہ جب ہاتھ اٹھائے تو انگلیاں سیدھی لمبی اور ایک دوسری سے ملا کر رکھے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے ہاتھ اٹھاتے تو انگلیاں ملا لیتے۔(۱۵)حدیث میں ''مد'' کا لفظ استعمال ہوا ہے جو ''نشر'' یعنی کھلی رکھنے کے متضاد ہے۔

بلند آواز سے تکبیر تحریمہ کہنا: مالکیہ کہتے ہیں(۱۶) کہ ہر نمازی کے لیے خواہ امام ہو، مقتدی ہو یا اکیلا بلند آواز سے تکبیر تحریمہ کہنا مستحب ہے۔نماز کی دوسری تکبیریں جو ایک حالت سے دوسری حالت میں جانے کے لیے کہی جاتی ہے وہ صرف امام کے لیے بلند آواز سے کہنا مستحب ہے۔ دوسروں کے لیے آہستہ کہنا مستحب ہے۔

تکبیر تحریمہ کے علاوہ ہاتھ اٹھانا: حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ اور کسی موقع پر یعنی رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے ہاتھ اٹھانا مسنون نہیں ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک اس سلسلے میں کوئی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔اور ان کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو ہاتھ اٹھاتے تھے، اس کے بعد ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔(۱۷)

نیز انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی استدلال کیا، انہوں نے کہا کیا میں تمہارے سامنے اس طرح نماز نہ پڑھوں جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے،

پھر انہوں نے نماز پڑھی اور پھر شروع میں ہاتھ اٹھائے، ایک روایت میں ہے، ''صرف شروع میں ہاتھ اٹھائے اور اس کے بعد نہیں اٹھائے''۔(۱۸) نیز انہوں نے کہا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ وعمرؓ کے ساتھ نماز پڑھی، ان میں سے کوئی بھی نماز کے شروع کے علاوہ ہاتھ نہیں اٹھاتا تھا۔(۱۹)

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھ کر سیدھے کھڑے ہوتے ہوئے بھی ہاتھ اٹھانا مسنون ہیں، کیوں کہ اکیس صحابہ سے متواتر کے طور پر یہ ثابت ہے۔(۲۰) ان میں سے ابن عمرؓ کی متفق علیہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے پھر تکبیر کہتے، جب رکوع میں جاتے تو اسی طرح ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے کھڑے ہوتے تو اسی طرح ہاتھ اٹھاتے اور کہتے: ''سمع اللہ لمن حمدہ، ربنا لک الحمد''(۲۱)

شافعیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے، جیسا کہ نووی نے کہا کہ جب پہلے تشہد سے کھڑا ہو تو بھی ہاتھ اٹھائے کیوں کہ حضرت نافع کی حدیث ہے کہ ابن عمرؓ جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ اٹھاتے، جب رکوع کرتے تو ہاتھ اٹھاتے اور جب سمع اللہ لمن حمدہ کہتے تو ہاتھ اٹھاتے اور جب دو رکعت مکمل کر کے کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے اور یہ بتاتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح کیا کرتے تھے۔(۲۲)

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ہاتھ اٹھانے کے دوران انگلیاں درمیانی کھلی ہونی چاہیں اور حنابلہ کے نزدیک ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں۔ اور اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انگلیوں کا اندر کا حصہ قبلہ رُخ ہو کیوں کہ کعبہ کی عزت کا تقاضا یہی ہے۔

۲- مقتدی کی تکبیر تحریمہ امام کی تکبیر سے ملی ہوئی ہو:

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ مسنون ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

''جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو'' شرط یہ ہے کہ مقتدی امام کے اللہ اکبر کہنے سے فارغ ہونے سے پہلے تکبیر سے فارغ نہ ہو جائے۔

۳- دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھنا:

مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد مسنون یہ ہے کہ نمازی اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کی پشت اور گٹے پر رکھے کیوں کہ وائل بن حجر کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ نے نماز شروع کرنے کے لیے دونوں ہاتھ اٹھائے، تکبیر کہی، پھر اپنے کپڑے (چادر) میں لپٹ گئے، پھر آپؐ نے اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کی پشت گٹے اور کلائی پر رکھا۔(۲۳) قبیصہ بن ہلب اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت کرتے تو بایاں ہاتھ دائیں سے پکڑ لیتے۔(۲۴) سہل بن سعد کہتے ہیں کہ لوگوں کو بتایا جاتا تھا کہ مرد نماز میں اپنا دایاں ہاتھ بائیں کلائی پر رکھے۔(۲۵)

ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس سے گزرے تو انہوں نے بایاں ہاتھ دائیں پر رکھا ہوا تھا، آپؐ نے ان کا دایاں ہاتھ پکڑا اور بائیں پر رکھ دیا۔(۲۶)

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ہاتھ رکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے گٹے پر یا اس کے قریب رکھے کیوں کہ ابن حجر کی مذکورہ بالا حدیث میں یہی ہے۔ گٹہ سے مراد کلائی کا وہ کنارہ ہے جو انگوٹھے کی طرف ہے۔ حنفیہ کے ہاں طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھے اور مرد گٹے کے اردگرد چھوٹی انگلی اور انگوٹھے سے حلقہ بنا لے جب کہ عورت اپنے دونوں ہاتھ حلقہ بنائے بغیر سینے پر رکھے کیوں کہ اس میں زیادہ پردہ ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہاتھ ناف کے نیچے باندھے کیوں کہ حضرت علیؓ سے

روایت ہے کہ ''ناف کے نیچے دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنا مسنون ہے''۔(۲۷) مسنون سے مراد یہ ہے کہ سنت نبوی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ ناف کے اوپر سینے کے نیچے بائیں جانب باندھے۔ کیوں کہ دل اس طرف ہوتا ہے، پس ہاتھوں کو تمام اعضاء میں سے اشرف عضو پر ہونا چاہیے۔ نیز وائل بن حجر کی مذکورہ بالا حدیث پر عمل کا تقاضا یہی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، آپؐ نے اپنے ہاتھ سینے پر ایک دوسرے کے اوپر رکھے ہوئے تھے، اس حدیث کی تائید ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے جو صحیح ابن خزیمہ میں ہے جس میں ہاتھ رکھنے کی یہی کیفیت بیان کی گئی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ وقار کے ساتھ ہاتھ نیچے چھوڑ دے، قوت کے ساتھ نہیں۔ ہاتھوں سے سامنے آنے والی کوئی چیز پرے نہ ہٹائے کیوں کہ ایسا کرنا خشوع کے منافی ہے۔نفل نماز میں دونوں ہاتھ سینے پر باندھنے جائز ہیں کیوں کہ نفل میں کوئی چیز بلا ضرورت پکڑنا جائز ہے اور فرض نماز میں کسی چیز کا پکڑنا ایسا ہے جیسے کسی چیز پر ٹیک لگانا اور یہ جائز نہیں۔ اگر ٹیک لگانے کی نیت کے بجائے سنت کی نیت سے ایسا کرتا ہے تو مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بلا نیت کرتا ہے تو بظاہر مکروہ نہیں ہے۔

میرے نزدیک متعین طور پر جمہور کی رائے کو ترجیح ہے۔ یہ رائے مذہب مالکی کی اصل حقیقت سے بھی ہم آہنگ ہے کیوں کہ مذہب مالکی میں یہ خیال رکھا گیا ہے کہ ایک غیر مسنون عمل یعنی سہارا لینے کو رد کیا جائے یا اس عام غلط خیال کو مسترد کیا جائے کہ یہ واجب ہے۔

۴۔ سجدے کی جگہ نظر رکھنا:

شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ نمازی سجدے کی جگہ پر نظر رکھے کیوں کہ

اس میں خشوع زیادہ ہے۔ ابن عباسؓ سے بھی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو سجدے کی جگہ کے علاوہ کہیں اور نہیں دیکھتے تھے۔(۲۸) البتہ تشہد کا استثنا ہے کہ اس کے دوران اپنی شہادت کی انگلی کو دیکھتے تھے،جس سے اشارہ کرنا ہے۔(۲۹)

۵- ثنا پڑھنا یا نماز کے آغاز کی دعا:

مالکیہ کہتے ہیں کہ ثنا پڑھنا مکروہ ہے۔ نمازی تکبیر کہہ کر قراءت شروع کر دے کیوں کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکرؓ اور عمرؓ الحمد للہ رب العلمین سے نماز شروع کیا کرتے تھے۔(۳۰)

جمہور کے نزدیک پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بعد ثنا پڑھنا مسنون ہے اور میرے نزدیک اس کو ترجیح ہے۔اس کے کئی ایک الفاظ ہیں، حنفیہ اور حنابلہ کے منتخب الفاظ یہ ہیں:

سبحانک اللھم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک

(اے اللہ! تو پاک ہے، تیری تعریف کے ساتھ، تیرا نام بابرکت ہے، تیری عظمت بلند و بالا ہے اور تیرے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں) کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو کہتے: سبحانک اللھم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لا الہ غیرک (۳۱) سبحانک تسبیح سے ماخوذ ہے، اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اور پاکی ہے۔ تبارک اسمک ، برکت سے ہے یعنی ہر چیز سے اللہ کی خبر ثابت ہے وتعالیٰ جدک، جد سے مراد عظمت ہے۔ تعالیٰ، علو سے تفاعل کے باب سے ہے یعنی تیری عظمت ہر کسی کی عظمت سے بلند ہے، تیرا جلال اور تیری شان بہت اونچی ہے۔ اجمالاً اس کا مفہوم یہ ہے کہ الٰہی پاکی تیرے لیے ہے، میں تیری تعریف کے ساتھ تیری پاکی بیان کرتا ہوں، ہر چیز میں تیرے نام کی برکت

ہمیشہ سے ہے، تیری شان بُلند ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو امر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اسے اختیار کرنا ہی اولیٰ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک ثنا کے ان الفاظ کو ترجیح ہے:

وجهت و جهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً مسلماً وما انا من المشرکین، ان صلاتی و نسکی و محیای ومماتی لله رب العلمین، لا شریک له و بذلک امرت وانا من المسلمین (میں نے اپنا رُخ اس ذات کی طرف کر دیا ہے، جس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا، یکسو ہو کر، اس کا فرماں بردار ہو کر اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں، میری نماز، میری قربانی، میرا جینا اور میرا مرنا اللہ کے لیے ہے جو رب العالمین ہے، اس کا کوئی شریک نہیں مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا اور میں مسلمانوں میں سے ہوں)۔

احمد، مسلم اور ترمذی نے اسے روایت کیا اور ترمذی نے بتایا کہ یہ حضرت علیؓ سے صحیح روایت ہے۔(۳۲) یہ قرآنی آیت ہے البتہ آخری حصہ میں ذرا سی تبدیلی کر کے اسے ہر مسلمان کے مطابق کر دیا گیا ہے یعنی ''من المسلمین'' جب کہ اصل میں اول المسلمین ہے، جیسا کہ مسلم میں روایت ہے۔

اس کے معنی یہ ہیں: میں اپنی عبادت سے زمین و آسمان کے خالق کی نیت کرتا ہوں، سچے دین یعنی اسلام کی طرف مائل ہوں اور شرک سے دور ہوں، ہر چیز کو خالص اللہ کے لیے کرتا ہوں کہ میری نماز میری عبادت، میرا جینا اور میرا مرنا اللہ کے لیے ہے اور میں اس کا مطیع ہوں۔

امام احمد نے سبحانک اللھم کے علاوہ ثنا پڑھنے کو جائز قرار دیا اور حنفیہ کے نزدیک نوافل میں دونوں کو جمع کرنا جائز ہے لیکن نماز جنازہ میں صرف ثنا پڑھی جائے، توجہ والی دعا نہیں۔

امام جب قراءت شروع کر دے خواہ جہری نماز ہو یا دوسری، حنابلہ اور حنفیہ کی معتمد روایت (۳۳) کے مطابق مقتدی ثنا نہ پڑھے خواہ مسبوق ہو یعنی امام کے نماز شروع کرنے کے بعد نماز میں شامل ہوا ہو یا مدرک ہو یعنی امام کے ساتھ پہلی رکعت میں شامل ہوا ہو لیکن امام کے قراءت شروع کرنے کے بعد کیوں کہ جہری نماز میں قراءت سننا فرض ہے اور سری میں قرآن کی تعظیم کا تقاضا ہے۔ پس ثنا ایسی سنت ہے جو مقصود بالذات نہیں۔ سری نماز میں ثنا نہ پڑھنے کی یہ وجہ نہیں کہ خاموش رہنا واجب ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہے اور حنابلہ کے نزدیک سری نماز میں مقتدی امام کی قراءت کے درمیان کے وقفوں میں ثنا اور اعوذ باللہ پڑھ لے۔

شافعیہ کے نزدیک (۳۴) سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر (اللہ پاک ہے، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ بہت بڑا ہے) سے یا اللہ اکبر کبیرا، والحمد للہ کثیرا و سبحان اللہ و بحمدہٖ بکرۃ و اصیلا (اللہ سب سے بڑا ہے، سب تعریفیں، بے حساب اسی کے لیے ہیں، اللہ پاک ہے، لائق ستائش ہے صبح و شام) سے، یا اس دعا سے نماز شروع کرنا جائز ہے: اللھم باعد بینی و بین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب ، اللھم نقنی من الخطایا کما ینقی الثوب الابیض من الدنس ، اللھم اغسلنی بالماء والثلج والبرد (اے اللہ! میرے اور میرے گناہوں کے درمیان اس طرح دوری پیدا کر دے جیسے تو نے مشرق و مغرب کو دور دور کر دیا ہے، الٰہی مجھے گناہوں سے اس طرح صاف کر دے جیسے سفید کپڑا میل کچیل سے پاک ہوتا ہے ، الٰہی مجھے پانی، برف اور اولوں سے نہلا دے)۔

اکیلے نمازی اور ایسے امام کے لیے جس کے مقتدی لمبی نماز پڑھنے کے لیے تیار اور راضی ہوں یہ ساری دعائیں جمع کرنا مستحب ہے بلکہ ان پر اس دعا کا اضافہ کرے:

اللهم انت الملک، لا اله الا انت، انت ربی وانا عبدک، ظلمت نفسی، واعترفت بذنبی، فاغفرلی ذنوبی جمیعاً، فانه لا یغفر الذنوب الا انت واهدنی لأحسن الاخلاق فانه لا یهدی لأحسنها الا انت واصرف عنی سیئها فانه لا یصرف سیئها الا انت، لبیک وسعدیک، والخیر کله فی یدیک والشرلیس الیک، انابک الیک، تبارکت ربی و تعالیت، فلک الحمد علیٰ ما قضیت استغفرک واتوب الیک"۔

(اے اللہ! تو بادشاہ ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو میرا رب ہے اور میں تیرا بندہ، میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا، مجھے اپنے گناہوں کا اعتراف ہے، میرے تمام گناہ بخش دے، کیوں کہ تیرے سوا کوئی گناہ بخشنے والا نہیں، اچھے اخلاق کی طرف میری رہنمائی فرما، کیوں کہ تیرے سوا کوئی اچھے اخلاق کی رہنمائی نہیں کر سکتا، مجھے برے اخلاق سے دور رکھ کیوں کہ تیرے سوا کوئی برے اخلاق سے دور نہیں رکھ سکتا، میں حاضر ہوں، بار بار حاضر ہوں، تمام بھلائی تیرے ہاتھ میں ہے، برائی تیری طرف سے نہیں ہوتی، میں تجھ سے ہوں، تیری طرف لوٹنے والا ہوں، میرا رب با برکت اور عظمت والا ہے، تیرے فیصلوں پر تیرے لیے تمام تعریفیں ہیں، میں تجھ سے معافی مانگتا ہوں اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں)

شافعیہ کے نزدیک اکیلے نمازی، امام اور مقتدی کے لیے فرض اور نفل نماز میں وجہت و جہی...... پڑھنا مستحب ہے، حتی کہ مقتدی کے شروع کرنے سے پہلے امام نے سورۂ فاتحہ شروع کر لی یا امام کی آمین کے ساتھ آمین کہہ ڈالی تب بھی۔ البتہ جب امام سورۂ فاتحہ یا اعوذ باللہ پڑھ رہا ہو تو اس وقت نہ پڑھے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ پانچ شرائط کے ساتھ یہ دعا پڑھنا مستحب ہے:

اوّل: نماز جنازہ میں نہ ہو، اس میں وجہت وجہی پڑھنا مسنون نہیں بلکہ اعوذباللہ

سے شروع کرے۔

دوم: نماز ادا کرنے کا وقت ختم ہونے کا خوف نہ ہو، یعنی اتنا وقت ہو کہ اس میں ایک رکعت پڑھی جا سکتی ہو، اگر اتنا وقت نہ بچتا ہو جس میں ایک رکعت پڑھی جا سکتی ہو تو پھر یہ دعا نہ پڑھے۔

سوم: مقتدی کو سورۂ فاتحہ کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اگر ایسا خوف ہو تو پھر مسنون نہیں۔ اگر شروع کر چکا ہے تو پھر اتنی مقدار فاتحہ بھی پڑھے۔

چہارم: امام قیام کے علاوہ کسی اور حالت میں نہ ہو۔ اگر امام قومہ (رکوع سے کھڑا ہونا) میں ہو تو مسنون نہیں۔ اگر امام تشہد میں تھا، مقتدی اس میں شریک ہوا، امام نے سلام پھیر لیا یا امام کے ساتھ بیٹھنے سے پہلے مقتدی کھڑا ہے تو مسنون یہ ہے کہ وجہت وجھی کی دعا پڑھ لے۔

پنجم: اعوذ باللہ یا قراءت نہ شروع کر دی ہو، اگر بھولے سے بھی ان میں سے کوئی چیز شروع کر دی تو پھر وجہت ...... نہ پڑھے۔

۶- نماز کی قراءت سے پہلے تعوذ (اعوذ باللہ) پڑھنا: (۳۵)

مالکیہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ اور سورت سے پہلے تعوذ اور بسم اللہ پڑھنا مکروہ ہے۔ کیوں کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکرؓ اور عمرؓ الحمد للہ رب العلمین سے نماز شروع کیا کرتے تھے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ پہلی رکعت میں تعوذ پڑھے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر رکعت میں قراءت سے پہلے آہستہ تعوذ پڑھے یعنی اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم کہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطن الرجیم کہے۔ (۳۶) پھر کہے بسم اللہ الرحمن الرحیم حنفیہ اور حنابلہ کے

نزدیک آہستہ اور شافعیہ کے نزدیک جہری نمازوں میں بلند آواز سے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔تعوذ کے سنت ہونے پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔ **فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطن الرجيم** (جب قرآن پڑھنے لگو تو شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگو۔ النحل ۱۶:۹۸)

۷- آمین کہنا:

نمازی خواہ امام ہو یا مقتدی یا اکیلا، سورۂ فاتحہ ختم ہونے پر آمین (اے اللہ! قبول فرما) کہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک آہستہ اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک سری نمازوں میں آہستہ اور جہری نمازوں میں بلند آواز سے مقتدی امام کی آمین کے ساتھ ہی آمین کہے۔

اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو، جس کی آمین ملائکہ کی آمین سے ہم آہنگ ہو گئی اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے۔ ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہا کرتے تھے۔(۳۷)

حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے۔(۳۸) کہ اگر امام آمین کہنا بھول جائے تو مقتدی آمین کہے اور بلند آواز سے کہے تاکہ امام کو یاد آ جائے اور وہ بھی کہے کیوں کہ یہ قولی سنت ہے، اگر امام اسے چھوڑ دے تو مقتدی کہہ لے جیسے کہ تعوذ میں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر نمازی آمین کہنا بھول گیا، یا اس نے دانستہ آمین چھوڑ دی اور وہ سورت پڑھنا شروع کر دے تو پھر آمین نہ کہے کیوں کہ اس کا موقع جاتا رہا۔

آمین آہستہ کہنے کے بارے میں مالکیہ اور حنیفہ کی دلیل ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ چار چیزیں امام آہستہ کہے: تعوذ، تسمیہ (بسم اللہ کہنا) آمین اور **ربنا لک الحمد**۔(۳۹)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلند آواز سے آمین کہنے کی دلیل ابوہریرہؓ کی روایت

ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب غیر المغضوب علیھم ولاالضالین کہتے تو آمین اتنی آواز سے کہتے کہ پہلی صف میں جو لوگ آپ کے قریب ہوتے وہ سن لیتے تھے۔(۴۰) نیز وائل بن حجر کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کہ جب آپؐ نے غیر المغضوب علیھم ولاالضالین کی تلاوت کی تو کہا، آمین اور آواز لمبی کی۔(۴۱)

۸- تھوڑی دیر کی خاموشی:

شافعیہ کے نزدیک (۴۲) نماز میں چھ مقامات پر مختصر خاموشی مسنون ہے جتنی دیر میں سبحان اللہ کہا جاتا ہے البتہ آمین اور سورت کے درمیان کی خاموشی اس میں شامل نہیں ہے جہری نماز میں امام کو اس موقع پر اتنی دیر خاموش رہنا چاہیے کہ مقتدی سورۂ فاتحہ پڑھ لے اس دوران امام کے لیے مسنون ہے آہستہ قراءت میں مشغول رہے یا دعا کرتا رہے۔ قراءت میں مشغول رہنا بہتر ہے۔ اس موقع پر سکوت سے مراد یہ ہے کہ بلند آواز سے کچھ نہ پڑھے ورنہ حقیقتاً نماز میں خاموشی مطلوب نہیں ہے۔

چھ مقامات کی خاموشی: ثنا اور تعوذ کے درمیان، تکبیر تحریمہ اور ثنا کے درمیان، تعوذ اور تسمیہ کے درمیان، فاتحہ اور آمین کے درمیان، آمین اور سورت کے درمیان اور سورت اور رکوع کی تکبیر کے درمیان یعنی تین بار سورۂ فاتحہ سے پہلے اور تین بار سورۂ فاتحہ کے بعد۔ چوتھی خاموشی میں حکمت یہ ہے کہ مقتدی کو معلوم ہو کہ آمین قرآن کا حصہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں(۴۳) کہ مستحب یہ ہے کہ امام سورۂ فاتحہ کی قراءت کے بعد خاموش کھڑا ہو کر آرام کرے تاکہ اس وقفے میں مقتدی سورۂ فاتحہ پڑھ لیں اور ان کا امام سے قراءت میں نزاع نہ ہو، اسی طرح تکبیر کے بعد اور قراءت ختم کرنے کے بعد اور سورۂ فاتحہ کے بعد آمین سے پہلے مختصر وقفہ مستحب ہے۔

وقفوں کے جواز کی دلیل: سمرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو مرتبہ وقفہ فرمایا کرتے تھے۔ جب نماز شروع کرتے اور جب پوری رکعت سے فارغ ہو جاتے اور ایک روایت میں ہے ایک وقفہ اس وقت کرے جب تکبیر کہے اور ایک وقفہ اس وقت کرے جب غیر المغضوب علیهم ولاالضالین (۴۴) پڑھ کر فارغ ہو۔ یہ حدیث تین وقفوں کی دلیل ہے۔ تکبیر کے بعد، فاتحہ کے بعد اور قراءت مکمل کرنے کے بعد۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ وقفے مکروہ ہیں۔ البتہ مالکیہ نے (۴۵) سورۂ فاتحہ کے وجوب کے مشہور قول کی بحث میں کہا ہے کہ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی تکبیر کے درمیان خاموش وقفہ یا ذکر مستحب ہے تاکہ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی تکبیر گڈ مڈ نہ ہو جائیں۔ اگر وقفہ نہیں کیا اور رکوع کر لیا تب بھی جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۴۶) فرض پڑھنے والے کو آخری دو رکعتوں (تیسری اور چوتھی) میں اختیار ہے چاہے سورۂ فاتحہ پڑھے چاہے تین بار تسبیح کہہ لے چاہے اتنی دیر خاموش کھڑا رہے۔ اگر خاموش کھڑا رہے تب بھی گناہ نہیں ہے کیوں کہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ سے یہ اختیار ثابت ہے اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان رکعات میں ہمیشہ سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی اس لیے ان میں سورۂ فاتحہ واجب نہیں ہے۔

۹- پاؤں کے درمیان فاصلہ:

حنفیہ کہتے ہیں کہ دونوں پاؤں کے درمیانی چار انگلیوں کا فاصلہ ہونا چاہیے، یہ خشوع کے لیے زیادہ بہتر انداز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک دونوں پاؤں کے درمیان ایک بالشت کا فاصلہ ہونا چاہیے۔ بلا عذر دونوں پاؤں کو ملا کر کھڑا ہونا درست نہیں کیوں کہ اس میں تکلف ہے جو خشوع کے منافی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں پاؤں درمیانی حالت میں کھول کر کھڑے ہونا مستحب ہے اس طرح کہ نہ تو بالکل ملے ہوئے ہوں اور نہ اتنے کھلے ہوں کہ عادتاً معمول نہ ہوں۔

۱۰- سورۂ فاتحہ کے بعد سورت پڑھنا:

حنفیہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ کے ساتھ سورت ملانا ہر نماز کی پہلی اور دوسری رکعت میں واجب ہے اور جمہور کے نزدیک سنت ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، جن نمازوں میں سورۂ فاتحہ بلند آواز میں پڑھی جاتی ہے ان میں سورت بھی بلند آواز سے پڑھی جائے گی اور جن میں سورۂ فاتحہ آہستہ پڑھی جاتی ہے ان میں سورت بھی آہستہ پڑھی جائے گی، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرزِ عمل یہی تھا۔ ابو قتادہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی اور سورت بھی پڑھتے تھے، پہلی رکعت لمبی کرتے اور دوسری اس سے کم، کبھی کوئی آیت سنائی بھی دی جاتی تھی، عصر کی پہلی دو رکعات میں بھی سورۂ فاتحہ کے ساتھ سورت پڑھتے پہلی میں لمبی اور دوسری میں چھوٹی، فجر کی دو رکعات میں بھی سورۂ فاتحہ کے ساتھ سورت ملاتے، پہلی میں طویل اور دوسری میں اس سے کم۔ (۴۷) ابو برزہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں ساٹھ سے سو آیات تک پڑھتے تھے۔ (۴۸) جہری نمازوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سورت پڑھنے کی روایات تواتر کی حد تک مشہور ہیں۔ آپ نے معاذؓ بن جبل کو والشمس و ضحاھا اور سبح اسم ربک الاعلی اور واللیل اذا یغشی پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ (۴۹)

کس طرح کی سورت پڑھی جائے: حنفیہ کے نزدیک (۵۰) ایک ہی سورت دو رکعات میں دہرانا اور پہلی رکعت میں ایک جگہ سے اور دوسری میں دوسری جگہ سے پڑھنا دونوں صورتیں جائز ہیں۔ اگر ایک ہی سورت دونوں رکعات میں پڑھے اور درمیان سے دو یا دو

سے زیادہ آیات چھوڑ دے تب بھی کوئی حرج نہیں۔

البتہ درمیان میں کوئی چھوٹی سورت چھوڑ دینا یا قرآن کی ترتیب الٹ دینا مکروہ ہے کہ پہلی رکعت میں آگے کی کوئی سورت پڑھے اور دوسری میں اس سے پیچھے کی کیوں کہ قرآن میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا تلاوت کے واجبات میں سے ہے بچوں کے لیے ترتیب بدل دینا جائز ہے تاکہ تعلیم میں آسانی ہو۔ نیز اگر ایک رکعت میں قرآن ختم کیا ہو تو دوسری میں سورۂ بقرہ سے شروع کرنا جائز ہے، اور یہ صورت ترتیب کی پابندی سے مستثنیٰ ہے۔

اگر پہلی رکعت میں سورۃ الکافرون (۱۰۹) اور دوسری میں الم تر کیف (الفیل ۱۰۵) یا تبت (المسد ۱۱۱) پڑھی اور پڑھتے ہوئے یاد آ گیا تو قراءت مکمل کر لے۔ نفل نماز میں ان میں سے کوئی بات بھی مکروہ نہیں۔

تین آیات جو ایک چھوٹی سورت کے برابر یا ایک بڑی آیت کے برابر ہوں پڑھے کیوں کہ قرآن کا چیلنج اور اعجاز ایک چھوٹی سورت سے متعلق ہے ایک آیت سے نہیں۔ فضیلت کا تعلق زیادہ ثواب سے ہے اور اعتبار اس امر کا ہے کہ پوری سورت یا سورت کا کچھ حصہ ایسا پڑھا جائے جس میں زیادہ آیات ہوں۔

بلند آواز سے اور آہستہ قراءت کرنے کے مواقع: فقہاء کا اتفاق ہے کہ صبح، مغرب، عشا، جمعہ، عیدین، تراویح اور رمضان کے وتر میں بلند آواز سے قراءت کرے اور ظہر و عصر میں آہستہ۔ وتر اور دوسرے نوافل کے بارے میں فقہاء کے ہاں تفصیل ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ رمضان میں وتر کی تمام رکعات میں عیدین اور تراویح میں امام کے لیے بلند آواز سے قراءت واجب ہے اور سورج گرہن، استسقا اور دن کے نوافل میں امام اور اکیلے نمازی کے لیے آہستہ قراءت واجب ہے۔ رات کے نوافل میں اختیار ہے۔

اکیلے نمازی کو جہری نمازوں میں اختیار ہے کہ بلند آواز سے پڑھے یا آہستہ، ادا

پڑھ رہا ہو یا قضاء وقت پر یا وقت کے علاوہ البتہ رات کو بلند آواز سے پڑھنا افضل ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ سری نمازوں میں آہستہ پڑھنا واجب ہے۔ مقتدی کو بہر حال خاموش رہنا ہوتا ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ رات کے تمام نوافل میں بلند آواز سے اور دن کے تمام نوافل میں آہستہ پڑھنا مسنون ہے البتہ دن کی ایسی نمازیں جن میں خطبہ ہوتا ہے مثلاً نماز عید اور استسقا، ان میں بلند آواز سے پڑھنا مستحب ہے۔ مقتدی کے لیے آہستہ پڑھنا مستحب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں عیدین میں، چاند گرہن میں، نماز استسقا، تراویح، رمضان کے وتر اور رات یا صبح کے وقت طواف کی دو رکعات میں بلند آواز سے قراءت کرنا سنت ہے اور دوسری نمازوں میں آہستہ قراءت کی جائے البتہ رات کے نوافل میں متوسط بلند آواز سے جو بلند اور آہستہ کے درمیان ہو قراءت کرے۔ متوسط سے مراد یہ ہے کہ کبھی بلند آواز سے اور کبھی آہستہ تاکہ سنت کا اتباع ہو بشرطیکہ اس کی وجہ سے سونے والوں، نماز پڑھنے والوں اور دوسرے لوگوں کی مصروفیات میں غلطی نہ واقع ہو۔ فرض نماز کی قضا کے سلسلے میں اس وقت کا اعتبار ہے جس وقت نماز قضا کی جا رہی ہے یہی مستند روایت ہے۔ عورت اپنی آواز مرد سے پست رکھے۔ اور ایسے موقع پر بلند آواز سے قراءت کر سکتی ہے جہاں غیر محرم مرد موجود نہ ہوں۔

حنابلہ کے نزدیک نماز عید، استسقا سورج گرہن، تراویح اور تراویح کے بعد کے وتر میں بلند آواز سے قراءت سنت ہے، باقی نمازوں میں آہستہ قراءت کرے۔

اکیلے نمازی کو جہری نمازوں میں اختیار ہے، چاہے بلند آواز سے پڑھے یا آہستہ، جیسا کہ حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

قراءت کے دوران دعا کرنا: جب رحمت کی آیت کی تلاوت کرے تو اللہ سے

مغفرت اور رحمت طلب کرنا اور جب عذاب کی آیت پڑھے تو عذاب سے پناہ مانگنا مسنون ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنت اور دوزخ کے ذکر کے موقع پر ایسا ہی کرتے تھے۔ مثلاً آپؐ کہتے اعوذ باللہ من النار ویل لأھل النار (۵۱) (آگ سے اللہ کی پناہ، جہنمیوں کے لیے ہلاکت ہے) جس آیات میں خوفناک انجام اور مناظر کا ذکر ہوتا، اس کی تلاوت کے وقت آپؐ دعا کرتے اور اللہ کی پناہ مانگتے اور جس آیت میں خوش خبری ہوتی اس کی تلاوت کے وقت اللہ سے دعا کرتے اور اپنی رغبت کا اظہار فرماتے۔ (۵۲) جب آپ الیس ذلک بقادرعلی ان یحیی الموتی (القیامۃ ۷۵:۴۰) (کیا اللہ تعالیٰ مردوں کو زندہ کرنے پر قادر نہیں ہے؟) کی تلاوت کرتے تو بعد میں فرماتے: سبحانک فبلیٰ (۵۳) (اے اللہ! تو پاک ہے، کیوں نہیں) جب تسبیح کی آیت مثلاً فسبح باسم ربّک العظیم (الواقعہ ۵۶:۷۴) (ایسے عظیم رب کی تسبیح بیان کرو) کی تلاوت کی جائے تو تسبیح پڑھے اور سورۂ التیـــن (۹۵) اور القیامہ کے آخر میں کہے: بلی وانا علی ذلک من الشاھدین (کیوں نہیں، میں اس پر گواہ ہیں) اور المرسلات کے آخر میں کہے آمنا باللہ (ہم اللہ پر ایمان لائے)۔

سورت کی قراءت کب اور کیسے کرے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ جہری نماز میں مقتدی سورت نہ پڑھے بلکہ سنے، اگر جہری نماز میں مقتدی دور کھڑا ہو یا سری نماز ہو تو صحیح یہ ہے کہ قراءت کرے کیوں کہ خاموش کھڑے رہنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کہتے ہیں مقتدی سورت نہ پڑھے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سورۃ کا آغاز بسم اللہ الرحمن الرحیم سے کرے اور سورۂ فاتحہ کے بعد پوری سورت پڑھنا مستحب ہے، سورۃ کے ایک حصہ، ایک آیت یا چند آیات پر اکتفا نہ کرے، سورۃ خواہ لمبی ہو پوری پڑھنا مستحب ہے۔ سری نمازوں میں،

مغرب کی آخری رکعت میں اور عشا کی آخری دو رکعات میں امام کے پیچھے آہستہ قراءت کرنا مستحب ہے۔

جمہور کے نزدیک دونوں رکعات میں ایک ہی سورت کی تکرار مکروہ ہے بلکہ مطلوب یہ ہے کہ دوسری رکعت میں پہلی رکعت میں پڑھی گئی سورۃ کے علاوہ کوئی سورۃ پڑھے جو آگے کی ہو، پیچھے کی نہ ہو، اگر پہلی رکعت میں سورۃ البینۃ پڑھی ہے تو دوسری میں سورۃ القدر نہ پڑھے۔ حنفیہ کے نزدیک دوسری رکعت میں وہی سورت دہرا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے جو پہلی رکعت میں پڑھی تھی۔ جمہور کے نزدیک فرض نماز میں دوسری رکعت کی قراءت کی مقدار پہلی رکعت کی مقدار سے کم ہونا مستحب ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی رائے یہ ہے کہ صرف فجر کی نماز میں پہلی رکعت لمبی ہونی چاہیے لیکن فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے جن کی رائے جمہور سے ہم آہنگ ہے کہ تمام نمازوں میں پہلی رکعت لمبی ہونی چاہیے۔ اس میں سنت کا اتباع ہے۔ ظہر اور عصر کے بارے میں یہ شیخین (بخاری اور مسلم) کی روایت ہے اور فجر کے بارے میں مسلم کی اور دوسری نمازوں کو ان پر قیاس کیا جائے گا۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں رکعات میں سورتوں کی ترتیب مصحف کی ترتیب کے مطابق ہونی چاہیے۔ اس ترتیب کو الٹ دینا مکروہ ہے۔ کسی بھی سورت کے آخری یا درمیانی حصہ سے قراءت کرنا مکروہ نہیں ہے کیوں کہ ابو سعید کہتے ہیں: ہمیں یہ حکم دیا گیا کہ سورۂ فاتحہ پڑھیں اور اس کے علاوہ جو آسان ہو۔ نفل نماز میں دو یا دو سے زائد سورتوں کو جمع کرنا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رکعت میں سورۂ بقرہ، آل عمران اور نساء تلاوت فرمائی البتہ فرض نماز میں مستحب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ ایک سورت پر اکتفا کرے اور اس پر اضافہ نہ کرے، کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بالعموم اسی طرح نماز پڑھتے تھے۔

نماز میں سورتوں کی مستحب مقدار: اگر امام ایسے لوگوں کو نماز پڑھا رہا ہے جو خوشی سے لمبی نماز پڑھتے ہیں تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ صبح کی نماز میں طوال مفصل (۵۴) پڑھنا مسنون ہے، مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ظہر میں بھی، حنابلہ کے نزدیک ظہر میں اوساط مفصل پڑھی جائیں، (۵۵) عصر اور عشا میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل، مالکیہ کے نزدیک عصر میں بھی مغرب کی طرح قراءت کی جائے (طوال مفصل، اوساط مفصل اور قصار مفصل کی تفصیل آگے آ رہی ہے)۔

اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے فلاں شخص سے زیادہ کسی کی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے مشابہ نہیں دیکھی۔ سلیمان بن یسار کہتے ہیں کہ میں نے ان کے پیچھے نماز پڑھی تو وہ صبح کی نماز میں طوال مفصل، مغرب میں قصار مفصل اور عشا میں اوساط مفصل پڑھتے تھے۔ (۵۶) فجر اور ظہر میں لمبی قراءت کرنے میں حکمت یہ ہے کہ ان کا وقت طویل ہوتا ہے اور لمبی قراءت کے باعث جو کوئی نیند یا قیلولہ کی وجہ سے غفلت میں ہے وہ بھی شریک ہو سکتا ہے۔ عصر میں درمیانی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ دن بھر کے کاموں میں مصروف ہوتے ہیں اور عشا کے وقت نیند اور اونگھ کا غلبہ ہوتا ہے جب کہ مغرب میں مختصر قراءت اس لیے ہے کہ اس کا وقت تنگ ہوتا ہے۔

جابر بن سمرہؓ کی حدیث نمازوں میں قراءت کی مقدار بتانے میں جامع روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں سورۂ ق والقرآن المجید (۵۰) وغیرہ کی تلاوت فرماتے اور اس کے بعد کی نمازوں میں تخفیف ہوتی۔ ایک روایت میں ہے کہ ظہر کی نماز میں واللیل اذا یغشی (۹۲) اور عصر میں بھی تقریباً اتنی ہی جب کہ صبح کی نماز کی قراءت طویل ہوتی تھی۔ (۵۷) ایک اور روایت میں ہے، جب سورج ڈھلتا تو ظہر کی نماز پڑھتے اور اس میں واللیل اذا یغشی وغیرہ کی تلاوت کرتے، عصر کی نماز میں بھی اتنا ہی

تلاوت فرماتے البتہ صبح کی نماز طویل تر ہوتی تھی۔(۵۸)

ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل یا ایھا الکافرون اور قل ھو اللہ احد کی تلاوت فرماتے۔ امام کے لیے بالعموم مختصر نماز پڑھانا مستحب ہے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: معاذؓ! تم لوگوں کو آزمائش میں ڈال رہے ہو؟ تم سبح اسم ربک الاعلی اور والشمس وضحاھا اور واللیل اذا یغشی کیوں نہیں پڑھتے۔(۵۹) بخاری میں روایت ہے: جو کوئی نماز پڑھائے، مختصر نماز پڑھائے کیوں کہ نمازیوں میں کمزور، بیمار اور ضرورت مند بھی ہوتے ہیں۔

سورتوں کی مقدار کی حد بندی: لمبی، درمیانی اور چھوٹی سورتوں کی حد بندی میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔

حنفیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ(۶۰) طوال مفصل: سورۃ الحجرات سے سورۃ البروج کے آخر تک (چالیس، پچاس آیات والی سورتیں) ہیں۔ اوساط مفصل: سورۃ الطارق سے سورۃ البینۃ کے شروع تک (پندرہ آیات والی سورتیں) ہیں اور قصار مفصل: سورۃ البینۃ سے آخر قرآن تک (ہر رکعت میں پانچ آیات والی سورتیں) ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک(۶۱) طوال مفصل: الحجرات سے سورۃ النازعات تک اوساط مفصل: عبس سے سورۃ واللیل تک اور قصار مفصل: والضحی سے آخر قرآن تک ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک(۶۲) طوال مفصل: الحجرات سے سورۃ النباء (عم) تک، اوساط مفصل: سورۃ النباء سے والضحی تک اور قصار مفصل: والضحی سے آخر قرآن تک۔ جمعہ کے روز صبح کی نماز میں پہلی رکعت میں سورۃ السجدہ (الم، تنزیل) اور دوسری میں ھل اتی (الانسان ۷۶) پڑھے کیوں کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث سے یہ ثابت ہے۔(۶۳)

حنابلہ کے نزدیک (۶۴) پہلی مفصل سورۃ ق ہے اور ایک قول یہ ہے کہ الحجرات ہے۔

حنابلہ نے وضاحت کی ہے کہ مصحف عثمانی کے مطابق قراءت کرے جو متواتر ہے، صحت سند سے ثابت ہے اور عربی زبان سے مطابقت رکھتی ہے۔ مصحف عثمانی سے ہٹ کر قراءت کرنا مثلاً ابن مسعودؓ وغیرہ کی قراءت اور دیگر شاذ قراءتوں کے مطابق پڑھنا حرام ہے اور اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ (شاذ قراءت سے مراد وہ قراءت ہے جو قراءت متواترہ کے تین ارکان میں سے کسی ایک رکن کے خلاف ہو۔ قراءت متواترہ کے تین ارکان یہ ہیں۔ عربی زبان سے مطابقت خواہ کسی اعتبار سے ہو، مصحف عثمان کی موافقت خواہ احتمال کے درجے میں ہو اور صحت سند)۔ (۶۵)

بلند آواز سے اور آہستہ پڑھنے کی حدود: حنفیہ کے نزدیک بلند آواز سے پڑھنے کی کم از کم حد یہ ہے کہ جو لوگ بہت قریب ہیں ان کے علاوہ بھی مثلاً پہلی صف والے سن سکیں۔ اور ایک دو آدمی سن سکتے ہیں تو یہ بلند آواز سے پڑھنا نہیں ہے اور آہستہ پڑھنے کی کم از کم حد یہ ہے کہ خود سنے یا قریب کے ایک دو آدمی سن سکیں۔

مالکیہ کے نزدیک بلند آواز سے پڑھنے کی کم از کم حد یہ ہے کہ قریب کا آدمی سن سکے اور آہستہ پڑھنے کی کم از کم حد زبان کی حرکت ہے۔ عورت کا بلند آواز سے پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلند آواز کی کم از کم حد یہ ہے کہ پاس کا آدمی سن سکے خواہ ایک ہی ہو اور آہستہ پڑھنے کی کم از کم حد یہ ہے کہ خود سنے، عورت اجنبی مرد کی موجودگی میں بلند آواز سے قراءت نہ کرے۔

۱۱- رکوع اور سجدے کے لیے، سجدے سے اٹھنے اور قیام کرنے کے لیے تکبیر کہنا:

اجماع امت سے ثابت ہے کہ اللہ اکبر کہے۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بار اٹھتے، جھکتے، کھڑے ہوتے اور بیٹھتے اللہ اکبر کہتے دیکھا ہے۔ (۶۶) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام حالتوں میں اللہ اکبر کہنے کا شرعی حکم

ہے البتہ رکوع سے اٹھتے ہوئے آپؐ سمع اللہ لمن حمدہ کہا کرتے تھے۔ حنابلہ کے نزدیک اللہ اکبر کہنا، سمع اللہ لمن حمدہ کہنا اور دونوں سجدوں کے درمیان اور پہلے تشہد میں رب اغفرلی کہنا واجب ہے۔

رکوع کی سنتیں یہ ہیں:

الف- دونوں ہاتھوں سے گھٹنے پکڑے اور دونوں ہاتھ مضبوطی سے گھٹنوں پر رکھے، رکوع کے دوران پشت سیدھی رکھے، مرد اپنی انگلیاں کھلی رکھے، عورت اپنی انگلیاں کھلی نہ رکھے، دونوں پنڈلیاں کھڑی رکھے، سر اور پیٹھ برابر رکھے، سر نہ اونچا ہو نہ نیچا، مرد اپنے بازو پہلوؤں سے الگ رکھے کیوں کہ ابو مسعودؓ عقبہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے رکوع کیا تو اپنے ہاتھ پہلوؤں سے الگ رکھے، دونوں ہاتھ گھٹنوں پر رکھے اور گھٹنوں کے اردگرد اپنی انگلیاں کھلی رکھیں اور کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح نماز پڑھتے دیکھا ہے۔(٦٧) مصعب بن سعد کہتے ہیں، میں نے اپنے والد کے پہلو میں نماز پڑھی اور دونوں ہاتھ جوڑ کر رانوں کے درمیان رکھ لیے تو انہوں نے مجھے منع کرتے ہوئے کہا، ہم بھی اس طرح کرتے تھے، ہمیں یہ حکم دیا گیا کہ دونوں ہاتھ گھٹنوں پر رکھیں۔(٦٨) ابو حمید الساعدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے گھٹنوں پر رکھے۔ بازو کی کمان بنالی اور پہلوؤں سے الگ کر لیے۔(٦٩) ابن ماجہ میں وابصہ بن معبد کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپؐ جب رکوع کرتے تو اپنی پشت سیدھی رکھتے حتی کہ اگر اس پر پانی ڈالا جاتا تو ٹھہر جاتا۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث مسلم میں ہے کہ آپؐ جب رکوع کرتے تو نہ سر بلند رکھتے اور نہ پست بلکہ درمیان میں رکھتے۔

ب- کم از کم ایک بار سبحان ربی العظیم کہے اور جمہور کے نزدیک کمال کا درجہ یہ

ہے کہ تین بار کہے۔ مالکیہؒ کے نزدیک زیادہ کی کوئی حد نہیں ہے۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کے ساتھ وبحمدہ کا اضافہ بھی کیا ہے۔ اس کی دلیل حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، آپؐ رکوع میں **سبحان ربی العظیم** اور سجدے میں **سبحان ربی الاعلیٰ** کہتے تھے اور جب کوئی آیت رحمت پڑھتے تو وہاں رک کر رحمت کی دعا کرتے اور جب آیت عذاب پڑھتے تو پناہ مانگتے۔(۷۰) عقبہ بن عامرؓ کہتے ہیں کہ جب **فسبح باسم ربک العظیم** نازل ہوئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اِسے اپنے رکوع میں شامل کر لو۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو تین بار **سبحان ربی العظیم** کہے اور یہ کم از کم مقدار ہے۔(۷۱)

امام تین بار سے زائد تسبیح نہ پڑھے بلکہ اس کے لیے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے تاکہ مقتدیوں کے لیے تنگی نہ ہو البتہ شافعیہ کے نزدیک اکیلا نمازی اور ایسا امام جس کے مقتدی لمبی نماز پڑھنے پر راضی ہوں رکوع میں یہ دعا بھی پڑھے۔

اللھم لک رکعت و بک آمنت و لک اسلمت و خشع لک سمعی و بصری و مخی و عظمی و عصبی وما استقلت به قدمی(۷۲)

''اے اللہ! میں نے تیرے لیے رکوع کیا، تجھ پر ایمان لایا، تیری اطاعت کی، تیرے لیے میرے کان، آنکھیں، دماغ، ہڈیاں، پٹھے اور وہ سب کچھ جس سے میں اپنے پاؤں پر کھڑا ہوں عاجزانہ حاضر ہیں''۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی آنے والے کو پہچانتے ہوئے نماز میں شریک کرنے کے لیے لمبا رکوع کیا یا لمبی قراءت کی تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر پہچانے بغیر کیا تو کوئی حرج نہیں۔ باقی ائمہ بھی اس رائے سے ہم آہنگ ہیں۔ رکوع میں اطمینان چاروں مذاہب کے نزدیک واجب ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۱۲۔ تسمیع وتحمید

یعنی سمع الله لمن حمده، ربنا لک الحمد کہنا۔(۷۳) امام اور اکیلا نمازی ربنالک الحمد حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی مشہور روایت کے مطابق آہستہ کہے اور مقتدی حنابلہ کے نزدیک اور حنفیہ کی مستند روایت کے مطابق صرف ربنا لک الحمد یا ربنا ولک الحمد یا اللهم ربنا و لک الحمد کہے۔ شافعیہ کے نزدیک ربنا لک الحمد کہنا بہتر ہے کیوں کہ سنت میں اسی طرح آیا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اللهم ربنا و لک الحمد کہنا سب سے افضل ہے پھر ربنا ولک الحمد اور پھر ربنا لک الحمد۔ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک ربنا و لک الحمد کہنا افضل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک امام ربنا لک الحمد نہ کہے اور مقتدی سمع الله لمن حمده نہ کہے اور اکیلا نمازی جب کھڑا ہو تو دونوں کہے، رکوع سے اٹھتے وقت نہیں کیوں کہ رکوع سے اٹھنا سمع الله کے ساتھ ملا ہوا ہونا چاہیے اور جب سیدھا کھڑا ہو جائے تو کہے ربنا......الخ

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک مقتدی صرف تحمید (ربنا لک الحمد) پر اکتفا کرے۔
شافعیہ کے نزدیک ہر نمازی خواہ امام ہو، مقتدی ہو یا اکیلا سب کے لیے تسمیع وتحمید دونوں کہنا مسنون ہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے، پھر جب رکوع میں جاتے تو تکبیر کہتے، پھر جب رکوع سے اٹھتے تو سمع الله لمن حمده کہتے، پھر کھڑے ہو کر ربنا ولک الحمد کہتے......''

یہ حدیث متفق علیہ ہے اور ایک روایت میں ربنا لک الحمد ہے۔(۷۴)

جمہور کے نزدیک امام اور مقتدی میں فرق کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم ربنا ولک الحمد کہو۔(۷۵)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ربنالک الحمد مل‌ٔ السموات و مل‌ٔ الارض و مل‌ٔ ما شئت من شئی بعد (اے ہمارے رب! تیرے لیے زمین اور آسمان بھر اور ان کے بعد جو تو چاہے اس کو بھر کر تعریف ہے)یعنی زمین و آسمان کے بعد عرش، کرسی وغیرہ وہ اشیاء جن کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔[۱] اکیلا نمازی اور ایسا امام جس کے مقتدی لمبی نماز کے لیے بخوشی تیار ہوں یہ الفاظ بھی کہے اھل الثناء والمجد (۷۶) احق ماقال العبد (۷۷)وکلنالک عبد لامانع لما اعطیت ولامعطی لما منعت ولا ینفع ذاالجد منک الجد(۷۸) (تو عظمت وتوصیف کا اہل ہے، بندے نے جو سب سے سچی بات کہی اور ہم سب تیرے بندے ہیں، وہ یہ ہے کہ جو تو دے اسے کوئی روک نہیں سکتا اور جو تو روک دے وہ کوئی دے نہیں سکتا، تیرے ثمر آور بنائے بغیر کسی کی محنت کارگر نہیں ہوسکتی)۔

ان کی دلیل ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے سر اٹھاتے تو فرماتے:

اللھم ربنالک الحمد مل‌ٔ السموات ومل‌ٔ الارض ومل‌ٔ مابینھما ومل‌ٔ ماشئت بعد اھل الثناء والمجد، لامانع لما اعطیت ولا معطی لما منعت ولاینفع ذاالجدمنک الجد۔(۷۹)

(اے اللہ! تیرے لیے زمین، آسمان اور جو ان کے درمیان ہے اور ان کے بعد جو تو چاہے سب کچھ بھر بھر کر تعریفیں ہیں، تو توصیف وعظمت کے لائق ہے، جو تو دے اسے کوئی روک نہیں سکتا اور جو تو روک دے اسے کوئی دے نہیں سکتا، کسی قسمت یا محنت والے

کی قسمت یا محنت تیرے سوا نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی)۔

حنفیہ کے نزدیک یہ اکیلے نمازی کے لیے ہے۔(۸۰)

۱۳- سجدے میں جاتے ہوئے پہلے دونوں گھٹنے، پھر دونوں ہاتھ اور پھر چہرہ زمین پر رکھنا اور اٹھتے ہوئے اس کے برعکس اٹھنا:

مالکیہ کے علاوہ یہ جمہور کی رائے ہے اور ان کی دلیل وائل بن حجر کی مذکورہ بالا روایت ہے، وہ کہتے ہیں میں نے دیکھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھنے سے پہلے دونوں گھٹنے رکھ دیتے اور جب اٹھتے تو پہلے ہاتھ اٹھاتے پھر گھٹنے اٹھاتے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سجدے میں جاتے ہوئے پہلے ہاتھ رکھے پھر گھٹنے اور اٹھتے ہوئے پہلے گھٹنے اٹھائے پھر ہاتھ۔ کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے: جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کی طرح نہ بیٹھے بلکہ پہلے اپنے ہاتھ رکھے پھر گھٹنے، اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے اور دونوں طریقوں میں سے کسی کو ترجیح نہیں ہے۔

۱۴- سجدے کی دوسری ہیئتیں:

الف- حنفیہ کے نزدیک چہرہ دونوں ہاتھوں کے درمیان رکھے اور اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ انگلیاں ملی ہوئی اور کپڑے سے باہر قبلہ رو ہوں، حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک سجدے کے دوران ہاتھ کندھوں کے برابر رکھے اور انہیں کپڑے سے باہر رکھے اور ہتھیلیاں زمین پر ٹیک دے اور شافعیہ کے نزدیک دونوں پاؤں، دونوں گھٹنوں اور دونوں رانوں کے درمیان ایک بالشت کا فاصلہ ہونا چاہیے۔

دونوں پاؤں کی انگلیاں بھی قبلہ رو رکھنا سنت ہیں۔

پہلی حالت کی دلیل وائل بن حجرؓ کی روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سجدہ کرتے تو اپنا چہرہ ہتھیلیوں کے درمیان رکھتے۔(۸۱)

ہاتھوں کی انگلیاں ملا کر قبلہ رو رکھنے میں حکمت یہ ہے کہ اس طرح کعبہ کی عظمت کا اظہار ہے اور سجدہ نزول رحمت کا موقع ہے، ہاتھ ملا کر رکھنے سے زیادہ رحمت سمیٹی جا سکتی ہے۔ (۸۲)انگلیاں ملا کر قبلہ رو رکھنے کی دلیل ابوحمید ساعدی کی روایت ہے: جب آپؐ سجدے کرتے تو دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دیتے، بازو زمین پر نہ بچھاتے، مٹھیاں بند نہ کرتے اور پاؤں کی انگلیاں بھی قبلہ رو رکھتے۔(۸۳)

تیسری ہیئت کی دلیل ابوحمید ساعدیؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدے کرتے تو دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر رکھتے۔(۸۴)

کپڑے سے ہاتھ باہر نکالنے کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی کپڑا اس طرح بدن پر لپیٹ لینے سے منع فرمایا کہ کسی طرف سے ہاتھ باہر نکالنے کا راستہ نہ ہو۔(۸۵)

ہاتھوں کی ہتھیلیوں کو زمین پر رکھنے کا حکم اس لیے ہے کہ ان کی وجہ سے حرکت میں آسانی ہوتی ہے، خشوع اور تواضع زیادہ ہوتی ہے۔ دونوں پاؤں وغیرہ کے درمیان فاصلہ اتباع سنت کا تقاضا ہے۔

ب- مرد اپنا پیٹ رانوں سے دور اور کہنیاں پہلوؤں سے الگ رکھے: دونوں کلائیاں سجدے میں زمین سے الگ رکھے بشرطیکہ بھیڑ نہ ہو، دونوں گھٹنوں اور پاؤں میں فاصلہ رکھے۔

عورت سجدے کے دوران تمام احوال میں اپنا پیٹ رانوں سے ملا کر رکھے کیوں کہ اس میں زیادہ پردہ ہے۔(۸۶)

مرد کی ہیئت کی دلیل درج ذیل احادیث ہیں:

حضرت میمونہؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ فرماتے تو اپنے بازو رانوں اور پہلوؤں سے اس قدر الگ رکھتے کہ اگر کوئی چھوٹا جانور درمیان سے گزرنا چاہتا تو گزر سکتا۔(۸۷)

عبداللہ بن بحینہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ فرماتے تو اپنے بازو اس طرح رکھتے کہ آپؐ کی بغلوں کی سفیدی نظر آتی۔(۸۸)

ابوحمید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بتاتے ہوئے کہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو رانوں کو اس طرح کھول کر رکھتے کہ پیٹ کے کسی حصے کا بوجھ رانوں پر نہ پڑنے پائے۔(۸۹)

حضرت انسؓ کی حدیث میں بازوؤں کو الگ نہ رکھنے کی ممانعت کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سجدوں میں اعتدال برقرار رکھو اور اس طرح بازو نہ بچھاؤ جیسے کتا بچھا دیتا ہے۔(۹۰)

ج- سجدے میں اطمینان واجب ہے: اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا، نیز پیشانی کے ساتھ ناک بھی زمین پر رکھنا مستحب ہے کیوں کہ ابوحمید کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ فرماتے تو پیشانی اور ناک زمین پر ٹیک دیتے تھے، اپنے ہاتھ پہلوؤں سے الگ رکھتے اور دونوں ہتھیلیاں کندھوں کے برابر رکھتے۔(۹۱)

د- سجدے کی تسبیح: سجدے میں کم از کم ایک بار سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور کمال کا کم از کم درجہ تین بار تسبیح کہنا ہے۔ ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی رو سے یہ بالاتفاق سنت ہے، جس میں ہے: جب آپ سجدے کرتے تو سجدے میں تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہتے۔

حضرت حذیفہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سجدے میں تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہتے سنا۔ (۹۲) حنفیہ کے نزدیک مقتدیوں کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام تین بار سے زیادہ تسبیح نہ پڑھے، مالکیہ کے نزدیک تسبیح کی زیادہ سے زیادہ کوئی حد نہیں ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کے ساتھ وبحمدہ کا اضافہ بھی کیا ہے۔ شافعیہ کے بقول اکیلا نمازی اور ایسا امام جس کے مقتدی خوش دلی سے لمبی نماز پڑھنا چاہتے ہوں یہ دعا بھی پڑھے:

سبوح قدوس رب الملائکه والروح ، اللهم لک سجدت و بک امنت و لک اسلمت ،سجد وجهی للذی خلقه وصوره، وشق سمعه و بصره،تبارک الله احسن الخالقین

(پاک ہے، مقدس ہے ، ملائکہ اور روح القدس کا رب، الٰہی میں نے تیرے لیے سجدہ کیا، تجھ پر ایمان لایا، تیری اطاعت اختیار کی، میرا چہرہ اس ذات کے سامنے جھک گیا جس نے اس کی تخلیق کی، صورت گری کی، آنکھیں اور کان دیے بابرکت ہے اللہ جو سب سے خوب صورت تخلیق کار ہے)۔

پہلے جملے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجدے میں سبوح قدوس، رب الملائکه والروح (۹۳) کہا کرتے تھے۔ سبوح، قدوس اللہ کی صفات ہیں جو مسبح، مقدس کے معنی میں ہیں۔ سبوح سے مراد ہے ہر نقص اور شریک سے پاک جو اس کی شان الوہیت کے لائق نہیں اور قدوس سے مراد ہے ہر ایسی چیز سے پاک جو خالق کے شایان شان نہیں۔

تسبیح کا باقی حصہ مسلم نے روایت کیا ہے۔

۵ - **سجدوں میں دعا** (۹۴) حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نمازی رکوع اور سجدوں میں صرف

تسبیح پڑھے، دعا نہ کرے۔ جن احادیث میں دعا کا ذکر ہے ان کا تعلق نفل نمازوں سے ہے۔ مالکیہ کے نزدیک سجدوں میں دین و دنیا کے لیے، اپنے لیے دوسرں کے لیے، خصوصی اور عمومی ہر طرح کی دعا جس کی اللہ تعالیٰ توفیق دے، کرنا مستحب ہے۔ حنابلہ کے نزدیک مسنون دعائیں اور اذکار کی سجدے میں اجازت ہے۔

شافعیہ کے نزدیک سجدوں میں دعا کرنے کی تاکید ہے۔

ان کی دلیل مسلم وغیرہ کی حدیث ہے کہ بندہ سب سے زیادہ اللہ کے قریب سجدے میں ہوتا ہے پس سجدے میں زیادہ دعا کیا کرو، یہ ایسا موقع ہے کہ اس میں دعا قبول ہوتی ہے۔(۹۵)

ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: معاذؓ! جب اپنا چہرہ سجدے میں زمین پر رکھ دو تو کہو: اللھم اعنی علیٰ شکرک و حسن عبادتک (الٰہی! مجھے اپنے شکر اور عمدہ عبادت کی توفیق عطا فرما)۔

حضرت علیؓ کہتے ہیں کہ سجدے میں اللہ کو بندے کی جو بات سب سے زیادہ پسند ہے وہ ہے: رب إني ظلمت نفسي فاغفرلي (۹٦)

(اے میرے رب! میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا، تو مجھے معاف کر دے)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں کہا کرتے تھے: اللھم اغفرلی ذنبی کلہ،دقہ وجلہ،اولہ و آخرہ و علانیتہٖ و سرہ (۹۷)

(الٰہی! میرے تمام گناہ چھوٹے، بڑے، اگلے، پچھلے، ظاہری، چھپے سب معاف فرما دے)۔

۱۵- دوسجدوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھنا:

مرد بایاں پاؤں بچھالے اور دایاں کھڑا کر لے انگلیاں قبلہ کی طرف موڑ لے، دونوں ہاتھ رانوں پر اس طرح پھیلا دے کہ انگلیوں کے سرے گھٹنوں کے برابر ہوں۔

حنفیہ کے نزدیک عورت تورک کرے یعنی سرین پر بیٹھ جائے، ایک ران دوسری پر رکھ لے، بایاں پاؤں دائیں سرین کے نیچے سے نکال لے کیوں کہ اس میں پردہ زیادہ ہے۔

مرد کے لیے اس ہیئت پر بیٹھنے کی دلیل ابوحمیدؓ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بیان کیا ہے، پھر آپؐ نے بایاں پاؤں بچھا لیا اور اس پر بیٹھ گئے۔ پھر اطمینان سے اس طرح بیٹھ گئے کہ ہر ہڈی اور جوڑ اپنی جگہ پر آ گیا، پھر سجدے میں چلے گئے۔ نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ آپؐ اپنا بایاں پاؤں بچھا لیتے اور دایاں کھڑا کر لیتے۔(۹۸)

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ نماز میں دایاں پاؤں کھڑا کر لینا اور اس کی انگلیاں قبلہ رو کر لینا سنت ہے۔ (۹۹) کتے کی طرح بیٹھنا کہ دونوں پاؤں پھیلا لے اور سرینوں پر بیٹھ جائے مکروہ ہے، کیوں کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، دو سجدوں کے درمیان کتے کی طرح نہ بیٹھو۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم سجدے سے سر اٹھاؤ تو کتے کی طرح نہ بیٹھو۔(۱۰۰)

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک سجدے اور قعدے سے اُٹھ کر کھڑے ہوتے وقت ہاتھ زمین پر ٹیک کر اُٹھنا سنت ہے، اوراس کی ممانعت کی روایت ضعیف ہے۔(۱۰۱)

۱۶- دوسجدوں کے درمیان دعا:

حنفیہ کے نزدیک دوسجدوں کے درمیان کوئی دعا مسنون نہیں ہے۔(۱۰۲) جیسا کہ رکوع سے اٹھنے کے بعد کوئی دعا نہیں ہے۔ اسی طرح رکوع اور سجدوں میں بھی دعا نہیں ہے اور جن احادیث میں ان مواقع پر دعا کا ذکر ہے وہ نفل نماز یا تہجد سے متعلق ہیں۔

مالکیہ نے سجدوں کے درمیان دعا کو نماز کے مستحبات میں ذکر نہیں کیا البتہ ابن جزی نے اس موقع پر دعا کا ذکر کیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سجدوں کے درمیان دعا ہے بلکہ حنابلہ کے نزدیک واجب ہے اور کم از کم یہ ہے کہ ایک بار رب اغفرلی کہے اور کمال کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ تین بار کہے جیسا کہ رکوع اور سجدے کی تسبیحات تین تین بار ہیں۔

شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس موقع کی دعا یہ ہے: رب اغفرلی، وارحمنی،واجبرنی، وارفعنی، وارزقنی، واهدنی، وعافنی (اے میرے رب! مجھے بخش دے، مجھ پر رحم فرما، میری کمی پوری کر دے، مجھے بلندی عطا فرما، مجھے ہدایت عطا فرما، مجھے عافیت سے نواز)۔

حنابلہ کے نزدیک ایسی دعا کرنا جائز نہیں جو سنت میں نہ آئی ہو، اور نہ آخرت سے متعلق ہو، دنیا کی ضروریات اور لذات کی دعا کرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

اس دعا کے جواز کی دلیل حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی، آپؐ نے دونوں سجدوں کے درمیان رب اغفرلی کہا۔(۱۰۳)

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو سجدوں کے درمیان اللھم اغفرلی، وارحمنی،واهدنی وعافنی و ارزقنی کہا کرتے تھے۔(۱۰۴)

مسلم کی روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور پوچھا، میں جب اپنے رب سے مانگوں تو کیسے مانگا کروں؟ آپؐ نے فرمایا: یوں کہو: اللھم اغفرلی وارحمنی وارزقنی۔ یہ دعا دنیا اور آخرت کی جامع ہے کیوں کہ مغفرت میں پردہ ہے، عافیت میں انسان سے مصائب کا دفعیہ ہے اور رزق کی دو قسمیں ہیں، ظاہری رزق یعنی غذا جو بدن کے لیے ہے اور باطنی رزق یعنی علوم و معارف جو قلب و روح کے لیے ہے۔

جلسہ استراحت (آرام کے لیے بیٹھنا): شافعیہ کے مشہور مذہب (۱۰۵) کے مطابق

دوسرے سجدے کے بعد تھوڑی دیر بیٹھنا سنت ہے اسے جلسہ استراحت کہتے ہیں۔ یہ ہر ایسی رکعت میں ہے جس کے بعد قیام ہے۔ سجدۂ تلاوت کے بعد مسنون نہیں ہے۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا اتباع ہے جو بخاری کے نزدیک ثابت ہے۔ مسلم اور ابن ماجہ کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے مالک بن حویرثؓ سے روایت کیا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا۔ جب آپؐ وتر نماز میں ہوتے تو جب تک سیدھے ہو کر بیٹھ نہ جاتے کھڑے نہیں ہوتے تھے۔ (۱۰۶)

جمہور کے نزدیک جلسہ استراحت مستحب نہیں ہے کیوں کہ ابو حمید ساعدیؓ کی حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے جس میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بیان کیا۔ (۱۰۷)

۱۷۔ **پہلا تشہد:** اس کے لیے اس طرح بیٹھنا جیسے دو سجدوں کے درمیان بیٹھتے ہیں اور آخری تشہد میں سرین پر بیٹھنا۔

شافعیہ کے نزدیک تشہد کے الفاظ یہ ہیں: **التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ السلام علیک ایھا النبی و رحمۃ اللہ و برکاتہ، السلام علینا و علی عباداللہ الصالحین، اشھد ان لا الہ الا اللہ و اشھدان محمدا رسول اللہ** (میری تمام بابرکت زبانی عبادات، بدنی عبادات اور مالی عبادات اللہ کے لیے ہیں۔ اے نبیؐ! آپؐ پر سلام ہو اور اللہ کی رحمت و برکت، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلام ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد اللہ کے رسول ہیں)۔

تمام فقہاء پہلے تشہد اور اس کے لیے بیٹھنے کی شرعی حیثیت پر متفق ہیں، جمہور کے نزدیک یہ دونوں سنت ہیں اور حنفیہ کے نزدیک واجب۔ دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کا حکم دیا گیا اور اگر بھول جائے تو نماز دہرانا نہیں پڑتی۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جب تم دو رکعات پڑھ کر بیٹھو تو یوں کہو، التحیات لله والصلوات والطیبات، السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته، السلام علینا و علی عباد الله الصالحین، اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده و رسوله۔ پھر تمہیں اختیار ہے جو دعا تمہیں اچھی لگے وہ اپنے رب سے مانگ لو۔(۱۰۸)

حنابلہ نے اسے واجب قرار دیا ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ تشہد کے لیے قعدہ کیا اور تشہد پڑھا اور حضرت ابن عباسؓ کو حکم دیا کہ التحیات لله...... پڑھا کرو اور جب کبھی آپؐ بھول گئے تو آپؐ نے سجدۂ سہو کیا اور آپؐ نے فرمایا: جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو، اس طرح نماز پڑھو، جمہور کے نزدیک تشہد پر کوئی اضافہ جائز ہے نہ اسے لمبا کرنا، حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر بعد میں نماز میں شریک ہونے والا پہلے تشہد پر کوئی اضافہ نہ کرے بلکہ امام کے سلام پھیرنے تک اسی کو دہراتا رہے۔

شافعیہ کے نزدیک مسنون ہے کہ تشہد کے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف کا اضافہ کرے اور یوں کہے: اللهم صلّ علیٰ محمد عبدک ورسولک النبی الامی (اے اللہ! اپنے بندے اور رسول، نبی امی محمد ﷺ پر رحمت نازل فرما)۔

یاد رہے کہ دونوں تشہد مالکیہ کے نزدیک سنت ہیں اور حنفیہ کے نزدیک واجب، اسی طرح پہلا قعدہ بھی خواہ نفل نماز کا ہو، شافعیہ کے نزدیک پہلا قعدہ پورا یا کچھ حصہ سنت ہے اور دوسرا فرض ہے جب کہ حنابلہ کے نزدیک پہلا واجب اور دوسرا فرض ہے۔فقہاء کا اتفاق ہے کہ تشہد آہستہ پڑھا جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سے تشہد نہیں پڑھا، ابن مسعودؓ کہتے ہیں: تشہد آہستہ پڑھنا سنت ہے۔(۱۰۹) چوں کہ تسبیح کی طرح تشہد بھی ذکر ہے قراءت نہیں، اس لیے اسے آہستہ پڑھنا مستحب ہے۔

پہلے تشہد میں بیٹھنے کا طریقہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ بایاں پاؤں

بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دایاں کھڑا کر لے، حنفیہ کے نزدیک عورت سرین پر بیٹھ جائے، کیوں کہ اس میں زیادہ پردہ ہے۔ پاؤں بچھانے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بایاں پاؤں بچھا دیتے اور دایاں کھڑا کر دیتے تھے۔(۱۱۰)

وائل بن حجر کی حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپؐ نے سجدہ کیا، پھر بایاں پاؤں بچھا کر بیٹھ گئے۔(۱۱۱)ابوحمید کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشہد کے لیے بیٹھے تو آپؐ نے اپنا بایاں پاؤں بچھا لیا اور دایاں پاؤں قبلہ رو کر لیا۔(۱۱۲) رفاعہ بن رافع کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی سے فرمایا: جب تو سجدہ کرے تو سجدے میں زمین پر جم جا، جب تو بیٹھے تو اپنے بائیں پاؤں پر بیٹھا کر۔(۱۱۳)

مالکیہ کہتے ہیں کہ پہلے اور دوسرے دونوں تشہد میں سرین پر بیٹھ جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا نیز ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے درمیان میں اور آخر میں اسی طرح بیٹھتے تھے۔(۱۱۴)

حنفیہ کہتے ہیں کہ دوسرا تشہد بھی پہلے تشہد کی طرح ہے اور اس کی دلیل ابوحمید کی روایت ہے کہ پاؤں بچھا کر بیٹھ جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے بقول دوسرے تشہد میں سرین پر بیٹھنا مسنون ہے اور اس کا طریقہ وہی ہے جو پاؤں بچھانے کا ہے کہ بایاں پاؤں دائیں طرف سے نکال لے اور ایک سرین زمین پر رکھ دے کیوں کہ ابوحمید کی حدیث میں ہے کہ جب آپؐ اس رکعت میں ہوتے جس میں نماز ختم کر رہے ہیں تو بایاں پاؤں پیچھے کر لیتے اور ایک طرف پر بیٹھ جاتے اور سلام پھیرتے۔(۱۱۵)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح روایت یہ ہے کہ بعد میں نماز میں شامل ہونے والا (مسبوق) اور سجدۂ سہو کے بعد قعدہ کرنے والا بھی پاؤں بچھا کر بیٹھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک آخری قعدے میں سرین پر بیٹھنا سنت ہے، حنفیہ کے نزدیک نہیں۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سرین پر صرف اس نماز میں بیٹھے جس میں دو تشہد ہیں۔ فجر کی نماز میں اس طرح نہ بیٹھے۔

۱۸- دونوں ہاتھ رانوں پر رکھنا:

دونوں ہاتھ اس طرح رکھے کہ ان کی انگلیاں گھٹنوں کے برابر ہوں۔ تشہد میں شہادت (اشھد ان لا الہ الا اللہ) پڑھتے وقت دائیں ہاتھ کی انگشت شہادت اٹھائے۔

حنفیہ(۱۱۶) کے نزدیک دایاں ہاتھ دائیں ران پر اور بایاں بائیں ران پر رکھے، انگلیاں کھلی رکھے جیسے کہ دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں رکھی جاتی ہیں۔ تھوڑی کھلی کھلی ہوں، انگلیوں کے کنارے گھٹنوں کے پاس ہوں، صحیح یہ ہے کہ گھٹنا نہ پکڑے۔ مستند روایت یہ ہے کہ شہادت کے وقت دائیں ہاتھ کی انگشت شہادت سے اشارہ کرے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ ماسوا اللہ سے الوہیت کی نفی (لا الـــہ) کے وقت انگلی اٹھائے اور اللہ کے لیے الوہیت کے اثبات (الا اللہ) کے وقت انگلی رکھ دے تا کہ انگلی اٹھانا نفی کا اشارہ ہو اور انگلی رکھنا اثبات کا۔ انگلیوں کا حلقہ نہ بنائے۔

ان کی دلیل مســـلـــم میں مروی ابن زبیر کی روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف انگلی رکھنے اور اشارہ کرنے پر اکتفا کیا۔(۱۱۷)

مالکیہ کہتے ہیں(۱۱۸) بایاں ہاتھ کھلا چھوڑ دے۔ دائیں ہاتھ کی انگشت شہادت اور انگوٹھے کو چھوڑ کر تینوں انگلیوں کی مٹھی بنا لے تا کہ ان کے سرے انگوٹھے کے نیچے کے گوشت سے لگ رہے ہوں۔ انگشت شہادت لمبی کر کے رکھے تا کہ اس سے انتیس کا عدد بنے۔ کیوں کہ انگوٹھے کے ساتھ انگشت شہادت لمبی کر کے رکھنا بیس کی علامت ہے اور تینوں انگلیاں بند رکھنا نو کی۔

تشہد کے شروع سے آخر تک انگشت شہادت کو دائیں بائیں درمیانی حرکت میں رکھنا مستحب ہے اوپر نیچے حرکت نہ دی جائے۔مالکیہ نے وائل بن حجر کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بتاتے ہوئے کہا: پھر آپؐ بیٹھ گئے، آپؐ نے بایاں پاؤں بچھا لیا، بایاں ہاتھ بائیں ران اور گھٹنے پر رکھ دیا اور دائیں کہنی کا کنارہ دائیں ران پر رکھ دیا، پھر دونوں انگلیاں بند کر کے حلقہ بنا لیا اور اپنی انگلی اٹھا لی اور اسے حرکت دینا شروع کر دی۔(۱۱۹) اور اس سے دعا کرتے رہے۔(۱۲۰)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک(۱۲۱) پہلے اور دوسرے تشہد میں سنت یہ ہے کہ دونوں ہاتھ رانوں پر رکھ لے، بایاں ہاتھ پھیلا دے لیکن شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ انگلیاں ملا کر رکھے،تاکہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے برابر ہوں اور تمام انگلیاں قبلہ رو ہوں، انگلیوں کو کھلا نہ رکھے، کیوں کہ کھلا رکھنے سے انگوٹھے کا رُخ قبلہ سے پھر جائے گا۔

دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھے، چھوٹی اور دوسری انگلی کو اور شافعیہ کے نزدیک اظہر روایت میں درمیانی کو بھی بند کرے، حنابلہ کے نزدیک درمیانی کا انگوٹھے کے ساتھ حلقہ بنا لے۔

شہادت کی انگلی کے ساتھ اشارہ کرے اور الا اللہ کہتے وقت اسے اٹھائے اور حرکت نہ دے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا تھا اور مستقل نگاہ اسی پر رکھے جیسا کہ ابن زبیرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں آیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی اظہر روایت یہ ہے کہ انگوٹھے اور شہادت کی انگلی کو اس طرح ملائے کہ ترپن کا عدد بنے، اس طرح کہ انگلی کو انگوٹھے کے نیچے ہتھیلی پر رکھے، اگر انگلی اور انگوٹھا دونوں کھلے چھوڑ دے یا دونوں کو درمیانی انگلی کے اوپر سے پکڑ لیا یا دونوں کے کناروں کا حلقہ بنا لیا، یا درمیانی انگلیاں انگوٹھے کی گرہوں کے درمیان رکھ دیں، تما

صورتیں سنت کے مطابق ہیں، کیوں کہ حدیث میں یہ تمام صورتیں آئی ہیں لیکن پہلی افضل ہے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے کیوں کہ اس کے راوی فقیہ ہیں۔

ان کی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دایاں ہاتھ دائیں گھٹنے پر رکھا اور ترپینتیس کا حلقہ بنایا اور شہادت کی انگلی سے اشارہ کیا۔(۱۲۲) اس امر پر ان کی دلیل کہ انگلی کو حرکت نہ دی جائے عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دعا فرماتے تو انگلی سے اشارہ کرتے لیکن اسے حرکت نہ دیتے۔(۱۲۳)

سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس سے گزرے تو میں اپنی انگلیوں سے دعا کر رہا تھا، آپؐ نے فرمایا، ایک ایک اور انگشت شہادت کی طرف اشارہ کیا۔(۱۲۴)

۱۹- فرض نمازوں کی تیسری اور چوتھی رکعت میں فاتحہ پڑھنا:

حنفیہ کے نزدیک ان میں سورۂ فاتحہ پڑھنا سنت ہے اور اگر کوئی سورت بھی ملا لے تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ اصل شرعی حکم ان میں قراءت کرنے کا ہے، کوئی خاص سورت مقرر نہیں ہے۔ شافعیہ کے نزدیک فرض اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک امام اور اکیلے نمازی کے لیے واجب ہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ فاتحہ نماز میں متعین نہیں ہے بلکہ کہیں سے قرآن کی کوئی آیت پڑھ لی جائے تو نماز صحیح ہو جاتی ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاقرؤا ما تیسر من القرآن (المزمل۷۳:۲۰) جو قرآن آسان ہو پڑھ لو، فاقرؤا ما تیسر منه (المزمل ۷۳:۲۰) جو آسانی ہو اس کی تلاوت کر لیا کرو، نیز جو شخص ٹھیک طرح نماز نہیں پڑھتا تھا اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر جس قدر تمہارے لیے آسان ہو قرآن پڑھ لیا کرو۔ نیز تمام احکام میں سورۂ فاتحہ اور دوسری سورتیں برابر ہیں، اسی طرح نماز میں بھی برابر ہیں۔ کئی صحابہ (حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ) سے سورۂ فاتحہ کے سنت ہونے کی روایات

آئی ہیں۔ پس سورۂ فاتحہ کو ہمیشہ پڑھنے والی روایات جن سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے انہیں سنت قرار دینے پر محمول کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ یہ ادنیٰ درجہ ہے جن پر احادیث دلالت کرتی ہیں۔

جمہور کی دلیل: عبادہ بن صامتؓ کی حدیث ہے کہ جس نے فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی۔(۱۲۵) چوں کہ قرآن کا کچھ حصہ نماز میں پڑھنا فرض یا رکن ہے تو سورۂ فاتحہ اس حصے کے طور پر متعین ہو جائے گی جیسے کہ رکوع اور سجدے متعین ہیں۔

جو شخص اچھی طرح نماز نہیں پڑھ رہا تھا اس کی روایت جو رفاعہ بن رافعؓ سے ہے اس میں امام شافعی کی روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو فرمایا کہ: سورۂ فاتحہ اور جو قرآن تم پڑھ سکتے ہو پڑھو۔(۱۲۶) پس اس حدیث سے مراد ہے سورۂ فاتحہ اور اس سے زائد جس قدر آسان ہو۔

۲۰۔ آخری تشہد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپؐ کی آل پر درود پڑھنا:

حنفیہ کے نزدیک (۱۲۷) حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپؐ کی آل پر درود ابراہیمی بھیجنا سنت ہے۔ مالکیہ کے نزدیک (۱۲۸) بھی آخری تشہد کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا سنت ہے جیسا کہ تشہد (پہلا، دوسرا اور سجدۂ سہو کا) مستقل سنت ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ(۱۲۹) کے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر دوسرے تشہد میں درود بھیجنا واجب ہے، آل رسولؐ پر درود بھیجنا شافعیہ کے نزدیک سنت اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک وجوب کی دلیل کعب بن عجرہ کی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس آئے، ہم نے پوچھا: یا رسول اللہؐ! ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ آپؐ کو سلام کیسے کریں لیکن آپؐ پر درود کیسے بھیجیں؟ آپؐ نے فرمایا: یوں کہو: اللھم

صلّ علیٰ محمد و علی آل محمد کما صلّیت علی ابراھیم انک حمید مجید و بارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی آل ابراھیم انک حمید مجید (۱۳۰)(اے اللہ! محمدؐ اور آل محمدؐ پر رحمت نازل فرما جیسے تو نے ابراہیمؑ پر رحمت نازل کی بے شک تو لائق ستائش عزت والا ہے اور محمدؐ و آل محمدؐ پر برکت نازل فرما جیسے تو نے آل ابراہیمؑ پر برکت نازل کی بے شک تو لائق ستائش عزت والا ہے)۔

اَثرم نے فضالہ بن عبید سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو نماز میں دعا کرتے ہوئے سنا کہ اس نے نہ تو اللہ کی بزرگی بیان کی اور نہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا، آپؐ نے فرمایا، اس نے جلدی کی، پھر آپؐ نے اسے بلایا اور کہا کہ جب تم میں سے کوئی دعا کرنے لگے تو پہلے اپنے رب کی تعریف کرے پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے پھر جو چاہے، دعا کرے۔

امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی نماز کا طریقہ بھی وہی تھا جو کعب کی حدیث میں مذکور ہے۔

شافعیہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کے وجوب کا استدلال اس قرآنی آیت سے کیا: یا ایھا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً (الاحزاب ۵۶:۳۳)اے ایمان والو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجو اور سلام بھی) نیز اوپر مذکور حدیث اور اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث سے جسے دارقطنی، صحیح ابن حبان اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا اور کہا کہ یہ مسلم کی شرط پر ہے۔ نیز ابن مسعودؓ کی حدیث کی بنا پر جو احمد، مسلم اور نسائی میں ہے اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۱۳۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی آل پر کم از کم درود یہ ہے اللھم صلّ علیٰ محمد و آلہ مجید تک اضافہ سنت ہے۔

آل پر درود کے سنت ہونے کی دلیل ابوزرعہ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا حکم ہے، جو اسے چھوڑ دے، اعادہ کرے'' ابو زرعہ نے آل کا ذکر نہیں کیا۔

درود (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپ ؐ کی آل پر) کے مطلقاً سنت ہونے پر حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ احادیث مذکورہ میں جو حکم ہے اس کا تعلق درود کی کیفیت کی تعلیم سے ہے، اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ شوکانی (۱۳۲) کہتے ہیں۔ میرے نزدیک کوئی ایسی دلیل ثابت نہیں ہے جس سے درود کا وجوب ثابت ہوتا ہو اور بالفرض کسی دلیل سے ثابت بھی ہوتا ہو تو اچھی طرح نماز نہ پڑھنے والے کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے درود پڑھنے کی تعلیم نہیں دی بلکہ خصوصیت سے یہ فرمایا: جب تم یہ کر چکو تو تمہاری نماز مکمل ہو گئی، اس امر کا قابل قبول قرینہ ہے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جائے۔ اس کی تائید ابن مسعودؓ سے آپ ؐ کے ارشاد گرامی سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ؐ نے انہیں تشہد کی تعلیم دی اور فرمایا: جب تو نے یہ کر لیا یا ادا کر لیا تو تیری نماز مکمل ہو گئی اگر کھڑے ہونا چاہتے ہو تو کھڑے ہو جاؤ، اگر بیٹھنا چاہتے ہو تو بیٹھے رہو۔ (۱۳۳)

نماز کے علاوہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا: نماز کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا مستحب ہے، واجب نہیں۔ طبری نے بتایا ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ آیت کا حکم استحباب کے لیے ہے۔ حنفیہ کی رائے (۱۳۴) یہ ہے کہ زندگی میں ایک بار درود پڑھنا فرض ہے اور جب کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہو، خواہ ایک ہی مجلس میں کئی بار ہو، ہر بار درود پڑھنا مستحب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے سیادت (سیدنا کے الفاظ کہنا): حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک (۱۳۵) درود ابراہیمی میں سیدنا کا اضافہ کرنا مستحب ہے کیوں کہ حدیث میں آنے والے درود شریف میں امر واقعہ کا اضافہ کر دینا عین ادب کا تقاضا ہے۔ اس کو چھوڑنے کی بہ نسبت اس کا اضافہ افضل ہے۔ رہی حدیث: ''نماز میں میری سیادت

کا ذکر نہ کرو' تو موضوع اور جھوٹ ہے(۱۳۶)۔ پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر کامل ترین درود یہ ہے:

اللھم صَلِّ علی سیدنا محمد و علی آل سیدنا محمد کماصلیت علی سیدنا ابراھیم و علی آل سیدنا ابراھیم و بارک علی سیدنا محمد و علی آل سید نا محمد کما بارکت علی سیدنا ابراھیم و علیٰ آل سیدنا ابراھیم فی العالمین انک حمید مجید۔(۱۳۷)

۲۱- نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کے بعد دعا:

حنفیہ کے نزدیک نمازی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دعا کرے اور دوسرے ائمہ کے نزدیک دنیا اور آخرت کی جو بھلائی چاہے مانگے، البتہ منقول دعا افضل ہے۔ مستحب ہے کہ عام دعا کی جائے کیوں کہ وہ زیادہ قبول ہوتی ہے۔ عام دعاؤں میں سے ایک یہ ہے:

اللھم اغفرلنا ولوالدینا ولمن سبقنا بالایمان مغفرۃ عزما (اے اللہ! ہمیں، ہمارے والدین اور ہم سے پہلے مسلمانوں کو قطعی مغفرت سے نواز)۔

منقول دعاؤں میں ہے: ربنا اتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار (اے ہمارے رب! ہمیں دنیا میں بھلائی دے اور آخرت میں بھی بھلائی دے اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا)، نیز اللھم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیرا، وانہ لایغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرۃ من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم(۱۳۸) (اے اللہ! میں نے اپنے آپ پر بہت ظلم کیا اور تیرے سوا کوئی گناہ بخشنے والا نہیں، پس اپنی طرف سے میری مغفرت فرما، اور مجھ پر رحم کر، تو بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے، نیز اللھم انی اعوذبک من عذاب جھنم و من عذاب القبر و من فتنۃ المحیا والممات و من شر فتنۃ المسیح الدجال (۱۳۹) (اے اللہ! میں

عذاب جہنم ، عذاب قبر، زندگی اور موت کے عذاب اور مسیح دجال کے فتنہ کے شر سے تجھ سے پناہ مانگتا ہوں)، نیز اللھم انی اعوذبک من المغرم والماثم (اے اللہ! میں، بوجھ اور گناہوں سے تجھ سے پناہ مانگتا ہوں)، نیز اللھم اغفرلی ما قدمت و ما اخرت، وماأسررت وما اعلنت،وما اسرفت، وما انت أعلم به منی، أنت المقدم و أنت المؤخر، لاالہ الا انت (۱۴۰) (اے اللہ! تو میرے پہلے ،پچھلے، چھپے، علانیہ اور زیادتی والے سب گناہ معاف فرما دے جنہیں تو مجھ سے زیادہ جانتا ہے۔تو ہی سب سے پہلے اور تو ہی سب سے آخر ہے۔کوئی معبودنہیں سوائے تیرے)۔

ابن مسعودؓ ان کلمات سے دعا کیا کرتے تھے:اللھم انی اسألک من الخیر کله ما علمت منه و مالم اعلم و اعوذبک من الشر کله ما علمت منه و مالم اعلم، اللھم انی أسألک من خیر ماسألک عبادک الصالحون، واعوذبک من شر ما عاذ منه عبادک الصالحون،ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، ربنا اغفرلنا ذنوبنا و کفرعناسیئاتنا و توفنا مع الابرار، ربنا و آتنا ما وعدتنا علی رسلک ولا تخزنا یوم القیامة، انک لاتخلف المیعاد۔(۱۴۱)

(اے اللہ! میں تجھ سے ہرطرح کی بھلائی مانگتا ہوں، جس کا مجھے علم ہے اور جس کا نہیں اور ہرطرح کی شر سے پناہ مانگتا ہوں، جس کا مجھے علم ہے اور جس کا نہیں، اے اللہ!میں تجھ سے وہ بھلائی مانگتا ہوں جو تیرے نیک بندوں نے مانگی اور اس شر سے پناہ مانگتا ہوں جس سے تیرے نیک بندوں نے پناہ مانگی۔ اے ہمارے رب! ہمیں دنیا میں بھلائی دے اور ہمیں آخرت میں بھی بھلائی دے اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا۔ اے ہمارے رب! ہمارے گناہ بخش دے، ہماری برائیاں ہم سے دور کر دے اور ہمیں نیک لوگوں کے ساتھ وفات دے۔ اے ہمارے رب! جو تو نے اپنے رسولوں سے وعدہ کیا وہ ہمیں عطا فرما،ہمیں قیامت کے روز رسوا نہ کرنا،تو وعدے کے خلاف نہیں کرتا)۔

معاذؓ بن جبل کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میری ملاقات ہوئی تو آپؐ نے فرمایا: میں تمہیں کچھ کلمات سکھاتا ہوں، تم ہر نماز میں کہا کرو: اللھم اعنی علی ذکرک و شکرک و حسن عبادتک (۱۴۲) (اے اللہ! مجھے اپنے ذکر، شکر اور عمدہ عبادت کی توفیق عطا فرما)۔

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی تو اپنی نماز یا سجدوں میں یہ دعا کی: اللھم اجعل فی قلبی نوراً و فی سمعی نورا و فی بصری نوراً و عن یمینی نوراً و عن شمالی نوراً وأما می نوراً و خلفی نوراً و فوقی نوراً و تحتی نوراً واجعل لی نوراً یا فرمایا: واجعلنی نوراً(۱۴۳)

(اے اللہ! میرے دل، کانوں، آنکھ میں، دائیں، بائیں، سامنے، پیچھے، اوپر، نیچے نور ہی نور کر دے اور مجھے نور عطا کر یا مجھے نور بنا دے)۔

حنفیہ کے نزدیک نماز میں ایسی دعا کرنا جو لوگوں کی گفتگو کے مشابہ ہو جائز نہیں، مثلاً یہ کہے کہ یا اللہ! مجھے کھانے کو فلاں چیز دے دے یا ایسی چیز جس کا لوگوں سے حصول محال نہ ہو، مثلاً اے اللہ! فلاں سے میرے شادی کروا دے وغیرہ، یہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر آخری قعدہ میں بیٹھنے سے پہلے اور آخری قعدہ کی مقدار بیٹھنے سے پہلے ایسی دعا کر لی تو نماز باطل ہو جاتی ہے اور اگر بعد میں کی تو اس کی وجہ سے نماز سے سلام کے ذریعے نکلنے کا واجب فوت ہو جاتا ہے۔ ان کی دلیل مسلم کی حدیث ہے جو اوپر گزر گئی کہ ''نماز میں لوگوں کی باتوں کی گنجائش نہیں ہوتی، نماز تسبیح، تکبیر اور قراءت قرآن کا نام ہے''۔

حنیفہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اجازت دی ہے کہ جو دعا چاہے کر لے کیوں کہ بعض صحابہ مثلاً ابن مسعودؓ اور ابو ہریرۃؓ (۱۴۴) کے حوالے سے سنت سے یہ ثابت ہے۔ نیز تشہد کے بیان میں ابن مسعودؓ کی جو حدیث اوپر بیان ہوئی اس میں بھی ہے کہ'' جو دعا تجھے اچھی لگے وہی مانگ لے''۔ ایک روایت ہے'' جو مانگنا چاہے مانگ لے''، ایک اور

روایت ہے، اس کے بعد جو بات کرنا چاہے کر لے۔(۱۴۵)

عربی میں دعا: فقہاء کا اتفاق ہے کہ دعا عربی میں ہونی چاہیے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی اور زبان میں دعا کرنا حرام ہے البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز کے اذکار دوسری زبان میں جائز ہیں مگر مکروہ تحریمی جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک جو شخص کسی عذر کی بنا پر عربی میں دعا یا نماز کے اذکار سے عاجز ہو وہ ترجمہ سے ادا کر سکتا ہے البتہ جسے کوئی عذر نہیں اور عربی زبان پر قادر ہے اس کے لیے جائز نہیں ہے یہی شافعیہ کا صحیح قول ہے۔(۱۴۶)

۲۲۔ سلام پھیرتے ہوئے دائیں بائیں مڑنا:

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ سلام حنفیہ کے نزدیک واجب ہے اور جمہور کے نزدیک رکن اور تمام فقہاء کے نزدیک اتنا دائیں بائیں مڑنا سنت ہے کہ رُخساروں کی سفیدی نظر آئے جمہور کے نزدیک ''السلام علیکم و رحمة الله'' کہنا چاہیے اور مالکیہ کے نزدیک ''وبرکاته'' کا اضافہ کرے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک پہلا سلام واجب ہے اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں سلام واجب ہیں۔

دائیں بائیں مڑنے کے سنت ہونے کی دلیل: مسلم میں سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دائیں بائیں سلام پھیرتے ہوئے دیکھا تھا کہ آپؐ کے رُخساروں کی سفیدی نظر آتی تھی۔ دارقطنی کی روایت میں ہے: ''آپؐ دائیں طرف سلام پھیرتے یہاں تک کہ آپؐ کے رُخسار کی سفیدی نظر آتی، پھر بائیں طرف سلام پھیرتے یہاں تک کہ آپؐ کے رُخسار کی سفیدی نظر آتی''۔

مالکیہ کے نزدیک برکاته کے اضافے کی دلیل ابن مسعودؓ اور وائل بن حجرؓ کی احادیث ہیں جو اوپر گزر چکی ہیں۔ اوپر ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ دائیں اور بائیں سلام

پھیرتے ہوئے فرشتوں، انسانوں اور جنوں کی نیت کرے، امام سلام پھیرتے ہوئے مقتدیوں کی نیت کرے اور مقتدی امام کو جواب دینے کی نیت کریں، البتہ حنفیہ کے بقول اگر امام دائیں جانب ہو تو مقتدی پہلے سلام میں امام کی نیت کریں اور اگر بائیں جانب ہو تو دوسرے سلام میں جب کہ شافعیہ کے نزدیک اس کے برعکس نیت کریں۔

القفال الشاشی الکبیر نے کہا ہے کہ سلام کا مطلب یہ ہے کہ نمازی لوگوں سے کٹا ہوا تھا اب واپس ان کی طرف متوجہ ہو رہا ہے۔(۱۴۷)

سلام میں قبلہ رو ہونا: حنفیہ کے بقول پہلے سلام میں دائیں طرف مڑنا اور دوسرے میں بائیں طرف مڑنا سنت ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مقتدی کے لیے نماز سے نکلنے کے لیے ایک سلام کے ساتھ دائیں طرف مڑنا مستحب ہے۔امام اور اکیلا نمازی سلام کے الفاظ ادا کرتے وقت قبلہ کی طرف اشارہ کرے اور جب ختم کرے تو ''علیکم'' کے کاف اور میم ادا کرتے وقت دائیں مڑ جائے تاکہ پچھلی صف کے لوگ اس کا چہرہ دیکھ سکیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ قبلہ رو ہونے کی حالت میں سلام کا آغاز کرے۔ السلام علیکم کہے، پھر رُخ پھیرے اور ورحمۃ اللہ مکمل کرے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سامنے سلام کا آغاز فرماتے اور مڑ کر ورحمۃ اللہ کہتے۔

۲۳-دوسرا سلام پہلے کی بہ نسبت آہستہ کہنا:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ سنت ہے کیوں کہ پہلا سلام اعلان اور اطلاع کے لیے ہے اس لیے وہ بلند آواز سے کہنا چاہیے اور کبھی اسی سے اطلاع ہو جاتی ہے اس لیے دوسرے سلام کو بلند آواز سے کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک صرف پہلا سلام جس سے نماز ختم کی جاتی ہے وہی بلند آواز سے کہنا مسنون ہے دوسرا سلام جو جواب کے لیے ہوتا ہے وہ نہیں بلکہ وہ آہستہ کہنا مستحب ہے۔

یعنی امام، مقتدی اور اکیلے نمازی کے لیے صرف وہی سلام بلند آواز سے کہنا مسنون ہے جس کے ذریعے نماز ختم کرتا ہے اور مقتدی جس سلام میں امام کو یا اپنی بائیں جانب امام اور مقتدیوں کو جواب دیتا ہے وہ آہستہ کہنا مستحب ہے۔ حنابلہ کے بقول امام صرف پہلا سلام بلند آواز سے کہے اور باقی سب دونوں سلام آہستہ کہیں۔

۲۴۔ مقتدی امام کے ساتھ سلام کہے:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ سنت ہے تاکہ امام کی موافقت ہو جیسا کہ سلام کے علاوہ دوسرے امور مثلاً تکبیر تحریمہ اور ایک حالت سے دوسری حالت میں جانے کے لیے کہی جانے والی تکبیرات مقتدی امام کے ساتھ کہے۔

صاحبین اور شافعیہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ مقتدی امام کے بعد سلام پھیرے تاکہ یہ نہ ہو کہ مقتدی کو دنیا کے کاموں میں مصروفیت کی زیادہ جلدی ہے۔

شافعیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ امام کے سلام پھیرنے سے اقتدا ختم ہو جاتی ہے، مقتدی دعا وغیرہ میں مشغول رہے پھر سلام پھیرے۔ اگر امام ایک سلام پر اکتفا کرے تو مقتدی دونوں طرف سلام پھیرے تاکہ دوسرے سلام کی فضیلت حاصل کر سکے کیوں کہ پہلے سلام میں امام کی پیروی نہیں کر سکا۔

۲۵۔ مسبوق (بعد میں نماز میں شامل ہونے والا) امام کے دونوں طرف سلام پھیرنے کا انتظار کرے:

کیوں کہ امام کی پیروی واجب ہے، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ امام نے کہیں سجدۂ سہو کرنے کے لیے تو سلام نہیں پھیرا۔ حنیفہ کے نزدیک یہ سنت ہے۔

۲۶۔ شافعیہ کے مطابق خشوع: قراءت میں اور نماز کے اذکار میں غور وفکر کرنا اور نماز کو بشاشت اور دنیوی خیالات سے خالی الذہن ہو کر شروع کرنا مسنون ہے، کیوں کہ اس

سے نماز میں خشوع وخضوع کی کیفیت حاصل کرنے میں مدد ملتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نماز کے آداب:

ہمیں معلوم ہے کہ ادب اس کام کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ایک بار کیا ہو اور آپؐ کا دائمی معمول نہ ہو، جیسے رکوع اور سجدوں میں زیادہ تسبیحات کہنا، مسنون قراءت سے زیادہ قراءت کرنا۔ آداب کا مقصد سنن کی تکمیل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نماز کے آداب درج ذیل ہیں:(۱۴۸)

۱- تکبیر تحریمہ کے وقت مرد اپنے دونوں ہاتھ آستینوں سے باہر نکال لے، کیوں کہ اس میں تواضع ہے۔ کوئی مجبوری، مثلاً سردی وغیرہ ہو تو پھر کوئی حرج نہیں البتہ عورت اپنے ہاتھ کپڑے کے اندر رکھے تاکہ اس کی کلائیاں نہ کھل جائیں۔

۲- قیام کی حالت میں نمازی اپنی نگاہ سجدے کی جگہ رکھے، رکوع میں پاؤں کی پشت پر، سجدے میں ناک کے سرے پر، بیٹھنے کی حالت میں گود میں اور سلام پھیرتے ہوئے کندھوں پر تاکہ نماز میں خشوع حاصل ہو، ارشاد نبویؐ میں مذکور اس کیفیت کا خیال رکھے کہ "اللہ کی ویسے عبادت کرو جیسے اسے دیکھ رہے ہو، اگر تم اسے نہیں دیکھ رہے تو وہ تو تمہیں دیکھ رہا ہے"۔(۱۴۹)

بعض حنفیہ نے یہ تفصیل بیان کی ہے، ظاہر روایت یہی ہے کہ سجدے کی جگہ پر نظر رکھے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔

۳- جمائی آئے تو منہ بند رکھے، اگر ممکن نہ ہو تو بائیں ہاتھ کی پشت یا آستین منہ پر رکھ لے۔ بلاضرورت منہ ڈھانپنا مکروہ ہے۔

۴- جہاں تک ممکن ہو کھانسی کو روکے کیوں کہ بلا عذر کھانسنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

۵- امام اور مقتدی اقامت میں حی علی الفلاح کہنے کے وقت کھڑے ہوں کیوں کہ یہ کھڑے ہونے کا حکم ہے جس کی تعمیل واجب ہے۔ یہ ادب اس صورت میں ہے کہ امام

محراب کے قریب موجود ہو، اگر امام موجود نہ ہو تو ہر صف اس وقت کھڑی ہو جب امام ان کے پاس پہنچے۔ اظہر روایت یہی ہے۔ اگر امام آگے سے آئے تو جب مقتدیوں کی اس پر نظر پڑے، کھڑے ہو جائیں۔ اگر امام کسی مسجد میں خود ہی اقامت کہتا ہو تو مقتدی اس وقت کھڑے ہوں جب اقامت مکمل ہو جائے۔

امام اس وقت نماز شروع کرے جب قد قامت الصلوۃ کہا جائے۔ اگر اقامت مکمل ہونے پر نماز شروع کرے تب بھی کوئی حرج نہیں۔ اس پر اجماع ہے اور یہ امام ابو یوسف اور تینوں غیر حنفی ائمہ کی رائے ہے اور یہی متوازن رائے ہے۔

امام کے پیچھے کھڑے مقتدیوں تک آواز پہنچانا:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کے لیے اتنی بلند آواز سے تکبیر کہنا، سمع اللہ لمن حمدہ کہنا اور سلام کہنا مسنون (مالکیہ کے نزدیک مستحب) ہے جس سے مقتدیوں تک آواز پہنچے، اگر خود آواز نہ پہنچا سکتا ہو تو دوسرے کے ذریعے آواز پہنچانا جائز ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیماری میں ابوبکر رضی اللہ عنہ مقتدیوں تک آپ کی تکبیر کی آواز پہنچاتے تھے۔ مقتدی اور اکیلا نمازی اپنے آپ کو سنائے۔ مالکیہ کے نزدیک ہر نمازی کے لیے تکبیر تحریمہ بلند آواز سے کہنا مستحب ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اگر امام کی آواز مقتدیوں تک پہنچ سکتی ہو تو کسی دوسرے کے ذریعے آواز پہنچانا مکروہ ہے کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں ہے۔

امام اور مکبّر (امام کی آواز لوگوں تک پہنچانے والا) کے لیے واجب ہے کہ تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے نماز شروع کرنے کی نیت ہو، اگر صرف اعلان کی نیت ہو تو نماز نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر کوئی نیت نہیں کی تو شافعیہ کے نزدیک نماز نہیں ہو گی اور اگر تکبیر تحریمہ اور اعلان دونوں کی نیت کی تو شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک نماز درست ہے۔

تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسری تکبیرات اور تسمیع و تحمید میں اگر صرف اعلان کی نیت کی

تو بھی جمہور کے نزدیک نماز باطل نہیں ہوتی البتہ ثواب نہیں ملتا۔

لیکن حنفیہ کے بقول (۱۵۰) اگر اس سے لوگوں کو حیران کرنے کا ارادہ کیا تو اس شخص کی نماز راجح روایت کے مطابق فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے ضرورت سے زیادہ آواز بلند کی تو یہ بھی غلط ہے اگرچہ مکروہ سے کم درجے کا عمل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی نے صرف اعلان کا ارادہ کیا یا کوئی ارادہ نہیں کیا تو اگر عام شخص یعنی جاہل نہیں ہے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اگر جاہل ہے تو باطل نہیں ہوگی۔خواہ اس نے صرف اعلان کی نیت کی ہو۔

اعلان کے جائز ہونے کی دلیل متفق علیہ حدیث ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھائی اور ابوبکر آپؐ کے پیچھے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو ابوبکر بھی تکبیر کہتے تاکہ ہم سن سکیں۔

ہر مذہب کے مطابق نماز کی سنتوں کی اجمالی فہرست:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہر مذہب کے مطابق نماز کی سنتیں الگ الگ گنوا دی جائیں کیوں کہ ان میں اختلاف ہے، بعض چیزیں ایک مذہب میں فرض اور دوسرے میں سنت ہیں۔

مذہب حنفی:

نماز کے کچھ آداب ہیں جو ہم نے الگ بیان کر دیے ہیں اور کچھ سنتیں ہیں، جن کی تعداد اکیاون (۱۵۱) ہے اور وہ یہ ہیں: (۱۵۲)

۱- مرد کے لیے تکبیر تحریمہ میں کانوں تک اور آزاد عورت کے لیے کندھوں تک ہاتھ اٹھانا

۲- انگلیاں معمول کے مطابق رکھنا، نہ ملانا اور نہ کھلی رکھنا

۳- مقتدی امام کے ساتھ ہی تکبیر تحریمہ کہے

۴- مرد اپنا دایاں ہاتھ بائیں پر ناف کے نیچے رکھے اور عورت دونوں ہاتھ سینے پر رکھے

۵-۷- ثنا اور قراءت کے لیے اعوذ باللہ پڑھنا اور ہر رکعت کے شروع میں فاتحہ سے پہلے آہستہ بسم اللہ پڑھنا

۸-۱۰- آمین کہنا، ربنالک الحمد کہنا اور یہ دونوں نیز ثنا، تعوذ اور تسمیہ آہستہ کہنا

۱۱- تکبیر تحریمہ کے آغاز و اختتام کے وقت سر جھکائے بغیر سیدھے کھڑے ہونا۔

۱۲- امام تکبیر، سمع اللہ لمن حمدہ اور سلام بلند آواز سے کہے

۱۳- قیام میں دونوں پاؤں میں چار انگشت کا فاصلہ رکھنا

۱۴- فجر اور ظہر میں سورۂ فاتحہ کے بعد طوال مفصل سے کوئی سورت، عصر اور عشا میں اوساط مفصل سے اور مغرب میں قصار مفصل سے کوئی سورت پڑھنا، بشرطیکہ مقیم ہو۔ مسافر جو سورت چاہے پڑھ لے۔

۱۵- ہر نماز کی پہلی رکعت میں لمبی قراءت کرنا، حنفیہ کے نزدیک اسی قول پر فتویٰ ہے اور یہ امام محمد کا قول ہے۔

۱۶-۱۷- رکوع اور سجدوں میں اٹھتے اور جاتے تکبیر کہنا اور البتہ رکوع سے اٹھتے ہوئے سمع اللہ لمن حمدہ کہنا سنت ہے۔ رکوع اور سجدوں میں تین تین بار تسبیحات پڑھنا، رکوع میں سبحان ربی العظیم اور سجدوں میں سبحان ربی الاعلی

۱۸- رکوع میں دونوں گھٹنے ہاتھوں سے پکڑنا

۱۹- مرد رکوع میں ہاتھوں کی انگلیاں کھول کر رکھے اور عورت نہ کھولے۔

۲۰-۲۱- رکوع میں پشت ہموار رکھنا اور سر کو پشت کے آخری حصے کے برابر رکھنا

۲۲-۲۳- اطمینان سے کھڑا ہونا اور رکوع، سجدوں سے اٹھنے میں اطمینان رکھنا

۲۴- سجدے میں جاتے ہوئے پہلے دونوں گھٹنے، پھر دونوں ہاتھ اور پھر چہرہ زمین پر رکھنا اور اٹھتے ہوئے اس کے برعکس ترتیب رکھنا

۲۵- دونوں ہتھیلیوں کے درمیان سجدہ کرنا اور دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر رکھنا

۲۶- مرد سجدے میں اپنا پیٹ رانوں سے اور کہنیاں پہلوؤں سے الگ رکھے اور بازو زمین پر نہ بچھائے۔

۲۷- عورت سجدوں میں اپنا پیٹ رانوں کے ساتھ لگالے۔

۲۸- دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا، صحیح یہ ہے کہ یہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے

۲۹- دنوں سجدوں کے درمیان اور تشہد میں بیٹھتے ہوئے دونوں ہاتھ دونوں رانوں پر رکھنا

۳۰- دونوں سجدوں کے درمیان اور تشہد میں بیٹھتے ہوئے بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دایاں پاؤں کھڑا کر کے اس کی انگلیاں قبلہ رو کر لینا

۳۱- عورت اپنی دونوں سرینوں پر بیٹھ جائے، ایک ران دوسری کے اوپر رکھ دے اور بایاں پاؤں دائیں سرین کے نیچے سے نکال لے، کیوں کہ اس میں پردہ زیادہ ہے۔

۳۲- شہادت (اشهد ان لا اله الا الله) کے وقت شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا، لااله پر انگلی اٹھائے اور الا الله پر رکھ دے۔

۳۳- فرض نماز کی آخری دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ پڑھنا۔

۳۴- آخری قعدہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ان الفاظ میں درود پڑھنا:(۱۵۳)

اللهم صلّ علىٰ محمد و على آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابراهيم انک حميد مجيد و بارک على محمد و على آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انک حميد مجيد۔

صحیحین وغیرہ میں اسی طرح آیا ہے۔

۳۵- درود کے بعد ایسے الفاظ میں دعا کرنا جو قرآن وسنت کے الفاظ کے مشابہ ہوں

۳۶- دونوں سلام پھیرتے وقت دائیں بائیں مڑنا

۳۷- امام دونوں سلام پھیرتے وقت مقتدیوں اور حفاظت کرنے والے ملائکہ (۱۵۴) اور نیک جنات کی نیت کرے۔

۳۸- مقتدی جس طرف امام ہے، ادھر سلام پھیرتے وقت امام کی نیت کرے، اگر امام دائیں جانب ہے تو دائیں طرف سلام پھیرتے وقت اور اگر بائیں جانب ہے تو بائیں طرف سلام پھیرتے وقت اور اگر سامنے ہے تو دونوں طرف کے سلاموں میں امام کی، دوسرے لوگوں کی اور ملائکہ اور نیک جنات کی نیت کرے۔

۳۹- اکیلا نمازی اپنے سلام میں صرف ملائکہ کی نیت کرے کیوں کہ اس کے ساتھ اور کوئی نہیں ہے۔

۴۰- دوسرے سلام میں پہلے سلام کی بہ نسبت آواز پست رکھے۔

۴۱- امام کے ساتھ سلام پھیرے

۴۲- پہلے دائیں طرف سلام پھیرے

۴۳- مسبوق (بعد میں نماز میں شامل ہونے والا) امام کے دوسرے سلام کا انتظار کرے تاکہ معلوم ہو سکے کہ امام نے سجدۂ سہو کے لیے تو سلام نہیں کیا۔

مالکیہ کا مذہب:

نماز میں کچھ سنتیں ہیں اور کچھ مستحبات، سنتیں چودہ ہیں، جو یہ ہیں: (۱۵۵)

۱- وقتی فرائض میں اگر وقت میں گنجائش ہو تو پہلی اور دوسری رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد ایک آیت تلاوت کرنا یا کسی لمبی آیت کا اتنا حصہ پڑھنا جو پوری آیت کے قائم مقام ہو مثلاً اللہ لا الہ الا ھو الحی القیوم (اللہ جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ ہے

نگہبان ہے، البقرہ۲:۲۵۵)۔ پوری سورت پڑھنا مستحب ہے۔

۲- فرض نماز میں سورۂ فاتحہ سے زائد قراءت کے لیے قیام کرنا، اگر اس دوران میں کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر کھڑا ہو گیا کہ جسے ہٹا دیا جائے تو نمازی گر جائے تو نماز باطل نہیں ہو گی۔ اگر بیٹھ گیا اور بیٹھے ہوئے قراءت کی تو نماز باطل ہو جائے گی کیوں کہ نماز کی ہیئت برقرار نہیں رہتی کیوں کہ فرض نماز میں قیام فرض ہے البتہ نفل میں قیام سنت ہے۔

۳- فجر، جمعہ، مغرب اور عشا کی پہلی دو رکعات میں بلند آواز سے قراءت کرنا۔

۴- ظہر، عصر اور مغرب کی آخری اور عشا کی آخری دو رکعات میں آہستہ قراءت کرنا، فاتحہ بلند اور آہستہ آواز سے پڑھنے کی تاکید ہے، اس کے بعد کی سورت کی تاکید نہیں ہے۔

یہ چار سنتیں فرائض کے ساتھ مخصوص ہیں، نفل میں یہ سنتیں نہیں ہیں۔ مرد کے لیے جہر کی کم از کم حد اور عورت کے لیے بھی اگر وہاں غیر محرم افراد موجود نہ ہوں تو یہ ہے کہ پاس کے افراد سن سکیں، یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ درمیانی سماعت والا آدمی پہلو میں کھڑا ہو تو سن سکے۔ آہستہ پڑھنے کی کم از کم حد مرد اور عورت دونوں کے لیے یہ ہے کہ زبان کو حرکت دیں۔

۵- تکبیر تحریمہ کے علاوہ ہر تکبیر

۶- سمع اللہ لمن حمدہ کا ہر لفظ امام اور اکیلے نمازی کے لیے، جب رکوع سے اٹھے، مقتدی کے لیے یہ مسنون نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے۔

۷- تمام تشہد، پہلا ہو یا بعد کا، خواہ سجدۂ سہو کا تشہد ہو۔

۸- ہر تشہد کے لیے بیٹھنا

۹- آخری تشہد کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا، اس کے لیے جو الفاظ چاہے اختیار کرے، افضل الفاظ یہ ہیں:

اللہم صل علیٰ محمد و علی آل محمد کما صلیت علیٰ ابراھیم وعلی آل ابراھیم وبارک علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علیٰ ابراھیم و علی آل ابراھیم فی العالمین، انک حمید مجید۔

۱۰- پاؤں کے نیچے کے بل اور دونوں گھٹنوں اور پاؤں پر سجدہ کرنا۔ مالکیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ سجدے میں واجب یہ ہے کہ پیشانی پر سجدہ کرے۔

۱۱- مقتدی امام کے سلام کا جواب دے اور اگر بائیں طرف بھی کوئی ہو تو اس کے سلام کا، بشرطیکہ ایک رکعت یا اس سے زائد میں شریک رہا ہو۔ اگر کم میں شریک رہا ہو تو اس کے سلام کا جواب نہ دے اور سلام کے جواب میں السلام علیکم یا وعلیکم السلام کہنا کافی ہے۔

۱۲- صرف آخری سلام بلند آواز سے کہے۔ (۱۵۶) سلام کا جواب نہیں

۱۳- جب امام بلند آواز سے پڑھ رہا ہو تو مقتدی خاموش رہے حتیٰ کہ اگر امام خاموش ہو جائے یا مقتدی کو آواز نہ آ رہی ہو تب بھی۔

۱۴- واجب اطمینان سے زائد اطمینان کے ساتھ نماز پڑھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءت کے لیے قیام، تشہد اور قعدہ، چھ اعضاء پر سجدہ اور جہری نماز میں امام کی قراءت کے وقت مقتدی کی خاموشی کے علاوہ باقی تمام امور میں سنتوں کی تحدید میں مالکیہ اور حنفیہ کا اتفاق ہے۔

مالکیہ کے نزدیک نماز کے اڑتالیس مستحبات ہیں (۱۵۷) جن میں سے اہم یہ ہیں:

۱- وقتی نماز کے لیے ادا اور قضا نماز کے لیے قضا کی نیت کرنا

۲- رکعات کی تعداد کی نیت کرنا

۳- خشوع یعنی اللہ کی عظمت اور ہیبت کا دماغ میں تصور حاضر رکھنا اور یہ کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہیں کر رہا اور نہ کوئی اور مقصود ہے۔ نماز کی ادائیگی سے اللہ کے حکم کی

اطاعت کا خیال، یہ مستحب ہے۔اصل خشوع واجب ہے۔

۴- صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ کندھوں تک اٹھانا، اس کے علاوہ رکوع میں جانے یا رکوع سے اٹھنے وغیرہ کے لیے ہاتھ نہ اٹھائے۔

۵- دونوں ہاتھ وقار کے ساتھ نیچے چھوڑ دینا، نفل میں دونوں ہاتھ سینے پر باندھنا بھی جائز ہیں، فرض میں مکروہ ہیں کیوں کہ اس میں سہارا لینے کا تصور ہے گویا کسی چیز کے ساتھ ٹیک لگا لی ہو۔

۶- سورۂ فاتحہ کے بعد پوری سورت پڑھنا، سورت کے کچھ حصے یا ایک آیت پر خواہ لمبی ہو، اکتفا نہ کرے۔

۷- فرض نماز میں دوسری رکعت میں اس سورت کے علاوہ کوئی سورت پڑھے جو پہلی رکعت میں پڑھی ہو، نفل میں یہ پابندی نہیں۔ فرض میں ایک سورت کو دو رکعتوں میں دہرانا مکروہ ہے جیسا کہ ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا مکروہ ہیں۔ نفل میں سورۂ فاتحہ کے بعد ایک سورت سے زائد پڑھنا جائز ہے۔ مستند روایت یہ ہے کہ نفل میں بھی ایک رکعت میں سورت کا تکرار مکروہ ہے۔

۸- صبح اور ظہر کی نماز میں لمبی قراءت کرنا، البتہ ظہر کی قراءت صبح سے کم ہونی چاہیے اور مستند روایت کے مطابق مفصل کی پہلی سورت الحجرات ہے۔ اگر اکیلا نماز پڑھ رہا ہے یا ایسے لوگوں کا امام ہے جو لمبی نماز پڑھنے میں رغبت رکھتے ہیں تو لمبی نماز پڑھے ورنہ امام کے لیے مختصر نماز افضل ہے کیوں کہ جماعت میں کمزور اور مصروف لوگ بھی ہوتے ہیں۔

۹- عصر اور مغرب میں مختصر قراءت کرے اور قصار مفصل میں سے پڑھے۔ قصار مفصل سورۂ والضحیٰ سے شروع ہوتی ہیں۔

۱۰- عشا میں اوسط مقدار کی قراءت کرے اور اوسط مفصل سورۃ عبس سے واللیل تک کی سورتیں ہیں۔

۱۱- دوسری رکعت کا وقت پہلی رکعت سے کم ہونا چاہیے۔ دونوں رکعات برابر پڑھنا جائز ہیں مگر خلاف اولیٰ ہے اور دوسری رکعت پہلی سے لمبی پڑھنا مکروہ ہے۔

۱۲- سری نمازوں میں نمازی اس طرح پڑھے کہ خود سن سکے، یہ کامل درجہ ہے اس کے ذریعہ ان فقہاء کے اختلاف سے بچا جا سکتا ہے جو اسے واجب قرار دیتے ہیں۔

۱۳- سری نماز میں امام کے پیچھے مقتدی قراءت کرے، نیز مغرب کی تیسری اور عشا کی آخری دو رکعات میں۔

۱۴- اکیلا نمازی اور مقتدی سری نمازوں میں مطلقاً آمین کہے اور جہری نمازوں میں جب مقتدی امام کو ولاالضالین کہتے ہوئے سنے تو آمین کہے اور سرّی نمازوں میں فقط امام آمین کہے۔

۱۵- ہر نمازی آہستہ آمین کہے۔

۱۶- رکوع میں نمازی اپنی پشت ہموار رکھے۔

۱۷- رکوع میں دونوں ہاتھ دونوں گھٹنوں پر رکھے اور دونوں ہاتھوں سے گھٹنے مضبوط پکڑے۔

۱۸- رکوع میں دونوں گھٹنے سیدھے رکھے، ان میں بل نہ پڑنے دے۔

۱۹- رکوع کی تسبیح میں سبحان ربی العظیم و بحمدہٖ پڑھے اور سجدے میں سبحان ربی الاعلیٰ و بحمدہٖ کہے اور رکوع میں نہ تو دعا کرے اور نہ قراءت، البتہ سجدے میں تسبیح کے ساتھ دعا بھی کرے۔

۲۰- مرد اپنی کہنیاں پہلوؤں سے الگ رکھے۔

۲۱- اکیلا نمازی اور مقتدی سمع اللہ لمن حمدہ کے بعد اللھم ربنا و لک الحمد کہے۔ ''واؤ'' حذف کرنا جائز ہے، لیکن واو کے ساتھ پڑھنا اولیٰ ہے۔ امام کھڑے ہو کر ربنا ولک الحمد نہ کہے جیسا کہ مقتدی سمع اللہ لمن حمدہ نہ کہے بلکہ سیدھے

کھڑے ہونے کے بعد ربنا و لک الحمد کہے اور اکیلا نمازی دونوں کلمات کہے۔

۲۲- رکوع اور سجدوں میں جاتے ہوئے اور سجدوں سے اٹھتے ہوئے پہلے سجدے میں اور پہلے تشہد کے بعد اللہ اکبر کہے۔

۲۳- سجدے میں پیشانی اور ناک زمین پر لگا دے اور جو چیز زمین سے متصل ہے مثلاً کوئی سطح، تختہ، چھت وغیرہ وہ زمین کی طرح ہے۔

۲۴- سجدے میں جاتے ہوئے پہلے دونوں ہاتھ رکھے اور پھر گھٹنے اور قراءت کے لیے اٹھتے ہوئے پہلے گھٹنے اور پھر ہاتھ۔

۲۵- سجدوں میں دونوں ہاتھ دونوں کانوں کے برابر یا ان کے قریب رکھے یعنی ہاتھوں کی انگلیاں کانوں کے برابر ہوں۔

۲۶- ہاتھوں کی انگلیاں ملا کر رکھے اور اس کے سرے قبلہ رو رکھے۔

۲۷- مرد سجدے میں اپنا پیٹ رانوں سے الگ رکھے، اپنا پیٹ رانوں سے نہ ملا دے اور کہنیاں گھٹنوں سے اور پہلوؤں سے درمیانی حد تک دور رکھے۔

عورت ان تمام حالتوں میں اپنے اعضاء ملا کر کھڑی ہو، کیوں کہ اس میں زیادہ پردہ ہے۔

۲۸- سجدوں میں پشت کا آخری حصہ سر سے اونچا رکھے، اگر برابر ہو گئے یا سر اونچا ہو گیا تو مالکیہ کے نزدیک نماز باطل نہیں ہو گی لیکن شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک باطل ہو جائے گی۔

۲۹- سجدوں میں دین، دنیا اور آخرت کے لیے، اپنے لیے، دوسروں کے لیے، خصوصی عمومی جو چاہے اور جیسے چاہے، بغیر حد و حساب کے دعا کرے جیسا کہ بغیر حساب کے تسبیح پڑھے۔ تسبیح کو دعا پر مقدم رکھے۔

۳۰- دونوں سجدوں کے درمیان پہلے اور دوسرے تشہد میں اس طرح بیٹھے کہ بائیں پاؤں اور بائیں سرین کو زمین پر رکھ دے، پھر بائیں پاؤں کو دائیں پاؤں کی طرف سے باہر نکال دے اور دائیں پاؤں کو اس کے پیچھے کھڑا کر لے اور دائیں پاؤں کے انگوٹھے کا اندرونی حصہ زمین پر رکھ دے۔

۳۱- بیٹھنے میں دونوں ہاتھ رانوں پر اس طرح رکھے کہ ہاتھوں کی انگلیوں کے سرے دونوں گھٹنوں پر ہوں۔

۳۲- مرد بیٹھتے ہوئے دونوں رانوں میں فاصلہ رکھے، ملائے نہیں، عورتیں ملا کر رکھیں۔

۳۳- انگوٹھے اور انگشت شہادت کو چھوڑ کر تینوں انگلیاں پہلے اور دوسرے تشہد میں اس طرح بند کر لے کہ انگوٹھے کے نیچے آ جائیں اور انگشت شہادت اور انگوٹھے کو کھلا رکھے اور تشہد کے اول سے آخر تک مسلسل شہادت کی انگلی کو دائیں بائیں درمیانی حرکت دیتا رہے۔

۳۴- صبح کی نماز میں قنوت (۱۵۸) پڑھے۔ جو ان الفاظ سے ہو، مثلاً اللھم اغفر لنا وارحمنا (اے اللہ! ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم فرما) اس کا موقع دوسری رکعت میں رکوع سے پہلے کا ہے اور نماز کی تمام دعاؤں کی طرح آہستہ دعا کرے۔ جو الفاظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں اور امام مالک رضی اللہ عنہ نے انہیں الفاظ کو اختیار کیا ہے، ان کا پڑھنا مستحب ہے اور وہ یہ ہیں:

اللھم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک و نتوکل علیک و نخنع لک و نخلع (۱۵۹) و نترک من یکفرک ، اللھم ایاک نعبد و لک نصلی، ونسجد والیک نسعی و نحفد (۱۶۰)، نرجو رحمتک و نخاف عذابک ان عذابک الجد (۱۶۱) بالکافرین ملحق (۱۶۲)

(اے اللہ! ہم تجھ سے مدد مانگتے ہیں، تجھ سے مغفرت طلب کرتے ہیں، تجھ پر

ایمان لاتے ہیں، تجھ پر بھروسہ کرتے ہیں، تیرے سامنے عاجزی کرتے ہیں اور تیرے نافرمانوں سے قطع تعلق کرتے ہیں اے اللہ! ہم تیری عبادت کرتے ہیں، تیرے لیے نماز پڑھتے ہیں، تجھے سجدہ کرتے ہیں، تیری طرف دوڑتے ہیں، تیرے سامنے حاضری کی سعی کرتے ہیں، تیری رحمت کے امیدوار ہیں، تیرے عذاب سے ڈرتے ہیں، تیرا برحق عذاب کافروں کو پہنچ کر رہے گا)

۳۵- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کے بعد اور سلام سے پہلے جو چاہے دعا کرے۔

۳۶- تشہد کی طرح دعا آہستہ کرے کیوں کہ ہر دعا آہستہ مانگنا مستحب ہے۔

۳۷- عام دعا کرے کیوں کہ عمومی دعا زیادہ قبول ہوتی ہے اور عمومی دعاؤں میں یہ دعائیں شامل ہیں:

اللھم اغفرلنا(۱۶۳) ولوالدینا ولأ ئمتنا و لمن سبقنا بالایمان مغفرة عزماً

(اے اللہ! ہمیں ، ہمارے والدین، ہمارے ائمہ اور ہم سے پہلے جو لوگ مسلمان ہوئے سب کو یقینی مغفرت سے نواز)۔

اللھم اغفرلنا ماقدمنا وما اخرنا وما اسررنا وما اعلنا ومانت اعلم به منا، ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة وقنا عذاب النار

(اے اللہ! ہمارے پہلے، پچھلے، چھپے، اعلانیہ سب گناہ معاف فرما دے، جنہیں تو ہم سے زیادہ جانتا ہے۔ اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی بھلائی عطا فرما اور آخرت میں بھی اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا)۔

یعنی ہمیں دنیا میں ہدایت، عافیت اور بھلائی عطا فرما اور آخرت میں ہمیں نیک لوگوں میں شامل فرما، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت نصیب فرما، اور آگ کے اور ہمارے درمیان آڑ کھڑی کر دے کہ ہم اس میں جانے سے بچ سکیں۔

بہترین دعا وہ ہے جو کتاب و سنت میں آئی ہو پھر جو بندے کی اپنی ضروریات ہوں۔

۳۸- مقتدی نماز ختم کرنے کے لیے صرف دائیں طرف سلام پھیرے۔ امام اور اکیلا نمازی قبلہ رو کی حالت میں سلام شروع کرے اور ''علیکم'' کے کاف اور میم تک پہنچتے پہنچتے اتنا دائیں طرف مڑ جائے کہ پیچھے اس کا رُخسار نظر آئے۔

۳۹- امام اور اکیلے نمازی کو سُترہ (نمازی کے سامنے آڑ) کھڑا کرنا چاہیے۔ مقتدی کے لیے امام کا سُترہ کافی ہے۔ سُترہ سے مراد ایسی چیز ہے جسے نمازی اپنے سامنے اس لیے کھڑی کر دے کہ سامنے سے لوگ نہ گزریں۔ اس پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

شافعیہ کا مذہب:

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک سنتوں کی دو قسمیں ہیں: (ا) ابعاض، جو آٹھ ہیں جو ہم نے اوپر بالاختصار ذکر کر دی ہیں، بلکہ درحقیقت بیس ہیں جن کا ذکر ہم سجدۂ سہو کی بحث میں کریں گے۔(۲) ہیئات : جو چالیس ہیں۔ ان میں سے اہم درج ذیل ہیں(۱۶۴) ۔یاد رہے کہ شافعیہ اور حنابلہ سنت ، مندوب اور مستحب میں فرق نہیں کرتے۔

۱- تکبیر تحریمہ میں، رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر تک اٹھائے جائیں جیسا کہ بخاری و مسلم میں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انگلیوں کے کنارے کانوں کے اوپر کے حصے کے برابر ہوں، انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر اور ہتھیلیاں کندھوں کے برابر۔ صحیح یہ ہے تکبیر اور تسمیع شروع کرتے ہی ہاتھ اٹھائے جائیں۔

۲- انگلیوں کے کنارے قبلہ کی طرف جھکے ہوئے ہوں اور انگلیاں کھلی ہوں۔

۳- دایاں ہاتھ بائیں پر رکھے، دونوں ہاتھ سینے سے نیچے ناف سے اوپر رکھے۔ اس میں سنت کا اتباع ہے جیسا کہ ابن خزیمہ نے روایت کیا۔

۴-۵- فرض اور نفل نماز میں ابتدائی دعا اور اعوذ باللہ کہے۔ ابتدائی دعا یہ ہے:

وجهت وجهي للذى فطر السموات والارض حنيفاً مسلما وما انا من المشركين ان صلاتي و نسكي و محياى و مماتي لله رب العلمين، لاشريك له و بذلك امرت وانا اوّل المسلمين(١٦٥)

(میں اپنی توجہ اس ذات کی طرف کرتا ہوں جس نے زمین و آسمان پیدا کیے، یکسو ہو کر، اطاعت کرتے ہوئے اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔ میری نماز، میری عبادت، میرا جینا اور مرنا سب اللہ کے لیے ہے جو رب العالمین ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں، مجھے اس کا حکم دیا گیا اور میں پہلا مسلمان ہوں)۔

۶-۷- جن مواقع پر بلند آواز سے قراءت کرنا ہے وہاں بلند آواز سے سورۂ فاتحہ اور سورت پڑھنا اور جہاں آہستہ کرنا ہے وہاں آہستہ کرنا، اس میں ان روایات کا اتباع ہے جو بخاری و مسلم نے روایت کی ہیں۔ صبح میں، جمعہ، عیدین، چاند گرہن، استسقا مغرب اور عشا کی پہلی دو دو رکعات میں، تراویح، رمضان کے وتر، رات یا صبح کے وقت کے طواف کی دو رکعات میں بلند آواز سے اور ان کے علاوہ آہستہ قراءت کرے، البتہ رات کی نمازوں میں بلند اور آہستہ آواز کے درمیان رہتے ہوئے قراءت کرے تاکہ کسی سونے والے، نمازی وغیرہ کے کام میں خلل نہ پڑے۔

فرض نماز کی قضا میں مستند قول کے مطابق اس وقت کا اعتبار ہے جس وقت وہ قضا کی جا رہی ہے۔ رات کی نماز میں درمیانی آواز سے قراءت کی دلیل ارشاد ربانی ہے:
ولاتجهر بصلاتك ولا تخافت بها (اپنی نماز میں آواز نہ تو بلند کرو اور نہ بہت پست، الاسراء ۱۷:۱۱۰) اگر غیر محرم مرد موجود نہ ہوں تو عورت بلند آواز سے قراءت کرتے ہوئے اپنی آواز مرد کی آواز سے پست رکھے۔

۸- فاتحہ کی قراءت کے بعد آمین کہنا، جہری نمازوں میں بلند آواز سے، سری نمازوں

میں ہر نمازی آہستہ آمین کہے۔

یاد رہے کہ پانچ مقامات ایسے ہیں جہاں مقتدی امام کے پیچھے بلند آواز میں پکارے۔امام کے ساتھ آمین کہتے ہوئے۔صبح کی نماز کی دعائے قنوت میں، رمضان کے آخری نصف کی دعائے قنوت میں، پانچوں نمازوں میں قنوت نازلہ میں اور امام کو لقمہ دیتے وقت۔

۹- امام اور دوسرے لوگ پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورت پڑھیں (۱٦٦) البتہ جہری نمازوں میں جب امام بلند آواز سے پڑھ رہا ہو تو مقتدی کے لیے سورت پڑھنا مکروہ ہے البتہ ایسا شخص جسے حدث اکبر ہوا ہو اور اسے طہارت کے لیے پانی اور مٹی کوئی چیز نہ ملے تو وہ قراءت نہ کرے۔اور نماز جنازہ پڑھنے والا نیز مسبوق جب بعد میں اپنی نماز پڑھ رہا ہو تو تیسری اور چوتھی رکعت میں قراءت کرے کیوں کہ یہ اس کی نماز کا پہلا حصہ ہے۔

کم از کم قراءت کی مقدار ایک لمبی آیت یا تین چھوٹی آیات ہیں مثلاً سورۃ الکوثر۔

مسنون یہ ہے کہ پہلی رکعت دوسری سے طویل ہو اور پہلی اور دوسری رکعات میں مسلسل آگے پیچھے کی سورتیں پڑھی جائیں۔ترتیب بدل دینا افضل طریقے کے خلاف ہے۔

قرآن کہیں سے بھی پڑھنے سے اصل سنت پوری ہو جاتی ہے لیکن پوری سورت پڑھنا افضل ہے، خواہ سورت چھوٹی ہی ہو البتہ تراویح میں لمبی سورت کا کچھ حصہ پڑھنا افضل ہے، کیوں کہ سنت یہ ہے کہ پورا قرآن حکیم تراویح میں پڑھا جائے۔

دو رکعات نفل پڑھنے والے کے لیے مسنون یہ ہے کہ ہر رکعت میں سورت پڑھے اور اگر دو رکعات سے زیادہ نوافل پڑھ رہا ہے تو اکثر فقہاء کا فتویٰ یہ ہے کہ تیسری چوتھی رکعات میں سورت پڑھنا مستحب نہیں ہے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

صبح کی دوسنتوں میں مختصر قراءت کرے۔پہلی رکعت میں قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا (البقرہ ۱۳٦) اور دوسری میں قل یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء

(آل عمران ۶۴) پڑھے، جیسا کہ مسلم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ پہلی رکعت میں قل یا ایھا الکافرون اور دوسری میں قل ھو اللہ احد پڑھے۔(۱۶۷)

جمعہ کی صبح کی نماز کی پہلی رکعت میں سورۃ الم السجدہ: ۳۲ اور دوسری میں ھل اتی علی الانسان: ۷۶ پڑھنا مسنون ہے، اس میں سنت کی پیروی ہے (۱۶۸)۔ اگر پہلی رکعت میں الم السجدہ چھوڑ دی تو مسنون یہ ہے کہ دوسری میں پڑھ لے۔ اگر ان سورتوں کا کچھ حصہ پڑھا اور ان کے علاوہ کوئی اور سورتیں پڑھیں تو سنت کے خلاف ہے۔ اگر وقت تنگ ہو اور پوری سورتیں نہ پڑھی جا سکتی ہوں تو جتنی ممکن ہو پڑھ لے، خواہ سورۂ الم سجدہ کی آیت اور ھل اتی کا کچھ حصہ۔ بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ہمیشہ یہ سورتیں پڑھنا مستحب نہیں تاکہ کہیں یہ نہ سمجھا جائے کہ ان کا پڑھنا واجب ہے۔

۱۰- ہر دفعہ جھکنے اور اٹھنے کے وقت اللہ اکبر کہے(۱۶۹) البتہ رکوع سے اٹھتے وقت اللہ اکبر نہ کہے۔ تکبیر تحریمہ اس میں شامل نہیں، وہ فرض ہے۔

۱۱- دونوں ہتھیلیاں رکوع میں دونوں گھٹنوں پر رکھے اور انگلیاں گھٹنوں پر پھیلا کر قبلہ رو کر کے رکھے۔(۱۷۰)

۱۲- رکوع میں تین بار سبحان ربی العظیم کہے(۱۷۱) اور ساتھ وبحمدہ کا اضافہ کرے یہ کمال کا ادنیٰ درجہ ہے۔

۱۳- ہر نمازی خواہ وہ امام ہو یا نہ رکوع سے اٹھتے وقت سمع اللہ لمن حمدہ (۱۷۲) کہے۔ امام کے لیے بلند آواز کہنا سنت ہے اور اگر دور آواز پہنچانے کے لیے مکبر کی ضرورت ہے تو وہ بھی بلند آواز سے کہے کیوں کہ یہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے لیے ذکر ہے۔ ربنا لک الحمد بلند آواز سے نہ کہے جیسا کہ تسبیح اور دوسرے اذکار بلند آواز سے نہیں کہے جاتے لیکن عام طور پر ربنا لک الحمد بلند آواز

سے کہنے کا رواج ہو گیا ہے اور سمع اللہ لمن حمدہ کو بلند آواز سے نہیں کہتے کیوں کہ اکثر ائمہ اور مؤذن سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ناواقف ہیں۔

جب نمازی سیدھا کھڑا ہو جائے تو ہاتھ چھوڑ کر ربنا لک الحمد ملء السموات وملء الارض وملء ما شئت من شئ (۱۷۳) کہے اور اکیلا نمازی نیز ایسا امام جس کے مقتدی شوق سے لمبی نماز پڑھتے ہوں ان الفاظ کا اضافہ کرے: اھل اللہ المجد، و حق ما قال العبد، و کلنا لک عبد، لامانع لما اعطیت ولامعطی لما منعت ولا ینفع ذا الجد منک الجد۔ (۱۷۴)

۱۴- سجدہ کرتے ہوئے پہلے دونوں گھٹنے، پھر دونوں ہاتھ، پھر پیشانی اور ناک رکھے۔ (۱۷۵)

۱۵- سجدے میں تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہے (۱۷۶) اور و بحمدہٖ کا اضافہ کرے، یہ کمال کا ادنی درجہ ہے۔

۱۶- سجدے میں دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر رکھے۔ اپنی انگلیاں ملا کر سیدھی قبلہ رو رکھے (۱۷۷)

۱۷- مرد رکوع اور سجدے میں اپنے بازو پہلو سے اور پیٹ رانوں سے الگ رکھے، البتہ عورت اور ہیجڑا الگ نہ رکھیں بلکہ ملا کر رکھیں کیوں کہ اس میں پردہ ہے، ہیجڑے کے لیے بھی احتیاط اسی میں ہے، مسنون یہ ہے کہ گھٹنوں اور پاؤں میں ایک بالشت کا فاصلہ رکھے۔ (۱۷۸)

۱۸- نمازی مرد ہو یا عورت اپنے پاؤں کی انگلیاں قبلہ رُخ رکھے۔ (۱۷۹)

۱۹- دونوں سجدوں کے درمیان یہ دعا کرے: رب اغفرلی وارحمنی، واجبرنی وارفعنی وارزقنی واھدنی وعافنی۔ (۱۸۰)

۲۰- دونوں سجدوں کے درمیان اور پہلے قعدہ میں اس طرح بیٹھے کہ بائیں پاؤں پر بیٹھ جائے اور دایاں پاؤں کھڑا کر لے۔(۱۸۱) اس میں حکمت یہ ہے کہ نمازی کو بالعموم حرکت کرنا پڑتی ہے اور اس طرح بیٹھ کر اٹھنا آسان ہوتا ہے۔

۲۱- دوسرے سجدے کے بعد تھوڑی دیر آرام کر کے اطمینان سے بیٹھ کر پھر کھڑا ہو جائے۔(۱۸۲) اگر جتنی دیر دو سجدوں کے درمیان بیٹھتا ہے اس سے زیادہ بیٹھ جائے تب بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر امام نہ بیٹھے تب بھی مقتدی بیٹھ جائے۔

۲۲- بیٹھنے کے بعد کھڑے ہونے کے لیے ہاتھوں پر ٹیک لگا کر کھڑا ہو(۱۸۳) اگر سجدے سے کھڑا ہو تب بھی ہاتھ ٹیک کر کھڑا ہو، کیوں کہ اس سے خشوع وخضوع میں مدد ملتی ہے اور نمازی کی آسانی ہوتی ہے۔

۲۳- پہلے تشہد سے کھڑے ہو کر ہاتھ اٹھائے۔(۱۸۴)

۲۴- آخری تشہد میں سرین پر بیٹھ جائے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ بائیں سرین زمین پر رکھ دے، دایاں پاؤں کھڑا کر لے (۱۸۵)ہاں اگر سجدۂ سہو کرنا چاہتا ہو یا کوئی ارادہ نہ ہو، یا آخری قعدے کا ارادہ نہ ہو تو پھر پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جائے، کیوں کہ اس کے بعد اس نے سجدہ کرنا ہوتا ہے۔

۲۵- دونوں ہاتھ دونوں رانوں پر رکھے، دائیں ہاتھ کی مٹھی بند کر لے البتہ انگشت شہادت کھلی رہنے دے اور اسے جھکا کر حرکت دیے بغیر الا اللہ پر اشارہ کرے، بائیں ہاتھ کی انگلیاں ملا کر سیدھی رکھے۔(۱۸۶)

۲۶- اپنی نگاہ انگشت شہادت کے اشارے سے آگے نہ جانے دے۔(۱۸۷)

۲۷- آخری تشہد کے بعد عذاب سے پناہ مانگے،(۱۸۸) اور دعا بھی مسنون ہے، مثلاً اللھم اغفرلی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت

اعلم بہ منی، انت المقدم و انت المؤخر لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیک، اللھم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیرا کبیراً ولا یغفرالذنوب الا انت فاغفرلی مغفرۃ من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم۔

(اے اللہ! میرے پہلے، پچھلے، خفیہ، اعلانیہ تمام گناہ اور کوتاہیاں معاف فرما دے، جنہیں تو مجھ سے بہتر جانتا ہے، تو ہی اول ہے، تو ہی آخر ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، میں تجھ سے معافی مانگتا ہوں اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں، اے اللہ، میں نے اپنے آپ پر بہت زیادہ اور بڑے بڑے ظلم کیے اور تیرے سوا کوئی گناہ معاف کرنے والا نہیں، مجھے معاف کر دے، اپنی طرف سے مغفرت سے نواز اور مجھ پر رحم فرما، بلاشبہ تو غفور و رحیم ہے)۔

۲۸-۲۹- دوسرا سلام(۱۸۹)، پہلے سلام کے ذریعے نماز سے نکلنے کی نیت کرے، اگر اس سے پہلے نماز سے نکلنے کی نیت کر لی تو نماز باطل ہو جائے گی، اگر سلام کے دوران یا سلام کے بعد نماز سے نکلنے کی نیت کی تو سنت پر عمل نہیں ہو گا۔

۳۰- دونوں سلام پھیرتے وقت دائیں اور بائیں جانب چہرہ پھیرنا یہاں تک کہ پہلے سلام میں دائیں طرف کا رُخسار نظر آئے اور دوسرے سلام میں بائیں طرف کا۔(۱۹۰) دائیں بائیں اور سامنے سلام پھیرنے میں ملائکہ، انسانوں اور جنات کی نیت کرے، مسنون یہ ہے کہ سلام معمول کے مطابق کرے اسے لمبا نہ کرے، مقتدی امام کے بعد سلام پھیرے اور اگر تمام ارکان کی طرح سلام بھی امام کے ساتھ کر لیا تو جائز ہے البتہ تکبیر تحریمہ امام کے بعد ہونا ضروری ہے۔

۳۱- نماز کے لیے کھڑے ہوتے وقت مسواک کرنا خواہ کپڑے سے ہو یا انگلی سے، (۱۹۱) خواہ ایسا آدمی ہو جسے پانی اور مٹی کوئی بھی چیز طہارت کے لیے میسر نہ ہو، البتہ روزہ دار سورج ڈھلنے کے بعد مسواک نہ کرے، اس کے لیے مکروہ ہے، اس کی تفصیل مسواک کی

بحث میں گزر چکی ہے اور یہ نماز سے باہر کی سنت ہے۔

۳۲- پوری نماز میں خشوع کرے، یعنی دل حاضر رہے اور اعضاء پرسکون رہیں یعنی یہ ذہن میں رکھے کہ وہ اللہ کے سامنے کھڑا ہے، اللہ اسے دیکھ رہا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: قد افلح المومنون الذين هم في صلاتهم خاشعون (المومنون ۲۳:۱-۲) (وہ اہل ایمان کامیاب ہیں جو اپنی نمازوں میں خشوع کرتے ہیں)، نیز ارشاد نبویؐ ہے: جو مسلمان بندہ وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے پھر کھڑے ہو کر دو رکعت نماز اس طرح پڑھے کہ اپنی توجہ اور دل سے اللہ کی طرف متوجہ ہو تو اس کے لیے جنت واجب ہو جاتی ہے۔(۱۹۲) حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ نماز پڑھتے ہوئے داڑھی سے کھیل رہا ہے تو آپؐ نے فرمایا: اگر اس کے دل میں خشوع ہوتا تو اس کے اعضاء پرسکون ہوتے۔(۱۹۳)

۳۳- قراءت میں غور وفکر کرے کیوں کہ خشوع اور ادب اسی سے حاصل ہوتا ہے، ارشاد ربانی ہے: أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوب اقفا لها (محمد،۴۷:۲۴) (کیا وہ قرآن میں غور وفکر نہیں کرتے، یا ان کے دلوں پر قفل پڑے ہوئے ہیں) قرآن حکیم کو ترتیل سے ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا سنت ہے اور جلدی جلدی قراءت کرنا مکروہ ہے۔

قرآن حکیم کی تلاوت کرنے والے کے لیے مسنون ہے کہ وہ خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر، جب رحمت کی آیت آئے تو اللہ سے رحمت مانگے، جب عذاب کی آیت آئے تو عذاب سے پناہ مانگے،(۱۹۴) جب تسبیح کی آیت آئے تو تسبیح پڑھے اور جب مثال کی آیت آئے تو غور وتدبر کرے اور جب الیس اللہ با حکم الحاکمین (کیا اللہ سب سے بڑا حاکم نہیں ہے) پڑھے تو کہے بلی و انا علی ذلک من الشاھدین (کیوں نہیں، میں اس پر گواہ ہوں) اور جب فبأیّ حدیث بعده یؤمنون (المرسلات ۷۷:۵۰) (اس کے بعد کس بات پر ایمان لائیں گے) پڑھے تو

آمنت باللہ (میں اللہ پر ایمان لایا) کہے اور جب فمن یاتیکم بماء معین (کون ہمیں خوشگوار پانی دے گا۔ الملک ۶۷:۳۰) پڑھے تو کہے: اللہ رب العالمین۔

۳۴- نماز کے اذکار قرآن پر قیاس کرتے ہوئے، ان پر بھی غور وفکر کرے۔

۳۵- خوشی، تازگی اور دنیوی مشاغل سے دل کو خالی کر کے نماز میں داخل ہو کیوں کہ پہلی صفت چھوڑنے کی مذمت آئی ہے۔ منافقین کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: واذا قاموا الی الصلوٰۃ قاموا کسالیٰ (النساء ۴:۱۴۲) (جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں تو سستی سے کھڑے ہوتے ہیں) سستی کسی چیز میں کوتاہی اور تاخیر کرنے کا نام ہے اس کی ضد تازگی اور چستی ہے۔ دل کے خالی ہونے سے خشوع وخضوع پیدا ہوتا ہے۔

نماز میں دنیوی امور یا فقہی مسائل میں غور کرنا مکروہ ہے۔ آخرت کے بارے میں غور کرنے میں کوئی حرج نہیں اور قرآن جو تلاوت میں پڑھا جا رہا ہو۔ اس کے معانی پر غور کرنا مستحب ہے۔

۳۶- اگر امام نماز میں غلطی کرے تو اسے لقمہ دیا جائے۔ (۱۹۵)

نماز میں جس کسی کو کوئی چیز پیش آ جائے مثلاً امام کو غلطی پر تنبیہ کرنا ہو، یا کوئی شخص اندر آنا چاہتا ہے، اسے آنے کی اجازت دینا ہو، کوئی اندھا کہیں گرنے لگا ہو یا کوئی بے خبر یا بے شعور فرد کسی جگہ گرنے لگا ہو یا کوئی ظالم یا درندہ کسی کو نقصان پہنچانا چاہتا ہو تو نمازی ایسے موقع پر سبحان اللہ کہے لیکن شرط یہ ہے کہ صرف تنبیہ کی نیت نہ ہو ورنہ نماز باطل ہو جائے گی۔

عورت دائیں ہاتھ کی اندر کی طرف کو بائیں کی پشت پر یا اس کے برعکس مار کر تالی بجائے۔ اس کی دلیل بخاری ومسلم کی روایت ہے کہ جسے نماز میں کوئی واقعہ پیش آ جائے تو وہ تسبیح پڑھے۔ عورت تالی بجائے (۱۹۶) ہیجڑا بھی تالی بجائے۔

اس سنت پر اتفاق ہے البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کسی کو نماز میں کوئی واقعہ

پیش آ جائے تو وہ تسبیح کہے لیکن عورت کا تالی بجانا مکروہ ہے۔

نماز کے وہ امور جن میں مرد اور عورت کا اختلاف ہے: شافعیہ نے نماز میں چار چیزیں ایسی گنوائی ہیں جن میں عورت اور مرد کا اختلاف ہے اور اوپر کی تفصیل میں انہیں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ وہ چار امور درج ذیل ہیں (۱۹۷):

۱- مرد اپنی کہنیاں پہلوؤں سے الگ رکھے، اپنا پیٹ رکوع اور سجدے کے دوران رانوں سے الگ رکھے لیکن عورت انہیں ملا کر رکھے، رکوع اور سجدے میں پیٹ، رانوں سے اور گھٹنے اور پاؤں ملا کر رکھے کیوں کہ اس میں پردہ زیادہ ہے۔

۲- مرد جہری نمازوں میں بلند آواز سے اور سری نمازوں میں آہستہ پڑھے جس کی تفصیل گزر چکی ہے لیکن عورت غیر محرم مردوں کی موجودگی میں اپنی آواز اتنی آہستہ رکھے کہ جن غیر محرم مردوں کے سامنے نماز پڑھ رہی ہے وہ اس کی آواز نہ سنیں تاکہ فتنہ سے بچا جا سکے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ عورت کی آواز کا پردہ نہیں ہے، عورت کی آواز سننا حرام نہیں، خواہ وہ گانے والی ہو، البتہ اگر فتنہ کا خوف ہو یعنی مرد اور عورت اکیلے ہوں تو حرام کاری میں مبتلا ہو جائیں تو حرام ہے۔

۳- اگر مرد کو نماز میں کوئی واقعہ پیش آ جائے تو وہ تسبیح کہے یعنی سبحان اللہ کہے لیکن یا تو صرف ذکر کی نیت کرے یا ذکر اور اطلاع دونوں کی یا کوئی نیت نہ کرے تو اس کی نماز باطل نہیں ہو گی لیکن اگر صرف اطلاع دینے کی نیت کی تو نماز باطل ہو جائے گی۔

عورت کو اگر کوئی واقعہ پیش آئے تو تالی بجائے، خواہ ایسی صورت ہو کہ اجنبی مرد وہاں موجود نہ ہوں تب بھی مستند قول یہی ہے کہ دائیں ہاتھ کا اندر کا حصہ بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے۔ اگر دونوں ہاتھوں کے اندر کے حصے سے کھیل کی نیت سے تالی بجائی خواہ معمولی سی ہو تو بھی نماز ٹوٹ جائے گی۔ اگر کھیل کی نیت نہ ہو تو نہیں ٹوٹے گی۔ ہیجڑے کا بھی وہی حکم ہے جو عورت کا ہے، تالی بجانے میں اور اعضاء کو باہم ملانے میں۔

تالی اگر زیادہ بار یا مسلسل بجائی جائے تب بھی کوئی حرج نہیں بشرطیکہ ضرورت ہو۔اگر مرد تالی بجائے اور بار بار یا مسلسل بجائے تو بھی نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ یہ معمولی عمل ہے، ہاتھ میں تسبیح گھمانے یا کھینچنے کی طرح کا عمل ہے۔

تالی اگر محض اطلاع دینے کے لیے بجائی ہو، اور خواہ مرد نے بجائی ہو اس سے مستند قول کے مطابق نماز نہیں ٹوٹتی۔جب کہ تسبیح اگر محض اطلاع کے لیے ہو تو اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ تسبیح ایسی چیز ہے جو ذکر کی صلاحیت رکھتی ہے جب کہ تالی ذکر کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

نماز کے باہر کھیل کود کی نیت کے بغیر تالی بجانا الرملی کے مطابق مکروہ ہے اور ابن حجر کے بقول کھیل کود کی نیت سے بھی مکروہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے جاہلی دور کے عربوں سے مشابہت لازم آتی ہے، جس کی ممانعت ہے۔ارشاد ربانی ہے: وما کان صلاتھم عندالبیت الا مکاء وتصدیة فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون (۱۹۸) (بیت اللہ کے پاس ان کی نماز سیٹیاں بجانا اور تالیاں پیٹنا تھا، پس اب اپنے کفر کا عذاب چکھو)۔

۴۔ مرد کا ستر نماز اور طواف میں اجنبی مردوں اور محرم عورتوں کے سامنے ناف سے زانو تک ہے اور غیر محرم عورتوں کے سامنے پورا بدن ہے اور تنہائی میں صرف آگے، پیچھے کی شرم گاہ کا ستر ہے۔باندی ستر میں مرد کی طرح ہے۔

ناف اور گھٹنا ستر میں شامل نہیں ہیں لیکن ان کے کچھ حصے کو ڈھانپنا واجب ہے تاکہ ستر صحیح طور پر ڈھانپا جا سکے، کیوں کہ جس کام کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہوتی ہو وہ کام واجب ہوتا ہے۔

آزاد عورت کے تمام بدن کا نماز میں پردہ ہے البتہ اس کا چہرہ اور ہتھیلیاں مستثنیٰ ہیں۔نماز کے باہر اس کا تمام بدن ستر میں شامل ہے۔

حنابلہ کا مذہب:

حنابلہ کے نزدیک تہتر سنتیں ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں: قولی اور فعلی (۱۹۹)۔ قولی سنتیں سترہ ہیں اور وہ ہم نے بحث کے شروع میں گنوا دی تھیں۔ فعلی سنتیں چھپن ہیں، ان میں سے اہم درج ذیل ہیں۔ یاد رہے کہ حنابلہ بھی شافعیہ کی طرح سنت، مندوب اور مستحب میں فرق نہیں کرتے۔

۱-۳- تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا، اس طرح کہ انگلیاں لمبی کی ہوئی ہوں، ملی ہوئی ہوں اور اندر کی طرف سے قبلہ رو ہوں اور کندھوں تک ہاتھ اٹھائے جائیں۔

۴- امام اتنی بلند آواز سے تکبیر کہے کہ مقتدی اس کی آواز سن سکیں، کیوں کہ ان کے لیے امام کی تکبیر کے بعد ہی تکبیر کہنا جائز ہے۔

۵-۶- رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے اوپر مذکور طریقے کے مطابق ہاتھ اٹھانا اور پھر دونوں ہاتھ چھوڑ دینا۔

۷-۸- قیام اور قراءت کے دوران دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کی انگوٹھے کی ساتھ والی ہڈی (۲۰۰) پر رکھنا اور دونوں ہاتھ زیر ناف باندھ لینا۔

۹- قیام کی حالت میں سجدے کی جگہ پر نگاہ رکھنا۔

۱۰-۱۱- ترتیل سے ٹھہر ٹھہر کر قراءت کرنا اور مختصر نماز پڑھانا کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جو امامت کروائے وہ مختصر نماز پڑھائے''۔

۱۲-۱۳- نماز خوف کے علاوہ دیگر نمازوں میں پہلی رکعت دوسری رکعت کی بہ نسبت لمبی پڑھے۔

۱۴- قیام کے دوران نمازی اپنے پاؤں کے درمیان معمولی فاصلہ رکھے۔

۱۵-۱۶- رکوع کی حالت میں ہاتھوں کی انگلیاں کھول کر دونوں گھٹنے پکڑے۔

۱۷-۱۸- رکوع کی حالت میں پشت ہموار رکھنا اور سر کو پشت کے برابر رکھنا، اونچا نہ نیچا۔

۱۹- رکوع میں بازو پہلوؤں سے الگ رکھنا

۲۰-۲۱- سجدے میں جاتے ہوئے پہلے گھٹنے اور پھر ہاتھ رکھنا اور اٹھتے ہوئے اس کے برعکس اٹھنا۔

۲۲-۲۳-سجدے میں تمام اعضاء سجدہ کو زمین پر لگا دینا، یعنی پوری پیشانی زمین پر رکھ دینا۔ پوری ناک اور اس کے کنارے زمین پر رکھنا، نمازی اپنے ہاتھ اور پیشانی اس طرح زمین پر رکھے کہ بیچ میں کوئی چیز حائل نہیں ہو جو نمازی کے ساتھ متصل ہو، نیز اپنے دونوں گھٹنے بھی براہ راست زمین پر رکھ دے۔

۲۴- سجدے میں بازو پہلوؤں سے، پیٹ رانوں سے اور رانیں پنڈلیوں سے الگ رکھے۔

۲۵- سجدے میں دونوں گھٹنوں کے درمیان فاصلہ رکھے، پاؤں کھڑے رکھے، ان کی انگلیاں زمین پر پھیلا کر رکھے، دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں اور تشہد میں بھی اسی طرح رکھے۔

۲۶- سجدے میں دونوں ہاتھ انگلیاں کھلی رکھتے ہوئے کندھوں کے برابر رکھے۔

۲۷- سجدے میں انگلیاں ملا کر قبلہ رُخ رکھے۔

۲۸- دوسری رکعت کے لیے اٹھتے وقت پاؤں کے پنجوں پر زور دیتے ہوئے گھٹنوں پر ہاتھ رکھ کر اٹھے، اگر مشکل ہو تو زمین پر ہاتھ رکھ کر اٹھ سکتا ہے۔

۲۹-۳۱- دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ میں اور پہلے تشہد میں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھے اور دوسرے تشہد میں سرین پر بیٹھے۔

۳۲-۳۵-دونوں ہاتھ رانوں پر رکھے، ہاتھ کھلے رکھے، انگلیاں ملا کر قبلہ رو رکھے، یہ کیفیت دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ میں اور پہلے اور دوسرے تشہد میں مسنون ہے۔

۳۶- تشہد میں مطلقاً دائیں ہاتھ کی چھوٹی اور دوسری انگلی کو بند کرے اور انگوٹھے اور درمیانی انگلی کا حلقہ بنا لے۔

۳۷- تشہد میں اللہ کا نام آنے پر شہادت کی انگلی سے اشارہ کرے۔

۳۸-۳۹- بائیں ہاتھ کی انگلیوں کو تشہد میں ملا کر رکھے اور انہیں قبلہ رو رکھے۔

۴۰- سلام کے ابتدا میں چہرے سے قبلہ کی طرف اشارہ کرے۔

۴۱-۴۲- سلام کرتے ہوئے دائیں بائیں مڑے، بائیں کی بہ نسبت دائیں طرف زیادہ مڑے۔

۴۳- سلام سے نماز ختم کرنے کی نیت کرے جیسا کہ شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

۴۴- نماز میں خشوع: اوپر مذکور آیت الذین ھم فی صلوتھم خاشعون (المومنون ۲۳:۱-۲، جو اپنی نماز میں خشوع کرتے ہیں) اور حدیث مذکورہ بالا کے باعث جس میں داڑھی سے کھیلنے والے کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اگر اس کے دل میں خشوع ہوتا تو اس کے اعضاء پرسکون ہوتے''۔

خشوع ایک ایسی باطنی کیفیت ہے جس کے نتیجے میں ظاہری اعضاء پرسکون ہو جاتے ہیں۔ مذکورہ بالا تمام امور میں عورت بھی مرد کی طرح ہے البتہ رکوع اور سجدے میں وہ تمام اعضاء کو الگ الگ رکھنے کے بجائے ملا کر رکھے، یہی مسنون ہے۔ اپنے پاؤں دائیں طرف سے نکال کر بیٹھے یہ افضل ہے، اگر کوئی غیر محرم سن رہا ہو تو آہستہ قراءت کرے اور خنثیٰ مشکل عورت کی طرح ہے۔

دوسری بحث: نماز سے باہر کی سنتیں:

نماز سے پہلے کچھ سنتیں ہیں، مثلاً مسواک کرنا، اذان، اقامت اور سُترہ بنانا، یہاں ہم صرف آخری سنت کے بارے میں بیان کریں گے۔ پہلی سنتوں کا بیان گزر چکا ہے۔

۱- سُترہ کی تعریف:

نمازی سامنے سے گزرنے والوں کو روکنے کے لیے جو چیز سامنے رکھے اسے سُترہ کہتے ہیں۔

۲- سُترہ کا حکم:

سُترہ رکھنا سنت ہے، شریعت نے اس کا حکم دیا ہے، ارشاد نبوی ہے: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو سُترہ کی طرف نماز پڑھے، اس سے قریب کھڑا ہو اور کسی کو سامنے سے گزرنے نہ دے، اگر کوئی شخص گزرنا چاہے تو اسے زبردستی روکے کیوں کہ وہ شیطان ہے۔(۲۰۱)

فقہاء کا اتفاق ہے کہ سُترہ بنانا واجب نہیں ہے بلکہ سُترہ کا حکم استحباب پر محمول ہے، کیوں کہ سُترہ نہ بنانے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ سُترہ نماز کی شرائط میں سے نہیں ہے۔ سلف سُترہ بنانے کا التزام نہیں کرتے تھے، اگر واجب ہوتا تو اس کی پابندی کرتے۔

نیز نمازی کے سامنے سے گزرنے کا گناہ گزرنے والے کو ہوتا ہے، اگر سُترہ بنانا واجب ہوتا تو گناہ نمازی کو ہوتا۔ نیز بخاری کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھلی جگہ پر نماز پڑھی اور سامنے سُترہ کھڑا نہیں کیا۔

۳- سُترہ کھڑا کرنے کی حکمت:

سُترہ کھڑا کرنے میں حکمت یہ ہے کہ نمازی کے سامنے سے گزرنے سے روکا جائے تاکہ نمازی کی توجہ اور خشوع وخضوع متأثر نہ ہو اور نمازی اپنی پوری توجہ سے نماز پڑھ سکے، نیز نمازی کی نگاہ ادھر ادھر نہ بھٹکتی رہے اور سُترہ سے آگے اس کی نگاہ نہ جائے تاکہ خشوع ختم نہ ہو۔

۴- سُترہ کے بارے میں فقہاء کی آراء:

ہر حال میں سُترہ کھڑا کرنے یا جب کسی کے گزرنے کا اندیشہ ہو تو سُترہ کھڑا کرنے کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں۔ مالکیہ اور حنفیہ کی (۲۰۲) رائے یہ ہے کہ امام اور اکیلے نمازی کے لیے فرض اور نفل نمازوں میں سُترہ کھڑا کرنا مستحب ہے بشرطیکہ سجدے کے اندر کی جگہ سے کسی کے گزرنے کا اندیشہ ہو، رہا مقتدی تو امام کا سُترہ مقتدی کا سُترہ ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بطحاء مکہ میں نیزہ گاڑ کر نماز پڑھائی۔ (۲۰۳) مقتدیوں کا سُترہ کھڑا نہیں کیا۔ (۲۰۴) اگر نمازی کو یہ اندیشہ نہ ہو کہ سامنے سے کوئی گزرے گا اور نمازی کا رُخ راستے کی طرف نہ ہو تو سُترہ کھڑا نہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ جو شخص صحرا میں نماز پڑھ رہا ہو اس کے لیے مناسب ہے کہ سامنے کوئی لکڑی گاڑ لے یا کوئی چیز رکھ لے، کسی چیز کو گاڑ لینے کا اعتبار ہے، یونہی ڈال دینا یا لکیر کھینچ لینا درست نہیں، کیوں کہ سُترہ کا مقصد یہ ہے کہ نمازی اور گزرنے والے کے درمیان آڑ ہو جو کوئی چیز رکھ دینے یا لکیر کھینچ لینے سے حاصل نہیں ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ (۲۰۵) کی رائے یہ ہے کہ نمازی کے لیے سُترہ کھڑا کر کے نماز پڑھنا مستحب ہے، خواہ گھر میں ہو یا مسجد میں، پس کسی دیوار یا ستون کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے اور اگر کھلی جگہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک سامنے کوئی نظر آنے والی چیز کھڑی کر لے، مثلاً لاٹھی یا نیزہ گاڑ لے، اونٹ یا اس کا کجاوا کھڑا کر لے، اور اگر کوئی چیز نہ ہو تو سامنے لکیر کھینچ لے یا جائے نماز بچھا لے جیسا کہ شافعیہ نے ذکر کیا ہے۔

ان کی دلیل ابو جُحیفہ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نیزہ گاڑ لیا، اس کی طرف منہ کر کے ظہر کی دو رکعات پڑھیں، سامنے سے گدھا اور کتا وغیرہ گزرتے رہے، کسی نے نہیں روکے۔ (۲۰۶) طلحہ بن عبیداللہ کی روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص اپنے سامنے کجاوے کا پچھلا حصہ کھڑا کرے تو اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے اور

اس کے آگے جو کوئی گزرتا ہے اس کی کوئی پروا نہ کرے۔(۲۰۷)

اس امر پر اتفاق ہے کہ امام کا سُترہ مقتدیوں کے لیے کافی ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سُترہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی اور اپنے صحابہ کو دوسرا سُترہ کھڑا کرنے کا حکم نہیں دیا جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں ایک گدھی پر سوار آیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منٰی میں اس طرح نماز پڑھا رہے تھے کہ سامنے دیوار وغیرہ کچھ نہیں تھا، میں ایک صف کے کچھ لوگوں کے سامنے سے گزرا، پھر اتر گیا۔گدھی کو چرنے کے لیے چھوڑ دیا اور خود صف میں کھڑا ہو گیا، مجھ پر کسی نے اعتراض نہیں کیا۔(۲۰۸)

حنابلہ کہتے ہیں کہ مکہ میں سُترہ کے بغیر نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔امام احمد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے وہاں نماز پڑھی، آپؐ کے اور طواف کرنے والوں کے درمیان سُترہ نہیں تھا، گویا یہ مکہ کا خاص حکم ہے۔

۵۔ سُترہ کی کیفیت اور اس کی مقدار:

اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں۔حنفیہ کہتے ہیں کم از کم سُترہ ایک ذراع یعنی ۴۶،۲ سینٹی میٹر یا اس سے زائد لمبا ہو اور ایک انگلی کے برابر موٹا ہو۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب تم اپنے سامنے کجاوے کے پچھلے حصے جیسے کوئی چیز کھڑا کر دو تو کسی کے سامنے گزرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔(۲۰۹) اور جو نیزہ گاڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحرا میں نماز پڑھتے تھے اس کی لمبائی کا اندازہ ایک ذراع کیا گیا ہے۔ گاڑنے کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی چیز یونہی ڈالی ہوئی نہ ہو اور نہ لکیر کھینچی گئی ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک کسی آدمی کی پیٹھ کی آڑ میں، خواہ وہ کھڑا ہو یا بیٹھا اور کسی جانور کی آڑ میں نماز پڑھنا درست ہے لیکن قرآن حکیم یا تلوار کو آڑ بنانا درست نہیں۔ سوار آدمی،

حیلہ کر سکتا ہے کہ نمازی کے سامنے جانور سے اتر جائے اور جانور کو اپنے اور نمازی کے درمیان آڑ بنا کر گزر جائے، وہ جانور سُترہ ہو جائے گا۔ جو کوئی نمازی کے سامنے سے گزرنا چاہے، کوئی چیز نمازی کے سامنے رکھ دے اور گزر جائے۔

مالکیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ سُترہ ایک ہاتھ لمبا اور نیزے جتنا موٹا ہو بشرطیکہ ایک جگہ کھڑی چیز ہو، پاک ہو، نجس سُترہ کھڑا کرنا مکروہ ہے، ایسی چیز نہ ہو جو دل میں بے چینی پیدا کرے، بچہ جو ایک جگہ کھڑا نہ رہتا ہو یا عورت یا باتیں کرنے والے لوگوں کے حلقہ کو، اسی طرح کوڑے، رسی، رومال، کھلے چھوڑے ہوئے جانور کو سُترہ بنانا درست نہیں البتہ بندھے ہوئے اونٹ، گائے اور بکری کو سُترہ بنانا جائز ہے۔ کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک ان کا فضلہ (گوبر، مینگنیاں وغیرہ) پاک ہے۔ زمین پر لکیر کھینچ کر اسے سُترہ بنانا یا کسی گڑھے کو سُترہ بنانا جائز نہیں کیوں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عید کے روز نماز پڑھنے نکلتے تو نیزہ منگواتے وہ آپؐ کے سامنے رکھا جاتا، آپ اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے اور لوگ آپؐ کے پیچھے ہوتے، سفر میں بھی آپؐ اسی طرح کرتے (۲۱۰) ابو جُحیفہ کہتے ہیں کہ آپؐ کے سامنے نیزہ ہوتا، یہ چھوٹی لاٹھی ہوتی جس کے نیچے لوہا لگا ہوتا تھا۔ (۲۱۱) لکیر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ضعیف اور مضطرب ہے۔ (۲۱۲)

غیر محرم عورت یا کافر کی پیٹھ کو سُترہ بنانا مکروہ ہے اور غیر کافر مرد اور محرم عورت کو سُترہ بنانا بلا کراہت جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نمازی کسی نظر آنے والی چیز کی طرف منہ کر کے نماز پڑھے جس کی لمبائی تین ہاتھ ہو، خواہ اس کی چوڑائی نہ ہو مثلاً تیر کیوں کہ حدیث میں ہے اپنی نمازوں میں سُترہ بنایا کرو خواہ تیر کا ہی ہو۔ (۲۱۳) جانور کو سُترہ نہ بنائے۔

حنابلہ کی رائے حنفیہ اور مالکیہ سے ہم آہنگ ہے، ان کے نزدیک بھی سُترہ کی لمبائی

ایک ہاتھ کے برابر ہونی چاہیے۔موٹا یا باریک ہونے میں ان کے نزدیک کوئی حد نہیں ہے۔خواہ تیر، اور نیزے کی طرح باریک ہو یا دیوار کی طرح موٹا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیزے کو سُترہ بنایا کرتے تھے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سامنے لکیر کھینچ لینا جائز ہے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے چہرے کے سامنے کوئی چیز رکھ لے، اگر اور کچھ نہ ہو تو چھڑی گاڑ لے، اگر چھڑی بھی نہ ہو تو لکیر کھینچ لے، اس کے بعد اگر کوئی گزرتا ہے تو کوئی نقصان نہیں ہے۔(۲۱۴)

شافعیہ کے نزدیک لکیر لمبائی میں سیدھی ہونی چاہیے اور حنابلہ کے نزدیک عرض میں پہلی تاریخ کے چاند کی طرح ہونی چاہیے جیسے پل ہوتا ہے،بعض حنابلہ کہتے ہیں، جیسے بھی لکیر کھینچے، لمبائی میں چاہے چوڑائی میں، درست ہے۔

اگر نمازی کے پاس لاٹھی ہو لیکن اسے گاڑنا ممکن نہ ہو تو جمہور کے نزدیک اسے چوڑائی میں سامنے ڈال دے، یہ لکیر کی طرح سمجھا جائے گا، اس کے قائم مقام ہوگا، مالکیہ کہتے ہیں کہ عصا کو کھڑا کرنا ضروری ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اونٹ کسی دوسرے حیوان اور انسان کو سُترہ بنانا جائز ہے۔ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ ایسا کر لیتے تھے،نیز ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی (۲۱۵) ایک حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری کو بٹھا کر اس کی چوڑائی کی جانب منہ کر کے نماز پڑھ لیتے، راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمرؓ سے پوچھا، اگر سواری ادھر ادھر ہوگئی ہو تو انہوں نے کہا کہ کجاوے کے پچھلے حصہ کی طرف منہ کر لے۔اگر کسی انسان کو سُترہ بنا لیا تو وہ بھی سُترہ کے قائم مقام ہو جائے گا، نافع کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ اگر مسجد کے کسی ستون کو سُترہ نہ بنا سکتے تو کہتے کہ اپنی پیٹھ میری طرف کرلو۔

حمید بن ہلال سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو نماز پڑھتے دیکھا کہ لوگ اس کے سامنے سے گزر رہے تھے آپؓ نے اپنی پیٹھ اس کی طرف کر دی اور اپنے کپڑے سے یوں اشارہ کیا، اپنے دونوں ہاتھ یوں پھیلا دے اور نمازی سے کہا، اطمینان سے نماز پڑھو۔(۲۱۶)

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مرد یا عورت کی پیٹھ کو سُترہ بنانا جائز ہے۔ حنابلہ کے نزدیک صرف مرد کی پیٹھ یا کسی اور عضو کو سُترہ بنانا جائز ہے۔شافعیہ کے نزدیک آدمی کو مطلقاً سُترہ بنانا جائز نہیں، جمہور کے نزدیک غصب کیے ہوئے سُترہ کی طرف نماز پڑھنا درست ہے، حنابلہ کے نزدیک درست نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ جمہور کے نزدیک ناپاک چیز سُترہ ہو سکتی ہے، مالکیہ کے نزدیک نہیں ہو سکتی۔فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیوار کو سُترہ بنایا جا سکتا ہے۔

۶- کسی آدمی کے چہرے کی طرف یا آگ یا تصویر یا نماز پڑھتی ہوئی عورت کی طرف منہ کرنا:(۲۱۷)

فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی انسان کے چہرے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ نے اس پر تادیب کی تھی۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چار پائی کے درمیانی حصہ کے سامنے نماز پڑھتے ، میں آپؐ کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی ہوئی ہوتی، مجھے ضرورت پیش آتی تو مجھے اچھا نہ لگتا کہ اس طرح اٹھ کھڑی ہوں کہ میرا رُخ آپؐ کی طرف ہو جائے تو کھسک کر ایک طرف ہو جاتی(۲۱۸) چوں کہ اس میں کسی انسان کو سجدہ کرنے کی مشابہت ہے۔حنفیہ کے نزدیک اس طرح نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ آگ کے تنور، چراغ، مشعل، موم بتی اور قندیل وغیرہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے کیوں کہ آگ کی پرستش کی جاتی ہے، پس اس کی طرف منہ

کر کے نماز پڑھنے میں آگ کی پرستش سے مشابہت ہے۔

اگر سامنے تصویر آویزاں ہو تو اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے کیوں کہ تصاویر کی پرستش کی جاتی ہے۔حضرت عائشہ سے روایت ہے، فرماتی ہیں: ہمارے پاس کچھ کپڑے تھے جن میں تصاویر تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے، میں نے وہ کپڑے آپؐ کے سامنے کر دیے، آپؐ نے مجھے اس سے منع فرمایا، یا اسے ناپسند سمجھا(۲۱۹) کیوں کہ تصاویر آدمی کی نگاہ کو متوجہ کرتی ہیں اور نماز میں خلل ڈالتی ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں:

یہ مکروہ ہے کہ قبلہ کی جانب کوئی چیز مصحف وغیرہ معلق ہو، اگر زمین پر کوئی چیز رکھی ہوئی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ نمازی کے سامنے مصحف یا تلوار معلق ہو، کیوں کہ ان کی پرستش نہیں کی جاتی، اگر جائے نماز پر تصاویر ہوں تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس میں تصاویر کی اہانت ہے۔

یہ امر مکروہ ہے کہ اس طرح نماز پڑھے کہ سامنے عورت نماز پڑھ رہی ہو کیوں کہ ارشاد نبوی ہے۔ عورتوں کو پیچھے کھڑا کرو کیوں کہ اللہ نے انہیں پیچھے کیا ہے۔(۲۲۰) نماز کے علاوہ عورت کے سامنے ہونے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے اس کا جواز ثابت ہے اور ابوحفص نے اپنی سند سے ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے، وہ کہتی ہیں کہ میرا بستر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جائے نماز کے سامنے تھا۔

۷۔ سُترہ نمازی سے کتنے فاصلہ پر ہو؟

جمہور کے نزدیک مستحب ہے کہ سُترہ نمازی کے پاؤں سے تین ہاتھ یا اس سے کم فاصلے پر ہو کیوں کہ حضرت بلالؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خانہ کعبہ میں داخل ہوئے، آپؐ نے وہاں نماز پڑھی، آپؐ کے اور دیوار کعبہ کے درمیان تقریباً تین ہاتھ کا فاصلہ تھا۔(۲۲۱) اسماعیلی حضرت سلمہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ عہد نبوی میں منبر

ایسی جگہ تھا کہ اس کے اور دیوار قبلہ کے درمیان اتنا فاصلہ تھا جس میں سے ایک بکرا گزر سکتا تھا، اور بکرا گزرنے کی جگہ تین ہاتھ کے برابر ہوتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نمازی کے اور سُترہ کے درمیان اتنی جگہ ہونی چاہیے جہاں سے بلی یا بکری گزر سکے۔ اس قول میں یہ کہا گیا ہے کہ تین ہاتھ جگہ ہونی چاہیے، کیوں کہ سہل بن سعد سے مروی متفق علیہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھنے کی جگہ اور دیوار کے درمیان ایک بکری کے گزرنے کی جگہ تھی۔

۸- نمازی سُترہ کے سامنے کہاں کھڑا ہو؟

چاروں مذاہب کا اتفاق ہے کہ نمازی سُترہ کے سامنے دائیں یا بائیں ہٹ کر کھڑا ہو، اس کے بالکل سامنے نہ کھڑا ہو اور اسے اپنے چہرے کے سامنے نہ رکھے کیوں کہ مقداد بن اسودؓ سے سنن ابی داؤد میں روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی لکڑی، ستون یا درخت کی طرف نماز پڑھتے دیکھا تو آپؐ اس چیز کو اپنے دائیں یا بائیں پلکوں کی طرف رکھتے تھے، چہرے کے بالکل سامنے نہیں رکھتے تھے۔ (۲۲۲)

۹- نمازی کے سامنے سے گزرنا:

حنفیہ کے نزدیک (۲۲۳) نمازی کے سامنے سے گزرنا مکروہ تحریمی ہے اور نمازی کے سجدے کی جگہ سے گزرنے والا گناہ گار ہوتا ہے، بشرطیکہ نمازی نے سُترہ کھڑا کیا ہو، اور نمازی اور گزرنے والے کے درمیان کوئی آڑ مثلاً ستون یا دیوار نہ ہو اور گزرنے والے کے بعض اعضاء نمازی کے بعض اعضاء کے برابر آ جائیں مثلاً گزرنے والے کا سر نمازی کے پاؤں کے برابر ہو جائے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ کھلی جگہ پر نماز پڑھ رہا ہو۔ اگر دو آدمی گزر رہے ہوں تو جو نمازی کے قریب ہوگا اسے گناہ ہوگا۔

اگر کوئی شخص نمازی کے سجدے کی جگہ کے آگے سے گزرا، یا نمازی نے سُترہ نہیں کھڑا کیا تھا، یا کوئی آڑ مثلاً پردہ وغیرہ تھا یا گزرنے والے کے تمام اعضاء نمازی کے اعضاء کے برابر نہیں آئے بلکہ گزرنے والا ایک طرف سے کھسک گیا یا مسجد سے سُترہ کے آگے سے گزر گیا تو گزرنا حرام نہیں اور گزرنے والا گناہ گار نہیں ہوگا کیوں کہ نمازی کے آگے سے گزرنا گناہ ہے اور ساری مسجد ایک قطعۂ زمین کی طرح ہے۔ اگر کسی صف میں جگہ خالی ہے تو نمازی کے آگے سے گزر کر اس جگہ کو پر کرنا جائز ہے۔

اسی طرح نمازی کے لیے بھی مکروہ ہے کہ وہ ایسی جگہ نماز پڑھنا شروع کر دے کہ لوگوں کے گزرنے کا راستہ روک دے مثلاً سُترہ رکھے بغیر راستے میں نماز پڑھنے لگ جائے تو اگر اس کے سامنے سے لوگ گزرتے ہیں تو وہ گناہ گار ہوگا نہ کہ سترہ نہ رکھنے کی وجہ سے اور اگر کوئی نہیں گزرا تو گناہ گار نہیں ہوگا کیوں کہ بذات خود سُترہ کھڑا کرنا واجب نہیں ہے۔

گناہ گار کون ہوگا؟ نمازی یا گزرنے والا؟ اس کی چار صورتیں ہیں: پہلی یہ کہ صرف گزرنے والا گناہ گار ہوگا، جب کہ گزرنے والے کے لیے نمازی کے سامنے سے گزرنے کے علاوہ راستہ تھا اور نمازی نے راستہ نہیں روکا ہوا تھا تو کوئی شخص اگر اس صورت میں نمازی کے سامنے سے گزرتا ہے تو صرف وہی گناہ گار ہوگا۔ دوسری یہ کہ صرف نمازی گناہ گار ہوگا، جب کہ نمازی نے راستہ روک کر نماز شروع کر دی اور گزرنے والے کے لیے اور کوئی راستہ نہیں تو نمازی گناہ گار ہوگا، گزرنے والا نہیں، تیسری یہ کہ نمازی نے راستہ روک کر نماز شروع کر دی اور گزرنے والے کے لیے اور راستہ تھا تو دونوں گناہ گار ہوں گے، چوتھی یہ کہ نمازی نے راستہ روک کر نماز نہیں شروع کی لیکن گزرنے والے کے لیے اور کوئی راستہ نہیں تھا تو کوئی بھی گناہ گار نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک (۲۲۴) جو جگہ نمازی کی نماز کے لیے مختص ہے اگر گزرنے والا اس

کے اندر سے گزرتا ہے تو گزرنے والا گناہ گار ہو گا خواہ نمازی نے سُترہ کھڑا کیا ہو یا نہ کیا ہو بشرطیکہ گزرنے والا نماز کی نیت سے نہ گزر رہا ہو، اگر کوئی شخص صف میں خالی جگہ پر کرنے کے لیے گزر جائے یا کسی کو نکسیر پھوٹ گئی ہو اور اسے دھونے کے لیے سامنے سے گزرے تو اس میں کوئی گناہ نہیں، یا اگر کوئی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے نمازی کے سامنے سے گزرے تو نہ نمازی کو اس کا گناہ ہے نہ گزرنے والے کو، ان صورتوں میں خواہ گزرنے کے لیے اور راستہ موجود ہو تب بھی گزرنے میں گناہ نہیں ہے۔ نمازی کے سامنے سے گزرنے کی حرمت ان صورتوں میں ہے جب گزرنے کے لیے اور راستہ موجود ہو اگر نمازی کے سامنے سے گزرنے کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو اور گزرنا ضروری ہو تو کوئی گناہ نہیں۔ اگر نمازی ایسی جگہ بغیر سُترہ کے نماز شروع کر دیتا ہے جہاں سے کسی کے گزرنے کا اندیشہ ہے اور کوئی شخص گزر جاتا ہے تو اس کا گناہ نمازی کو ہو گا۔

اگر کوئی شخص بغیر سُترہ کے راستہ روک کر نماز شروع کر دیتا ہے اور گزرنے والے کے لیے راستہ موجود ہے پھر بھی وہ گزر جاتا ہے تو دونوں گناہ گار ہوں گے۔

کبھی صرف ایک ہی شخص کو گناہ ہوتا ہے۔ اگر نمازی راستہ روک کر کھڑا ہو گیا اور گزرنے والے کے لیے اور کوئی راہ نہیں تو نمازی گناہ گار ہو گا اور اگر نمازی نے راستہ نہیں روکا ہوا تھا اور گزرنے والے کے لیے اور راستہ تھا تو صرف گزرنے والا گناہ گار ہو گا، یعنی اگر کسی ایک کی کوتاہی ہے تو جس کی کوتاہی ہے وہی گناہ گار ہو گا۔

کبھی کسی کو بھی گناہ نہیں ہوتا مثلاً گزرنے والا مجبوراً گزر گیا اور نمازی نے راستہ نہیں روکا ہوا تھا تو کوئی بھی گناہ گار نہیں ہو گا۔

شافعیہ کے نزدیک (۲۲۵) اگر نمازی نے سُترہ گاڑا ہوا تھا تو صحیح یہ ہے کہ گزرنا حرام ہے خواہ گزرنے والے کے لیے گزرنے کا اور کوئی راستہ نہ ہو کیوں کہ ابوجہم انصاری کی حدیث میں ہے کہ اگر نمازی کے سامنے سے گزرنے والے کو معلوم ہو کہ اس کا کتنا گناہ

ہے تو نمازی کے سامنے سے گزرنے کے بجائے چالیس سال کھڑا رہنا اس کے لیے بہتر ہے۔(۲۲۶)

ایسی جگہ نماز پڑھنا مکروہ ہے جہاں سے لوگوں کو گزرنا پڑتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۲۲۷) اگر نمازی نے سترہ نہ بھی کھڑا کیا ہو تب بھی اس کے سامنے سے گزرنے سے گزرنے والا گناہ گار ہو جاتا ہے، ان کی دلیل ابوجہم انصاری کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ اور ایسی جگہ نماز پڑھنا بھی مکروہ ہے جہاں سے لوگ گزرتے ہوں جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔

طواف کے دوران نمازی کے سامنے سے گزرنا:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیت اللہ کا طواف کرنے والے یا خانہ کعبہ میں داخل ہونے والے یا مقام ابراہیم کے پیچھے داخل ہونے والے کے لیے نمازی کے سامنے سے گزرنا جائز ہے بشرطیکہ اس نے سترہ کھڑا کیا ہو۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ پورے مکہ اور حدود حرم میں نمازی کے سامنے سے گزرنا حرام نہیں ہے۔

۱۰- کس جگہ سے گزرنا حرام ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے (۲۲۸) کہ اگر کوئی شخص صحرا میں، (یعنی کھلی جگہ) یا بڑی مسجد میں نماز پڑھ رہا ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کے سامنے سے (یعنی پاؤں کی جگہ سے لے کر سجدے کی جگہ تک) کے اندر سے گزرنا حرام ہے اور اگر کمرے میں یا چھوٹی مسجد (جو چالیس ہاتھ سے چھوٹی ہو، مختار قول کے مطابق) میں نماز پڑھ رہا ہے تو پاؤں کی جگہ سے لے کر قبلہ کی طرف واقع دیوار تک کے اندر سے گزرنا حرام ہے، کیوں کہ یہ ایک قطعہ کی طرح ہے، بشرطیکہ نمازی نے سترہ نہ کھڑا کیا ہو، اور اگر سترہ کھڑا کیا ہو تو اس کے آگے سے گزرنے میں کوئی حرج نہیں۔

بڑی مسجد یا کھلی جگہ کو ایک قطعہ قرار نہیں دیا جا سکتا ورنہ گزرنے والوں پر تنگی ہوتی ہے، اس لیے صرف سجدے کی جگہ تک پر اکتفا کیا گیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک (۲۲۹) اگر نمازی نے سُترہ کھڑا کیا ہے تو نمازی کے اور سُترہ کے درمیان سے گزرنا حرام ہے اور اس کے آگے گزرنا حرام نہیں اور اگر سُترہ نہیں کھڑا کیا تو نمازی کے قیام، رکوع اور سجدے کی جگہ کے اندر سے گزرنا حرام ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۲۳۰) نمازی اور اس کے سُترہ کے درمیان سے جو تین ہاتھ یا اس سے کم فاصلہ پر ہوتا ہے گزرنا حرام ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۲۳۱) اگر نمازی نے سُترہ کھڑا کیا ہے تو خواہ دور کھڑا کیا ہو اس کے اندر سے گزرنا حرام ہے اور اگر سُترہ کھڑا نہیں کیا تو نمازی کے پاؤں سے تین ہاتھ کے فاصلے تک کے اندر سے گزرنا حرام ہے۔

۱۱- نمازی کے سامنے سے گزرنے والے کو روکنا:

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ نمازی اپنے سامنے سے گزرنے والے کو روک سکتا ہے کیوں کہ یہ سنت صحیح احادیث کی رو سے ثابت ہے، مثلاً ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھ رہا ہو تو کسی کو سامنے سے گزرنے نہ دے، اگر نہ مانے تو اس سے قتال کرے کیوں کہ اس کے ساتھ شیطان ہے۔(۲۳۲)

ابو سعید خدریؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا، جب تم میں سے کوئی لوگوں کے لیے سُترہ کھڑا کر کے نماز پڑھ رہا ہو تو اگر کوئی شخص اس کے سامنے سے گزرنا چاہے تو اسے روکے، اگر نہ رکے تو اس سے لڑائی کرے کیوں کہ وہ شیطان ہے۔(۲۳۳)

لیکن فقہاء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا گزرنے والے کو روکنا افضل ہے یا نہیں؟ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ (۲۳۴) روکنے کی اجازت ہے، نہ روکنا بہتر ہے، عزیمت یہی ہے کہ اس سے تعرض نہ کرے، رہی گزرنے والے سے لڑائی کرنے کی بات تو یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا جب نماز میں عمل کی اجازت تھی۔ اب منسوخ ہو گیا ہے۔

اگر کوئی شخص رُخصت پر عمل کرتے ہوئے گزرنے والے کو روکنا چاہتا ہے تو اشارے سے، تسبیح کہہ کر یا بلند آواز سے تلاوت قرآن کے ذریعے روکے، اس سے زیادہ نہیں۔ ان میں سے کسی دو کو جمع کرنا مکروہ ہے۔ عورت اشارے سے روکے یا تالی بجا کر لیکن ہاتھوں کے اندر کی طرف سے نہیں بلکہ دائیں ہاتھ کے اندر کی طرف کو بائیں ہاتھ کی پشت پر مار کر۔

اشارے سے روکنے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے کہ آپؐ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے دو بچوں کو اشارے سے روکا (۲۳۵) اور تسبیح پڑھ کر روکنے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جسے نماز میں کوئی بات پیش آ جائے تو تسبیح کہے، کیوں کہ جب تسبیح کہے گا تو اس کی طرف توجہ ہو گی، اور عورتوں کو تالی بجانا چاہیے۔ (۲۳۶)

مالکیہ کے نزدیک (۲۳۷) نمازی کے لیے مستحب ہے کہ سامنے سے گزرنے والے کو معمولی انداز سے روکے، اگر زیادہ عمل سے روکا تو نماز ٹوٹ جائے گی، اگر گزرنے والے کو روکا جس سے اس کا کوئی نقصان ہو گیا مثلاً کپڑا پھٹ گیا یا کوئی چیز گر گئی تو مستند روایت یہ ہے کہ نمازی کو اس کا تاوان دینا پڑے گا، خواہ اسی قدر روکا ہو جس کی شرعاً اجازت تھی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے مطابق (۲۳۸) جو شخص نمازی اور اس کے سُترہ کے درمیان سے گزرنا چاہے، اس کو روکنا مسنون ہے، اوپر مذکور احادیث پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔ اگر نمازی نے گزرنے والے کو قتل کر دیا یا نقصان پہنچایا تو نقصان کا ذمہ دار ہو گا البتہ مکہ

معظمہ اور حرم میں گزرنے والے کو نہ روکا جائے، اس کی دلیل احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی کی حدیث ہے جسے مطلب بن وداعہ نے روایت کیا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنی سہم کے دروازے کے پاس نماز پڑھتے دیکھا، سُترہ نہیں تھا اور لوگ سامنے سے گزر رہے تھے۔

۱۲- کیا نمازی کے سامنے سے گزرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے؟

چاروں مذاہب کے ائمہ کا اتفاق ہے کہ نمازی کے سامنے سے گزرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی، اگر اسے روکے نہیں تو نماز میں کمی واقع ہوتی ہے (۲۳۹) کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:
''نماز کو کوئی چیز نہیں توڑتی، جس قدر ممکن ہو انہیں دور ہٹایا کرو''۔ (۲۴۰)

ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آدمی کے سامنے سے گزرنے سے نماز آدھی رہ جاتی ہے۔ جب کوئی ان کے سامنے سے گزرنا چاہتا تو اسے پکڑ کر واپس کر دیتے۔(۲۴۱) قاضی ابویعلیٰ حنبلی کہتے ہیں کہ نماز میں کمی آنے کا تعلق اس شخص سے ہے جو گزرنے والے کو روک سکتا تھا لیکن اس نے روکا نہیں، اور اگر روکا تھا لیکن وہ رکا نہیں تو نماز مکمل ہے، کیوں کہ نمازی نے ایسا کوئی کام نہیں کیا جس سے نماز میں کمی واقع ہو اور دوسرے کے کام کا گناہ نمازی کو کیوں ہو؟

امام احمد کی رائے یہ ہے کہ کالا کتا اگر سامنے سے گزر جائے تو اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔(۲۴۲) معاذ اور مجاہد کہتے ہیں کہ کالا کتا شیطان ہے، اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

ظاہریہ کی رائے یہ ہے کہ نمازی کے سامنے سے عورت، کتا اور گدھا گزر جائے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: عورت، گدھے اور کتے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، ہاں! اگر کجاوے کا پچھلا حصہ نمازی کے سامنے ہو تو نماز ٹوٹنے سے بچ جاتی ہے۔(۲۴۳) ابوذرؓ کی حدیث میں ہے: جب تم میں سے کوئی نماز کے لیے کھڑا ہو تو

کجاوے کی آخری لکڑی کی طرح کوئی چیز سامنے کھڑی کر لے، اگر ایسی کوئی چیز سامنے نہ ہو تو گدھے، عورت اور کالے کتے کے گزرنے سے نماز ٹوٹ جائے گی۔ عبداللہ بن الصامتؓ نے کہا: اے ابوذرؓ! کالے، سرخ اور پیلے کتے میں کیا فرق ہے؟ انہوں نے کہا: بھتیجے! میں نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح پوچھا تھا جیسے تم نے پوچھا ہے، آپؐ نے فرمایا تھا: سیاہ کتا شیطان ہے۔(۲۴۴)

حنابلہ صرف کالے کتے کے سامنے سے گزرنے پر نماز ٹوٹنے کے قائل ہیں کیوں کہ دونوں احادیث کے متعارض احادیث موجود ہیں۔ ابوداؤد میں فضل بن عباسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی اور سامنے گدھا تھا، حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی ہوتی تھیں اور آپؐ نماز پڑھ لیتے اور ابن عباسؓ کی متفق علیہ روایت ہے کہ وہ گدھے پر سوار نمازیوں کے سامنے سے گزرے، پھر اتر کر اسے چرنے کے لیے چھوڑ دیا، البتہ کتے کے گزرنے سے نماز ٹوٹنے کا معاملہ ایسا ہے کہ اس کے متعارض کوئی حدیث نہیں ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ یہ ثابت ہے اور اس کے متعارض کوئی روایت نہیں۔

نووی نے ان احادیث کا جو ظاہریہ اور حنابلہ کے نزدیک ثابت ہیں، وہی جواب دیا ہے جو امام شافعی، خطابی اور دیگر محققین فقہاء و محدثین نے دیا کہ اس سے مراد خشوع و خضوع ٹوٹ جانا ہے کیوں کہ ان چیزوں کی طرف متوجہ ہونے سے خشوع باقی نہیں رہتا، نہ یہ کہ نماز ٹوٹ جاتی ہے۔(۲۴۵)

عشا کی نماز سے پہلے شام کا کھانا کھالینا:

اگر نماز کے وقت شام کا کھانا آ جائے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اگر کھانے کی اشتہا بہت زیادہ ہے تو پہلے کھانا کھائے پھر نماز پڑھے تاکہ نماز کے لیے دل فارغ ہو اور ذہن حاضر۔ شام کے یا دوپہر کے کھانے سے پہلے جلدی جلدی نماز پڑھ

لینا مستحب نہیں۔ مسلم وغیرہ نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب شام کا کھانا رکھ دیا گیا ہو اور نماز کا وقت ہو گیا ہو تو پہلے کھانا کھاؤ پھر مغرب کی نماز پڑھو اور شام کے کھانے سے پہلے نماز کی جلدی نہ کرو۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: کھانا آ جائے یا پیشاب پاخانہ کا تقاضا ہو تو نماز نہیں ہوتی۔ اس میں کوئی فرق نہیں کہ نماز با جماعت ہے یا بغیر جماعت کے۔ کیوں کہ مسلم میں ابن عمرؓ کی روایت ہے: جب تم میں سے کسی کا شام کا کھانا آ جائے اور نماز کھڑی ہو جائے تو پہلے کھانا کھاؤ اور جلدی نہ کرو تا آنکہ کھانے سے فارغ ہو جاؤ۔ نماز کھڑی ہو جانے سے مراد جماعت کا کھڑا ہونا ہے۔

امام مالک کہتے ہیں پہلے جماعت سے نماز پڑھے، پھر کھانا کھائے، ہاں اگر کھانا ہلکا پھلکا ہو تو پہلے کھانا کھا لے (۲۴۶)۔

تیسری بحث: نماز کا طریقہ اور اس کی کیفیت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ:

ابو حمید الساعدیؓ، دس صحابہ میں موجود تھے جن میں سے ایک ابو قتادہؓ تھے، ان سے کہنے لگے: میں تمہیں بتاؤں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے نماز پڑھتے تھے؟ انہوں نے کہا، نہ آپؓ کو ہم سے پہلے کا شرف صحابیت حاصل ہے، نہ ہم سے زیادہ رسول اللہ کی خدمت میں حاضری کے مواقع؟ کہنے لگے کیوں نہیں، پس صحابہ نے کہا، بتایئے (۲۴۷) انہوں نے بتایا:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو سیدھے کھڑے ہوتے اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر تک اٹھاتے، پھر تکبیر کہتے، جب رکوع کرنا چاہتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے، پھر اللہ اکبر کہتے اور رکوع کرتے۔

پھر پیٹھ اور سر برابر رکھتے، اونچا نہ نیچا۔(۲۴۸) دونوں ہاتھ گھٹنوں پر رکھتے، پھر سمع اللہ لمن حمدہ کہہ کر دونوں ہاتھ اٹھاتے اور سیدھے کھڑے ہو جاتے حتیٰ کہ ہر جوڑ اپنی جگہ پر بیٹھ جاتا۔(۲۴۹)

پھر سجدہ کرتے ہوئے زمین کی طرف جھکتے،(۲۵۰) پھر کہتے اللہ اکبر، پھر اتنا پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جاتے۔(۲۵۱) سیدھے بیٹھتے حتیٰ کہ ہر جوڑ اپنی جگہ آ جاتا، پھر اٹھ کھڑے ہوتے۔

پھر دوسری رکعت میں بھی اسی طرح کرتے، حتیٰ کہ جب دونوں سجدوں سے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے، دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے جیسا کہ نماز کے شروع میں اٹھائے تھے، پھر اسی طرح نماز پڑھتے، حتیٰ کہ جب آخری رکعت ہوتی، جس میں نماز مکمل کرنا ہوتی تو بایاں پاؤں پیچھے کر لیتے اور ایک جانب پر بیٹھ جاتے۔(۲۵۲) پھر سلام پھیرتے۔

لوگوں نے سن کر کہا، آپ نے صحیح بتایا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح نماز پڑھتے تھے(۲۵۳) آپ کا ارشاد ہے: جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح نماز پڑھو۔(۲۵۴)

نماز کی کیفیت کی وضاحت:

اس حدیث سے اور مختلف مذاہب کی روشنی میں ہم نے نماز کی جو شرائط، ارکان، سنن، آداب اور مستحبات بیان کیے ہیں ان سے واضح ہوتا ہے کہ نماز کا طریقہ درج ذیل ہے(۲۵۵):

نمازی نماز کی تمام شرائط، یعنی ستر ڈھانپنا، بدن کپڑے اور جگہ کی پاکی وغیرہ کا اہتمام کرتے ہوئے نماز کے لیے وضو کرے۔ پھر نماز کا وقت شروع ہونے پر اذان و اقامت کہے، پھر قبلہ رو ہو کر، دل سے نماز کی نیت کر کے تکبیر تحریمہ کہے۔ جمہور کے

نزدیک (مالکیہ کے علاوہ) زبان سے نیت کرنا مسنون ہے۔ اللہ اکبـــــر مد کے بغیر کہنا واجب ہے اور مالکیہ کے نزدیک بلند آواز سے کہے۔ تکبیر کے ساتھ ہی ہاتھ بلند کرے، مرد اپنے ہاتھ آستینوں سے نکال لے، عورت نہیں نکالے۔ جمہور (حنابلہ کے علاوہ) کے نزدیک انگلیاں کھلی رکھے اور قبلہ رو ہوں حنفیہ کے نزدیک مرد اپنے انگوٹھے کانوں کی لو کے برابر رکھے اور دوسرے ائمہ کے نزدیک مرد اور عورت دونوں اور حنفیہ کے نزدیک صرف عورت کندھوں تک ہاتھ اٹھائے، جیسا کہ سنت سے ثابت ہے۔ جمہور کے نزدیک (مالکیہ کے علاوہ) دایاں ہاتھ بائیں پر رکھے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ناف کے نیچے ہاتھ باندھے اور شافعیہ کے نزدیک سینے کے نیچے اور مالکیہ کے نزدیک ہاتھ چھوڑ دے۔

نمازی سجدے کی جگہ پر نظر رکھے، پھر حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ثنا پڑھے۔ (۲۵۶) اور شافعیہ کے نزدیک وجہت پڑھے۔ (۲۵۷) مالکیہ کے نزدیک ان میں سے کوئی چیز نہ پڑھے۔ پھر بالاتفاق آہستہ اعوذ باللہ پڑھے اور حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک بسم اللہ بھی آہستہ پڑھے، شافعیہ کے نزدیک بلند آواز سے بسم اللہ پڑھے، مالکیہ کے نزدیک بسم اللہ نہ پڑھے۔ پھر سورۂ فاتحہ پڑھے اور مالکیہ وحنفیہ کے نزدیک ولاالضالین کے بعد آہستہ آمین کہے اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک بلند آواز سے۔ پھر سورۂ فاتحہ کے بعد کوئی سورت یا چند آیات پڑھے، فجر اور ظہر میں طوال مفصل، عصر اور عشا میں اوساط مفصل، حنابلہ کے نزدیک ظہر میں بھی اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھے، مالکیہ کے نزدیک عصر میں بھی قصار مفصل پڑھے، رات کو بلند آواز سے اور دن میں آہستہ قراءت کرے۔

رکوع کے لیے جھکنے کے ساتھ ہی تکبیر کہنا شروع کرے اور رکوع میں جھکنے کی انتہا پر تکبیر ختم کرے جمہور کے نزدیک (حنفیہ کے علاوہ) دونوں ہاتھ اٹھائے اور دونوں ہاتھوں سے گھٹنے پکڑ لے، اطمینان سے، انگلیاں کھول کر، پشت بالکل سیدھی رکھتے ہوئے، پنڈلیاں کھڑی کرتے ہوئے کہنیاں پہلوؤں سے الگ رکھتے ہوئے تین بار سبحان ربی

العظیم کہے اور حنفیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے نزدیک وبحمدہٖ کا اضافہ کرے۔

پھر سمع اللہ لمن حمدہ کہتے ہوئے رکوع سے سر اٹھائے، جمہور کے نزدیک (شافعیہ کے علاوہ) مقتدی صرف ربنالک الحمد کہے اور شافعیہ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں، دونوں کلمات کہیں لیکن تحمید آہستہ کہیں، جیسا کہ مالکیہ کے نزدیک اکیلا نمازی دونوں کلمات کہتا ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک امام دونوں کلمات کہے، مالکیہ کے نزدیک امام تحمید نہ کہے۔ حنفیہ کے علاوہ دوسروں کے نزدیک ہاتھ اٹھائے، بالاتفاق اطمینان سے سیدھا کھڑا ہو جائے۔ حنفیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے علاوہ ہاتھ نہ اٹھائے۔

پھر سجدہ کے لیے جھکے اور مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک پہلے گھٹنے، پھر دونوں ہاتھ، پھر پیشانی اور ناک زمین پر رکھے، مالکیہ کے نزدیک پہلے ہاتھ رکھے، دونوں پاؤں کھڑے رکھے، ان کی انگلیاں قبلہ رو رکھے، حنفیہ کے نزدیک چہرہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان، پیٹ رانوں سے اور بازو پہلوؤں سے الگ رکھے، عورت الگ نہ رکھے کیوں کہ اس میں پردہ زیادہ ہے، حنفیہ کے علاوہ دوسروں کے نزدیک دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر رکھے، انگلیاں لمبی کر کے ملا کر قبلہ رو رکھے، ہاتھوں پر زور رکھے، اطمینان سے سجدہ کرے اور تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور مالکیہ کے علاوہ دوسروں کے نزدیک و بحمدہٖ کا اضافہ کرے۔

پھر تکبیر کہتے ہوئے سر اٹھائے اور اطمینان سے دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھ جائے بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھے، دونوں ہاتھ اپنی رانوں پر رکھے اور حنفیہ کے علاوہ دوسروں کے نزدیک رب اغفرلی کہے، پھر سجدے کے لیے تکبیر کہے اور دوسرا سجدہ بھی پہلے سجدے کی طرح کرے۔

پھر تکبیر کہتے ہوئے دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہو اور حنفیہ کے نزدیک پاؤں کے پنجوں کے بل کھڑا ہو (۲۵۸)۔ اور نہ بیٹھے نہ زمین پر ہاتھ ٹیکے بلکہ گھٹنوں پر ہاتھ رکھ کر کھڑا

ہو جائے، ہاں اگر اس طرح کھڑا ہونا مشکل ہوتو زمین پر ہاتھ ٹیک کر اٹھ سکتا ہے۔ شافعیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے نزدیک دوسرے سجدے کے بعد استراحت (آرام) کے لیے نہ بیٹھے۔شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زمین پر ٹیک لگا کر کھڑا ہو جائے اور اٹھتے وقت شافعیہ کے نزدیک تھوڑی دیر آرام کے لیے بیٹھے اور دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھائے۔

جب سیدھا کھڑا ہو جائے تو بالاتفاق ثنا نہ پڑھے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک آہستہ اعوذ باللہ پڑھے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اعوذ باللہ نہ پڑھے اور مالکیہ کے نزدیک بسم اللہ بھی نہ پڑھے، حنفیہ کے نزدیک امام بسم اللہ نہ پڑھے، جمہور کے نزدیک بسم اللہ پڑھے اور فاتحہ اور سورت پڑھے، دوسری رکعت کی سورت پہلی رکعت کی سورت سے مقدار میں کم ہونی چاہیے۔

پھر جس طرح پہلی رکعت میں رکوع اور سجدہ کیا تھا، اسی طرح رکوع اور سجدہ کرے اور فجر کی نماز میں مالکیہ کے نزدیک رکوع سے پہلے دعائے قنوت پڑھنا افضل ہے اور رکوع کے بعد جائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک رکوع کے بعد افضل ہے اور حنابلہ کے نزدیک سارا سال وتر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کر چکے تو پہلے تشہد کے لیے بیٹھ جائے، جمہور کے نزدیک پاؤں بچھا کر بیٹھے اور مالکیہ کے نزدیک سرین پر بیٹھ جائے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ انگلیاں قبلہ رو رکھے، دونوں ہاتھ رانوں پر رکھے، حنفیہ کے نزدیک دونوں ہاتھ کھلے رکھے، مالکیہ کے نزدیک بایاں ہاتھ کھلا رکھے اور دائیں ہاتھ کا انگوٹھا اور شہادت کی انگلی کے علاوہ باقی ہاتھ بند رکھے اور شافعیہ کے نزدیک انگشت شہادت کے علاوہ ہاتھ بند رکھے اور حنابلہ کے نزدیک انگوٹھے اور درمیانی انگلی کا حلقہ بنا لے اور حنفیہ کے نزدیک لا الہ پر انگشت شہادت سے اشارہ کرے اور الا اللہ پر انگلی رکھ دے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک الا اللہ پر انگلی کو حرکت دیے بغیر اشارہ کرے اور مالکیہ کے نزدیک تشہد کے شروع

سے ہی انگلی سے اشارہ کرتا رہے اور اسے حرکت دیتا رہے۔

پھر عبدہ و رسولہ تک اوپر مذکور تشہد کے تین صیغوں میں سے کوئی ایک پڑھے۔(۲۵۹) شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک تشہد کے ساتھ اور کچھ نہ ملائے، یعنی قعدہ اولیٰ میں اس سے زیادہ نہ پڑھے۔ جب کہ شافعیہ کے نزدیک تشہید کے ساتھ صرف نبی کریم ﷺ پر درود شریف کا اضافہ کرے، البتہ دوسرے تشہد میں درود ابراہیمی پڑھے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک دوسرے تشہد میں سرین پر بیٹھ جائے اور حنفیہ کے نزدیک قرآن وسنت میں مذکور کوئی دعا پڑھے اور جمہور کے نزدیک جو دعا چاہے مانگ لے۔

پھر دو رکعت والی نماز میں السلام علیکم و رحمۃ اللہ کہتے ہوئے دائیں بائیں سلام پھیر لے اور مالکیہ کے نزدیک وبرکاتہ بھی کہے لیکن سلام کے کلمات کو لمبا نہ کرے اور جلدی کہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''سلام کہنے میں اختصار سنت ہے''(۲۶۰) ابن مبارک کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سلام کے الفاظ لمبے نہ کرے۔

اگر نماز تین رکعت والی ہے تو تیسری رکعت پڑھے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیرے اور اگر چار رکعتوں والی ہے تو مزید دو رکعتیں پڑھے، پھر تشہد کے بعد سلام پھیر لے۔ فرضوں کی تیسری اور چوتھی رکعات میں سورۂ فاتحہ کے علاوہ کچھ نہ پڑھے، حنفیہ کے نزدیک نوافل اور وتر کی تمام رکعات میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورت پڑھے اور شافعیہ کے نزدیک فرائض کی طرح نوافل میں بھی تیسری اور چوتھی رکعات میں سورت نہ پڑھے۔

چوتھی بحث: مکروہات نماز

اس بحث میں چار امور زیر بحث لائے گئے ہیں:(۱) نماز کے مکروہات (۲) وہ

جگہیں جہاں نماز پڑھنا مکروہ ہے(۳) جو کام کرنے مکروہ نہیں ہیں(۴) وہ مقامات جن میں نماز پڑھنا حرام ہیں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے جب کہ حنفیہ کے نزدیک یا تو تنزیہی ہے جو خلاف اولیٰ ہے یا تحریمی ہے اور جب مطلقاً مکروہ کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے۔ مکروہ تحریمی ایسا فعل ہے جس کی شریعت نے ممانعت کی ہو لیکن ممانعت کی دلیل کا ثبوت ظنی ہو اور کوئی ایسا امر نہ ہو جو اسے حرام قرار دینے سے مانع ہو۔ اگر کوئی ایسا امر جو اسے حرام قرار دینے سے مانع ہو تو وہ مکروہ تنزیہی ہے۔

سنت مؤکدہ کا ترک مکروہ تحریمی ہے اور غیر مؤکدہ سنت کا ترک مثلاً چاشت کی نماز نہ پڑھنا یا مستحب امر کو ترک کر دینا مکروہ تنزیہی اور نامناسب ہے۔ فقہاء کے نزدیک اگر کوئی شخص ایسے طریقے سے نماز پڑھتا ہے جو مکروہ ہے تو اگر وقت باقی ہو تو اس کا اعادہ مستحب ہے۔

مطلب اوّل: نماز کے مکروہات:

نماز میں درج ذیل امور مکروہ ہیں:(۲۶۱)

۱- نماز کا کوئی واجب دانستہ چھوڑ دینا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے جیسے سورۂ فاتحہ یا اس کے بعد کی سورت نہ پڑھنا یا سری نماز میں بلند آواز سے یا جہری نماز میں آہستہ قراءت کرنا۔ واجب چھوڑنے سے نماز ہو جاتی ہے لیکن اسے دہرانا واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے دونوں ہاتھ اٹھانا مکروہ ہے، البتہ اس سے صحیح قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی۔

۲- دانستہ نماز کی کوئی سنت چھوڑ دینا، مثلاً ثنا یا وجہت یا رکوع یا سجدے کی تسبیح یا تکبیر، تسبیح یا تحمید یا رکوع میں سر اوپر اور نیچے رکھنا یا ہاتھوں یا پاؤں کی انگلیوں کا رُخ قبلہ کی طرف سے پھیر لینا مکروہ ہے اور اس پر اتفاق ہے۔

۳- فرض نماز میں فاتحہ اور سورت پڑھنے سے پہلے مالکیہ کے نزدیک اعوذ باللہ اور بسم اللہ پڑھنا مکروہ ہے۔ نوافل میں پڑھنا جائز ہے البتہ نوافل میں بھی بہتر یہی ہے کہ نہ پڑھے، ہاں اگر علماء کے اختلاف سے بچنا چاہے تو بسم اللہ پڑھ لینا بہتر ہے۔

۴- سورۂ فاتحہ اور سورت پڑھنے سے پہلے یا ان کی قراءت کے دوران مالکیہ کے نزدیک دعا کرنا مکروہ ہے۔

۵- دوسری رکعت میں پہلی رکعت کی بہ نسبت لمبی قراءت کرنا مکروہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس کا اندازہ یہ ہے کہ دوسری رکعت میں تین آیات پہلی سے زیادہ پڑھے۔

۶- ایک رکعت میں ایک ہی سورت کو بار بار پڑھنا یا فرض کی دو رکعت میں ایک ہی سورت پڑھنا مکروہ ہے۔ نوافل میں حنفیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ حنابلہ کے نزدیک دو رکعات میں ایک ہی سورت پڑھنا مکروہ نہیں کیوں کہ زید بن ثابتؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی دونوں رکعات میں سورۂ اعراف پڑھی، (۲۶۲) البتہ ایک رکعت میں بار بار سورۂ فاتحہ کی تلاوت مکروہ ہے کیوں کہ حنابلہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ رکن ہے۔ حنفیہ (۲۶۳) کے بقول نماز کے لیے کوئی سورت اس طرح متعین کر لینا کہ اس کے علاوہ اور کوئی سورت نہ پڑھے مکروہ ہے۔

۷- قرآن کی ترتیب کے برعکس تلاوت کرنا مکروہ ہے اور اس پر ائمہ کا اتفاق ہے۔ مثلاً پہلی رکعت میں سورۂ اخلاص اور دوسری میں سورۂ لہب یا کافرون پڑھے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو منقول ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ قرآن کی ترتیب کے مطابق دوسری رکعت میں بعد والی سورت تلاوت کیا کرتے تھے۔ ابن مسعودؓ سے کسی نے پوچھا کہ اگر کوئی شخص قرآن الٹ ترتیب سے پڑھتا ہے تو آپ نے فرمایا کہ ایسا آدمی الٹے دل والا ہے۔ ابو عبیدہؒ اس قول کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی رکعت میں ایک سورت پڑھے اور دوسری رکعت میں ایسی سورت پڑھے جو ترتیب میں اس سے پہلے ہو۔

۸- مالکیہ کے نزدیک رکوع یا سجدے میں قراءت کرنا یا رکوع میں جا کر سورت کی تکمیل کرنا مکروہ ہے اور اگر فاتحہ کی تکمیل رکوع میں جا کر کی تو اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے کیوں کہ فاتحہ ان کے نزدیک فرض ہے، حنفیہ اسے مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے البتہ مالکیہ نے سجدے میں دعا کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر قرآنی آیت مثلاً ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا (آل عمران ۸:۳) اے اللہ! ہدایت دینے کے بعد ہمارے دلوں کو راہ راست سے نہ بھٹکانا) دعا کی نیت سے سجدے میں پڑھی تو مکروہ نہیں ہے۔ رکوع میں دعا کرنا یا پہلے یا دوسرے تشہد سے پہلے دعا کرنا یا تشہد مطلقاً اونچی آواز سے پڑھنا مکروہ ہے، نیز امام کے سلام پھیرنے کے بعد مقتدی کے لیے سجدے وغیرہ میں بلند آواز سے ایسی دعا کرنا جو نماز میں مطلوب ہے مکروہ ہے۔

کوئی ایک دعا اس طرح مختص کر لینا کہ اس کے علاوہ کوئی دعا نہ کرے مکروہ ہے۔ افضل یہ ہے کہ کبھی مغفرت کی دعا کرے، کبھی رزق کی وسعت کی دعا کرے کبھی اپنی ذات، اور بیوی بچوں کی بھلائی کے لیے دعا کرے اور کبھی ان کے علاوہ دنیا اور آخرت سے متعلق دعا کرے، اللہ تعالیٰ بہت فضل والا ہے۔ جامع ترین دعا یہ ہے: اللھم انی اسألک من کل خیر سألک منہ محمد نبیک و رسولک صلی اللہ علیہ وسلم واعوذبک من کل شر استعاذک منہ محمد نبیک و رسولک صلی اللہ علیہ وسلم (اے اللہ! میں تجھ سے ہر وہ بھلائی مانگتا ہوں جو تیرے نبی اور رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھ سے مانگی اور ہر اس برائی سے پناہ مانگتا ہوں جس سے تیرے نبی اور رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھ سے پناہ مانگی)۔

۹- اپنے ہاتھ سے تھوڑا بہت کپڑے، بدن یا داڑھی سے کھیلنا (۲۶۴) یا منہ پر ہاتھ رکھنا یا بلا ضرورت ناک پر ہاتھ رکھ لینا۔ حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے۔ اس کی دلیل یحییٰ

بن ابی کثیر کی مرسل روایت ہے جسے قضاعی نے روایت کیا ہے کہ اللہ نے تمہارے لیے تین باتوں کو مکروہ قرار دیا ہے: نماز میں کھیلنا، روزے میں جنسی باتیں کرنا اور قبرستان میں ہنسنا۔ اگر کسی ضرورت کے باعث ہو مثلاً چہرے سے پسینہ اور تکلیف دہ مٹی صاف کرنے کے لیے یا جمائی کی وجہ سے تو مکروہ نہیں ہے۔ انگلیاں چٹخانا، کنکریاں الٹ پلٹ کرنا اور سجدے کی جگہ ہموار کرنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ صحیح حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ معیقب سے ایک جماعت نے روایت کیا کہ جو شخص سجدے کی جگہ ہموار کرنے کے لیے کنکریاں الٹ پلٹ کرتا ہے، اس کے بارے میں آپؐ نے فرمایا کہ اگر ایسا کرنا پڑے تو صرف ایک بار کرے۔(۲۶۵) ابـو داؤد نے حضرت ابوذرؓ سے مرفوعاً روایت کیا: جب تم میں سے کوئی نماز کے لیے کھڑا ہو تو کنکریوں کو ہاتھ نہ لگائے کیوں کہ رحمت خداوندی اس کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔

نماز میں کھیلنے کی کراہت کی دلیل یہ ہے کہ سنت میں اس سے منع کیا گیا نیز یہ خشوع کے منافی ہے اللہ تعالیٰ نے نماز میں خشوع کرنے والوں کے بارے میں فرمایا: قـدافـلـح المومنون الذین هم فی صلاتهم خاشعون (المومنون۲۳:۱-۲) وہ اہل ایمان کامیاب ہو گئے جو اپنی نماز میں خشوع کرتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلیاں چٹخانے سے منع فرمایا کہ ''نماز میں اپنی انگلیاں نہ چٹخاؤ''(۲۶۶)۔ ابـو داؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں چہرہ ڈھانپنے سے منع فرمایا۔ عورت کے لیے بھی مکروہ ہے کہ نقاب ڈال کر نماز پڑھے کیوں کہ عورت کے چہرے کا پردہ نہیں ہے۔ پس وہ مرد کے چہرے کی طرح ہی ہے۔

حنابلہ نے تصریح کی ہے(۲۶۷) کہ ضرورت ہو تو نماز میں تھوڑا عمل مکروہ نہیں ہے مثلاً فرض نماز میں آدمی اپنے بچے کو اٹھا لے، کیوں کہ ابوقتادہؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے ہوئے چل کر

آئے اور دروازہ کھول دیا(۲۶۸) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی حالت میں سانپ اور بچھو کو مارنے کا حکم دیا۔(۲۶۹) جب آپؐ نے بچھو دیکھا، اس کی طرف چل کر گئے، جوتا اٹھایا اور اسے مار دیا اور پھر جوتا اپنی جگہ پر رکھ دیا۔ اور یہ کام بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے۔

امام احمد کہتے ہیں کہ اگر دو بچوں کو جھگڑتا ہوا دیکھے اور یہ ڈر ہو کہ ان میں سے ایک دوسرے کو کنوئیں میں گرا دے گا تو ان کے پاس جائے، انہیں چھڑائے اور واپس آ کر نماز جاری رکھے۔

کون سا عمل زیادہ ہے اور کون سا کم اس کا فیصلہ عرف کی بنا پر کیا جائے گا البتہ جو کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کام کے مشابہ ہے وہ کم ہے، زیادہ نہیں۔

اگر نماز میں کئی ایک چھوٹے چھوٹے کام کرتا ہے کہ اگر ان سب کو ملا لیا جائے تو زیادہ کام بن جاتا ہے جب کہ ہر کام علیحدہ علیحدہ چھوٹا ہے تو اسے چھوٹا کام ہی سمجھا جائے گا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر رکعت میں امامہ کو اٹھا لیتے اور پھر نیچے رکھ دیتے تھے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک نماز میں بچے کو اٹھانا مکروہ ہے اور مذکورہ بالا حدیث دوسری حدیث سے منسوخ ہے جس میں ہے کہ ''نماز کی اپنی مصروفیت ہے'' اگر اس قدر کام سے زائد کسی نے کوئی کام کیا جتنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو نماز باطل ہو جائے گی، خواہ ضرورت کے تحت کیا ہو یا بلا ضرورت، البتہ اگر شدید ضرورت ہو تو پھر ایسا نمازی نماز خوف پڑھنے والے کے حکم میں ہے، اس کی نماز باطل نہیں ہو گی۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز میں مچھر وغیرہ کو مارنا مکروہ ہے۔ حنفیہ حنابلہ سے ہم آہنگ ہیں اور ان کی رائے یہ ہے کہ بلا عذر چھوٹے سے چھوٹا کام بھی مکروہ ہے مثلاً چچڑی کو کاٹنے سے پہلے جھٹک دینا، اسی طرح رکوع اور سجدے میں کپڑے سمیٹنا، بال اکٹھے کرنا اور سمیٹنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: مجھے سات اعضاء پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور یہ کہ نہ تو

میں کپڑے سمیٹوں اور نہ بال۔(۲۷۰) یہ حنفیہ کے نزدیک کراہت تحریمی ہے۔نیز نماز ختم کرنے سے پہلے پیشانی سے غبار صاف کرنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ سنن ابن ماجہ میں ہے: یہ امر بہت نامناسب ہے کہ نماز سے فارغ ہونے سے پہلے آدمی اپنی پیشانی صاف کرنے لگے۔

۱۰- انگلیاں ایک دوسری میں ڈالنا اور کولے پر ہاتھ رکھنا بھی بالاتفاق مکروہ ہے کیوں کہ ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم مسجد میں ہو تو کوئی شخص انگلیوں میں انگلیاں نہ ڈالے، یہ شیطانی عمل ہے، کیوں کہ جب تک تم مسجد میں ہو گویا نماز میں ہو، حتیٰ کہ مسجد سے باہر نہ آ جاؤ۔(۲۷۱)

ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جو شخص نماز میں انگلیوں میں انگلیاں ڈال لیتا اس کے بارے میں فرماتے کہ یہ ان لوگوں کی نماز ہے جن پر اللہ کا غضب نازل ہوا۔

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں کولہے پر ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا۔(۲۷۲) انگلیاں چٹخانا یا انگلیوں میں انگلیاں ڈالنا اور کولہے پر ہاتھ رکھنا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتی کہ اگر نماز کا انتظار کر رہا ہو یا نماز کے لیے جا رہا ہو تب بھی۔ البتہ نماز کے علاوہ کولہے پر ہاتھ رکھنا مکروہ تنزیہی ہے جب کہ انگلیاں چٹخانے یا انگلیوں میں انگلیاں ڈالنے میں نماز کے علاوہ کوئی حرج نہیں۔

۱۱- آنکھیں بند کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر یہ خوف ہو کہ کسی ایسی چیز پر نگاہ پڑ جائے گی جو نماز سے توجہ ہٹا دے گی تو جائز ہے۔ابن عدی نے ضعیف سند سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ ''جب تم میں سے کوئی نماز کے لیے کھڑا ہو تو اپنی آنکھیں بند نہ کرے'' کیوں کہ نماز میں سجدے کی جگہ نظر رکھنا مسنون ہے اور آنکھیں بند کرنے سے یہ سنت چھوٹ جاتی ہے جو بالاتفاق مکروہ تنزیہی ہے۔

۱۲- بغیر اہم ضرورت کے نماز کی حالت میں کسی طرف متوجہ ہونا، اگر پاؤں قبلہ رو رہیں

اور باقی بدن قبلہ سے پھر جائے تو مکروہ ہے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی، یہ مالکیہ کی رائے ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر صرف گردن گھوم گئی یعنی چہرہ پورے کا پورا یا اس کا کچھ حصہ یا نگاہ قبلہ سے ہٹ گئی تو مکروہ تنزیہی ہے اور اگر سینہ قبلہ کی طرف سے ہٹ جائے تب بھی مستند روایت کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اگر گردن گھمائے بغیر کن انکھیوں سے دائیں یا بائیں دیکھا تو مکروہ نہیں ہے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں دائیں بائیں نگاہ ڈال لیتے تھے لیکن گردن گھما کر پیچھے نہیں دیکھتے تھے۔ (۲۷۳)

شافعیہ کے نزدیک نماز میں بلا ضرورت چہرہ قبلہ کی طرف سے پھیرنا مکروہ ہے، اگر کوئی ضرورت ہو تو مکروہ نہیں، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سفر میں تھے، آپؐ نے ایک گھڑ سوار کو نگرانی کے لیے گھاٹی کی طرف بھیجا تو آپؐ نماز پڑھتے ہوئے گھاٹی کی طرف متوجہ ہوتے رہے (۲۷۴)۔ اگر سینہ قبلہ کی طرف سے پھر جائے تو نماز باطل ہو جاتی ہے، کیوں کہ وہ قبلہ کی طرف سے ہٹ جاتا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک بلا ضرورت معمولی التفات بھی نماز میں مکروہ ہے اور اگر نمازی پورا گھوم جائے یا قبلہ کی طرف پیٹھ کر لے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے، کیوں کہ اس نے بلا عذر قبلہ رو ہونے کا عمل ترک کر دیا۔ البتہ اگر کعبہ کے اندر ہو یا خوف کی شدت میں قبلہ سے پھر جائے یا نماز کے دوران اس کا اجتہاد بدل جائے اور اس کے خیال میں قبلہ کسی دوسری جانب ہو اور اس طرف گھوم جائے تو نماز درست ہو جاتی ہے یا قبلہ کی طرف پیٹھ پھیر لیا، کیوں کہ اسی صورت میں قبلہ رو ہونا اس پر لازم نہیں کیوں کہ اجتہاد بدل جانے کی صورت میں اس کے لیے وہی قبلہ ہے۔ اگر قبلہ کی طرف سے سینہ اور چہرہ پھر گیا تو نماز باطل نہیں ہوگی جب تک کہ مکمل طور پر قبلہ کی طرف سے گھوم نہ جائے۔

بلاضرورت کسی دوسری طرف توجہ کرنے کے بالاتفاق مکروہ ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ کہتی ہیں: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں کسی طرف متوجہ ہونے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا:'' اس طرح شیطان بندے کی نماز میں سے اچک لیتا ہے''(۲۷۵) نیز حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نمازی بندے کی طرف اس وقت تک متوجہ رہتا ہے جب تک وہ کسی اور طرف نہ پھر جائے ، جب وہ اپنا چہرہ پھیر لے تو اللہ کی توجہ ہٹ جاتی ہے۔(۲۷۶)حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نماز میں کسی دوسری طرف متوجہ ہونے سے بچو، نماز میں ادھر ادھر توجہ کرنا باعث ہلاکت ہے۔اگر ضروری ہو تو صرف نوافل میں اجازت ہے، فرائض میں ہرگز نہیں ۔(۲۷۷) آخری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت پیش آئے تو نوافل میں ایسا کرنا جائز ہے۔فرض نمازوں میں اس کی ممانعت ہے۔ضرورت کے تحت کسی طرف متوجہ ہونے کی اجازت جن دلائل سے معلوم ہوتی ہے ان میں ایک علی بن شیبان کی حدیث ہے ،وہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور آپؐ کے ساتھ نماز پڑھی، آپؐ نے کن انکھیوں سے دیکھا کہ ایک شخص رکوع اور سجدے میں اپنی پیٹھ سیدھی نہیں رکھتا،آپؐ نے فرمایا: جو شخص پیٹھ سیدھی نہیں رکھتا، اس کی نماز نہیں ہوتی۔(۲۷۸)

۱۳- آسمان کی طرف نگاہ اٹھانا:اس کی کراہت پر اتفاق ہے،کیوں کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان لوگوں کا حال کیا ہوگا جو نمازوں میں اپنی نگاہیں آسمان کی طرف اٹھاتے ہیں، پھر آپؐ نے اپنی بات میں شدت پیدا کرتے ہوئے فرمایا: اس سے باز آ جائیں مبادا ان کی آنکھیں ہی اچک لی جائیں۔(۲۷۹)

البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نصیحت پذیری اور آسمانی نشانیوں پر توجہ کے لیے ایسا کرے تو مکروہ نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک ڈکار لینے کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے، اس صورت میں مکروہ نہیں۔

۱۴- ایک پاؤں پر کھڑے ہونا یا ایک پاؤں اٹھا لینا اور دوسرے پر کھڑے ہونا، ہاں اگر کوئی مجبوری یا عذر ہو مثلاً ایک پاؤں میں درد ہے اور اسے زمین پر نہیں ٹیک سکتا تو اس صورت میں مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے کیوں کہ اس میں تکلیف ہے جو خشوع کے منافی ہے۔

مالکیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ساری نماز میں دونوں پاؤں ملا کر رکھنا مکروہ ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ پاؤں کو آگے پیچھے رکھنا یا ایک پاؤں کو دوسرے سے ملا کر رکھنا مکروہ ہے بشرطیکہ کوئی عذر نہ ہو، کیوں کہ اس میں تکلیف ہے جو خشوع کے منافی ہے۔ البتہ اگر نماز میں قیام لمبا ہے یا اور کوئی سبب ہے تو ایک پاؤں پر زیادہ وزن ڈال کر آرام کر لینا مکروہ نہیں۔

۱۵- پیشاب یا پاخانہ روک کر نماز پڑھنا، یا ہوا روک کر نماز پڑھنا مکروہ ہے، بشرطیکہ وقت میں گنجائش ہو۔ یا کھانا موجود ہو یا آنے والا ہو اور سخت بھوک لگی ہو کہ اگر پہلے نماز شروع کر دے گا تو خشوع متاثر ہوگا تو اس حالت میں بھی نماز پڑھنا بالاتفاق مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: کھانا تیار ہو یا پیشاب پاخانے کی حاجت ہو تو نماز نہیں ہوتی یعنی کامل نہیں ہوتی۔ (۲۸۰) پیاس بھی بھوک کی طرح ہے۔ پیشاب یا پاخانے کو روک کر نماز پڑھنا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔

سخت نیند آئی ہو کہ صحیح طور پر قرآن نہ پڑھ سکتا ہو اور اس میں بھولنے کا اندیشہ ہو تو اس حالت میں بھی نماز مکروہ ہے کیوں کہ بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے: جب نماز کے دوران تم میں سے کسی کو نیند آ جائے تو جا کر سو جائے تا آنکہ نیند پوری ہو جائے کیوں کہ اگر سخت نیند کی حالت میں نماز پڑھتا رہا تو ہو سکتا ہے

کہ اپنے خیال میں استغفار کر رہا ہو لیکن حقیقت میں اپنے آپ کو گالیاں دے رہا ہو۔

۱۶- مسجد سے باہر نماز پڑھتے ہوئے اپنے سامنے یا دائیں جانب تھوکنا یا ناک صاف کرنا مکروہ ہے، بخاری، مسلم اور مسند احمد میں ہے: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھتا ہے تو اپنے رب سے سرگوشی کر رہا ہوتا ہے، اس حالت میں نہ سامنے تھوکے نہ دائیں جانب۔بخاری میں ہے کہ دائیں جانب ایک فرشتہ ہوتا ہے البتہ بائیں جانب یا پاؤں کے نیچے تھوک سکتا ہے۔

اگر نماز میں نہ ہو لیکن قبلہ رُخ ہو تو بھی دائیں جانب یا سامنے تھوکنا مکروہ ہے۔یہ کعبہ کے احترام کا تقاضا ہے۔

۱۷- مالکیہ کے نزدیک دنیوی باتیں سوچنا مکروہ ہیں، نیز آستین سے کوئی چیز اٹھانا یا منہ سے کوئی چیز اٹھانا بھی مکروہ ہے بشرطیکہ اس کی وجہ سے حروف مخارج سے ادا کرنے میں رکاوٹ نہ ہو اور اگر رکاوٹ ہو تو نماز ٹوٹ جاتی ہے یا چھینک مارنے پر الحمد للہ کہے یا کوئی خوش خبری سن کر نماز کی حالت میں ہی الحمد للہ کہے یا بلا ضرورت خارش کرے اگر معمولی خارش ہو تو مکروہ ہے اور اگر زیادہ خارش کی تو نماز ٹوٹ جائے گی اور ارادے سے معمولی تبسم کرنا مکروہ ہے اور زیادہ تبسم سے نماز ٹوٹ جاتی ہے خواہ اضطراری ہو۔

حنابلہ کے نزدیک کوئی ایسی چیز اٹھانا جو نماز کی تکمیل میں رکاوٹ ہو مکروہ ہے کیوں کہ اس سے خشوع باقی نہیں رہتا۔نیز زبان نکالنا، منہ کھولنا، منہ میں کوئی چیز رکھنا مکروہ ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے نماز کی ہیئت سے نکل جاتا ہے اور ہاتھ یا آستین میں کوئی چیز اٹھانا مکروہ نہیں ہے، ہاں اگر وہ نماز کی تکمیل میں رکاوٹ بنے تو مکروہ ہے۔

۱۸- جمائی لینا کیوں کہ اس کا تعلق سستی اور پیٹ بھرے ہوئے ہونے سے ہے اور جمائی شیطان کی طرف سے ہے۔انبیاء جمائی سے محفوظ رہے ہیں۔ اگر جمائی کا زور ہو تو حتی المقدور اسے روکے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جمائی شیطان کی طرف سے ہے، جب تم میں

سے کسی کو جمائی آئے تو حتی المقدور اسے روکے۔(۲۸۱) مسلم کی روایت میں ہے کہ "اپنا ہاتھ منہ پر رکھ دے کیوں کہ اس میں شیطان داخل ہو جاتا ہے"۔نماز میں انگڑائی لینا بھی مکروہ ہے کیوں کہ یہ خشوع کے منافی ہے اور اس سے سستی کا اندازہ ہوتا ہے۔ دار قطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اور عورتوں کی موجودگی میں انگڑائی لینے سے منع فرمایا۔ ہاں اپنی بیوی اور باندیوں کے سامنے انگڑائی لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے البتہ اگر دانستہ انگڑائی لی تو مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ یہ کھیل کی طرح ہے اور نماز میں کھیل مکروہ تحریمی ہے، نماز سے باہر مکروہ تنزیہی ہے۔

۱۹- شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی دیوار وغیرہ کے ساتھ اس طرح ٹیک لگا کر کھڑے ہونا مکروہ ہے کہ اگر وہ گر پڑے تو نمازی گر جائے، البتہ اگر ضرورت ہو تو مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جب عمر مبارک زیادہ ہوگئی اور بدن بھاری ہو گیا تو آپؐ نے اپنی نماز کی جگہ پر ایک ستون بنوا لیا تھا جس سے ٹیک لگا کر کھڑے ہوتے تھے۔(۲۸۲) اگر اس ٹیک کو ہٹا دیا جائے تو نمازی گر جائے یا اس کے پاؤں زمین سے اکھڑ جائیں تو نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑا نہیں تھا۔

بیٹھے ہوئے ہاتھوں پر ٹیک لگانا مکروہ ہے کیوں کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں ہاتھ ٹیک کر بیٹھنے سے منع فرمایا۔(۲۸۳)

۲۰- حنفیہ کے نزدیک ہاتھ یا سر کے اشارے سے سلام کا جواب دینا مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ یہ بھی سلام ہے، اگر سلام کے ارادے سے مصافحہ کر لیا تو نماز ٹوٹ جاتی ہے اور آنکھ یا ہاتھ سے ہر قسم کا اشارہ مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک سلام کرنے والے کو اشارے سے سلام کا جواب دینا مستحب ہے

اور اگر نماز میں چھینک آئے تو اپنی آواز سے الحمد للہ کہے جسے خود سن سکے، اگر امام کے ایاک نستعین کے جواب میں مقتدی استعنا باللہ (ہم اللہ سے مدد مانگتے ہیں) کہے تو اگر تلاوت یا دعا کی نیت نہیں ہے تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

مالکیہ کے نزدیک جسے سلام کیا گیا ہو اس کے لیے اشارے سے جواب دینا مکروہ نہیں بلکہ مطلوب ہے۔ البتہ ان کے نزدیک سر یا ہاتھ سے اشارہ کرتے ہوئے چھینک مارنے والے کو یرحمک اللہ کہنا مکروہ ہے البتہ چھینک آنے پر الحمد للہ کہنا درست ہے۔

مالکیہ کے نزدیک کسی بھی ضرورت کے لیے معمولی اشارہ کرنا جائز ہے جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک نمازی سے اگر کوئی بات پوچھی جائے تو وہ سر ہلا کر ہاں یا نہ کر دے تو یہ جائز ہے۔

البتہ کسی بات کا جواب دینے سے بالاتفاق نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

۲۱۔ فرض کی آخری دو رکعتوں میں سورت یا کوئی آیت پڑھنا، شافعیہ کے نزدیک جس شخص کی پہلی دو رکعت امام کے ساتھ پڑھنے سے چھوٹ گئی ہوں وہ بعد کی دو رکعتوں میں امام کے پیچھے قراءت کرے، کیونکہ یہ اس کی پہلی دو رکعتیں ہیں جو اسے امام کے ساتھ میسر آئی ہیں۔ اگر ان میں قراءت نہ کر سکے تو بعد میں پڑھی جانے والی رکعات میں قراءت کرے تاکہ اس کی نماز قراءت سے خالی نہ ہو اور اگر صرف پہلی رکعت چھوٹ گئی ہے تو دوسری اور تیسری رکعات میں قراءت کرے۔

۲۲۔ آہستہ قراءت والی نماز میں بلند آواز سے اور جہری نماز میں آہستہ قراءت کرنا مکروہ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک امام کے پیچھے بلند آواز سے قراءت مکروہ ہے اور اگر بلند آواز سے پڑھنے سے کسی دوسرے کو الجھن ہوتی ہو تو حرام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ اس صورت میں سجدۂ سہو کرے۔(۲۸۳)

۲۳- شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت (دوسرے سجدے کے بعد آرام کے لیے بیٹھنا) میں اس مقدار سے زیادہ بیٹھنا مکروہ ہے جتنی مقدار دوسجدوں کے درمیان بیٹھنا ہے۔ پہلے تشہد کو لمبا کرنا، خواہ آل رسول پر درود یا دعا کے لیے ہی تشہد لمبا ہو جائے کیوں کہ پہلے تشہد میں تخفیف مطلوب ہے۔ دوسرے تشہد میں دعا چھوڑ دینا بھی مکروہ ہے تا کہ ان اہل علم کے اختلاف سے بچا جا سکے جو دعا کو واجب قرار دیتے ہیں۔امام کے ساتھ ساتھ تمام افعال و اقوال ادا کرنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ امام کے ساتھ ادا کرنے کی صورت میں نماز کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔

اس آخری کراہت کے باعث جماعت کا ثواب نہیں ملتا، جیسا کہ صف سے الگ ہو کر کھڑے ہونے والے یا جو شخص صف میں ایسی جگہ خالی چھوڑ دے جسے پُر کرنا آسان ہو اسے بھی نماز با جماعت کا ثواب نہیں ملتا۔ یہ عمل حنفیہ کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔اگر صف سے الگ ہو کر نماز پڑھی یا بلا ضرورت امام سے اونچی جگہ یا پست جگہ کھڑے ہو کر نماز پڑھی خواہ مسجد میں ہی ہو یا مخالف مثلاً فاسق یا بدعتی کے پیچھے نماز پڑھی یا فرض پڑھنے والے نے نفل پڑھنے والے کی اقتدا کی یا ظہر پڑھنے والے نے عصر پڑھنے والے کی یا اس کے برعکس اقتدا کی تو حنابلہ کے نزدیک نماز نہیں ہوئی۔(۲۸۵) حنفیہ کے نزدیک یہ بھی مکروہ تنزیہی ہے کہ امام کسی امتیازی جگہ پر مقتدیوں سے بلندی پر کھڑا ہو یا کسی پست جگہ کھڑا ہو، کیوں کہ حاکم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ امام بلند جگہ پر کھڑا ہو اور مقتدی نیچے ہوں اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ مشابہت ہے کیوں کہ وہ اپنے امام کے لیے بلند جگہ بناتے تھے۔

۲۴- بالوں کا جوڑا باندھنا(۲۸۶) اور آستینیں اوپر چڑھانا بھی مکروہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اگر آستینیں نماز کے لیے اوپر چڑھائی جائیں تو مکروہ ہیں۔

جوڑا بنانے کے مکروہ ہونے کی دلیل ابو رافعؓ کی روایت ہے جو احمد اور ابن ماجہ نے

بیان کی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ مرد جوڑا باندھ کر نماز پڑھے۔ یہ کراہت بالاتفاق تنزیہی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک کہنیوں تک آستینیں چڑھا لینا مکروہ تحریمی ہے کہنیوں سے نیچے نہیں۔ بحرالرائق میں اس کی تصریح ہے۔

۲۵- کتے کی طرح بیٹھنا: سرین زمین پر ٹیک کر دونوں گھٹنے کھڑے کر کے بیٹھنا مکروہ ہے۔مالکیہ کے نزدیک اس طرح بیٹھنا حرام ہے لیکن اظہر روایت میں نماز باطل نہیں ہوتی۔ مالکیہ کے نزدیک چار صورتیں مکروہ ہیں:ان میں سے ایک یہ ہے کہ انگلیوں کے اندر کی جانب زمین کی طرف ہو، دونوں پاؤں کھڑے ہوں، سرین پاؤں کے پیچھے ہو یا دونوں پاؤں پر اس طرح بیٹھے کہ ان کی پشت زمین کی طرف ہو۔

کتے کی طرح بیٹھنے کی کراہت کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین باتوں سے منع فرمایا: مرغ کی طرح ٹھونگیں مارنے سے، کتے کی طرح بیٹھنے سے اور لومڑی کی طرح ادھر ادھر دیکھنے سے(۲۸۷) حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دونوں سجدوں کے درمیان کتے کی طرح نہ بیٹھو۔حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''جب سجدے سے سر اٹھاؤ تو کتے کی طرح نہ بیٹھو''۔(۲۸۸)

نماز میں بلا عذر چوکڑی مار کر بیٹھنا مکروہ ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے جلسہ کا مسنون طریقہ چھوٹ جاتا ہے۔نماز کے علاوہ اس طرح بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمرؓ اپنے ساتھیوں کے ہمراہ بالعموم اسی طرح بیٹھتے تھے۔

۲۶- دونوں بازو درندوں کی طرح زمین پر بچھانا مکروہ ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث صحیح مسلم میں روایت ہوئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطانی طریقے سے بیٹھنے سے منع فرمایا(۲۸۹) اور اس سے کہ آدمی درندے کی طرح اپنے بازو زمین پر بچھا لے۔حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے۔

۲۷- مالکیہ کے مطابق جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں نماز میں تالی بجانا مکروہ ہے خواہ عورت نماز سے متعلق کسی امر، مثلاً امام کے بھول جانے یا چار رکعات والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرنے پر ہی تالی بجائے یا نماز کے باہر کسی امر سے متعلق ہو، مثلاً نمازی کے سامنے سے گزرنے والے کو روکنے کے لیے یا کسی اور معاملہ پر توجہ کرنے کے لیے نماز میں اگر کسی شخص کو ایسی ضرورت پیش آ جائے تو درست طریقہ یہ ہے کہ سبحان اللہ کہے۔

مذہب مالکی میں زمین یا زمین سے اگنے والی اشیاء کے علاوہ اور کسی چیز پر نماز پڑھنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں۔

۲۸- معمولی کپڑوں میں (جو گھر میں پہنے جاتے ہیں) یا کام کاج کے لباس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے بشرطیکہ اور لباس ہو، اگر اور لباس نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: خذوا زینتکم عند کل مسجد (الاعراف ۷:۳۱) (ہر نماز کے وقت زیب و زینت اختیار کرو) معمولی لباس پہننا بالاتفاق مکروہ تنزیہی ہے۔

۲۹- قمیص میسر ہونے کے باوجود صرف شلوار یا تہ بند میں نماز پڑھنا یا سستی کی وجہ سے ننگے سر نماز پڑھنا مکروہ ہے، مگر عاجزی کے اظہار کے لیے اس طرح نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے کیوں کہ نماز کا دارومدار خشوع پر ہے اور کراہت بالاتفاق تنزیہی ہے۔ شریعت میں مستحب یہ ہے کہ مرد دو کپڑوں یعنی قمیص اور تہ بند یا قمیص اور شلوار میں نماز پڑھے کیوں کہ ابو داؤد میں ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے دونوں کپڑے پہن لے کیوں کہ اللہ اس امر کا زیادہ حق دار ہے کہ اس کے لیے زینت اختیار کی جائے۔ جس کے پاس دو کپڑے نہ ہوں تو نماز پڑھتے ہوئے تہ بند باندھ لے اور یہود کی طرح چادر لپیٹ نہ لے نیز سر ڈھانپنا مستحب ہے۔

۳۰- ایسے کپڑے پہن کر نماز پڑھنا جن میں کسی جاندار یا انسان کی تصویریں ہوں (۲۹۰)

کیوں کہ ابوطلحہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: ''اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں کتا ہو یا تصاویر ہوں'' (۲۹۱) نیز اس طرح نماز پڑھنے والا اس شخص کے مشابہ ہے جس نے بت اٹھا رکھا ہو۔ نیز بخاری میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جسے حضرت انسؓ نے روایت کیا کہ حضرت عائشہ نے اپنے کمرے کی ایک جانب باریک پردہ لٹکا دیا تھا، آپؐ نے فرمایا، اسے اتار دو، اس میں موجود تصاویر نماز میں میرے سامنے آتی ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ حرام کیوں نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی حدیث جو ابوطلحہ کی ہے اس کے آخر میں زید بن خالد نے ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے کہ ''اگر کپڑے منقش ہوں تو مستثنیٰ ہیں''۔ (۲۹۲)

اگر سامنے تصویر لٹکی ہوئی ہو یا سر کے اوپر یا سامنے یا دائیں یا بائیں برابر میں کوئی بت ہو، خواہ تکیہ کھڑا کر کے اس پر رکھا گیا ہو تو نماز مکروہ ہے، اگر تکیہ زمین پر پڑا ہو تو مکروہ نہیں، کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں کفار سے مشابہت لازم آتی ہے جو تصاویر وغیرہ کو سجدہ کرتے ہیں اور بت پرستی کی مشابہت ہے۔

تصویر پر سجدہ کرنا حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، تصویر خواہ چھوٹی ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں۔ (۲۹۳) کہ اگر تصویر پاؤں کے نیچے ہو تو مکروہ نہیں کیوں کہ اس میں تصویر کی اہانت ہے یا بیٹھنے کی جگہ پر ہو یا بازو پر ہو اور کپڑے سے چھپی ہوئی ہو یا انگوٹھی پر منقش ہو اور واضح نہ ہو۔ اگر تصویر لفافے میں یا کسی دوسری تصویر یا کپڑے میں لپٹی ہوئی ہو تو مکروہ نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک کراہت سے کراہت تحریمی مراد ہے۔ حنفیہ نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ اگر زمین پر پڑی ہوئی ہو اور اتنی چھوٹی ہو کہ نمازی کو کھڑے ہو کر اس کے اعضاء الگ الگ نظر نہ آتے ہوں یا تصویر کا سر یا چہرہ کٹا ہوا ہو یا کوئی ایسا عضو جس کے بغیر زندگی ممکن نہیں کٹا یا مٹا ہوا ہو تو نماز مکروہ نہیں ہے۔ ایسی چیزیں جو جاندار نہیں مثلاً نباتات وغیرہ ان کی تصویر سے بھی نماز مکروہ نہیں ہوتی کیوں کہ ان کی عبادت نہیں کی

جاتی۔ مسلم میں حضرت جبریلؑ کے قول ''ہم اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جہاں کتا یا تصویر ہو'' کا تعلق اس سے ہے کہ تصویر کو احترام سے رکھا گیا ہو۔

حنفیہ کے بقول اگر سامنے قرآن حکیم یا تلوار لٹک رہے ہوں تو نماز مکروہ نہیں ہوتی کیوں کہ ان کی عبادت نہیں کی جاتی۔ اگر جس کپڑے پر نماز پڑھی جا رہی ہو، اس پر تصاویر ہوں یا نیچے پڑے ہوئے تکیہ یا قالین پر تصاویر ہوں تو نماز مکروہ نہیں ہے کیوں کہ ان صورتوں میں تصویر کا احترام نہیں ہے۔

کپڑے پر صلیب کا نشان بنا ہو تو مکروہ ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں کوئی ایسی چیز نہیں رہنے دیتے تھے جس پر صلیب کا نشان ہو بلکہ اسے توڑ دیتے تھے''۔(۲۹۴)

۳۱- حنفیہ کے نزدیک مکمل محراب میں کھڑے ہونا مکروہ تنزیہی ہے۔ اگر پاؤں باہر ہوں اور سجدہ محراب میں کرے تو کوئی حرج نہیں تا کہ امام مقتدیوں سے الگ ممتاز جگہ پر کھڑا نہ ہو، کیوں کہ محراب کی حیثیت دوسرے کمرے کی ہے اور محراب اہل کتاب کی ساخت ہے، ہاں اگر جگہ تنگ ہو تو مکروہ نہیں۔

نیز حنفیہ کے نزدیک ہاتھ سے آیات، سورتوں اور تسبیحات کو شمار کرنا مطلقاً مکروہ تنزیہی ہے، نماز خواہ فرض ہو یا نفل، کیوں کہ یہ نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے۔ نماز کے باہر شمار کرنے میں کراہت نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کے سامنے نماز پڑھنا مکروہ ہے جو باتیں کر رہے ہوں، قسم قسم کی آوازیں نکال رہے ہوں یا کوئی ایسا کام کر رہے ہوں یا اس طرح سو رہے ہوں کہ اس امر کا امکان ہو کہ ان کے کسی فعل سے نمازی کو ہنسی آ جائے۔

اگر سجدے میں پیشانی کا کچھ حصہ زمین پر لگتا ہو تو پگڑی کے بل پر سجدہ کرنا مکروہ ہے اور اگر پیشانی سرے سے زمین پر نہ لگے تو نماز درست نہیں ہوتی۔ پگڑی اس طرح باندھنا کہ سر درمیان سے کھلا رہے مکروہ ہے۔

اگر ریا کاری کا اندیشہ نہ ہوتو تسبیح پر پڑھنا درست ہے۔

۳۲- جلتی ہوئی آگ کے سامنے نماز پڑھنا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں مجوسیوں اور آتش پرستوں سے مشابہت ہے۔ اوپر سُترہ کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے اور یہ بالاتفاق مکروہ تنزیہی ہے البتہ شافعیہ نے اسے مکروہات میں ذکر نہیں کیا۔

۳۳- کندھوں پر کپڑا ڈال کر پہنے بغیر لٹکا دینا، جیسے احرام یا چادر وغیرہ دونوں کندھوں پر اس طرح ڈال دینا کہ ایک طرف کا کنارہ دوسری طرف کے کندھے پر نہ ڈالا گیا ہو۔ مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک بلا عذر یہ مکروہ ہے اور اگر عذر ہو تو مکروہ نہیں، (۲۹۵) کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کندھوں پر کپڑا لٹکانے اور منہ ڈھانپنے سے منع فرمایا۔(۲۹۶)

حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ مالکیہ کے نزدیک کندھوں پر چادر ڈال لینا مستحب ہے بلکہ امام مسجد کے لیے اس کی زیادہ تاکید ہے کہ وہ اس طرح کا کپڑا ڈال لے جیسا کہ آج کل مغربی گاؤن ڈالا جاتا ہے۔

۳۴- سارے بدن پر اس طرح کپڑا لپیٹ لینا کہ کسی طرف سے اس کا کنارا اوپر نہ اٹھایا گیا ہو، اور اس سے ہاتھ نکالنے کی جگہ نہ ہو، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک ہی کپڑا لپیٹا ہوا ہو اور کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو اور اگر ایک طرف سے اٹھا کر اسے کندھے پر رکھ دیا جائے تو ستر کھل جائے۔ اس تفصیل کی بنا پر ممانعت کا تعلق حرمت سے ہے اور ستر کھلنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔(۲۹۷)

اگر ستر نہ کھلتا ہو، مثلاً احرام وغیرہ اس طرح لپیٹ لیا کہ ہاتھ نکالنے کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑی تو بالاتفاق مکروہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک کراہت تحریمی ہے کیوں کہ بخاری ومسلم میں ابوہریرہؓ اور ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو طرح کے لباس پہننے سے منع فرمایا، ایک تو اوپر سے نیچے تک ایک ہی کپڑا لپیٹ

لینے سے اور دوسرے ایک کپڑا پہن کر اس طرح گھٹنے کھڑے کر کے بیٹھنے سے جس سے شرم گاہ برہنہ ہوتی ہو۔(۲۹۸)

شیرازی نے المھذب میں لکھا ہے: ایک ہی کپڑا اس طرح لپیٹ لینا کہ پھر سینے کی طرف سے ہاتھ نکالنے پڑیں مکروہ ہے۔(۲۹۹)

۳۵- حنابلہ کے نزدیک(۳۰۰) سرخ کپڑے میں نماز پڑھنا مکروہ ہے بلکہ مردوں کے لیے سرخ کپڑا پہننا بھی مکروہ ہے۔ امام احمد نے بعض صحابہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرخ کپڑا پہننے سے منع فرمایا۔ عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص آیا، اس نے سُرخ رنگ کی دو چادریں لپیٹی ہوئی تھیں، اس نے سلام کیا تو آپؐ نے سلام کا جواب نہیں دیا۔(۳۰۱) حنفیہ کے نزدیک(۳۰۲) سرخ اور زعفرانی رنگ کے کپڑے پہننا مردوں کے لیے مکروہ ہیں۔ عورتیں تمام رنگ پہن سکتی ہیں۔

امام مالک کے نزدیک زینت اور شہرت کے لیے سرخ رنگ کے کپڑے پہننا مکروہ ہیں۔ کام کاج کے لیے اور گھر میں پہننے جائز ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک سرخ رنگ میں رنگے ہوئے کپڑے پہننا جائز ہیں۔(۳۰۳)

۳۶- مالکیہ کے نزدیک (۳۰۴) ایسا لباس پہننا جو باریک ہونے یا تنگ ہونے یا مختصر ہونے کی وجہ سے شرم گاہ کی حدود واضح کر دے مکروہ ہے، جیسا کہ اس طرح کا پاجامہ پہننا خواہ نماز کے علاوہ ہو، کیوں کہ یہ اسلاف کا لباس نہیں ہے۔

۳۷- اس طرح چادر اوڑھنا کہ اس کا ایک کنارہ دائیں بغل کے نیچے سے گزار کر بائیں کندھے پر ڈال دیا جائے اور دوسرا کندھا کھلا چھوڑ دیا جائے مکروہ ہے۔ کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ایک ہی کپڑا لپیٹنے کی ممانعت میں یہ صورت بھی داخل ہے۔

۳۸- نماز میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کی جو متعین اذکار یعنی

تکبیر، تسمیع اور تحمید وغیرہ ہیں ان کو اپنے مقام سے بدل دینا مثلاً رکوع مکمل کرنے کے بعد رکوع کی تکبیر کہنا یا قیام مکمل کر کے سمع اللہ لمن حمدہ کہنا، کیوں کہ سنت یہ ہے کہ جب ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کا آغاز کرے تو ساتھ ہی متعین ذکر کی ابتدا کرے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر ایسا دانستہ کرے تو نماز نہیں ہوتی۔ مالکیہ کے نزدیک یہ مستحب کے خلاف ہے۔

۳۹- نمازی اپنے سامنے سُترہ کھڑا نہ کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

آخری امر یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بیت الخلا میں شرم گاہ قبلہ کی طرف کرنا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ سنت میں اس کی ممانعت ہے اور قبلہ کی طرف پشت کرنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ احترام کے خلاف ہے، کیوں کہ ممانعت کی حدیث میں ہے: ''جب تم پاخانہ کرنے لگو تو قبلہ کی طرف منہ کرو نہ پیٹھ بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف رُخ کرو''۔ (۳۰۵)

ان مکروہات کا تعلق نماز کے باہر سے ہے اور قضائے حاجت کے آداب میں ہم ان پر تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔

مطلب دوم: وہ جگہیں جہاں نماز پڑھنا مکروہ ہے:

مذکورہ ذیل جگہوں پر نماز پڑھنا حنابلہ کے نزدیک حرام ہے، شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، (۳۰۶) حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ سنت سے ان جگہوں پر نماز پڑھنے کی ممانعت ثابت ہے۔ بالعموم حنفیہ ان جگہوں کا ذکر شرائط نماز میں جگہ کے پاک ہونے کے ضمن میں کرتے ہیں۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات جگہوں پر نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔ کوڑا خانہ، جانور ذبح کرنے کی جگہ قبرستان میں، راستوں میں، حمام میں، اونٹوں کے باڑے میں اور بیت اللہ کی چھت پر۔

(۳۰۷) اگر یہ روایت صحیح ہے تو ان جگہوں پر نماز پڑھنا حرام ہے اور یہی حنابلہ کی رائے ہے۔ ممانعت کی حکمت اور اس حکم کی تفصیل ذیل کے بیان سے واضح ہو گی۔

۱- راستے میں یعنی راستے کے اوپر یا درمیان میں نماز پڑھنا، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔(۳۰۸) کیوں کہ راستے سے لوگ گزرتے ہیں، اس لیے ہو سکتا ہے کسی نے گزرنا ہو، نیز راستے گوبر اور پیشاب وغیرہ سے پاک نہیں ہوتے، اس لیے نجاست کا بھی امکان ہوتا ہے پس لوگوں کے گزرنے سے خشوع و خضوع ختم ہو جاتا ہے۔ اگر راستے پر نماز پڑھ لی تو ہو جائے گی کیوں کہ ممانعت اس وجہ سے ہے کہ خشوع نہیں رہتا یا لوگوں کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ان وجوہ کی بنا پر نماز باطل نہیں ہوتی، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: تمام روئے زمین میرے لیے مسجد اور باعث طہارت بنائی گئی ہے۔ ایک اور روایت میں ہے: جہاں تمہیں نماز کا وقت آ جائے تو نماز پڑھ لو کیوں کہ ہر جگہ سجدہ گاہ ہے۔(۳۰۹) شافعیہ کے نزدیک بازاروں میں اور مسجد سے باہر کے میدان میں نماز مکروہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک راستوں پر اور کوڑا ڈالنے کی جگہ، قبرستان میں، حمام میں اور جانور ذبح کرنے کی جگہوں پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، بشرطیکہ وہ جگہیں ناپاک نہ ہوں۔ اگر وہ جگہیں یقینی طور پر یا غالب گمان کے مطابق ناپاک ہوں تو نماز نہیں ہو گی، اگر شک ہو تو وقت کے اندر نماز کا اعادہ کر لے۔ اگر مسجد تنگ ہے اور راستے میں نماز پڑھ لی اور راستے کے پاک ہونے میں شک ہے تو نماز دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

البتہ اگر ایسے راستے میں نماز پڑھی، جہاں سامنے سے لوگ گزرتے ہیں تو مکروہ ہے۔حنابلہ کے نزدیک نماز حرام ہے اور راستے پر(۳۱۰) کوڑا ڈالنے کی جگہ پر، قبرستان میں، مذبح میں، حمام میں اور اونٹوں کے باڑے میں نماز درست نہیں بلکہ ان عمارتوں کی چھت پر بھی نماز درست نہیں کیوں کہ فضا نیچے کی زمین کے تابع ہوتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جنبی کے لیے مسجد کی چھت پر ٹھہرنا بھی جائز نہیں اور اگر کوئی شخص قسم کھا لے کہ فلاں گھر میں

داخل نہیں ہوگا، اس کی چھت پر جانے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر راستے پر کوئی چھت ڈالی گئی ہو تو اس پر بھی نماز درست نہیں کیوں کہ فضا نیچے کی زمین کے تابع ہے اور نہر کے پل پر بھی نماز درست نہیں کیوں کہ پانی راستے کی مانند ہے اس پر نماز صحیح نہیں ہے۔

البتہ قبرستان میں نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے اور قبرستان کی چھت پر بھی نماز جنازہ درست ہے ۔اسی طرح اگر چند گھروں کو راستہ جاتا ہو تو اس راستے کے دائیں بائیں بلاکراہت نماز جائز ہے، کیوں کہ وہ عام راستے نہیں ہیں۔ عذر کی وجہ سے ان جگہوں پر نماز جائز ہے، مثلاً ایسی جگہ کوئی شخص نظر بند کر دیا گیا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ان جگہوں پر نماز کی ممانعت تعبدی (ایسا شرعی حکم جو علت پر مبنی نہ ہو) حکم ہے، عقلی دلیل مثلاً نجاست کا وہم وغیرہ سے وابستہ نہیں ہے اور ان کی دلیل ابن عمرؓ کی روایت کی نص پر ہے۔ یہ بات کشاف القناع میں مذکور ہے جب کہ ابن قدامہ نے المغنی میں کہا ہے کہ قبرستان کے علاوہ مذکورہ تمام جگہوں پر نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ”میرے لیے تمام زمین سجدہ گاہ بنا دی گئی“ ہر اس جگہ کو شامل ہے جہاں کوئی شخص نماز پڑھنا چاہتا ہے، البتہ ان جگہوں پر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔اگر پڑھ لی تو درست ہو جائے گی۔جمہور کی طرح حنابلہ کی بھی اصل رائے یہی ہے۔

قبرستان کے استثنا کی دلیل دو صحیح روایات ہیں اور وہ یہ ہیں: تم سے پہلے لوگ اپنے انبیاء اور صلحاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا لیتے تھے، قبرستان کو سجدہ گاہ نہ بنانا، میں تمہیں اس سے روک رہا ہوں، نیز فرمایا: ”یہود و نصاریٰ پر اللہ کی لعنت! انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا“۔(۳۱۱) قبور کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنا درست نہیں ہے کیوں کہ اس کی ممانعت ہے۔ باقی جگہوں پر نماز پڑھنا درست ہے کیوں کہ اباحت کا عموم باقی ہے، اور جن جگہوں پر نماز کی ممانعت ہے ان پر قیاس کرنا درست نہیں۔

۲- حمام کے اندر نماز پڑھنا: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ یہ شیاطین کے رہنے کی جگہ ہے اور ان جگہوں پر ستر کھلنے کے امکانات ہوتے ہیں، مستعمل پانی اور نجاستیں وغیرہ بالعموم وہاں ڈالی جاتی ہیں۔

۳- اونٹوں کے باڑے میں یعنی ان کے بیٹھنے کی جگہ پر(۳۱۲)نماز پڑھنا ان علماء کے نزدیک مکروہ ہے جن کے نزدیک اونٹ کا پیشاب اور مینگنیاں ناپاک ہیں یعنی حنفیہ اور شافعیہ یا اس وجہ سے کہ اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے، ہوسکتا ہے کہ نماز کے دوران نفرت پیدا ہو تو نماز توڑ دے یا اس کے باعث اذیت ہو یا دل اس قدر پریشان ہو کہ نماز کا خشوع ختم ہو جائے۔

مالکیہ کے نزدیک بھی اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن نجاست کے باعث نہیں بلکہ اوپر مذکور دوسرے اسباب کی بنا پر۔ بھیڑ بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے: بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو، اونٹوں کے باڑے میں نہ پڑھا کرو۔ (۳۱۳) بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کے مکروہ نہ ہونے کے بارے میں اتفاق ہے۔

اگر اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھ لی تو اگر نجاست سے محفوظ رہا یا پاک کپڑا بچھا کر پڑھی تو اظہر روایت کے مطابق وقت کے اندر اعادہ کر لینا چاہیے یہ امر تعبدی ہے۔

۴- کوڑا ڈالنے کی جگہ یا ذبح خانے میں نماز پڑھنا مالکیہ کے علاوہ دوسروں کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ نجاست قریب ہی ہوتی ہے یا نجاست کے ہونے کا غالب گمان ہوتا ہے۔ کوڑا ڈالنے کی جگہ، کوڑا کرکٹ، گندگی اور مکھیوں کی آماج گاہ ہوتی ہے اور مذبح، جانوروں کو ذبح کرنے کی جگہ ہے۔ اگر ایسی جگہ پر کوئی پاک چیز بچھا کر نماز پڑھی تو مکروہ ہے ورنہ نماز درست نہیں، کیوں کہ نجاست پر نماز پڑھنا جائز نہیں۔ اگر واقعی نجاست موجود ہے تو پاک چیز بچھا کر نماز پڑھنا شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اگر غالب گمان ہے کہ

نجاست ہوگی تو اس پر پاک چیز بچھا کر نماز پڑھنا مکروہ نہیں۔

قضائے حاجت کے لیے جو جگہ بنائی گئی ہو(۳۱۴) اور اس میں نجاست ڈالی جاتی ہوتو وہاں بطریق اولیٰ نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، اس کے دروازے پر، کوڑا ڈالنے کی جگہ پر اور اس عمارت کی چھت پر، کیوں کہ جس جگہ شریعت نے ذکر اللہ کرنے سے اور باتیں کرنے سے منع کیا، وہاں نماز کی ممانعت بدرجہ اولیٰ ہے۔

۵- کلیسا (عیسائیوں کی عبادت گاہ) بیعہ (یہودیوں کی عبادت گاہ) وغیرہ کفر کی جگہوں پر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ جمہور اور ابن عباسؓ کے نزدیک ان جگہوں پر مطلقاً نماز پڑھنا مکروہ ہے خواہ آباد ہوں یا ویران البتہ اگر کوئی مجبوری ہو مثلاً سردی، گرمی، بارش، دشمن یا درندے کا خوف تو مکروہ نہیں ہے۔

کراہت کی حکمت یہ ہے کہ یہ شیاطین کی آماج گاہیں ہیں، بالعموم یہاں تصاویر اور بت ہوتے ہیں، فتنے اور خواہشات جنم لینے کی جگہیں ہیں، یہاں خشوع پیدا نہیں ہوسکتا۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کلیسا صاف ستھرا ہوتو اس میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔ حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز، شعبی، اوزاعی اور سعید بن عبدالعزیز نے اس کی اجازت دی ہے اور حضرت عمرؓ اور ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایات سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ میں نماز پڑھی جب کہ وہاں تصاویر تھیں۔(۳۱۵) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”جہاں نماز کا وقت ہو نماز پڑھ لو، وہی تمہاری سجدہ گاہ ہے“ کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ ان جگہوں پر نماز درست ہو۔

نووی نے المجموع میں لکھا ہے کہ شیطان کی آماج گاہوں مثلاً شراب خانے اور چونگی وغیرہ فحاشی کی جگہوں پر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

۶- قبرستان میں نماز، مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ اس کے نیچے نجاست اور پیپ وغیرہ ہے اور اس میں یہود سے مشابہت ہے جیسا کہ اوپر مذکور حدیث

میں ہے:''یہود پر اللہ کی لعنت! انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا لیا، میرے بعد میری قبر کو سجدہ گاہ نہ بنانا''۔

قبرستان میں نماز کے سلسلے میں فقہاء کے ہاں تفصیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک اگر قبر نمازی کے اس طرح سامنے ہو کہ اگر خشوع سے نماز ادا کر رہا ہو تو اس کی نظر قبر پر پڑتی ہو تو نماز مکروہ ہے اور اگر قبر پیچھے ہو یا اوپر یا نیچے ہو تو تحقیقی رائے یہ ہے کہ نماز مکروہ نہیں جیسا کہ نماز کے لیے تیار کی گئی ایسی جگہ جس میں کوئی نجاست اور گندگی نہ ہو اس پر نماز مکروہ نہیں ہے۔ انبیاء کی قبور کے پاس مطلقاً نماز پڑھنا مکروہ نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک ایسی قبریں جو اکھاڑ نہ دی گئی ہوں ان میں نماز پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے، خواہ قبر سامنے ہو یا پیچھے، دائیں ہو یا بائیں یا نیچے۔ انبیاء اور میدان جنگ کے شہداء کی قبور اس سے مستثنیٰ ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے زمین پر حرام کر دیا ہے کہ وہ انبیاء کے بدن کھا سکے، وہ اپنی قبور میں زندہ ہیں، نمازیں پڑھتے ہیں، جیسا کہ شہداء بھی زندہ ہیں۔ البتہ اگر صاحب قبر کی تعظیم کی نیت ہو تو حرام ہے۔ اگر قبر اکھاڑ دی گئی ہو تو بغیر کسی رکاوٹ کے اس پر نماز درست نہیں اور رکاوٹ کے ساتھ نماز مکروہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک قبرستان وہ جگہ ہے جسے دفن کے لیے وقف کیا گیا ہو اور اس میں تین یا اس سے زائد قبریں ہوں، اگر تین قبریں نہیں ہیں تو نماز بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ نمازی کا رُخ قبر کی طرف نہ ہو ورنہ مکروہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک قبرستان میں نماز جائز نہیں کیوں کہ ابو سعید خدریؓ سے مرفوع روایت ہے کہ'' زمین ساری کی ساری مسجد ہے بجز قبرستان اور حمام کے'' (۳۱۶) اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو قبر کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے کیوں کہ ابو مرثد الغنوی کی حدیث میں ہے:'' قبروں کی طرف منہ کر کے نماز نہ پڑھو اور نہ قبروں پر بیٹھو''۔ (۳۱۷)

ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے: کچھ نماز گھر پر بھی پڑھا کرو اور گھروں کو قبرستان نہ بناؤ۔(۳۱۸)اس امر سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مسجد پہلے بنی ہے یا قبرستان، قبرستان مسجد کے اردگرد ہے یا قبلہ کی جانب۔

۷- کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں کعبہ کی بے حرمتی کا پہلو ہے جب کہ اس کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز اس وجہ سے نمازی کے سامنے کوئی قائم سُترہ نہیں ہے کیوں کہ وہ بیت اللہ پر نماز پڑھ رہا ہے بیت اللہ کی طرف نہیں۔ البتہ کعبہ کی چھت پر یا کعبے کے اندر نفل نماز بالاتفاق جائز ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض نماز جائز نہیں جب کہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک فرض اور نفل تمام نمازیں جائز ہیں جیسا کہ قبلہ رو ہونے کی شرط کے ضمن میں ہم بیان کر چکے ہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں دو رکعات نماز ادا فرمائی تھی۔اگر دروازے کے پاس نماز پڑھی یا کعبہ کی چھت پر اس طرح نماز پڑھی کہ کعبہ کی عمارت کی کوئی چیز جو کعبہ سے متصل ہے نمازی کے سامنے ہے تو حنابلہ کے نزدیک نماز صحیح ہو جائے گی اور اگر ایسی کوئی چیز سامنے نہیں ہے تو نماز نہیں ہوگی کیوں کہ اس صورت میں قبلہ رو ہونے کی شرط نہیں پائی جاتی۔

لیکن ابن قدامہ(۳۱۹) کہتے ہیں کہ بہتر رائے یہ ہے کہ سامنے کسی چیز کے ہونے کو شرط نہ قرار دیا جائے کیوں کہ کعبہ کی جگہ اور اس کی ہوا اور فضا کا رُخ کرنا شرط ہے، کعبہ کی دیواروں کا نہیں کیوں کہ اگر خدانخواستہ کعبہ منہدم ہو جائے تو اس جگہ کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے سے نماز درست ہو جائے گی۔ اگر کسی بلندی پہاڑ پر نماز پڑھی جس سے کھینچی جانے والی سیدھی لکیر بلندی پر سے گزر جائے تو اس فضا کی طرف رُخ ہونے کی وجہ سے نماز درست ہوگی، اسی طرح کعبہ کی چھت پر بھی نماز درست ہے۔

مطلب سوم: نماز میں جو کام مکروہ نہیں ہیں:

اوپر کی بحث سے واضح ہو گیا کہ حنفیہ کے نزدیک درج ذیل افعال نماز میں مکروہ

نہیں ہیں۔(۳۲۰)

۱- کسی کھڑے یا بیٹھے ہوئے شخص کی پشت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، اگر چہ وہ شخص محو گفتگو ہو بشرطیکہ اس کی گفتگو نمازی کے لیے باعث خلل نہ ہو۔ حضرت ابن عمرؓ اپنے سفر کے دوران کبھی اپنے غلام نافع کو سُترہ بنا لیتے تھے۔

۲- سامنے قرآن حکیم یا تلوار لٹکی ہوئی ہو تو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ان کی عبادت نہیں کی جاتی۔

۳- اگر چٹائی یا قالین پر تصاویر ہوں لیکن ان تصاویر پر سجدہ نہ کیا جائے تو نماز مکروہ نہیں ہوتی کیوں کہ اس میں تصاویر پاؤں تلے آتی ہیں تو ان کی اہانت ہوتی ہے۔

۴- نماز کے دوران سانپ یا بچھو وغیرہ کسی موذی جانور کو مارنا بالاتفاق مکروہ نہیں ہے خواہ اس کے لیے دو ضربیں لگانی پڑیں جب تک کہ عمل کثیر نہ ہو۔ اگر اس دوران قبلہ سے پھر گیا تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران بچھو اور سانپ کو مار دینے کا حکم دیا۔(۳۲۱)

۵- تھوڑے عمل کے ذریعے کپڑا الگ کر لینے میں کوئی حرج نہیں تا کہ رکوع کے دوران بدن سے چمٹ نہ جائے تا کہ اعضاء ظاہر نہ ہوں۔

۶- اگر امام کو ضرورت پیش آئے یا غلط قرآن پڑھ رہا ہو تو مقتدی کے امام کو لقمہ دینے میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس سے نماز کے درست کرنے پر تنبیہ ہے، اس کی تفصیل نماز توڑنے والے امور کے ذیل میں آئے گی۔

۷- باری باری دائیں اور بائیں پاؤں پر زور دے کر کھڑے ہونا تا کہ آرام کر سکے کیوں کہ اس طرح لمبا قیام کیا جا سکتا ہے لیکن بکثرت ایسا کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے سستی اور بے زاری کا اظہار ہوتا ہے جو مکروہ ہے۔

مطلب چہارم: جہاں نماز پڑھنا حرام ہے (غصب کی ہوئی جگہ پر نماز)

غصب کی ہوئی زمین پر نماز پڑھنا بالاجماع حرام ہے کیوں کہ نماز کے بغیر ایسی جگہ رکنا حرام ہے تو نماز پڑھنا بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔(۳۲۲)

کیا غصب شدہ جگہ پر نماز ہو جاتی ہے؟

حنابلہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ نماز درست ہو جاتی ہے کیوں کہ ممانعت کا نماز سے تعلق نہیں ہے۔اس لیے نماز کے درست ہونے میں کوئی مانع نہیں۔مثلاً کوئی شخص نماز پڑھتے ہوئے کسی کو ڈوبتا دیکھے جسے بچانا ممکن تھا لیکن اس نے نہیں بچایا، کسی کو جلتا ہوا دیکھے جس کی آگ بجھانا ممکن تھی، لیکن اس نے نہیں بجھائی، یا قرض خواہ کے قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتے ہوئے نماز پڑھتا رہا تو نماز ادا ہو گئی، فرض ساقط ہو گیا لیکن گناہ گار ہو گا۔نماز ادا کرنے پر اسے ثواب ہو گا اور غصب جگہ پر کھڑے ہونے کا گناہ ہو گا۔

حنابلہ کے ہاں راجح روایت یہ ہے کہ غصب شدہ جگہ پر نماز نہیں ہوتی، خواہ اس جگہ کا ایک جز ہی ایسا ہو جو غصب شدہ ہے یا کسی دوسرے نے اس کی ملکیت کا دعویٰ کیا ہوا ہے یا کسی زمین یا جانور کے منافع غصب کر کے اس پر نماز ادا کی گئی ہو یا ان منافع کے ظالمانہ اجارہ کا دعویٰ کیا گیا ہو یا ناحق کسی چیز پر قبضہ کر لیا گیا ہو، کیوں کہ نماز ایک عبادت ہے اور ایسے طریقے سے ادا کی گئی ہے جس طریقے کی ممانعت ہے، پس نماز درست نہیں ہو گی۔یہ اسی طرح ہے جیسے حیض والی عورت نماز پڑھے یا روزہ رکھے۔ممانعت کا تقاضا یہ ہے کہ فعل حرام قرار پائے، اس سے اجتناب کیا جائے اور اس کے ارتکاب پر گناہ ہو، اب یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص ایک فعل پر بیک وقت ثواب کا حق دار بھی ہو اور گناہ گار بھی کہ اس نے حرام کا ارتکاب بھی کیا اور عبادت بھی کی؟ اس کی تمام حرکات و سکنات مثلاً قیام، رکوع اور سجود اختیاری افعال ہیں اور ان کی ممانعت کے باوجود اس نے یہ اختیاری افعال کیے ہیں۔غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنا ڈوبتے ہوئے کو بچانے در

جلتے ہوئے کی آگ بجھانے سے مختلف ہے کیوں کہ یہاں نماز کے افعال کی بذات خود ممانعت ہے۔

حنابلہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ غصب شدہ جگہ پر وضو کرنا، اذان کہنا، زکوۃ ادا کرنا، روزہ رکھنا اور معاہدات مثلاً خرید وفروخت اور نکاح وغیرہ نیز معاہدات فسخ کرنا، مثلاً طلاق اور خلع درست ہیں، کیوں کہ ان امور کے لیے جگہ شرط نہیں ہے جب کہ نماز کے لیے جگہ شرط ہے۔

ایسی زمین پر جس کی عمارت غصب شدہ ہو نماز درست ہے، خواہ جگہ کی نسبت عمارت کی طرف ہو، کیوں کہ نماز کے درست ہونے کے لیے قطعۂ زمین کا اعتبار ہے۔

جس شخص سے امانت یا غصب شدہ چیز کی واپسی کا مطالبہ کیا جا رہا ہو اس کی نماز ان اشیاء کی واپسی سے قبل بھی درست ہے، خواہ واپسی میں بلا عذر تاخیر کر رہا ہو، کیوں کہ حرمت کا تعلق نماز سے نہیں ہے۔

اگر کسی دوسرے کی زمین پر نماز پڑھی، خواہ وہ زیر کاشت ہو لیکن نہ تو کوئی نقصان پہنچایا اور نہ غصب یا کسی دوسرے کی جائے نماز پر اسے نقصان پہنچائے اور غصب کیے بغیر نماز پڑھی تو جائز ہے اور نماز درست ہے۔

اگر بے خبری میں یا بھولے سے کسی غصب شدہ زمین یا غصب شدہ چیز پر نماز پڑھ لی تو نماز درست ہے، کیوں کہ اس میں کوئی گناہ نہیں۔

اگر کسی غصب شدہ جگہ میں نظر بند کر دیا گیا تو وہاں نماز درست ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: "میری امت کی خطا، بھول چوک اور وہ کام معاف ہیں جن پر انہیں مجبور کیا گیا ہو"۔

ایسی زمین جس پر عذاب نازل ہوا ہو: ایسی زمین جس پر عذاب نازل ہوا ہو نماز درست ہے مثلاً دھنسنے والی زمین یا ہر وہ جگہ جس پر عذاب نازل ہوا مثلاً بابل کی زمین اور حجر کی زمین (۳۲۳) اور مسجد ضرار (۳۲۴) البتہ ان جگہوں پر نماز مکروہ ہے کیوں کہ یہ

[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible]
[illegible] اور ثواب [illegible]
[illegible] ٣٥

[illegible] کی اقسام

[illegible] چار اقسام بیان کی ہیں: [illegible]

١۔ [illegible]

[illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible]

[illegible]

٢۔ [illegible]

[illegible]

قبا میں یا جانگیہ اور قمیص میں نماز پڑھے۔(۳۲۹) حضرت عمرؓ یہ بھی فرماتے: اگر کسی کے پاس دو کپڑے ہوں تو ان میں نماز پڑھے اور اگر ایک ہی ہو تو اس کا تہ بند باندھ لے اور اسے یہود کی طرح اوپر سے نیچے تک لپیٹ نہ لے۔(۳۳۰)

عورت کے لیے مستحب ہے کہ تین کپڑوں میں نماز پڑھے: اوڑھنی جس سے سر اور گردن ڈھانپے، لمبی قمیص جس سے بدن اور پاؤں ڈھانپ لے اور باریک بڑی چادر جس سے کپڑے چھپا لے کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: عورت تین کپڑوں میں نماز پڑھے: قمیص، اوڑھنی اور تہ بند۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں: عورت قمیص، اوڑھنی اور بڑی چادر میں نماز پڑھے۔ مستحب یہ ہے کہ عورت کی بڑی چادر موٹی ہو تاکہ اس کے اعضاء الگ الگ نظر نہ آئیں اور رکوع اور سجدے میں بڑی چادر بدن سے الگ کھلی ہو تاکہ کپڑوں کی ساخت واضح نہ ہو۔

۳- مکروہ لباس:

اوپر سے نیچے تک ایک کپڑا لپیٹ لینا اور پھر سینے کی طرف سے ہاتھ باہر نکالنا جیسے کہ آج کل کی ساڑھی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ایک کپڑے سے اضطباع مکروہ ہے۔ اضطباع یہ ہے کہ چادر کا درمیانی حصہ دائیں بغل کے نیچے سے گزارنا اور دونوں کنارے بائیں کندھے پر ڈال دینا اور دایاں کندھا کھلا چھوڑ دینا۔ اس کی تفصیل مکروہات نماز میں گزر چکی ہے۔

سدل یعنی کپڑے کے دونوں کنارے دونوں کندھوں سے نیچے اس طرح لٹکا دینا کہ کوئی کنارا کندھے پر پڑا ہوا نہ ہو مکروہ ہے جیسا کہ آج کل عبا پہنی جاتی ہے۔ اس کی تفصیل بھی گزر چکی ہے۔

نیز قمیص، شلوار یا تہ بند متکبروں کے انداز میں نیچے لٹکا کر رکھنا مکروہ ہے کیوں کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو متکبرانہ اپنا لباس زمین پر گھسیٹتا ہوا چلتا ہے اللہ اس کی طرف نہیں دیکھتا۔(۳۳۱) نیز ارشاد نبوی ہے: جو شخص نماز میں اپنا تہ بند تکبر کے طور پر نیچے لٹکاتا ہے اللہ تعالیٰ کو اس سے کوئی سروکار نہیں ہے۔(۳۳۲)

نماز میں منہ اور ناک ڈھانپنا مکروہ ہے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ ڈھانپنے سے منع فرمایا۔

حنابلہ سے ناک ڈھانپنے کے بارے میں دو روایات ہیں: ایک یہ کہ مکروہ ہے کیوں کہ ابن عمرؓ اسے مکروہ بتاتے تھے اور دوسری یہ کہ مکروہ نہیں ہے کیوں کہ حدیث میں صرف منہ ڈھانپنے کی ممانعت آئی ہے۔

زعفران کے رنگ میں رنگے ہوئے کپڑے میں مرد کے لیے نماز پڑھنا مکروہ ہے، نیز زرد رنگ میں رنگے ہوئے کپڑے میں بھی کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زعفرانی رنگ سے منع فرمایا(۳۳۳) مسلم میں ہے، حضرت علیؓ فرماتے ہیں: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زرد رنگ کے کپڑے پہننے سے منع فرمایا، عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دونوں کپڑے زرد رنگ کے پہنے ہوئے دیکھے تو آپؐ نے فرمایا: یہ کفار کا لباس ہے، یہ نہ پہنا کرو۔

لباس کو درمیان سے کسی کپڑے، ازار بند وغیرہ سے باندھ لینا اور قبا کو درمیان سے باندھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مردوں کے لیے سرُخ لباس پہننا اور اس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اس کی دلیل عبداللہ بن عمروؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے سلام کا جواب نہیں دیا جس نے دو سرخ چادریں اوڑھی ہوئی تھیں۔ ابن قیم کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زرد اور سرُخ لباس پہننے کی ممانعت بلاشبہ ثابت ہے۔(۳۳۴)

۴- جو لباس پہننا حرام ہے اور جس میں نماز درست نہیں:

اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم جو مردوں اور خواتین سب کے لیے ہے، اس کی مزید دو اقسام ہیں: ایک وہ لباس جو ناپاک ہے اس میں نماز درست نہیں، نہ اس پر نماز پڑھنا درست ہے کیوں کہ نجاست سے پاکی شرط ہے۔ دوسرے وہ جو غصب کیا گیا ہو، اس میں جمہور کے نزدیک نماز درست ہے، حنابلہ کے نزدیک درست نہیں، اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسری قسم جس کی حرمت مردوں کے ساتھ خاص ہے، عورتوں کے لیے حرام نہیں: وہ ریشم، سونے کی تاروں سے بنا ہوا لباس، یا سونے کا گوٹہ لگا ہوا، ایسا لباس پہننا اور نماز وغیرہ کے لیے اسے بچھانا حرام ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ریشم اور سونے کا لباس میری امت کے مردوں کے لیے حرام اور عورتوں کے لیے جائز ہے(۳۳۵) نیز آپؐ نے فرمایا: ریشم مت پہنو، جو دنیا میں ریشم پہنے گا آخرت میں اس سے محروم رہے گا۔(۳۳۶)

ریشم کے مردوں کے لیے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہاں کوئی مجبوری یا عذر ہو تو الگ بات ہے اس کی مزید تفصیل ممانعت اور اباحت کی بحث میں آئے گی۔

۵- جن امور میں عورتوں کا مردوں سے اختلاف ہے:

چھ امور میں عورتوں کا مردوں سے اختلاف مسنون ہے۔ یہ چھ امور شافعیہ نے ذکر کیے ہیں:

۱- سجدے میں اعضاء ملا کر، سمٹ کر سجدے کرے، دونوں کہنیاں پہلوؤں سے، پیٹ رانوں سے ملا کر رکھے جب کہ مرد کہنیاں پہلوؤں سے، پیٹ رانوں سے الگ رکھے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو بیہقی نے عورت کے بارے میں روایت کی ہے۔(۳۳۷)

۲- غیر محرم مردوں کی موجودگی میں عورت اپنی آواز پست رکھے۔ مرد کے لیے جہری

نمازوں میں بلند آواز سے قراءت کرنا مسنون ہے۔

۳- عورت کو نماز کے دوران ضرورت پڑے تو دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر مار کر تالی بجائے جب کہ مرد بلند آواز سے تسبیح پڑھے۔اس کی دلیل سہل بن سعد کی حدیث ہے جو شیخین نے بیان کی ہے۔(۳۳۸)

۴- چہرہ اور ہتھیلیوں کے علاوہ عورت کے سارے بدن کا پردہ ہے جب کہ مرد کے لیے ناف سے زانوں تک ستر ہے جیسا کہ نماز کی شرائط میں بیان ہوا۔

۵- عورت کے لیے اقامت کہنا سنت ہے، اذان نہیں۔ اذان میں عورت کے لیے آواز بلند کرنا مکروہ ہے جب کہ مرد کے لیے ہر فرض نماز کے لیے اذان اور اقامت دونوں شافعیہ کے نزدیک مسنون ہیں۔

۶- عورت عورتوں کی امامت کراتے ہوئے صف کے درمیان میں کھڑی ہو اور اگر مرد امام ہو تو مردوں کی صف کے بعد کھڑی ہو۔مرد امام مقتدیوں سے آگے کھڑا ہو اور مرد مقتدی پہلی صف میں کھڑے ہوں۔(۳۳۹)

پانچویں بحث: نماز کے بعد کے اذکار مسنونہ:

نماز کے بعد اللہ کا ذکر اور مسنون دعا پڑھنا سنت ہے۔ اگر فرض نماز کے فوراً بعد سنتیں نہ ہوں جیسے فجر اور عصر میں تو فرضوں کے بعد اور اگر فرض نماز کے بعد سنتیں ہوں جیسے ظہر، مغرب اور عشا میں تو ان کے بعد ذکر اور دعا کرے، کیوں کہ استغفار سے نماز کی کمی پوری ہو جاتی ہے۔اور دعا، نماز کے ذریعے اللہ کا قرب حاصل کرنے کے بعد مزید اجر وثواب کا ذریعہ ہے۔

ذیل میں دی گئی ترتیب کے مطابق آہستہ ذکر کرے، البتہ اگر امام نماز میں موجود لوگوں کو تعلیم دینے کی غرض سے بلند آواز سے پڑھے تو درست ہے تاکہ وہ بھی سیکھ

جائیں۔امام اپنا بایاں پہلو محراب کی طرف کرتے ہوئے مقتدیوں کی طرف رُخ کرے۔ (۳۴۰)حضرت سمرہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوتے تو ہماری طرف متوجہ ہو جاتے تھے۔ (۳۴۱)

۱- تین بار استغفر اللہ کہے یا تین بار استغفر اللہ العظیم الذی لا الہ الا ھو الحی القیوم واتوب الیہ (میں خدائے عظیم سے معافی مانگتا ہوں، جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ زندہ اور نگہبان ہے اور اسی طرف رجوع کرتا ہوں) کہے۔ پھر اللھم انت السلام و منک السلام و الیک السلام، تبارکت و تعالیت یا ذا الجلال والاکرام (اے اللہ! تو ہی سلام ہے سلامتی تجھی سے ہے اور تیری طرف سے ہے تو بابرکت اور بلند مرتبہ ہے اے عزت و جلال والے!) کہے، کیوں کہ ثوبانؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سلام پھیرتے اور نماز سے فارغ ہوتے تو تین بار استغفار کہتے اور پھر اللھم انت السلام و منک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام کہتے۔(۳۴۲)

پھر کہے: اللھم اعنی علی ذکرک و شکرک و حسن عبادتک (اے اللہ! اپنی یاد، اپنے شکر اور اپنی خوبصورت عبادت کرنے پر میری مدد فرما)۔ معاذ بن جبلؓ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملا تو آپؐ نے فرمایا: میں تمہیں چند کلمات سکھاتا ہوں، انہیں تم ہر نماز کے بعد کہا کرو اور وہ ہیں: اللھم اعنّی علیٰ ذکرک و شکرک و حسن عبادتک۔ (۳۴۳)

۲- آیت الکرسی، سورۂ اخلاص [قل ھو اللہ احد]، معوذتین [قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس، یعنی سورۃ الفلق اور سورۃ الناس] اور سورۂ فاتحہ پڑھے، کیوں کہ حضرت حسین بن علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس کسی نے فرض نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھ لی اس کی اگلی نماز اللہ کے ذمہ ہے۔(۳۴۴)ابوامامہؓ کی حدیث میں ہے کہ جس کسی نے فرض نماز کے بعد آیت الکرسی اور

قــل هــو الله احــد پڑھ لی تو اس کے لیے جنت میں داخل ہونے سے موت کے علاوہ کوئی رکاوٹ نہیں۔(۳۴۵)

عقبہ بن عامرؓ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر فرض نماز کے بعد معوذات (۳۴۶) پڑھنے کی ہدایت فرمائی تھی۔(۳۴۷)

۳۔ تینتیس تینتیس بار سبحان الله، الحمد الله اور الله اکبر کہے اور پھر ایک بار لاالٰه الا الله وحـده لاشـريک لـه له الملک وله الحمد يحيي و يميت وهو علي کل شي قـديـر، الـلهـم لا مـانـع لـمـا اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجدمنک الــجــد (اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں، وہ اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اسی کی بادشاہی ہے اور اسی کے لیے تمام تعریفیں، وہی زندہ کرتا اور مارتا ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ اے اللہ! جو کچھ تو عطا کرے اسے کوئی روک نہیں سکتا اور جسے تو روک دے وہ کوئی دے نہیں سکتا، تیرے سامنے کسی کی محنت ثمر آور نہیں ہوسکتی) ایک بار پڑھ کر سو کی تعداد پوری کرے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ جس نے ہر فرض نماز کے بعد تینتیس تینتیس بار سبحـان الله، الحمد لله اور الله اکبر کہا تو یہ اللہ کے ننانوے خوبصورت ناموں کے برابر ننانوے کی تعداد میں ہو جاتا ہے، پھر ایک بار لا الــه الا الله وحـده لاشـريک لـه، لـه الملک وله الحمد وهوعليٰ کل شيء قدير کہہ کر سو کی گنتی پوری کر لی تو اس کے تمام گناہ معاف ہو جاتے ہیں خواہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں(۳۴۸) ایک روایت میں ہے کہ دس دس بار سبحان الله، الحمد لله اور الله اکبر کہے۔(۳۴۹)

مغیرہ بن شعبہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر فرض نماز کے بعد: لا اله الا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد وهو علي کل شي قدير اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت(۳۵۰) ولاينفع ذاالجدمنک الجد(۳۵۱)

مسـلـم میں ابن الزبیرؓ سے اسی طرح کی روایت بیان کی اور قـديـر کے بعد یہ دعا

ذکر کی گئی ہے: لاحول ولا قوة الا باللہ، لا الہ الا اللہ، ولانعبد الا ایاہ، لہ النعمة ولہ الفضل ولہ الثناء الحسن لا الہ الا اللہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون۔

(اللہ کی توفیق کے بغیر نیکی کرنے کی طاقت ہے اور نہ گناہ سے بچنے کی، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کے سوا ہم کسی کی عبادت نہیں کرتے، وہی نعمت دینے والا ہے، اسی کو فضیلت سزاوار ہے، اسی کے لیے عمدہ تعریف ہے، اللہ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، اسی کے لیے ہم خالص عبادت کرتے ہیں، خواہ کافر اسے ناپسند کریں)۔

۴- اوپر دونوں نمبروں (۲-۳) میں مذکور قراءت اور تحمید سے پہلے صبح اور مغرب کی نماز کے بعد پاؤں بچھائے ہوئے، بات کرنے سے قبل دس مرتبہ کہے:

لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد، یحیی ویمیت وھو علی کل شی قدیر

عبدالرحمٰن بن غنم سے امام احمد نے مرفوعاً یہ روایت بیان کی ہے۔(۳۵۲)

اسی طرح بیٹھے ہوئے سات بار اللھم اجرنی من النار (اے اللہ! مجھے آگ سے نجات عطا فرما) کہے۔ مسلم بن حارث تمیمی اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رازدارانہ انداز میں یہ دعا بتائی اور فرمایا کہ جب مغرب کی نماز سے فارغ ہوتو سات بار اللھم اجرنی من النار کہو،ایک روایت میں ہے کہ بات کرنے سے پہلے کہو۔اگر یہ دعا کی ہو اور اسی رات فوت ہو گئے تو تمہارے لیے آگ سے نجات لکھ دی گئی اور جب صبح کی نماز پڑھو تو بھی اسی طرح کہو۔اگر اس دن فوت ہو گئے تو آگ سے نجات لکھ دی جائے گی۔ حارث کہتے ہیں کہ مجھے یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رازدارانہ انداز میں بتائی اور ہم اپنے مخصوص بھائیوں کو بتاتے ہیں۔(۳۵۳)

۵- پھر نمازی اپنے لیے اور مسلمانوں کے لیے دنیا اور آخرت کی بھلائی کی دعا کرے بالخصوص فجر اور عصر کے بعد کیوں کہ ان اوقات میں دن اور رات کے فرشتے حاضر ہوتے ہیں

اور دعا پر آمین کہتے ہیں اس لیے دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہوتی ہے۔افضل دعا وہ ہوتی ہے جو سنت میں منقول ہو مثلاً سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے کہ وہ اپنے بچوں کو یہ دعائیہ کلمات اس طرح سکھاتے تھے جیسے بچوں کو لکھنا سکھایا جاتا ہے اور کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے بعد ان کلمات کے ذریعے پناہ مانگتے تھے۔کلمات یہ ہیں:

اللھم انی اعوذبک من البخل واعوذبک من الجبن واعوذبک ان اردالیٰ ارذل العمر واعوذبک من فتنۃ الدنیا و اعوذبک من عذاب القبر (۳۵۴)

(اے اللہ! میں بخل سے تیری پناہ مانگتا ہوں، میں بزدلی سے تیری پناہ مانگتا ہوں اور اس بات سے کہ عمر کے بدترین حصے کی طرف لوٹ جاؤں اور دنیا کی آزمائش سے تیری پناہ مانگتا ہوں اور عذاب قبر سے تیری پناہ مانگتا ہوں)۔

دعا کے اہم آداب:(۳۵۵)

دعا کے لیے دونوں ہاتھ بلند کرے یہاں تک کہ بغلوں کی سفیدی نظر آئے اگر کوئی معاملہ بہت سخت ہو تو زیادہ سے زیادہ دونوں کندھوں کے برابر تک ہاتھ اٹھائے پھر دونوں ہاتھ منہ پر پھیر لے، اتباع سنت کا تقاضا یہی ہے۔ ابو داؤد نے سند حسن سے مالک بن یسار سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ:''جب اللہ سے مانگو تو اپنے ہاتھوں کی ہتھیلیاں پھیلا دو ہاتھوں کی پشت نہیں''۔ دونوں ہاتھ ملا کر رکھے، کیوں کہ طبرانی نے معجم کبیر میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دعا کرتے تو دونوں ہاتھ ملا لیتے تھے اور ہتھیلیوں کا رُخ چہرے کی طرف کر لیتے لیکن مواھب میں اس حدیث کو ضعیف بتایا گیا ہے۔

پھر اللہ کی حمد و ثنا سے دعا کا آغاز کرے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جب تم میں سے کوئی دعا کرے تو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا سے آغاز کرے، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر

درود بھیجے، پھر اپنے لیے جو چاہے مانگے۔(۳۵۶) افضل یہ ہے کہ حمد کے جامع کلمات کہے مثلاً الحمد لله حمداً یوا فی نعمه و یکافی مزیده، یا ربنالک الحمد کما ینبغی لجلال و جهک و عظیم سلطانک (سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں ایسی تعریفیں جو اس کی نعمتوں کا حق ادا کریں اور اس کی طرف سے اضافوں کے لیے کافی ہوں۔ اے رب! سب تعریف تیرے لیے ہے جیسا کہ تیری ذات کے جلال اور تیری قدرت کی عظمت کے لیے سزا وار ہے)۔

اللہ کی تعریف کے ساتھ اپنی دعا ختم کرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العلمین (ان کی دعا کا اختتام اس پر ہوگا کہ سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو جہانوں کا رب ہے۔ یونس ۱۰:۱۰) ان آیات پر دعا کا اختتام کرے: سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین والحمد لله رب العلمین (الصفات ۳۷:۱۸۲) تیرا رب، رب العزت ان چیزوں سے پاک ہے جو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اس کے رسولوں پر سلام ہو، اور سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو رب العالمین ہے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: کہ جس کو یہ پسند ہو کہ اسے قیامت کے دن اس کے اعمال کا بھرپور صلہ ملے۔ تو اس چاہیے کہ اس کے مجلس کا اختتام ''سبحان ربک رب العزه عمایصفون وسلام علی المرسلین والحمدلله رب العالمین'' پر ہو۔(۳۵۷)

دعا کے شروع اور آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے سوار کے پیالے کی طرح نہ بناؤ(۳۵۸)۔سوار اپنا پیالہ بھر کر رکھ لیتا ہے، پھر سامان اٹھا لیتا ہے، اگر اسے اس سے پانی پینے کی ضرورت پیش آئے تو پی لیتا ہے، وضو کی ضرورت ہو تو وضو کر لیتا ہے ورنہ گرا دیتا ہے، بلکہ میرا ذکر دعا کے شروع میں، درمیان میں اور آخر میں کرو۔(۳۵۹)

امام کے علاوہ باقی دعا کرنے والے اپنا رُخ قبلہ کی طرف رکھیں کیوں کہ بیٹھنے کا بہترین انداز یہ ہے کہ آدمی قبلہ رو ہو، امام کے لیے قبلہ رو ہونا مکروہ ہے، امام مقتدیوں کی طرف رُخ کر کے بیٹھے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سلام پھیرتے تو نمازیوں کی طرف رُخ پھیر لیتے تھے۔

دعا کرنے والا دعا میں خوف وخشیت سے، عاجزی اور اصرار سے دعا کرے کیوں کہ حدیث میں آتا ہے: اللہ تعالیٰ عاجزی اور اصرار سے دعا کرنے والوں سے محبت کرتا ہے''۔(۳۶۰) ایک دوسری حدیث میں ہے: اللہ تعالیٰ سے یوں دعا کرو کہ تمہیں دعا کی قبولیت کا یقین ہو۔ جان لو، اللہ تعالیٰ غافل دل کی دعا قبول نہیں کرتا۔(۳۶۱) دعا تین تین بار کرے کیوں کہ اس میں اصرار پایا جاتا ہے۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دعا فرماتے تو تین بار دعا فرماتے، جب اللہ سے مانگتے تو تین بار مانگتے۔(۳۶۲)

دعا کرتے ہوئے پاک ہو اور دعا سے پہلے توبہ و استغفار کرے۔

بلند آواز کی بہ نسبت آہستہ دعا کرنا افضل ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ادعوا ربکم تضرعاً و خفية (الاعراف ۷:۵۵) اپنے رب کو عاجزی اور آہستگی سے پکارو۔ آہستہ دعا کرنا اخلاص سے قریب تر ہے۔ نماز وغیرہ میں بلند آواز سے دعا کرنا مکروہ ہے البتہ حاجی اس سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: افضل ترحج غبار آلودگی اور بلند آواز سے پکارنا ہے۔(۳۶۳)

عمومی دعا کرے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا: علی، عمومی دعا کیا کرو اپنی ہیئت اور الفاظ میں دعا میں ادب ملحوظ رکھے، خشوع وخضوع، پختہ یقین، اللہ کی طرف رغبت، حضوری دل اور امید سے دعا کرے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے: اللہ غافل دل کی دعا قبول نہیں کرتا: دعا کی شرط اخلاص ہے۔

اللہ کے اسماء، صفات اور اس کی توحید کے وسیلے سے دعا کرے۔ دعا سے پہلے صدقہ کرے۔ دعا کی قبولیت کے اوقات تلاش کرے، جو یہ ہیں:

رات کا آخری تہائی حصہ، اذان اور اقامت کے درمیان کا وقت، فرض نمازوں کے بعد، جمعہ کے روز جب امام منبر پر بیٹھے، اس وقت سے لے کر نماز جمعہ مکمل ہونے تک جمعہ کے روز عصر کی نماز کے بعد آخری گھنٹہ،عرفہ کا دن، جمعہ کا دن، بارش برسنے کے وقت، جہاد میں جب صفیں درست کی جارہی ہوں اور سجدے کے دوران۔

دعا کی قبولیت کا انتظار کرے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے: اللہ کو پکارو، اس طرح کہ تمہیں دعا کی قبولیت کا یقین ہو اور جلدی نہ کرو کہ یوں کہو، کہ میں دعا کرتا رہا، قبول ہی نہیں ہوئی۔ صحیح بخاری میں مرفوع روایت ہے:" جب تک تم جلدی نہ کرو تمہاری دعا قبول ہوتی رہے گی۔ لوگوں نے پوچھا،جلدی کیسے؟ یا رسول اللہ! آپؐ نے فرمایا:یوں کہنے لگو، میں نے دعا کی لیکن قبول نہیں ہوئی"۔اس وجہ سے دعا کرنا چھوڑ دے۔

حنابلہ کے نزدیک آسمان کی طرف نگاہ اٹھانا مکروہ نہیں ہے۔(۳۶۴)صرف اپنے لیے دعا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ ابوبکرؓ، ام سلمہؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی جو دعا حدیث میں آئی ہے اس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:**اللھم انی اعوذبک واسئلک** (اے اللہ! میں تیری پناہ میں آتا ہوں اور تجھ سے سوال کرتا ہوں) اس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارکہ کے لیے بطور خاص دعا کی ہے۔حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: افضل ترین دعا، اپنی ذات کے لیے آدمی کی دعا ہے۔(۳۶۵)

مستحب یہ ہے کہ دعا مختصر کرے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا میں افراط سے منع فرمایا۔(۳۶۶) افراط یہ ہے کہ بہت سی چیزیں اکھٹی مانگی جائیں۔

ایسی دعا کرے جو قرآن میں یا سنت میں یا صحابہ،تابعین اور ائمہ دین سے منقول ہو،مثلاً حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز کا سلام پھیر

کر یہ دعا کرتے :اللھم انی اسئلک علماً نافعاً ورزقا طیباً وعملاً متقبلاً (۳٦۷)
(اے اللہ! میں تجھ سے علم نافع، پاکیزہ رزق اور مقبول عمل کا سوال کرتا ہوں)۔

جامع منقول دعاؤں میں سے یہ دعا ہے:

اللھم انی اسئلک موجباتِ رحمتک وعزائمَ مغفرتِک، والسلامةَ من کل اثم، والغنیمة من کل بِرّ، والفوز بالجنة والنجاةَ من النار، اللھم انی اعوذبک من الھم والحزن واعوذبک من العجز والکسل واعوذبک من الجبن والبخل والفشل ومن غلبةِ الدَّینِ و قھرِ الرجال اللھم انی اعوذبک من جھد البلاء ودرک الشقاء وسوء القضاء و شماتة الاعداء وعضال الداء۔

اے اللہ! میں تجھ سے تیری رحمت کے اسباب اور تیری مغفرت کے لیے یقینی حصول، ہر گناہ سے حفاظت، ہر نیکی سے حصہ، جنت کی کامیابی اور آگ سے نجات کا سوال کرتا ہوں۔ اے اللہ! میں غم و اندوہ سے، عاجزی اور سستی سے، بزدلی، بخل اور ناکامی سے، قرض کے غلبے اور لوگوں کے قہر سے تیری پناہ چاہتا ہوں، اے اللہ! میں آزمائش کی مشقت، بدبختی کی آمد، فیصلے کی خرابی، دشمنوں کی خوشی اور بیماری کی تکلیف سے تیری پناہ میں آتا ہوں۔

فرض نماز کے بعد نمازی کے لیے مستحب اعمال:

فرض نماز کی تکمیل کے بعد نمازی کے لیے درج ذیل امور کو فقہاء نے مستحب قرار دیا ہے:(۳٦۸)

۱- اگر نماز میں عورتیں بھی شریک ہوں تو امام کو مرد مقتدیوں کے ساتھ کچھ دیر انتظار کرنا مستحب ہے تاکہ عورتیں چلی جائیں اور مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط نہ ہو کیوں کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب سلام پھیر دیتے تو عورتیں اٹھ کھڑی ہوتیں اور آپؐ کچھ دیر سلام پھیرنے کے بعد اپنی جگہ بیٹھے رہتے، غالبًا اس لیے کہ عورتیں

چلی جائیں اور مرد بعد میں مسجد سے نکلیں۔(۳۶۹)

۲- نمازی جس طرف اسے کام ہو دائیں یا بائیں جانب اسی طرف سے گھوم جائے اور اگر کوئی کام نہ ہو تو دائیں طرف گھومے، یہ افضل ہے کیوں کہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: تم میں سے کوئی اپنی نماز میں شیطان کا حصہ نہ رکھے۔اور یہ سوچے کہ اس کا فرض ہے کہ وہ صرف دائیں جانب سے ہی مڑے، جب کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بالعموم بائیں جانب سے مڑتے دیکھا ہے۔(۳۷۰)قبیصہ بن ہُلب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی آپ کبھی بائیں جانب اور کبھی دائیں جانب سے مڑتے تھے۔(۳۷۱)

۳- نمازی کے لیے مستحب ہے کہ فرض اور سنت نماز کو گفتگو کے ذریعے یا جگہ بدل کر علیحدہ علیحدہ کر دے۔ جگہ بدل لینا افضل ہے، کیوں کہ دونوں نمازوں کو ملا لینے کی ممانعت آئی ہے۔جگہ بدل لینا اس لیے افضل ہے کہ قیامت کے روز زیادہ جگہیں گواہی دیں گی۔ صبح کے فرضوں اور سنتوں کے درمیان وقفہ کرنے کے لیے مسنون یہ ہے کہ دائیں یا بائیں پہلو پر لیٹ جائے۔

امام احمد کے مطابق امام نے جہاں فرض نماز پڑھائی ہو وہاں نوافل نہ پڑھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہی مروی ہے۔نیز امام احمد کے مطابق مقتدی اسی جگہ نفل پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں جیسا کہ ابن عمرؓ ایسا کرتے تھے۔مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: امام نے جس جگہ لوگوں کو نماز پڑھائی ہو وہاں نوافل نہ پڑھے(۳۷۲) شافعیہ کہتے ہیں(۳۷۳) کہ جن نوافل میں جماعت سنت نہیں ہے انہیں مسجد کے بجائے گھر میں پڑھنا افضل ہے جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے: ''فرض کے علاوہ گھر میں نماز پڑھنا افضل ہے'' تاکہ نماز کی برکت گھر میں بھی ہو۔

چھٹی بحث: نماز میں قنوت

نماز میں دعائے قنوت پڑھنا مستحب ہے (۳۷۴)لیکن فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کون سی نماز میں قنوت پڑھی جائے۔ حنفیہ اور حنابلہ وتر میں قنوت پڑھتے ہیں لیکن حنفیہ رکوع سے پہلے اور حنابلہ رکوع کے بعد اور وتر کے علاوہ کسی نماز میں قنوت نہیں پڑھتے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ صبح کی نماز میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھے۔ مالکیہ کے نزدیک رکوع سے پہلے قنوت پڑھنا افضل ہے اور بظاہر صبح کے علاوہ اور کسی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا مکروہ ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر مسلمانوں پر کوئی مصیبت آ جائے تو فرض نمازوں میں دعائے قنوت پڑھنا مستحب ہے۔ حنابلہ صرف صبح کی نماز میں پڑھنے کے قائل ہیں جب کہ حنفیہ جہری نمازوں میں۔

ہر مذہب کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- **وتر یا صبح کی نماز میں دعائے قنوت:** حنفیہ کے مطابق (۳۷۵) نمازی وتر میں دعائے قنوت پڑھے۔ قراءت سے فارغ ہونے کے بعد اسی طرح دونوں ہاتھ اٹھائے جیسے نماز شروع کرتے ہوئے اٹھائے جاتے ہیں، پھر ناف کے نیچے ہاتھ باندھ لے اور دعائے قنوت پڑھے اور پھر رکوع کرے۔ وتر کے علاوہ کسی نماز میں دعائے قنوت نہ پڑھے البتہ اگر کوئی مصیبت آ جائے تو جہری نمازوں میں دعائے قنوت پڑھے۔ رہی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی تو وہ اجماعاً منسوخ ہے۔

کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز میں ایک ماہ تک دعائے قنوت پڑھی پھر چھوڑ دی۔ (۳۷۶)

حنفیہ کے نزدیک دعائے قنوت کا حکم یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے

اور صاحبین کے نزدیک سنت۔ وتر کے بارے میں جو اختلاف آگے آ رہا ہے اسی طرح کا اختلاف ہے۔

دعائے قنوت سارا سال وتر کی تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے پڑھی جائے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو صحابہ کرام کی ایک جماعت (حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور ابی بن کعبؓ) نے بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر میں رکوع سے پہلے دعائے قنوت پڑھتے تھے۔(۳۷۷)

دعائے قنوت اذا السماء انشقت کے برابر ہوتی ہے کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دعائے قنوت میں اللهم انا نستعينک یا اللهم اهدنا فيمن هديت...... الخ پڑھا کرتے تھے اور یہ دونوں دعائیں سورۂ اذا السماء انشقت کے برابر ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک افضل دعائے قنوت اور مالکیہ کے نزدیک یہ الفاظ ہیں:

اللهم انا نستعينک و نستهديک و نستغفرک و نتوب اليک ونؤمن بک و نتوکل عليک و نثني عليک الخير کله و نشکرک ولا نکفرک و نخلع ونترک من يفجرک اللهم اياک نعبد ولک نصلي و نسجد و اليک نسعي و نحفد و نرجو رحمتک و نخشي عذابک ان عذابک الجد بالکفار ملحق۔(۳۷۸)

(اے اللہ! ہم تجھ سے مدد مانگتے ہیں اور تجھ سے ہدایت چاہتے ہیں اور تجھ سے معافی مانگتے ہیں اور تیری طرف رجوع کرتے ہیں اور تجھ پر ایمان لاتے ہیں اور تجھ پر بھروسا کرتے ہیں اور ساری اچھی تعریف تیرے لیے کرتے ہیں اور تیرا شکر ادا کرتے ہیں، تیری ناشکری نہیں کرتے اور تیری نافرمانی کرنے والوں سے ہم الگ ہیں اور ہم انہیں چھوڑ دیتے ہیں، اے اللہ! ہم تیری عبادت کرتے ہیں تیرے لیے نماز پڑھتے ہیں، تیری طرف دوڑتے ہیں، تیری طرف بھاگتے ہیں، تیری رحمت کے امیدوار ہیں، تیرے

عذاب سے ڈرتے ہیں۔ تیرا خوفناک عذاب کافروں کو پہنچنے والا ہے)۔

یہ دعا ابن عمرؓ کے حوالے سے مشہور ہے لیکن اس کے حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ دونوں کی طرف درست طور پر منسوب ہونے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔

اس کی دلیل ابو داؤد کی مرسل حدیث ہے جو انہوں نے خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مضر کے لیے بددعا کر رہے تھے کہ جبریل علیہ السلام آئے اور انہوں نے آپ کو خاموش ہونے کا اشارہ کیا۔ آپؐ خاموش ہو گئے تو انہوں نے کہا: یا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ نے آپ کو دشنام طراز اور لعنت کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا بلکہ اس نے آپ کو رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا ہے اور اس معاملے میں آپ کا کوئی اختیار نہیں۔ پھر آپ کو دعائے قنوت سکھائی، اللھم انا نستعینک......الخ (۳۷۹) نیز صحابہ کا اس دعائے قنوت پر اتفاق ہے اس لیے اسے پڑھنا بہتر ہے اور اگر دوسری دعائے قنوت پڑھ لی تو جائز ہے اور اگر اسے دوسری کے ساتھ پڑھ لیا تو زیادہ اچھا ہے۔ سب سے بہتر یہ ہے کہ اسے اس دعائے قنوت کے بعد پڑھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسن بن علی رضی اللہ عنہما کو سکھائی تھی یعنی اللھم اھدنا فیمن ھدیت......الخ (۳۸۰) اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی آل پر درود بھیجے، فتویٰ اسی پر ہے، اور یوں کہے: وصلی اللہ علیٰ سیدنا محمد و علیٰ آلہ و صحبہ و سلم (اللہ کی رحمت ہو ہمارے سردار محمد پر، آپؐ کی آل اور آپؐ کے صحابہ پر اور سلامتی ہو)۔

جو عربی نہ جانتا ہو یا اسے عربی میں دعائے قنوت یاد نہ ہو تو یا تو یا رب یا اللھم اغفرلی (اے اللہ! مجھے بخش دے) تین تین بار کہے یا ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة وقنا عذاب النار (البقرہ۲:۲۰۱) اے اللہ! مجھے دنیا میں بھلائی عطا فرما اور آخرت میں بھی بھلائی عطا فرما اور مجھے آگ کے عذاب سے محفوظ رکھ) پڑھے اور یہ آخری آیت پڑھنا افضل ہے۔

رہی یہ بات کہ دعائے قنوت آہستہ پڑھے یا بلند آواز سے تو پسندیدہ امر یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں آہستہ پڑھیں۔

دعائے قنوت بھول جانے کا حکم:

اگر نمازی دعائے قنوت پڑھنا بھول جائے اور رکوع میں چلا جائے پھر رکوع سے اٹھنے کے بعد یاد آئے تو دعائے قنوت نہ پڑھے، اگر رکوع میں یاد آ جائے تب بھی اٹھ کر دعائے قنوت نہ پڑھے البتہ نماز کے آخر میں سلام پھیرنے سے پہلے سجدۂ سہو کرے، کیوں کہ دعائے قنوت اپنی جگہ پر نہیں پڑھی گئی۔اگر کسی نے رکوع سے اٹھ کر دعائے قنوت پڑھ لی ، پھر رکوع نہیں کیا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہو گی، کیوں کہ رکوع قراءت پوری کرنے کے بعد کیا گیا۔

مقتدی بھی وتر میں قنوت پڑھے۔اگر کسی شخص نے شافعی امام کے پیچھے نماز پڑھی تو رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھے کیوں کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔

اگر کوئی شخص وتر کی تیسری رکعت کے رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہوا تو وہ حکماً دعائے قنوت میں بھی شامل ہو گیا، نماز کے آخر میں دعائے قنوت نہ پڑھے۔

اور حنفیہ کی آخری بات یہ ہے کہ اگر امام نے صبح کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی خاموش کھڑا رہے، یہی ظاہر روایت ہے کیوں کہ فجر کی دعائے قنوت منسوخ ہو گئی، اس میں اقتدا نہ کی جائے۔ امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ مقتدی اس میں بھی اقتدا کرے کیوں کہ وہ اپنے امام کے تابع ہے اور دعائے قنوت کا مسئلہ اجتہادی ہے۔

مالکیہ کا مذہب:

مالکیہ کے نزدیک (۳۸۱) صرف صبح کی نماز میں آہستہ دعائے قنوت پڑھنا مستحب

ہے۔ وتر وغیرہ میں دعائے قنوت پڑھنا مکروہ ہے۔ دعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھنا افضل ہے اور رکوع کے بعد جائز ہے اور دعائے قنوت کے پسندیدہ الفاظ اللھم انا نستعینک...... ہیں جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک بھی یہی افضل ہیں البتہ مالکیہ کی مشہور روایت کے مطابق ان کے ساتھ اللھم اھدنا فیمن ھدیت..... الخ، نہ ملائے۔

امام، مقتدی اور اکیلا نمازی آہستہ دعائے قنوت پڑھیں، دعائے قنوت میں ہاتھ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں۔

شافعیہ کا مذہب:

شافعیہ کے نزدیک فجر کی نماز کی دوسری رکعت میں رکوع سے کھڑے ہو کر دعائے قنوت پڑھنا مسنون ہے۔(۳۸۲) دعائے قنوت کے پسندیدہ الفاظ یہ ہیں:

"اللھم اھدنی فیمن ھدیت وعافنی فیمن عافیت و تولنی فیمن تولیت وبارک لی فیما اعطیت وقنی شرما قضیت (۳۸۳) فانک تقضی ولا یقضی علیک وانہ لا یذل من والیت ولایعز من عادیت، تبارکت ربنا و تعالیت، فلک الحمد علی ماقضیت، استغفرک واتوب الیک (۳۸۴) وصلی اللہ علی سیدنا محمد النبی الامی وعلی الہ و صحبہ وسلم"۔

(اے اللہ! مجھے ہدایت عطا فرما، ان میں سے جنہیں تو نے ہدایت دی، اور مجھے عافیت بخشے ان میں سے جنہیں تو نے عافیت دی)، دوست بنا، ان میں سے جنہیں تو نے دوست بنایا۔ جو کچھ تو نے دیا اس میں برکت عطا فرما اور جو فیصلہ تو نے کر لیا اس کے شر سے بچا۔ تو ہی فیصلہ کرتا ہے، تیرے خلاف کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، جس سے تیری دوستی ہو وہ ذلیل نہیں ہوتا اور جس سے تو دشمنی کرے اسے عزت نہیں ملتی، اے ہمارے رب! تو بابرکت ہے، تیرے فیصلوں پر تمام تعریفیں تیرے لیے ہیں، میں تجھ سے معافی مانگتا ہوں اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں۔ اللہ کی رحمتیں نازل ہوں ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ

وسلم پر جو نبی امی ہیں، آپؐ کی آل پر، آپؐ کے صحابہ پر اور سلامتی نازل ہو)۔

امام جمع کے صیغے کے ساتھ دعائے قنوت پڑھے یعنی اللھم اھدنا...... الخ کہے، کیوں کہ بیھقی میں جمع کے لفظ کے ساتھ دعا آئی ہے جو امام کے لیے ہے۔ نووی نے الاذکار میں اس کی یہ وجہ بتائی ہے کہ امام کے لیے مکروہ ہے کہ وہ صرف اپنی ذات کے لیے دعا کرے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے" جو شخص کسی قوم کی امامت کرے وہ صرف اپنی ذات کے لیے دعا نہ کرے، اگر اس نے ایسا کیا تو ان لوگوں سے خیانت کی"۔ (۳۸۵)

ان الفاظ کو اختیار کرنے کی دلیل حاکم کی روایت ہے جو انہوں نے مستدرک میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب صبح کی نماز کی دوسری رکعت میں رکوع سے اپنا سر اٹھاتے تو یہ دعا کرتے:

اللھم اھدنی فیمن ھدیت...... الخ جو دعا اوپر مذکور ہے۔ (۳۸۶) بیھقی میں اس عبارت کا اضافہ ہے: فلک الحمد علی ما قضیت (۳۸۷) (تیرے فیصلوں پر تیرے لیے تعریف ہے)۔

حضرت انس بن مالکؓ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے رُخصت ہونے تک فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھتے رہے۔ (۳۸۸) حضرت عمر رضی اللہ عنہ صحابہ وغیرہ کی موجودگی میں صبح کی نماز میں دعائے قنوت پڑھتے تھے۔

دعائے قنوت کے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا سنت ہے اور صحیح احادیث سے ثابت ہے، اسی طرح آپؐ کی آل پر درود بھیجنا بھی سنت ہے اور دوسری تمام دعاؤں کی طرح دعائے قنوت میں بھی ہاتھ اٹھانا مسنون ہے، اتباع سنت کا تقاضا ہے۔ (۳۸۹)

اگر دعا مصیبت کے دفعیہ کے لیے ہو تو دونوں ہاتھوں کی پشت آسمانوں کی طرف کرنا سنت ہے اور کسی چیز کے حصول کے لیے دعا کرنے کے لیے دونوں ہتھیلیاں آسمانوں کی

طرف کرے۔ بعض شافعیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ دعائے قنوت میں وقنی شرما قضیت کے وقت ہاتھ الٹے کرنا مسنون نہیں کیوں کہ نماز میں حرکت نہیں کرنا چاہیے۔

صحیح یہ ہے کہ ہاتھ اٹھانے کے بعد منہ پر ہاتھ نہ پھیرے کیوں کہ حدیث میں ایسا نہیں آیا، جیسا کہ بیھقی میں ہے۔امام، اتباع سنت میں بلند آواز سے دعائے قنوت پڑھے۔(۳۹۰)اور مقتدی وقنی شرما قضیت تک دعا پر آمین کہے۔(۳۹۱) جیسے قراءت کے بعد بلند آواز سے آمین کہی جاتی ہے اسی طرح بلند آواز سے آمین کہے۔فانک تقضی...... کے بعد سے آہستہ ثنا پڑھے کیوں کہ یہ ثنا اور ذکر ہے اور اس میں امام کی موافقت زیادہ مناسب ہے یا مقتدی اشھد (میں گواہی دیتا ہوں) کہے لیکن آہستہ پڑھنا افضل ہے، بعض کے نزدیک اشھد کہنا افضل ہے۔اگر امام کی آواز مقتدیوں تک نہ پہنچ رہی ہو تو دوسری تمام دعاؤں کی طرح مقتدی یہ دعا بھی آہستہ پڑھے، مستحب یہ ہے کہ ایسی تمام دعاؤں اور اذکار میں جن میں امام کی آواز نہ آئے آہستہ پڑھا جائے۔

کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا دعا ہے کہ اس پر مقتدی آمین کہے یا ثنا ہے کہ اس میں مقتدی خود بھی شریک ہو؟

اسے دعا سمجھنا زیادہ مستند رائے ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرے، صرف آمین پر اکتفا نہ کرے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس شخص کی ناک خاک آلود ہو جس کے سامنے میرا ذکر کیا جائے اور وہ مجھ پر درود نہ بھیجے۔(۳۹۲) یہ نمازی کے علاوہ دوسرے افراد کے لیے ہے، البتہ آمین کہنا بھی درود بھیجنے کے مفہوم میں ہے۔

ان الفاظ کے علاوہ دعا اور ثنا پر مشتمل کسی بھی ذکر کے الفاظ دعا کے لیے استعمال کرنا درست ہیں مثلاً اللھم اغفرلی یا غفور کہے۔اللھم اغفرلی دعا ہے اور یا غفور ثنا ہے یا وارحمنی یا رحیم والطف بی یا لطیف لیکن بہتر یہ ہے کہ اللھم اھدنی...... پڑھے۔

پہلے تشہد کی طرح قنوت کو لمبا کرنا بھی مکروہ ہے البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

دعائے قنوت اللھم اھدنی...... الخ اور حضرت عمرؓ یا ابن عمرؓ کی دعائے قنوت اللھم انا نستعینک و نستھدیک...... الخ کو جمع کرنا مستحب ہے۔ اکیلا نمازی یا ایسی جماعت کا امام جو لمبی نماز پڑھنا چاہتی ہو دونوں کو جمع کر لیں۔ اگر ایک دعا پر اکتفا کرنا ہو تو صرف پہلی دعا پر اکتفا کرے۔

ان دعاؤں پر یہ اضافہ کرے:

اللھم عذب الکفرۃ والمشرکین اعداء ک اعداء الدین، الذین یصدون عن سبیلک و یکذبون رسلک و یقاتلون اولیائک، اللھم اغفر للمومنین والمومنات والمسلمین والمسلمات، الاحیاء منھم والاموات، اللھم اصلح ذات بینھم والف بین قلوبھم، واجعل فی قلوبھم الایمان والحکمۃ و ثبتھم علی ملۃ رسولک و اوزعھم(الھمھم)ان یوفوا بعھدک الذی عاھدتھم علیہ وانصرھم علی عدوک و عدوھم، الہ الحق، واجعلنا منھم.

اے اللہ! کافروں اور مشرکوں پر جو تیرے اور تیرے دین کے دشمن ہیں، عذاب نازل فرما، جو تیرے راستے سے روکتے ہیں، تیرے رسولوں کو جھٹلاتے ہیں، تیرے دوستوں سے جنگ کرتے ہیں۔ اے اللہ! اہل ایمان مرد اور عورتوں مسلمان مرد اور عورتوں کو زندہ ہوں خواہ وفات پا گئے ہوں مغفرت فرما۔ اے اللہ! مسلمانوں کے آپس کے معاملات میں اصلاح فرما دے، ان کے دلوں میں محبت پیدا فرما، ان کے دلوں میں ایمان و حکمت پیدا کر، انہیں اپنے رسول کی ملت پر ثابت قدم رکھ، انہیں توفیق دے کہ انہوں نے تجھ سے جو عہد کیا ہے اسے پورا کریں، مسلمانوں کی اپنے اور ان کے دشمنوں کے خلاف مدد فرما، اے سچے خدا! ہمیں بھی اہل ایمان میں سے بنا دے۔

دعائے قنوت جیسا کہ ہم بیان کریں گے نماز کے اجزا میں سے ہے۔ اگر کسی نے پوری یا کچھ دعائے قنوت چھوڑ دی یا قنوت نبوی اور قنوت حضرت عمرؓ کو جمع کرتے ہوئے

حضرت عمرؓ کی قنوت کا کچھ حصہ چھوڑ دیا یا قنوت کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہیں بھیجا تو سجدۂ سہو کرے جیسا کہ اگر حنفی امام کی اقتدا میں قنوت چھوڑ دی یا حنفی امام نے قنوت چھوڑ دی اور مقتدی نے ادا کی تو بھی سجدۂ سہو کرے۔

حنابلہ کا مذہب:

حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک (۳۹۳) بھی سارا سال وتر کی ایک رکعت میں رکوع کے بعد دعائے قنوت مسنون ہے، جیسا کہ رمضان کے دوسرے نصف کے بارے میں امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔اگر رکوع سے قبل دعائے قنوت پڑھ لی تب بھی کوئی حرج نہیں، کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کے بعد قنوت پڑھتے تھے ۔(۳۹۴) حمید کی روایت ہے کہ حضرت انسؓ سے صبح کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: ہم کبھی رکوع سے پہلے اور کبھی رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھتے تھے۔(۳۹۵)

اگر امام ہو یا اکیلا نماز پڑھ رہا ہو تو بلند آواز سے اللھم انا نستعینک...... اور اللھم اھدنا فیمن ھدیت...... پڑھے۔ابن قدامہ کے بقول دوسری دعا پڑھنا افضل ہے۔کیوں کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر میں پڑھنے کے لیے یہ کلمات سکھائے تھے جنہیں میں نماز وتر میں پڑھتا ہوں:اللھم اھدنی فیمن ھدیت...... الخ (۳۹۶) حضرت عمرؓ نے فجر کی نماز میں یوں دعائے قنوت پڑھی: بسم اللہ الرحمن الرحیم، اللھم انا نستعینک...... الخ پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپؐ کی آل پر درود بھیجا۔اوپر مذکور دعا کے علاوہ اگر کوئی اور دعا قنوت میں کرنا چاہے تو کوئی حرج نہیں۔

جب امام دعائے قنوت شروع کرے تو پیچھے کھڑے ہوئے لوگ آمین کہیں، ہاتھ اٹھا لیں اور پھر ہاتھ چہرے پر پھیریں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:جب تم دعا کرو تو ہتھیلیوں

سے مانگو، ہاتھ کی پشت سے نہیں اور جب فارغ ہو جاؤ تو دونوں ہاتھ چہرے پر پھیر لو۔(۳۹۷) سائب بن یزید اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دعا کرتے تو اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے اور پھر چہرے پر پھیر لیتے (۳۹۸) مقتدی اگر امام کی دعائے قنوت سنے تو آمین کہے اور اگر نہ سنے تو خود دعائے قنوت پڑھے۔

وتر کے علاوہ صبح یا اور کسی نماز میں دعائے قنوت مسنون نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ فجر میں دعائے قنوت پڑھی اور عرب کے کسی قبیلے پر بددعا کی، پھر چھوڑ دی۔(۳۹۹)

دوم: مصیبت کے وقت دعائے قنوت:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ (۴۰۰) کے نزدیک صرف مصیبت کے وقت دعائے قنوت کا حکم ہے مطلقاً نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صرف جہری نمازوں میں دعائے قنوت پڑھی جائے اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کے علاوہ تمام فرض نمازوں میں پڑھی جائے۔ جمعہ میں خطبے پر اکتفا کیا جائے(۴۰۱) یہ دعائے قنوت بلند آواز سے پڑھی جائے۔ مصیبت سے مراد، خوف، قحط، وبا، ٹڈی دل یا اس قسم کی کوئی اور مصیبت ہے۔ اس قنوت کا حکم سنت سے ثابت ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بئر معونہ میں قراء صحابہ کے قاتلوں پر ایک ماہ تک قنوت میں بددعا فرمائی۔(۴۰۲) حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے لیے دعا یا بد دعا کرنا چاہتے تو رکوع کے بعد قنوت میں کرتے۔(۴۰۳)

مصیبت کے وقت جس قنوت کا حکم ہے وہ ہمیشہ نہیں پڑھی جائے گی، شافعیہ کی مشہور روایت یہی ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مصیبت کے وقت دعائے قنوت پڑھی تھی۔

جس طرح کی دعا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے مروی ہے اس طرح کی دعا کرے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ قنوت میں یہ دعا پڑھتے تھے۔

اللھم اغفر للمومنین والمومنات ، والمسلمین والمسلمات، و الف بین قلوبھم و اصلح ذات بینھم، و انصرھم علی عدوک و عدوھم، اللھم العن کفرة اھل الکتاب الذین یکذبون رسلک، ویقاتلون اولیائک، اللھم خالف بین کلمتھم و زلزل اقدامھم، و انزل بھم بأسک الذی لایرد عن القوم المجرمین. بسم اللہ الرحمن الرحیم ، اللھم انا نستعینک...... الخ

اے اللہ! اہل ایمان مردوں اور عورتوں ،مسلمان مردوں اور عورتوں کی مغفرت فرما، ان کے دلوں میں محبت پیدا فرما، ان کی باہمی اصلاح فرما، ان کے اور اپنے دشمنوں کے خلاف ان کی مدد فرما۔ اے اللہ! اہل کتاب کافروں پر لعنت فرما جو تیرے رسولوں کو جھٹلاتے ہیں اور تیرے دوستوں سے جنگ کرتے ہیں۔ اے اللہ! ان کی آراء میں اختلاف پیدا کر دے، ان کے پاؤں متزلزل کر دے، ان پر ایسا عذاب بھیج جو مجرم قوم سے نہیں ٹلتا، بسم اللہ الرحمن الرحیم، اللھم انا نستعینک......

اگر قنوت نازلہ چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو کرنا مسنون نہیں کیوں کہ شافعیہ کے بقول، یہ نماز کا حصہ نہیں ہے۔

ساتویں بحث: نماز وتر

وتر کے بارے میں بحث، اس کا حکم، اس کا طریقہ، وتر واجب ہے یا سنت، کس پر واجب ہے، کتنی رکعات ہیں، اس کا وقت کیا ہے۔ اس میں قراءت کیسے کی جائے، اس میں دعائے قنوت کا حکم اور دعائے قنوت پڑھنے کا موقع۔(۴۰۴)

۱- وتر کا حکم اور اس کا طریقہ:

وتر پڑھنا اجماعاً مطلوب ہیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:''اے اہل قرآن، وتر پڑھا کرو کیوں کہ اللہ وتر ہے اور وتر کو محبوب رکھتا ہے''۔(۴۰۵)وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب تھے کیوں کہ حدیث میں ہے:''تین چیزیں مجھ پر واجب کی گئی ہیں ،تم پر نہیں: چاشت کی نماز،قربانی اور وتر''۔(۴۰۶)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر نماز عیدین کی طرح واجب ہیں اور صاحبین اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مؤکدترین سنت ہیں۔

امام ابو حنیفہ نے اس ارشاد نبوی سے استدلال کیا ہے'' اللہ تعالیٰ نے ایک نماز کا تمہارے لیے اضافہ کر دیا ہے، وہ نماز وتر ہے۔ اسے عشا اور طلوع فجر کے درمیان پڑھا کرو''۔(۴۰۷) اس حدیث میں وتر پڑھنے کا حکم ہے جو وجوب کے لیے ہے، البتہ حنفیہ کا اتفاق ہے کہ وتر کے منکر کو کافر قرار نہیں دیں گے کیوں کہ اس کا وجوب خبر واحد سے ثابت ہے اور اسے سنت قرار دینے کا مفہوم بھی یہی ہے۔یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیٹھ کر یا بلا عذر سواری پر وتر پڑھنا درست نہیں۔

اس کی تائید دوسری احادیث سے بھی ہوتی ہے، مثلاً ابوایوبؓ کی روایت ہے: وتر حق ہیں جو پانچ رکعات پڑھنا چاہے پانچ پڑھے، جو تین پڑھنا چاہے تین پڑھے اور جو ایک پڑھنا چاہے وہ ایک پڑھے۔(۴۰۸)

نیز بریدہ کی حدیث میں ہے: وتر حق ہیں، جو وتر نہیں پڑھتا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔(۴۰۹)

جمہور نے متعدد احادیث کی بنا پر وتر کو سنت قرار دیا ہے مثلاً:

ایک دیہاتی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرض نمازوں کے بارے میں پوچھا

تو آپؐ نے فرمایا: پانچ نمازیں فرض ہیں۔ اس نے پوچھا، کیا ان کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے۔آپؐ نے فرمایا: نہیں، ہاں!تم نفل پڑھوتو صحیح ہے۔(۴۱۰)

عبادہ بن صامتؓ کے سامنے ایک شخص نے وتر کو واجب کہا تو انہوں نے اسے جھوٹا قرار دیتے ہوئے کہا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ بندے پر دن رات میں پانچ نمازیں اللہ نے فرض کی ہیں۔(۴۱۱)

حضرت علیؓ کا قول ہے کہ وتر فرض نمازوں کی طرح قطعی نہیں ہیں بلکہ مسنون ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہیں۔(۴۱۲)

چوں کہ بلا عذر سواری پر وتر پڑھنا جائز ہیں اس لیے سنن کے مشابہ ہیں۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اونٹ پر سوار وتر پڑھ لیا کرتے تھے۔(۴۱۳)

یہی رائے درست معلوم ہوتی ہے کیوں کہ امام ابوحنیفہ کی پیش کردہ روایات اگر صحیح ہوں تو تاکید پر محمول ہیں۔ بعض محدثین نے ان کے بارے میں گفتگو بھی کی ہے مثلاً ''جس نے وتر نہیں پڑھے وہ ہم میں سے نہیں''۔ اس حدیث میں ایک راوی ضعیف ہے۔ ابو ایوب کی حدیث'' وتر حق ہیں'' اگرچہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں لیکن یہ حدیث مستحب کام کی تاکید پر محمول ہے، کیوں کہ امام احمد کا قول ہے: جس نے جان بوجھ کر وتر چھوڑ دیے پس وہ برا شخص ہے اس کی گواہی قبول نہیں کی جانی چاہیے۔

۲- امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر کس پر واجب ہیں؟

وتر امام ابو حنیفہ کے نزدیک جمعہ اور عیدین کی طرح ہر مسلمان مرد اور عورت پر واجب ہیں جب کہ وہ واجب کا اہل ہو۔ ابو ایوب کی مذکورہ بالا حدیث کی وجہ سے جس میں ہے: وتر حق ہیں، ہر مسلمان پر واجب ہیں، جو پانچ رکعات پڑھنا چاہے پانچ پڑھے،

جو تین پڑھنا چاہے تین پڑھے اور جو ایک پڑھنا چاہے ایک پڑھے۔(۴۱۴)

جمہور کے نزدیک وتر ہر مسلمان کے لیے سنت مؤکدہ ہیں۔

۳- وتر کی مقدار اور کیفیت:

حنفیہ کے نزدیک وتر تین رکعات ہیں، ان کے درمیان سلام نہ پھیرا جائے بلکہ آخر میں سلام پھیرے جیسے کہ مغرب کی نماز پڑھی جاتی ہے حتی کہ اگر ان میں پہلا تشہد اور قعدہ بھول جائے تو واپس قعدہ کی طرف نہ لوٹے، اگر واپس لوٹ آیا تو نماز فاسد ہو جائے گی کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات وتر پڑھتے تھے اور صرف آخر میں سلام پھیرتے تھے۔(۴۱۵)

وتر کی نیت کے بغیر وتر پڑھنا درست نہیں، تین رکعات کی نیت کرے، تینوں میں سورۂ فاتحہ اور سورت پڑھے، دو تشہد بیٹھے، پہلا اور دوسرا اور تیسری رکعت شروع کرتے ہوئے ثنا نہ پڑھے۔تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے قراءت کے بعد تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اٹھائے اور دعائے قنوت پڑھے اور آخر میں دائیں بائیں سلام پھیرے۔وتر میں ایک ہی بار تکبیر تحریمہ کہے اور ایک ہی بار سلام پھیرے۔

مالکیہ کے نزدیک وتر ایک رکعت ہے، ان سے پہلے عشا کے فرضوں کے بعد کی دو سنتیں پڑھے اور سلام پھیر کر وتر کی رکعت پڑھے جس میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورۂ اخلاص اور معوذتین یعنی سورۃ الفلق اور سورۃ الناس پڑھے۔

حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے کہ وتر ایک رکعت ہے۔(۴۱۶) امام احمد کہتے ہیں: ہم وتر ایک ہی رکعت کو سمجھتے ہیں۔اگر تین یا زیادہ رکعات پڑھی جائیں تو کوئی حرج نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک وتر کم از کم ایک رکعت اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعات ہیں۔جو شخص ایک سے زائد وتر پڑھنا چاہے اس کے لیے افضل یہ ہے کہ ہر دو رکعات کے

درمیان سلام پھیرے، پھر آخر میں ایک رکعت وتر کی نیت سے پڑھے اور سلام پھیرے، کیوں کہ ابن حبان میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو دو رکعات اور وتر میں سلام پھیر کر انہیں الگ الگ کر دیتے تھے۔

وتر کی کم از کم مقدار پر مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی دلیل مسلم کی روایت ہے جو ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے ہے کہ وتر رات کے آخری حصہ کی ایک رکعت ہے۔ ابوداؤد میں ابو ایوب کی روایت میں بھی ہے کہ جو ایک رکعت وتر پڑھنا چاہے وہ ایک رکعت پڑھ لے۔ صحیح ابن حبان میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت وتر پڑھتے تھے''۔

کامل وتر کی کم از کم مقدار تین رکعات ہیں، ان سے کامل تر پانچ، پھر سات پھر نو اور پھر گیارہ کیوں کہ یہ تعداد صحیح احادیث میں آئی ہے۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں اور دوسرے اوقات میں گیارہ رکعات سے زائد نہیں پڑھتے تھے''۔ پس دوسری سنتوں کی طرح ان میں بھی اضافہ درست نہیں۔ مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشا کی نماز سے فارغ ہونے کے بعد صبح تک گیارہ رکعات پڑھا کرتے تھے، ہر دو رکعات کے بعد سلام پھیر دیتے اور آخر میں ایک رکعت وتر پڑھتے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رات کی نماز دو دو رکعات ہیں، جب تمہیں صبح ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ لو۔ (۴۱۷)

پانچ وتر پڑھنا حضرت ابو ایوب کی مذکورہ بالا حدیث سے ثابت ہے کہ: وتر ہر مسلمان پر حق واجب ہیں، جو پانچ رکعات پڑھنا چاہے وہ پانچ پڑھ لے۔ زید بن ثابت سے روایت ہے کہ وہ پانچ رکعات وتر پڑھتے تھے اور آخر میں سلام پھیرتے تھے۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث جو بخاری ومسلم میں ہے یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ رکعات پڑھتے جن میں سے پانچ وتر ہوتے۔ وتر کی رکعات میں صرف آخر میں بیٹھتے

تھے۔ابن عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی ایک روایت بیان کی۔(۴۱۸)حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تین وتر نہ پڑھا کرو، پانچ یا سات پڑھو تا کہ وتر نماز مغرب کے مشابہ نہ ہو جائیں۔(۴۱۹)

سات اور نو رکعات وتر پڑھنا حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہیں جو مسلم اور ابو داؤد نے بیان کیں اور ابن عباسؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

اوپر مذکور حضرت عائشہؓ کی حدیث سے جو صحیحین میں ہے گیارہ رکعات وتر بھی ثابت ہوتے ہیں، امام احمد کا قول یہ ہے کہ مختلف احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کی ایک رکعت پڑھی اور اس سے پہلے نماز کی رکعات شامل کیں۔

۴- وتر کا وقت:

(۱) وتر کا اصلی وقت (۲) وتر کا مستحب وقت:

جمہور کے نزدیک وتر کا وقت نماز عشا کے بعد سے شروع فجر تک کا ہے۔عشا کی نماز سے پہلے وتر پڑھنا صحیح نہیں، اگر کسی نے نماز عشا سے قبل دانستہ یا بھولے سے وتر پڑھ لیے تو ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر کا وہی وقت ہے جو عشا کی نماز کا وقت ہے البتہ وتر ادا کرنے کا وقت نماز عشا ادا کرنے کے بعد کا ہے، نماز عشا سے پہلے ادا نہیں کیے جا سکتے اگرچہ وہ بھی وتر کا شرعی وقت ہے لیکن اس وقت شرط مفقود ہے، یعنی عشا کی نماز اور وتر میں باہمی ترتیب ۔ البتہ اگر کسی نے بھولے سے نماز عشا سے قبل وتر پڑھ لیے تو انہیں دہرانے کی ضرورت نہیں، صاحبین کے نزدیک دہرانے کی ضرورت ہے۔

کیوں کہ حدیث میں آتا ہے''اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے ایک نماز کا اضافہ کیا ہے جو تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بھی بہتر ہے اور اس کا وقت عشا سے طلوع فجر تک کا رکھا

ہے''۔(۴۲۰)

وتر کے وقت کے ساری رات پر پھیلے ہوئے ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے ہر حصے میں وتر پڑھے، شروع رات میں، درمیان میں اور آخر میں، سحری کے وقت تک آپؐ نے وتر پڑھے ہیں۔(۴۲۱) نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: صبح ہونے سے قبل وتر پڑھ لیا کرو۔(۴۲۲)

مالکیہ کے نزدیک وتر کا پسندیدہ وقت تہائی رات تک ہے اور جس وقت میں وتر ہو جاتے ہیں وہ طلوع فجر سے صبح کی نماز مکمل ہونے تک کا وقت ہے۔ اگر کسی نے وتر پڑھے بغیر صبح کی نماز پڑھ لی تو وتر کا وقت ختم ہو گیا اور اب اس کے ذمہ وتر کی قضا نہیں ہے کیوں کہ ان کے نزدیک وتر نوافل میں سے ہیں اور صبح کی سنتوں کے علاوہ اور کسی نفل نماز کی قضا نہیں ہے۔ صبح کی سنتیں سورج ڈھلنے سے پہلے قضا کر لینی چاہییں۔ وتر میں بلا عذر اتنی تاخیر کرنا کہ فجر طلوع ہو جائے مکروہ ہے اور وتر کا افضل وقت رات کا آخری حصہ ہے۔

اگر کسی شخص نے رات کے شروع کے حصے میں وتر پڑھ لیے، پھر نفل پڑھتا رہا تو مالکیہ کے نزدیک وتر دوبارہ نہ پڑھے کیوں کہ ایک رات میں دو وتر نمازیں درست نہیں ہیں۔ یہی جمہور کی رائے ہے۔

شافعیہ کے نزدیک وتر کا پسندیدہ وقت آدھی رات تک ہے۔ باقی وقت میں وتر پڑھنا جائز ہیں۔ اگر کسی نے مغرب اور عشا کی نمازیں اول وقت میں جمع کر کے پڑھیں تو عشا کا وقت شروع ہونے سے پہلے وتر پڑھ سکتا ہے۔ رات کے آخری حصہ میں وتر پڑھنا مسنون ہے، خواہ اس سے پہلے سو گیا ہو کیوں کہ صحیحین میں ہے ''وتر کو اپنی رات کی آخری نماز قرار دو''۔ اگر تہجد پڑھنے کی عادت ہے تو وتر تہجد کے بعد پڑھے۔ اگر رات کے آخری حصہ میں جاگنے کا یقین نہ ہو تو عشا کے فرض اور سنتیں پڑھنے کے بعد وتر پڑھ

لے۔ اگر رات کے آخری حصہ میں جاگنے کا یقین ہو تو وتر تاخیر سے پڑھنا افضل ہیں کیوں کہ مسلم کی روایت ہے: ''جس کسی کو اندیشہ ہو کہ رات کے آخری حصے میں نہیں جاگ سکے گا تو رات کے شروع میں وتر پڑھ لے اور اگر امید ہو کہ رات کے آخری حصے میں جاگ جائے گا تو آخری حصے میں وتر پڑھے کیوں کہ اس وقت کی نماز میں فرشتے موجود ہوتے ہیں'' یہ طریقہ افضل ہے اور مسلم کی اس روایت کہ'' صبح کا آغاز وتر سے کرو'' کا مفہوم بھی یہی ہے۔(۴۲۳)

اگر کسی نے پہلے وتر پڑھ لیے پھر تہجد کی نماز پڑھی تو دوبارہ وتر نہ پڑھے یعنی وتر کا اعادہ سنت نہیں ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ایک رات میں دو بار وتر نہ پڑھے جائیں۔(۴۲۴)

حنفیہ کے نزدیک وتر کا مستحب وقت رات کا آخری حصہ ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وتر پڑھنے کے اوقات کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا'' آپؐ کبھی رات کے شروع میں پڑھ لیتے، کبھی درمیان میں اور کبھی آخر شب۔ پھر عمر کے آخری حصے میں آپؐ رات کے آخری حصے میں ہی وتر پڑھتے تھے''(۴۲۵) نیز ارشاد نبوی ہے: دو دو رکعات نماز پڑھا کرو اور جب صبح ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت پڑھ لو تاکہ پچھلی دو رکعات کے ساتھ مل کر وتر ہو جائیں۔(۴۲۶)

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی رات کے آخری حصہ میں وتر پڑھنا افضل ہے اور اس پر فقہاء کا اجماع ہے، کیوں کہ مسلم کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے:'' جسے اندیشہ ہو کہ رات کے آخری حصے میں نہیں اٹھ سکے گا......'' اور صحیحین میں ہے: تمہاری رات کی آخری نماز وتر ہونی چاہیے۔ اگر کسی کو اندیشہ ہو کہ رات کے آخری حصے میں نہیں اٹھ سکے گا تو رات کے شروع میں وتر پڑھ لے۔ ان تمام باتوں پر اتفاق ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوہریرہؓ، ابو ذرؓ اور ابوالدرداءؓ کو سونے سے پہلے وتر پڑھنے کا حکم دیتے

ہوئے فرمایا: جسے اندیشہ ہو کہ رات کے آخر میں نہیں اٹھ سکے گا وہ رات کے شروع میں وتر پڑھ لے۔(۴۲۷)

جس نے رات کو وتر پڑھ لیے تھے، پھر تہجد کے لیے اٹھ کھڑا ہوا تو حنابلہ کے نزدیک دو دو رکعات پڑھے لیکن پچھلے پڑھے ہوئے وتر کو ضائع نہ کرے۔اس کا مفہوم یہ ہے کہ پہلے ایک رکعت پڑھے تاکہ پچھلی پڑھی ہوئی وتر کی ایک رکعت کے ساتھ مل کر یہ دو رکعات ہو جائیں، پھر دو دو رکعات پڑھتا رہے اور پھر تہجد کے آخر میں وتر پڑھ لے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:''وتر کو اپنی رات کی آخری نماز بناؤ''۔حنابلہ کی یہ رائے جمہور کی اوپر مذکور رائے کے خلاف ہے۔

حنابلہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہے اور وتر میں بھی امام کے پیچھے نماز پڑھنا چاہتا ہے لیکن اس کی خواہش یہ بھی ہے کہ وتر رات کے آخری حصے میں پڑھے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ امام جب سلام پھیرے تو یہ شخص اس کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ کھڑے ہو کر ایک رکعت اور پڑھ لے تاکہ امام کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز کے ساتھ مل کر یہ دو رکعات ہو جائیں۔

۵- وتر میں قراءت کا طریقہ:

حنفیہ کے نزدیک وتر کی ہر رکعت میں قراءت واجب ہے۔اور مستحب یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ[۸۷] دوسری میں الکافرون[۱۰۹] اور تیسری میں سورۂ اخلاص [۱۱۲] پڑھے، کیوں کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر میں سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری رکعت میں قل یا ایھا الکافرون اور تیسری میں قل ھو اللہ احد پڑھتے تھے اور صرف آخر میں سلام پھیرتے تھے۔(۴۲۸)

مالکیہ کے نزدیک وتر کی ایک رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورۂ اخلاص اور معوذتین یعنی سورۃ الفلق اور سورۃ الناس پڑھے اور پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد سبح اسم

ربک الاعلی اور دوسری میں قل یا ایھا الکافرون پڑھے اور پہلی دو رکعات کی الگ نیت کرے اور تیسری رکعت میں وتر کی نیت کرے اور دو رکعات کے بعد سلام پھیرے، ہاں اگر کسی ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو جو تینوں رکعات اکھٹی پڑھاتا ہو تو سلام نہ پھیرے۔ اکھٹی تینوں رکعات پڑھانے والے امام کے مقتدی کے علاوہ کسی کے لیے بھی دو رکعات کے بعد سلام پھیرے بغیر تینوں رکعات اکھٹی پڑھنا مکروہ ہیں، نیز پہلے دو رکعات پڑھے بغیر ایک وتر پڑھنا بھی مکروہ ہے، خواہ نمازی مسافر یا مریض ہو۔

شافعیہ کے نزدیک جو شخص تین وتر پڑھ رہا ہو اس کے لیے مستحب ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ اور دوسری میں الکافرون اور تیسری میں سورۂ اخلاص اور معوذتین پڑھے اور جو شخص تین سے زائد رکعات پڑھنا چاہتا ہے اس کے لیے بھی یہی سورتیں پڑھنا مناسب ہیں کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر میں پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری میں قل یا ایھا الکافرون اور تیسری میں قل ھو اللہ احد اور معوذتین یعنی سورۃ الفلق اور الناس پڑھتے تھے۔(۴۲۹)

حنابلہ کے نزدیک تیسری رکعت میں سورۂ اخلاص پر اکتفا کرنا مستحب ہے کیوں کہ ابی بن کعبؓ کی مذکورہ بالا روایت کا تقاضا یہی ہے۔ رہی حضرت عائشہؓ کی مذکورہ حدیث تو یہ ثابت نہیں ہے کیوں کہ اس میں ایک راوی یحییٰ بن ایوب ضعیف ہے۔ امام احمد اور یحییٰ بن معین نے معوذتین کے اضافے کو درست قرار نہیں دیا۔

۶- وتر میں دعائے قنوت:

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے۔(۴۳۰) وتر میں سارا سال دعائے قنوت پڑھی جائے، البتہ حنفیہ کے نزدیک وتر کی نماز ادا ہو چاہے قضا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے دعائے قنوت پڑھی جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع سے پہلے دعائے قنوت

پڑھی ۔(۴۳۱)اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ تکبیر کہے دونوں ہاتھ اٹھائے اور دعائے قنوت پڑھے کیوں کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دعائے قنوت پڑھنا چاہتے تو تکبیر کہتے اور دعائے قنوت پڑھتے۔صبح کی نماز میں دعائے قنوت کے بارے میں مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، وتر میں نہیں، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھے کیوں کہ مسلم میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور زہری نے حضرت سعید اور ابوسلمہ کے حوالے سے حضرت ابوہریرہؓ کے توسط سے اور حضرت انسؓ نے بھی یہی روایت کی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھتے تھے۔(۴۳۲) محدثین نے ابی بن کعبؓ کی حدیث کے بارے میں گفتگو کی ہے کہ وہ صحیح نہیں ہے اور ابن مسعودؓ کی حدیث میں ایک راوی متروک ہے۔

حنفیہ کے نزدیک دعائے قنوت کے الفاظ وہ مشہور دعا ہے جو حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ سے منقول ہے یعنی **اللھم انا نستعینک و نستھدیک**...... جو ہم نے قنوت کی بحث میں نقل کر دی ہے اور فتویٰ اس پر ہے کہ اس دعا کے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھی بھیجے۔

حنابلہ کے نزدیک **اللھم اھدنی فیمن ھدیت**......کے الفاظ پڑھنا افضل ہیں اور نمازی **اللھم انا نستعینک**...... بھی پڑھ لے۔حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ دعائے قنوت آہستہ پڑھی جائے۔(۴۳۳)حنابلہ کے نزدیک امام اور اکیلا نمازی بلند آواز سے پڑھے۔

شافعیہ کے نزدیک رمضان کے دوسرے نصف میں وتر کی آخری رکعت میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھنا مستحب ہے اور یہ دعائے قنوت نماز فجر کی دعائے قنوت کی طرح ہے اور اس دعا کے آخر میں **اللھم انا نستعینک و نستھدیک و نستغفرک**...... بھی پڑھے، کیوں کہ **ابوداؤد** اور **بیھقی** میں ہے کہ حضرت ابی

بن کعبؓ رمضان کے نصف اخیر میں جب تراویح پڑھتے تو دعائے قنوت پڑھا کرتے تھے۔(۴۳۴)

وتر کے بعد ذکر:

مستحب یہ ہے کہ وتر کے بعد سبحان الملک القدوس (پاک ہے بادشاہ عظمت والا) تین بار کہے اور تیسری بار آواز لمبی کرے، کیوں کہ حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وتر کا سلام پھیرتے سبحان الملک القدوس کہتے تھے۔(۴۳۵)

عبدالرحمٰن بن ابزی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر میں سبح اسم ربک الاعلیٰ، قل یا ایھا الکافرون اور قل ھو اللہ احد پڑھتے اور جب وتر سے اٹھنا چاہتے تو تین بار سبحان الملک القدوس کہتے اور تیسری بار آواز بلند کرتے تھے۔(۴۳۶)

وتر کے بعد کی دعا:

حضرت علیؓ بن ابی طالب کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے آخر میں یہ دعا پڑھتے تھے: اللھم انی أعوذ برضاک من سخطک وأعوذ بمعافاتک من عقوبتک و أعوذبک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیتَ علی نفسک(۴۳۷)

(اے اللہ! میں تیری ناراضگی سے تیری رضا مندی کی پناہ میں آتا ہوں اور تیری سزا سے تیری مغفرت و بخشش کی پناہ میں آتا ہوں اور تجھ سے پناہ چاہتا ہوں۔ میں تیری تعریف اس طرح نہیں کرسکتا جیسے تو خود اپنی تعریف کرسکتا ہے)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وتر پڑھنے کا طریقہ:

سعید بن ہشام کہتے ہیں انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مجھے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وتر پڑھنے کا طریقہ بتائیں، تو انہوں نے کہا،

''ہم آپؐ کے لیے مسواک اور وضو کا پانی تیار کر دیتے، رات کو اللہ تعالیٰ جب چاہتا آپؐ کو اٹھا دیتا، آپؐ مسواک کرتے، وضو کرتے اور نو رکعات نماز پڑھتے تھے۔(۴۳۸)ان میں صرف آٹھویں رکعت کے بعد بیٹھتے، اللہ کا ذکر کرتے، اس کی حمد بیان کرتے، دعا کرتے پھر سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے اور نویں رکعت پڑھتے، پھر بیٹھ جاتے، اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے، اس کی حمد بیان کرتے، دعا کرتے پھر اتنی آواز سے سلام پھیرتے کہ ہم سن سکتے تھے پھر سلام پھیرنے کے بعد دو رکعات بیٹھ کر پڑھتے تو اس طرح، میرے بیٹے، یہ گیارہ رکعات ہو جاتیں''۔

''پھر جب آپؐ کی عمر مبارک زیادہ ہوگئی، بدن بھاری ہو گیا تو آپؐ سات رکعات وتر پڑھتے اور پھر دو رکعات اسی طرح پڑھتے جیسے پہلے پڑھتے تھے تو، میرے بیٹے، یہ نو رکعات ہوتی تھیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نماز پڑھنا شروع کرتے تو اس کا ہمیشہ التزام فرماتے اگر کبھی آپؐ پر نیند کا غلبہ ہوتا یا کوئی تکلیف ہوتی، رات کو نہ اٹھ سکتے تو دن میں بارہ رکعات پڑھتے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی پورا قرآن ایک رات میں نہیں پڑھا، اور کبھی پوری رات، صبح تک نماز نہیں پڑھی اور کبھی رمضان کے علاوہ پورا مہینہ روزے نہیں رکھے۔(۴۳۹)

احمد، نسائی اور ابوداؤد میں بھی اسی طرح کی روایت ہے اور اس میں ہے کہ جب آپؐ کی عمر مبارک زیادہ ہو گئی اور بدن بھاری ہو گیا تو آپؐ سات رکعات وتر پڑھتے اور صرف چھٹی اور ساتویں رکعات کے بعد بیٹھتے اور صرف آخر میں سلام پھیرتے۔

نسائی کی روایت میں ہے کہ جب آپؐ کی عمر زیادہ ہو گئی اور بدن بوجھل ہو گیا تو آپؐ سات رکعات پڑھتے اور صرف آخر میں قعدہ کرتے تھے۔

حواشی وتعلیقات

۱- فتح القدیر والعنایۃ،۱:۱۹۴، البدائع،۱:۱۹۸-۲۲۰، تبیین الحقائق، ۱:۱۰۶-۱۳۲، الدر المختار، ۱:۴۴۷-۵۱۱، مراقی الفلاح،۴۱-۴۴

۲- الشرح الصغیر،۱:۳۱۷-۳۳۷، الشرح الکبیر،۱:۲۴۲، القوانین الفقھیہ،۵۰وبعد، ۵۸، ۶۰

۳- تحفۃ الطلاب مع حاشیۃ الشرقاوی،۱:۱۹۵-۲۱۶،حاشیہ الباجوری،۱:۱۶۷-۱۸۱، ۱۹۳ وبعد، مغنی المحتاج،۱:۱۵۲-۱۸۴، المھذب،۱:۷۱-۸۲، المجموع،۳:۳۵۶

۴- بلکہ شافعیہ نے ان کی تعداد بیس تک پہنچا دی ہے، سجدۂ سہو کی بحث میں ہم ان کی تفصیل بتائیں گے۔ان کو ابعاض اس لیے کہا جاتا ہے کہ کمی پوری ہونے میں یہ حقیقی اجزا یعنی ارکان کے مشابہ ہیں۔

۵- کشاف القناع،۱:۴۵۰،۴۵۵-۴۶۰، المغنی،۱:۴۶۲-۵۵۹

۶- انہیں ہیئت اس لیے کہا گیا ہے کہ دوسرے مواقع پر یہ صفات ہیں۔

۷- ان کے نزدیک یہ آداب وفضائل کہلاتے ہیں۔

۸- مسلم(نصب الرایہ۱:۳۱۰)

۹- احمد، اسحاق بن راہویہ، دارقطنی، طحاوی (نصب الرایۃ،۱:۳۱۱)

۱۰- حاکم، دارقطنی (مرجع سابق)

۱۱- متفق علیہ

۱۲- مسلم کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی

۱۳- وائل کی حدیث مسلم نے روایت کی اور مالک کی مسلم اور احمد نے (نیل الاوطار،۲:۱۷۹-۱۸۳)

۱۴- ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے یہ الفاظ روایت کیے" آپؐ جب نماز کے لیے تکبیر کہتے تو اپنی انگلیاں کھلی رکھتے(نیل الاوطار،۲:۱۷۶)

۱۵- ابن ماجہ کے علاوہ صحاح کی پانچوں کتب نے روایت کی(نیل الاوطار،۲:۱۷۶)

۱۶- الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۲۴۴، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی، ۱:۳۲۲

۱۷- حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ حدیث محدثین کے اصطلاح میں ایسی حدیث کو موضوع کہتے ہیں (نیل الاوطار، ۲:۱۸۱)

۱۸- ابوداؤد، نسائی، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے (نیل الاوطار، ۱:۳۹۴)

۱۹- دارقطنی، بیھقی، یہ حدیث ضعیف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے (مرجع سابق، ۱:۳۹۶)

۲۰- دیکھیے: النظم المتناثر من الحدیث المتواتر از سید محمد جعفر کتانی، ۵۸، بخاری نے رفع یدین کے منکرین کے رد میں اپنی تالیف میں بتایا ہے کہ سترہ صحابہ سے رفع یدین ثابت ہے اور ان میں سے کسی نے ہاتھ نہ اٹھانے کی روایت بیان نہیں کی۔

۲۱- نیل الاوطار، ۲:۱۷۹-۱۸۲

۲۲- بخاری (المجموع، ۳:۴۲۴)

۲۳- احمد، مسلم، ابو داؤد، الفاظ نسائی کے ہیں۔

۲۴- ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

۲۵- بخاری

۲۶- ابوداؤد

۲۷- احمد، ابو داؤد

۲۸- نووی کہتے ہیں کہ ابن عباسؓ کی یہ حدیث غریب ہے میں اسے نہیں جانتا۔ بیہقی نے حضرت انسؓ سے اس مفہوم کی کئی احادیث روایت کی ہیں، لیکن سب ضعیف ہیں (المجموع، ۳:۲۷۲) لیکن مسلم کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے اور ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''لوگوں کو کیا ہو گیا کہ نماز میں نگاہیں آسمان کی طرف اٹھاتے ہیں'' پھر آپؐ نے اتنی شدت سے یہ بات کہی کہ فرمایا: اس سے باز آ جائیں مبادا ان کی نظریں ہی اچک لی جائیں''۔ ابن سیرین سے ایک مرسل روایت ہے کہ الذین ھم فی صلاتھم خاشعون (المؤمنون ۲۳:۲) (جو لوگ اپنی نماز میں خشوع کرتے ہیں) کا سبب نزول یہی تھا کہ کچھ لوگ نگاہیں ادھر ادھر گھماتے رہتے تھے (نیل الاوطار، ۲:۱۸۹)

۲۹- احمد،نسائی اور ابو داؤد نے عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تشہد کے لیے بیٹھتے تو اپنا دایاں ہاتھ دائیں ران پر اور بایاں ہاتھ بائیں ران پر رکھ دیتے، انگشت شہادت سے اشارہ کرتے، آپ کی نگاہ اشارے سے آگے نہ بڑھتی (نیل الاوطار،۱۸۹:۲)

۳۰- متفق علیہ

۳۱- ابو داؤد، دارقطنی نے بھی اسی طرح کی ایک روایت بیان کی، ابو سعیدؓ سے صحاح کی پانچوں کتب نے اسی طرح کی روایت بیان کی۔ مسلم نے اپنی صحیح میں بتایا کہ حضرت عمرؓ یہ بلند آواز سے پڑھتے تھے(نیل الاوطار ۱۹۵:۲)

۳۲- (نیل الاوطار ،۱۹۱:۲-۱۹۲)،مسلم کی روایت میں ہے وانا اول المسلمین۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چوں کہ اس امت کے پہلے مسلمان تھے اس لیے آپؐ کے حوالے سے درست تھا۔

۳۳- رد المحتار، ۴۵۶:۱،المغنی،۵۶۵:۱

۳۴- حاشیہ الباجوری،۱۷۱:۱ و بعد

۳۵- استعاذہ کا مطلب ہے قوت والے سے پناہ مانگنا تا کہ ہر ناپسندیدہ امر سے بچ سکے۔

۳۶- اس کی دلیل احمد اور ترمذی کی ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ثنا پڑھتے اور پھر کہتے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطن الرجیم من ھمزہ و نفخہ و نفثہ ۔ابن المنذر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ قراءت سے پہلے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھا کرتے تھے۔ (نیل الاوطار،۱۹۶:۲ و بعد)

۳۷- پانچ اصحاب صحاح نے روایت کی البتہ ترمذی نے ابن شہاب کا قول نقل نہیں کیا(نیل الاوطار ، ۲۲۲:۲)

۳۸- المغنی،۴۹۰:۱

۳۹- فتح القدیر ، ۲۰۴:۱۔ یہ قول ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔

۴۰- ابو داؤد، ابن ماجہ نے کہا ہے کہ پہلی صف والے اسے سن لیتے اور پھر مسجد گونج اٹھتی (نیل الاوطار ، ۲۲۴:۲)

۴۱- احمد، ابو داؤد، ترمذی (مرجع سابق)

۴۲- حاشية الباجوری، ۱:۱۷۲، مغنی المحتاج، ۱:۱۶۳

۴۳- المغنی، ۱:۴۹۱، ۴۹۵

۴۴- ابو داؤد، احمد، ترمذی، ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۲:۲۳۹)

۴۵- الشرح الكبير، ۱:۲۳۸، الشرح الصغير، ۱:۳۱۰

۴۶- الدر المختار، ۱:۴۷۷

۴۷- متفق علیہ۔ ابو داؤد نے یہ اضافہ کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں، ہمیں خیال ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے کہ لوگ پہلی رکعت میں شامل ہوسکیں (نیل الاوطار، ۲:۲۲۶)

۴۸- متفق علیہ

۴۹- متفق علیہ

۵۰- الدر المختار، ۱:۵۱۰-۵۱۱

۵۱- احمد، ابن ماجہ نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے ان کے والد کے حوالے سے روایت کی۔

۵۲- احمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔

۵۳- ابو داؤد نے موسیٰ بن ابی عائشہ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۲۲۳)

۵۴- ان کا نام مفصل اس لیے ہے کہ ان میں فواصل بہت زیادہ ہیں، ان کو بسم اللہ کے ذریعے الگ الگ کیا گیا ہے۔ یہ قرآن کے سات حصوں میں سے ساتویں حصہ پر مشتمل ہیں۔

۵۵- ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا مکتوب ہے جو انہوں نے ابو موسیٰؓ کو لکھا تھا، جس میں کہا تھا کہ صبح کی نماز میں طوال مفصل، ظہر میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھا کرو، ابو حفص نے روایت کی۔

۵۶- احمد، الفاظ نسائی کے ہیں۔

۵۷- مذکورہ دونوں روایات کو احمد اور مسلم نے روایت کی ہیں

۵۸- ابو داؤد (نیل الاوطار، ۲:۲۳۱)

۵۹- متفق علیہ (نیل الاوطار، ۲:۲۳۵)

۶۰- الدر المختار ورد المحتار، ۱:۵۰۴، تبيين الحقائق، ۱:۱۳۰

۶۱- الشرح الصغیر، ۱:۳۲۵، الشرح الکبیر، ۱:۲۴۷

۶۲- حاشیہ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب، ۱:۲۰۵،شرح المحلی علی المنھاج،۱:۱۵۴

۶۳- ترمذی اور ابو داؤد کے علاوہ صحاح کی چاروں کتب نے روایت کی (نیل الاوطار،۳:۲۷۷)

۶۴- کشاف القناع،۱:۳۹۹ و بعد،۴۰۲

۶۵- نیل الاوطار،۲:۲۳۷

۶۶- احمد، نسائی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے(نیل الاوطار ،۲:۲۴۰) ابو موسیٰؓ سے اس طرح کی ایک حدیث احمد، مسلم، نسائی اور ابو داؤد نے روایت کی ہے (مرجع سابق،۲۴۱ و بعد)

۶۷- احمد، ابو داؤد، نسائی (مرجع سابق،۲۴۳ و بعد

۶۸- صحاح ستہ نے روایت کی (مرجع سابق،۲۴۴)

۶۹- صحیح حدیث ہے۔نسائی کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، بخاری نے مختصراً روایت کی (مرجع سابق،۱۸۴)

۷۰- پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی۔ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔(مرجع سابق ۲۴۵)

۷۱- ابو داؤد، ابن ماجہ اور احمد نے یہ دونوں احادیث روایت کیں (مرجع سابق، ۲۴۶)

۷۲- آخری جملے کے علاوہ مسلم نے روایت کی، آخری جملے کا اضافہ ابن حبان نے اپنی صحیح میں کیا۔

۷۳- یعنی اے رب! ہماری دعائیں قبول فرما، تو نے ہمیں ہدایت دی اس پر ہم تیری تعریف کرتے ہیں۔

۷۴- متفق علیہ(نیل الاوطار،۲:۲۴۹ و بعد)

۷۵- ایضاً (ایضاً،۲۵۱)

۷۶- اے تعریف وعظمت کے مستحق

۷۷- یہ مبتدا ہے اس کی خبر لامانع لما اعطیت ہے اور و کلنا لک عبد جملہ معترضہ ہے۔

۷۸- کسی مالدار یا خوش قسمت کو کچھ نہیں ملتا اصل خوش قسمتی آخرت کی ہے اور صرف تیری اطاعت ہی نفع پہنچاتی ہے۔

۷۹- مسلم، نسائی (نیل الاوطار،۲:۲۵۱)

۸۰- منیته المصلی للجلبی،۳۱۸

۸۱- مسلم، ابو داؤد

۸۲- رد المحتار و الدر المختار، ا:۴۶۵،۴۷۰

۸۳- بخاری، (نصب الرایة،ا:۳۸۸)

۸۴- بخاری، ابو داؤد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

۸۵- متفق علیہ، یعنی کپڑا اس طرح لپیٹے کہ کوئی حصہ اوپر نہ اٹھا سکے اور نہ کہیں سے ہاتھ باہر نکال سکے۔(نیل الاوطار،۲:۷۶)

۸۶- مرد کی ہیئت کو تخویہ اور عورت کی ہیئت کو تطامن کہتے ہیں۔بعض فقہاء نے یہ تعبیر اختیار کی ہے کہ مرد اپنی کہنی سے بغل تک کا حصہ پہلو سے الگ رکھے۔

۸۷- مسلم، جانور سے مراد بھیڑ یا بکری کا چھوٹا بچہ ہے(نصب الرایہ،ا:۳۸۷)

۸۸- متفق علیہ(نیل الاوطار،۲:۲۵۶)

۸۹- ابو داؤد (ایضاً، ۲۵۷)

۹۰- صحاح ستہ نے روایت کی (ایضاً، ۲۵۶)یعنی زمین پر بازو نہ بچھائے۔قرطبی کہتے ہیں کہ اس کی کراہت میں کوئی شک نہیں اور اس کو ترک کرنا مستحب ہے۔ایک روایت میں افتراش الکلب کے الفاظ ہیں۔معنی ایک ہی ہیں۔

۹۱- ابو داؤد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا(نیل الاوطار،۲:۲۵۷)

۹۲- ابن ماجہ، ابو داؤد، نے اور ثلاث مرات یعنی ''تین بار'' کا لفظ ساتھ نہ کہے۔

۹۳- احمد، مسلم، نسائی، ابو داؤد (نیل الاوطار،۲:۲۴۶)

۹۴- الدر المختار،ا:۴۷۲،تبیین الحقائق،ا:۱۱۸،الشرح الصغیر،ا:۳۲۹،المغنی،ا:۵۲۲، حاشیہ الباجوری، ا:۱۷۷، مغنی المحتاج،ا:۱۸۱

۹۵- احمد، مسلم، ابو داؤد

۹۶- سعید بن منصور نے یہ دونوں احادیث اپنی سنن میں روایت کیں

۹۷- مسلم، ابو داؤد، دقه وجله کے معنی ہیں کم اور زیادہ (نیل الاوطار،۲:۲۸۹)

۹۸- متفق علیہ

۹۹- نسائی

۱۰۰- یہ دونوں روایات ابن ماجہ کی ہیں۔

۱۰۱- شرح الحضرمیہ، ۴۶

۱۰۲- الدر المختار، ۱:۴۷۲، تبیین الحقائق، ۱:۱۱۸

۱۰۳- نسائی، ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۲:۲۶۳)

۱۰۴- ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ نے کہا ہے کہ یہ دعا رات کی نماز میں پڑھتے۔ابو داؤد نے واجبرنی کی جگہ وعافنی کے الفاظ روایت کیے ہیں (نیل الاوطار، ۲:۲۶۳، سبل السلام، ۱:۱۸۴)

۱۰۵- مغنی المحتاج، ۱:۱۷۱ و بعد

۱۰۶- مسلم اور ابن ماجہ کے علاوہ چاروں اصحاب صحاح نے روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۲۶۹)

۱۰۷- نیل الاوطار، ۲:۱۸۴

۱۰۸- احمد، نسائی (نیل الاوطار، ۲:۲۷۱) حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ الفاظ افضل ہیں۔ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک افضل الفاظ بھی ہم نے درج کر دیے ہیں" جو چاہے دعا کرے" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا اور آخرت کے بارے میں نمازی جو چاہے دعا کر سکتا ہے بشرطیکہ گناہ کی دعا نہ ہو یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ قرآن و سنت میں مذکور دعاؤں کے علاوہ اور کوئی دعا جائز نہیں۔

۱۰۹- ابو داؤد

۱۱۰- مسلم، احمد، ابو داؤد (نیل الاوطار، ۲:۲۷۵)

۱۱۱- احمد، ابو داؤد، نسائی، سعید بن منصور کی روایت میں ہے: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی، جب آپؐ قعدہ میں بیٹھے، تشہد پڑھا تو آپؐ نے بایاں پاؤں زمین پر بچھا دیا اور اس پر بیٹھ گئے (نیل الاوطار، ۲:۲۷۳)

۱۱۲- بخاری، (نیل الاوطار، ۲:۲۷۵)

۱۱۳- احمد (ایضاً)

۱۱۴- المغنی، ۱:۵۳۳

۱۱۵- نسائی کے علاوہ صحاح کی تمام کتب نے روائیت کی۔ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا
(نیل الاوطار، ۲:۱۸۴)

۱۱۶- الدر المختار، ۱:۴۷۴

۱۱۷- نیل الاوطار، ۲:۲۸۳

۱۱۸- الشرح الصغیر، ۱:۳۳۰

۱۱۹- بیہقی کہتے ہیں کہ ممکن ہے حرکت دینے سے اشارہ کرنا مراد ہو نہ کہ بار بار ہلانا تاکہ یہ حدیث ابن زبیر کی اس حدیث کے معارض نہ ہو جائے جو احمد، ابو داؤد، نسائی اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ آپ شہادت کی انگلی سے اشارہ کرتے تھے، اسے حرکت نہیں دیتے تھے اور آپ کی نگاہ اشارے سے تجاوز نہیں کرتی تھی۔ابن حجر کہتے ہیں کہ اصل میں یہ روایت مسلم میں ہے البتہ اس میں یہ الفاظ نہیں ہیں کہ آپ کی نگاہ تجاوز نہیں کرتی تھی (نیل الاوطار، ۲:۲۸۳)

۱۲۰- احمد، نسائی، ابو داؤد، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، بیہقی (مرجع سابق) بیہقی نے ابن عمرؓ سے ایک ضعیف حدیث بھی روایت کی ہے کہ ”نماز میں انگلی ہلانا شیطانی حرکت ہے“

۱۲۱- مغنی المحتاج، ۱:۱۷۲ و بعد، حاشیہ الباجوری، ۱:۱۷۷، المغنی، ۱:۵۳۴

۱۲۲- مسلم نے روایت کیا ہے بعض شمار کنندگان کے نزدیک یہ پینتیس کا اشارہ ہے، اکثر لوگ اسے انسٹھ کا اشارہ قرار دیتے ہیں، فقہاء نے حدیث کے الفاظ کی پیروی میں پہلی رائے کو ترجیح دی ہے۔

۱۲۳- احمد، ابوداؤد، نسائی، ابن حبان

۱۲۴- نسائی

۱۲۵- مسند احمد اور صحاح ستہ نے روایت کی ہے۔ص ۹۰۵

۱۲۶- ابو داؤد نے بھی روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۲۳۲)

۱۲۷- الدر المختار، ۱:۴۷۸

۱۲۸- الشرح الصغیر، ۱:۳۱۹

۱۲۹- مغنی المحتاج، ۱:۱۷۳ و بعد، المغنی، ۱:۵۴۱

۱۳۰- مسند احمد اور صحیحین میں مذکور ہے۔۔

۱۳۱- نیل الاوطار، ۲:۲۸۴ و بعد

۱۳۲- ایضاً، ۲:۲۸۸

۱۳۳- احمد، ابو داؤد، ترمذی، دارقطنی

۱۳۴- الدر المختار، ۱:۴۸۰، تبیین الحقائق و حاشیہ الشلبی، ۱:۱۰۸

۱۳۵- الدر المختار، ۱:۴۷۹، حاشیہ الباجوری، ۱:۱۶۲، شرح الحضرمیۃ، ۴۷

۱۳۶- اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب للحوت البیروتی، ۲۵۳

۱۳۷- ابراہیم علیہ السلام کا بطور خاص ذکر اس لیے ہے کہ قرآن حکیم میں صرف انہیں کے لیے ''رحمت و برکت'' دونوں کو جمع کرتے ہوئے کہا ہے رحمۃ اللہ و برکاتہ علیکم اھل البیت (ھود ۱۱:۷۳) (اے گھر والو، تم پر اللہ کی رحمت و برکت ہو) سید نا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آل میں بنو ہاشم، بنو مطلب شامل ہیں اور آل سیدنا ابراہیم علیہ السلام میں حضرت اسماعیل، حضرت اسحاق اور ان کی اولاد شامل ہیں۔

۱۳۸ بخاری، مسلم، الفاظ بخاری کے ہیں جنہیں حضرت ابوبکر صدیقؓ نے روایت کیا ہے (نیل الاوطار، ۲:۲۸۷)

۱۳۹- متفق علیہ، مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے یہ الفاظ آئے ہیں: جب تم میں سے کوئی نماز سے فارغ ہو تو چار چیزوں سے پناہ مانگے، عذاب جہنم سے، عذاب قبر سے، زندگی اور موت کے فتنہ سے اور مسیح دجال کے فتنہ سے۔ بعض علماء کے نزدیک یہ دعا واجب ہے (سبل السلام، ۱:۱۹۴)

۱۴۰- مسلم نے حضرت علیؓ سے روایت کی

۱۴۱- اثرم نے روایت کی

۱۴۲- احمد، مسلم، ابو داؤد، حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی سند قوی ہے (نیل الاوطار، ۲:۲۹۱)

۱۴۳- صحیح مسلم سے اختصار کے ساتھ (نیل الاوطار، ۲:۲۹۲)

۱۴۴۔ تشہد کے بعد کی دعا میں اور الفاظ بھی آئے ہیں۔ مثلاً ابو داؤد میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تشہد کے بعد یہ دعا سکھائی تھی: اللھم الف علی

الخیر بین قلوبنا و اصلح ذات بیننا، واھدنا سبل السلام، ونجنا من الظلمات الی النور، وجنبنا الفواحش والفتن، ماظھر منھا وما بطن، و بارک لنافی اسماعنا و ابصارنا و قلوبنا و ازواجنا و ذریاتنا، و تب علینا انک انت التواب الرحیم، واجعلنا شاکرین لنعمتک مثنین بھا قابلیھا واتمھا علینا (اے اللہ! بھلائی پر ہمارے دلوں میں محبت پیدا کر دے، ہمارے باہمی معاملات کی اصلاح فرما دے، ہمیں سلامتی کی راہ دکھا، ہمیں تاریکیوں سے نجات دے کر نور کی طرف لے جا، ہمیں ظاہری اور پوشیدہ بے حیائیوں اور فتنوں سے بچا، ہمارے کانوں، آنکھوں، دلوں، بیویوں، شوہروں اور اولاد میں برکت فرما، اور ہم پر توجہ فرما، بے شک تو توبہ قبول کرنے والا ہے، رحم کرنے والا، ہمیں اپنی نعمتوں کا شکرگزار بنا، کہ انہیں قبول کرتے ہوئے ان کی وجہ سے تیری تعریف کریں۔اور ہم پر اپنی نعمتیں مکمل فرما)ابو داؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی سے پوچھا، نماز میں کیا کہتے ہو، تو اس نے کہا، تشہد پڑھتا ہوں، پھر کہتا ہوں اللھم انی اسالک الجنة و اعوذبک من النار (اے اللہ! میں تجھ سے جنت کا سوال کرتا ہوں اور آگ سے پناہ مانگتا ہوں) مجھے آپؐ کی اور معاذؓ کی گنگناہٹ نہیں آتی۔آپؐ نے فرمایا: میں اور معاذؓ بھی یہی کچھ گنگناتے ہیں۔اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی جو دعا چاہے کرے، ماثور ہو یا نہ ہو۔ (سبل السلام،۱:۱۹۵)

۱۴۵- پہلی اور دوسری حدیث احمد نے اور تیسری بخاری نے روایت کی (نصب الرایة ۱:۴۲۸)

۱۴۶- مغنی المحتاج،۱:۱۷۷،الدر المختار،۱:۴۸۶

۱۴۷- مغنی المحتاج،۱:۱۷۷

۱۴۸- مراقی الفلاح،۴۴،الدر المختار،۱:۴۴۶ و بعد، تبیین الحقائق،۱:۱۰۸ و بعد

۱۴۹- جبریلؑ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے احسان کے بارے میں پوچھا، آپؐ نے فرمایا: کہ تم اللہ کی یوں عبادت کرو کہ اسے دیکھ رہے ہو، اگر اسے دیکھ نہیں رہے تو وہ تو تمہیں دیکھ رہا ہے۔ مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی۔

۱۵۰- ردالمختار،۱:۴۴۳ و بعد،مغنی المحتاج،۱:۱۶۵،المغنی،۱:۴۶۲،الشرح الصغیر،۱:۴۴۸

۱۵۱- یادرہے کہ کبھی تعداد کم بھی ہوتی ہے کیوں کہ دو یا زیادہ سنتیں ایک نمبر کے تحت درج کر دی جاتی ہیں۔

۱۵۲- مراقی الفلاح،۴۱-۴۴

۱۵۳- رد المحتار،۱:۴۷۸

۱۵۴- حفظةً، حفاظت کرنے والے فرشتے جو نامہ اعمال لکھتے ہیں اور بدلتے رہتے ہیں۔ صحیحین کی حدیث میں ہے دن اور رات کے فرشتے تمہارے پاس بار بار آتے ہیں اور صبح اور عصر کے وقت اکٹھے ہوتے ہیں اور گناہ لکھنے والے، جنسی عمل کے وقت، بیت الخلاء میں جاتے وقت اور نماز کے دوران انسان کو چھوڑ دیتے ہیں۔(الدر المختار و ردالمحتار، ۱:۴۹۳)

۱۵۵- الشرح الصغیر،۱:۳۱۷-۳۲۲

۱۵۶- یہ سلام ہے جس کی وجہ سے وہ سب کام جائز ہو جاتے ہیں جو نماز میں ممنوع ہوتے ہیں۔

۱۵۷- الشرح الصغیر،۱:۳۲۳-۳۲۷

۱۵۸- یعنی دعا اور عاجزی

۱۵۹- نخنع یعنی تیرے سامنے عاجزی کا اظہار کرتے ہیں، نخلع، ہر ایسی چیز کو چھوڑتے ہیں جو تجھ سے بے گانہ کر دے جیسے کہ ارشاد ربانی ہے۔ففروا الی اللہ (الذاریات، ۵۱:۵۰،اللہ کی طرف بھاگ کر جاؤ)

۱۶۰- نحفد: حاضری کے لیے تیز دوڑتے ہیں۔

۱۶۱ الجد: حق

۱۶۲- یہ امام مالک کی روایت ہے۔ملحق،اسم فاعل ہے یا اسم مفعول یعنی ان سے ملنے والا، یا ان سے ملا ہوا۔

۱۶۳- یعنی نماز میں موجود لوگ

۱۶۴- تحفة الطلاب للانصاری،۴۴-۴۹،حاشیۃ الشرقاوی علی التحفہ،۱:۱۹۹-۲۱۵،مغنی المحتاج، ۱:۱۵۲-۱۸۴

۱۶۵- مسلم،مسلما کا لفظ ابن حبان نے روایت کیا ہے۔

۱۶۶- ظہر اور عصر کے بارے میں بخاری و مسلم کی روایت ہے، ان کے علاوہ نمازوں کو ان پر قیاس کریں۔

۱۶۷- المجموع، ۱:۳۴۹-۳۵۲

۱۶۸- بخاری ومسلم

۱۶۹- صحیحین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل مذکور ہے۔

۱۷۰- پہلی حدیث صحیحین میں ہے دوسری صحیح ابن حبان اور بیہقی میں۔

۱۷۱- ابو داؤد

۱۷۲- یعنی اس کی حمد قبول کر کے اس کا بدلہ عطا فرما، ایک قول ہے، غفرلہ، (اس کی مغفرت کر دی جاتی ہے) شیخین نے اس حدیث کے ساتھ روایت کی ہے کہ: ''اس طرح نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو''۔

۱۷۳- بخاری ومسلم نے رفاعہ بن رافع سے روایت کی۔

۱۷۴- مسلم

۱۷۵- ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے۔

۱۷۶- مسلم کی روایت میں تین بار کا ذکر نہیں، ابو داؤد نے تین بار کا ذکر کیا ہے۔

۱۷۷- پہلی روایت ابو داؤد کی ہے جسے نووی نے صحیح بتایا ہے۔ ملانے اور کھلی رکھنے کی روایت بخاری کی ہے۔

۱۷۸- صحیح احادیث سے ثابت ہے۔

۱۷۹- بخاری

۱۸۰- روایت کا کچھ حصہ ابو داؤد اور باقی ابن ماجہ میں ہے۔

۱۸۱- ترمذی نے سجدوں کے درمیان بیٹھنے کے بارے میں اسے صحیح قرار دیا، بخاری نے تشہد میں بیٹھنے کی باب میں روایت کی۔

۱۸۲- بخاری نے استراحت کے بارے میں روایت کی ہے۔ پاؤں بچھانے کا ذکر ترمذی میں ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ روایت حسن صحیح ہے۔

۱۸۳- بخاری

۱۸۴- بخاری ومسلم

۱۸۵- بخاری

۱۸۶- مسلم، انگلیاں نہ ہلانے کا بیان ابو داؤد میں ہے۔

۱۸۷- ابو داؤد نے صحیح سند سے بیان کیا۔

۱۸۸- مسلم کی مذکورہ بالا حدیث کے باعث، جس میں ہے: جب تم میں سے کوئی تشہد پڑھ چکے تو چار چیزوں سے پناہ مانگے اور کہے: اللھم إنی اعوذبک من عذاب القبر و عذاب النار ومن فتنة المحیا و الممات و من فتنة المسیح الدجال (اے اللہ! میں عذاب قبر سے، آگ کے عذاب سے، زندگی اور موت کے فتنہ سے اور مسیح دجال کے فتنہ سے تجھ سے پناہ مانگتا ہوں)۔

۱۸۹- مسلم

۱۹۰- صحیح ابن حبان

۱۹۱- صحیحین کی اوپر مذکور حدیث کی وجہ سے کہ: اگر یہ ڈر نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو میں انہیں ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا یعنی واجب کر دیتا۔

۱۹۲- مسلم

۱۹۳- ترمذی، یہ حدیث ضعیف ہے۔

۱۹۴- احمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، وہ کہتے ہیں، میں پوری رات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کھڑی رہی، آپؐ نے سورۂ البقرہ، آل عمران اور النساء پڑھیں۔ آپؐ جب کوئی ایسی آیت پڑھتے جس میں خوف کی بات ہوتی تو پناہ مانگتے، خوش خبری کی بات ہوتی تو اللہ سے اس کی درخواست کرتے تھے (نیل الاوطار، ۲:۳۲۳)

۱۹۵- مغنی المحتاج، ۱:۱۷۷ و بعد، المغنی، ۲:۱۷ و بعد، کشاف القناع، ۱:۴۴۴، فتح القدیر، ۱:۲۸۵، الشرح الصغیر، ۱:۳۴۲

۱۹۶- نسائی، ابو داؤد (نیل الاوطار، ۲:۳۲۰)

۱۹۷- حاشیة الباجوری، ۱:۱۷۸-۱۸۱

۱۹۸- الانفال: آیۃ ۳۵، المکاء: سیٹیاں بجانا، التصدیۃ: تالیاں بجانا

۱۹۹- کشاف القناع، ۱:۴۵۰، ۴۵۷-۴۶۰، المغنی، ۱:۴۶۲-۵۵۹

۲۰۰- الکوع: ہاتھ کے انگوٹھے کے ساتھ کی ہڈی، البوع: پاؤں کے انگوٹھے کے ساتھ کی ہڈی، الکرسوع: ہاتھ کی چھوٹی انگلی کے ساتھ کی ہڈی، الوسغ: گٹا، ہاتھ اور کلائی کے درمیان کا جوڑ۔

۲۰۱- ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی (نصب الرایۃ،۲:۸۰)

۲۰۲- فتح القدیر ،۱:۲۸۸ و بعد، الدر المختار،۱:۶۱۰، البدائع،۱:۳۱۷، الشرح الصغیر، ۱:۳۳۴، القوانین الفقھیہ ،۵۶، الدردیر نے کہا ہے کہ مستند یہ ہے کہ سُترہ کھڑا کرنا مستحب ہے۔دیگر علماء کے مطابق مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ سنت ہے(الشرح الکبیر،۱:۲۴۴)

۲۰۳- العنزہ (نیزہ) لاٹھی سے بڑا اور نیزے سے چھوٹا ہوتا ہے۔

۲۰۴- بخاری اور مسلم نے ابو جُحیفہ سے انؓ کے والد کے حوالے سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بطحاء میں نماز پڑھی آپؐ نے سامنے چھوٹا نیزہ گاڑ لیا، عورتیں اور گدھے سامنے سے گزرتے تھے۔(نصب الرایہ،۱:۸۴)

۲۰۵- مغنی المحتاج،۱:۲۰۰، المغنی،۱:۲۳۷-۲۴۴، شرح الحضرمیۃ،۵۶ و بعد

۲۰۶- متفق علیہ

۲۰۷- مسلم

۲۰۸- متفق علیہ

۲۰۹- مسلم نے طلحہ بن عبید اللہؓ اور حضرت ابوذرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے سامنے کجاوے کے آخری حصے کی مانند سُترہ کھڑا کر لے۔

۲۱۰- متفق علیہ (نیل الاوطار،۳:۲)

۲۱۱- الزج: نیزے کے نیچے لگا ہوا لوہا

۲۱۲- نیل الاوطار،۳:۴

۲۱۳- حاکم نے کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر ہے۔

۲۱۴- احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ، صحیح ابن حبان، بیہقی، امام احمد اور ابن مدینی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، سفیان بن عیینہ اور بغوی نے اسے ضعیف بتایا ہے۔ابن الصلاح نے اسے مضطرب حدیث کی

مثال کے طور پر پیش کیا، ابن حجر کہتے ہیں:اس حدیث کے بارے میں ہم پریشان خیال ہیں۔(نیل الاوطار،۳:۴)

۲۱۵- بخاری، مسلم

۲۱۶- یہ دونوں احادیث بخاری نے روایت کیں۔

۲۱۷- المغنی،ا:۴۴۲ و بعد، المهذب،ا:۶۹

۲۱۸- متفق علیہ

۲۱۹- عبدالرحمٰن بن حاتم نے اپنی سند سے روایت کی۔

۲۲۰- رزین (کنوز الحقائق للمناوی بهامش الجامع الصغير،ا:۱۲)

۲۲۱- احمد، نسائی، بخاری میں ابن عمرؓ سے اسی مفہوم میں ایک حدیث ہے(نیل الاوطار،۳:۳)

۲۲۲- الصمد: بالکل وسط میں(نیل الاوطار،۳:۵)

۲۲۳- فتح القدير،ا:۲۸۷ و بعد، البدائع،ا:۲۱۷، رد المحتار،ا:۵۹۴

۲۲۴- الشرح الصغير،ا:۳۳۶

۲۲۵- مغنی المحتاج،ا:۲۰۰

۲۲۶- بخاری، مسلم میں(من الاثم کے الفاظ نہیں ہیں) بخاری میں خریفا کے الفاظ نہیں ہیں۔ سُترہ کی احادیث دیکھیے: شرح مسلم،۴:۲۱۶-۲۲۸

۲۲۷- المغنی،ا:۲۴۵ و بعد

۲۲۸- الدر المختار ورد المحتار،ا:۵۹۳

۲۲۹- الشرح الكبير،ا:۲۴۶، حاشیہ الصاوی علی الشرح الصغير،ا:۳۳۵

۲۳۰- مغنی المحتاج،ا:۲۰۰، المهذب،ا:۶۹، المجموع،۳:۲۳۰

۲۳۱- المغنی،۲:۲۳۹، كشاف القناع،ا:۴۳۹

۲۳۲- احمد، مسلم، ابن ماجہ،قرین سے مراد شیطان ہے جو ہر وقت انسان کے ساتھ رہتا ہے۔
(نیل الاوطار،۳:۵)

۲۳۳-ترمذی اور ابن ماجہ کے علاوہ کئی محدثین نے روایت کی ہے، نمازی کے سامنے سے گزرنے والے پر شیطان کا اطلاق عام ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ یہ شیطانی عمل ہے (مرجع سابق)

۲۳۴-الدر المختار، ۱:۵۹۶ و بعد، البدائع،۱:۲۱۷، فتح القدير، ۱:۲۸۹ و بعد

۲۳۵- ام سلمہؓ سے ابن ماجہ اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی، (نصب الرایہ،۲:۸۵)

۲۳۶- سہل بن سعد سے بخاری ومسلم نے روایت کی۔ (نصب الرایہ،۲:۷۵ و بعد)

۲۳۷- القوانين الفقهيه،۵۶، حاشيه الدسوقی علی الشرح الكبير،۱:۲۴۶

۲۳۸- مغنی المحتاج،۱:۲۰۰، المغنی،۲:۲۴۵، و بعد، كشاف القناع،۱:۴۳۸ و بعد

۲۳۹- رد المحتار ،۱:۵۹۳، القوانين الفقهيه،۵۶، المهذب، ۱:۶۹، المغنی،۲:۲۳۱، كشاف القناع،۱:۴۳۹

۲۴۰- ابوسعید خدریؓ سے ابو داؤد نے ضعیف سند سے روایت کی (المجموع،۳:۲۲۷، نصب الراية، ۳:۷۶)

۲۴۱- بخاری

۲۴۲- البهيم۔ایسا سیاہ جس میں سیاہی کے علاوہ کوئی رنگ نہ ہو۔

۲۴۳- احمد، مسلم، الفاظ مسلم کے ہیں، ابن ماجہ

۲۴۴- بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی یعنی، مسلم اور چاروں اصحاب سنن کے ساتھ امام احمد نے بھی روایت کی۔

۲۴۵- المجموع،۳:۲۳۲

۲۴۷- عرض الکتاب، زبانی پڑھنا

۲۴۸- نہ بلند رکھے اور نہ پست یعنی پشت سے بلند نہ کرے۔

۲۴۹- یہاں تک کہ ہر جوڑ اپنی جگہ پر آ جائے۔بخاری کی روایت ہے حتی کہ ریڑھ کی ہڈی کا ہر جوڑ اپنی جگہ پر آ جائے۔

۲۵۰- الهوی: بلندی سے نیچے کی طرف آنا

۲۵۱- اسے قعدہ استراحت کہتے ہیں

۲۵۲- نماز میں تورک کا مطلب ہے بائیں سرین پر بیٹھ جانا، الورکان: رانوں سے اوپر، جیسے کہ کعبین، پاؤں کے اوپر کے حصہ کو کہتے ہیں۔

۲۵۳- نسائی کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی۔ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا، بخاری نے مختصر روایت کی (نیل الاوطار،۲:۱۸۴)

۲۵۴- بخاری نے مالک بن حویرثؓ سے روایت کی (سبل السلام،۱:۲۰۰)

۲۵۵- اللباب شرح الکتاب ،۱:۶۸-۷۷،القوانین الفقهیه:۵۷-۶۶،المهذب،۱:۷۰-۸۰، کشاف القناع،۱:۳۸۱-۳۵۹، مغنی المحتاج،۱:۱۴۸-۱۸۴، مراقی الفلاح،۴۴-۴۶

۲۵۶- ثنا یہ ہے کہ سبحانک اللهم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک و لااله غیرک کہے

۲۵۷- توجہ یہ ہے: وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً مسلما و ما انا من المشرکین، ان صلاتی و نسکی و محیایی و مماتی لله رب العلمین، لاشریک له و بذلک امرت وانا من المسلمین

۲۵۸- یعنی اس طرح کھڑا ہو کہ پاؤں کی انگلیاں اسی انداز میں ہوں جس میں سجدے میں تھیں۔

۲۵۹- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک تشہد یوں پڑھے: التحیات لله والصلوات والطیبات ،السلام علیک ایها النبی و رحمة الله و برکاته،السلام علینا و علی عبادالله الصلحین، اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً عبده و رسوله ،مالکیہ کے نزدیک یوں پڑھے: التحیات لله، الزکیات لله،الطیبات الصلوات لله...... الخ شافعیہ کے نزدیک یوں پڑھے: التحیات المبارکات الصلوات الطیبات لله،السلام علیک......الخ

۲۶۰- احمد،ابوداود، ترمذی نے موقوفاً روایت کی اور صحیح قرار دیا(نیل الاوطار،۲:۲۹۵)

۲۶۱- فتح القدیر ،۱:۲۹۰-۲۹۷،البدائع،۱:۲۱۵-۲۲۰،الدر المختار،۱:۵۹۷-۶۱۳،الشرح الصغیر، ۱:۳۲۷-۳۴۲، القوانین الفقهیه،۵۱ وبعد،مغنی المحتاج،۱:۲۰۱-۲۰۳، المهذب ۱:۸۸ وبعد، کشاف القناع،۱:۴۲۱-۴۲۶، المغنی،۲:۷-۱۲

۲۶۲- سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی ہے۔

۲۶۳-الکتاب مع اللباب،۱:۷۹

۲۶۴- عبث: کھیلنا، ایسا کام جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، یہاں ایسا کام مراد ہے جو نماز کے افعال میں سے نہ ہو۔ کیوں کہ ایسا کام نماز کے منافی ہے۔

۲۶۵- حنفیہ کے نزدیک سجدہ کرنے کے لیے ایک بار کنکریاں ہموار کرنا جائز ہے لیکن نہ کرنا بہتر ہے کیوں کہ جب کسی کام کے بارے میں تردد ہو کہ یہ سنت ہے یا بدعت تو ترک سنت کو ارتکاب بدعت پر ترجیح ہوتی ہے نیز نماز شروع کرنے سے پہلے کنکریاں ہموار کرنا ممکن ہے۔ رد المحتار، ۱:۶۰۰

۲۶۶- ابن ماجہ نے حضرت علیؓ سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: نماز میں انگلیاں نہ چٹخارو (نیل الاوطار، ۲:۳۳۰)

۲۶۷- المغنی، ۲:۲۴۷-۲۴۹

۲۶۸- حضرت عائشہؓ کی حدیث احمد، ابن ماجہ کے علاوہ تمام اصحاب سنن نے روایت کی۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا۔

۲۶۹- احمد اور چاروں اصحاب سنن نے روایت کی۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دی۔

۲۷۰- بخاری و مسلم، الفاظ مسلم کے ہیں۔

۲۷۱- احمد نے روایت کی، احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے اسی مفہوم کی ایک اور حدیث کعب بن عجرہ سے روایت کی اور ابن ماجہ نے بھی کعب بن عجرہ سے ایک اور حدیث روایت کی جس میں کہا کہ ایک شخص نے نماز میں اپنی انگلیوں میں انگلیاں پھنسائی ہوئی تھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے الگ کر دیں (نیل الاوطار، ۲:۳۲۸-۳۳۰)

۲۷۲- ابن ماجہ کے علاوہ صحاح ستہ نے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۲:۳۳۰

۲۷۳- ترمذی، نسائی، ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے المستدرک میں روایت کی اور کہا کہ بخاری کی شرائط پر صحیح ہے لیکن بخاری نے روایت نہیں کی۔ نصب الرایہ، ۱:۸۹

۲۷۴- ابو داؤد نے صحیح اسناد سے روایت کی۔

۲۷۵- احمد، بخاری، نسائی، ابو داؤد (نیل الاوطار، ۲:۳۲۷، نصب الرایہ، ۲:۸۹)

۲۷۶- احمد، نسائی، ابو داؤد (ایضاً)

۲۷۷- ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے (ایضاً)

۲۷۸- ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی۔

۲۷۹- بخاری

۲۸۰- مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔

۲۸۱- شیخین نے روایت کی۔ترمذی کی روایت میں ہے "اپنا ہاتھ منہ پر رکھ لے" آستین کا تعلق ہاتھ سے ہوتا ہے۔

۲۸۲- ابو داؤد (نیل الاوطار، ۲:۳۳۱)

۲۸۳- احمد، ابو داؤد (نیل الاوطار، ۲:۳۳۱)

۲۸۴- القوانین الفقهیه، ۷۸

۲۸۵- شرح الحضرمیه، ۵٦

۲۸۶- یعنی بالوں کے کنارے اندر گھسیڑ دینا یا دوسرے الفاظ میں گوندھ لینا

۲۸۷- احمد نے مسند میں روایت کی (نصب الرایه، ۲:۹۲)

۲۸۸- دونوں روایات ابن ماجہ میں ہیں۔

۲۸۹- اقعاء سے مراد دونوں سجدوں کے درمیان اپنی سرین ایڑیوں پر رکھ لینا۔عربوں کے ہاں یہی معنی ہیں۔اہل حدیث کے ہاں یہ مفہوم ہے کہ دونوں پاؤں بچھا لے اور ان پر بیٹھ جائے۔

۲۹۰- المغنی، ۱:۵۹۰، کشاف القناع، ۱:۴۳۲، غایة المنتهی، ۱:۱۰۳، المهذب، ۱:٦٦، المجموع، ۳:۱۸۵

۲۹۱- متفق علیہ

۲۹۲- متفق علیہ

۲۹۳- الدر المختار و رد المحتار، ۱:٦۰٦، و بعد، فتح القدیر، ۱:۲۹۴ و بعد، البدائع، ۱:۱۱۵

۲۹۴- ابو داؤد، احمد (نیل الاوطار، ۲:۱۰۲)

۲۹۵- در المختار، ۱:۵۹۷ و بعد، البدائع، ۱:۲۱۸ و بعد، المجموع، ۳:۱۸۳، کشاف القناع، ۱:۳۱۹، غایة المنتهی، ۱:۱۰۱، المغنی، ۱:۵۸۴

۲۹۶- ابو داؤد، احمد اور ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کپڑا لٹکانے کی ممانعت کی روایت بیان کی اور ابن ماجہ نے منہ ڈھانپنے کی (نیل الاوطار ۲:۷۷ و بعد) کپڑا لٹکانے کا ایک اور مفہوم بھی بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ کپڑا اتنا لمبا ہو کہ زمین پر گھسٹ رہا ہو۔

۲۹۷- المغنی، ۱:۵۸۴، نیل الاوطار ۲:۷۶

۲۹۸- نیل الاوطار ۲:۷۶

۲۹۹- المجموع، ۳:۱۸۲، المہذب، ۱:۶۵

۳۰۰- المغنی، ۱:۵۸۶

۳۰۱- ترمذی، ابو داؤد (جامع الاصول، ۱۱:۲۸۰)

۳۰۲- الدر المختار، ۵:۲۵۲

۳۰۳- القسطلانی شرح البخاری، ۸:۴۳۰

۳۰۴- الشرح الکبیر، ۱:۲۱۷ و بعد

۳۰۵- چاروں اصحاب سنن نے ابو ایوب انصاریؓ سے روایت کی ہے (نصب الرایہ، ۲:۱۰۲)

۳۰۶- البدائع، ۱:۱۱۵ و بعد، الشرح الصغیر، ۱:۲۶۷ و بعد، القوانین الفقھیہ، ۴۹، ۵۲، مغنی المحتاج، ۱:۲۰۳، حاشیہ قلیوبی و عمیرہ، ۱:۱۲۰، المہذب، ۱:۶۳، المجموع، ۳:۱۶۴-۱۶۸، المغنی ۲:۶۷-۷۶ کشاف القناع، ۱:۳۴۱-۳۴۹

۳۰۷- عبد بن حمید نے اپنی مسند میں روایت کی، ابن ماجہ، ترمذی نے کہا کہ اس کی روایت قوی نہیں ہے، اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔ نیل الاوطار ۲:۱۳۸

۳۰۸- شافعیہ کے معتمد روایت کے مطابق بستیوں کے راستوں میں مکروہ ہے جنگل کے راستوں میں نہیں۔

۳۰۹- متفق علیہ

۳۱۰- راستہ جسے پاؤں سے روندا جاتا ہو، محجۃ الطریق اس راستے کو کہتے ہیں جس پر لوگ بالعموم چلتے ہوں۔

۳۱۱- پہلی حدیث مسلم اور نسائی نے جندب بن عبداللہ البجلی سے روایت کی۔ دوسری شیخین اور ابوداؤد

نے ابوہریرہؓ ان الفاظ سے: اللہ یہود کو تباہ کرے، انہوں نے اپنے انبیاء کی قبور کو سجدہ گاہ بنا لیا ہے(نیل الاوطار،۲: ۱۳٦،الجامع الصغیر،۲: ۸۰)

۳۱۲- یعنی پانی پی کر جہاں بیٹھتے ہیں۔معاطن ،معطن کی جمع ہے، پانی کے پاس جانوروں کے بیٹھنے کی جگہ

۳۱۳- احمد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا(نیــل الاوطــار ،۲: ۱۳۷) بکریوں کا باڑا، اونٹوں کے باڑے کی طرح ہے

۳۱۴- حـش: حاء کی زبر اور پیش کے ساتھ، جو جگہ قضائے حاجت کے لیے ہو، خواہ نجاست سے طہارت کا انتظام بھی ہو۔اصل میں حش باغ کو کہتے ہیں، پھر اس کا اطلاق قضائے حاجت کی جگہ پر ہونے لگا، کیوں کہ عرب قضائے حاجت کے لیے باغات میں جاتے تھے، پھر شہروں میں قضائے حاجت کی ہر جگہ کو حش (جمع،حشوش) کہا جانے لگا۔

۳۱۵- ابن القیم کی تحقیق کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز کعبہ میں داخل ہوئے، اندر سے تصاویر ہٹادیں، پھر اس کے چاروں کونوں میں تکبیر کہی لیکن وہاں نماز نہیں پڑھی۔

۳۱٦- نسائی کے علاوہ صحاح کی پانچوں کتب حدیث نے روایت کی۔شافعی ،ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، ترمذی نے کہا ہے کہ اس حدیث میں اضطراب ہے۔مرسلا روایت کی گئی ہے(نیــل الاوطــار ، ۲: ۱۳۳)

۳۱۷- بخاری اور ابن ماجہ کے علاوہ چاروں اصحاب صحاح نے روایت کی(نیل الاوطار،۲: ۱۳۴)

۳۱۸- ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی (ایضاً،۲: ۱۳۵)

۳۱۹- المغنی،۲: ۷۴

۳۲۰- مراقی الفلاح،۵۹

۳۲۱- پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا(نیل الاوطار،۲: ۳۳٦)

۳۲۲- المجموع،۳: ۱٦۹،المهذب،۱: ٦۴،البدائع،۱: ۱۱٦،المغنی،۱: ۵۸۸،۲: ۷۴،کشاف القناع ۱: ۳۱۳،۳۴۳-۳۴٦

۳۲۳-مدینہ اور شام کے درمیان ثمود یعنی قوم صالح علیہ السلام کی بستی

۳۲۴- یہ مسجد مدینہ میں مسجدِ قبا کے قریب منافقین نے تعمیر کی تھی تاکہ ان کی سازشوں کا مرکز بن سکے۔اس کے بارے میں قرآن کی آیت نازل ہوئی: والذین اتخذ وامسجداً ضراراً وکفراً و تفریقاً بین المومنین وارصاداً لمن حارب اللہ و رسولہ من قبل (التوبہ،۱۰۷)

۳۲۵- تفسیر ابن کثیر،۲:۵۵۶

۳۲۶- المغنی،۱:۵۸۲-۵۸۸،المہذب،۱:۶۴-۶۶

۳۲۷-متفق علیہ

۳۲۸- بخاری وغیرہ نے روایت کی

۳۲۹- بخاری،تُبّان،(تا کی پیش اور با کی شد کے ساتھ)جانگیہ،چھوٹا لنگوٹا جو ملاح وغیرہ پہنتے ہیں۔ایک بالشت کپڑے کی مقدار شلوار جس سے صرف شرم گاہ ڈھانپی جاتی ہے۔

۳۳۰- ابو داؤد

۳۳۱- متفق علیہ

۳۳۲-ابوداؤد نے ابن مسعودؓ سے اور ترمذی ونسائی نے ابن عمرؓ سے روایت کی،ترمذی نے اسے صحیح بتایا۔

۳۳۳-بخاری ومسلم

۳۳۴-زاد المعاد،۱:۴۲۱

۳۳۵-ابو داؤد اور ترمذی نے ابو موسیٰؓ سے روایت کی،ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۳۳۶-متفق علیہ،عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے۔

۳۳۷-اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو عورتوں کے پاس سے گزرے جو نماز پڑھ رہی تھیں،آپؐ نے ان سے فرمایا:جب تم سجدہ کرو تو اپنا بعض گوشت زمین سے لگا لیا کرو کیوں کہ اس معاملے میں عورت مرد کی طرح نہیں ہے۔

۳۳۸-اس حدیث کا متن ہے:جسے نماز میں کوئی شک ہو تو وہ تسبیح پڑھے،جب تسبیح پڑھے گا تو امام اس کی طرف متوجہ ہوگا۔عورتیں تالی بجائیں۔

۳۳۹-الحضر میہ،۳۳،۴۶،۵۱،۶۸

۳۴۰- الدر المختار،۱:۵۹۵،القوانین الفقھیہ،۶۶،الشرح الصغیر،۱:۴۱۰ وبعد،المہذب،

۱:۸۰،المغنی، ۱:۵۵۹ و بعد، کشاف القناع،۱:۴۲۶ و بعد

۳۴۱- بخاری، مسلم اور ابو داؤد نے براء بن عازبؓ سے روایت کی، وہ کہتے ہیں: جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے تو اسے پسند کرتے کہ آپؐ کی دائیں جانب ہوں تا کہ آپؐ ہماری طرف رُخ کریں۔ (نیل الاوطار ۲:۳۰۶)

۳۴۲- بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی (نیل الاوطار ،۲:۳۰۰) احمد، مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سلام پھیرتے تو اتنی مقدار بیٹھتے جتنی اللھم انت السلام و منک السلام، تبارکت یاذاالجلال والاکرام کہتے وقت لگتا۔ (ایضاً،۳۰۵)

۳۴۳- احمد، نسائی، ابو داؤد، دوسری روایت میں ''ہر نماز کے فوراً بعد'' ان کلمات کی تخصیص کا سبب یہ ہے کہ یہ دنیا اور آخرت کی تمام بھلائیوں پر مشتمل ہیں۔ (نیل الاوطار ،۲:۲۹۱)

۳۴۴- طبرانی

۳۴۵- اس کی سند جید ہے۔اس میں کلام کیا گیا ہے۔نسائی وطبرانی نے قل ھو اللہ احد کا اضافہ کیا ہے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔دبــــر، قبــل کی ضد ہے، کسی چیز کا پچھلا حصہ۔ (سبل السلام،۱:۲۰۰)

۳۴۶- غلبہ کے طور پر معوذات کہا گیا ہے، اس میں سورۂ اخلاص ،فلق اور الناس تینوں شامل ہیں۔

۳۴۷- یہ حدیث کئی اسناد سے روایت ہوئی ہے، حسن یا صحیح ہے۔احمد، ابو داؤد، نسائی، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ اس میں بہت بڑا راز ہے اور وہ یہ کہ ایک نماز سے دوسری نماز تک کے وقت میں شر سے حفاظت کا ذریعہ ہے۔

۳۴۸- مسلم، مسلم کی دوسری روایت میں حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ اللہ اکبر چونتیس بار کہے تا کہ سو پورے ہو جائیں۔(سبل السلام،۱:۱۹۸)

۳۴۹- پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی۔ترمذی نے عبداللہ بن عمر سے روایت کی اور صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار ،۲:۳۰۱)

۳۵۰- عبد بن حمید کی روایت میں''ولا راد لـمـا قضیـت'' (جو فیصلہ تو کر دے اسے رد کرنے والا کوئی نہیں) کا اضافہ ہے۔

۳۵۱- متفق علیہ۔طبرانی میں یہ اضافہ ہے:لـه الـملك ولـه الحمد، يحيي و يميت وهو حيي لايموت بيده الخير اس کے راوی ثقہ ہیں(نیل الاوطار ۲:۳۰۰،سبل السلام،۱:۱۹۷)

۳۵۲- ترمذی اور نسائی نے بھی روایت کی۔ترمذی نے کہا ہے کہ حسن صحیح ہے۔اس کے بعض راویوں پر سخت الفاظ میں تنقید کی گئی ہے۔نسائی نے لفظ مغرب کا ذکر نہیں کیا۔

۳۵۳- ابو داؤد، احمد، صحیح ابن حبان۔ایک راوی غیر معروف ہے۔

۳۵۴- بخاری، ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا۔بخل سے مراد ایسے مال کو روکنا ہے جسے خرچ کرنا شرعاً یا عادتاً واجب ہو۔بزدلی:خوف اور کام کرنے سے گریز کرنا، دنیا کی آزمائش سے مراد ایسی شہوات میں مبتلا ہو جانا جن کی وجہ سے واجب امور کا ترک لازم آئے۔اسے دوسری حدیث میں فتنة المحيا کہا گیا ہے،جس میں نماز میں چار اشیاء سے پناہ مانگی گئی۔ان امور سے پناہ مانگنے کا سبب یہ ہے کہ یہی وہ امور ہیں جو مختلف گناہوں میں مبتلا ہونے کا اور ہلاکت کا سبب بنتے ہیں۔(نیل الاوطار ۲:۳۰۳)

۳۵۵- دیکھیے:الاحیاء للغزالی، ۱:۲۷۴-۲۷۸

۳۵۶- ابو داؤد،نسائی:ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے

۳۵۷- بخاری

۳۵۸- یعنی میرا ذکر آخر میں نہ کرو جس طرح سوار اپنا پیالہ کجاوے کے آخر میں لٹکا دیتا ہے(النهاية في غريب الحديث والاثر لابن الاثير)

۳۵۹- بزار،اس کی سند میں موسیٰ بن عبیدہ ضعیف ہے۔(مجمع الزوائد،۱۰:۱۵۵)

۳۶۰- ترمذی،ابن عدی اور بیہـــقـــی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے(حضرت عائشہؓ سے) الفتح الكبير،۱:۳۵۵

۳۶۱- ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی اور بتایا کہ غریب ہے۔احمد،حاکم وغیرہ نے بھی روایت کی ہے۔

۳۶۲- مسلم،اس کی اصل متفق علیہ ہے۔(تخريج احاديث الاحياء للعراقی،۱:۲۷۶)

۳۶۳- ترمذی نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔بیہقی،حاکم اور ابن ماجہ نے حضرت ابوبکرؓ سے۔ ابویعلی نے ابن مسعودؓ سے اور یہ حدیث ضعیف ہے۔

۳۶۴-کشاف القناع،۱:۴۳۰،انہوں نے حدیث مقدادؓ سے استدلال کیا، جس میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمان کی طرف نگاہ اٹھائی اور دعا کی، اے اللہ! جس نے ہمیں کھلایا تو بھی اسے کھلا، جس نے ہمیں پلایا تو بھی اسے پلا۔اس سے متعارض حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے جو بزار نے روایت کی اس کے تمام راوی ثقہ ہیں کہ: دعا کے وقت لوگ اپنی نگاہیں آسمان کی طرف اٹھانے سے باز آجائیں مبادا ان کی آنکھیں اچک لی جائیں (مجمع الزوائد،۱۰:۱۶۷)

۳۶۵-حاکم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔یہ صحیح حدیث ہے۔

۳۶۶-کشاف القناع، ۱:۴۳۱

۳۶۷-احمد، ابن ماجہ، ابن ابی شیبہ (نیل الاوطار، ۲:۳۰۴)

۳۶۸-المهذب،۱:۸۱،المغنی،۱:۵۶۰-۵۶۲

۳۶۹-بخاری،احمد (نیل الاوطار ۲:۳۰۹)

۳۷۰-مسلم

۳۷۱- ابوداؤد، ابن ماجہ

۳۷۲-المغنی،۱:۵۶۲

۳۷۳-شرح الحضرمیه،۴۹

۳۷۴-قنوت: دعا، عاجزی

۳۷۵-البدائع، ۱:۲۷۳ و بعد، اللباب،۱:۷۸ و بعد، فتح القدیر ،۱:۳۰۹ و بعد، الدر المحتار ،۱:۶۲۶-۶۲۸

۳۷۶- بزار، طبرانی، ابن ابی شیبہ، طحاوی (نصب الرایہ ،۲:۱۲۷)، احمد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ابن ماجہ نے ابو مالک اشجعی سے روایت کی ہے کہ ان کے والد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم کے پیچھے نماز پڑھی، ان میں سے کسی نے دعائے قنوت نہیں پڑھی، امام احمد نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ماہ دعائے قنوت پڑھی پھر چھوڑ دی۔بخاری میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ''دعائے قنوت مغرب اور فجر میں پڑھی گئی'' مسند احمد اور بخاری میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مضر کے لیے بددعا کی تھی تا آنکہ یہ آیت نازل ہوئی۔ لیس لک من

الامــرشــی (آل عمران۳:۱۲۸) آپؐ کے اختیار میں کچھ نہیں ہے) احمد، مسلم، ترمذی، نے براء بن عازبؓ سے اسے صحیح قرار دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب میں دعائے قنوت پڑھی (نیل الاوطار ۲:۳۳۸-۳۴۴)

۳۷۷-نصب الرایہ،۲:۱۲۳ و بعد

۳۷۸-نخلع کے معنی ہیں ہم چھوڑ دیتے ہیں۔نحفد: ہم تیری عبادت گرم جوشی سے بھاگ کر کرتے ہیں۔جیسے مسجد کی طرف جانا۔الجد: سچ یعنی ھزل (مذاق) کا متضاد ہے ملحق: ملنے والا۔ اسے حاء کی زیر اور زبر سے بھی پڑھا گیا ہے اور زیر سے فصیح تر ہے۔

۳۷۹- نصب الرایہ،۲:۱۳۵ و بعد

۳۸۰- ترمذی، ابو داؤد (المجموع،۲:۴۷۷)

۳۸۱- الشرح الصغیر، ۱:۳۳۱، الشرح الکبیر، ۱:۲۴۸، القوانین الفقھیہ، ۶۱

۳۸۲-مغنی المحتاج ،۱:۱۶۶، المجموع ،۲:۴۷۴-۴۹۰، المھذب،۱:۸۱،حاشیہ الباجوری، ۱:۱۶۸ و بعد

۳۸۳-یہاں دعا ختم ہوتی ہے اور اس کے بعد کا حصہ ثنا ہے۔مقتدی دعاء میں آمین کہے اور ثنا آہستہ پڑھے یا اشھد (میں گواہی دیتا ہوں) کہے۔

۳۸۴-اس کا اجمالی مفہوم یہ ہے، مجھے ایسا راستہ دکھا جو تجھ تک پہنچائے، ان لوگوں کے ہمراہ جنہیں تونے اپنے تک پہنچنے کا راستہ دکھایا، مجھے آزمائشوں سے محفوظ رکھ، ان کے ہمراہ جنہیں تونے محفوظ رکھا، میرے معاملات کا وکیل اور محافظ ہو جا، ان لوگوں کے ساتھ جن کا تو ضامن اور محافظ ہو گیا۔اے اللہ! برکت نازل فرما، جو کچھ تو نے مجھے دیا اس میں خیر فرما، تیری ناراضگی پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان سے حفاظت فرما، ورنہ تیری قضا سے بچنا ممکن نہیں۔تو فیصلہ کرتا ہے، تیرے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔تیرے فیصلے کو کوئی بدل نہیں سکتا، تیرا دوست کبھی ذلیل نہیں ہوتا اور تیرے دشمن کو کبھی عزت نہیں ملتی۔تیری بھلائی اور تیرا احسان ہردم بڑھتا رہتا ہے، تو ان باتوں سے پاک ہے جو تیرے لائق نہیں (جمع کے صیغہ کے ساتھ ربنا کہے خواہ نماز پڑھنے والا اکیلا ہوتا کہ سنت کی پیروی ہو) تعریفیں تیرے ہی لیے ہیں، ہر تعریف کی نسبت تجھ سے ہے، کیوں کہ تجھ سے ہمیشہ خیر صادر ہوتی ہے، شر ہماری نسبت سے ہوتی ہے۔ میں اپنے گناہوں کی معافی مانگتا ہوں اور تیری

طرف رجوع کرتا ہوں۔

۳۸۵- ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے۔

۳۸۶- حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

۳۸۷- بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی (سبل السلام ،۱:۱۸۷) بیہقی اور طبرانی میں یہ اضافہ ہے ولا یعز من عادیت (جس کا تو دشمن ہوا اسے عزت نہیں ملتی) ایضاً، ۱۸۶

۳۸۸- احمد، عبدالرزاق، دارقطنی ،اسحاق بن راھویہ (نصب الرایہ،۲:۱۳۱ و بعد)

۳۸۹- بیہقی نے جید سند سے روایت کی۔ دوسری تمام دعاؤں میں ہاتھ اٹھانے کی روایت شیخین وغیرہ نے کی ہے۔

۳۹۰- بخاری وغیرہ، ماوردی نے کہا کہ قراءت کی بہ نسبت آواز کم بلند ہونی چاہیے۔

۳۹۱- ابو داؤد نے سند حسن یا صحیح سے روایت کی۔

۳۹۲- ترمذی، حاکم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔حدیث صحیح ہے۔

۳۹۳-المغنی، ۱:۱۵۱-۱۵۵، کشاف القناع،۱:۴۹۰-۴۹۴

۳۹۴- مسلم

۳۹۵- ابن ماجہ

۳۹۶- ابو داؤد، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔قنوت کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سے زیادہ مستند روایت ہمیں کوئی معلوم نہیں، احمد، نسائی، ابن ماجہ (سبل السلام ،۱:۱۸۶، نصب الرایہ،۲:۱۲۲)

۳۹۷- ابو داؤد، ابن ماجہ

۳۹۸- ابو داؤد نے ابن لھیعہ سے روایت کی۔

۳۹۹- مسلم، حضرت ابو ہریرہؓ، ابو مسعودؓ اور ابو مالک اشجعیؓ نے رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم سے اس طرح کی روایت کی جیسا کہ مذہب حنفیہ میں ہم نے بیان کیا۔

۴۰۰- اللباب ،۱:۷۹، حاشیہ الباجوری ،۱:۱۶۸، مغنی المحتاج ،۱:۱۶۸، المغنی،۱:۱۵۵، کشاف القناع،۱:۴۹۴، المھذب،۱:۸۲، المجموع،۳:۴۸۶

۴۰۱- یہ کشاف القناع کا قول ہے۔ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ صبح کے علاوہ اور کسی فرض نماز میں دعائے قنوت نہیں ہے۔

۴۰۲- شیخین نے صلوا کما رأیتمونی اصلی (اس طرح نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو) کے ساتھ روایت کی۔

۴۰۳- احمد، بخاری (نیل الاوطار ،۲:۳۴۳)

۴۰۴- فتح القدیر ،۱:۳۰۰-۳۰۱، الکتاب مع اللباب،۱:۷۸ و بعد، البدائع،
۱:۲۷۰-۲۷۴، الشرح الصغیر ،۱:۴۱۱-۴۱۴، الشرح الکبیر ،۱:۳۱۵-۳۱۸، المهذب، ۱:۸۳، مغنی المحتاج ،۱:۲۲۱-۲۲۳، المغنی،۲:۱۵۰-۱٦۵، القوانین الفقهیه ،۸۹، کشاف القناع،۱:۴۸٦-۴۸۸

۴۰۵- ابو داؤد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

۴۰٦- حاکم، احمد نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ ذہبی کہتے ہیں کہ حاکم اس کے بارے میں خاموش رہے جب کہ یہ غریب منکر روایت ہے(نصب الرایه،۲:۱۱۵)

۴۰۷- آٹھ صحابہ نے روایت کی: خارجہ بن حذافہ، عمرو بن العاص، عقبہ بن عامر، ابن عباس، ابی بصرہ غفاری، عمرو بن شعیب اپنے والد، اپنے دادا سے، ابن عمر، ابو سعید خدریؓ۔ ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے خارجہ کی حدیث روایت کی۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ حاکم نے روایت کی، اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ ترمذی اور حاکم نے اس کی تخریج نہیں کی کیوں کہ صحابی سے اکیلے تابعی نے روایت کی ہے۔ نصب الرایة،۲:۱۰۸-۱۱۱

۴۰۸- ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ (نصب الرایه،۲:۱۱۲)۔

۴۰۹- احمد

۴۱۰- متفق علیہ۔ اسی طرح کی صحیحین میں حضرت معاذ کی حدیث ہے: اللہ تعالیٰ نے دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ نصب الرایه،۲:۱۱۴

۴۱۱- ابو داؤد، احمد

۴۱۲- احمد، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے

۴۱۳- متفق علیہ

۴۱۴- ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، احمد، ابن حبان، حاکم ۔حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق ہے۔(نصب الرایہ،۲:۱۱۲)

۴۱۵- حاکم نے روایت کی اور کہا کہ یہ روایت بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق ہے، صحیحین نے اسے روایت نہیں کیا۔نسائی میں الفاظ یوں ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو رکعات میں سلام نہیں پھیرتے تھے، ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے(نصب الرایہ ۲:۱۱۸ و بعد)

۴۱۶- المغنی،۲:۱۵۰

۴۱۷- متفق علیہ

۴۱۸- المغنی،۲:۱۵۹

۴۱۹- دارقطنی نے اپنی سند سے بیان کی اور کہا کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں(نیل الاوطار،۳:۳۵)

۴۲۰- نسائی کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی(نیل الاوطار،۳:۳۹)

۴۲۱- صحاح ستہ نے روایت کی(نیل الاوطار،۳:۴۰)

۴۲۲- بخاری اور ابوداؤد کے علاوہ چاروں اصحاب صحاح نے روایت کی (ایضاً)

۴۲۳- حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت کہ مجھے میرے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم نے تین باتوں کی نصیحت کی۔"ہر ماہ تین دن روزے رکھوں، چاشت کی دو رکعات اور سونے سے پہلے وتر پڑھ لیا کروں" یہ حدیث اس پر محمول ہے کہ اگر آخر شب اٹھنے کا یقین نہ ہو۔

۴۲۴- احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ضیاء نے طلق بن علی سے روایت کی اور وہ ضعیف ہیں۔ابن حبان نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے(نیل الاوطار،۲:۴۵)

۴۲۵- ابو داؤد نے دوسرے الفاظ سے روایت کی (نصب الرایہ ۲:۱۴۵)

۴۲۶- صحیحین نے ابن عمرؓ سے روایت کی(نصب الرایہ،۲:۱۴۵)

۴۲۷- یہ تمام روایات صحیح ہیں۔مسلم وغیرہ نے روایت کی ہیں۔

۴۲۸- احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ(نیل الاوطار،۲:۳۴،۴۲)، ابن عباسؓ سے اسی طرح کی ایک روایت

ابن ماجہ نے بیان کی۔

۴۲۹- چاروں اصحاب سنن نے روایت کی۔ نیز ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی (نصب الرایة ۱۱۸:۲)

۴۳۰- المغنی ۲: ۱۵۱-۱۵۳

۴۳۱- چار صحابہ سے روایت کی گئی۔ نسائی اور ابن ماجہ نے ابی بن کعبؓ سے۔ دارقطنی اور ابن ابی شیبہ نے ابن مسعودؓ سے، ابونعیم نے الحلیة میں ابن عباسؓ سے اور طبرانی نے ابن عمرؓ سے لیکن ابن مسعودؓ کی روایت میں ایک راوی متروک ہے۔ ابن عباسؓ کی حدیث غریب ہے اور ابن عمرؓ سے صرف سعید بن سالم روایت کرتے ہیں (نصب الرایة ۲: ۱۲۳)

۴۳۲- متفق علیہ

۴۳۳- حنفیہ نے "بہترین دعا وہ ہے جو آہستہ کی جائے" کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

۴۳۴- حنابلہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں انقطاع ہے۔

۴۳۵- ابوداؤد

۴۳۶- امام احمد نے مسند میں روایت کی۔

۴۳۷- پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی۔ (نیل الاوطار ۲: ۴۲)

۴۳۸- اس حدیث سے نو رکعات اکٹھی پڑھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے کہ صرف آخر میں سلام پھیرا جائے اور آٹھویں رکعت کے بعد قعدہ کیا جائے لیکن سلام نہ پھیرا جائے۔

۴۳۹- احمد، مسلم، ابو داؤد، نسائی (نیل الاوطار ۲: ۳۷)

فصل ہفتم

مفسدات نماز

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے نماز چند متعین اقوال و افعال کا نام ہے اور اسے تمام ارکان و شرائط کی پابندی کے ساتھ ادا کرنا واجب ہے تاکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق درست ہو، نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جیسے مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو اس طرح نماز پڑھو۔(۱)

اگر نماز میں کوئی ایسا کام شامل ہو جائے جو نماز کی شرعی کیفیت کے خلاف ہو تو نماز فاسد یا باطل ہو جاتی ہے اور فقہاء کا اتفاق ہے کہ عبادات میں فساد اور بطلان کا ایک ہی مفہوم ہے، البتہ معاملات میں حنفیہ کے نزدیک فساد اور بطلان میں فرق ہے۔

جب عبادت فاسد ہو جائے تو اس کا اعادہ واجب ہے۔فساد یا بطلان کا مطلب ہے، بعض فرائض کے فوت ہو جانے کے باعث عبادت عبادت نہ رہے۔

نماز کی شرائط سے اگر کوئی شرط، مثلاً طہارت اور ستر ڈھانپنا وغیرہ چھوڑ دی جائے تو نماز شروع سے ہی فاسد ہوتی ہے۔اگر نماز کے دوران ستر کھل جائے تو حنفیہ کے نزدیک اگر ایک رکن ادا کرنے کے دورانیہ کے برابر یعنی جتنے وقت میں تین بار تسبیح کہی جاتی ہے اتنا وقت اگر ستر کھلا رہے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے۔کبھی نماز کے فرائض میں سے کوئی فرض مثلاً تکبیر تحریمہ چھوڑنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور کبھی نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن، مثلاً رکوع، سجدے چھوڑنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

اول: فقہاء کے نزدیک نماز توڑنے والے امور:

فقہاء کے نزدیک نماز توڑنے والے اہم امور مندرجہ ذیل ہیں۔(۲) یاد رہے کہ

حنفیہ نے نماز توڑنے والی اشیاء کی تعداد اڑسٹھ، مالکیہ نے تقریباً تیس، شافعیہ نے ستائیس اور حنابلہ نے چھتیس بتائی ہے۔

۱- **نماز میں بات کرنا:** نماز میں جان بوجھ کر یا بھولے سے کم از کم دو حرف بولنا، خواہ ان کا کوئی مفہوم نہ ہو یا ایک ایسا حرف بولنا جس کا کوئی مفہوم ہو بشرطیکہ وہ حروف نماز کا حصہ نہ ہوں۔زید بن ارقم کہتے ہیں: ہم نماز میں باتیں کر لیا کرتے تھے، نمازی اپنے ساتھ کھڑے ہوئے دوسرے نمازی سے بات کر لیتا تھا تاآنکہ قوموا للہ قانتین (اللہ کے سامنے ادب اور خشوع وخضوع سے کھڑے ہوا کرو) کی آیت نازل ہوئی تو ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا اور باتیں کرنے سے روک دیا گیا۔(۳)معاویہ بن حکم السلمی کی روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا کہ ایک آدمی نے چھینک ماری، میں نے کہا یرحمک اللہ، تو لوگ گھور گھور کر میری طرف دیکھنے لگے، میں نے کہا، افسوس ہے، تمہیں کیا ہو گیا کہ میری طرف یوں گھور گھور کر دیکھ رہے ہو، تو انہوں نے اپنے ہاتھ اپنی رانوں پر مارے، جب میں نے دیکھا کہ مجھے خاموش کرانا چاہتے ہیں تو میں خاموش ہو گیا۔جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو میرے ماں باپ آپ پر قربان، میں نے آپ سے پہلے اور آپ کے بعد آپ سے بہتر معلم نہیں دیکھا، آپ نے مجھے جھڑکا، نہ مارا نہ برا بھلا کہا بلکہ آپ نے فرمایا: نماز میں دنیوی باتیں نہیں کرتے۔نماز تسبیح، تکبیر اور تلاوت قرآن کا نام ہے۔(۴)

اگر کوئی شخص بلا عذر اس طرح کھنکھارے کہ اس سے دو یا زیادہ حرف پیدا ہوں یا اوہ، ہائے، یا اُف کرے یا اس طرح روئے جس سے حروف سنے جائیں تو اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص بیماری سے یا اللہ کے خوف سے ایسا کرے تو اس کی نماز نہیں ٹوٹے گی۔چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہنے سے، سلام کا جواب دینے یا ایسی دعا کرنے سے جو انسانی گفتگو کے مشابہ ہو نماز ٹوٹ جاتی ہے البتہ ان مسائل میں فقہاء کے

ہاں تفصیلات ہیں جنہیں یہاں بیان کر دینا مناسب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۵) گفتگو کرنے سے خواہ دانستہ ہو یا نادانستہ ،بھولے سے ہو یا جہالت کے باعث، غلطی سے ہو یا زبردستی ہر حالت میں مستند رائے کے مطابق نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ گفتگو سے مراد ہے دو حرف ادا کرنا یا ایک ایسا حرف بولنا جس کا کوئی مفہوم ہو مثلاً عِ (سنو) قِ (بچو) وغیرہ۔اسی طرح سلام کرنے، زبان سے سلام کا جواب دینے سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے۔صرف ہاتھ سے جواب دینا مستند رائے کے مطابق مکروہ ہے۔ چھینک کا جواب دینے یا بھولے سے ہی کسی انسان کو پکارنے کے لیے یا کہنے سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے۔اگر کسی شخص نے بھولے سے نماز ختم کرنے کے لیے سلام کہہ دیا لیکن واقعتاً ابھی نماز ختم نہیں ہوئی تھی تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔اگر سلام کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز ٹوٹ جائے گی کیوں کہ یہ عمل کثیر (بڑا کام) ہے۔اگر کتے، بلی کو ایسی آواز میں بلایا یا گدھے کو ایسی آواز میں چلایا جس میں حرف نہ ہوں تو نماز نہیں ٹوٹتی کیوں کہ یہ صرف آواز ہے حروف نہیں۔

اگر کوئی شخص کسی مصیبت کے باعث بلند آواز سے رونے لگا تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی کیوں کہ اس نے مصیبت کا اظہار کیا ہے۔

اس طرح بلا عذر کھنکھارنے سے جس سے کم از کم دو حروف کی آواز پیدا ہو نماز ٹوٹ جاتی ہے۔اگر کوئی عذر ہو مثلاً کسی کی عادت ہو یا کسی ضرورت کے تحت مثلاً آواز بہتر کرنے اور گلا صاف کرنے کے لیے ہو یا امام کو غلطی پر متنبہ کرنے کے لیے ہو یا یہ بتانے کے لیے کہ وہ نماز میں مصروف ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ نماز نہیں ٹوٹتی۔اگر کسی عذر کی وجہ سے کھنکھارے تب بھی نماز نہیں ٹوٹے گی۔ایسی دعا جو لوگوں کی گفتگو کی مشابہ ہو یعنی قرآن اور حدیث میں منقول نہ ہو اور ایسی شے سے متعلق ہو جس کا لوگوں سے مانگنا محال نہ ہو تو اس سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے۔نماز میں اوہ، آہ، اف اور تف وغیرہ کہنے

سے یا ایسی آواز سے رونے سے جس سے حروف پیدا ہوتے ہوں اگر کسی درد یا بیماری کے باعث ہو تو نماز ٹوٹ جائے گی۔ہاں، اگر بیماری اتنی شدید ہو کہ اوہ اور ہائے وغیرہ سے رکنا بس میں ہی نہ ہو تو حروف ادا ہونے کے باوجود نماز نہیں ٹوٹے گی اور انہیں چھینک آنے، کھانسی، ڈکار اور جمائی کی طرح سمجھا جائے گا۔

اتنی آواز سے سانس چھوڑنا جو سنی جائے خواہ اس سے اُف کہنے کا ارادہ ہو یا نہ۔ امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک نماز ٹوٹنے کا سبب ہے کیوں کہ ابن عباس کا قول ہے"نماز میں آواز سے سانس چھوڑنا گفتگو کی طرح ہے"۔(٦)

امام قراءت کے دران جنت اور دوزخ کا ذکر کرے تو اس وقت دعا کرنے یا رونے لگ جانے یا ہاں اور نہیں کہنے سے نماز نہیں ٹوٹتی کیوں کہ اس سے خشوع کا اندازہ ہوتا ہے۔

کوئی بری خبر سن کر اس کے جواب میں انا للہ و انا الیہ راجعون (البقرہ۲:۱۵٦)، ہم اللہ کے ہیں اور اس کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں) کہنے سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ اس سے جواب دینا مقصود ہوتا ہے، گویا یہ بھی گفتگو کے مشابہ ہے۔

اگر قرآنی آیت کا کوئی حصہ کسی بات کے جواب کے طور پر پڑھے مثلاً اس سے پوچھا گیا ہو، ھل مع اللہ الہ؟(کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور معبود ہے)تو جواب میں لا الہ الا اللہ کہے یا اس سے پوچھا جائے کہ تمہارا مال کیا کیا ہے تو کہے: الخیل و البغال والحمیر (گھوڑے، خچر اور گدھے)یا پوچھا جائے، کہاں سے آئے ہو تو کہے بئر معطلة و قصر مشید (بے کار کنواں اور کھنڈر محل)

یا قرآن کے الفاظ میں کسی کو خطاب کرے مثلاً اگر کسی کا نام یحیٰی یا موسیٰ ہو تو اسے کہے یا یحیی خذ الکتاب بقوة(یحیٰی، کتاب قوت سے پکڑو)یا وما تلک بیمینک یا موسی (موسیٰ، تمہارے دائیں ہاتھ میں کیا ہے؟)یا دروازے پر کوئی کھڑا ہو تو اسے کہے ومن دخله کان آمنا (جو داخل ہوا اسے امن ہے)۔

اگر اللہ تعالیٰ کا نام سن کر جواب میں لا الہ الا اللہ یا جل جلالہ کہا، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر پر جواب میں درود شریف پڑھا یا امام کی قراءت کے جواب میں صدق اللہ و رسولہ (اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا) کہا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔اگر جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ صرف ثنا اور تعظیم کی نیت سے یہ الفاظ کہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ نماز میں اللہ کی ثنا کرنا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا نماز کے منافی نہیں ہے۔

کسی لکھی ہوئی چیز کو دیکھ کر اس کا مفہوم سمجھ جانے سے نماز نہیں ٹوٹتی البتہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔مصحف میں دیکھ کر تلاوت کرنے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ مصحف اٹھانا،اس میں دیکھنا اور ورق الٹنا عمل کثیر ہے نیز یہ اسی طرح ہے جیسے کسی دوسرے کا بتایا ہوا پڑھنا۔صاحبین کے نزدیک نماز ٹوٹتی نہیں البتہ مکروہ ہے کیوں کہ نماز میں دیکھ کر تلاوت کرنا ایک عبادت کو دوسری عبادت سے ملانے کے مترادف ہے۔مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اہل کتاب سے مشابہت ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں:(۷)

مالکیہ کے نزدیک نماز درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس میں بات نہ کی جائے ہاں اگر ایسی بات ہو جو نماز کی جنس سے متعلق ہو یا نماز کی اصلاح کے لیے ہو تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔جان بوجھ کر نماز کے دوران ایک لفظ بھی باہر کا کہنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے مثلاً کسی کے جواب میں ہاں یا نہیں کہنے سے نماز ٹوٹ جائے گی۔اگر نماز کی اصلاح کے لیے کوئی بات کی جائے اور صرف اتنی کی جائے جتنی کی ضرورت ہو،ضرورت سے زائد نہ ہو تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی مثلاً امام نے چار رکعات والی نماز میں دو رکعات کے بعد سلام پھیر دیا یا پانچویں کے لیے کھڑا ہو گیا تو تسبیح کہنے سے نہیں سمجھ رہا تو مقتدی اگر اس سے کہے کہ" تم نے دو ہی رکعات پڑھی ہیں یا پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے ہو تو

نماز نہیں ٹوٹے گی، کیوں کہ ذوالیدین کے واقعہ میں ہے جسے حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں مغرب یا عشا یا ظہر یا عصر کی نماز پڑھا رہے تھے، آپ نے دو رکعات کے بعد سلام پھیر دیا، پھر آپ قبلہ کی طرف ٹوٹی ہوئی دیوار کے پاس آ کر ٹیک لگا کر بیٹھ گئے جب کہ آپ غصے میں تھے۔ لوگوں میں ابوبکرؓ اور عمرؓ بھی موجود تھے لیکن کسی کو بات کرنے کا حوصلہ نہ ہوا، جلدی جانے والے لوگ اٹھ کر چلے گئے تو ذوالیدین کھڑے ہوئے اور انہوں نے کہا، یا رسول اللہ یا نماز مختصر ہو گئی یا آپ بھول گئے، آپ نے پوچھا، ذوالیدین کیا کہتے ہیں؟ لوگوں نے کہا، صحیح کہتے ہیں، آپ نے دو ہی رکعات پڑھی ہیں۔ آپ نے دو رکعات اور پڑھیں، سلام پھیرا، سجدہ سہو کیا پھر سلام پھیرا۔ (۸)

اگر کوئی شخص کسی کو کوئی بات سمجھانے کے لیے نماز میں کوئی آیت تلاوت کرے مثلاً کہے ادخلو ھا بسلام (سلامتی کے ساتھ اندر آ جاؤ) تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

دانستہ کوئی ایسی آواز پیدا کرنے سے جو حروف سے خالی ہو مثلاً کوے کی آواز یا دانستہ منہ سے لمبا سانس لینے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، ناک سے لمبا سانس لینے سے نہیں ٹوٹتی۔ اگر یہ معلوم ہو یا گمان یا شک ہو کہ نماز ابھی پوری نہیں ہوئی اور دانستہ سلام کہہ لے تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک (۹) کوئی بھی ایسی بات جو انسانی گفتگو پر مشتمل ہو خواہ دو حروف ہوں جن کا کوئی مفہوم ہو اور خواہ نماز کی مصلحت اور ضرورت کے لیے کہے گئے ہوں اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے مثلاً کوئی شخص کہے: مت اٹھو یا بیٹھو یا ایک حرف ایسا کہے جس کے معنی ہوں یا ایک حرف کو لمبا کر کے کہے کیوں کہ لمبا کرنے سے ایک حرف حقیقت میں دو حرف ہو جاتے ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ کھنکھارنا، رونا اور اوہ کہنا یا لمبا سانس لینا اگر اس سے دو حروف پیدا ہوں تو ان سے نماز ٹوٹ جائے گی۔ اگر غیر ارادی طور پر کوئی معمولی لفظ زبان سے

نکل گیا یا نماز میں بھول کر بات کر لی تو معذور ہے۔ذوالیدین کے واقعہ پر عمل اس کی دلیل ہے۔یا اگر کوئی شخص نیا نیا مسلمان ہوا ہے اور اسے معلوم نہیں کہ نماز میں باتیں کرنا منع ہیں تو وہ بھی معذور ہے ہاں صحیح قول کے مطابق زیادہ گفتگو سے نماز ٹوٹ جائے گی۔(۱۰) معمولی بات میں معذور سمجھا جائے گا کیوں کہ عرف میں اگر کوئی شخص کھانستا ہے یا کھنکھارتا ہے یا اسے چھینک آتی ہے اور اس میں دو حرف ظاہر ہو جاتے ہیں یا لمبا سانس لیتا ہے تو عام طور پر ایسا غیر اختیاری طور پر ہو جاتا ہے اس لیے اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔اگر واجب قراءت کرنے کے لیے یا نماز کی دوسری دعائیں پڑھنے کے لیے گلا صاف کرنے کی ضرورت پڑے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔ہاں بلند آواز سے قراءت کرنے کے لیے کھنکھارنا عذر نہیں سمجھا جائے گا۔اگر کسی نمازی سے زبردستی کوئی معمولی بات کروائی گئی تو اس سے نماز ٹوٹ جائے گی، یہ اظہر روایت ہے، کیوں کہ اس طرح کا واقعہ شاذ و نادر پیش آتا ہے جیسے زبردستی کسی کا وضو توڑا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۱) نماز کی مصلحت کے علاوہ انسانی گفتگو (جو دو یا دو سے زائد حروف پر مشتمل ہو) سے نماز ٹوٹ جاتی ہے مثلاً کوئی کہے: لڑکے، مجھے پانی پلاؤ وغیرہ۔اگر نماز مکمل کرنے سے پہلے کسی نے بھولے سے سلام پھیر لیا اور پھر نماز کی مصلحت سے متعلق معمولی بات کر لی تو خواہ وہ امام ہو یا مقتدی اس کی نماز نہیں ٹوٹے گی اور اس کی دلیل ذوالیدین کا واقعہ ہے۔اگر بغیر اختیار کے کسی کی زبان سے بات نکل گئی، مثلاً بھولے سے سلام کر دیا یا نیند کی حالت میں جب کہ اس پر ذمہ داری نہیں ہوتی کوئی بات زبان سے نکل گئی یا قراءت کرتے ہوئے سبقت لسانی سے کوئی ایسا لفظ نکل گیا جو قرآن میں نہیں ہے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی، کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں یا کسی کو زور کی کھانسی، چھینک یا جمائی آئی اور اس سے دو حرف ظاہر ہو گئے تو بھی نماز نہیں ٹوٹے گی۔

اگر زور سے سانس لینے سے دو حرف ظاہر ہو گئے تو نماز ٹوٹ جائے گی کیوں کہ ابن

عباس کی مذکورہ بالا روایت میں ہے" جس نے نماز میں زور سے سانس لیا اس نے گفتگو کی" اسی طرح اگر خوف خدا کے علاوہ کسی وجہ سے آواز سے نماز میں رویا جس سے کم از کم دو حرف پیدا ہو گئے یا بلا ضرورت کھنکھارا جس سے دو حروف پیدا ہو گئے تو نماز ٹوٹ گئی۔ اگر ضرورت کی وجہ سے کھنکھارے تو نماز نہیں ٹوٹتی۔

حنابلہ کے نزدیک نماز کے دوران مصحف سے دیکھ کر پڑھنا جائز ہے البتہ حافظ کے لیے ایسا کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے خشوع باقی نہیں رہتا اور بلاضرورت سجدے کی جگہ دیکھنے سے انحراف ہوتا ہے۔ فرض نمازوں میں مطلقاً دیکھ کر پڑھنا مکروہ ہے کیوں کہ بالعموم فرض نمازوں کی اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان دو صورتوں (یعنی حافظ ہو اور فرض نماز میں) کے علاوہ چوں کہ قرآن سننے اور طویل قراءت کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے جائز ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک غلام حضرت عائشہ کی امامت کرتا تھا اور دیکھ کر قرآن پڑھا کرتا تھا۔ (۱۲) زہری سے پوچھا گیا کہ اگر رمضان میں کوئی شخص قرآن سے دیکھ کر (تراویح میں) قراءت کرتا ہے تو؟ انہوں نے کہا، ہم سے بہت بہتر افراد مصحف میں دیکھ کر قراءت کیا کرتے تھے۔

امام کو یا کسی دوسرے کو لقمہ دینا: یعنی قراءت کرتے ہوئے اگر غلط پڑھ جائے تو اسے بتانا کہ صحیح کیا ہے۔ اگر مقتدی امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دے تو اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ لقمہ دینا درحقیقت تعلیم و تعلم ہے اس لیے لوگوں کی گفتگو کی طرح ہے۔ البتہ مقتدی کے امام کو لقمہ دینے کے بارے میں فقہاء کے ہاں تفصیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۱۳) اگر امام قراءت کرتے ہوئے رک جائے یا شک میں پڑ جائے تو دوسری آیت شروع کرنے سے پہلے مقتدی کے لیے جائز ہے کہ وہ امام کو لقمہ دے کر صحیح آیت بتا دے۔ اور اس میں قراءت کی نیت نہ کرے بلکہ امام کو لقمہ دینے کی نیت کرے کیوں کہ لقمہ دینے کی اجازت ہے۔ جب کہ امام کے پیچھے قراءت کرنا مکروہ

تحریمی ہے۔اگر امام نے اگلی آیت شروع کر دی تو لقمہ دینے والے کی نماز ٹوٹ جائے گی اور اگر امام نے لقمہ لے لیا تو اس کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی کیوں کہ اب یہ لقمہ دینا اور لقمہ لینا بلا ضرورت ہے۔

مقتدی کے لیے مناسب یہ ہے کہ امام کو فوراً لقمہ نہ دے اور لقمہ دینے میں جلدی نہ کرے جیسا کہ امام کے لیے بھی مکروہ ہے کہ مقتدی کو لقمہ دینے پر مجبور کرے بلکہ مناسب یہ ہے کہ امام اگر قراءت میں رک جائے تو رکوع کر لے یا اگلی آیت شروع کر دے۔

اگر مقتدی نے امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دے دیا تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی۔ہاں اگر لقمہ دینے کے بجائے تلاوت کی نیت سے آیت پڑھی تو نماز نہیں ٹوٹے گی لیکن یہ مکروہ تحریمی ہے۔

اگر نماز سے باہر کوئی شخص لقمہ دے تو اس کا لقمہ لینے سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے یا نماز سے باہر کا کوئی شخص کوئی کام کرنے کا کہے مثلاً صف کے درمیان کی خالی جگہ پُر کرنے کے لیے کہے اور اس کی بات مان کر وہ کام کر لے تو نماز ٹوٹ جائے گی۔مناسب یہ ہے کہ کچھ دیر انتظار کرے پھر اپنے طور پر وہ کام کر لے تو درست ہے۔

امام کو لقمہ دینے کے جواز کی دلیل مسوّر بن یزید مکی کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی اور ایک آیت چھوڑ دی۔بعد میں ایک آدمی نے یاد دلایا کہ فلاں آیت رہ گئی، آپ نے فرمایا، تم نے اس وقت کیوں یاد نہیں دلایا۔(۱۴) ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی تو قراءت میں کچھ گڑبڑ ہو گئی، جب نماز سے فارغ ہوئے تو میرے والد سے پوچھا، آپ نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی ہے انہوں نے کہا جی ہاں، تو فرمایا، آپ کو بتانے سے کس نے روکا تھا۔(۱۵)

مالکیہ کے نزدیک (۱۶) امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دینے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے

خواہ لقمہ دینے والا نمازیؒ ہو یا کوئی اور۔اس کی صورت یہ ہے کہ کسی کو قراءت کرتے سنا اور دیکھا کہ وہ قراءت کرتے ہوئے رک گیا تو اسے صحیح الفاظ بتا دیے تو یہ باہمی گفتگو کی طرح ہے، البتہ امام اگر رک جائے یا آیت دہرا رہا ہو تو خواہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ ہی ہو اسے لقمہ دینا جائز ہے، اس سے نماز نہیں ٹوٹتی بلکہ واجب ہے۔اگر امام رک گیا لیکن آیت نہیں دہرائی تو لقمہ دینا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے بقول (۱۷) امام کو لقمہ دینے کا مطلب یہ ہے کہ جب امام رک جائے اور خاموش ہو جائے تو اسے آیت بتانا ہے۔جب تک امام آیت دہرا رہا ہو لقمہ نہ دیا جائے یا رحمت یا عذاب کی آیات پڑھتے ہوئے بار بار رحمت کی دعا اور عذاب سے پناہ مانگ رہا ہو تو بھی لقمہ نہ دیا جائے۔امام کی خاموشی کے وقت لقمہ دینے سے مقتدی کی قراءت کا تسلسل نہیں ٹوٹتا البتہ اگر امام دہرا رہا ہے تو اس صورت میں لقمہ دینے سے مقتدی کی قراءت کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے اور اسے نئے سرے سے قراءت کرنی چاہیے۔

جو شخص امام کو لقمہ دے رہا ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ یا تو صرف قراءت کی نیت کرے یا قراءت کی اور لقمہ دینے کی دونوں کی نیت کرے۔اگر صرف لقمہ دینے کی نیت کی یا سرے سے کسی چیز کی نیت نہ کی تو مستند روایت یہ ہے کہ نماز باطل ہو جائے گی۔امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دینے سے قراءت کا تسلسل منقطع ہو جاتا ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ (۱۸) اگر امام قراءت سے رک جائے یا غلط پڑھنے لگ جائے تو مقتدی اسے لقمہ دے، نماز خواہ فرض ہو خواہ نفل۔اگر امام سورہ فاتحہ پڑھتے ہوئے رک جائے یا غلط پڑھ جائے تو لقمہ دینا واجب ہے کیوں کہ سورۂ فاتحہ صحیح پڑھی جائے گی تو نماز صحیح ہو گی۔اس طرح اگر امام کوئی رکن مثلاً سجدہ کرنا بھول جائے تو اس کے بارے میں لقمہ دینا بھی واجب ہے۔

اگر نمازی سورۂ فاتحہ مکمل پڑھنے سے عاجز ہو جائے تو اس کی مثال اس شخص کی سی

ہے جو کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا، تو جس قدر پڑھ سکتا ہو اتنا پڑھ لے اور جو نہیں پڑھ سکتا وہ معاف ہے اور نماز دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے کہ اگر سورہ فاتحہ پڑھنے پر قادر نہ ہو تو نماز ٹوٹ جائے گی کیوں کہ وہ نماز میں قراءت پر قادر ہے اور سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جو شخص سورۂ فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی''۔

جو شخص کوئی دوسری نماز پڑھ رہا ہو اسے لقمہ دینا نمازی کے لیے مکروہ ہے یا جو نماز میں نہ ہو اسے بھی لقمہ نہ دے، کیوں کہ اس طرح اپنی نماز سے توجہ ہٹ جاتی ہے البتہ نماز باطل نہیں ہوتی کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''نماز بذات خود مشغولیت ہے''۔(۱۹)

۲- **کھانا پینا:** کھانے پینے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے البتہ فقہاء کے ہاں اس سلسلے میں چند معمولی تفصیلات ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک دانستہ یا بھولے سے جیسے بھی کھائے، تھوڑا چاہے زیادہ اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ کھانا پینا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے البتہ اگر چنے کے دانے سے کم کوئی چیز دانتوں میں پھنسی ہوئی رہ گئی، اگر اسے نگل لیا تو اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی، کیوں کہ اس سے مستقل طور پر بچنے کا اہتمام کرنا مشکل ہے، جیسا کہ روزے میں بھی یہی مسئلہ ہے۔

البتہ کسی چیز کو زیادہ چبانا مثلاً مسلسل تین بار چبانے سے یا منہ میں موجود شکر یا مٹھائی کی ڈلی نگل لینے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جان بوجھ کر کھانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے خواہ ایک لقمہ ہی چبا کر کھایا ہو یا تھوڑی سی کوئی چیز پی لی ہو، اگر کوئی دانہ دانتوں میں پھنسا رہ گیا اسے کھانے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔اسی طرح راجح قول یہ ہے بھولے سے کھانے پینے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔البتہ سلام پھیر کر سجدہ سہو کر لے۔اگر کھانا پینا دونوں جمع ہو گئے یا کوئی ایک سجدہ سہو

کے ساتھ جمع ہو گیا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دانستہ معمولی سی چیز کھانے سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ کھانا پینا نماز کے بہت منافی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نمازی نماز سے ہٹ گیا ہے۔البتہ بھولے سے یا لاعلمی کی وجہ سے اگر تھوڑی سی کوئی چیز کھا لی تو اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔اگر بھولے سے یا لاعلمی کی بنا پر زیادہ کھا لیا، خواہ وقفے وقفے سے تب بھی نماز ٹوٹ جائے گی البتہ اس صورت میں روزہ نہیں ٹوٹتا۔

بہت زیادہ کوئی چیز چبانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے خواہ وہ چیز معدے تک نہ پہنچے۔ شکر کی ڈلی منہ میں پگھل جائے اور اسے نگل لے تو اس سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ یہ عمل نماز کے منافی ہے۔

اگر دانتوں کے درمیان اٹکی ہوئی کوئی کھانے کی چیز تھوک کے ساتھ معدے میں چلی جائے اور اسے منہ میں الگ کر کے نکال پھینکنا ممکن نہ ہو تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

۳۔ مسلسل زیادہ کام کرنا: (عمل کثیر)

فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں مسلسل کوئی بڑا کام (زیادہ کام) کیا جائے خواہ بھولے سے ہو تب بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ نماز میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے نزدیک ہر وہ عمل کثیر جو نماز کا حصہ نہ ہو اور نہ نماز کی اصلاح کے لیے ہو اس کے کرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے مثلاً زیادہ رکوع اور سجدے کرنا اور نماز میں چلنا البتہ اگر کسی شخص کا نماز کے دوران وضو ٹوٹ جائے اور وہ نیا وضو کرنے کے لیے چل کر جائے تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔زائد تکبیرات میں ہاتھ اٹھانے سے نماز نہیں ٹوٹتی البتہ مکروہ ہوتی ہے۔عمل کثیر سے مراد ایسا کام ہے جسے دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ کام کرنے والا نماز میں نہیں ہے۔اگر دیکھنے والے کو شبہ ہو جائے کہ یہ نماز میں ہے یا نہیں تو وہ عمل قلیل ہے، صحیح قول یہی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک عمل کثیر دانستہ کرے یا بھول کر ہر حالت میں نماز ٹوٹ جاتی ہے مثلاً بدن کو خارش کرنا، داڑھی سے کھیلنا، کندھے پر چادر ڈالنا، گزرنے والے کو روکنا یا ہاتھ سے اشارہ کرنا۔ عمل قلیل مثلاً اشارہ کرنا یا کھجلی کرنا وغیرہ اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ ایسا عمل جو کثیر اور قلیل کے درمیان ہو، مثلاً نماز سے ہٹ جانا، ایک طرف مڑ جانا اگر دانستہ ہو تو نماز ٹوٹ جائے گی، بھولے سے ہو تو نہیں ٹوٹے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمل کثیر خواہ دانستہ ہو یا بھولے سے اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے تھوڑے عمل سے نہیں ٹوٹتی۔ کم اور زیادہ عمل کا دارومدار عرف و عادت پر ہے۔ دو قدم چلنا یا دو بار مارنا کم عمل ہے اور مسلسل تین بار شافعیہ کے نزدیک عمل کثیر ہے۔ مسلسل کا مفہوم یہ ہے کہ ایک بار کا عمل دوسری بار سے علیحدہ نہ ہو بلکہ لگا تار ہو۔

اچھلنے یا کوئی چیز پھاندنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، کیوں کہ یہ نماز کے منافی ہے البتہ مسلسل معمولی حرکت سے نماز نہیں ٹوٹتی، مثلاً تسبیح یا ہار کے دانوں کو انگلیوں سے حرکت دینا یا کھجلی کرنا وغیرہ یا زبان، پلکوں، ہونٹوں یا عضو تناسل کو مسلسل کئی بار حرکت دینے سے صحیح روایت کے مطابق نماز نہیں ٹوٹتی۔

ایسا کام جو نماز میں شامل نہ ہو لیکن عادتاً اسے معمولی سمجھا جاتا ہو اس کے کرنے سے بھی نماز نہیں ٹوٹتی، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے لیے نماز میں دروازہ کھول دیا تھا اور نماز کے دوران حضرت امامہؓ کو اٹھاتے اور نیچے چھوڑتے رہے۔(۴۰) اسی طرح اگر وقفے وقفے سے کوئی کام کیا جو ملا کر عمل کثیر ہو جاتا ہو یا کسی عذر کی بنا پر کوئی شخص غیر اختیاری طور پر کوئی کام کرتا رہا، مثلاً کسی کو ایسی بیماری ہو کہ وہ مسلسل ساری نماز کے دوران حرکت کرتا رہا ہو اور پرسکون رہنا اس کے بس میں نہ ہو تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

بلاضرورت غیر مسلسل عمل کثیر مکروہ ہے۔ حنابلہ کے نزدیک عمل کثیر کا اندازہ تین بار

یا اور کسی تعداد سے کرنا درست نہیں۔

شافعیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے(۲۱) کہ عرف میں عمل کثیر، تین یا زیادہ بار کے عمل کو کہتے ہیں اگر چہ متعدد اعضاء سے کوئی عمل کیا گیا ہو مثلاً کسی نے اگر اپنے سر اور ہاتھ کو حرکت دی تو ہاتھ کے جانے اور واپس اپنی جگہ پر لوٹنے کو ایک بار کا عمل کہیں گے بشرطیکہ درمیان میں وقفہ نہ ہو۔ اسی طرح پاؤں اٹھانا ایک بار کا عمل ہے خواہ واپس پہلی جگہ رکھا ہو یا کسی دوسری جگہ، البتہ پاؤں کو حرکت دینا اور واپس اسی جگہ پر لانا دو بار شمار ہوگا کیوں کہ اچھل کود عمل کثیر ہے۔ اسی طرح سارے بدن یا اکثر بدن کو حرکت دینا بھی عمل کثیر ہے خواہ پاؤں اپنی جگہ پر جمے رہیں۔

اعضاء کی حرکت کے حوالے سے نماز فاسد ہونے کا تعلق بھاری اعضاء سے ہے۔ اگر کسی معمولی عضو کو حرکت دی گئی تو نماز باطل نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی شخص نے ہتھیلی کو حرکت دیے بغیر صرف انگلیوں کو حرکت دی، مثلاً تسبیح یا ہار چلانے کے لیے یا زبان کو، یا پلکوں کو یا ہونٹ کو یا عضو تناسل کو بار بار حرکت دی تب بھی نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ اس کی وجہ سے خشوع اور تعظیم میں خلل نہیں پیدا ہوتا اس لیے یہ عمل قلیل کے مشابہ ہے۔

اگر کسی کام کے بارے میں شبہ پڑ جائے کہ یہ تھوڑا ہے یا زیادہ تو مستند رائے یہ ہے کہ اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔

گفتگو اور عمل میں فرق یہ ہے کہ گفتگو خواہ کم یا زیادہ اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے جب کہ عمل اگر قلیل ہو تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی، زیادہ عمل سے ٹوٹتی ہے کیوں کہ معمولی حرکت سے احتراز ممکن نہیں ہے اس لیے وہ معاف ہے،اس سے نماز میں خلل واقع نہیں ہوتا۔ جب کہ شافعیہ کے نزدیک دانستہ بات کرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ ہاں نادانستہ تھوڑی بات سے فرق نہیں پڑتا جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

مصحف میں دیکھ کر پڑھنے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک دو وجوہ سے نماز ٹوٹ جاتی ہے:

۱- مصحف اٹھانے، دیکھنے اور ورق پلٹنے میں عمل کثیر سے

۲- قرآن سے دیکھ کر پڑھنا ایسا ہی ہے جیسا کسی دوسرے سے سن کر پڑھنا۔ صاحبین نے اسے جائز قرار دیا ہے مگر مکروہ بتایا ہے۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔

۳-نماز میں چلنا: اگر کوئی شخص نماز پڑھتے ہوئے قبلہ کی طرف چلے، اس طرح کہ پہلا اور دوسرا قدم رکھنے کے درمیان اتنا وقفہ ہو جتنے میں نماز کا ایک رکن ادا کیا جاتا ہے، ایک قدم رکھ کر کھڑا ہو جائے، پھر چلے اور پھر کھڑا ہو تو جتنا بھی چلے نماز نہیں ٹوٹتی بشرطیکہ اس جگہ سے نکل نہ جائے یعنی اگر نماز مسجد میں پڑھ رہا ہے تو مسجد سے نہ نکل جائے اور اگر صحرا میں ہے تو صفوں سے آگے نہ نکل جائے۔

۴-قبلہ کی طرف پشت کرنا: حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بلا عذر قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے ہو مثلاً وضو کرنے کے لیے جانے کی وجہ سے قبلہ کی طرف پیٹھ ہو جائے تو نماز نہیں ٹوٹتی، کیوں کہ یہ معاف ہے۔شافعیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص لاعلمی کے باعث قبلہ کی طرف پیٹھ پھیر دے یا بھول جائے اور قریب ہی سے واپس ہو جائے تو وہ بھی معذور ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جب تک نمازی کے پاؤں قبلہ کے رخ سے پھر نہ جائیں اس وقت تک نماز نہیں ٹوٹتی اور حنابلہ کے نزدیک جب تک نمازی سارے کا سارا قبلہ کی طرف سے نہ پھر جائے نماز نہیں ٹوٹے گی۔

۵- دانستہ ستر کھول دینا یا نادانستہ ہوا وغیرہ سے اتنی دیر کے لیے ستر کھل جائے جتنی دیر میں نماز کا ایک رکن ادا کیا جاتا ہے یا حنفیہ کے نزدیک تین تسبیحات کہنے کی مقدار اعضاء ستر میں سے کسی عضو کا ایک چوتھائی کھلا رہے۔شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر فوراً ستر ڈھانپ لیا تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔مالکیہ کے نزدیک اگر شرم گاہ کھل جائے تو نماز ٹوٹ

جائے گی، دوسرا ستر کھلنے سے نہیں ٹوٹے گی۔ ستر کھلنے میں پہلو یا کسی جانب سے کھلنے کا اعتبار ہے۔ اگر نیچے کے سوراخ وغیرہ سے ستر کھل جائے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

۶- **نماز کے دوران حدث اصغر یا حدث اکبر پیش آ جائے:** یعنی بے وضو ہو جائے یا غسل کی ضرورت پیش آ جائے، خواہ اس شخص کو پانی اور مٹی میں سے کوئی چیز میسر نہ ہو اور خواہ جان بوجھ کر حدث ہو یا بھولے سے ہو جائے۔ اگر کوئی شخص ہر وقت بے وضو رہنے کی وجہ سے معذور ہے اس کا عذر کے علاوہ کسی اور وجہ سے وضو ٹوٹ جائے تو اس کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی اگر شک ہو کہ شاید وضو ٹوٹ گیا ہے تو نماز جاری رکھے۔

اگر نماز میں اس طرح سو جائے کہ سرین زمین پر ٹکی ہوئی نہ ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس حدث سے نماز ٹوٹ جاتی ہے جو قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد جان بوجھ کر لاحق کیا جائے یعنی خواہ وضو توڑ دیا جائے۔ اگر کسی شخص کا قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد سلام پھیرنے سے پہلے خود بخود وضو ٹوٹ گیا تو اس کی نماز درست ہوگئی۔ اگر نماز کے دوران کسی شخص کا بلا قصد وضو ٹوٹ گیا تو وہ وضو کر کے دوبارہ وہیں سے نماز جاری رکھ سکتا ہے۔ یہ استحسان کا تقاضا ہے۔ یعنی اگر بلا ارادہ کسی کے بدن میں پیشاب، پاخانہ، ہوا، نکسیر یا زخم وغیرہ سے خون بہہ نکلا ہو تو وہ دوبارہ وضو کر کے نماز جاری رکھ سکتا ہے۔

۷- **بدن، کپڑے یا جگہ میں ایسی نجاست لگ جانا جو معاف نہیں ہے:** جس شخص کا بدن یا کپڑا ناپاک ہو جائے یا کسی نے ناپاک چیز پر سجدہ کیا جو ایسی ناپاک ہے کہ اتنی نجاست معاف نہیں ہے یا اس کے منہ، ناک یا کان کے اندر نجاست بہہ پڑی تو نماز ٹوٹ جائے گی۔ اگر نجاست ایسی ہے یا اتنی مقدار میں ہے جس کی معافی ہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔ اگر کسی کے کپڑے پر خشک نجاست آ پڑے اور وہ فوراً اسے جھٹک دے تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔

۸- **قہقہہ مار کر ہنسنا:** یعنی آواز سے ہنسنا۔جمہور کے نزدیک (حنفیہ کے علاوہ)اگر اس طرح آواز سے ہنسا کہ اس سے دو حرف ظاہر ہو گئے یا ایک ایسا حرف جس کا کوئی مفہوم ہے تو نماز ٹوٹ جائے گی۔قہقہہ مارنے سے نماز ٹوٹنے کی بنیاد وہ الفاظ ہیں جو قہقہہ کی صورت میں منہ سے نکلتے ہیں۔

حنفیہ نے ہنسنے اور قہقہہ مارنے میں فرق کیا ہے۔(۲۲) اگر نمازی اس طرح ہنسے کہ اس کی آواز پاس کھڑے شخص تک نہیں پہنچی تو یہ ہنسنا ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے صرف نماز ٹوٹے گی، وضو نہیں اور قہقہہ وہ ہے جس کی آواز ہنسنے والا خود بھی سنے اور پاس کھڑے شخص تک بھی آواز پہنچے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے نماز اور وضو دونوں ٹوٹ جاتے ہیں۔اگر ہنسنے میں سرے سے آواز نہ پیدا ہو تو یہ تبسم ہے، اس سے نماز ٹوٹتی ہے نہ وضو۔

حنفیہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ جو کوئی قہقہہ مار کر ہنسے وہ نماز اور وضو دونوں کا اعادہ کرے۔(۲۳)

حنفیہ کے نزدیک قہقہہ سے نماز ٹوٹ جاتی ہے جیسے تشہد کی مقدار آخری قعدہ بیٹھنے سے قبل دانستہ وضو توڑنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد وضو توڑا تو اس وقت نماز مکمل ہو جائے گی،اگرچہ وضو ٹوٹ جائے گا۔نماز کا وہی جز متاثر ہو گا جو وضو ٹوٹنے کے وقت کے ساتھ متصل تھا۔البتہ اس سے مسبوق کی نماز ٹوٹ جائے گی اور اس پر باقی ماندہ نماز کی بنیاد نہیں رکھی جا سکے گی، کیوں کہ جس جز میں امام قہقہہ مار کر ہنسا وہ فاسد ہو گیا، جس کے نتیجے میں ان مقتدیوں کی نماز درمیان سے فاسد ہو گئی جو بعد میں نماز میں شامل ہوئے اور جب نماز کا ایک جز فاسد ہو گیا تو ساری نماز فاسد ہو گئی۔

۹- **مرتد ہو جانا:** (کسی قول یا فعل سے اسلام چھوڑ دینا)،مرجانا،دیوانہ ہو جانا،بے ہوش ہو جانا۔

۱۰- **نیت میں تبدیلی:** نیت توڑنے سے یا نیت میں شک واقع ہونے سے یا نیت ختم

کرنے کا پختہ ارادہ کرنے سے یا نماز سے نکلنے کی نیت کرنے سے یا نماز میں جو کام کیے ہیں ان کو باطل کر دینے سے یا اس شک کی بنا پر کہ نیت کی ہے یا نہیں اور شک کے ساتھ نماز کے ارکان ادا کرنے سے بالاتفاق نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک (۲۴) اگر نماز کے دوران ایک نماز سے دوسری نماز کی طرف منتقل ہو جائے مثلاً ظہر کی نماز پڑھ رہا تھا، ایک رکعت کے بعد عصر کی نماز یا نفل نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہہ لی تو ظہر کی نماز ٹوٹ گئی کیوں کہ دوسری نماز شروع کرنا صحیح تھی، اس لیے پہلی نماز سے نکل گیا۔ اگر اکیلا فرض پڑھ رہا تھا کہ امام کے پیچھے نماز پڑھنے کی نیت سے تکبیر کہی یا عورتوں کی امامت کرانے کی نیت سے تکبیر کہی تو پہلی نماز فاسد ہوگئی اور دوسری نماز شروع ہوگئی۔

اگر نفل، واجب یا نماز جنازہ کی نیت سے نماز پڑھ رہا تھا کہ دوسرا جنازہ آ گیا اور اس نے تکبیر کہتے ہوئے دونوں کی نیت کر لی اور دوسری نماز جنازہ کی نیت کر لی تو پہلی نماز ٹوٹ گئی، دوسری شروع ہوگئی۔

لیکن اگر مثلاً ظہر کی نماز پڑھ رہا تھا، ایک رکعت، یا اس سے کم یا زیادہ پڑھ چکا کہ پھر اس نماز کی از سر نو نیت کر کے تکبیر کہہ کر نماز شروع کر دی تو پہلی پڑھی ہوئی نماز نہیں ٹوٹتی اور وہ رکعت اس نماز کی پہلی رکعت شمار ہوگی، کیوں کہ دوبارہ وہی نماز شروع کرنا صحیح نہیں تھا۔ اگر دوبارہ اسی نماز کے شروع کرنے کی نیت کی تو نیت بے کار چلی گئی۔ البتہ اگر تکبیر کہہ کر عورتوں کی امامت کرانے کی نیت کی یا امام کی اقتدا کی نیت کی یا امام کے پیچھے پڑھ رہا تھا اور اکیلے پڑھنے کی نیت کی تو ان صورتوں میں پہلی پڑھی ہوئی نماز باطل ہوگئی اور نئی نماز شروع ہوگئی۔

اگر زبان سے از سر نو نیت کر کے نماز شروع کی تو بہر حال نئی نماز شروع ہو جائے گی، خواہ پہلی نماز کو دوبارہ شروع کیا گیا ہو یا کسی اور نماز کو کیوں کہ زبان سے نیت کرنے سے پہلی نماز ٹوٹ جاتی ہے اور دوسری نماز شروع کرنا درست ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر نمازی نے نئی نماز شروع کرنے کی نیت کی تو دیکھا جائے گا کہ:

اگر دوسری نیت سے نمازی نے بعینہ وہی پہلی نماز شروع کی ہے اور کسی طرح کا کوئی فرق نہیں ہے تو پہلی نماز باطل نہیں ہوگی اور پہلے پڑھی ہوئی نماز شمار ہوگی، ہاں اگر زبان سے نیت کر لی یا امام کی اقتدا کرنے کی یا عورتوں کی امامت کرنے کی نیت کر لی تو پہلی نماز ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی دوسری نماز کی نیت کی تو پہلی نماز باطل ہو جائے گی اور نئی نماز شروع ہو جائے گی، خواہ زبان سے نیت کی ہو یا دل سے۔شافعیہ کے نزدیک فرض نماز کو نفل میں تبدیل کرنا جائز ہے،اس صورت میں پڑھی ہوئی نماز توڑنا ضروری نہیں، اس کی تفصیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔

۱۱- **غلط قرآن پڑھنا:** حنفیہ کی اس سلسلے میں دو آراء ہیں:(۲۵) ایک متقدمین کی اور شافعیہ بھی اس رائے سے متفق ہیں اور وہی رائے احتیاط کے تقاضوں کے مطابق ہے اور دوسری متاخرین کی اور اس میں آسانی ہے۔متقدمین کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ:

قرآن کے الفاظ میں ایسی تبدیلی جس کے باعث کفر کے اعتقاد کا مفہوم پیدا ہوتا ہو یا ایسے الفاظ بولنا جو قرآن کے الفاظ نہ ہوں یا ایسے الفاظ جن کے باعث معنی میں بہت زیادہ فرق پڑ جاتا ہو مثلاً ھذا الغراب (المائدہ ۵:۳۱) کے بجائے ھذا الغبار پڑھنا۔یا ایسے الفاظ پڑھنا جو قرآن میں نہیں ہیں اور ان کا کوئی مفہوم نہیں،مثلاً السرائر (الطارق ۸۶:۹) کے بجائے السرائل پڑھنا۔امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ایسے الفاظ جو قرآن میں دوسری جگہ موجود ہوں لیکن ان کی وجہ سے معنی میں فرق پڑتا ہو لیکن بہت شدید فرق نہ پڑتا ہو،اس سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک نماز نہیں ٹوٹتی کیوں کہ اس میں ابتلا بہت عام ہے۔

اگر ایسا لفظ پڑھا جائے جو قرآن میں نہ ہو لیکن اس سے معنی میں زیادہ تبدیلی نہ آتی

ہو مثلاً قوامین (النساء۴:۱۳۵) کی جگہ قیامین پڑھنا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نماز نہیں ٹوٹتی جب کہ امام یوسف کے نزدیک ٹوٹ جاتی ہے۔

متأخرین کی رائے یہ ہے کہ اعراب میں غلطی سے نماز مطلقاً نہیں ٹوٹتی۔خواہ اس کا اعتقاد کفر ہی کیوں نہ ہو کیوں کہ اکثر لوگ اعراب میں فرق نہیں کر سکتے۔

اگر ایسی غلطی ہو کہ ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف پڑھ دیا تو اگر یہ تبدیلی ایسی ہے کہ بلا تکلف اس میں فرق کیا جا سکتا ہے، مثلاً صاد کی جگہ طا پڑھ لیا گیا اور صالحات کی جگہ طالحات پڑھ لیا تو بالاتفاق نماز ٹوٹ جائے گی اور اگر ان الفاظ میں مشکل سے فرق کیا جا سکتا ہے جیسے سین اور صاد تو اگر صراط کی جگہ سراط پڑھ لیا تو اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ اس میں عام ابتلا ہے۔

شدّ والے حرف کو بغیر شدّ کے اور اس کے برعکس پڑھنے سے نماز نہیں ٹوٹتی، مثلاً افعیینا کو شد کے ساتھ یا اھدنا الصراط میں لام کو ظاہر کر کے پڑھا یا ایک آدھ حرف کا اضافہ کر دیا مثلاً الصراط الذین ، یا دولفظوں کو ملا کر، مثلاً ایا کنعبد پڑھ لیا یا درمیان میں وقف کر لیا یا وقف کو ملا لیا تو خواہ اس سے معنی بدل جائیں نماز نہیں ٹوٹتی۔البتہ اگر رب العلمین اور ایاک نعبد(الفاتحه، ۱ :۵) میں شد کے بغیر پڑھا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔اگر کسی لفظ کا اضافہ کر دیا یا کم کر دیا یا کوئی حرف کم کر دیا اور آگے پیچھے ہو گیا یا ایک حرف کو دوسرے سے بدل دیا مثلاً من ثمره اذا اثمر واستحصد اور تعال جد ربنا اور انفجرت کی جگہ انفرجت یا اواب کی جگہ ایاب پڑھ لیا تو نماز نہیں ٹوٹے گی جب تک کہ معنی نہ بدل جائیں۔

اگر کوئی لفظ دہرانے سے معنی بدل جائیں مثلاً رب رب العلمین پڑھا تب بھی نماز نہیں ٹوٹے گی۔اگر کسی لفظ کو دوسرے ایسے لفظ سے بدل دیا جس سے معنی بدل گئے مثلاً ان الفجار لفی جنات یا لعنة الله علی الموحدین پڑھ لیا یا نسب تبدیل کر دیا، مثلاً عیسیٰ

بن لقمان یا مریم بنت غیلان پڑھ لیا تو نماز ٹوٹ جائے گی، البتہ موسیٰ بن لقمان پڑھنے سے نہیں ٹوٹے گی۔ اگر لفظ تبدیل کرنے سے معنی نہ بدلیں مثلاً الرحمن کی جگہ الکریم پڑھ لیا تو بالاتفاق نماز درست ہو جائے گی۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے(۲۶) کہ اگر سورۂ فاتحہ کے علاوہ کسی اور سورت کی قراءت میں غلطی ہوئی تو اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی، نہ امامت میں فرق پڑے گا، ہاں اگر دانستہ غلط پڑھا تو نماز اور امامت دونوں باطل ہو جائیں گی اور اگر غلطی سورۂ فاتحہ میں کی جس سے معنی بدل گئے تو نماز مطلقاً ٹوٹ جائے گی۔

۱۲- **کسی رکن کو قضا کیے بغیر اور کسی شرط کو بلا عذر چھوڑ دینا:** مثلاً کسی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ دیا اور سلام پھیرنے سے پہلے ادا نہیں کیا تو یہ رکن کا ترک ہے اور بلا عذر ستر ڈھانپنا ترک کر دیا تو شرط چھوڑ دی اس سے نماز ٹوٹ جائے گی اور اگر کوئی عذر ہو مثلاً ستر ڈھانپنے کے لیے کچھ نہ ہو یا نجاست دور کرنے کے لیے پانی نہ ہو یا قبلہ رو ہونے کی قدرت نہ ہو تو نماز نہیں ٹوٹتی۔

۱۳- **مقتدی دانستہ امام سے پہلے کوئی رکن ادا نہ کرے:** مثلاً مقتدی پہلے رکوع میں چلا جائے اور امام کے رکوع میں جانے سے پہلے رکوع سے کھڑا ہو جائے تو نماز ٹوٹ جائے گی۔ اگر بھولے سے ایسا کرے تو واپس امام کے ساتھ شامل ہو جائے تو نماز نہیں ٹوٹے گی، لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بھولے سے بھی مقتدی نے امام سے پہلے کوئی رکن ادا کر لیا اور لوٹ کر امام کے ساتھ شامل نہیں ہوا یا امام کے بعد وہ رکن ادا نہ کیا اور امام کے ساتھ سلام پھیرا تو اس کی نماز نہیں ہوگی اور اگر لوٹ کر امام کے ساتھ شامل ہو گیا یا امام کے بعد وہ رکن ادا کیا اور آخر میں امام کے ساتھ سلام پھیرا تو نماز درست ہو گئی۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مقتدی کی نماز صرف اس وقت باطل ہوتی ہے جب وہ

امام سے دو فعلی رکن ادا کرنے میں بلا عذر آگے بڑھ گیا ہو۔اگر عذر سے مثلاً بھولے سے پیچھے رہ جائے تو نماز درست ہوگی۔اسی طرح اگر دانستہ بلا عذر امام سے پیچھے رہ گیا تو بھی نماز ٹوٹ جائے گی۔عذر سے مراد مثلاً آہستہ قراءت کرنا ہے۔

۱۴- مرد اور عورت کا نماز میں ساتھ ساتھ کھڑے ہونا: کہ ان کے درمیان ایک نمازی کے کھڑے ہونے کی جگہ کا فاصلہ یا کوئی حائل نہ ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی۔خواہ عورت محرم ہو مثلاً بہن اور بیٹی یا غیر محرم ہو مثلاً بیوی۔حنفیہ کے نزدیک ساتھ ساتھ کھڑے ہونے کی شرائط درج ذیل ہیں:

۱- ساتھ ساتھ کھڑے ہونے سے مراد یہ ہے کہ پنڈلیاں اور ٹخنے برابر ہوں۔

۲- دونوں ایک ہی نماز کی تکبیر تحریمہ کہہ کر اس میں شریک ہوئے ہوں اور دونوں ادا نماز پڑھ رہے ہوں، امام نے عورت کی امامت کی نیت کی ہو یا یہ نیت کی ہو کہ دوسرے مرد کے ساتھ عورت بھی اس کی اقتدا میں نماز پڑھے یا مرد کی اقتدا کی نیت ہو اور عورت کو پیچھے کھڑے ہونے کا اشارہ نہ کیا ہو۔اگر امام نے عورت کی امامت کی نیت نہیں کی تو وہ اس کے ساتھ نماز میں شریک نہیں سمجھی جائے گی اور اگر مرد نے عورت کو پیچھے کھڑے ہونے کا اشارہ کیا لیکن وہ پیچھے نہیں ہٹی تو صرف اس کی نماز فاسد ہوگی، مرد کی نہیں۔

۳- دونوں ایک ہی جگہ کھڑے ہوں، درمیان میں کوئی چیز حائل نہ ہو۔

۴- وہ صنفی اعتبار سے اپنی طرف متوجہ کرتی ہو۔

امام محمد کے نزدیک اگر دونوں نے ایک رکن اکٹھے کھڑے ہو کر ادا کیا ہو اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک رکن ادا کرنے کی مقدار یعنی تین تسبیحات کہنے کی مقدار اکٹھے کھڑے رہے ہوں تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

۱۵- اگر تیمّم کر کے نماز پڑھنے والے کو نماز کے دوران پانی دست یاب ہو گیا

اور وہ پانی کے استعمال پر قادر ہو گیا تو حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک محض پانی دیکھتے ہی نماز ٹوٹ جائے گی البتہ حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے پانی دیکھ لیا تو نماز ٹوٹے گی بعد میں نہیں، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک تشہد کی مقدار آخری قعدہ میں بیٹھنے سے نماز مکمل ہو جاتی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک محض پانی دیکھنے سے نماز نہیں ٹوٹتی البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی بھول گیا تھا کہ اس کے پاس پانی موجود ہے، پھر یاد آ گیا تو اگر وقت میں اتنی گنجائش ہے کہ وضو کر کے ایک رکعت نماز پڑھ سکتا ہے تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

۱۶- **ستر ڈھانپنے کے لیے کپڑا مل جانا:** اگر کوئی شخص ننگا نماز پڑھ رہا تھا کہ نماز کے دوران اسے کپڑا مل گیا اور کپڑا لانے اور پہننے کے لیے عمل کثیر سے گزرنا پڑتا ہو تو نماز ٹوٹ جائے گی البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کپڑا نمازی کی اپنی صف چھوڑ کر مزید دو صفوں کے فاصلے پر ہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی، وہ اپنی نماز مکمل کرے پھر کپڑا پہن کر وقت کے اندر نماز کا اعادہ کرے۔

۱۷- **نماز پوری کرنے سے پہلے جان بوجھ کر سلام پھیر لینا۔** اگر بھولے سے سلام پھیر لیا تو اگر کوئی عمل کثیر نہیں کیا اور زیادہ باتیں نہیں کیں تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔ اس سلسلے میں اوپر مذکورہ اختلاف جو سلام کی بحث میں ہے، پیش نظر رہے۔

۱۸- **امام ابوحنیفہ کے بارہ مسائل جن میں صاحبین کا اختلاف ہے:** (۲۷)

بارہ صورتیں ایسی ہیں کہ ان میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز ٹوٹ جاتی ہے صاحبین کے نزدیک مکمل ہو جاتی ہے۔ وہ یہ ہیں:

(۱) تیمم کرنے والے کو پانی نظر آ جائے (۲) موزے پر مسح کی مدت پوری ہو جائے۔ (۳) جو شخص کسی قرآن پڑھنے والے کا مقتدی نہیں تھا، وہ جسے کوئی آیت نہیں آتی

تھی وہ کوئی آیت سیکھ لے۔(۴) ننگے نماز پڑھ رہا تھا اسے کپڑا مل جائے، (۵)اشارے سے نماز پڑھنے والا رکوع سجدہ کرنے پر قادر ہو جائے،(۶)صاحب ترتیب(۲۸) تھا، اسے کوئی فوت شدہ نماز یاد آ جائے، (۷)جو شخص امام نہیں ہو سکتا مثلاً عورت، اسے خلیفہ بنا لیا جائے یعنی امامت کے لیے اپنی جگہ کھڑا کر لیا جائے۔ (۸)فجر کی نماز میں سورج نکل آئے۔ (۹)عیدین کی نماز میں سورج ڈھل جائے۔ (۱۰)جمعہ کی نماز میں عصر کا وقت شروع ہو جائے۔(۱۱) زخم درست ہو کر پٹی گر جائے۔ (۱۲) معذور کا عذر ختم ہو جائے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام امور فرض میں تبدیلی پیدا کر دیتے ہیں، پس یہ نماز کے شروع میں ہوں یا آخر میں ان کا اثر یکساں ہو گا۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ امور قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد وقوع پذیر ہوں تو ان سے نماز نہیں ٹوٹتی، کیوں کہ ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا روایت کا تقاضا یہی ہے جس میں ہے کہ: جب تم یہ کہہ چکو یا کر چکو تو تمہاری نماز مکمل ہو جائے گی۔یہ حدیث اس امر پر نص ہے کہ قعدہ اخیرہ سے نماز مکمل ہو جاتی ہے،اس کے بعد کوئی چیز فرض نہیں۔ اس کے بعد کسی شے کو فرض قرار دینا نص پر اضافہ کرنے کے مترادف ہے۔مذکورہ بالا امور سے اگر چہ نماز ٹوٹ جاتی ہے لیکن ان کا وقوع نماز کے تمام فرائض اور ارکان کی تکمیل کے بعد ہوا ہے اس لیے ان سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔

کچھ اور امور بھی ہیں جن سے نماز ٹوٹ جاتی ہے لیکن وہ نادر ہیں ان کا تذکرہ ذیل میں مختلف مذاہب کی آراء کے ضمن میں آ رہا ہے۔

دوم: ہر مذہب کے مطابق الگ الگ نماز توڑنے والے امور:

مذہب حنفی:

نماز اڑسٹھ چیزوں سے ٹوٹ جاتی ہے:(۲۹)

بات کرنا خواہ بھولے سے یا غلطی سے ہو، ایسی دعا جو لوگوں کے کلام کے مشابہ ہو، مثلاً اے اللہ مجھے فلاں خاتون دے یا مجھے کپڑے پہنا دے، سلام کرنے کی نیت سے السلام علیکم کہنا خواہ بھولے سے ہو، زبان سے یا مصافحہ سے سلام کا جواب دینا۔

عمل کثیر، قبلہ سے سینہ پھر جانا، منہ میں کوئی چیز باہر سے ڈال کر کھانا خواہ تھوڑی ہو، چنے کے دانے کے برابر دانتوں میں پھنسی ہوئی کوئی چیز کھانا، پینا، اگر نماز میں گوند (چیونگم) چبائی تو نماز ٹوٹ جائے گی، کیوں کہ دور سے دیکھنے والا یقین سے یہ سمجھے گا کہ یہ شخص نماز میں نہیں ہے۔

بلاوجہ کھنکھارنا، اف کہنا جیسے مٹی کو زور سے پھونکتے ہیں، کسی کو جھڑکنا، اوہ یا آہ کہنا، کسی درد اور مصیبت کے باعث بلند آواز سے رونا، جنت اور دوزخ کے ذکر سے رونے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

یرحمک اللہ کہہ کر چھینکنے والے کا جواب دینا، اللہ کے شریک کے بارے میں پوچھنے والے کو لا الہ الا اللہ کہہ کر جواب دینا، بری خبر سن کر انا للہ وانا الیہ راجعون کہنا، اچھی خبر پر الحمد للہ کہنا، تعجب کی بات پر لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کہنا اور ہر شے جس میں جواب کا ارادہ ہو مثلاً کتاب مانگنے والے کو یا یحیی خذالکتاب وغیرہ کہنا یا کوئی چیز لانے کا پوچھنے والے کو آتنا غدائنا کہنا، کوئی چیز لینے کی اجازت مانگنے والے کو تلک حدود اللہ فلا تقربوھا کہنا، لیکن اگر یہ الفاظ کسی کے جواب میں نہ کہے جائیں بلکہ یہ بتانے کے لیے کہے جائیں کہ وہ نماز میں ہے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

تیمّم کرنے والے کو اگر تشہد کی مقدار آخری قعدہ میں بیٹھنے سے پہلے پانی نظر آ جائے جس کے استعمال پر وہ قادر ہو جائے، موزے پر مسح کی مدت ختم ہو جانا، موزہ اتار دینا، ناخواندہ شخص اگر مقتدی نہ ہو اور نماز کے دوران کوئی آیت سیکھ لے، اشارے سے نماز پڑھنے والا رکوع سجدے پر قادر ہو جائے، اگر اہل ترتیب ہے اور اسے کوئی قضا نماز یاد

آ جائے اور وقت میں قضا نماز پڑھنے کی گنجائش ہو۔ جو شخص امام نہیں ہوسکتا اس کو اپنی جگہ امامت کے لیے خلیفہ بنانا، ننگے نماز پڑھنے والے کو کپڑا مل جانا، نماز فجر کے دوران سورج نکل آئے، عیدین کی نمازوں کے دوران سورج ڈھل جائے، جمعہ کی نماز کے دوران عصر کا وقت شروع ہو جائے، زخم ٹھیک ہو کر پٹی گر جائے، اور معذور کا عذر ختم ہو جائے۔ اگر ان بارہ امور میں سے کوئی قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے واقع ہو جائے تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

جان بوجھ کر وضو توڑنا، کسی دوسرے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جانا، مثلاً کسی پر پھل آ گرا جس سے وہ زخمی ہو گیا، بے ہوشی، دیوانگی، کسی کو دیکھنے سے منی نکل آنا، نماز میں سرین ٹیک کر بیٹھے ہوئے سو جانے والے کو احتلام ہو جانا۔

قابل شہوت عورت کا مرد کے ساتھ پنڈلیاں اور ٹخنے برابر کر کے کھڑے ہو جانا، عورت خواہ محرم ہو یا بیوی ہو یا بوڑھی عورت ہو امام محمد کے نزدیک ایک رکن میں اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک رکن ادا کرنے کی مقدار کھڑی رہے، بشرطیکہ نماز رکوع سجدے والی ہو، نماز جنازہ اس صورت میں باطل نہیں ہوتی، کیوں کہ اس میں سجدہ نہیں ہے، نیز ایک امام کی اقتدا میں دونوں کھڑے ہوں یا عورت مرد کی اقتدا میں ہو، ایک جگہ ہوں، درمیان میں ایک ہاتھ کے برابر جگہ یا اتنی جگہ جس میں ایک مرد کھڑا ہو سکتا ہے نہ ہو اور مرد نے عورت کو پیچھے ہٹ کر کھڑے ہونے کا اشارہ نہ کیا ہو، اگر اشارہ کیا ہو لیکن وہ پیچھے نہیں ہٹی تو صرف عورت کی نماز نہیں ہوگی، مرد کی ہو جائے گی۔ اور مرد کو اس سے آگے ہونے کے لیے نہیں کہا جائے گا، کیوں کہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اس صورت میں مرد نے عورت کی امامت کی نیت بھی کی ہو، اگر نیت نہیں کی تو عورت کی نماز نہیں ہوگی اور اس صورت میں ساتھ ساتھ کھڑے ہونا نہیں قرار پائے گا۔ ساتھ کھڑے ہونے سے نماز ٹوٹنے کی نو شرائط ہیں جنہیں ہم نے پہلے بالاختصار پانچ شرائط میں بیان کر دیا ہے۔

جس کا پہلے وضو ٹوٹ گیا ہو اس کے ستر کا برہنہ ہو جانا، ظاہر روایت میں اس سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے، خواہ اس کی ضرورت ہو مثلاً عورت کو وضو کرنے کے لیے بازو ننگے کرنے کی، یا مرد کو استنجا کرنے کی ضرورت ہو جب کہ نماز کے دوران اس کا وضو ٹوٹ گیا ہو۔

جس کا پہلے وضو ٹوٹ گیا ہو اور وہ وضو کرنے کے لیے جاتے ہوئے یا واپس آتے ہوئے قراءت کرے کیوں کہ اس صورت میں اس نے نماز کا ایک رکن بغیر طہارت کے ادا کیا۔ جس کا وضو ٹوٹ جائے اور وہ جاگ رہا ہو اور ایک رکن ادا کرنے کی مقدار بلا عذر رکا رہے البتہ اگر اژدہام کی وجہ سے یا نکسیر ختم ہونے کے انتظار میں رکا رہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔

کسی دوسرے کا پانی قریب ہی دو صف سے زائد کے فاصلے پر موجود ہو، نمازی یہ سمجھتے ہوئے کہ شاید اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے مسجد سے نکل جائے کیوں کہ بلا عذر نماز کے منافی عمل کا ارتکاب کیا گیا، اگر مسجد سے نہ نکلے تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔

یہ سمجھتے ہوئے کہ وضو نہیں ہے یا موزے پر مسح کی مدت ختم ہوگئی ہے یا اس کے ذمے پہلے سے کوئی قضا نماز ہے یا نجاست لگی ہوئی ہے اپنی نماز کی جگہ سے ہٹ جائے خواہ مسجد سے نہ نکلا ہو۔

بلا ضرورت تعلیم کے لیے مقتدی اپنے امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دے۔ امام کو لقمہ دینا جائز ہے، خواہ امام نے اتنی قراءت کر لی ہو جو نماز میں فرض ہے۔ نمازی کسی دوسرے کو لقمہ دے یا نماز کے دوران کسی دوسرے کی ہدایت پر عمل کرے۔

پہلی نماز چھوڑ کر دوسری نماز کی نیت سے تکبیر تحریمہ کہنا، اکیلا نمازی کسی دوسرے کی اقتدا کی نیت کرے یا اس کے برعکس ہو یا تکبیر کہہ کر ایک فرض چھوڑ کر دوسرے فرض یا ایک فرض چھوڑ کر نفل یا اس کے برعکس کرے۔ اگر یہ کام آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے کیے جائیں تو نماز ٹوٹ جائے گی ورنہ نہیں، یہی مختار قول ہے۔ اگر قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے نماز کے منافی کوئی کام ہو گیا تو مختار رائے یہ

ہے کہ نماز درست ہوگئی، کیوں کہ صحیح روایت یہ ہے نمازی کے اختیار سے نماز سے نکلنا واجب ہے۔

تکبیر تحریمہ میں ہمزہ کو لمبا کر کے پڑھنا، مصحف سے جو یاد نہ ہو اس کی قراءت دیکھ کر کرنا یا کوئی دوسرا پڑھاتا جائے اور اس کے ساتھ پڑھتے جانا، ستر کھلا ہونے یا اتنی نجاست جو نماز کے لیے رکاوٹ ہے، لگی ہونے کے باوجود کوئی رکن، مثلاً رکوع ادا کرنا یا اتنی دیر اسی طرح رہنا جتنی دیر میں ایک رکن ادا کیا جا سکتا ہے، مقتدی امام سے پہلے کوئی رکن اس طرح ادا کرلے کہ امام اور مقتدی اس میں اکٹھے شریک نہ ہوئے ہوں، مسبوق (بعد میں نماز میں شامل ہونے والا) امام سے اکیلا ہونے کے بعد سجدہ سہو میں واپس ہو کر امام کے ساتھ شامل ہو جائے (۳۰) یعنی امام کے سلام پھیرنے کے بعد یا امام کے تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد اپنی باقی ماندہ نماز کے لیے کھڑا ہو جائے (۳۱) اور اگلی رکعت کا سجدہ کرے اور اس کے بعد امام کو سجدہ سہو یاد آجائے اور سجدے میں چلا جائے اور مسبوق واپس آ کر سجدہ سہو میں امام کے ساتھ شامل ہو جائے تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیوں کہ اس نے اپنی الگ نماز کے واجب ہونے کے بعد امام کی اقتدا کر لی۔

آخری قعدہ کے بعد اگر یاد آیا کہ نماز کا کوئی اصلی یا سجدہ تلاوت رہ گیا ہے، اسے ادا کرنے کے بعد اگر پھر قعدہ اخیرہ نہیں کیا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

اگر کوئی رکن سوئے ہوئے ادا کیا، اس کا اعادہ نہ کرنا، مسبوق کے امام نے اگر قہقہہ لگا دیا یا قصداً وضو توڑ دیا، یعنی قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد اگر امام نے قہقہہ لگایا خواہ غیر اختیاری طور پر ہو یا جان بوجھ کر وضو توڑ دیا تو امام کی اور اس کے پیچھے پوری نماز پڑھنے والوں کی نماز درست ہوگئی لیکن مسبوق (بعد میں امام کے ساتھ شامل ہونے والا مقتدی) کی نماز ٹوٹ گئی، کیوں کہ اس کی نماز کے تمام ارکان ادا ہونے سے پہلے ہی نماز ٹوٹنے کا واقعہ پیش آ گیا، ہاں اگر امام کے سلام پھیرنے سے پہلے مسبوق کھڑا ہو گیا

اور اس نے اگلی رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کی نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ اس کا اکیلے نماز پڑھنا ثابت ہو گیا۔

اپنے آپ کو مسافر سمجھتے ہوئے یا کسی اور نماز کے خیال سے تین یا چار رکعت والی نماز میں دو رکعات کے بعد سلام پھیر دیا، مثلاً ظہر کے چار فرض پڑھ رہا تھا کہ اسے خیال ہوا کہ جمعہ کی نماز یا تراویح پڑھ رہا ہے یا نیا نیا مسلمان ہوا ہو اور فرض دو رکعات ہی پڑھے ہوں۔

مقتدی کے پاؤں امام سے آگے ہو جائیں، برابر ہونے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

قراءت میں اس طرح کی غلطی کرنا جس سے معنی بدل جائیں، مثلاً فمالهم لایومنون کی جگہ فمالهم یومنون پڑھنا، اگر غلطی سے معنی نہ بدلیں تو نماز درست ہو جاتی ہے، مثلاً وجزاء سیئة سیئة مثلها کی جگہ وجزاء سیئة مثلها پڑھنا۔

اگر کسی لکھی ہوئی چیز کو دیکھ کر اس کا مفہوم سمجھ لے اور زبان سے الفاظ ادا نہ کرے تو نماز نہیں ٹوٹے گی، اگر دانتوں کے درمیان چنے کے دانے کے برابر کچھ پھنسا ہوا رہ جائے اس کے کھانے سے بھی نماز نہیں ٹوٹتی کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں، نمازی کے سامنے سے گزرنے سے خواہ گھر میں ہو، بڑی یا چھوٹی مسجد میں یا صحرا میں یا نمازی جہاں نماز پڑھ رہا ہو وہاں سے نشیب سے گزرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی، خواہ گزرنے والی عورت ہو یا کتا ہو، اگر سجدے کی جگہ کے اندر سے کوئی گزرے تو صحیح روایت یہ ہے کہ مکروہ ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

مذہب مالکیہ

نماز تقریباً تیس اسباب سے ٹوٹ جاتی ہے، (۳۲) جو یہ ہیں:

نیت توڑ دینا (نیت چھوڑ دینا اور اسے باطل کر دینا، نماز کا عمل ترک کر دینا) جان

بوجھ کر نماز کا کوئی رکن یا کوئی شرط چھوڑ دینا، بھولے سے کوئی رکن چھوڑ دینا یہاں تک کہ سلام پھیرنے کے بعد خاص وقت گزر جائے، کبھی عملی رکن کا اضافہ کر لینا مثلاً رکوع یا سجدے، کسی قولی رکن کے اضافے سے نماز نہیں ٹوٹتی مثلاً قراءت کا اضافہ۔ پہلی یا تیسری رکعت کے بعد دانستہ بیٹھ کر تشہد پڑھنا۔

دانستہ یا بھولے سے قہقہہ لگانا، جان بوجھ کر کھانا خواہ ایک لقمہ ہی چبا کر کھائے یا کوئی معمولی سی چیز پی لے، نماز میں نماز کی اصلاح کی غرض کے علاوہ کسی مقصد کے لیے بات کرنا، نماز کی اصلاح کے لیے معمولی بات کرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی، زیادہ کرنے سے ٹوٹ جاتی ہے، جان بوجھ کر کوئی آواز نکالنا مثلاً کوے کی آواز، دانستہ منہ سے پھونک مارنا، جان بوجھ کر قے کرنا، خواہ تھوڑی ہو۔

نماز کے مکمل ہونے میں شک ہو اور سلام پھیر لینا، وضو ٹوٹ جانا یا یاد آ جانا کہ وضو ٹوٹ گیا تھا۔ شرم گاہ یا اس کا کچھ حصہ کھل جانا، اس کے علاوہ ستر کھلنے سے نماز نہیں ٹوتی، نمازی کو نجاست لگ جانا یا نماز کے دوران نجاست لگنے کا علم ہونا۔

امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دینا، دانستہ یا بھولے سے کوئی ایسا زیادہ کام کرنا جس کا نماز سے تعلق نہ ہو مثلاً بدن کو خارش کرنا، داڑھی سے کھیلنا، کندھے پر چادر ڈالنا، سامنے سے گزرنے والے کو قوت سے یا ہاتھ کے اشارے سے روکنا، اگر عمل قلیل ہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔

کوئی ایسی حالت پیش آ جانا جو فرض پورا کرنے سے توجہ ہٹا دے، مثلاً پیشاب کو اس طرح روکنا کہ اس سے اطمینان ختم ہو جائے یا بہت زیادہ غم یا سانس پھول جانا یا منہ میں کوئی چیز رکھ لینا۔

دوسری نماز کے وقت میں ایسی قضا نماز یاد آ جانا جس کا وقت دوسری نماز کے ساتھ مشترک ہو مثلاً عصر کی نماز پڑھتے ہوئے یاد آ جائے کہ ظہر کی نماز نہیں پڑھی تو عصر کی نماز

باطل ہو جائے گی، کیوں کہ ان میں ترتیب واجب ہے۔

چار رکعات والی نماز میں چار رکعات کا اضافہ کرنا، خواہ سفر میں ہو، اسی طرح تین رکعات والی نماز پر اضافہ کرنا اور دو رکعات والی نماز مثلاً صبح، جمعہ کی نماز پر یا وتر پر دو رکعات کا اضافہ کرنا اور متعین رکعات کے نوافل مثلاً نماز عید، استقا اور کسوف پر دو رکعات کا اضافہ کرنا۔

ایسا مسبوق جس نے امام کے ساتھ ایک رکعت بھی نہیں پڑھی اس کا امام کے ساتھ سجدہ سہو کرنا، خواہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہو یا بعد، کیوں کہ اس مسبوق پر سجدہ سہو لازم نہیں، یہ حقیقت میں مقتدی ہی نہیں ہے۔اس کا امام کے ساتھ سجدہ کرنا محض نماز میں اضافہ ہے۔اگر مسبوق کو امام کے ساتھ ایک رکعت دونوں سجدوں کے ساتھ مل گئی ہو تو سلام سے پہلے کا سجدہ سہو امام کے ساتھ کرے اور سلام کے بعد اپنی باقی نماز کے لیے کھڑا ہو جائے اور سلام کے بعد کے سجدہ سہو کو مؤخر کر کے نماز کے اختتام پر لے جائے۔اگر نماز مکمل کرنے سے پہلے یہ سجدہ سہو کر لیا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔

کوئی معمولی سنت مثلاً تکبیر کہنا یا سمع اللہ لمن حمدہ کہنا چھوٹ گیا ہو تو اس کی وجہ سے یا کوئی مستحب امر چھوٹ گیا ہو، مثلاً دعائے قنوت اس کے باعث سلام سے پہلے سجدہ سہو کرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

اگر نماز کی تین سنتیں بھولے سے چھوڑ دیں اور سجدہ سہو بھی نہیں کیا اور سلام پھیرنے کے بعد خاصا وقت گزر گیا تو نماز دوبارہ پڑھے۔

مرتد ہو جانا، بلا عذر کھڑے ہونے کی حالت میں دیوار یا لاٹھی پر اس طرح ٹیک لگانا کہ اگر اسے ہٹا دیا جائے تو گر پڑے۔

قبلہ کے بارے میں معلوم نہ ہونا، فرض نماز کعبہ کے اندر یا کعبہ کی چھت پر پڑھنا، تیمم کرنے والے کو نماز کے دوران پانی یاد آ جانا، امام اور مقتدی کی نیتوں کا

اختلاف، سہو کے علاوہ کسی اور وجہ سے امام کی نماز ٹوٹ جانا۔

مذہب شافعیہ:

نماز ستائیس اسباب سے ٹوٹ جاتی ہے، جو درج ذیل ہیں:(۳۴)

۱-۲ حدث اصغر یا حدث اکبر پیش آ جانا، خواہ بلا ارادہ ہو، بدن لباس یا جگہ سے ایسی نجاست لگ جانا جو قابل معافی نہ ہو، البتہ اگر اس جگہ سے ایک طرف ہٹ کر کھڑا ہو جائے تو الگ بات ہے۔

۳- دانستہ ایسی بات کرنا جس سے کسی انسان کو مخاطب کیا جاتا ہو، جو دو حروف پر مشتمل ہو یا ایک ایسے حرف پر جس کا کوئی مفہوم ہو، خواہ نماز کی اصلاح کے لیے ہی بات کی گئی ہو، مثلاً اگر امام زائد رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو کہے، کھڑے نہ ہو، یا بیٹھ جاؤ یا یہ پانچویں رکعت ہے۔ البتہ قران حکیم ذکر اور دعا سے نماز نہیں ٹوٹتی، جیسا کہ اگر رسول ﷺ کا ذکر آئے تو آپ ﷺ کو خطاب کر کے مثلاً الصلوۃ والسلام علیک یارسول اللہ کہنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ اگر کسی اور نیت سے قرآن کی کوئی آیت پڑھی مثلاً اگر کوئی شخص کوئی چیز لینے کی اجازت مانگ رہا ہو تو اسے کہا یا یحیی خذ الکتاب بقوۃ (مریم۱۹:۱۲) اگر تو اس شخص کو سمجھانے کے ساتھ ساتھ قراءت کی نیت بھی کی تو نماز نہیں ٹوٹے گی ورنہ ٹوٹ جائے گی۔

اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اور کسی مخلوق کو خطاب کیے بغیر ذکر یا دعا کی تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔ نبی کے علاوہ کسی مخلوق کو خطاب کیے یا کسی سے مشروط کیے بغیر اگر دعا، نذر وغیرہ کے الفاظ استعمال کیے تو ان سے نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ نذر بھی دعا کی قسم ہے، اگر بلاوجہ بہت دیر خاموش رہا تب بھی نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ اس سے نماز کے تسلسل میں فرق نہیں پڑتا۔

اگر امام نے ایاک نعبدو ایاک نستعین پڑھا اور مقتدی نے کہا استعنا باللہ (ہم اللہ سے مدد چاہتے ہیں) تو نماز باطل ہو جائے گی، البتہ اگر دعا کی نیت کی تو باطل نہیں ہو گی۔

اگر کہا صدق اللہ العظیم (اللہ نے سچ فرمایا) تو نماز باطل نہیں ہو گی کیوں کہ یہ ثنا ہے۔

نماز توڑنے والی اشیاء میں رونا، ہائے اوہ وغیرہ کرنا، ہنسنا، کھنکھارنا شامل ہیں بشرطیکہ دو حرف کی آواز نکلے خواہ ان کا کوئی مفہوم نہ ہو۔ ایسا ذکر اور دعا جس میں انسانوں کو خطاب ہو، مثلاً کسی انسان کو کہے یرحمک اللہ۔

۴- روزہ افطار کرنے والے کا کوئی تھوڑی یا زیادہ چیز کھا پی لینا، اگر اسے زبردستی کھلایا گیا ہو تب بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے، ہاں اگر اس شخص کو علم نہ ہو کہ اس حالت میں کھانا پینا حرام ہے۔

۵- کوئی ایسا کام پے بہ پے اور زیادہ حد تک کرنا جو نماز کے اعمال میں سے نہ ہو مثلاً تین قدم چلنا، تین بار ہاتھ آگے پیچھے یا دائیں بائیں ہلانا، سارے بدن کو حرکت دینا، اچھلنا، کودنا خواہ دانستہ ہو یا بھولے سے، کیوں کہ اس سے بچنے میں کوئی مشقت نہیں، البتہ سخت خوف کی حالت کی نماز اور سفر کے نوافل اس سے مستثنیٰ ہیں۔ تھوڑا عمل مثلاً تسبیح پر انگلیوں کو حرکت دینا، اس سے نماز نہیں ٹوٹتی کیوں کہ صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ کو اٹھا کر نماز پڑھی، جب سجدے میں جاتے تو انہیں نیچے رکھ دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو اٹھا لیتے تھے۔

اگر سخت خارش کی وجہ سے عمل کثیر کا ارتکاب ہو تو نماز فاسد نہیں ہوتی یا اگر عمل مسلسل نہ ہو بلکہ وقفے سے ہو تو بھی نماز فاسد نہیں ہو گی۔

۶-۷-۸: قہقہہ لگانا، مرتد ہونا اور نماز میں دیوانہ ہو جانا۔

۹-۱۰: جہاں قبلہ رو ہونا شرط ہو یعنی نماز خوف نہ ہو تو قبلہ سے پھر جانا، یعنی سینہ قبلہ سے

پھر جائے۔ستر ڈھانپنے پر قدرت ہو اور دانستہ ستر کھول دے یا کسی نے زبردستی کھول دیا ہو اور فوراً ڈھانپ نہ لے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے۔اگر ہوا سے ستر کھل جائے اور فوراً ڈھانپ لیا جائے تو نماز نہیں ٹوٹتی۔

۱۱- اگر نمازی برہنہ نماز پڑھ رہا ہے اور کپڑا اس سے دور ہے کہ کپڑے تک پہنچنے کے لیے زیادہ عمل کی ضرورت پڑتی ہے یا زیادہ دیر تک بدن کھلا رہا تو نماز ٹوٹ جائے گی۔اگر کپڑے قریب ہوں اور زیادہ عمل کے بغیر فوری طور پر ستر ڈھانپ سکتا ہو تو ڈھانپ لے نماز نہیں ٹوٹے گی، ورنہ ٹوٹ جائے گی۔

۱۲- نیت میں شک واقع ہو جائے یا نماز کی کسی شرط مثلاً طہارت وغیرہ میں شک واقع ہو جائے یا نیت کی کیفیت میں شک ہو جائے کہ مثلاً ظہر کی نیت کی ہے یا عصر کی اور اس حالت میں نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ادا کر لیا یا اتنا وقت گزر گیا جس میں رکن ادا کیا جا سکتا تھا تو نماز فاسد ہو گی۔

۱۳- نیت بدل کر دوسری نماز کی نیت کرے، مثلاً ایک وقت کے فرض چھوڑ کر دانستہ دوسری نماز کی نیت کر لی تو نماز ٹوٹ گئی۔البتہ اگر اکیلے فرض پڑھ رہا تھا کہ اس خیال سے انہیں نفل میں تبدیل کر لیا کہ جماعت کے ساتھ فرض پڑھ سکے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی، دو رکعت مکمل کر کے سلام پھیر لے۔اگر وقت میں گنجائش ہو تو ایسا کرنا مستحب ہے اور اگر وقت تنگ ہو تو ایسا کرنا جائز نہیں۔اگر جماعت کسی دوسری نماز کی ہو رہی ہو، مثلاً اکیلا نمازی ظہر کی نماز پڑھ رہا ہو اور پاس عصر کی نماز ہو رہی ہو تو اسے اپنے فرض نفل میں تبدیل نہیں کرنے چاہییں۔اگر امام ایسا ہو کہ اس کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہو تو بھی فرض نماز کو نفل میں تبدیل کرنا مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے۔اگر نماز تین یا چار رکعات والی ہے اور اکیلا نمازی تیسری چوتھی رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہے تو اس کے لیے فرض نماز کو نفل میں بدلنا مستحب نہیں، البتہ جائز ہے۔اگر نماز دو رکعات والی ہے اور اکیلا نمازی پہلی

رکعت میں ہے تو اس کے لیے بھی اسے نفل میں بدل دینا جائز ہے، مستحب نہیں کیوں کہ نفل نماز ایک رکعت پڑھنا بھی جائز ہے۔

۱۴-۱۵-۱۶: نماز مکمل کرنے سے پہلے اسے توڑنے کی نیت کر لینا یا نماز توڑنے کے بارے میں متردد ہونا اور نماز جاری رکھنا، اگر نماز توڑنے کو کسی بات کے ساتھ مشروط کر لیا، خواہ بات عادتاً محال ہو مثلاً چھری کا نہ کاٹنا تب بھی نماز ٹوٹ جائے گی مثلاً دل میں کہا، اگر زید آیا تو میری نماز ٹوٹ گئی۔ البتہ اگر کسی ایسی شرط سے مشروط کر لیا جو عقلاً محال ہے مثلاً اجتماع ضدین تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

۱۷-۱۸-۱۹: جان بوجھ کر نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن چھوڑ دینا خواہ وہ رکن قولی ہو، اگر بھولے سے کسی عذر کی بنا پر کوئی رکن رہ گیا تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔ اس کی تلافی کی جائے گی۔ کسی عملی رکن کو محض تفریح کے طور پر بار بار ادا کرنا یا ایک رکن کو دوسرے پر مقدم کر دینا، اس سے نماز کی صورت میں خلل واقع ہوتا ہے۔ البتہ کسی قولی رکن کو جان بوجھ کر بار بار ادا کرنے مثلاً فاتحہ، تشہد یا ان میں سے کسی کو دوسرے پر مقدم یا کسی عملی رکن کو بھولے سے زیادہ بار ادا کرنے سے مستند رائے کے مطابق نماز نہیں ٹوٹتی۔

۲۰-۲۱: پاؤں کے موزے کے اندر چھپے ہوئے کچھ حصے کا ظاہر ہو جانا یا موزہ پھٹ جانا یا مسح کا ختم ہو جانا، اس سے طہارت کا بعض حصہ باطل ہو جاتا ہے۔

۲۲- جس شخص کی اقتدا جائز نہیں تھی، اس کے کفر وغیرہ کی وجہ سے، اس کی اقتدا کرنا۔ اگرچہ بعض صورتوں میں اس کی حالت کے بارے میں علم نہ ہو تب بھی مثلاً پوری واقفیت کے بعد اقتدا کی تھی لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ اس کی اقتدا درست نہیں تھی۔

۲۳- مختصر رکن کو دانستہ لمبا کرنا: مثلاً قومہ (رکوع سے اٹھ کر کھڑے ہونا) اتنا طویل کرنا کہ اس میں جو دعا منقول ہے اس سے بہت زیادہ دیر کھڑا رہے مثلاً جتنی دیر سورۂ فاتحہ پڑھی جاتی ہے یا دو سجدوں کے درمیان اتنی دیر بیٹھے کہ وہ منقول دعا سے زیادہ مثلاً تشہد کی

مقدار بیٹھے تو اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

البتہ تمام نمازوں میں آخری رکعت کا قومہ اس سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ مصیبت کے وقت قومہ میں دعائے قنوت پڑھنے کا نماز میں اس کا ثبوت موجود ہے نیز صلاۃ تسبیح میں دو سجدوں کے درمیان زیادہ دیر کے لیے بیٹھنا درست ہے اس کی تفصیل نوافل میں آئے گی۔

۲۴- مقتدی اپنے امام سے بلا عذر دو عملی رکن ادا کرنے میں پیچھے رہ جائے یا دو عملی رکن ادا کرنے میں آگے بڑھ جائے۔

۲۵- وقت سے پہلے دانستہ سلام پھیر لینا۔

۲۶- نماز شروع کرنے کی نیت سے دوبارہ تکبیر تحریمہ کہنا

۲۷- تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے کے بعد دانستہ یہ جانتے ہوئے کہ بیٹھنا جائز نہیں قعدہ اولیٰ کے لیے بیٹھ جانا کیوں کہ اس میں دانستہ قعدہ کا اضافہ کرنا ہے۔اگر بھولے سے واپس لوٹ آیا یا اسے معلوم نہیں تھا کہ واپس لوٹنا حرام ہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔

مذہب حنابلہ

حنابلہ کے نزدیک چھتیس چیزوں سے نماز ٹوٹ جاتی ہے،(۳۴) جو یہ ہیں، ان میں اکثر شافعیہ کے مذہب سے ہم آہنگ ہیں۔

وضوٹوٹ جانا، ایسی نجاست لگ جانا جسے فوراً دور نہ کیا گیا ہو، جہاں قبلہ رو ہونا شرط ہو وہاں قبلہ کی طرف پیٹھ کرلینا، ستر کھول دینا، اگر ہوا سے ستر کھل جائے اور فوراً ڈھانپ لیا جائے تو نماز نہیں ٹوٹے گی، ننگے نماز پڑھنے والے کا سترہ دور ہونا، کسی چیز کے ساتھ اتنا مضبوط سہارا لینا کہ اسے ہٹا دیا جائے تو نمازی گر پڑے۔

کسی رکن کو مطلقاً چھوڑ دینا، دانستہ کوئی واجب ترک کر دینا، جان بوجھ کر کوئی فعل رکن مثلاً رکوع دوبارہ ادا کرنا، دانستہ بعض ارکان کو بعض پر مقدم کر دینا، قراء ت شروع کرنے

کے بعد مسئلہ معلوم ہونے اور یاد ہونے کے باوجود پہلے قعدہ کے لیے لوٹ آنا۔

نماز پوری کرنے سے پہلے سلام پھیر لینا، مقتدی کا امام سے پہلے دانستہ سلام پھیر لینا، یا بھولے سے سلام پھیرنا اور پھر امام کے سلام کے بعد سلام نہ پھیرنا، صحیح تلاوت پر قدرت کے باوجود قراءت میں ایسی غلطی کرنا جس سے معنی بدل جائیں مثلاً انعمت (فاتحہ:۷) کی تـــا پر پیش پڑھنا۔ نماز کی نیت توڑ دینا، نیت توڑنے میں متردد ہونا، نیت توڑنے کا پکا ارادہ کر لینا اگرچہ عملاً نیت نہ توڑی ہو، نیت میں شک ہونا کہ کیا نیت کی ہے اور نماز کا تعین کیا ہے یا نہیں، شک کے باوجود کوئی عمل مثلاً رکوع، سجدہ کرنا، تکبیر تحریمہ میں شک ہونا۔

سیاہ کتے (۳۵) کا نمازی کے سامنے سے گزرنا، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جسے بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کیا کہ ”سیاہ کتا شیطان ہے“۔

قومہ اور جلسہ کے بعد رکوع اور سجدے کی تسبیحات پڑھنا، سجدے کے بعد مغفرت کی دعا کرنا، دنیوی لذتوں کی دعا کرنا مثلاً خوبصورت بیوی مانگنا۔

مطلقاً بات کرنا خواہ معمولی ہو، بھولے سے ہو، زبردستی کرائی جائے یا ہلاکت کے خوف سے کی جائے۔ اللہ اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کو خطاب کرنا، مطلقاً قہقہہ لگانا، بلاضرورت کھنکھارنا، اس طرح پھونکنا کہ اس سے دو حرف پیدا ہوں، خوف خدا کے علاوہ کسی اور وجہ سے اس طرح رونا کہ دو حرف پیدا ہوں البتہ مغلوب ہو جائے تو معاف ہے، جو شخص بیٹھا اور کھڑا نہ ہو اور سو جائے اور اس حالت میں گفتگو کرے۔

بلاضرورت مسلسل زیادہ کوئی ایسا کام کرنا جو عموماً نماز کا کام نہ سمجھا جاتا ہو، مثلاً دشمن کے خوف سے بھاگنا خواہ بھولے سے ہو یا نادانستہ ہو۔ عمل کثیر کو تین بار سے مقید نہیں کیا گیا اور نہ کوئی اور تعداد مقرر کی گئی ہے۔ گونگے آدمی کا اشارہ کام کے مشابہ ہے۔

کھانا پینا البتہ اگر کوئی بھول کر یا لاعلمی سے تھوڑا سا کھالے تو مستثنیٰ ہے، شکر کی ڈلی منہ میں گھول کر نگل جانا البتہ اگر کوئی بھول کر یا لاعلمی سے تھوڑا سا نگل لے تو کوئی حرج نہیں۔اگر کسی کو معلوم ہو کہ اس کی نماز ٹوٹ گئی لیکن نماز جاری رکھے تو اسے تنبیہ کی جائے۔

معمولی عمل یا زیادہ غیر مسلسل عمل سے نماز نہیں ٹوٹتی، البتہ بلاضرورت مکروہ ہے، اس کی وجہ سے سجدہ سہو نہ کرے، دانتوں میں پھنسی ہوئی کسی چیز کو چبائے بغیر دانستہ نگل لینے سے نماز نہیں ٹوٹتی خواہ وہ لعاب سے نہ ملی ہوئی ہو۔معمولی چیز پینے سے نفل نماز نہیں ٹوٹتی اور نہ طویل وقت کسی چیز، مثلاً کتاب وغیرہ کو دیکھنے سے اور دل ہی دل میں پڑھنے سے۔کسی قلبی عمل سے خواہ کتنا ہی طویل ہو نماز نہیں ٹوٹتی۔(۳۶)

وسوسے کے غلبے سے نماز نہیں ٹوٹتی،اگر کھانسی، چھینک یا جمائی کے غلبے سے دو حرفوں کی آواز پیدا ہو جائے تب بھی نماز نہیں ٹوٹتی، اگر نمازی کی ہلکی نیند ہو اور وہ نماز میں کھڑے یا بیٹھے ہوئے سو گیا ہو اور اس دوران کوئی بات کر لی ہو تو اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔

حنابلہ کے نزدیک قبرستان، بیت الخلا، حمام اور اونٹوں کے باڑے میں نماز نہیں ہوتی جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:" تمام زمین مسجد ہے بجز حمام اور قبرستان کے"(۳۷)، نیز حدیث میں ہے:"اونٹوں کے باڑے میں نماز نہ پڑھو وہ شیاطین کی جگہ ہے"۔ (۳۸) نہی کا تقاضا یہ ہے کہ ان جگہوں پر نماز پڑھنا حرام ہو، کیوں کہ ان میں سے بعض جگہیں نجاست کی ہیں اور بعض برہنہ ہونے کی۔

سوم: جن وجوہ سے نماز توڑی جا سکتی ہے:

کبھی کسی عذر کی بنا پر نماز توڑنا واجب ہوتا ہے اور کبھی جائز۔(۳۹) جن ضرورتوں کے باعث نماز توڑنا واجب ہے وہ یہ ہیں:

۱- کسی مصیبت میں گرفتار شخص کی مدد کے لیے پکار پر نماز توڑ دی جائے خواہ فرض نماز ہو اور اس شخص نے متعین طور پر نمازی نہ پکارا ہو مثلاً نمازی نے کسی شخص کو پانی میں گرتے دیکھا، یا کسی جانور نے اس پر حملہ کر دیا یا کوئی ظالم ظلم کر رہا ہے اور یہ اسے بچا سکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک والدین میں سے کوئی اگر مدد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے بلائے تو نماز توڑنا واجب نہیں، کیوں کہ بلا ضرورت نماز توڑنا جائز نہیں ہے۔

۲- اگر نمازی کو غالب گمان ہو کہ کوئی اندھا، بچہ یا اور کوئی کسی کنویں میں گر جائے گا یا آگ پھیل جانے اور سامان جل جانے یا بھیڑیا بکریوں پر حملہ آور ہو جانے کا خدشہ ہو تو نماز توڑ دی جائے کیوں کہ اس میں جان و مال کا تحفظ ہے اور نماز توڑنے کے بعد اس کی تلافی کی جا سکتی ہے اللہ کے حقوق کا دارومدار رعایت پر ہے۔

جن عذروں کی بنا پر فرض نماز توڑنا جائز ہے وہ یہ ہیں:

۱- سامان کی چوری، خواہ چوری ہونے والا مال کسی دوسرے کا ہو، بشرطیکہ مال ایک درہم کے برابر یا اس سے زائد ہو۔

۲- عورت کو بچے کے بارے میں خطرہ ہو یا ہنڈیا ابلنے کا اندیشہ ہو یا آگ پر کھانا جل جانے کا ڈر ہو۔ اگر دایہ کو ڈر ہو کہ بچہ مر جائے گا یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو جائے گا یا بچے کی ماں کو چھوڑ دیا گیا تو اس کا نقصان ہو جائے گا تو نماز اپنے وقت سے مؤخر کرنا واجب ہے اور اگر پڑھ رہی ہو تو توڑ دینا واجب ہے۔

۳- مسافر کو چوروں یا ڈاکوؤں کا ڈر ہو۔

۴- موذی جانور کو قتل کرنے کے لیے اگر اسے قتل کرنے میں عمل کثیر کی ضرورت ہو۔

۵- جانور اگر بدک کر بھاگ جائے تو اسے پکڑنے کے لیے

۶- پیشاب پاخانہ آیا ہوا ہو تو خواہ جماعت فوت ہو جائے

۷۔ نفل نماز میں والدین میں سے کوئی بلائے اور انہیں معلوم نہ ہو کہ نماز پڑھ رہا ہے۔اگر فرض نماز پڑھ رہا ہے تو اگر انہیں کوئی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑ دے ورنہ نہیں۔ان مسائل پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

حواشی وتعلیقات

۱- اس کی تخریج اوپر گزر چکی ہے۔

۲- الدر المختار،۱:۵۷۴-۵۹۳، البدائع،۱:۲۳۳-۲۴۲، مراقی الفلاح، ص۵۲-۵۴، الشرح الصغیر، ۱:۳۴۳-۳۵۶، حاشیۃ الباجوری، ۱:۱۸۲-۱۸۶، القوانین الفقھیہ،۵۱، مغنی المحتاج، ۱:۱۹۴-۲۰۰، المہذب،۱:۸۶-۸۸، کشاف القناع،۱:۴۶۵-۴۷۰، المغنی،۲:۱-۵،۴۴-۶۲

۳- ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار،۲:۳۱۱)

۴- احمد، مسلم، نسائی، ابو داؤد (ایضاً،۳۱۴ و بعد)،لیکن میں خاموش رہا'' سے مراد بقول منذری یہ ہے کہ میں نے بات نہیں کی بلکہ خاموش رہا۔

۵- الدر المختار،۱:۵۷۴-۵۹۳، البدائع،۱:۲۲۰،۲۳۲-۲۴۲، فتح القدیر، ۱:۲۸۰-۲۸۶

۶- سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی (نیل الاوطار ۲:۳۱۷) حضرت ابو ہریرہ سے اس طرح کی روایت ہے لیکن ابن المنذر کہتے ہیں کہ یہ دونوں ثابت نہیں ہیں۔

۷- الشرح الصغیر ،۱:۳۴۴، القوانین الفقھیہ،۵۰

۸- بخاری و مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، نیز عمران بن حصین سے بھی روایت کی۔ ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی (نصب الرایہ،۲:۶۷ و بعد)

۹- مغنی المحتاج،۱:۱۹۴ و بعد

۱۰- قلیل اور کثیر کا دارومدار عرف پر ہے۔تھوڑی گفتگو کا اندازہ سات الفاظ سے کیا گیا ہے جیسا کہ ذوالیدین کے قصہ میں آیا ہے۔

۱۱- کشاف القناع،۱،۴۶۹ و بعد، المغنی،۱:۵۷۵،۲:۴۴-۵۴

۱۲- ابوبکر الاثرم اور ابن ابی داؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔

۱۳- فتح القدیر ،۱:۲۸۳ و بعد، الدر المختار،۱:۵۸۱ و بعد

۱۴- ابو داؤد، عبداللہ بن احمد نے اپنے والد کے مسند میں روایت کی (نیل الاوطار ،۲:۳۲۲)

۱۵- ابوداؤد (ایضاً)

۱۶- الشرح الصغیر،۱: ۳۴۷، القوانین الفقھیہ،۷۴

۱۷- مغنی المحتاج،۱: ۱۵۸

۱۸- کشاف القناع،۱: ۴۴۲،المغنی،۲: ۵۶-۶۰

۱۹- بخاری، مسلم،ابوداؤد، احمد، ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے ابن مسعود سے روایت کی۔ صحیح حدیث ہے۔

۲۰- یہ امر ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نواسی امامہ کو اٹھا کر نماز پڑھی، جب سجدے میں جاتے تو نیچے چھوڑ دیتے جب کھڑے ہوتے تو اٹھا لیتے، صحیحین نے روایت کی، نیز آپ نے نماز میں سانپ اور بچھو کو مارنے کا حکم دیا اور آپ نے نماز میں جوتے اتار دیے۔

۲۱- حاشیہ الباجوری علی شرح ابن قاسم الغزی،۱: ۱۸۴

۲۲- ھدایہ،۱: ۶،البدائع ،۲۳۲

۲۳- اس سلسلے میں مسند احادیث بھی ہیں اور مرسل بھی۔مسند احادیث ابوموسیٰ اشعری، ابوہریرہؓ، عبداللہؓ بن عمر، انسؓ بن مالک، جابرؓ بن عبداللہ، عمرانؓ بن حصین، ابوالملیح سے روایت کی گئی ہیں۔ابو موسیٰ کی حدیث طبرانی میں یوں ہے:رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے، ایک آدمی آیا اور پھسل کر مسجد کے گڑھے میں گر گیا، اس کی آنکھوں میں کوئی نقص تھا، بہت سے لوگ نماز میں ہی ہنس پڑے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو ہنس پڑے تھے دوبارہ وضو کریں اور نماز پڑھیں (نصب الرایہ،۱: ۴۷-۵۴)

۲۴- فتح القدیر،۱: ۲۸۵،الدر المختار ورد المحتار،۱: ۵۸۳، تبیین الحقائق،۱: ۱۵۸

۲۵- الدر المختار ورد المحتار،۱: ۵۸۹-۵۹۳

۲۶- المغنی،۲: ۱۹۸

۲۷- رد المحتار،۱: ۵۸۸

۲۸- مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ اگر ایک رکعت پوری کرنے سے پہلے یاد آ جائے تو اگر امام ہے یا اکیلا نمازی ہے تو نماز توڑ دے اور اگر مقتدی ہے تو امام کی اقتدا کرے۔ شافعیہ کے نزدیک قضا

نماز یاد آنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

۲۹- مراقی الفلاح،۲ه-۵۴،الدر المختار،۱:۵۷۴-۵۸۹، البدائع،۱:۲۳۳-۲۴۲

۳۰- اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر امام کے تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو درست نہیں کیوں کہ امام کے ذمہ ابھی ایک فرض باقی ہے، اس لیے مسبوق کی الگ نماز شروع نہیں ہوگی۔

۳۱- البتہ اس سے پہلے امام کی اقتدا واجب ہے۔

۳۲- الشرح الصغیر،۱:۳۴۳-۳۵۷، القوانین الفقهیه، ۵۱

۳۳- حاشیه الباجوری،۱:۱۸۲-۱۸۶، تحفة الطلاب للانصاری،۵۰-۵۲، حاشیه الشرقاوی علی التحفة المذکوره،۱:۲۱۷-۲۲۶، مغنی المحتاج،۱:۱۹۴-۲۰۰،۲۰۶-۲۰۷

۳۴- غاية المنتهی،۱:۱۵۰-۱۵۱،المغنی ۲،۱:و بعد،۴۴-۶۲، ۶۷، ۲۴۹

۳۵- اس سے مراد ایسا کتا ہے جو مکمل سیاہ ہو،اور کسی رنگ کی ملاوٹ یا کوئی نشان نہ ہو۔

۳۶- اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب نماز کے لیے اذان ہوتی ہے تو شیطان بھاگتا ہے اور اس کی ہوا زور زور سے خارج ہوتی ہے تاکہ اذان کی آواز نہ سنے، پھر سجدہ سہو کا ذکر کیا،متفق علیہ،حضرت عمرؓ سے بخاری میں روایت ہے: میں نماز کے دوران لشکر کی ترتیب اور تیاری میں مصروف رہتا ہوں۔ (نیل الاوطار ۲:۳۲۷)

۳۷- ابو داؤد

۳۸- ابوداؤد نے براء بن عازب سے روایت کی،اسی طرح کی روایت مسلم میں جابرؓ بن سمرہ سے ہے، امام احمد نے ایسی ہی ایک حدیث اسید بن حضیرؓ سے روایت کی ہے۔

۳۹- مراقی الفلاح،۶۰

فصل ہشتم

نوافل یا مستحب نمازیں

تطوع کا مفہوم ہے عبادت کرنا اور شریعت اور عرف میں غیر واجب عبادت کو تطوع کہتے ہیں:

تطوع نماز وہ ہے جس کا فرائض کے علاوہ مکلّف سے غیر قطعی مطالبہ ہو، اور اگر کسی نمازی نے فرائض پورے طور پر ادا نہیں کیے تو قیامت کے روز نماز تطوع سے اس کمی کو پورا کیا جائے گا۔ اس بارے میں ایک صحیح مرفوع حدیث ہے جو امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے۔(۱) اور وہ یہ ہے کہ اگر فرض نماز یا زکوۃ وغیرہ مکمل نہ ہوئے تو ان کی کمی تطوع یعنی نفل سے پوری کی جائے گی۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور چھوڑنے پر گناہ نہیں ہوتا۔

نفل نمازیں یا تو فرائض سے الگ مستقل ہیں مثلاً عیدین، استقا، سورج گرہن، چاند گرہن اور تراویح کی نمازیں، حنفیہ کے نزدیک عیدین کی نمازیں واجب ہیں اور حنابلہ کے نزدیک فرض کفایہ، یا نفل نمازیں فرض نمازوں کے تابع ہوتی ہیں اور ان سے پہلے یا بعد میں ادا کی جاتی ہیں۔

نوافل نافلہ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی زیادتی اور اضافہ کے ہیں۔ تنفل کے معنی ہیں عبادت کرنا۔ شرعاً نفل اس کام کو کہتے ہیں جس کا کرنا جائز ہو لیکن وہ فرض، واجب اور مسنون نہ ہو۔ (۲) شافعیہ کے نزدیک فرض کے علاوہ ہر عبادت نفل ہے۔ اس کا نام نفل اس لیے رکھا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ عبادت سے زائد ہے۔ (۳) نوافل کا شرعی جواز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے۔ مسلم میں ربیعہ بن مالک اسلمیؓ کی

روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، مانگو، میں نے عرض کی، جنت میں آپؐ کی رفاقت کی درخواست ہے۔ آپؐ نے فرمایا کچھ اور؟ میں نے کہا، بس یہی، آپؐ نے فرمایا، پھر بکثرت سجدے کر کے اس میں میری مدد کرو۔

افضل ترین بدنی عبادت نماز ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے، ''سیدھے کھڑے ہوا کرو، نماز تمہارا بہترین عمل ہے اور صرف مومن ہی وضو کی حفاظت کرتا ہے۔(۴) کیوں کہ نماز میں اتنی نیکیاں یکجا ہوجاتی ہیں جو کسی دوسری عبادت میں نہیں ہوتیں مثلاً طہارت، قبلہ رو ہونا، قراءت، اللہ تعالیٰ کا ذکر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا اور نماز ان تمام کاموں سے روکتی ہے جن سے دوسری عبادات روکتی ہیں، مزید برآں گفتگو، چلنے پھرنے اور دوسرے تمام کاموں سے روکتی ہے۔ نفل عبادات میں سب سے افضل نفل نماز ہے۔(۵)

نوافل کی تقسیم کے سلسلے میں ہر فقہی مذہب کی اپنی اصطلاحات ہیں، جن کا الگ الگ ذکر مناسب ہے:

مذہب حنفیہ میں نوافل:

حنفیہ کے نزدیک نوافل کی دو قسمیں ہیں: مسنون اور مندوب(۶) : سنت سے مراد وہ نمازیں ہیں جن کی تاکید ہے، جنہیں ادا کرنے کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ اہتمام کیا ہے اور شاذ ونادر ہی اس خیال سے چھوڑی ہیں تاکہ انہیں فرض نہ سمجھ لیا جائے۔ مندوب سے مراد غیر مؤکدہ سنتیں ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ادا کرتے تھے کبھی چھوڑ دیتے تھے۔

اوّل: سنن مؤکدہ:

جو درج ذیل ہیں:

۱۔ **فجر کی نماز سے پہلے دو رکعات:** یہ تمام مؤکدہ سنتوں سے زیادہ مؤکدہ ہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے" فجر کی دو رکعات دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں"۔(۷) حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی سنتوں سے زیادہ کسی نفل نماز کا اہتمام نہیں کرتے تھے۔(۸)

اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ بلا عذر فجر کی سنتیں بیٹھ کر یا سواری پر ادا کرنا جائز نہیں اور فجر کی سنتوں کے علاوہ اور کسی سنت نماز کی قضا بھی نہیں ہے اگر وہ بروقت نہ پڑھی جاسکی ہوں۔ البتہ فجر کی سنتیں قضا ہوجائیں تو اسی روز زوال سے پہلے قضا کی جائیں۔ اگر اکیلے فرض پڑھے ہیں تو فرض اور سنتوں دونوں کی قضا نہ کرے۔ ان کا وقت وہی ہے جو نماز فجر کا وقت ہے اور مسنون یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الکافرون اور دوسری میں سورۃ اخلاص پڑھے اور اوّل وقت میں اپنے گھر میں ادا کرے۔ اگر فجر کی فرض نماز کی جماعت کھڑی ہوجائے تو اگر سنتیں ادا کر کے جماعت کی دوسری رکعت میں بھی شامل ہوسکتا ہو تو سنتیں ادا کرے، ورنہ چھوڑ دے اور جماعت میں شریک ہوجائے۔ سورج ڈھلنے کے بعد سنتیں قضا نہ کرے۔ فجر کی سنتیں صبح روشن ہونے کے بعد پڑھنا افضل ہے۔

۲۔ **نماز ظہر سے پہلے یا نماز جمعہ سے پہلے چار رکعات:** ایک سلام کے ساتھ پڑھنا سنت ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر سے قبل چار رکعات اور صبح کی دو رکعات نہیں چھوڑتے تھے۔(۹) فجر کی سنتوں کے بعد سب سے زیادہ تاکید انہیں سنتوں کی ہے، باقی سب برابر ہیں۔

نوافل کی افضلیت کی ترتیب یہ ہے کہ سب سے زیادہ مؤکدہ سنتیں بالاتفاق فجر کی ہیں پھر صحیح روایت کے مطابق ظہر سے پہلے کی چار سنتیں ہیں، پھر تمام سنتیں برابر ہیں۔

۳۔ **ظہر کے بعد کی دو رکعات:** مستحب یہ ہے کہ ان کے ساتھ دو رکعات اور ملالے اور جمعہ کے بعد چار رکعات ایک سلام کے ساتھ کیوں کہ ظہر کے بارے میں ارشاد نبوی

ہے: ''جس کسی نے ظہر سے پہلے چار رکعات اور ظہر کے بعد چار رکعات پڑھیں اللہ تعالیٰ اسے آگ پر حرام کردے گا'' (۱۰) کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ سے پہلے چار رکعات پڑھا کرتے تھے اور ان میں سلام کے ذریعے وقفہ نہیں کرتے تھے اور چار رکعات جمعہ کے بعد پڑھتے تھے۔(۱۱)

۴۔ **مغرب کے بعد دو رکعات:** ان دونوں رکعات میں طویل قراءت مسنون ہے کیوں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔

۵۔ **عشا کی فرض نماز کے بعد دو رکعات:** ان سنتوں کی تاکید پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلیل ہے: جس کسی نے دن رات میں فرض نماز کے علاوہ بارہ رکعات پڑھیں اللہ تعالیٰ جنت میں اس کا گھر بنائے گا۔ (۱۲) مسلم کے الفاظ یہ ہیں: جس کسی نے دن رات میں بارہ رکعات پڑھیں، ان کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں گھر بنائے گا، چار رکعات ظہر سے پہلے، دو رکعات ظہر کے بعد، دو رکعات مغرب کے بعد، دو رکعات عشا کے بعد اور دو رکعات نماز فجر سے پہلے۔ نسائی نے عصر سے پہلے دو رکعات ذکر کی ہیں اور عشا کے بعد کی دو رکعات ذکر نہیں کیں۔

فرض نمازوں سے پہلے سنتیں پڑھنے کی شرعی حکمت یہ ہے کہ اس سے شیطان مایوس ہوجاتا ہے کہ اسنے وہ نماز جو فرض نہیں وہ بھی نہیں چھوڑی تو فرض کب چھوڑے گا؟ اور بعد کی سنتوں میں حکمت یہ ہے کہ اس سے کمی پوری ہوتی ہے تاکہ کسی عذر یا بھول چوک کی وجہ سے جو چیز چھوٹ گئی ہو آخرت میں یہ سنتیں اس کے قائم مقام ہو جائیں گی۔

۶۔ **نماز تراویح:** تراویح مردوں اور عورتوں سب کے لیے سنت مؤکدہ ہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے ہمیشہ ان کی پابندی کی ہے۔ نماز تراویح میں جماعت سنت ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کی تیسری، پانچویں، ساتویں اور بیسویں رات میں جماعت سے نماز تراویح پڑھائی

اور باقاعدگی سے اس لیے نہیں پڑھائی تاکہ فرض نہ ہوجائے۔ آپؐ نے آٹھ رکعات پڑھائیں، باقی رکعات صحابہؓ اپنے گھروں میں پوری کرتے تھے۔ اور شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ کی طرح ان کے گھروں سے آوازیں آتی تھیں۔(۱۳)

نماز تراویح کا وقت: رمضان میں عشا کی نماز سے لے کر فجر تک ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ وتر سے پہلے اور بعد تراویح پڑھی جاسکتی ہے۔ ایک تہائی یا نصف رات تک تراویح مؤخر کرنا مستحب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس کے بعد پڑھنا بھی مکروہ نہیں ہے۔ اگر تراویح کی نماز چھوٹ جائے تو اسے قضا کرنے کا حکم نہیں ہے۔ اگر کسی نے قضا کرلی تو مستحب نفل ہوجائیں گے۔ تراویح نہیں ہوگی، جیسے مغرب اور عشا کی سنتیں قضا کرنے سے محض نوافل ہوں گے، کیوں کہ قضا کرنا واجب نماز کا امتیاز ہے مثلاً وتر اور عیدین۔

تراویح میں جماعت، صحیح روایت کے مطابق سنت کفایہ ہے۔ اگر کسی مسجد کے نمازی تراویح چھوڑ دیں تو سب گناہ گار ہوں گے۔ جس نماز میں جماعت کا حکم ہے وہ مسجد میں پڑھنا افضل ہے۔ اگر کچھ لوگ باجماعت تراویح پڑھ لیتے ہیں تو جو شریک نہیں ہوتے وہ فضیلت سے محروم رہتے ہیں کیوں کہ کئی ایک صحابہ سے روایت ہے کہ وہ تراویح کی جماعت میں شریک نہیں ہوئے۔ نماز تراویح اکیلے بھی پڑھی جاسکتی ہے لیکن افضل یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ پڑھی جائے۔ مسنون یہ ہے کہ رمضان کے مہینے میں تراویح میں ایک بار پورا قرآن ختم کیا جائے۔ اگر لوگ تھک جاتے ہوں تو اتنی قراءت مسنون ہے جس قدر لوگ بآسانی سننے کے لیے آمادہ ہوں، مثلاً ایک لمبی آیت یا تین چھوٹی آیات ہر رکعت میں پڑھی جائیں۔ ایک یا دو آیات پڑھنا مکروہ نہیں بشرطیکہ ترتیل سے پڑھی جائیں اور رکوع، سجدے تسبیحات کے ساتھ اطمینان سے کیے جائیں۔ تراویح میں ثنا، اعوذ باللہ اور ہر تشہد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا نہ چھوڑے۔

تراویح کی رکعات کی تعداد بیس ہے، دو دو رکعت ادا کی جائیں گی۔ چار رکعت کے بعد اتنا وقت بیٹھنا چاہیے جتنے میں چار رکعات پڑھی ہیں۔ بیس رکعات دس سلاموں کے ساتھ پڑھی جائیں۔ اس کے بعد وتر پڑھے جائیں۔ رمضان کے علاوہ جماعت کے ساتھ وتر نہیں پڑھے جائیں گے۔ بیس کی تعداد کی دلیل حضرت عمرؓ کا عمل ہے جسے مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے کہ انہوں نے آخری عہد میں مسجد میں بیس رکعات پر لوگوں کو جمع کیا اور صحابہؓ نے اس پر اتفاق کیا اور خلفائے راشدین کے بعد بھی کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت کو مضبوطی سے تھامو'' (۱۴) بیہقی نے ابن عباسؓ سے بیان کیا ہے کہ وہ رمضان میں جماعت کے بغیر بیس رکعات اور وتر پڑھا کرتے تھے۔ (۱۵)

امام ابو حنیفہؒ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کے بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے کہا: تراویح سنت مؤکدہ ہے، حضرت عمرؓ نے اپنی طرف سے کوئی بات پیدا نہیں کی، آپؓ بدعتی نہیں تھے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ حضرت عمرؓ کے پاس کوئی اصل نہ ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات ثابت نہ ہو اور حضرت عمرؓ نے اپنے طور پر حکم دے دیا ہو۔

البتہ بعض اہل حدیث علماء کی رائے یہ ہے کہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آٹھ رکعات ثابت ہیں کیوں کہ بخاری وغیرہ سے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ کہتی ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں اور رمضان کے علاوہ گیارہ رکعات سے زائد نماز نہیں پڑھتے تھے۔ ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ رکعات پڑھائیں، پھر وتر پڑھائے۔ (۱۶)

دوم: مندوب یا غیر مؤکدہ سنتیں : جو درج ذیل ہیں:

غیر مؤکدہ سے یہ مراد نہیں ہے کہ انہیں چھوڑ دیا جائے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہ سنتیں پڑھتے تھے، کبھی چھوڑ بھی دیتے تھے۔

۱۔ **ظہر کے بعد کی دو سنتوں کے بعد دو رکعات:** جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

۲۔ **عصر سے پہلے چار رکعات:** ایک سلام کے ساتھ پڑھی جائیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے جس نے عصر سے قبل چار رکعات پڑھیں۔ (۱۷) عصر سے پہلے دو رکعات پڑھنے کا جواز ایک دوسری حدیث سے ثابت ہے، جس میں ہے: ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے۔ (۱۸)

۳۔ **عشا کی نماز سے پہلے چار رکعات** اور عشا کے بعد ایک سلام سے چار رکعات، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشا سے پہلے چار رکعات پڑھتے تھے، پھر عشا کے بعد چار رکعات پڑھتے تھے پھر لیٹ جاتے تھے۔ (۱۹)

اگر چاہے تو مذکورہ بالا حدیث ''جس نے بارہ رکعات کی پابندی کرلی.....'' پر عمل کرتے ہوئے بعد کی دو مؤکدہ رکعات پر اکتفا کرے۔

۴۔ **اوابین کی نماز:** (۲۰) مغرب کے بعد کی چھ رکعات ہیں، ایک، دو یا تین سلاموں کے ساتھ، پہلی صورت مستقل اور مشقت والی ہے، ارشاد خداوندی ہے: **فانه کان للاوابین غفوراً** (الاسراء ۱۷:۲۵) (اللہ تعالیٰ رجوع کرنے والوں کو بخشنے والا ہے)، نیز حضرت عمار بن یاسرؓ سے روایت ہے: جس نے مغرب کے بعد چھ رکعات پڑھیں، اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں خواہ سمندر کی جھاگ کے برابر ہوں۔ (۲۱)

کمال بن ہمام بھی شافعیہ اور حنابلہ کی طرح مغرب سے پہلے دو ہلکی پھلکی رکعات کو مستحب قرار دیتے ہیں کیوں کہ عبداللہ مزنی سے متفق علیہ روایت ہے کہ: مغرب سے پہلے دو رکعات پڑھو، تیسری بار فرمایا: ''جو چاہے'' یہ نوافل فرائض کے تابع ہیں اور مستقل نوافل درج ذیل ہیں۔

۵۔ **چاشت کی نماز:** صحیح قول یہ ہے کہ یہ چار سے آٹھ رکعات ہیں، اور کم از کم دو

رکعات ہیں۔ اس کا وقت طلوع آفتاب کے بعد جب سورج ایک نیزے کے برابر آ جائے یعنی تقریباً ایک تہائی یا نصف گھنٹہ بعد سے سورج ڈھلنے سے کچھ پہلے تک ہوتا ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی چار رکعات پڑھتے تھے اور بیچ میں بات نہیں کرتے تھے۔(۲۲)

مسلم کی روایت میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی چار رکعات پڑھتے، اور جتنی اللہ چاہتا اس پر اضافہ فرمالیتے۔ صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ سے چاشت کی دو رکعات مروی ہیں اور اس کا افضل وقت ایک چوتھائی دن کے بعد کا ہے۔

۶۔ **وضو کے بعد پانی خشک ہونے سے پہلے دو رکعات** (تحیۃ الوضو) پڑھنا، اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے کہ: جو شخص اچھی طرح وضو کرے، پھر دو رکعات نماز پوری دلی توجہ کے ساتھ پڑھے تو اس کے لیے جنت واجب ہوجاتی ہے۔(۲۳)

۷۔ **تحیۃ المسجد**: جو شخص مسجد میں داخل ہو اس کے لیے مسجد کے مالک کے حضور سلام کرنے کے لیے دو رکعات پڑھنا مستحب ہیں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو اس وقت تک نہ بیٹھے جب تک کہ دو رکعات پڑھ نہ لے''۔(۲۴) حنفیہ کے نزدیک اگر مکروہ وقت نہ ہو تو یہ نوافل پڑھے اور فرائض یا دوسری نماز بلا نیت اس کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے بار بار مسجد میں جانا پڑے تو ہر روز ایک بار پڑھ لیا کرے، اگر تحیۃ المسجد پڑھنے سے پہلے بیٹھ گیا تو بھی حنفیہ کے نزدیک یہ نوافل ساقط نہیں ہوتے، کیوں کہ ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابو ذر! مسجد کا سلام ہوتا ہے، اور وہ ہے دو رکعات، پس اٹھو اور دو رکعات پڑھو۔ اوپر مذکور دوسری حدیث کہ ''جب کوئی مسجد میں داخل ہو......'' پہلی حدیث کا بیان ہے۔

البتہ مسجد حرام اس سے مستثنیٰ ہے، کیوں کہ اس میں تحیۃ المسجد یہ ہے کہ طواف کیا جائے۔ اگر کوئی شخص بے وضو ہو اور تحیۃ المسجد نہ پڑھ سکتا ہو تو مستحب یہ ہے کہ یہ چار کلمات تسبیح پڑھ لے: سبحان اللہ، والحمد للہ ولا الہ الا اللہ، واللہ اکبر۔

۸۔ **تہجد کی نماز:** رات کی نماز خصوصاً آخری رات میں مستحب ہے۔ یہ نماز دن کی نماز سے افضل ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرة أعين (السجدہ ۳۲:۱۷)، کسی نفس کو معلوم نہیں کہ ان کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک کے کیا کیا سامان مخفی ہیں) نیز تتجافی جنوبهم عن المضاجع (السجدہ ۳۲:۱۶) (ان کے پہلو بستروں سے الگ رہتے ہیں) مسلم نے صحیح میں روایت کی ہے: فرض نماز کے بعد افضل ترین نماز رات کی نماز ہے۔ طبرانی نے مرفوعاً روایت بیان کی ہے کہ رات کی نماز لازمی ہے، خواہ بکری کے دودھ دوہنے کی مقدار ہو، عشاء کی نماز کے بعد جو بھی نماز ہے وہ رات کی نماز ہے۔ صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رات کی نماز کی پابندی کیا کرو، یہ تم سے پہلے نیک لوگوں کا طرز عمل تھا، تمہارے رب کی قربت کا ذریعہ ہے، گناہوں کی بخشش اور گناہوں سے بچنے کا باعث ہے۔

تہجد کی رکعات دو سے آٹھ تک ہیں:

عیدین (عید الفطر اور عید الاضحیٰ) کی راتوں کی شب بیداری اور رمضان کے آخری عشرے کی راتوں میں جاگنا تاکہ لیلۃ القدر کی شب بیداری مل سکے اور ذو الحجہ کی دس راتوں، اور نصف شعبان کی رات میں جاگنا مستحب ہے۔ پوری رات یا رات کا اکثر حصہ عبادت کرنی چاہیے۔ کیوں کہ صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے۔(۲۵)

سحری کے وقت بکثرت استغفار کرنی چاہیے۔ اور سید الاستغفار یہ کلمات ہیں: اللهم انت ربی، لا اله الا انت، خلقتنی وانا عبدک، وانا علی عهدک و وعدک ما استطعت، اعوذبک من شر ما صنعت، أبوء (أعترف) لک بنعمتک

عَلَيَّ،وأبُوءُ بذنبي، فاغفرلي، فانه لايغفر الذنوب الاانت۔

(اے اللہ! تو میرا رب ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں،تو نے مجھے پیدا کیا، میں تیرا بندہ ہوں اور تیرے عہد اور وعدے پر مقدور بھر قائم ہوں، میں نے جو کچھ کیا اس کی شر سے تیری پناہ میں آتا ہوں تیری نعمتوں کا اور اپنے گناہوں کا اعتراف کرتا ہوں، تیرے سوا کوئی گناہ بخشنے والا نہیں پس میرے گناہ بخش دے)۔

ان راتوں میں سے کسی رات میں مسجد میں شب بیداری کرنا مکروہ ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہؓ نے ایسا نہیں کیا۔

اسی طرح نمازِ رغائب کا اجتماع بھی مکروہ ہے جو ماہ رجب کے پہلے جمعہ کے موقع پر منعقد ہوتا ہے اور یہ بدعت ہے۔

رات کو زیادہ دیر قیام کرنا زیادہ سجدے کرنے سے افضل ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے:بہترین نماز طویل قیام ہے۔(۲۶) کیوں کہ لمبے قیام میں قراءت زیادہ ہوگی اور زیادہ سجدے کرنے میں تسبیحات زیادہ پڑھی جائیں گی اور قراءت تسبیحات سے افضل ہے۔

۹۔ **نماز استخارہ:** یعنی اللہ سے خیر مانگنا، ایسے امور جو جائز ہوں لیکن معلوم نہ ہو کہ کیا کرنا بہتر ہے ان کے لیے دو رکعات پڑھ کر ان کے بعد وہ منقول دعا کی جائے جسے مسلم کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے جابرؓ بن عبداللہ سے روایت کیا،(۲۷) وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں دعائے استخارہ اسی طرح سکھاتے تھے جیسے کہ قرآن کی سورت سکھاتے تھے، آپؐ فرمایا کرتے کہ جب کسی معاملے میں تردد ہو تو فرض کے علاوہ دو رکعات پڑھ کر یہ دعا کرو:

اللهم انی استخیر بعلمک واستقدرک بقدرتک، و اسالک من فضلک العظیم، فانک تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم ان كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري (یا کہے

عاجل امری و آجلہ) فاقدرہ لی، و یسرہ لی، ثم بارک لی فیہ. و ان کنت تعلم أن ھذاالأمر شرلی فی دینی و معاشی و عاقبۃ أمری (یا کہے عاجل أمری و آجلہ) فاصرفہ عنی، و اصرفنی عنہ، و اقدرلی الخیر حیث کان، ثم ارضنی بہ، پھر آپؐ نے فرمایا: ھذا الأمر کے موقع پر اپنی ضرورت کا نام لے۔

(اے اللہ! میں تجھ سے تیرے علم کی بدولت خیر مانگتا ہوں اور تیری قدرت کے توسط سے اختیار چاہتا ہوں اور تجھ سے تیرے عظیم فضل کی درخواست کرتا ہوں کیوں کہ اے اللہ اگر تیرے علم میں یہ کام میرے لیے دین، دنیا اور آخرت کے اعتبار سے بہتر ہے تو اسے میرے لیے مقدر کردے اور آسان فرمادے پھر اس میں میرے لیے برکت فرمادے، اور اگر تیرے علم میں یہ کام میرے لیے دین، دنیا اور آخرت میں بہتر نہیں ہے تو اسے مجھ سے اور مجھے اس سے پھیر دے اور جہاں کہیں بھلائی ہے اسے میرا مقدر کردے، پھر مجھے اس سے راضی کردے)۔

مستحب یہ ہے کہ یہ دعا الحمد للہ اور درود شریف سے شروع کرے اور پہلی رکعت میں سورۃ الکافرون اور دوسری میں سورۂ اخلاص پڑھے۔

اگر معاملہ واضح نہ ہو تو سات بار استخارہ کرے کیوں کہ ابن سنی کی روایت میں ہے: انسؓ! جب تجھے کسی معاملے میں تردد ہو تو سات بار اللہ سے خیر مانگو، پھر دیکھو جس بات پر دل جم جائے اسی میں خیر ہے۔ اگر نماز پڑھنا مشکل ہو تو دعا سے استخارہ کرلے۔

۱۰۔ **نماز تسبیح:** اس کی فضیلت بہت زیادہ ہے اور اس کا غیر محدود ثواب ہے۔

مسلمان کسی بھی وقت، بشرطیکہ مکروہ وقت نہ ہو نماز تسبیح پڑھ سکتا ہے، دن اور رات میں ایک بار پڑھے ورنہ ہفتہ میں ایک بار یا جمعہ کے روز یا مہینے میں ایک بار یا زندگی میں ایک بار۔ اس کے بارے میں حدیث حسن ہے کیوں کہ متعدد طرق سے مروی ہے، جن لوگوں نے اسے موضوع کہا ہے انہیں وہم ہوا ہے۔

نماز تسبیح چار رکعات ہیں، ہر رکعت میں سورہ فاتحہ اور سورت پڑھے، ایک سلام کے ساتھ یا دو سلاموں کے ساتھ، چار رکعات میں کل تین سو بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الااللہ واللہ اکبر پڑھے، یعنی ہر رکعت میں پچھتر بار۔

اس کی ترتیب یہ ہے: ثنا کے بعد پندرہ بار، قراءت کے بعد، رکوع میں، رکوع سے کھڑے ہوکر، دونوں سجدوں میں اور دونوں سجدوں کے درمیان دس دس بار، یہ تسبیح رکوع اور سجدوں کی تسبیحات کے بعد پڑھے۔ یہ وہ طریقہ ہے جو ترمذی نے امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ میں سے عبداللہ بن مبارک سے روایت کیا ہے اور دونوں طریقوں میں سے صحیح تر ہے۔ اگر زبانی یاد رکھ سکتا ہو تسبیحات کا شمار انگلیوں پر نہ کرے۔ (۲۸)

۱۱۔ **نماز حاجت:** عشا کے بعد چار رکعات ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ دو رکعات ہیں۔ جیسا کہ مرفوع حدیث میں ہے کہ پہلی رکعت میں ایک بار سورہ فاتحہ اور تین بار آیت کرسی پڑھے اور باقی تینوں رکعات میں سورہ فاتحہ کے بعد ایک ایک بار سورہ اخلاص، سورہ فلق اور سورہ الناس پڑھے۔ اگر یہ پڑھے گا تو لیلۃ القدر جتنا ثواب ملے گا۔

ترمذی نے عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کسی کو اللہ سے یا کسی انسان سے کوئی کام پیش آئے تو اچھی طرح وضو کرے، پھر دو رکعات نماز پڑھے، پھر اللہ کی ثنا بیان کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے پھر یہ دعا کرے:

لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم، سبحان اللہ رب العرش العظیم، الحمدللہ رب العلمین، اسالک موجبات رحمتک و عزائم مغفرتک والغنیمۃ من کل برّ والسلامۃ من کل اثم، لاتدع لی ذنبا الا غفرتہ ولا ھما الافرجتہ (۲۹) ولا حاجۃ ھی لک رضا الا قضیتھا یا ارحم الرحمین (۳۰)

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ بردبار، کریم ہے، اللہ پاک ہے جو عرش عظیم کا رب

ہے، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو سب جہانوں کا رب ہے، میں تجھ سے اسباب رحمت کا، مغفرت کے یقینی ذرائع کا ہر نیکی میں کامیابی اور ہر گناہ سے تحفظ کا سوال کرتا ہوں، میرا ہر گناہ معاف فرمادے، ہر غم دور کردے اور ہر حاجت جو تیری رضا کے تحت ہو پوری کردے، اے ارحم الراحمین!

نفل نماز کے ذیلی احکام(۳۱)

دن اور رات کے نوافل ادا کرنے کی کیفیت:

اگر چاہے تو دن میں دو رکعات ایک سلام کے ساتھ ادا کرے اور چاہے تو چار رکعات لیکن ایک سلام کے ساتھ چار سے زیادہ رکعات پڑھنا مکروہ ہیں۔ البتہ رات کے نوافل کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھ لیں تو جائز ہیں، اس سے زیادہ ایک سلام سے پڑھنا مکروہ ہیں، افضل یہ ہے کہ دن اور رات میں چار چار رکعات پڑھے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ رات کے وقت افضل یہ ہے کہ ایک ایک سلام کے ساتھ دو دو رکعات پڑھے، رات میں الگ الگ دو دو رکعات اور دن میں چار رکعات پڑھنا افضل ہے اور حدیث کے اتباع میں حنفیہ نے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشا کے بعد چار رکعات پڑھا کرتے تھے اور چاشت کے وقت بھی چار رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اکٹھی چار رکعات پڑھنے میں تکبیر تحریمہ مسلسل جاری رہتی ہے۔ اس وجہ سے اس میں زیادہ مشقت ہے اور ثواب زیادہ ہے۔ اور آٹھ سے زائد کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ رکعات سے زیادہ ایک سلام سے نہیں پڑھیں، اگر یہ مکروہ نہ ہوتیں تو آپؐ بیان جواز کے لیے کبھی ان پر اضافہ بھی فرماتے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تراویح پر قیاس کیا جائے گا کہ ہر دو رکعات ایک سلام سے پڑھی جائیں۔

ب۔ نفل اور وتر کی تمام رکعات میں قراءت واجب ہے: نفل میں اس وجہ سے کہ نفل کی ہر دو رکعات مستقل نماز ہیں اور تیسری رکعات میں کھڑا ہونا گویا نئی تکبیر تحریمہ کہنا ہے اسی لیے مشہور قول کے مطابق ایک بار تکبیر تحریمہ کہنے سے صرف دو رکعات نماز نفل واجب ہوتی ہے اور وتر میں ہر رکعت میں قراءت احتیاط کا تقاضا ہے۔

فرض نماز میں صرف پہلی دو رکعات میں قراءت واجب ہے اور دوسری دو رکعات میں نمازی کو اختیار ہے، چاہے سورہ فاتحہ پڑھے، چاہے تین بار تسبیح پڑھے یا اتنی مقدار خاموش کھڑا رہے۔ حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہؓ سے یہی مروی ہے۔ البتہ افضل یہ ہے کہ قراءت کرے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بالالتزام سورہ فاتحہ پڑھی، تاہم ظاہر روایت کے مطابق اگر بھولے سے قراءت رہ جائے تو سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا۔

نفل میں ذکرکردہ اصول کے مطابق اگر چار رکعات پڑھیں اور کسی میں بھی قراءت نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دو رکعات قضا کرے گا، کیوں کہ پہلی دو رکعات میں قراءت نہ کرنے کی وجہ سے تکبیر تحریمہ باطل ہوگئی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعات قضا کرے گا، کیوں کہ پہلی دو رکعات نہ کرنے کے باعث تکبیر تحریمہ باطل نہیں ہوئی، البتہ دو رکعات صحیح ادا نہیں ہوئیں، کیوں کہ قراءت ایک زائد رکن ہے اور صحیح ادا نہ ہونے کے باعث وہ دو رکعات نہیں ہوئیں، لیکن تکبیر تحریمہ باطل نہیں ہوئی لہٰذا اگلی دو رکعات بھی واجب ہوگئیں اور وہ بھی قضا کرے۔

ج۔ نفل نماز یا روزہ شروع کرنے سے حنفیہ کے نزدیک واجب ہوجاتا ہے: امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ نفل پڑھنے والا محض ایک تبرع

کررہا ہے اور تبرع کرنے والے پر وہ عبادت واجب نہیں ہوتی، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ماعلی المحسنین من سبیل (التوبہ، ۹:۹۱) (احسان کرنے والوں پر ذمہ داری عائد نہیں ہوتی) اسی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک سنن شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتیں، البتہ ان میں حج اور عمرے کا استثنا ہے یا فرض کفایہ ہو تو وہ بھی صحیح قول کے مطابق مستثنیٰ ہے پس جہاد، نماز جنازہ، حج اور عمرہ شروع کرنے سے واجب ہوجاتے ہیں۔(۳۲) حنفیہ کی دلیل یہ آیت ہے: ولا تبطلوا أعمالکم (محمد ۴۷:۳۳) اپنے اعمال باطل نہ کرو، پس نماز وغیرہ شروع کرکے توڑ دینا حرام ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ سے نماز شروع کرنے اور اگر پہلی دو رکعات صحیح طور پر پڑھ لی ہوں تو تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے سے نفل واجب ہوجاتے ہیں۔ اگر دوسری دو رکعات فاسد ہوجائیں تو صرف انہیں کو قضا کرنا ہوگا اور پہلی دو رکعات صحیح ہوں گی کیوں کہ نفل کی ہر دو رکعات الگ الگ ہیں۔

اس بنا پر، جس کسی نے نفل شروع کرکے توڑ دیے تو ان کی قضا کرے گا اور اگر چار رکعات پڑھی تھیں اور دو کے بعد قعدہ کیا پھر دوسری دو توڑ دیں تو صرف دو رکعات قضا کرے گا۔

اس اصول سے یہ صورتیں مستثنیٰ ہیں: کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز کی نیت سے کھڑا ہوگیا پھر نفل توڑ دے یا فرض نماز یہ سمجھتے ہوئے شروع کی کہ اس نے فرض پڑھنے ہیں، پھر اسے یاد آ گیا کہ اس نے پڑھ لیے تھے اور نماز توڑ دی تو قضا نہیں ہے۔

د۔ اگر نوافل مؤکدہ ہیں اور چار رکعات ہیں (مثلاً ظہر اور جمعہ سے پہلے یا جمعہ کے بعد) تو نمازی پہلے قعدہ میں صرف تشہد پڑھے، دعا نہ پڑھے اور تیسری رکعت ثنا سے شروع نہ کرے اور اگر چار رکعات کے نوافل غیر مؤکدہ ہیں تو دو رکعت کے بعد تشہد، درود ابراہیمی اور دعا پڑھے اور تیسری رکعت ثنا سے شروع کرے اور پھر تعوذ (اعوذ باللہ) بھی

پڑھے، یعنی ہر دو رکعات کے شروع میں ثنا پڑھے۔

ہ۔ **اگر دو رکعات سے زائد نفل پڑھے** اور صرف آخر میں قعدہ کیا تو استحساناً نماز درست ہوجائے گی کیوں کہ یہ ایک ہی نماز چار رکعات والی متصور ہوگی اور اس میں آخری قعدہ جو فرض تھا ادا ہوگیا۔ اگر درمیان کا قعدہ بھولے سے رہ گیا تو سجدہ سہو سے اس نقصان کی تلافی ہوجائے گی اور اگر تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے کے بعد سجدہ کرنے سے پہلے یاد آ گیا تو قعدہ کے لیے واپس لوٹ آنا واجب ہے۔

و۔ **بیٹھ کر یا سوار ہوکر نفل پڑھنا جائز ہیں:** جس کی تفصیل نماز میں قیام کی بحث میں گزر چکی ہے کہ کھڑے ہونے پر قدرت ہو تب بھی بیٹھ کر نوافل پڑھے جاسکتے ہیں البتہ بلا عذر بیٹھ کر پڑھنے والے کو کھڑے ہوکر پڑھنے والے سے نصف ثواب ملے گا، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جس نے کھڑے ہوکر نماز پڑھی وہ افضل ہے اور جس نے بیٹھ کر پڑھی اسے کھڑے ہونے والے سے نصف ثواب ملے گا۔ اور جس نے لیٹ کر نماز پڑھی اسے بیٹھنے والے سے نصف ثواب ملے گا۔(۳۳) شافعیہ نے مطلقاً لیٹ کر نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے اور باقی مذاہب میں اگر کوئی عذر ہو تو لیٹ کر نفل پڑھنا مباح ہے۔

اگر بیٹھ کر نفل پڑھنے ہوں تو تشہد کی حالت میں بیٹھ کر پڑھے، یہی مختار رائے ہے اور حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں اسی پر فتویٰ ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک چار زانو بیٹھ کر نوافل پڑھنا مستحب ہے۔ جو شخص کھڑے ہوکر نماز پڑھ سکتا ہے اس کے لیے جائز ہے کہ کھڑے ہوکر نوافل شروع کرے اور بیٹھ کر مکمل کرے، یہ بلا کراہت جائز ہے۔

سواری پر شہر سے باہر نوافل ادا کرنا جائز ہیں خواہ مؤکدہ سنتیں ہوں، مثلاً فجر کی سنتیں، (۳۴) اور جس طرف سواری کا رخ ہو اسی رخ کر کے اشارے سے رکوع سجدہ کرے کیوں کہ ضرورت کے تحت سواری پر نوافل جائز ہیں اور اگر درمیان میں سواری سے اتر جائے تو نماز مکمل کرلے، ظاہر روایت میں اس میں یہ شرط نہیں کہ تکبیر تحریمہ کے لیے سواری

روکنے سے عاجز ہو تب نماز درست ہو۔ اگر سواری کے دوران پاؤں حرکت میں رہیں یا سواری کو مارے تب بھی کوئی حرج نہیں، البتہ عمل کثیر سے پرہیز کرے۔ سواری پر نفل پڑھنے کے جائز ہونے کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے جو اوپر بیان ہوئی، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سواری پر نوافل پڑھتے ہوئے دیکھا، آپؐ اشارے سے رکوع سجدے کرتے تھے اور سجدے کا اشارہ رکوع سے پست تر ہوتا۔(۳۵)

جانور کے اوپر کجاوے پر نماز پڑھنا اسی طرح ہے جیسے جانور پر نماز پڑھنا، خواہ جانور چل رہا ہو یا کھڑا ہو، البتہ کجاوہ اگر زمین پر رکھا ہوا ہو تو اس پر فرض نماز پڑھنا بھی جائز ہے۔

اگر جانور پر نجاست لگی ہو خواہ زین پر ہو یا پائیدانوں پر نماز درست ہے۔ البتہ چلتے ہوئے بالاتفاق نماز درست نہیں۔

اگر نوافل ادا کرنے والا تھک جائے تو کسی چیز سے ٹیک لگا لینا بلا کراہت جائز ہے اور بغیر عذر کے ٹیک لگانا اظہر روایت کے مطابق مکروہ ہے کیوں کہ اس میں بے ادبی ہے۔

ز۔ **سواری پر فرض یا واجب نماز پڑھنا:** بلا ضرورت اور بلا عذر سواری پر فرض یا واجب نماز مثلاً وتر یا نذر نماز پڑھنا یا جو نفل شروع کر کے توڑ دیے ہوں ان کی قضا اور نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت جس کی آیت زمین پر تلاوت کی گئی ہو جائز نہیں، البتہ ضرورت یا عذر ہو مثلاً کسی چور یا درندے کا خوف ہو کہ نمازی پر یا جانور پر حملہ آور ہو جائے گا، یا اگر اتر پڑا تو کپڑے چوری ہونے کا ڈر ہو، یا اس جگہ کیچڑ اور مٹی ہو، یا کسی بیماری کا یا ہڈیوں کے ٹوٹے ہوئے ہونے کا عذر ہو اور ایسا کوئی شخص موجود نہ ہو جو دوبارہ سواری پر بٹھا سکے تو فرض اور واجب نماز بھی درست ہے۔

ح۔ **کشتی، جہاز یا گاڑی میں نماز پڑھنا:** کشتی، جہاز یا گاڑی میں بیٹھ کر بلا عذر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض نماز پڑھنا جائز ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ رکوع اور سجود کرے۔

صاحبین کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں اور یہی اظہر روایت ہے، عذر سے مراد سر چکرانا یا وہاں سے باہر نکلنے پر قادر نہ ہونا۔

نماز کے شروع میں قبلہ کی طرف رخ کرنا شرط ہے اور اگر کشتی کسی اور طرف مڑ جائے تو نمازی گھوم کر قبلہ رو ہو جائے۔ اگر قبلہ رو نہ ہو سکا تو نماز نہیں ہوگی اور اگر قبلہ رو ہونے سے عاجز ہے تو نماز رہنے دے تا آنکہ پورے طور پر قبلہ رو ادا کرنے پر قادر ہو جائے۔

وہ کشتی جو طوفانی لہروں کے درمیان یا سمندر کے بیچ میں بندھی ہوئی ہو اور سخت ہوا اسے حرکت دے رہی ہو تو وہ چلنے والی کشتی کی طرح ہے اور اگر حرکت نہیں ہو رہی تو وہ کھڑی کشتی کی طرح ہے، صحیح روایت یہی ہے۔

کنارے پر یا ساحل پر بندھی ہوئی کشتی میں بالاتفاق بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز نہیں۔

سنت سے ثابت یہ ہے کہ کشتی میں نماز پڑھنے والے پر کھڑے ہو کر پڑھنا واجب ہے اور اس کے لیے بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں، ہاں اگر ڈوبنے کا ڈر ہو تو جائز ہے کیوں کہ ابن عمرؓ کا قول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: کشتی میں نماز کیسے پڑھیں؟ آپؐ نے فرمایا: کھڑے ہو کر پڑھو، ہاں اگر ڈوبنے کا ڈر ہو تو الگ بات ہے۔(۳۶)

مالکیہ کے نزدیک نوافل:

مالکیہ کے نزدیک نوافل کی تین قسمیں ہیں: سنت، فضیلت، نفل (۳۷)

سنت: دس نمازیں سنت ہیں: وتر، یہ سب سنتوں سے زیادہ مؤکد ہے اور ایک رکعت ہے جس میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورہ اخلاص اور معوذتین (الفلق اور الناس) پڑھنی چاہیے اور وتر میں بلند آواز میں قراءت کرنی مستحب ہے، فجر کی دو رکعات، مالکیہ کے نزدیک انہیں رغیبہ (۳۸) کہتے ہیں۔ یعنی ان کی ترغیب دی گئی ہے یہ مستحب سے اوپر اور سنت سے

کم تر ہیں۔ ان کا وقت وہی ہے جو نماز فجر کا ہے یعنی صبح صادق سے لے کر طلوع آفتاب تک اور اگر کوئی شخص اس وقت نہ پڑھ سکا تو سورج ڈھلنے تک قضا کرلے، اگر سنتیں پڑھنے سے پہلے فجر کے فرض پڑھ لیے تو یہ مکروہ ہے اور جب سورج ایک نیزے (بارہ بالشت) کے برابر ہوجائے تو قضا کرے۔ ان کے علاوہ کوئی نفل ایسے نہیں کہ اگر ان کا وقت نکل جائے تو ان کو قضا کرنے کا حکم ہو، مالکیہ اس میں حنفیہ سے ہم آہنگ ہیں، جو شخص مسجد میں صبح کے فرض پڑھنا چاہتا ہے اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ سنتیں بھی مسجد میں پڑھے، پہلی رکعت میں سورۂ کافرون اور دوسری میں سورۂ اخلاص پڑھے۔

عید الفطر کی نماز، عیدالاضحیٰ کی نماز، سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقا کی نمازیں، سجدہ تلاوت، طواف کی دو رکعات اور حج کے احرام کی دو رکعات۔

ان نوافل کی ترتیب یہ ہے: وتر، عید، سورج گرہن، استسقا۔ علامہ خلیل نے اپنے متن میں لکھا ہے کہ چاند گرہن کی نماز مستحب ہے۔

فضائل بھی دس ہیں:

وضو کے بعد کی دو رکعات، تحیۃ المسجد کی دو رکعات، اس شخص کے لیے جو مسجد میں بیٹھنا چاہتا ہے، مسجد سے گزرنا نہیں چاہتا، خواہ نماز کی ممانعت کا وقت ہو، اگر فرض نماز پڑھ لی جائے تو تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے، چاشت کی نماز اور یہ مؤکدہ ہے، کم از کم دو رکعات اور زیادہ سے زیادہ آٹھ رکعات ہیں۔ رات کا قیام اس میں بلند آواز سے قراءت مستحب ہے، یہ مؤکدہ نماز ہے اور اس کا افضل وقت رات کا آخری تہائی حصہ ہے(۳۹) یہ دو نوافل ایک وتر کو چھوڑ کر دس رکعات ہیں۔ زیادہ کی کوئی حد نہیں۔ رمضان کا قیام یعنی تراویح یہ سنت مؤکدہ ہے دو نوافل اور ایک وتر کے علاوہ بیس رکعات ہیں ہر دو رکعات کے بعد سلام پھیرے۔ اس نماز کی تہجد کی بہ نسبت زیادہ تاکید ہے اس میں قرآن حکیم ختم کرنا مستحب ہے۔ ایک پارہ ہر رات کی بیس رکعات پر تقسیم کرلے۔ اگر اکیلے پڑھنے کو

ضروری قرار دیا جائے تو مساجد بے آباد ہوجائیں گی، اس لیے مناسب یہ ہے کہ مساجد میں جماعت کے ساتھ تراویح پڑھی جائیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشراف اور معززین کے لیے مستحب ہے کہ مسجد میں تراویح پڑھیں تاکہ دوسرے لوگ ان کی اقتدا کریں، اگر وہ نہیں پڑھیں گے تو مساجد غیر آباد ہوجائیں گی۔

ظہر کی نماز سے پہلے اور بعد، عصر کی نماز سے پہلے اور مغرب وعشا کی نماز کے بعد کسی تعداد کی تعیین کے بغیر نوافل پڑھنے کی تاکید ہے۔ دو رکعات پڑھنا کم از کم مستحب درجہ ہے۔ بہتر یہ ہے کہ مغرب کے علاوہ ہر نماز کے بعد چار رکعات پڑھی جائیں اور مغرب کے بعد چھ رکعات۔

وتر سے پہلے کے دو نوافل سلام کے ذریعے الگ کرنا مستحب ہیں اور بغیر سلام کے وتر کے ساتھ ملا کر پڑھنا مکروہ ہیں اور وتر کی ایک رکعت پر اکتفا کرنا مکروہ ہے تاہم پہلے دو نوافل کے بغیر وتر جائز ہے، بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ پہلی دو رکعات پڑھے بغیر وتر کی ایک رکعت درست نہیں۔

وتر سے پہلے کی دو رکعات میں سے پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد سبح اسم ربک الأعلی اور دوسری میں سورۃ الکافرون پڑھنا مستحب ہے۔

صبح کی سنتوں اور دن کے نوافل میں آہستہ آواز سے اور وتر میں اور رات کے نوافل میں بلند آواز سے قراءت مستحب ہے۔

مسجد نبوی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرنے سے قبل تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے اور مسجد حرام میں تحیۃ المسجد خانہ کعبہ کے گرد سات بار طواف کرنا ہے البتہ مکہ معظمہ کا رہنے والا دو رکعات پڑھ لے تو کافی ہے۔

نوافل کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ جن نوافل کا کوئی متعین سبب نہیں ہوتا: پانچ مکروہ اوقات جن کا اوپر تذکرہ کردیا گیا

تھا، کے علاوہ جائز اوقات کے تمام نوافل اس میں شامل ہیں۔

۲۔ جن نوافل کا کوئی متعین سبب ہوتا ہے: یہ دس ہیں: سفر کے لیے نکلنے کے وقت نماز پڑھنا، سفر سے لوٹتے وقت نماز پڑھنا، گھر میں داخل ہوتے وقت، گھر سے نکلتے وقت، نماز استخارہ کی دو رکعات (۴۰)، نماز حاجت کی دو رکعات (۴۱)، نماز تسبیح کی چار رکعات (۴۲) اذان اور اقامت کے درمیان دو رکعات، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''دونوں اذانوں کے درمیان نماز ہے'' دونوں اذانوں سے مراد اذان اور اقامت ہیں۔

سورج ڈھلنے کے بعد چار رکعات، توبہ کے وقت دو رکعات کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جو شخص کسی گناہ کا ارتکاب کرے، پھر کھڑا ہوجائے، پاک ہوجائے، پھر نماز پڑھے، پھر استغفار کرے تو اللہ تعالیٰ اسے بخش دے گا، پھر آپؐ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: والذین اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا انفسهم ذکروا...... (۴۳) (آل عمران ۳:۱۳۵)، جو لوگ گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں یا اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں، اللہ کو یاد کرتے ہیں) ابن حبان، بیہقی اور ابن خزیمہ نے'' پھر دو رکعات پڑھے'' کا اضافہ کیا۔

بعض مالکیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے: دعا کے وقت کی دو رکعات اور جس شخص کو قتل کیا جارہا ہو وہ حضرت خبیب بن عدی رضی اللہ عنہ کی سنت کی پیروی کرتے ہوئے دو رکعات پڑھے۔

مالکیہ کے نزدیک ادائے نوافل کے مکروہات (۴۴)

بلا عذر ضروری وقت سے وتر مؤخر کرکے پڑھنا مکروہ ہیں، ضروری وقت طلوع فجر اور صبح کی نماز کے درمیان کا وقت ہے اور عذر سے مراد نیند، غفلت وغیرہ ہیں۔

صبح کی نماز کے بعد دنیوی معاملات کے بارے میں گفتگو مکروہ ہے البتہ فجر کی سنتوں کے بعد اور صبح سے پہلے دنیوی گفتگو مکروہ نہیں۔

فجر کی نماز سے پہلے اور سنتوں کے بعد دائیں پہلو پر لیٹ جانا مکروہ ہے کیوں کہ

مدینہ منورہ میں رہنے والوں کا یہ طریقہ نہیں تھا۔ یہ رائے حنفیہ سے ہم آہنگ ہے(۴۵) انہوں نے ابن عمرؓ کی رائے سے استدلال کیا ہے کہ وہ سنتوں اور فرضوں کے درمیان لیٹ کر ان کو الگ الگ نہیں کرتے تھے بلکہ کہا کرتے تھے کہ سلام کے ذریعے یعنی سنتوں کے سلام کے ذریعے دونوں نمازیں الگ الگ ہوجاتی ہیں اور اس سے افضل طریقہ کون سا ہے؟ چوں کہ سلام ایک نماز کو دوسری سے الگ کرتا ہے اس لیے کسی کام یا گفتگو کے ذریعے نماز ختم کرنے کی بہ نسبت سلام کے ذریعے نماز ختم کرنا افضل ہے۔

تراویح کے علاوہ نفل نمازوں کے لیے زیادہ لوگوں کا اجتماع مکروہ ہے کیونکہ نفل میں اصل یہ ہے کہ اکیلے اکیلے پڑھے جائیں، اسی طرح کسی ایسی کھلی جگہ پر جو سب لوگوں کے لیے عام ہو چند افراد کا باجماعت نوافل پڑھنا بھی مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک نوافل:

نوافل کی دو قسمیں ہیں: اوّل: جن نوافل کے لیے جماعت مسنون ہے۔ دوم: جن کے لیے جماعت مسنون نہیں ہے۔(۴۶)

۱۔ جن نوافل کے لیے جماعت مسنون ہے وہ سات مسنون نمازیں ہیں:

عیدین یعنی عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ، سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازیں، نماز استسقا، تراویح، کیوں کہ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند راتیں نماز تراویح پڑھائی اور لوگوں نے آپؐ کے ساتھ پڑھی، پھر آپؐ مسجد نہیں تشریف لے گئے اور مہینے کے باقی ایام گھر پر تراویح پڑھتے رہے اور فرمایا کہ مجھے یہ ڈر تھا کہ کہیں تراویح فرض ہی نہ ہوجائے(۴۷) اور تم اسے ادا نہ کرسکو۔ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں ہمیں آٹھ رکعات پڑھائیں پھر آپؐ نے وتر پڑھے، اگلی رات ہم مسجد میں جمع ہوئے اور انتظار کرتے رہے کہ آپؐ تشریف لائیں گے، لیکن آپؐ تشریف نہ لائے حتی کہ صبح ہوگئی۔

حضرت جابرؓ تیسری یا چوتھی رات مسجد میں آئے تھے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تراویح کے لیے لوگوں کو اکٹھا کر کے مردوں کے لیے ابی بن کعبؓ کو اور عورتوں کے لیے سلیمان بن ابی حثمہ کو امام مقرر کیا۔ (۴۸)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد تک لوگ مسجد میں باجماعت تراویح ادا نہیں کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد کے ایام میں اکیلے تراویح اس لیے پڑھیں تاکہ فرض نہ ہو جائیں اور آپؐ کے وصال کے بعد اس کا اندیشہ باقی نہیں رہا۔ اتباع سنت اور صحابہ کرام کا دائمی عمل یہ ہے کہ تراویح رمضان کی ہر رات میں عشاء کی نماز کے بعد طلوع فجر سے پہلے دس سلاموں کے ساتھ بیس رکعات پڑھی جائیں۔ (۴۹)

بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو کوئی رمضان میں ایمان اور حسن نیت سے قیام کرے گا اس کے پچھلے سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔ (۵۰)

تراویح پڑھنے والا ہر دو رکعات کے لیے تراویح یا قیام رمضان کی نیت کرے۔ اگر ایک سلام کے ساتھ چار رکعات پڑھیں تو درست نہیں۔ تراویح کا وقت عشا کی نماز سے طلوع فجر کے درمیان کا ہے۔

تراویح کے بعد وتر باجماعت پڑھنا مستحب ہے۔ البتہ اگر آخر شب جاگنے کا یقین ہو تو تاخیر سے پڑھنا افضل ہے کیوں کہ مسلم کی حدیث میں ہے: جس کسی کو اندیشہ ہو کہ آخر شب نہیں اٹھ سکے گا تو اوّل شب وتر پڑھ لے اور جسے آخر شب اٹھنے کی امید ہو وہ اس وقت وتر پڑھے کیوں کہ رات کے آخری حصے کی نماز میں دن اور رات کے فرشتے حاضر ہوتے ہیں۔
نفل کی یہ قسم دوسری قسم سے جس میں جماعت مسنون نہیں ہے افضل ہے، کیوں کہ اس میں جماعت مسنون ہونے کی وجہ سے یہ فرائض کے مشابہ ہے۔ اس میں سب سے مؤکد عید کی نماز ہے، کیوں کہ نماز عید فرض نماز کی طرح وقت سے وابستہ ہے پھر سورج گرہن کی نماز

ہے، کیوں کہ اس کا ذکر قرآن میں ہے پھر نماز استسقا ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ وقت سے وابستہ نمازیں تراویح سے افضل ہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نمازیں ہمیشہ ادا کیں جب کہ تراویح آپؐ نے ہمیشہ جماعت سے ادا نہیں کی۔

۲۔ جن نمازوں کے لیے جماعت مسنون نہیں ہے:

ان کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ فرائض کے ساتھ کی مؤکدہ سنتیں: یعنی وہ سنتیں جو فرائض کے تابع ہیں، انہیں سنن رواتب یا مؤکدہ سنتیں کہتے ہیں، ان کی تعداد سترہ ہے۔

دو رکعات فجر سے پہلے، چار ظہر سے پہلے اور دو ظہر کے بعد، چار عصر سے پہلے اور دو مغرب کے بعد اور تین عشا کے بعد جن میں سے ایک وتر ہے۔ ایک رکعت وتر کی کم از کم تعداد ہے اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعات ہیں۔ وتر کا وقت عشا کی نماز اور طلوع فجر کے درمیان ہے۔ اگر کسی نے دانستہ یا نادانستہ عشا سے پہلے وتر پڑھ لیے تو وہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔

جمعہ کی نماز سے پہلے چار رکعات سنت ہیں جیسے کہ ظہر کی نماز سے پہلے ہیں اور جمعہ کے بعد بھی چار رکعات ہیں اور یہ کامل تر ہیں۔(۵۱)

ب۔ غیر مؤکدہ جو فرائض سے الگ ہوتی ہیں: جنہیں کوئی بھی شخص دن رات میں نفل کے طور پر پڑھتا ہے، ان میں افضل تر تہجد کی نماز یا رات کا قیام ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: فرض نمازوں کے بعد افضل تر نماز رات کی نماز ہے(۵۲)، کیوں کہ یہ نماز ایسے وقت ادا کی جاتی ہے جب عام طور پر لوگ عبادات چھوڑ کر سو جاتے ہیں، اس وجہ سے تہجد کے نوافل تمام غیر مؤکدہ نوافل میں افضل ہیں۔

مطلقاً نوافل رات کے وقت پڑھنا دن کے اوقات میں پڑھنے سے افضل ہیں۔ اگر

کوئی شخص رات کو تین حصوں میں تقسیم کرے تو درمیان کے حصے میں نفل پڑھنا افضل اور آخری حصے میں افضل تر ہیں اور اگر دو حصوں میں تقسیم کرے تو پہلے نصف کی بہ نسبت دوسرے نصف میں نوافل پڑھنا افضل ہیں۔ سب سے افضل یہ ہے کہ رات کو چھ حصوں میں تقسیم کرے ان میں سے تین حصے یعنی نصف رات سو جائے، چوتھے اور پانچویں حصے میں نوافل پڑھے اور چھٹے حصے میں پھر سو جائے تاکہ صبح تازہ دم ہو کر اٹھے۔

ساری رات نوافل میں کھڑے رہنا مکروہ ہے، کیوں کہ عبداللہؓ بن عمر کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے پوچھا، کیا تم دن کو روزہ رکھتے ہو؟ میں نے کہا: جی ہاں! کیا رات بھر قیام کرتے ہو؟ میں نے کہا: جی ہاں، آپؐ نے فرمایا لیکن میں تو کبھی روزہ رکھتا ہوں کبھی نہیں رکھتا، نماز پڑھتا ہوں اور سو بھی جاتا ہوں، عورتوں سے اختلاط بھی رکھتا ہوں، جو میری سنت سے انحراف کرے گا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔(۵۳)

دن کے وقت افضل نوافل وہ ہیں جو گھر پر ادا کیے جائیں کیوں کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فرائض کے علاوہ افضل ترین نماز وہ ہے جو گھر میں ادا کی جائے۔(۵۴)

سنت یہ ہے کہ تہجد میں ہر دو رکعات کے بعد سلام پھیرے، کیوں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رات کی نماز دو دو رکعات ہے جب تم دیکھو کہ صبح ہونے والی ہے تو ایک رکعت ملا کر وتر پڑھ لو۔(۵۵)

اگر کوئی شخص ایک سلام کے ساتھ کئی رکعات اکٹھی پڑھ لیتا ہے تو جائز ہے، کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ رکعات پڑھا کرتے اور پانچ رکعات وتر کی پڑھتے جن کی آخری رکعت میں بیٹھتے اور سلام پھیر دیتے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اور پانچ رکعات وتر پڑھے اور ان کو سلام یا گفتگو کے ذریعے الگ الگ نہیں کیا۔(۵۶)

اگر کسی نے ایک رکعت نفل پڑھ لیا تو بھی جائز ہے، کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مسجد کے پاس سے گزرے اور ایک رکعت نماز پڑھی، ایک آدمی نے آپ کی اقتدا کی، پھر کہا، امیر المومنین آپ نے تو ایک ہی رکعت پڑھی ہے، آپ نے فرمایا، یہ نفل ہے جو چاہے زیادہ پڑھے اور جو چاہے کم پڑھے۔(۵۷)

مستحب یہ ہے کہ آدمی رات کو سوتے وقت تہجد کے لیے اٹھنے کی نیت کر لے اور جب جاگے تو منہ پر ہاتھ پھیر کر نیند کے اثرات دور کرے، آسمان کی طرف نگاہ اٹھائے اور ان فی خلق السموات والأرض (آل عمران ۳:۔۱۹۰) کی آیات تلاوت کرے اور تہجد کی دو مختصر رکعات سے آغاز کرے۔ سنت یہ ہے کہ رات کی نماز میں درمیانی آواز سے قراءت کرے بہت بلند نہ بہت آہستہ۔ زیادہ رکعات پڑھنے کی بہ نسبت طویل قراءت کرنا افضل ہے اور نماز میں اونگھ آتی رہے تو کوئی حرج نہیں۔ رات کے تمام اوقات بکثرت دعا اور استغفار کرے بالخصوص رات کے نصف اخیر میں اور سحری کے وقت دعا اور استغفار کرنا افضل ہے۔

غیر مؤکدہ نوافل میں چاشت کی نماز ہے، جو کم از کم دو رکعات ہیں اور زیادہ سے زیادہ بارہ، کیوں کہ مسلم کی حدیث ہے کہ" تم میں سے ہر شخص جو صحیح سالم صبح کو اٹھتا ہے اس کے ذمے ہر صحیح سالم عضو کے شکر کے طور پر صدقہ ہے۔ جو شخص چاشت کے وقت دو رکعات پڑھ لیتا ہے وہ اس صدقہ کی طرف سے کافی ہوجاتی ہے۔ چاشت کی کامل نماز کی کم از کم تعداد چار رکعات، کامل تر چھ رکعات اور افضل آٹھ رکعات ہیں، کیوں کہ ام ہانی بنت ابی طالب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ رکعات پڑھی تھیں۔ (۵۸) زیادہ سے زیادہ بارہ رکعات کی دلیل ابو داؤد کی حدیث ہے، جس میں ہے: اگر تو نے چاشت کی دو رکعات پڑھیں تو غافل شمار نہیں ہوگا، اگر چار پڑھیں تو نیکو کار سمجھا جائے گا اور اگر چھ پڑھیں تو فرماں بردار قرار پائے گا اور اگر آٹھ پڑھ لیں تو کامیاب

افراد میں شمار ہوگا اور اگر دس پڑھ لیں تو اس روز تیرا کوئی گناہ نہیں لکھا جائے گا اور اگر بارہ پڑھ لیں تو اللہ تعالیٰ جنت میں تیرا گھر بنائے گا۔(۵۹)

چاشت کا وقت سورج بلند ہونے سے لے کر سورج ڈھلنے تک کا ہے۔

غیر مؤکد سنتوں میں سے دو رکعات تحیۃ المسجد ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ اگر بار بار مسجد میں داخل ہو تو بار بار پڑھے کیوں کہ ابو قتادہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو دو رکعات پڑھنے سے پہلے نہ بیٹھے(۶۰) اگر مسجد میں داخل ہوا اور جماعت کھڑی تھی تو تحیۃ المسجد نہ پڑھے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جب نماز کھڑی ہوجائے تو فرض نماز کے علاوہ کوئی نماز نہ پڑھی جائے(۶۱) کیوں کہ اس سے تحیۃ المسجد کا ثواب مل جاتا ہے۔ اگر مسجد میں جا کر کوئی فرض یا نفل نماز شروع کردی تو اس سے بلا نیت تحیۃ المسجد کا ثواب مل جائے گا، کیوں کہ اصل مقصد یہ ہے کہ بغیر نماز کے مسجد میں بیٹھنا مسجد کی توہین ہے، اس کا ارتکاب نہ کرے۔ اس بنا پر اگر فرض نماز کھڑی ہو اور فرض نماز کے قضا ہونے کا اندیشہ ہو یا مسجد حرام میں داخل ہو اور طواف سے پہلے تحیۃ المسجد پڑھنا شروع کردے تو مکروہ ہے۔ خطیب جب خطبہ دینے کے لیے مسجد میں آئے تو اس کے لیے تحیۃ المسجد پڑھنا مسنون نہیں اور اس شخص کے لیے بھی تحیۃ المسجد مسنون نہیں ہے جسے یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ تحیۃ المسجد پڑھتا رہا تو نماز جمعہ کے شروع میں شریک نہیں ہوسکے گا۔

غیر مؤکدہ نوافل میں نماز توبہ بھی ہے، کیوں کہ ابو داؤد وغیرہ میں ہے اور ترمذی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے کہ ”جب کوئی بندہ گناہ کرتا ہے پھر اٹھ کھڑا ہوتا ہے، وضو کرکے دو رکعات پڑھ کر اللہ سے معافی مانگتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے معاف کردیتا ہے“۔

غیر مؤکدہ نوافل میں سے صلوٰۃ تسبیح کی چار رکعات ہیں۔ ہر رکعت میں قراءت کے بعد پندرہ بار سبحان اللہ والحمد للہ ولاالہ الااللہ واللہ اکبر کہے اور ہر بار رکوع میں،

رکوع سے کھڑے ہو کر، دونوں سجدوں میں، دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھے ہوئے اور دوسرے سجدے کے بعد جلسہ استراحت میں اور تشہد سے پہلے دس دس بار یہی کلمات پڑھے۔ اس طرح ہر رکعت میں پچھتر بار ہو جاتا ہے۔(۶۲)

اسی قسم میں سے نماز استخارہ کی دو رکعات ہیں، بخاری کی مذکورہ بالا حدیث میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تمام امور میں نماز استخارہ سکھایا کرتے تھے۔ یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک نوافل کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔ سورۃ فاتحہ کے بعد پہلی رکعت میں قل یا ایہا الکافرون (سورہ کافرون) اور دوسری میں قل ھو اللہ احد (سورہ اخلاص) پڑھے۔

نیز سورج ڈھلنے کے فوراً بعد کی دو رکعات ہیں، جن میں سورہ فاتحہ کے بعد سورۃ الکافرون اور سورۃ اخلاص پڑھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ یہ رکعات پڑھتے تھے اور آپؐ نے ان کے پڑھنے کا حکم بھی دیا۔ یہ حدیث غریب ہے یعنی اس کی سند میں ایک موقع پر ایک راوی ہے۔ نیز سفر سے واپسی پر گھر جانے سے پہلے مسجد میں دو رکعات نفل پڑھے۔ اس میں سنت کا اتباع ہے۔ شیخین نے روایت کی ہے۔

نیز وضو کے بعد دو رکعات پڑھے، خواہ پہلے وضو پر تازہ وضو کیا ہو کیوں کہ صحیحین میں آتا ہے " جس کسی نے وضو کیا اور اچھی طرح وضو کیا، پھر دو رکعات نماز پڑھی جس میں اپنے آپ سے ہم کلام نہیں ہوا (یعنی وسوسوں میں مبتلا نہیں ہوا) تو اس کے پچھلے تمام گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

اسی قسم میں اوابین کی نماز ہے، اسے نماز غفلت بھی کہتے ہیں کیوں کہ لوگ عشا کی وجہ سے یا نیند وغیرہ کے باعث اس سے غفلت برتتے ہیں۔ یہ مغرب اور عشا کے درمیان بیس رکعات ہیں، ان کی کم از کم تعداد دو رکعات ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی میں ہے کہ جو کوئی مغرب اور عشا کے درمیان چھ رکعات پڑھے اللہ تعالیٰ اس کے لیے بارہ

رکعات کا ثواب لکھ دیتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مؤکد اور غیر مؤکد نوافل:

۱۔ سنن مؤکدہ

(الف) فرائض کے تابع سنتوں کی دس رکعات: دو فجر سے پہلے، دو ظہر یا جمعہ سے پہلے اور دو اس کے بعد اور دو رکعات مغرب کے بعد اور دو رکعات عشا کے بعد۔(۶۳)

مغرب اور فجر کی دونوں رکعات میں سے پہلی رکعت میں سورہ الکافرون اور دوسری میں سورہ اخلاص پڑھے(۶۴) اور ایک روایت میں ہے کہ فجر کی پہلی رکعت میں قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا (البقرہ۲:۱۳۶) اور دوسری میں قل یا اھل الکتاب تعالوا (آل عمران۳:۶۴) پڑھے۔

خلاصہ یہ ہے فجر، مغرب، نماز استخارہ تحیۃ المسجد اور احرام کی دو رکعات اور سورج ڈھلنے پر پڑھی جانے والی دو رکعات میں پہلی میں قل یا ایھاالکافرون اور دوسری میں قل ھو اللہ أحد پڑھے۔

مسنون یہ ہے کہ صبح کے سنتوں اور فرضوں کے درمیان لیٹ کر یا گفتگو کرکے یا اور کسی طریقے سے وقفہ کرے۔ کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ جب مؤذن صبح کی اذان دے چکتا اور صبح روشن ہوجاتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو مختصر رکعات پڑھتے، پھر دائیں پہلو پر لیٹ جاتے تاآنکہ مؤذن اقامت کے لیے آجاتا تو آپؐ نماز پڑھانے کے لیے نکلتے (۶۵) یہ رائے حنابلہ کی رائے سے ہم آہنگ اور مالکیہ وحنفیہ کی رائے کے خلاف ہے۔

(ب) وتر: اگر تین وتر پڑھنا چاہے تو بہتر یہ ہے کہ دو سلاموں کے ساتھ ان کو علیحدہ علیحدہ کرے، کیوں کہ اس سلسلے میں بکثرت صحیح احادیث آئی ہیں، نیز اس میں عبادت کی

کثرت ہے کیوں کہ اس میں نئے سرے سے نیت کرنا ہوتی ہے اور دعا و توجہ اور نماز کے آخر کی دعا اور سلام وغیرہ کرنا ہوتا ہے۔

ج۔ **تین غیر مؤکد نوافل**، یعنی فرائض کے تابع نہیں ہیں: رات کی نماز (تہجد)، چاشت کی نماز اور تراویح کی نماز۔

سنن کی افضلیت کی ترتیب: فرائض کے تابع سنتوں میں سے سب سے زیادہ مؤکدہ سنتیں، فجر کی سنتیں اور وتر ہیں کیوں کہ جو تاکید ان کی آئی ہے وہ کسی دوسری سنت نماز کی نہیں۔ امام شافعی کا جدید مذہب یہ ہے کہ وتر فجر کی سنتوں سے افضل ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے ایک اور نماز کا اضافہ کیا ہے جو تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور یہ وتر ہے۔ نیز ارشاد نبوی ہے: جو وتر نہیں پڑھتا وہ ہم میں سے نہیں۔(٦٦)

صحیح یہ ہے کہ مؤکدہ سنتیں تراویح سے افضل ہیں۔ مؤکدہ سنتوں اور تراویح کے بعد افضل نماز چاشت کی نماز ہے پھر وہ سنتیں جو کسی فعل سے متعلق ہیں مثلاً طواف کی دو رکعات، احرام کی دو رکعات، تحیۃ المسجد اور پھر وضو کی سنت نماز۔(٦٧)

مؤکدہ سنتوں کا وقت: فرائض سے پہلے جو سنتیں پڑھی جاتی ہیں ان کا وقت ان فرائض کے داخل ہونے سے شروع ہوجاتا ہے اور جب تک ان فرائض کا وقت رہتا ہے ان کا وقت بھی رہتا ہے۔ فرائض کے بعد کی سنتوں کا وقت فرائض سے فارغ ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے اور فرائض کا وقت ختم ہونے پر ختم ہوجاتا ہے۔ فرائض سے پہلے کی سنتوں کا فرائض ادا کرنے کے بعد کا وقت بھی ادا کا وقت رہتا ہے البتہ بہتر یہ ہے کہ انہیں فرائض سے مؤخر نہ کیا جائے۔ البتہ اگر جماعت کھڑی ہو تو بعد میں پڑھ لے اور بعد کی سنتیں فرائض سے پہلے نہیں ہوتیں، سفر میں چاہے قصر کرے چاہے پوری نماز پڑھے مؤکدہ سنتیں پڑھنا سنت ہے اور حضر میں ان کی زیادہ تاکید ہے۔(٦٨)

نوافل کی قضا: اگر نفل اپنے وقت سے قضا ہوجائیں تو اظہر روایت یہ ہے کہ انہیں بعد میں قضا کرنا مستحب ہے(۶۹) کیوں کہ صحیحین کی حدیث میں ہے: ’’جو شخص کسی نماز کے وقت سو جائے یا بھول جائے تو جب اسے یاد آئے ادا کرلے‘‘ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وادی میں سو گئے تھے اور صبح کی نماز نہیں پڑھ سکے تا آنکہ سورج نکل آیا تو آپؐ نے فجر کی سنتیں بھی قضا کیں۔(۷۰) نیز آپؐ نے ظہر کے بعد کی دو سنتیں عصر کے بعد قضا کیں،(۷۱) کیوں کہ یہ مقررہ وقت کی نماز ہے اس لیے فرائض کی طرح ان کی بھی قضا ہے، سفر میں ہو خواہ حضر میں۔

۲۔ غیر مؤکدہ سنتیں:

الف۔ ان کی تعداد بارہ ہے: دو ظہر سے پہلے، یہ مؤکدہ سنتوں کے علاوہ ہیں، نیز اسی طرح دو رکعات ظہر کے بعد۔ جمعہ کی نماز ظہر کی طرح ہے، چار رکعات عصر سے پہلے اور دو رکعات مغرب سے پہلے۔ مغرب سے پہلے کی دو رکعات بہت مختصر پڑھی جائیں اور مؤذن کی اذان کا جواب دینے کے بعد شروع کی جائیں، کیوں کہ حدیث میں ہے: دونوں اذانوں (اذان و اقامت) کے درمیان نماز ہے اور دو رکعات عشاء سے پہلے۔

ب۔ تمام غیر مؤکدہ نوافل جو اوپر سنن غیر مؤکدہ میں مذکورہ ہوئے ہیں۔

ج۔ مطلق نوافل جو کسی وقت یا سبب کے ساتھ وابستہ نہیں، جس کی اپنی تعداد اور تعداد رکعات بھی مقرر نہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا: نماز بہترین شے ہے کم ہو چاہے زیادہ۔(۷۲)

اگر ایک رکعت سے زیادہ کی نیت سے تکبیر تحریمہ کہی تو ہر دو رکعات کے بعد تشہد پڑھے، صحیح یہ ہے کہ ہر رکعت کے بعد تشہد نہ پڑھے، اگر کچھ رکعات پڑھنے کی نیت کی تو دو رکعات سے پہلے کم یا زیادہ رکعات کی نیت کی جاسکتی ہے۔ ورنہ نماز باطل ہوجائے گی۔ اگر دو رکعات کی نیت کی، پھر بھولے سے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوگیا تو صحیح یہ

ہے کہ بیٹھ جائے، پھر اگر مزید رکعات پڑھنا چاہے تشہد کے بعد کھڑا ہوجائے اور آخر میں زائد قیام کی غلطی کی بنا پر سجدہ سہو کرے۔ اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ نوافل رات کے وقت پڑھنا افضل ہیں اور درمیانی رات کا وقت افضل ہے پھر آخر شب۔

نفل کی دو رکعات کے بعد سلام پھیرے، ہمیشہ ساری رات قیام کرنا مکروہ ہے شب جمعہ کو ساری رات قیام کرنا بھی مکروہ ہے۔(۷۳) اگر تہجد پڑھنے کی عادت تھی، پھر بلا عذر چھوڑ دیے تو مکروہ ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمروؓ سے فرمایا: عبداللہ! فلاں شخص کی طرح نہ ہوجانا، وہ رات کو قیام کیا کرتا تھا، پھر اس نے چھوڑ دیا۔(۷۴)

حنابلہ کے نزدیک نوافل:

نوافل میں حنابلہ کا مذہب بڑی حد تک شافعیہ کے مطابق ہے،وہ کہتے ہیں (۷۵) نوافل کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جن کے لیے جماعت مسنون ہے اور وہ ہیں سورج گرہن کی نماز، نماز استسقا اور تراویح۔

۲۔ وہ جو الگ الگ پڑھے جاتے ہیں۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں۔ متعین سنتیں اور مطلق نوافل۔

متعین سنتوں کی کئی اقسام ہیں:

پہلی قسم: فرائض کے ساتھ مؤکدہ سنتیں: یہ وتر کی ایک رکعت ہے کیوں کہ اس کے ادا کرنے کی بہت تاکید آئی ہے اور اسے چھوڑنا مکروہ ہے، جو شخص باقاعدگی سے وتر پڑھتا تھا، پھر اس نے چھوڑ دیے تو اس کی گواہی نہ قبول کی جائے کیوں کہ وہ عادل نہیں رہا، امام احمد کہتے ہیں: جو شخص دانستہ وتر چھوڑ دے وہ برا آدمی ہے، اس کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں۔

دس رکعات: دو ظہر سے پہلے، دو ظہر کے بعد، دو مغرب کے بعد اور دو عشا کے بعد اور دو فجر سے پہلے۔ سفر کے دوران اختیار ہے چاہے پڑھے چاہے چھوڑ دے کیوں کہ سفر میں مشقت کا احتمال ہوتا ہے اس لیے سفر میں نماز میں قصر کرنا جائز ہے البتہ فجر کی سنت اور وتر نہ چھوڑے کیوں کہ ان کی بہت تاکید آئی ہے۔

مؤکدہ سنتیں بلکہ وہ تمام سنتیں جن میں جماعت نہیں ہے گھر میں پڑھنا افضل ہیں، کیوں کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات محفوظ کی ہیں: دو رکعات ظہر سے پہلے، دو رکعات ظہر کے بعد، دو رکعات گھر میں مغرب کے بعد اور دو رکعات گھر میں عشا کے بعد اور دو رکعات صبح سے پہلے، یہ ایسا وقت ہوتا تھا کہ کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر نہیں جاتا تھا، مجھے حفصہؓ نے بتایا کہ جب مؤذن اذان دیتا اور فجر ہو جاتی تو آپؐ دو رکعات پڑھتے تھے(۷۶) مسلم میں ہے جمعہ کے بعد دو رکعات پڑھتے۔ مسلم نے نماز فجر سے پہلے کی دو رکعات کا ذکر نہیں کیا۔

فجر کی سنتیں مختصر پڑھنا مسنون ہے، حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز سے پہلے سنتیں اتنی مختصر پڑھتے کہ میں کہتی کہ آپؐ نے سورہ فاتحہ بھی پڑھی ہے یا نہیں؟(۷۷)

فجر کی سنتوں کے بعد دائیں پہلو کے بل لیٹ جانا سنت ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب فجر کی دو رکعات پڑھتے تو لیٹ جاتے۔ ایک روایت میں ہے کہ اگر میں جاگ رہی ہوتی تو مجھ سے باتیں کرتے ورنہ لیٹ جاتے۔ (۷۸) حنابلہ کہتے ہیں کہ خواہ کچھ بھی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل کا اتباع آپؐ کے مخالفین کے اتباع سے اولیٰ ہے۔

فجر اور مغرب کی سنتوں میں سورہ الکافرون اور سورہ اخلاص پڑھنا مسنون ہے فجر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے اور مغرب کے بارے میں ابن مسعودؓ

سے روایت ہے (۷۹) یا فجر کی پہلی رکعت میں قولوا آمنا باللہ (البقرہ۱۳۶) اور دوسری میں قل یا اھل الکتاب تعالوا، (آل عمران :٦٤) پڑھے، اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے۔

فجر کی دو سنتیں اور وتر وغیرہ سواری پر پڑھنے جائز ہیں، مسلم میں ابن عمرؓ کی روایت فجر کی سنتوں کے بارے میں ہے اور بخاری میں ہے'' فرائض کے علاوہ'' ہر نماز سواری پر پڑھنا جائز ہے۔

ان تمام سنتوں میں سب سے مؤکدہ فجر کی سنتیں ہیں، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنتوں میں فجر کی دو رکعتوں سے زیادہ کسی کی پابندی نہیں کرتے تھے۔(۸۰)

مؤکدہ سنتوں کا وقت: اگر فرض سے پہلے کی سنتیں ہیں تو فرائض سے پہلے کا وقت ہے اور اگر بعد کی ہیں تو بعد کا، پہلے کی سنتیں اگر رہ جائیں تو فرضوں کے بعد انہیں قضا نہ کرے البتہ فجر کی سنتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ امام احمد کے نزدیک انہیں چاشت کے وقت قضا کرے جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔ البتہ امام احمد کہتے ہیں کہ اگر فجر کے فرضوں کے بعد پڑھ لیں تب بھی ہوگئیں۔ نیز مؤکدہ سنتیں عصر کے بعد قضا کرنا بھی جائز ہیں ۔ جیسا کہ ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر سے پہلے کی سنتیں عصر کے بعد قضا کیں جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کا اتباع متعین ہے اور عصر کے بعد پڑھنے کی ممانعت میں شدت نہیں ہے۔

کشاف القناع میں ہے کہ تمام سنتیں قضا کرے، باقی سنتوں کو فجر اور عصر کی سنتوں پر قیاس کیا گیا ہے۔ ابو حامد کہتے ہیں کہ سنن مؤکدہ ممنوع اوقات کے علاوہ تمام اوقات میں قضا کی جاسکتی ہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض سنتیں قضا کی ہیں اور

باقی کو ان پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ یہی شافعیہ کی رائے ہے۔

دوسری قسم: غیر مؤکدہ سنتیں : مؤکدہ سنتوں کے ساتھ غیر مؤکدہ سنتیں بھی ہیں جو بیس ہیں۔ چار ظہر سے پہلے اور چار ظہر کے بعد، چار عصر سے پہلے اور چار مغرب کے بعد اور چار عشا کی نماز کے بعد، مغرب کی نماز سے پہلے دو رکعات پڑھنا جائز ہیں۔

ان کے دلائل: ظہر کے بارے میں ام حبیبہؓ کی روایت ہے کہ: جس کسی نے ظہر سے پہلے اور ظہر کے بعد چار چار رکعات کی پابندی کی اللہ تعالیٰ اسے آگ پر حرام کردے گا(۸۱) عصر کے بارے میں ہے: اللہ تعالیٰ اس پر رحم کرے جس نے عصر سے پہلے چار رکعات پڑھیں۔(۸۲) حضرت علیؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے بتایا کہ جب سورج ڈھل جاتا تو ظہر سے پہلے چار رکعات اور ظہر کے بعد دو رکعات اور پھر چار رکعات پڑھتے، عصر سے پہلے چار رکعات پڑھتے، ہر دو رکعات کے بعد ملائکہ مقربین، انبیاء اور ان کے مسلمان متبعین پر سلام بھیجتے۔(۸۳)

مغرب کے بارے میں ہے کہ جس نے مغرب کے بعد چھ رکعات پڑھیں اور ان کے درمیان کوئی بری بات نہیں کی تو اس کی نماز بارہ سال کی عبادت کے برابر ہے۔(۸۴)

عشا کے بارے میں ہے کہ شریح بن ہانی نے حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ عشا کی نماز کے ساتھ چار یا چھ رکعات پڑھیں۔(۸۵)

مغرب سے پہلے کی سنتوں کے بارے میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ کے عہد میں سورج غروب ہونے کے بعد مغرب کی نماز سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے، حضرت انسؓ سے پوچھا گیا، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے، انہوں نے کہا، آپؐ ہمیں پڑھتے ہوئے دیکھتے تھے، نہ تو آپؐ نے پڑھنے کا حکم دیا نہ روکا۔(۸۶)

کشاف القناع میں ہے(۸۷) جمعہ سے پہلے مؤکدہ سنتیں نہیں ہیں اور جمعہ کے بعد کم از کم دو رکعات مؤکدہ سنتیں ہیں کیوں کہ ابن عمرؓ سے جو متفق علیہ روایت ہے اس میں ہے: جمعہ کے بعد دو رکعات اپنے گھر پر پڑھتے تھے، زیادہ سے زیادہ چھ رکعات ہیں اور جمعہ کی سنتیں مسجد میں ادا کرنا افضل ہے۔

وتر کے بعد دو رکعات پڑھنے کے بارے میں امام احمدؒ کے قول سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مستحب نہیں ہیں، البتہ اگر کوئی شخص پڑھ لے تو جائز ہے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ رکعات سنت نہیں ہیں کیوں کہ جن صحابہ نے مثلاً ابن عباسؓ، زید بن خالدؓ اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تہجد کی تفصیل بتائی ہے انہوں نے ان رکعات کا ذکر نہیں کیا۔

مسنون یہ ہے کہ فرائض اور سنن کو علیحدہ علیحدہ کرنے کے لیے درمیان میں کھڑا ہوجائے یا بات چیت کرے۔ حضرت معاویہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نمازیں باہم ملانے سے منع کیا اور بتایا کہ ہم بات چیت سے یا کسی اور طرح نمازوں کو الگ کریں۔(۸۸)

تیسری قسم: متعین نمازیں

۱۔ نماز تراویح یا رمضان کے مہینے کا قیام

نماز تراویح بیس رکعات ہیں اور یہ سنت مؤکدہ ہے کیوں کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں سنت قرار دیا۔ ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے قیام کو لازمی قرار دیے بغیر ہمیں اس کی ترغیب دیا کرتے تھے اور فرماتے: جس کسی نے ایمان اور حسن نیت سے رمضان میں قیام کیا اسکے پچھلے تمام گناہ معاف ہوجائیں گے(۸۹) حضرت عائشہؓ کہتی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات مسجد میں نماز پڑھی، لوگوں نے آپؐ کے ساتھ نماز پڑھی، پھر اگلی رات بھی نماز پڑھی تو لوگوں کی تعداد

زیادہ ہوگئی، پھر تیسری یا چوتھی رات لوگ بہت جمع ہوگئے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح تک باہر تشریف نہیں لائے، صبح کے وقت آپؐ نے فرمایا مجھے تمہارے بارے میں علم تھا لیکن میں صرف اس وجہ سے باہر نہیں آیا کہ مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں تراویح تم پر فرض ہی نہ ہوجائے۔ یہ رمضان کا واقعہ ہے۔(۹۰)

تراویح کے بیس ہونے کی دلیل امام مالکؒ کی روایت ہے جو انہوں نے یزید بن رومان سے بیان کی کہ لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں تیئس رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ مؤکدہ سنتیں دس ہیں، رمضان میں انہیں دوگنا کردیا گیا ہے کیوں کہ یہ محنت کا وقت ہوتا ہے۔ یہ عمل صحابہ کی موجودگی میں ہوا، اسے عام شہرت مل گئی تو اس پر صحابہؓ کا اجماع ہے۔ ابوبکر بن عبدالعزیز نے اپنی کتاب الشافی میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں بیس رکعات پڑھیں اور حضرت عمرؓ نے جب لوگوں کو حضرت ابی بن کعبؓ کی امامت میں تراویح پڑھنے کے لیے جمع کیا تو ابی بن کعبؓ انہیں بیس رکعات پڑھاتے تھے۔ حضرت علیؓ نے ایک شخص کو جو لوگوں کو تراویح پڑھاتا تھا بیس رکعات پڑھانے کا حکم دیا، یہ سب امور اجماع کی مانند ہیں اور ابی بن کعب سے ثابت ہے کہ وہ قیام رمضان کے سلسلے میں لوگوں کو بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھایا کرتے تھے۔

تراویح میں امام بلند آواز سے قراءت کرے، شروع سے اب تک یہی طریقہ رائج ہے اور باجماعت تراویح پڑھنا اکیلے پڑھنے سے افضل ہے، کیوں کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان اور صحابہ کو اکٹھا کرکے فرمایا، جو امام کے ساتھ آخر تک نماز میں شریک رہا اس کے حق ساری رات کا قیام لکھا جائے گا۔(۹۱)
حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ تراویح پڑھتے تھے۔ بیھقی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مردوں کے لیے الگ اور عورتوں

کے لیے الگ امام مقرر کیا ہوا تھا۔ حضرت علی، جابر اور عبداللہ رضی اللہ عنہم جماعت سے تراویح ادا کرتے، باجماعت تراویح پر صحابہ کا اجماع ہے۔

تراویح کی رکعات کی تعداد کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں۔ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ تراویح بیس رکعات ہیں اور یہی قول سنت کے مطابق ہے کیوں کہ اس پر مہاجرین اور انصار کا عمل رہا۔ کچھ علماء کی رائے یہ ہے کہ تراویح دو رکعات نفل اور وتر کو چھوڑ کر چھتیس رکعات ہیں۔ یہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور کا عمل ہے اور اہل مدینہ کا قدیم عمل یہی ہے۔(۹۲) ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ صحیح حدیث میں حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں اور رمضان کے علاوہ تیرہ رکعات سے زائد نہیں پڑھتے تھے۔ ابن تیمیہؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ تینوں اقوال درست ہیں، امام احمدؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ قیام رمضان میں رکعات کی تعداد مقرر نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں کی، رکعات کی کثرت وقلت قیام کے طویل اور مختصر ہونے کے اعتبار سے ہے۔(۹۳) شوکانی کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث سے رمضان کے مہینے میں رات کو قیام کرنے اور باجماعت یا اکیلے نماز پڑھنے کی شرعی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔ تمام تراویح کی رکعات کی تعداد مقرر کرنے یا قرآن کے کسی خاص حصے کی تلاوت ان رکعات میں متعین کرنے کے بارے میں کوئی سنت نہیں ہے۔(۹۴)

تراویح میں قراءت:

امام احمد کہتے ہیں کہ امام رمضان کے مہینے میں تراویح میں اتنا قرآن پڑھے جو سننے والوں کے لیے آسان ہو، مشکل نہ ہو بالخصوص جب راتیں چھوٹی ہوں۔ اصل اعتبار اس بات کا ہے کہ لوگ کتنا برداشت کرتے ہیں۔ قاضی ابو یعلیٰ کی رائے یہ ہے کہ مہینے میں یک ختم قرآن سے کم مقدار میں پڑھنا مستحب نہیں ہے تا کہ لوگ پورا قرآن سنیں اور ایک ختم قرآن سے زیادہ نہ پڑھا جائے کیوں کہ مقتدیوں کو مشقت میں مبتلا کرنا مکروہ ہے۔

المغنی کے مؤلفؒ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ لوگوں کی حالت کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہے، اگر لوگ متفق ہوں کہ طویل قراءت کی جائے اور اسے پسند کریں تو زیادہ پڑھنا افضل ہے جیسا کہ حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑے رہے حتی کہ ہمیں اندیشہ ہونے لگا کہ کہیں سحری کا وقت ہی نہ نکل جائے۔

مستحب یہ ہے کہ تراویح کا آغاز سورہ العلق (اقرأ باسم ربک) سے کرے کیوں کہ یہ نزول کے اعتبار سے قرآن کی پہلی سورت ہے، اس کے آخر میں سجدہ تلاوت کرکے کھڑا ہوجائے اور سورہ البقرہ سے شروع کرے۔

تراویح کی نیت:

ہر دو رکعات کی الگ الگ نیت کرے اور آہستہ یہ کہنا مستحب ہے کہ میں سنت تراویح کی دو رکعات پڑھتا ہوں یا قیام لیل کی دو رکعات پڑھتا ہوں کیوں کہ حدیث میں ہے ''اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے'' ہر چار رکعات کے بعد تھوڑی دیر بیٹھ کر آرام کرے۔

چار رکعات کے بعد اگر نہ بیٹھے تب بھی کوئی حرج نہیں اور اس دوران آرام کرے، دعا نہ کرے کیوں کہ حدیث میں کوئی دعا منقول نہیں۔ تراویح کے بعد دعا کرنا مکروہ نہیں ہے کیوں کہ فاذا فرغت فانصب (الانشراح ۹۴: ۷) (جب فارغ ہوجاؤ تو اللہ کے حضور خوب محنت کیا کرو) کا حکم عام ہے۔

تراویح کا وقت:

تراویح کا وقت عشا کے فرض اور سنت پڑھنے کے بعد اور وتر سے پہلے صبح صادق طلوع ہونے تک ہے، عشا کی نماز سے پہلے تراویح پڑھنا درست نہیں۔ اگر کسی شخص نے عشاء کی نماز پڑھی، پھر تراویح پڑھ لی، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے تو عشاء کی نماز بے وضو

پڑھی تھی تو تراویح بھی دہرائے کیوں کہ یہ سنت نماز ہے جو فرض کے بعد پڑھی جاتی ہے، اس سے پہلے جائز نہیں جیسا کہ عشاء کے بعد کی سنتیں ہیں۔ اگر صبح صادق ہوجائے تو تراویح کا وقت ختم ہوگیا، ان کی قضا نہیں ہے۔ اگر عشاء کے فرضوں کے بعد اور سنتوں سے پہلے تراویح پڑھ لیں تو یقیناً درست ہوگئیں لیکن افضل یہ ہے کہ سنتوں کے بعد پڑھے جیسا کہ منقول ہے۔

مسجد میں تراویح ادا کرنا:

مسجد میں تراویح ادا کرنا افضل ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل تین راتیں مسجد میں تراویح پڑھی جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے اور ایک بار تین مختلف راتوں میں پڑھی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے۔ نیز ارشاد نبوی ہے: جس نے امام کے ساتھ آخر تک قیام کیا اسے پوری رات قیام کرنے کا ثواب ملے گا۔(۹۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں صحابہ مختلف گروہوں میں مسجد میں جماعت کے ساتھ تراویح پڑھتے تھے تاآنکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابیؓ کی امامت میں لوگوں کو اکٹھا کردیا، صحابہ نے اور بعد کے مسلمانوں نے حضرت عمرؓ کی پیروی کی۔

رات کے ابتدائی حصے میں تراویح پڑھنا افضل ہے کیوں کہ کہ حضرت عمرؓ کے دور میں لوگ رات کے ابتدائی حصے میں ہی تراویح پڑھتے تھے۔

تراویح کے بعد نماز وتر:

تراویح کے بعد با جماعت تین رکعات وتر پڑھیں، جیسا کہ اوپر امام مالک کی یزید بن رومان سے روایت ہے۔

اگر تہجد پڑھنے کا عادی ہے تو مستحب یہ ہے کہ وتر تہجد کے بعد پڑھے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: وتر کو رات کی آخری نماز کے طور پر پڑھو(۹۶) اگر تہجد پڑھنے کا عادی نہیں ہے تو امام کے ساتھ وتر پڑھے تاکہ جماعت کی فضیلت حاصل ہو۔ اگر تہجد پڑھنے کا عادی شخص

امام کے ساتھ وتر میں شریک ہونا چاہتا ہے تو جب امام سلام پھیر دے تو کھڑے ہو کر ایک رکعت اور پڑھ لے تا کہ چار رکعات ہو جائیں، پھر جب تہجد پڑھے تو اس وقت وتر پڑھ لے، اس طرح آخر تک امام کے ساتھ شرکت کی فضیلت بھی حاصل ہوگی اور وتر کو آخری نماز کے طور پر پڑھنے کی فضیلت بھی۔

جس کسی نے جماعت کے ساتھ یا اکیلے وتر پڑھے پھر وتر کے بعد نوافل پڑھنا چاہتا ہے تو وتر کے ساتھ ایک رکعت ملا کر اسے چار رکعت نہ کر لے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنے وتر توڑ کر ان کو نوافل کر دیتا ہے تو انہوں نے کہا: ''یہ شخص اپنے وتر کو کھیل تماشا بنا رہا ہے'' (۹۷) وتر کے بعد صبح صادق تک جتنے چاہے نوافل پڑھے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ ''آپؐ وتر کے بعد دو رکعات پڑھا کرتے تھے'' اور آخر میں دوبارہ وتر نہ پڑھے، تہجد سے پہلے جو وتر اس نے پڑھے تھے وہی کافی تھے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں''۔ (۹۸)

تراویح کے درمیان اور تراویح کے بعد نوافل:

تراویح کے درمیان نوافل پڑھنا مکروہ ہیں البتہ درمیان میں یا تراویح کے بعد طواف کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اہل مکہ ہر چار رکعت کے بعد خانہ کعبہ کے گرد سات چکر لگا کر طواف کر لیا کرتے اور طواف کی دو رکعات بھی پڑھ لیتے تھے۔ تراویح کے بعد یا باجماعت وتر پڑھنے کے بعد نفل پڑھنا مکروہ نہیں ہے، خواہ درمیان میں طویل وقفہ آ جائے یا مختصر۔

۲۔ چاشت کی نماز:

چاشت کی نماز مستحب ہے یعنی غیر مؤکدہ ہے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں: مجھے میرے خلیل نے تین باتوں کی وصیت کی: ہر ماہ تین روزے رکھنے کی، چاشت کی دو رکعات پڑھنے اور سونے سے پہلے وتر پڑھنے کی۔ (۹۹)

چاشت کی زیادہ سے زیادہ آٹھ رکعات ہیں جیسا کہ ام ہانیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز ان کے گھر آئے اور آٹھ رکعات پڑھیں، وہ کہتی ہیں کہ میں نے اس سے مختصر نماز کبھی نہیں دیکھی، بس آپؐ رکوع سجدے مکمل کرتے تھے۔(۱۰۰)

چاشت کی نماز کا وقت: جب سورج بلند ہوجائے اور اس کی گرمی تیز ہوجائے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اللہ کی طرف رجوع کرنے والی کی نماز اس وقت ہوتی ہے جو اونٹنی کا بچہ گرمی محسوس کرے۔(۱۰۱)

بعض حنابلہ کے نزدیک باقاعدگی سے چاشت کی نماز پڑھنا مستحب نہیں ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باقاعدگی سے نہیں پڑھی۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں نے کبھی بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چاشت کے وقت نماز پڑھتے نہیں دیکھا(۱۰۲) نیز باقاعدگی سے پڑھنے میں فرض نماز کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔

بعض دوسرے حنابلہ (ابو الخطاب) کی رائے یہ ہے کہ نماز چاشت باقاعدگی سے پڑھنا مستحب ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو اس کا حکم دیا اور فرمایا کہ جو شخص چاشت کی دو رکعات کی پابندی کرے اس کے گناہ معاف ہوجائیں گے، خواہ سمندر کی جھاگ کے برابر ہوں۔(۱۰۳) نیز اللہ تعالیٰ کو وہ عمل پسند ہے جسے باقاعدگی سے کیا جائے۔

۳۔ نماز تسبیح:

امام احمد کے نزدیک نماز تسبیح مستحب نہیں ہے کیوں کہ جس حدیث میں نماز تسبیح کا ذکر ہے وہ ان کے نزدیک ثابت نہیں(۱۰۴) اگر کوئی شخص پڑھ لیتا ہے تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ نوافل اور فضائل کے لیے صحیح حدیث سے ثابت ہونا شرط نہیں۔

۴۔ نماز استخارہ:

حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی بنا پر سنت ہے، جسے بخاری نے روایت کیا۔

۵۔ نماز حاجت:

عبداللہ بن ابی اوفیؓ کی مذکورہ حدیث کی بنا پر جسے ترمذی نے روایت کیا سنت ہے۔ ترمذی نے اس حدیث کو غریب قرار دیا ہے۔

٦۔ نماز توبہ:

ابو داؤد اور ترمذی کی مذکورہ بالا حضرت علیؓ کی روایت کی بنا پر سنت ہے۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب قرار دیا ہے۔

۷۔ تحیۃ المسجد:

ابو قتادہؓ کی اوپر مذکورہ متفق علیہ روایت کی بنا پر سنت ہے۔

۸۔ نماز زوال:

شافعیہ کے مذہب میں حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی بنا پر سنت ہے۔

عام نوافل:

ممنوع اوقات کے علاوہ دن اور رات میں ہر وقت عام نوافل پڑھنے جائز ہیں۔ رات کے نوافل دن کے نوافل سے افضل ہیں۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں: میرے نزدیک فرائض کے بعد رات کے نوافل سے افضل کوئی نماز نہیں ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کی نماز کا حکم دیا گیا۔ ارشاد ربانی ہے: **ومن اللیل فتھجد بہ نافلة لک** (رات کے وقت تہجد پڑھا کریں، جو آپ کے لیے نوافل ہیں، الاسراء۱۷:۷۹) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فرض نماز کے بعد افضل ترین نماز رات کی نماز ہے۔(۱۰۵)

تہجد کے لیے افضل وقت رات کا آخری حصہ ہے کیوں کہ عمرو بن عبسہؓ کہتے ہیں کہ

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، رات کے کون سے وقت دعا زیادہ سنی جاتی ہے؟ آپؐ نے فرمایا: رات کا آخری حصہ، اس میں جتنی نماز چاہو پڑھو۔(۱۰۶)

گھر میں نوافل پڑھنا افضل ہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: ''اپنے گھروں میں نماز پڑھا کرو، فرض نماز کے علاوہ آدمی کی بہترین نماز وہ ہے جو گھر میں پڑھی جائے''۔(۱۰۷)

تہجد سے پہلے مسواک کرنا مستحب ہے کیوں کہ حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کو اٹھتے تو اپنا منہ مسواک کر کے صاف کر لیتے۔(۱۰۸)

مستحب یہ ہے کہ تہجد کا آغاز دو ہلکی پھلکی رکعات سے کرے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ: جب تم میں سے کوئی رات کے وقت اٹھے تو دو مختصر رکعات سے آغاز کرے۔(۱۰۹)

تہجد کی رکعات کی تعداد:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تہجد کی رکعات کے بارے میں اختلاف ہے۔ زید بن خالدؓ اور ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق تیرہ رکعات تھیں، جن میں سے تین وتر تھے۔(۱۱۰) حضرت عائشہؓ کے مطابق گیارہ رکعات تھیں، جن میں سے تین وتر تھے۔(۱۱۱) ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ ممکن ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی رات تیرہ اور کسی رات گیارہ پڑھتے ہوں۔

تہجد پڑھنے والے کی قراءت:

مستحب یہ ہے کہ تہجد پڑھنے والا قرآن حکیم کا ایک پارہ تہجد میں پڑھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔ تہجد پڑھنے والے کو اختیار ہے چاہے بلند آواز سے قراءت کرے چاہے آہستہ، البتہ اگر بلند آواز سے پڑھنے سے دل زیادہ خوش ہوتا ہے یا

پاس ایسے لوگ موجود ہوں جو سن رہے ہوں یا انہیں اس سے فائدہ ہو رہا ہو تو بلند آواز سے پڑھنا افضل ہے۔ اگر قریب کوئی اور شخص تہجد پڑھ رہا ہو یا بلند آواز سے پڑھنے سے کسی کو تکلیف ہوتی ہو تو آہستہ پڑھنا بہتر ہے۔ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو جیسے چاہے پڑھ لے۔(۱۱۲)

تہجد کی قضا:

جس شخص کا تہجد کا معمول ہو اور تہجد قضا ہوجائیں تو فجر اور ظہر کی نمازوں کے درمیان انہیں قضا کرنا مستحب ہے۔(۱۱۳)

مغرب اور عشاء کے درمیان نوافل پڑھنا:

مغرب اور عشا کے درمیان نوافل پڑھنا مستحب ہے۔ حضرت انسؓ بن مالک سے "تتجافی جنوبہم عن المضاجع" (ان کے پہلو بستروں سے الگ رہتے ہیں، السجدہ ۱۶:۳۲) کی تفسیر میں منقول ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو مغرب اور عشا کے درمیان نوافل پڑھا کرتے تھے۔(۱۱۴)

نوافل دو دو رکعات پڑھنا:

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ رات کی نماز دو رکعات پڑھی جائے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: رات کی نماز دو دو رکعات ہے(۱۱۵) دن میں اگر نوافل چار چار رکعات پڑھے تب بھی کوئی حرج نہیں لیکن افضل یہ ہے کہ رات کی طرح دن میں بھی دو دو رکعات پڑھے۔

بیٹھ کر نوافل پڑھنا:

بیٹھ کر نوافل پڑھنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ کھڑے ہو کر پڑھنا افضل ہیں، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی وہ افضل ہے اور جس نے بیٹھ کر پڑھی اسے کھڑے ہونے والے سے نصف ثواب ملے

گا(۱۱۶) صحیح مسلم میں الفاظ یوں ہیں: بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز آدھی نماز ہے۔

جو شخص بیٹھ کر نوافل پڑھ رہا ہو اس کے لیے مستحب ہے کہ قیام والے حصے میں چار زانو ہو کر بیٹھے جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے، کیوں کہ قیام، بیٹھنے سے مختلف ہے، اگر اس حصے کی ہیئت مختلف ہو تو مناسب ہے کیوں کہ قیام کی ہیئت قعدہ سے مختلف ہے۔ نیز اس طرح بھولنے کا امکان بھی کم ہوتا ہے۔

سو کر اٹھنے کے وقت کی دعا:

مستحب یہ ہے کہ جب کوئی شخص سو کر اٹھے تو وہ دعا پڑھے جو حضرت عبادہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی رات کو اٹھے(۱۱۷) تو یہ کہے:

لا اله الا الله وحده لاشریک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شیء قدیر، الحمد لله وسبحان الله ولا اله الا الله والله اکبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم

(اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے کوئی اس کا شریک نہیں، اس کی بادشاہی ہے اور اسی کی تعریف وہ ہر چیز پر قادر ہے، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، اللہ پاک ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ سب سے بڑا ہے۔ اللہ کی مدد کے بغیر نہ نیکی کی طاقت ہے نہ گناہ سے بچنے کی قوت وہ بلند ہے عظمت والا)۔

پھر کہے: اللھم اغفرلی (اے اللہ! مجھے بخش دے) یا کوئی اور دعا کرے، اس کی دعا قبول ہوگی، اگر وضو کر کے نماز پڑھے تو اس کی نماز قبول ہوگی۔(۱۱۸)

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تہجد کے لیے اٹھتے تھے تو یہ دعا پڑھتے: اللھم لک الحمد، انت نور السموات والارض ومن فیھن، ولک الحمد، انت قیوم السموات والارض ومن فیھن، ولک الحمد، انت ملک السموات والارض ومن فیھن، ولک الحمد انت الحق، ووعدک الحق،

وقولک الحق ولقاؤک حق، والجنة حق، والنار حق، والساعة حق، والنبیون حق، ومحمد صلی اللہ علیہ وسلم حق، اللهم لک اسلمت، وبک آمنت، وعلیک توکلت، والیک انبت، وبک خاصمت، والیک حاکمت، فاغفرلی ماقدمت وما أخرت، وماأسررت وما اعلنت، انت المقدم وانت المؤخر، لااله الاانت، ولا حول ولا قوة الابک(۱۱۹)

اے اللہ! سب تعریفیں تیرے لیے ہیں، تو زمین وآسمان اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب کا نور ہے، سب تعریفیں تیرے لیے ہیں، تو زمین وآسمان اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب کا نگران ہے، سب تعریفیں تیرے لیے ہیں تو زمین وآسمان اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب کا بادشاہ ہے، سب تعریفیں تیرے لیے ہیں تو حق ہے، تیرا وعدہ، تیرا قول، تجھ سے ملاقات حق ہے، جنت، دوزخ اور قیامت حق ہیں۔ انبیاء سچے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سچے ہیں، اے اللہ، میں تیرا مطیع ہوں، تجھ پر ایمان رکھتا ہوں، تجھ پر بھروسہ کرتا ہوں، تیری طرف رجوع کرتا ہوں، تجھے اپنا وکیل بناتا ہوں، تجھے اپنا حاکم قرار دیتا ہوں میرے پہلے اور پچھلے، خفیہ اور اعلانیہ سب گناہ بخش دے، تو ہی سب سے پہلے ہے اور تو ہی سب کے بعد، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تیرے سوا نیکی کرنے کی طاقت ہے نہ گناہوں سے بچنے کی۔

قرآن حکیم کی تلاوت اور حفظ: (۱۲۰)

قرآن حکیم سب سے افضل ذکر ہے

قرآن حکیم تمام اذکار سے افضل ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: جس کسی کو تلاوت قرآن کے باعث مجھ سے مانگنے کا موقع نہیں ملا میں اسے مانگنے والوں سے بہتر دیتا ہوں اور اللہ کا کلام دوسری ساری کلاموں پر اسی طرح برتر ہے جیسے اللہ کی ذات تمام مخلوق سے برتر ہے۔(۱۲۱) البتہ نمازوں کے بعد مسنون اذکار میں مشغول ہونا ان مواقع پر تلاوت

قرآن میں مشغول ہونے سے افضل ہے۔ قرآن حکیم دوسری تمام کتابوں اور آسمانی صحیفوں سے افضل ہے۔ اور قرآن کے بعض حصے ثواب کے اعتبار سے یا دوسری وجوہ سے بعض دوسرے حصوں سے افضل ہیں جیسا کہ قل ھو اللہ احد، سورہ فاتحہ اور آیت الکرسی کے بارے میں جو احادیث آئی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے۔

حفظ قرآن:

اس امر پر اجماع ہے کہ حفظ قرآن مستحب ہے اور حفظ قرآن فرض کفایہ ہے اور جتنا حصہ نماز میں پڑھنا واجب ہے یعنی مشہور روایت کے مطابق سورۂ فاتحہ یا سورۂ فاتحہ اور کسی دوسری سورت کا اتنا حصہ یاد کرنا واجب ہے۔ بچے کے نگران پر واجب ہے کہ بچے کے بالغ ہونے سے قبل قرآن سے اس کی تعلیم کا آغاز کرے اور اسے سارا قرآن پڑھائے البتہ اگر سارے قرآن کا یاد کرنا مشکل ہو تو جتنا آسان ہو اتنا پڑھا دے اور مکلف شخص واجب قراءت سیکھنے کے بعد شریعت کے احکام پہلے سیکھے۔

قرآن سننا:

مطلقاً قرآن سننا واجب ہے کیوں کہ الفاظ میں عموم کا اعتبار ہے، سبب کی خصوصیت کا نہیں، البتہ قرآن سننا فرض کفایہ ہے کیوں کہ اس میں قراءت کے حق کی ادائیگی ہے کہ اس کی طرف متوجہ ہو تا کہ قرآن کی تلاوت بے سنے ضائع نہ چلی جائے۔ اگر کچھ لوگ سن رہے ہوں تو یہ فرض ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ کچھ لوگ سلام کا جواب دے دیں تو کافی ہے۔(۱۲۲)

راہ چلتے ہوئے تلاوت کرنا:

راستے میں چلتے ہوئے لیٹے، بیٹھے اور سوار ہو کر تلاوت کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اسلاف کی ایک جماعت سے راہ چلتے ہوئے سورہ کہف تلاوت کرنے کا

ثبوت موجود ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں اپنے بستر پر لیٹے لیٹے تلاوت کرتی رہتی ہوں۔ اسے الفریانی نے روایت کیا۔ شیخینؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی وہ کہتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میری گود میں سہارا لے کر لیٹے ہوئے ہوتے، میں حیض سے ہوتی، تو بھی آپؐ تلاوت قرآن کیا کرتے تھے۔

مستحب یہ ہے کہ ہفتہ کے تمام دنوں میں قرآن حکیم کی اتنی تلاوت کرے کہ ہفتہ بھر میں ختم ہو جائے ابو داؤد میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمروؓ سے فرمایا: سات دن میں قرآن پڑھا کرو، اس سے زیادہ نہ پڑھو۔

ختم قرآن:

ختم قرآن کو چالیس روز سے مؤخر کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عبداللہ بن عمرؓ نے پوچھا، آپؐ کتنے دنوں میں قرآن ختم کرتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا، چالیس دنوں میں، پھر فرمایا، ایک ماہ میں، پھر فرمایا، بیس دن میں، پھر فرمایا، دس دن میں، پھر فرمایا، سات دن میں اور اس سے کم نہ کرے۔ (۱۲۳)

اگر تین دن میں ختم کر لے تو بھی ٹھیک ہے کیوں کہ عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا، مجھے زیادہ پڑھنے کی طاقت ہے، آپؐ نے فرمایا، تین دن میں پڑھو (۱۲۴)۔ اور تین دن سے کم میں پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو کوئی تین دن سے کم میں قرآن ختم کرتا ہے وہ اسے سمجھتا نہیں۔ (۱۲۵)

قرآن کو ترتیل اور خوش الحانی سے پڑھنا:

زیادہ مقدار میں جلدی جلدی پڑھنے کے بجائے ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا افضل ہے۔ اسی طرح سمجھ کر اور غور و تدبر سے پڑھنا افضل ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ورتل القرآن

ترتیلاً (المزمل ۷۳:۴، قرآن کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھیں) نیز فرمایا: کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ (صٓ ۳۸: ۲۹) بابرکت کتاب ہم نے آپؐ کی طرف نازل کی تاکہ لوگ اس کی آیات میں غور کریں) خوش الحانی سے، ٹھہر ٹھہر کر اور صاف صاف پڑھنا مستحب ہے، حروف مد اور لین کو تکلف کے بغیر پورا پورا ادا کرے، کیوں کہ ترتیل سے تلاوت کرنے کا حکم ہے۔ امام احمدؒ کہتے ہیں کہ قاری متاثر کن، پرسوز اور تدبر والی آواز سے تلاوت کرے۔ خوب صورت آواز سے نغمگی پیدا کر کے قرآن حکیم کی تلاوت کرنا مستحب ہے، مکروہ نہیں، بشرطیکہ کسی حرف کی کمی زیادتی یا کسی لفظ کی تبدیلی نہ ہو، کیون کہ ابوموسیٰ اشعریؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا، اگر مجھے معلوم ہوتا کہ آپؐ میری تلاوت سن رہے ہیں تو میں اور بھی خوب صورت آواز سے پڑھتا (۱۲۶) عبداللہ بن مغفلؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے روز سورۃ الفتح کی تلاوت کرتے سنا۔ ابن مغفلؓ نے اسی طرح تلاوت کی اور قراءت میں آیات کو دہرا دہرا کر پڑھا (۱۲۷)۔ پس دہرانا اور خوب صورت آواز سے پڑھنا مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے۔ کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے، اللہ نے جس طرح نبی کو نغمگی کے ساتھ بلند آواز سے قراءت کی اجازت دی، اس طرح اور کسی چیز کی اجازت نہیں دی۔ (۱۲۸) آپؐ نے فرمایا: قرآن کو اپنی آوازوں سے مزین کرو (۱۲۹) جو شخص خوش نغمگی سے تلاوت نہیں کرتا وہ ہم میں سے نہیں ہے (۱۳۰)

قرآن حکیم کو گا کر پڑھنا مکروہ ہے اور بدعت ہے۔ یعنی اس طرح پڑھا جائے کہ حرکات کو حروف میں بدل دیا جائے اور جہاں مد نہ ہو وہاں مد کر لیا جائے، کیوں کہ قرآن الفاظ اور اسلوب کے اعتبار سے معجزہ ہے اور گا کر پڑھنے سے ان میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ اگر گا کر پڑھنے سے قرآن کے اسلوب میں تبدیلی ہو جائے اور حرکات حروف میں بدل جائیں تو یہ حرام ہے۔

تلاوت کے آداب:

قرآن کی تلاوت سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا مستحب ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاذا قَرَأتَ القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم (النحل ۹۸:۱۶)، جب قرآن پڑھنے لگو تو شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگو) تلاوت سے فارغ ہوکر اللہ کی تعریف کرنا مستحب ہے کہ اس نے تلاوت کی نعمت سے مستفید ہونے کی توفیق دی۔

تلاوت کے آداب میں سے ہے کہ تلاوت کے وقت روئے، اگر رونا نہ آئے تو رونے کی کوشش کرے۔ آیت رحمت کی تلاوت کے وقت اللہ سے رحم کی درخواست کرے اور آیت عذاب کی تلاوت کے وقت عذاب الٰہی سے پناہ مانگے۔ کسی کے بات کرنے کے لیے شدید مجبوری کے سوا تلاوت منقطع نہ کرے۔ ایسے لوگوں کی طرح تلاوت کرے جو نیکو کار، قرآن کے معانی سے واقف ہوتے ہیں۔

باوضو ہوکر تلاوت کرے اور اگر بیٹھ کر پڑھ رہا ہو تو قبلہ رو ہو کر پڑھے۔ ہر سال کسی ایسے شخص کو پڑھ کر سنائے جو اس سے بہتر تلاوت کرتا ہو، ہر سورت کو دوسری سورت سے بسم اللہ پڑھ کر یا وقف کرکے الگ کرے۔ تلاوت پر فخر نہ کرے، اس سے دنیا طلب نہ کرے بلکہ اللہ سے ثواب کی امید رکھے، اطمینان اور سکون سے تلاوت کرے اور اللہ نے جو کچھ دیا ہے اس پر قناعت کرے۔ اگر آس پاس لوگ سوئے ہوئے ہوں یا نماز پڑھ رہے ہوں یا بلند آواز سے پڑھ رہے ہوں تو بلند آواز سے نہ پڑھے تاکہ انہیں اذیت نہ ہو۔

صبح فجر کی نماز کے بعد تلاوت کرنا دن کے آخری حصے میں تلاوت کرنے سے افضل ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ان قرآن الفجر کان مشهوداً (فجر کی تلاوت کے وقت فرشتے حاضر ہوتے ہیں، الاسراء ۷۸:۱۷) ایک لفظ کو سات قراءتوں سے مختلف انداز سے پڑھنا جائز ہے۔

بے وضو ہونے کی حالت میں یا کپڑے یا بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو یا بیوی کو یا عضو تناسل کو ہاتھ لگایا ہو تو تلاوت کرنا مکروہ نہیں ہے۔

قرآن کی تعظیم کا تقاضا ہے کہ گندگی کی جگہ پر تلاوت نہ کرے۔ جب ہوا خارج ہو رہی ہو تو تلاوت جاری رکھنا مکروہ ہے، بلکہ اس وقت رک جائے، جب ہوا خارج ہونا بند ہو جائے تو پھر پڑھے۔

جنازے کے ساتھ چلتے ہوئے بلند آواز سے قراءت کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں ماتم سے مشابہت ہے۔ اگر منہ ناپاک ہو تو بھی تلاوت کی جاسکتی ہے۔ ابن عقیل کہتے ہیں کہ بازار میں جہاں شور وغوغا ہو، لوگ خرید وفروخت کے لیے آوازیں لگا رہے ہوں وہاں تلاوت کرنا مکروہ ہے۔

مصحف میں دیکھ کر تلاوت کرنا مستحب ہے اور تلاوت سننا بھی مستحب ہے کیوں کہ سننے والا ثواب میں پڑھنے والے کے ساتھ شریک ہو رہا ہے۔ تلاوت کے وقت بے فائدہ گفتگو کرنا مکروہ ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واذاقرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون (الاعراف ۷:۲۰۴)، جب قرآن کی تلاوت کی جارہی ہو تو غور سے سنو اور خاموش رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے) نیز بے فائدہ گفتگو میں ایک ایسی چیز کو سننے سے اعراض کی صورت پیدا ہوتی ہے جو باعث ثواب ہے۔

قرآن حکیم ختم کرنے کے بعد دعا کرے جیسا کہ حضرت انسؓ کہا کرتے تھے: حضرت انسؓ جب قرآن ختم کرتے تو اپنے اہل خانہ کو جمع کرتے اور دعا کرتے۔(۱۳۱) مستحب یہ ہے کہ جب ایک بار ختم کرلے تو دوسری بار شروع کردے، کیوں کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے ''بہترین عمل یہ ہے کہ سفر ختم کرتے ہی شروع کرلیا جائے، آپؐ سے پوچھا گیا، اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپؐ نے کہا: ''قرآن ختم کرتے ہی شروع کرلیا جائے''۔ سورہ والضحیٰ سے آخر تک کی سورتوں کے اختتام پر صرف اللہ اکبر کہنا مسنون ہے،

کلمہ پڑھنا یا تسبیح کرنا مسنون نہیں، کیوں کہ حضرت ابیؓ بن کعب کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ سورتیں پڑھیں اور آپؐ نے اللہ اکبر کہنے کا حکم دیا۔(۱۳۲) سورہ اخلاص کو مکرر پڑھے اور ختم کرنے کے بعد سورۂ فاتحہ اور سورۃ البقرہ کی پانچ آیات نہ پڑھے کیوں کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

بابرکت جگہوں پر بکثرت تلاوت کرنا مستحب ہے مثلاً جو شخص باہر سے مکہ میں آیا ہے وہ وہاں کی جگہ اور اوقات کو غنیمت جانے۔

قرآن حکیم کی تفسیر عربی زبان کے تقاضوں کے مطابق کرنا جائز ہے کیوں کہ قرآن عربی ہے اور ارشاد باری ہے لتبین للناس مانزل الیھم (النحل ۱۶: ۴۴)، تاکہ تو بیان کرے لوگوں کے سامنے وہ احکام جو ان کی طرف نازل کیے گئے) اللہ تعالیٰ نے دیہاتیوں کی تنبیہ کے طور پر فرمایا: وأجدر أن لایعلموا حدود ما أنزل اللہ علی رسولہ (التوبہ ۹:۹۷)، (اس امر کے امکانات زیادہ ہیں کہ وہ اس دین کے حدود سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیے ہیں) یعنی احکامات۔

تفسیر قرآن:

لغت اور منقولی تفسیر سے ہٹ کر اپنی رائے سے قرآن حکیم کی تفسیر کرنا جائز نہیں۔ کیوں کہ جس کسی نے اپنی رائے سے یا نہ جانتے ہوئے قرآن کی تفسیر میں کچھ کہا تو اس نے اپنا ٹھکانا(۱۳۳) آگ میں بنا لیا اور اگر صحیح مفہوم بتایا تب بھی غلطی کی کیوں کہ ابن عباسؓ سے مرفوع روایت ہے کہ ”جس کسی نے اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کی یا ایسی بات کہی جس سے وہ واقف نہیں تو اس نے اپنا ٹھکانا دوزخ میں بنا لیا“۔ (۱۳۴) حضرت جندبؓ سے مرفوع روایت ہے: جس کسی نے اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کی اور درست کی تب بھی غلط کیا۔(۱۳۵) ضروری ہے کہ تفسیر کے لیے صحابہ کی تفسیر سے رجوع کیا جائے، کیوں کہ صحابہ نزول قرآن کے گواہ تھے، اور تفسیر کے موقع پر موجود تھے، یہ ظاہری علامت ہے کہ ان کی

تفسیر درست ہوگی۔ تابعی کی تفسیر کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں، کیوں کہ مشہور قول یہ ہے کہ تابعی کا قول حجت نہیں ہے۔

گفتگو کے لیے قرآنی آیات کو استعمال کرنا جائز نہیں مثلاً کسی شخص کو دیکھے کہ بروقت آیا ہے تو کہے:ثم جئت علی قدر یا موسی (طٰہٰ۲۰:۴۰، اے موسیٰ! تو ٹھیک اپنے وقت پر آ گیا ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں(۱۳۶) سورۂ یٰسٓ وغیرہ کسی سورت کی اجتماعی تلاوت کرنا مکروہ ہے نیز مسجد میں بلند آواز سے تلاوت کرنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ اس سے دوسروں کو تشویش ہوتی ہے اور ریاکاری کا بھی احتمال ہے۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ کشاف القناع، ۴۸۱:۱

۲۔ اللباب شرح الکتاب، ۹۱:۱

۳۔ مغنی المحتاج، ۲۱۹:۱

۴۔ امام احمد نے اپنی مسند میں، ابن ماجہ، حاکم اور بیہقی نے ثوبانؓ سے اور ابن ماجہ اور طبرانی نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے اور طبرانی نے سلمہ بن اکوعؓ سے روایت کی ہے اور یہ حدیث صحیح ہے۔ ابن ماجہ نے ابوامامہؓ سے اور طبرانی نے عبادہ بن صامتؓ سے ان الفاظ سے روایت کی ہے: سیدھے رہو اور تمہارا سیدھے رہنا بہت عمدہ بات ہے، تمہارے بہترین اعمال نمازیں ہیں اور وضو کی حفاظت مومن ہی کرتا ہے۔

۵۔ المہذب، ۸۲:۱

۶۔ فتح القدیر، ۳۱۴:۱۔۳۳۵، تبیین الحقائق، ۱۷۱:۱۔۱۸۰، اللباب، ۹۱:۱۔۹۴، الدر المختار، ۶۳۰:۱۔۶۶۴۔

۷۔ احمد، مسلم، ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے مرفوع روایت کو صحیح قرار دیا ہے (نیل الاوطار، ۱۹:۳، سبل السلام، ۴:۲)

۸۔ متفق علیہ، احمد، ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ "صبح کی دو رکعات نہ چھوڑو خواہ تمہیں گھوڑے روند جائیں"۔ ایضاً

۹۔ بخاری، اس کی تائید ترمذی، ابو داؤد، ابن ماجہ اور ابن خزیمہ میں مذکور ابو ایوبؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ہے "ظہر سے پہلے چار رکعات جن کے درمیان سلام نہ پھیرا جائے آسمانوں کے دروازے کھول دیتی ہیں۔ طبرانی نے الاوسط میں حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ظہر سے پہلے کی چار رکعات عشاء کے بعد کی چار رکعات کے برابر ہیں اور عشاء کے بعد کی چار رکعات لیلۃ القدر کی چار رکعات کے برابر ہیں (سبل السلام، ۴:۲)

۱۰۔ ام حبیبہؓ سے پانچوں کتب صحاح نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا (نیل الاوطار، ۱۶:۳)

۱۱۔ ابن ماجہ، طبرانی، معجم، البتہ اس کی سند انتہائی ضعیف ہے(نصب الرایہ، ۲:۲۰۶)

۱۲۔ ام حبیبہؓ بنت ابوسفیان سے ایک جماعت نے روایت کی۔ ایضاً، ۱۳۸۔

۱۳۔ جبیر بن نفیر کے حوالے سے حضرت ابوذرؓ سے صحیح کی پانچوں کتب نے روایت کی۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۳:۵۰ و بعد، نصب الرایہ، ۲:۱۵۲)

۱۴۔ ابو داؤد، ترمذی۔

۱۵۔ سلیم الرازی نے کتاب الترغیب میں ''تین وتر پڑھنے'' کا اضافہ کیا ہے۔ بیہقی کہتے ہیں کہ ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان اس اضافے میں اکیلے ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔(نیل الاوطار، ۳:۵۳)۔

۱۶۔ نیل الاوطار، ایضاً۔

۱۷۔ احمد، ابو داؤد، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، ابن خزیمہ نے اسے صحیح بتایا،(سبل السلام، ۲:۵)۔

۱۸۔ بزار اس میں ایک راوی ہے جس کے بارے میں کلام ہے (مجمع الزوائد، ۲:۲۳۱)۔

۱۹۔ مراقی الفلاح، ص ۶۴، احمد ابو داؤد اور نسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی عشاء کی نماز پڑھ کر میرے ہاں تشریف لائے، آپؐ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں (نصب الرایہ، ۲:۱۴۵ و بعد، نیل الاوطار، ۳:۱۸)

۲۰۔ اوابین، اواب کی جمع ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف توبہ و استغفار کے ذریعے زیادہ رجوع کرنے والا۔

۲۱۔ طبرانی (مجمع الزوائد، ۲:۲۳۰) ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی (الترغیب والترھیب، ۱:۴۰۴)۔

۲۲۔ ابو یعلی موصلی (نصب الرایہ، ۲:۱۴۶، سبل السلام، ۲:۱۶)

۲۳۔ مسلم، ابو داؤد، نسائی۔

۲۴۔ ابو قتادہؓ سے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی، ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔

۲۵۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو عید کی رات عبادت میں مصروف رہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے دل کو اس روز زندہ رکھے گا جب دل مردہ ہو جائیں گے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ جب رمضان کا

آخری عشرہ شروع ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو بیدار رہتے اور گھر والوں کو بھی جگاتے اور اپنی کمر مبارک کو کس لیتے تھے۔ آپؐ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ کو ذوالحجہ کے دس دنوں سے زیادہ کسی دن کی عبادت محبوب نہیں، ان میں ہر دن کا روزہ ایک سال کے روزوں کے برابر ہے اور ہر رات کا قیام لیلۃ القدر کے قیام کے برابر ہے۔ شعبان کی درمیانی رات کے بارے میں ارشاد ہے: جب شعبان کی درمیانی رات ہو تو رات کو قیام کرو، دن کو روزہ رکھو، اللہ تعالیٰ غروب آفتاب کے بعد آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے اور کہتا ہے: ''ہے کوئی استغفار کرنے والا کہ میں اسے بخش دوں، ہے کوئی رزق مانگنے والا کہ میں اسے رزق دوں''، یہ سلسلہ صبح تک جاری رہتا ہے۔

۲۶۔ احمد، مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی، طبرانی نے ابوموسیٰ اور عمرو بن عبسہ بن عمیر بن قتادہ لیثی سے روایت کی اور یہ حدیث صحیح ہے۔

۲۷۔ الترغیب والترھیب، ۱:۴۸۰۔

۲۸۔ دیکھیے: الترغیب والترھیب، ۱:۴۶۹، ابن عباسؓ سے ایک اور طریقہ مذکور ہے اور وہ یہ کہ قراءت کے بعد پندرہ بار تسبیح پڑھے اور دوسرے سجدے کے بعد دس بار الترغیب والترھیب، ۱:۴۶۷۔

۲۹۔ پھر ثنا پڑھے یعنی اللہ کی حمد بیان کرے اور بکثرت تسبیح وتکبیر کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور سینکڑوں مرتبہ استغفار کرے۔ موجبات رحمت سے مراد وہ امور ہیں جو جنت میں پہنچائیں۔ عزائم مغفرت سے مراد وہ اسباب ہیں جو یقینی بخشش کا باعث ہوں۔ الغنیمۃ : کامیابی، السلامۃ ، ہر گناہ سے حفاظت ، فرجتہ: تو اسے دور کردے۔

۳۰۔ ترمذی، ابن ماجہ (الترغیب والترھیب، ۱:۴۷۶)۔

۳۱۔ فتح القدیر، ۱:۳۱۸۔۳۳۲، اللباب شرح الکتاب، ۱:۹۲۔۹۴، الدر المختار، ۱:۶۴۴۔۶۵۸، مراقی الفلاح، ۶۵، ۶۷ وبعد۔

۳۲۔ مغنی المحتاج، ۱: ۲۵۹۔

۳۳۔ مسلم کے سوا صحاح ستہ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی۔

۳۴۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ فجر کی سنتوں کے لیے سواری سے اتر جائے کیوں کہ ان کی تاکید دوسری سنتوں کی بہ نسبت زیادہ ہے۔

۳۵۔ صحیح ابن حبان۔

۳۶۔ دارقطنی، حاکم نے میمون بن مھران سے روایت کی اور کہا کہ صحیحین کی شرط پر ہے (نیل الاوطار ۱۹۹:۳)

۳۷۔ القوانین الفقھیہ،۴۲، الشرح الصغیر ،۱: ۴۰۱ ۔۴۱۱

۳۸۔ ان کے نزدیک اس کے علاوہ اور کوئی نماز ''رغیبہ'' نہیں ہے۔

۳۹۔ دیلمی نے مسند فردوس میں جابرؓ سے روایت کی کہ'' رات کے دوران دو رکعات گناہوں کو دھو دیتی ہیں'' سیوطی نے اسے صحیح قرار دینے سے خاموشی اختیار کی۔

۴۰۔ بخاری۔

۴۱۔ ترمذی نے عثمان بن حنیفؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نابینا شخص کو یہ دعا سکھائی کہ وضو کرو، دو رکعات نماز پڑھو، پھر کہو:اللھم انی أسألک واتوجه الیک بنبیی محمد صلی اللہ علیه وسلم نبی الرحمة ، یامحمد، انی اتوجه الی ربی بک ان یکشف لی عن بصری، اللھم شفعه فیَّ، وشفعنی فی نفسی (اے اللہ میں تجھ سے مانگتا ہوں اور اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو نبی رحمت ہیں ان کے وسیلہ سے تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں، اے محمدؐ، میں آپؐ کے وسیلہ سے اپنے رب کی طرف متوجہ ہوتا ہوں کہ وہ میری آنکھوں کو بینا کردے ، اے اللہ میرے بارے میں ان کی سفارش قبول فرما، اور میرے بارے میں میری سفارش قبول فرما) وہ شخص نماز سے واپس ہوا تو اس کی بینائی لوٹ آئی تھی (الترغیب والترھیب، ۴۷۳:۱)۔

۴۲۔ ابو داؤد، ترمذی نے عبداللہؓ بن ابی سے روایت کی اور اس کی سند کو ضعیف بتایا۔

۴۳۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ صحیح ابن حبان بیھقی، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں سند کے بغیر روایت کی (الترغیب والترھیب ۴۷۲:۱)۔

۴۴۔ الشرح الصغیر ،۱: ۴۱۴۔

۴۵۔ رد المحتار، ۱: ۶۳۷

۴۶۔ المھذب،۱: ۸۲۔۸۵، مغنی المحتاج ،۱: ۲۱۹۔۲۲۸، حاشیة الباجوری ،۱: ۱۳۵۔۱۴۰، تحفة الطلاب،۴۷۔۴۸۔

۴۷۔ قیام لیل کے فرض قرار پانے کا مطلب یہ ہے کہ تہجد مسجد میں جماعت کے ساتھ رات کے نوافل کے صحیح ہونے کے لیے شرط قرار پاتے، کیوں کہ حضرت زیدؓ بن ثابت کی حدیث میں ہے: ''مجھے ڈر ہے کہ یہ تم پر فرض نہ ہوجائیں اور اگر فرض ہوگئے تو تم ادانہیں کرسکو گے، پس، اے لوگو! اپنے اپنے گھروں میں پڑھا کرو'' آپؐ نے مسجد میں جمع ہوکر تہجد پڑھنے سے منع کیا تاکہ یہ شرط نہ ہوجائے۔

۴۸۔ بیھقی۔

۴۹۔ شیخین نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔

۵۰۔ ایمان سے مراد یہ تصدیق کہ یہ حق ہے، احتساب، خلوص نیت۔

۵۱۔ المجموع، ۳:۵۰۳۔

۵۲۔ مسلم نے حضرت ابو ہریرؓ سے روایت کی۔

۵۳۔ بخاری، مسلم۔

۵۴۔ بخاری، مسلم (المجموع، ۳:۵۳۴، ۵۳۹)۔

۵۵۔ بخاری، مسلم (المجموع، ۳:۵۴۰) چاروں اصحاب سنن نے روایت کی، ابونعیم نے حضرت عائشہؓ سے اور ابراہیم الحربی نے غریب الحدیث میں ابوہریرۃؓ سے روایت کی (نصب الرایہ، ۲:۱۴۳۔۱۴۵)۔

۵۶۔ حدیث صحیح ہے۔ اس کا بعض حصہ صحیحین میں ہے، بعض حصہ مسلم میں اسی مفہوم کا ہے۔ المجموع، ۳: ۵۴۰ وبعد۔

۵۷۔ حضرت عمرؓ کے اثر کو امام شافعیؒ اور بیھقی نے دوضعیف سندوں سے روایت کیا (المجموع، ۳:۵۴۱)۔

۵۸۔ ابو داؤد نے صحیح سند سے بیان کی، بخاری کی شرط پر ہے (المجموع، ۳:۵۳۱)۔

۵۹۔ بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی سند محل نظر ہے۔ نووی نے المجموع میں اسے ضعیف قرار دیا، ایضاً، ایک جماعت کے نزدیک مستند قول یہ ہے کہ چاشت کی نماز آٹھ رکعات ہیں۔

۶۰۔ بخاری، مسلم (المجموع، ۳:۵۴۳)۔

۶۱۔ مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی (المجموع،۳:۵۴۴)۔

۶۲۔ ابو داؤد، صحیح ابن خزیمہ، نووی نے کہا ہے کہ صلاۃ تسبیح کے سنت ہونے میں کلام ہے کیوں کہ اس میں نماز میں تبدیلی آ جاتی ہے اور حدیث ضعیف ہے لیکن بعض علماء نے اسے رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ صلاۃِ تسبیح کی حدیث حسن یا صحیح ہے۔ اگر اسے ضعیف بھی مان لیا جائے تو یہ فضائل اعمال میں ہے۔

۶۳۔ اتباع سنت کا تقاضا ہے۔ اسے شیخین نے روایت کیا۔ مسلم میں مغرب کے علاوہ کا ذکر ہے۔

۶۴۔ مسلم۔

۶۵۔ متفق علیہ۔

۶۶۔ پہلی حدیث آٹھ صحابہؓ نے روایت کی، دوسری ابو داؤد اور حاکم نے عبداللہ بن بریدہؓ سے ان کے والد کے حوالہ سے بیان کی اور اسے صحیح قرار دیا (نصب الرایہ،۲:۱۰۸۔۱۱۳)۔

۶۷۔ المجموع،۳:۵۲۱ وبعد۔

۶۸۔ المجموع،۳:۵۰۵، المهذب ا:۸۳، مغنی المحتاج، ا:۲۲۴۔

۶۹۔ مغنی المحتاج، ا:۲۲۴۔

۷۰۔ ابو داؤد نے صحیح سند سے روایت کی، مسلم۔

۷۱۔ بخاری، مسلم۔

۷۲۔ ابن ماجہ۔

۷۳۔ مسلم کی حدیث میں ہے کہ جمعہ کی رات کو قیام کے لیے مختص نہ کرو، البتہ نماز کے بغیر ساری رات جاگنا مکروہ نہیں۔

۷۴۔ بخاری، مسلم۔

۷۵۔ المغنی،۲: ۱۲۰۔۱۶۳، کشاف القناع، ا:۴۹۵۔۵۲۱۔

۷۶۔ متفق علیہ، حضرت عائشہؓ نے بھی اسی طرح بتایا اور ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

۷۷۔ متفق علیہ۔

۷۸۔ متفق علیہ، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اسی طرح کی روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

۷۹۔ ابو ہریرہؓ کی حدیث مسلم نے روایت کی، مسلم نے اسی طرح کی ایک حدیث ابن عباسؓ، ترمذی نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ ابن مسعودؓ کی حدیث ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی۔

۸۰۔ متفق علیہ، مسلم نے روایت کی کہ: فجر کی دو رکعات دنیا ومافیہا سے بہتر ہیں۔ ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی: یہ دو رکعات پڑھو خواہ تمہیں گھوڑے روند ڈالیں۔

۸۱۔ ابو داؤد، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔ ابو ایوب نے نبی ﷺ سے روایت کی: ظہر سے پہلے ایسی چار رکعات جن کے درمیان سلام نہ پھیرا ہو آسمانوں کے دروازے کھول دیتی ہیں۔

۸۲۔ ابو داؤد، اسی طرح کی روایت حضرت عائشہؓ سے بھی ہے۔

۸۳۔ ابن ماجہ۔

۸۴۔ ترمذی نے کہا ہے کہ اس حدیث کو صرف عمر بن ابن خثعم نے روایت کیا۔ بخاری نے اسے انتہائی ضعیف قرار دیا۔

۸۵۔ ابو داؤد۔

۸۶۔ متفق علیہ، ایک دوسری متفق علیہ حدیث میں ہے: مغرب سے پہلے دو رکعات پڑھا کرو، مسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے ”مدینہ میں جب مؤذن مغرب کی اذان کہتا تو لوگ جلدی سے ستونوں کے پاس کھڑے ہوکر دو رکعات پڑھ لیتے“۔ مسلم نے عبداللہ بن مغفل سے روایت کی ہے ”دو اذانوں کے درمیان نماز ہے۔ آپ نے تین بار یہ الفاظ فرمائے کہ جو چاہے“۔ عقبہ کہتے ہیں: ”ہم عہد نبوی میں یہ نماز پڑھتے تھے“۔

۸۷۔ ۱:۴۹۶۔

۸۸۔ مسلم۔

۸۹۔ صحاح ستہ نے روایت کی۔ حدیث صحیح ہے۔

۹۰۔ مسلم۔

۹۱۔ احمد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔

۹۲۔ الدردیر، الشرح الکبیر، ۱:۳۱۵۔

۹۳۔ فتاوی ابن تیمیہ، ۲۳:۱۱۲۔۱۱۳۔

۹۴۔ نیل الاوطار، ۳:۵۳۔

۹۵۔ حضرت عائشہؓ سے مسلم وغیرہ نے روایت کی، ابوذرؓ کی حدیث ابوداؤد، اثرم اور ابن ماجہ نے روایت کی۔ دوسری حدیث حضرت ابوذرؓ سے ہے۔

۹۶۔ متفق علیہ۔

۹۷۔ سعید وغیرہ نے روایت کی۔

۹۸۔ احمد اور ابو داؤد نے قیس بن طلق سے اس کے باپ کے حوالہ سے روایت کی۔ قیس کمزور راوی ہیں۔

۹۹۔ متفق علیہ، اسی طرح کی ایک حدیث ابو الدرداءؓ اور ابو ذرؓ سے بھی روایت کی۔

۱۰۰۔ متفق علیہ۔

۱۰۱۔ مسلم، یعنی جب اونٹنی کا بچہ سورج کی گرمی محسوس کرے۔

۱۰۲۔ متفق علیہ۔

۱۰۳۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صرف نہاس بن قہم نے روایت کی ہے۔

۱۰۴۔ یہ اوپر تینوں مذاہب کے ضمن میں مروی حدیث ہے جو ابو داؤد اور ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔

۱۰۵۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

۱۰۶۔ ابو داؤد۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تہجد کے بارے میں بہت سی احادیث آئی ہیں ابن عباسؓ کی روایت میں نصف شب کا ذکر ہے، حضرت عائشہؓ نے سحری کا اور حضرت ابوہریرہؓ نے آخر شب کا ذکر کیا ہے اور یہ تمام روایات متفق علیہ ہیں۔

۱۰۷۔ مسلم۔

۱۰۸۔ متفق علیہ۔

۱۰۹۔ احمد، مسلم، یہ صحیح حدیث ہے۔

۱۱۰۔ دونوں احادیث مسلم نے روایت کی ہیں۔

۱۱۱۔ متفق علیہ۔

۱۱۲۔ اس سلسلے میں کئی احادیث روایت کی گئی ہیں۔ ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے، ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ، ابو قتادہؓ اور ابو سعیدؓ سے روایت کی ہے۔

۱۱۳۔ مسلم نے دو احادیث حضرت عائشہؓ اور دوسروں سے روایت کیں۔

۱۱۴۔ ابو داؤد، ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے ایک غریب حدیث روایت کی کہ ''جس کسی نے مغرب کے بعد بیس رکعات پڑھیں اللہ تعالیٰ جنت میں اس کے لیے گھر بنائے گا''۔

۱۱۵۔ اصحاب سنن اور امام احمد نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۱۱۶۔ صحاح ستہ اور امام احمد نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی۔

۱۱۷۔ یعنی جاگ گیا۔

۱۱۸۔ بخاری۔

۱۱۹۔ متفق علیہ۔

۱۲۰۔ المغنی، ۲: ۱۷۳۔ ۱۷۶، کشاف القناع، ۱: ۵۰۲۔ ۵۰۹۔

۱۲۱۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۱۲۲۔ الدرالمختار ورد المحتار، ۱: ۵۰۹ وبعد۔

۱۲۳۔ ابو داؤد۔

۱۲۴۔ ایضاً۔

۱۲۵۔ اصحاب سنن نے روایت کی، ترمذی نے صحیح قرار دی۔

۱۲۶۔ آواز کو خوبصورت اور غمگین بنانا۔

۱۲۷۔ مسلم۔

۱۲۸۔ بخاری۔

۱۲۹۔ احمد، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم نے براءؓ سے روایت کی۔ دوسرے راویوں سے بھی روایت کی گئی، یہ حدیث صحیح ہے۔

۱۳۰۔ بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے، احمد، ابوداؤد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت سعدؓ سے اور ابوداؤد نے ابولبابہؓ سے اور حاکم نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی روایت کی۔

۱۳۱۔ ابو داؤد نے دو صحیح اسناد سے قتادہؓ کے حوالے سے حضرت انسؓ سے روایت کی۔

۱۳۲۔ قاضی ابو یعلیٰ نے اپنی سند سے الجامع میں روایت کی۔

۱۳۳۔ یعنی وہاں اپنا ٹھکانا بنالے۔

۱۳۴۔ابو داؤد، نسائی ،ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے۔

۱۳۵۔ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔

۱۳۶۔ الشرح الصغیر ،۱:۴۲۳۔

فصل نہم

اقسام سجدہ اور قضا نماز ادا کرنے کا طریقہ

اس فصل میں دو مباحث ہیں:

پہلی بحث: سجدوں کی مخصوص اقسام

(سجدہ سہو، سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر)

سجدوں کی تین اقسام ایسی ہیں جو اصل نماز کا حصہ نہیں ہیں: سجدہ سہو، سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر

مطلب اول: سجدہ سہو، اس کا حکم، اسباب، سجدہ کرنے کا موقع اور محل، اس کا طریقہ

کسی چیز میں سہو کے معنی ہیں نادانستہ کسی چیز کو چھوڑ دینا اور کسی چیز کے بارے میں سہو کا مفہوم ہے دانستہ کسی چیز کو چھوڑ دینا۔

نسیان اور سہو میں فرق یہ ہے کہ نسیان والے کو جب یاد دلایا جائے تو اسے یاد آجائے جب کہ سہو والا اس طرح نہیں ہوتا۔

۱- سجدہ سہو کا حکم:

سجدہ سہو کی شرعی حیثیت کے بارے میں کوئی شک نہیں ہے۔امام احمد کہتے ہیں کہ پانچ مواقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سجدہ سہو کے بارے میں ہمیں یقینی علم ہے: دو

رکعات پڑھ کر سلام پھیر دیا پھر سجدہ سہو کیا، تین رکعات پڑھ کر سلام پھیر دیا اور سجدہ سہو کیا، زیادہ رکعات یا کم رکعات پڑھیں اور دو رکعات کے بعد تشہد میں بیٹھے بغیر کھڑے ہو گئے۔ خطابی کہتے ہیں کہ سجدہ سہو کے بارے میں اہل علم کا اعتماد پانچ احادیث پر ہے یعنی ابن مسعودؓ، ابو سعیدؓ، ابو ہریرہؓ، ابن بحینۃؓ اور عمران بن حصینؓ کی احادیث۔

ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کسی کو نماز میں شک ہو جائے کہ تین رکعات پڑھی ہیں یا چار تو شک کو جھٹک دے اور جتنی رکعات یقینی ہوں اتنی سمجھ کر نماز مکمل کرے اور سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدے کر لے، اگر پانچ پڑھ لی ہیں تو نماز اس کے لیے سفارش کرے گی اور اگر پوری چار پڑھی ہیں تو شیطان رسوا ہوا۔(۱)

سجدہ سہو اس لیے مقرر کیا گیا ہے تا کہ نماز میں جو کمی بیشی ہو جائے اس کا تدارک کیا جا سکے اور نماز میں کسی غیر اساسی چیز کے رہ جانے یا کسی اضافے سے جو فرق پڑ گیا ہے اس کے باعث نماز دہرانے سے بچایا جا سکے۔

اگر دانستہ غلطی کی جائے تو سجدہ سہو سے اس کی تلافی نہیں ہو سکتی کیوں کہ طبرانی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: ''جو شخص نماز پوری کرنے سے پہلے بھول گیا وہ سلام پھیرنے سے قبل دو سجدے کر لے'' پھر سجدہ سہو کا تعلق بھولنے سے ہے، چونکہ سجدہ سہو نماز کی کمی بیشی کی تلافی کے لیے مقرر ہوا ہے اور دانستہ کمی بیشی کرنے والے کے پاس کوئی عذر نہیں ہے اس لیے اس کی غلطی کی سجدہ سہو سے تلافی نہیں ہو گی جب کہ بھولنے والے کی غلطی کی تلافی ہو جائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے اور دوسرے تمام فقہی مذاہب میں سجدہ سہو سنت ہے(۲) حنفیہ کے بقول صحیح روایت یہ ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے، اگر نمازی سجدہ سہو چھوڑ دے تو گناہ گار ہو گا البتہ نماز باطل نہیں ہو گی، کیوں کہ یہ نقصان کی

تلافی کے لیے ہے اس لیے اسے واجب ہونا چاہیے، نیز سجدہ سہو سے واجب چھوڑنے کی تلافی ہوتی ہے مثلاً تشہد یا سلام چھوڑ دیا تو سجدہ سہو کرے لیکن قعدہ اخیرہ رکن ہے اس کی تلافی سجدہ سہو سے نہیں ہوسکتی۔

سجدہ سہو امام اور اکیلے نمازی پر واجب ہوتا ہے، اگر مقتدی نماز میں بھول جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں ہو گا(۳) اگر امام بھول جائے تو مقتدی پر اس کی اقتدا واجب ہے۔اگر مقتدی بعد میں نماز میں شامل ہوا یا شروع میں شامل ہوا اور درمیان کی نماز چھوٹ گئی، پھر آخر میں شامل ہو گیا تو امام کی اقتدا میں سجدہ سہو کرے(۴) اور اگر امام نے سجدہ سہو نہیں کیا تو مقتدی پر بھی سجدہ سہو کرنا واجب نہیں کیوں کہ مقتدی کے لیے اقتدا واجب ہے۔بعد میں شامل ہونے والے کے لیے سجدہ سہو میں اقتدا واجب ہے سلام میں نہیں۔

اگر وقت میں گنجائش اور صلاحیت ہو کہ اس میں نماز پڑھی جا سکتی ہے تب سجدہ سہو واجب ہو گا،اگر فجر کی نماز میں سلام پھیرنے کے بعد سورج نکل آیا یا عصر کی نماز میں سورج کا رنگ متغیر ہو گیا تو سجدہ سہو ساقط ہو جائے گا کیوں کہ سجدہ سہو نقصان کی تلافی کے لیے ہے، بشرطیکہ تلافی ممکن ہو، جیسا کہ قضا نماز نقصان کی تلافی کے لیے ہے۔اگر کسی کی نماز ناقص رہ گئی یعنی اس نے سجدہ سہو نہیں کیا تو اسے قضا نہ کرے۔اگر سلام پھیرنے کے بعد کوئی ایسا کام کر لیا جس کی وجہ سے اس نماز کو جاری نہیں رکھ سکتا مثلاً بات چیت کر لی، قہقہہ لگا لیا، دانستہ وضو توڑ دیا،مسجد سے نکل گیا یا سجدہ سہو یاد تھا کہ قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر لیا تو سجدہ سہو ساقط ہو جائے گا کیوں کہ اب سجدہ سہو کا موقع نہیں رہا، سجدہ سہو نماز میں کیا جا سکتا ہے اور اب نماز جاری نہیں رکھی جا سکتی۔

اگر جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں بہت بڑا اجتماع ہو تو بہتر یہ ہے کہ سجدہ سہو نہ کرے تاکہ نمازی شبہ میں نہ پڑ جائیں۔اگر سجدہ سہو میں بھول جائے تو دوبارہ سجدہ سہو نہ کرے۔

سجدہ سہو کے واجب ہونے کی دلیل: ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: جب تم میں سے کسی کو نماز کے متعلق شک ہو جائے تو غور کر کے جس بات پر دل جم جائے وہ کر لے اور نماز مکمل کرے پھر سلام پھیر کر دو سجدے کر لے(۵) اور ثوبانؓ کی حدیث میں ہے: ہر بھول کی تلافی کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں(٦) پس سجدہ سہو کے وجوب کے لیے یہ احادیث اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق اور آپؐ کا نیز آپؐ کے صحابہ کا عمل مسلسل دلیل ہے۔ چونکہ سجدہ سہو عبادت میں کمی کی تلافی کے لیے ہے اس لیے یہ واجب ہے جیسا کہ حج میں کمی کی تلافی کے لیے دم (قربانی) واجب ہوتی ہے تا کہ عبادت پورے طور پر ادا ہو جائے۔

مالکیہ کے نزدیک سجدہ سہو امام اور اکیلے نمازی کے لیے سنت مؤکدہ ہے۔ مقتدی جب امام کی اقتدا میں نماز پڑھ رہا ہوتو اگر ایک سنت مؤکدہ یا دو معمولی سنتوں میں بھول جائے تو کسی کمی زیادتی کی تلافی کے لیے سجدہ نہ کرے کیوں کہ امام اس نماز کا ذمہ دار ہے، اگر امام کی نماز ختم ہونے کے بعد اپنی نماز میں بھول جائے سجدہ سہو کرے۔

بعد میں شامل ہونے والا نمازی جسے امام کے ساتھ ایک رکعت ملی ہو، امام پر سلام سے پہلے والا سجدہ سہو واجب ہوا ہوتو امام کے ساتھ باقی ماندہ نماز پڑھنے سے پہلے امام کے ساتھ سجدہ کرے، اگر امام سجدہ نہ کرے اور چھوڑ دے تو وہ باقی ماندہ نماز شروع کرنے سے پہلے خود سجدہ سہو کر لے اور اگر امام پر سلام کے بعد والا سجدہ سہو واجب ہوا ہوتو امام کے سلام پھیرنے کے بعد سجدہ کرے، اگر پہلے کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

شافعیہ کے نزدیک سجدہ سہو امام اور اکیلے نمازی کے لیے سنت ہے۔ مقتدی اپنی بھول پر سجدہ سہو نہ کرے، بشرطیکہ وہ باوضو امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہے کیوں کہ اقتدا کی صورت میں مقتدی کی بھول کی ذمہ داری امام پر ہے جیسا کہ قنوت وغیرہ کی ذمہ داری بھی امام پر ہے۔ اگر امام باوضو نہیں ہے تو مقتدی کی بھول امام کی ذمہ داری نہیں ہے کیوں کہ

اس صورت میں درحقیقت اقتدا ہی نہیں۔

ایک ہی صورت میں سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور وہ یہ کہ مقتدی امام کی اقتدا میں نماز پڑھ رہا ہو خواہ بعد میں شامل ہوا ہو۔ اگر امام نے سجدہ سہو کیا تو مقتدی پر واجب ہے کہ امام کی اقتدا میں سجدہ سہو کرے کیوں کہ اقتدا ضروری ہے اور اگر مقتدی نے سجدہ نہیں کیا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اس کا اعادہ ضروری ہو جائے گا بشرطیکہ اس نے اقتدا ختم کرنے کی نیت نہ کی ہو۔ اگر مقتدی کو معلوم ہو کہ امام غلطی سے سجدہ سہو کر رہا ہے تو اس کی اقتدا نہ کرے۔ بعد میں نماز میں شامل ہونے والے کا امام اس کے شامل ہونے سے پہلے بھولا ہو یا بعد میں صحیح یہ ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ سجدہ کرے اور مستحب یہ ہے کہ نماز کے آخر میں ایک بار پھر سجدہ سہو کرے کیوں کہ سجدہ سہو کا اصل موقع یہی ہے۔

اگر امام سجدہ سہو چھوڑ دے تو مقتدی پر سجدہ سہو واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔

اگر امام نماز جمعہ میں بھول گیا اور مقتدیوں نے سجدہ سہو کر لیا، پھر معلوم ہوا کہ جمعہ کا وقت نکل گیا ہے تو ظہر کی نماز مکمل کریں اور نماز کے آخر میں ایک بار پھر سجدہ کریں کیوں کہ پہلا سجدہ سہو نماز کے آخر میں نہیں تھا۔

اگر نمازی کو یہ گمان یا یقین ہو کہ وہ بھول گیا اور سجدہ سہو کر لیا پھر معلوم ہوا کہ بھولا نہیں تو صحیح یہ ہے کہ پھر سجدہ سہو کرے کیوں کہ اس نے دو سجدے غلطی سے زائد کر لیے۔ اس میں اصول یہ ہے کہ سجدہ سہو میں غلطی سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا لیکن سجدہ سہو کے بارے میں غلطی سے سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک سجدہ سہو واجب ہے، کبھی مستحب بھی ہوتا ہے اور کبھی مباح بھی۔ سجدہ سہو درج ذیل صورتوں میں واجب ہوتا ہے۔

۱۔ ہر ایسی کمی بیشی جو دانستہ کی جائے تو نماز باطل ہو جائے اگر بھولے سے کی جائے تو سجدہ سہو واجب ہوتا ہے جیسا کہ کسی فعل رکن کو ترک کر دینا، کیوں کہ ابو سعیدؓ اور ابن مسعودؓ

کی حدیث کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ'' جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اس طرح نماز پڑھو''۔

ب- بھولے سے کوئی واجب چھوڑ دینا مثلاً رکوع یا سجدے میں تسبیحات ترک کر دینا۔

ج- نماز کی بعض صورتوں میں شک مثلاً کوئی رکن ترک کرنے میں یا نماز کی رکعات کی تعداد میں شک۔

د- اگر نمازی بھولے سے یا جہالت سے کوئی ایسی غلطی کرے جس سے معنی تبدیل ہو جائیں۔

اگر کوئی ایسا کام جو نماز میں جائز ہے اپنی جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ ادا کر دے تو سجدہ سہو مستحب ہوتا ہے البتہ سلام کرنا اس سے مستثنیٰ ہے۔ایسا خواہ بھولے سے کرے خواہ دانستہ مثلاً قعدہ میں قراء ت کرنا یا قیام میں تشہد پڑھنا یا فرض کی دوسری دو رکعات میں سورۃ ملانا۔

نماز کی سنتوں میں سے کوئی سنت رہ جائے تو سجدہ سہو کرنا مباح ہے۔ اس تفصیل کا تعلق امام اور اکیلے نمازی سے ہے۔مقتدی سجدہ سہو میں اپنے امام کی اقتدا کرے اگرچہ سجدہ سہو مباح ہو۔اگر امام کی اقتدا نہ کی تو نماز باطل ہو جائے گی۔بعد میں شامل ہونے والے نمازی پر بھی سجدہ سہو میں امام کی اقتدا واجب ہے خواہ امام اس کی نماز میں شامل ہونے سے پہلے بھولا ہو جس کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہوا ہو۔اگر بعد میں شامل ہونے والا نمازی سجدہ سہو کے دوسرے سجدے میں شامل ہو تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد پہلے سجدہ کرے تا کہ دونوں سجدے ساتھ ساتھ ہو جائیں، پھر باقی ماندہ نماز پڑھے۔

۲- سجدہ سہو کے اسباب:

سجدہ سہو کے اسباب کی تعداد کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔مناسب معلوم

ہوتا ہے کہ ہر مذہب کی تفصیل الگ الگ بیان کی جائے۔

مذہب حنفیہ:

کوئی چیز دانستہ یا بھولے سے چھوڑ دے یا بھولے سے کسی چیز کا اضافہ کر دے یا بھولے سے کسی کام کی جگہ تبدیل کر دے تو سجدہ سہو کرے، اس کی درج ذیل صورتیں ہیں:

پہلی: دانستہ غلطی کرنے کی صورت میں صرف تین حالتوں میں سجدہ سہو درست ہے۔ پہلا قعدہ چھوڑ دینا، پہلی رکعت کے ایک سجدے کو نماز کے آخر تک مؤخر کر دینا، اتنی دیر دانستہ کوئی بات سوچتے رہنا اور نماز چھوڑ دینا جتنی دیر میں ایک رکن ادا ہو سکتا ہے۔

دوسری: بھول کر نماز کے واجبات میں سے کوئی واجب چھوڑ دینا، مثلاً انہیں آگے پیچھے کر دینا یا ان میں کمی بیشی کر دینا، واجبات گیارہ ہیں جن میں سے چھ اصل ہیں جو یہ ہیں۔

اوّل۔ فرض کی پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ یا اس کا اکثر حصہ چھوڑ دینا۔

دوم۔ فرض کی پہلی دو رکعات میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورت یا تین چھوٹی آیات یا ایک بڑی آیت چھوڑ دینا۔

سوم۔ جہری اور سری نمازوں کے نظام کو بدل دینا، اگر دن کی سری نمازوں یعنی ظہر اور عصر میں بلند آواز سے قراءت کی یا رات کی جہری نمازوں یعنی فجر، مغرب اور عشاء میں آہستہ قراءت کی تو سجدہ سہو کرے۔

چہارم۔ تین یا چار رکعات والی نماز میں پہلا قعدہ چھوڑ دینا۔

پنجم۔ آخری قعدہ میں تشہد چھوڑ دینا۔

ششم۔ ایک رکعت میں جو فعل مکرر ہے اس میں ترتیب کا خیال نہ رکھنا، ایسا فعل ہر رکعت کا دوسرا سجدہ ہے۔ اگر کسی نے ایک ہی سجدہ کیا اور بھولے سے اگلی رکعت کے لیے

کھڑا ہو گیا اور اس کے دونوں سجدے کر لیے، پھر نماز کے آخر میں اسے بھولا ہوا سجدہ یاد آ گیا تو وہ سجدہ کر کے سجدہ سہو بھی کرے کیوں کہ ترتیب چھوڑ دی تھی، کیوں کہ اس نے اصلی واجب بھولے سے چھوڑ دیا اس لیے سجدہ سہو کرے۔

جو افعال ایک رکعت میں مکرر نہیں ہیں ان میں ترتیب بدل جائے مثلاً تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد رکوع میں چلا گیا پھر اُٹھ کر سورہ فاتحہ اور سورت پڑھی تو رکوع کا اعادہ واجب ہے اور آخر میں سجدہ سہو بھی کرے، اسی طرح اگر سجدہ تلاوت اپنے مقام پر نہیں کیا تو سجدہ سہو واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی فرض کو اپنی جگہ سے مؤخر کر دیا یا بدل دیا، مثلاً قیام کی جگہ قعدہ کر لیا یا اس کے برعکس کر لیا تو سجدہ سہو واجب ہو گا۔

ہفتم۔ رکوع اور سجدے میں اطمینان جو واجب ہے اسے بھولے سے چھوڑ دیا تو صحیح قول یہ ہے کہ سجدہ سہو واجب ہو گا۔

ہشتم۔ فرض نماز میں قراءت کی جگہ تبدیل کر دینا، مثلاً سورت کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھنا یا چار رکعات والے فرضوں کی دوسری دو رکعات میں سورت پڑھنا یا صرف دوسری اور تیسری رکعت میں قراءت کرنا ان تمام صورتوں میں سجدہ سہو واجب ہے۔

نہم۔ وتر میں قنوت چھوڑ دینا۔ اگر دعائے قنوت پڑھے بغیر رکوع کر لیا تو آخر میں سجدہ سہو کرے۔

دہم۔ دعائے قنوت کے لیے تکبیر چھوڑ دینا

یازدہم۔ عیدین کی تمام یا اکثر تکبیرات چھوڑ دینا، یا عید کی نماز کی دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر چھوڑ دینا کیوں کہ یہ واجب ہیں بخلاف تکبیر تحریمہ کے کہ وہ فرض ہے۔

تیسری: نماز میں کسی ایسی چیز کا اضافہ کرنا جو نہ نماز کی جنس میں سے ہو اور نہ اس نماز میں سے ہو مثلاً دو رکوع کر لیے تو سجدہ سہو کرے۔

جو کام بھول کر چھوڑ دے دوبارہ اسی کی طرف لوٹ جانا: مثلاً قعدہ بھول گیا پھر اسے یاد آ گیا تو اگر بیٹھنے کے قریب ہے تو بیٹھ جائے اور تشہد پڑھے اور اگر کھڑے ہونے کے قریب ہے تو واپس نہ ہو اور سجدہ سہو کر لے۔ اگر کوئی شخص آخری قعدہ بھول گیا اور پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا تو جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو لوٹ کر بیٹھ جائے، پانچویں رکعت کو جانے دے اور آخر میں سجدہ سہو کرے اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو فرض ختم ہو گئے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز نفل ہو گئی، اب مستحب یہ ہے کہ چھٹی رکعت ملا لے۔ اگر چوتھی رکعت کے بعد تشہد کی مقدار بیٹھا پھر نہ سوچتے ہوئے کہ یہ پہلا قعدہ ہے سلام پھیرے بغیر کھڑا ہو گیا تو جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو لوٹ کر بیٹھ جائے اور سلام پھیرے اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا تو مستحب یہ ہے کہ ایک رکعت اور ساتھ ملا لے، یہ دو رکعت نفل ہو جائیں گی اور چونکہ قعدہ اخیرہ اپنے موقع پر کر لیا تھا اس لیے فرض نماز درست ہو گئی۔

نماز میں شک پڑ جانا: اگر نماز میں بھول جائے، یاد نہ رہے کہ تین رکعات پڑھی ہیں یا چار۔ اگر تو پہلی بار بھولا ہے (یعنی بھولنا اس کی عادت نہیں، یہ مطلب نہیں کہ زندگی میں پہلے کبھی بھولا ہی نہ ہو) تو نئے سرے سے نماز پڑھے، پہلی نماز سے بیٹھ کر سلام پھیر لے۔ بیٹھ کر سلام پھیرنا بہتر ہے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے: اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پڑ جائے کہ اس نے کتنی رکعات پڑھی ہیں تو نئے سرے سے نماز شروع کرے۔ (۷) ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جس شخص کو یاد نہ رہے کہ کتنی رکعات پڑھی ہیں، تین یا چار تو دوبارہ نماز پڑھے تا کہ اسے یاد رہے۔ کیوں کہ اگر از سر نو پڑھے گا تو فرائض یقین کے ساتھ ادا کرے گا۔ اگر کم تعداد پر بنیاد رکھ کر نماز پڑھ لی تو بھی کامل طریقے سے نماز ادا نہیں کی۔ اگر سلام پھیرنے کے بعد اس طرح کا شک پڑے تو نماز نہ دہرائے۔ اگر سلام پھیرنے سے پہلے تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد شک پڑے تو بھی

اعادہ نہ کرے۔

اگر کسی کو نماز میں بکثرت شک پیش آتا ہو تو غالب گمان پر بنیاد رکھے۔ اگر ظن ہو تو جس طرف کے خیال پر زیادہ دل جمتا ہو اس کو ترجیح دے دے کیوں کہ بکثرت شک پڑنے کی صورت میں از سر نو نماز پڑھنے میں بہت دقت ہے، نیز ارشاد نبوی ہے: جسے نماز میں شک ہو، وہ غور کر کے صحیح خیال پر پہنچنے کی کوشش کرے۔(۸)

اگر کسی ایک جانب کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو، دونوں طرف کا خیال برابر ہو تو کم رکعات کو یقینی قرار دیتے ہوئے باقی رکعات پڑھ لے، کیوں کہ اس قدر رکعات یقینی ہیں البتہ ہر دو صورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہر اس موقع پر قعدہ کرلے جسے وہ قعدہ کا مقام جانتا ہو تاکہ فرض یا واجب قعدہ کے ترک کا ارتکاب نہ ہو جب کہ اسے ادا کرنا ممکن تھا۔ اگر چار رکعات والی نماز میں شک ہو کہ یہ پہلی رکعت ہے یا دوسری تو غور کرے جس طرف زیادہ رجحان ہو اس پر عمل کرے اور اگر کسی طرف زیادہ رجحان نہ ہو تو کم از کم پر بنا کرتے ہوئے اسے پہلی رکعت قرار دے لیکن اس کے آخر پر قعدہ کر لے کیوں کہ شاید وہ دوسری رکعت ہو اور اس میں قعدہ واجب ہو، پھر دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہو اور دوسری رکعت کے آخر میں پھر قعدہ کرے۔ کم از کم پر بنا رکھنے کی دلیل ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے کہ: جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز کے بارے میں شک پڑ جائے کہ تین رکعات پڑھی ہیں یا چار تو شک کو جھٹک دے اور جتنی رکعات یقینی ہیں اتنی ہی قرار دے۔(۹)

مذہب مالکیہ:

سجدہ سہو تین اسباب سے واجب ہوتا ہے: صرف کمی، صرف زیادتی اور کمی و زیادتی۔ صرف کمی، نماز کے اندر کی کوئی سنت مؤکدہ بھولے سے یا دانستہ چھوڑ دینا مثلاً سورت بھولے سے چھوڑ دینا اور اپنی جگہ پر اسے نہ پڑھنا، یا دو یا دو سے زائد معمولی سنتیں چھوڑ دینا، مثلاً تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسری دو تکبیریں چھوڑ دینا یا دو بار سمع اللہ لمن حمدہ چھوڑ دینا یا

تکبیر و تسمیع دونوں چھوڑ دینا۔ سنت چھوڑ دینے کی دیگر مثالیں: سورۂ فاتحہ بلند آواز سے نہ پڑھنا، خواہ ایک بار ہی ہو یا مثلاً صبح کی فرض نماز کی دو رکعات میں سے کسی ایک میں فقط سورۃ بلند آواز سے نہ پڑھنا، نفل میں مثلاً وتر اور عیدین میں یہ مسئلہ نہیں۔ اگر مذکورہ بالا صورتوں میں زبان ہلاتا رہا ہو جو آہستہ آہستہ پڑھنے کی کم از کم صورت ہے تب بھی سنت ترک ہو جائے گی۔ ایک بار تشہد چھوڑ دینا کیوں کہ یہ بھی معمولی سنت ہے، اس کمی کو پورا کرنے کے لیے سلام سے پہلے سجدہ سہو کرے۔

اگر دانستہ کوئی رکن چھوڑ دیا تو نماز باطل ہو جائے گی اور اگر بھولے سے کوئی رکن رہ گیا تو اگر اپنی جگہ سے فوت نہیں ہوا تو اس کی تلافی کرے اور اگر فوت ہو گیا تو وہ رکعت باطل ہو گئی اسے قضا کرے۔

اضافے سے مراد ایسا تھوڑا عمل ہے(۱۰) جو نماز کے اعمال میں سے نہ ہو یا نماز کے اعمال میں سے ہو۔ پہلی صورت کی مثال: بھولے سے تھوڑا سا کچھ کھا لینا یا ذرا سی بات کر لینا اور دوسرے کی مثال نماز کے فعلی ارکان مثلاً رکوع، سجدے کا اضافہ کر لینا یا ایک دو رکعات زیادہ پڑھ لینا یا دو رکعات کے بعد سلام پھیر لینا، ان صورتوں میں سلام کے بعد سجدہ سہو کرے۔

بھولے سے کوئی بات کر لینا اگر نماز کی جنس سے ہو تو معاف ہے اور اگر نماز کی جنس سے نہ ہو تو سجدہ سہو کرے۔

کمی اور بیشی دونوں کی گئی ہوں مثلاً کوئی سنت چھوڑ دی خواہ غیر مؤکدہ ہو اور اوپر مذکور اضافوں میں سے کوئی اضافہ کر دیا مثلاً بلند آواز سے سورت پڑھنا تھی، نہیں پڑھی اور بھولے سے ایک رکعت زائد پڑھ لی تو کمی اور اضافہ دونوں باتیں جمع ہو گئیں تو کمی بیشی دونوں کے لیے سلام سے پہلے سجدہ سہو کرے کیوں کہ اس میں کمی کی جانب کو زیادتی کی جانب پر ترجیح دی جائے گی۔

جو کام بھول گیا، لوٹ کر وہی کرنا: جو شخص فرض نماز کی زائد رکعت کے لیے بھولے سے کھڑا ہو گیا تو جب اسے یاد آ جائے لوٹ آئے اور سلام کے بعد سجدہ سہو کرے اور اگر سلام پھیرنے پر یاد آئے تو اس وقت سجدہ سہو کر لے۔مقتدی نے اگر جانتے بوجھتے اضافے میں امام کا ساتھ دیا تو اس کی نماز باطل ہو گئی اور اگر بھولے سے یا شک کی بنا پر امام کا ساتھ دیا تو اس کی نماز صحیح ہو گئی اور اگر ناواقف ہونے کی وجہ سے یا کسی تاویل کی بنا پر امام کی اقتدا کی تو اس میں دو قول ہیں۔جس نے اضافے میں امام کا ساتھ نہیں دیا اور بیٹھا رہا اس کی نماز درست ہے۔

جو شخص نفل نماز میں تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، اگر اسے رکوع سے پہلے یاد آ جائے تو لوٹ جائے اور سلام کے بعد سجدہ سہو کرے اور اگر رکوع سے اٹھنے کے بعد یاد آئے تو اس کے ساتھ ایک رکعت اور ملا لے اور چار رکعات کے بعد سلام پھیرے اور سلام کے بعد سجدہ سہو کرے کیوں کہ اس نے دو رکعات کا اضافہ کر لیا ہے۔

اگر کسی نے درمیانہ قعدہ چھوڑ دیا تو اگر زمین سے ہاتھ اٹھانے سے پہلے اسے یاد آ گیا تو بیٹھ جائے اور جب بیٹھ جائے گا تو مشہور قول یہ ہے کہ اس پر سجدہ سہو نہیں ہے کیوں کہ یہ معمولی بات ہے اور اگر بیٹھا نہیں بلکہ کھڑا ہو گیا تو سجدہ سہو کرے اور اگر زمین سے ہاتھ اٹھانے کے بعد یاد آیا تو مشہور قول کے مطابق واپس نہ لوٹے اور اگر بالکل سیدھا کھڑے ہونے کے بعد یاد آیا، تو لوٹ کر نہ بیٹھے، اور سجدہ سہو کرے اگر لوٹ آیا تو درست نہیں کیا تاہم نماز نہیں ٹوٹے گی، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک جو چیز جس کے قریب ہو اسے اس کا حکم دیا جائے گا۔

جس کسی کو نماز میں شک ہو گیا کہ ایک رکعت پڑھی ہے یا دو تو وہ کم رکعات پر بنا کرے اور جن رکعات کے بارے میں شک ہے انہیں ادا کرے اور سلام کے بعد سجدہ سہو کرے۔

مذہب شافعیہ:

نماز میں جو کام کرنے کا حکم ہے انہیں چھوڑ دینے یا جو کام کرنے سے روکا گیا ہے انہیں کرنے پر سجدہ سہو کرے۔ سنت یہ ہے کہ اگر نمازی نے کوئی کام چھوڑ کر اگلا فرض ادا کرنا شروع کر دیا تو پچھلے کام کی طرف نہ لوٹے۔ مثلاً جس نے پہلا تشہد چھوڑ دیا اور سیدھا کھڑا ہو گیا، پھر اسے یاد آیا تو واپس نہ لوٹے، اگر مسئلہ معلوم ہونے کے باوجود کہ واپس لوٹنا حرام ہے دانستہ واپس لوٹ آیا تو نماز باطل ہو جائے گی اور اگر بھولے سے لوٹ آیا تو باطل نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر علم نہ ہونے کی بنا پر لوٹ آیا تب بھی نماز باطل نہیں ہو گی یہی صحیح روایت ہے۔

البتہ اس فروگزاشت پر سجدہ سہو کرے۔ تشہد کے لیے واپس نہ لوٹنے کی دلیل ابن بحینہؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی اور دو رکعات کے بعد کھڑے ہو گئے، لوگوں نے تسبیح کہی لیکن آپؐ نے نماز جاری رکھی، جب نماز سے فارغ ہوئے تو دو سجدے کیے اور سلام پھیر دیا۔(۱۱)

سجدہ سہو دو وجوہ سے کیا جاتا ہے: کمی اور اضافہ اور سجدہ سہو کے اسباب صرف چھ ہیں: نماز کے کسی جزء کے چھوٹ جانے کا یقین، کسی ایسے ممنوع فعل کا بھولے سے ارتکاب کرنے کا یقین جسے دانستہ کیا جائے تو نماز ٹوٹ جائے۔ بعض معین کام چھوڑ دینے کا شک اور اضافے کا احتمال، کسی قولی عمل کو نیت کے ساتھ اپنی جگہ سے تبدیل کر دینا، کسی ایسے شخص کی اقتدا کرنا جس نے نماز کا کوئی حصہ ترک کر دیا ہو۔

۱۔ **امام یا اکیلے نمازی کا دانستہ یا بھولے سے سنت مؤکدہ ترک کر دینا:** اس کو نماز کا کوئی حصہ چھوڑ دینے کا نام دیا گیا ہے۔ سنت مؤکدہ چھ ہیں: پہلا تشہد، پہلا قعدہ، صبح کی نماز میں دعائے قنوت، رمضان کے دوسرے نصف میں وتر کی آخری رکعت میں قنوت،

قنوت کے لیے قیام، پہلے تشہد میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا اور دوسرے تشہد میں آپؐ کی آل پر درود پڑھنا۔(۱۲)

۲- **کسی قولی رکن کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینا:** مثلاً بیٹھے ہوئے دوبارہ سورۂ فاتحہ پڑھ لینا، یا بھولے سے نماز کے دوران سلام پھیر لینا یا کسی قولی سنت کو اس کے اصلی مقام کے علاوہ کسی اور جگہ ادا کرنا مثلاً جس موقع پر قراءت نہیں کرنی تھی اس پر سورت پڑھنا، ان صورتوں میں سجدہ سہو کرے کیوں کہ یہ بے محل قولی رکن ادا کرنا ہے پس یہ بے موقع سلام پھیرنے کے مشابہ ہے۔البتہ سورہ فاتحہ سے پہلے سورت پڑھنا اس سے مستثنٰی ہے، اس کے لیے سجدہ سہو نہ کرے۔

۳- **بھولے سے کوئی ایسا کام کرنا جسے دانستہ کرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہو،** مثلاً مختصر رکن کو لمبا کر دینا، جیسے رکوع سے کھڑے ہو کر بہت دیر کھڑے رہنا یا سجدوں کے درمیان زیادہ دیر بیٹھے رہنا،اسی طرح بھولے سے معمولی بات کر لینا، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعات پڑھ کر سلام پھر دیا، ذوالیدین نے بات کی تو آپؐ نے نماز مکمل کر لی اور دو سجدے کیے۔(۱۳)

ایسے کام جو دانستہ کیے جائیں یا بھولے سے ان سے نماز ٹوٹ جاتی ہو مثلاً زیادہ گفتگو یا کھانا پینا تو اس سے نماز ٹوٹ جائے گی اور صحیح یہ ہے کہ اس کے لیے سجدہ سہو نہیں ہے۔

جو کام خواہ دانستہ یا بھولے سے کیے جائیں تو نماز نہیں ٹوٹتی مثلاً گردن کسی طرف موڑنا یا دو قدم چلنا، اگر بھولے سے کر لے تو سجدہ سہو نہیں ہے، دانستہ کرنے کی صورت میں سجدہ سہو کرے۔

۴- **اضافے کے بارے میں شک:** اگر کسی کو شک پڑ جائے کہ تین رکعات پڑھی ہیں یا چار تو ایک رکعت اور پڑھے اور سجدہ سہو کرے۔صحیح یہ ہے کہ اگر سلام پھیرنے سے

پہلے شک ختم ہو جائے تب بھی سجدہ کرے۔اسی طرح اگر کچھ نماز تردد کی حالت میں پڑھی اور اسے یہ احتمال تھا کہ اس نے نماز میں اضافہ کر دیا ہے تو سلام پھیرنے سے پہلے شک ختم ہو جائے تب بھی تردد کے ازالے کے لیے سجدہ سہو کرے۔اگر نماز پڑھنے کے بعد شک ہوا کہ کوئی فرض چھوٹ گیا ہے تو مشہور قول یہ ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

نماز میں شک کے باعث سجدہ سہو کی دلیل حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، جب تم میں سے کسی کو نماز میں شک پڑ جائے کہ اس نے ایک رکعت پڑھی ہے یا دو تو اسے ایک قرار دے، جب معلوم نہ ہو کہ دو پڑھی ہیں یا تین تو انہیں دو قرار دے۔اگر شک ہو کہ تین پڑھی ہیں یا چار تو انہیں تین سمجھے اور جب نماز سے فارغ ہو کر بیٹھا ہو تو سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدے کر لے۔(۱۴) اس حدیث کی بنا پر جب نمازی کو شک ہو کہ کتنی رکعات پڑھی ہیں، مثلاً یہ شک ہو کہ تین پڑھی ہیں یا چار تو کم رکعات جو یقینی ہیں مثلاً تین انہیں کو صحیح قرار دے اور ایک رکعت مزید پڑھے اور سجدہ سہو کرے۔اگر غلبۂ ظن ہو کہ چار پڑھی ہیں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں اور اگر کوئی دوسرا کہے کہ چار پڑھی ہیں حتیٰ کہ تواتر سے لوگ کہیں کہ چار پڑھی ہیں تب بھی اعتبار نہ کرے۔

۵- **نماز کے اجزا میں سے کسی متعین جز کے چھوڑ دینے کا شک:** مثلاً قنوت غیر نازلہ چھوڑنے کا شک ہو یا کسی غیر معین چیز کے چھوڑنے کا شک ہو مثلاً قنوت چھوڑ دی ہے یا دعائے قنوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود چھوڑ دیا ہے۔

۶- **جس شخص کی نماز میں خلل ہو اس کی اقتدا:** خواہ یہ خلل مقتدی کے نقطہ نظر سے ہو مثلاً جو شخص فجر کی نماز میں قنوت نہیں پڑھتا یا رکوع سے پہلے دعائے قنوت پڑھتا ہے یا پہلے تشہد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہیں پڑھتا تو اس کی اقتدا میں نماز پڑھنے والا امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنے سلام پھیرنے سے پہلے سجدہ سہو کر لے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دو قسم کے اضافوں سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے: قولی اور فعلی، قولی اضافہ مثلاً بے موقع بھولے سے سلام کر لینا یا بھولے سے کوئی بات کر لینا۔ فعلی اضافہ مثلاً نماز میں کسی رکعت، رکوع، سجدے، قیام یا قعدے کا اضافہ یا بے موقع قنوت کی نیت سے قنوت کے لیے کھڑے رہنا، یا قعدہ کے لیے بے موقع بھولے سے بیٹھ جانا، ان اضافوں پر سجدہ سہو کرے۔ اس کی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی پانچ رکعات پڑھائیں، آپؐ سے پوچھا گیا: کیا نماز میں اضافہ ہو گیا، آپؐ نے فرمایا: کیا ہوا؟ لوگوں نے کہا، آپؐ نے پانچ رکعات پڑھائی ہیں، آپؐ نے بعد میں دو سجدے کر لیے۔ اگرچہ آپؐ نے سلام پھیر لیا تھا۔ (۱۵)

کمی یہ ہے کہ کوئی ایسی سنت چھوڑ دی جائے جو مقصود ہو۔ اس میں دو چیزیں آتی ہیں۔ پہلا تشہد بھولے سے چھوڑ دے تو سجدہ سہو کرے، اس کی دلیل ابن بحینہ کی مذکورہ بالا حدیث ہے دوسرا یہ کہ دعائے قنوت بھولے سے چھوڑ دے تو سجدہ سہو کرے کیوں کہ یہ سنت اپنے موقع پر ادا کرنا مقصود ہے پس پہلا تشہد چھوڑنے کی طرح اس میں بھی سجدہ سہو کرنا ہوگا۔

اگر ایسی سنت چھوڑ دی جو مقصود نہیں تھی مثلاً تکبیرات، تسبیحات، بلند آواز سے یا آہستہ پڑھنا، پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھنا یا زمین پر بیٹھنا وغیرہ، تو ان کے چھوٹنے پر سجدہ سہو نہ کرے کیوں کہ یہ سنتیں اپنے اپنے مقام پر مقصود نہیں ہیں لہٰذا ان کی تلافی ضروری نہیں ہے۔

یاد رہے کہ دوسرا تشہد ان محمداً رسول اللہ یا عبدہ و رسولہ یا رسولہ تک پڑھنا واجب ہے اور یہی تشہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود سمیت پہلے قعدہ میں سنت ہے۔ دوسرے تشہد میں آل رسول پر درود بھیجنا سنت ہے اور پہلے تشہد میں مستند روایت کے مطابق خلاف اولیٰ ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ پس آل رسول پر درود بھیجنے یا

چھوڑنے پر سجدہ سہو نہ کرے۔(۱۶)

مذہب حنابلہ:

سہو کے تین اسباب ہیں: اگر سہواً اضافہ، کمی اور بعض صورتوں میں شک ہو جائے (۱۷) جیسا کہ شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے، اگر دانستہ ہوں تو اگر فعلی امور ہیں تو نماز باطل ہو جائے گی اور اگر قولی ہیں اور اپنے مواقع پر نہیں تو نماز باطل نہیں ہو گی۔نماز جنازہ ،سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر میں سجدہ سہو نہیں ہے۔

۱- **نماز میں اضافہ:** مثلاً نمازی بھولے سے کسی ایسے فعل کا اضافہ کر دے جو نماز کے افعال میں سے ہو مثلاً قیام،قعود، خواہ جلسہ استراحت کی مقدار ہو لیکن جلسہ استراحت کے علاوہ کسی اور موقع پر ہو، یا رکوع یا سجدہ یا تشہد کے ساتھ فاتحہ یا فاتحہ کے ساتھ تشہد پڑھ لے تو فعلی اضافے میں سجدہ سہو کرنا واجب ہے اور قولی اضافے میں مستحب ہے کیوں کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں ارشاد نبوی ہے۔جب کوئی شخص نماز میں کمی یا بیشی کر دے تو دو سجدے کرے(۱۸) کیوں کہ اضافہ بھول ہے۔ اس لیے اس قول صحابی میں شامل ہے کہ ’’نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھول گئے تو آپؐ نے سجدہ سہو کیا‘‘ بلکہ ایک معنی میں اضافہ بھی نماز میں نقص ہے اس کے لیے سجدہ سہو مقرر کیا گیا تا کہ کمی کی تلافی ہو سکے۔

جس کسی نے نماز میں اضافہ کر لیا ہو جب اسے یاد آئے تو واپس نماز کی اصل ترتیب پر آ جائے، اس کے لیے تکبیر کہنے کی ضرورت نہیں ہے تا کہ زیادتی کو منسوخ اور ناقابل التفات قرار دیا جا سکے۔اگر فجر کی نماز میں تیسری یا مغرب کی نماز میں چوتھی ظہر یا عصر یا عشاء کی نمازوں میں پانچویں رکعت کا اضافہ کر لیا تو جس وقت یاد آ جائے تکبیر کہے بغیر فوری طور پر اس رکعت کو چھوڑ کر وہیں سے شروع کرے جہاں سے اضافہ کیا تھا، اگر تشہد پڑھ لیا تھا تو دوبارہ تشہد نہ پڑھے، پھر سجدہ سہو کر کے سلام پھیرے۔بعد میں شامل

ہونے والا نمازی اس زائد رکعت کا اعتبار نہ کرے۔اگر نماز میں اضافہ کرنے والا امام یا اکیلا نمازی ہے اور اسے دو یا دو سے زائد قابل اعتماد آدمی بتائیں تو ان کی بات پر عمل کرنا واجب ہے، خواہ وہ یہ بتائیں کہ اضافہ کیا ہے یا بتائیں کہ کمی کی ہے،خواہ ان کی غلطی کا گمان ہو۔ کیوں کہ ذوالیدین کے قصہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے قول پر عمل کیا،اس کی وجہ یہ ہے مقتدیوں کے لیے ضروری ہے کہ اس غلطی پر امام کو تنبیہ کریں جس پر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے کیوں کہ مقتدیوں کی نماز امام کی نماز سے وابستہ ہے کیوں کہ اس کی نماز باطل ہو جائے تو مقتدیوں کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔اگر عورت امام کو متنبہ کرے تو اس کی بھی وہی اہمیت ہے جو مرد کی ہے۔

اگر امام دو قابل اعتماد آدمیوں کی بات پر عمل نہ کرے تو:

الف۔ اگر نقصان کی تلافی کے لیے امام واپس نہیں لوٹا،مثلاً پہلا تشہد پڑھے بغیر کھڑا ہو گیا تو نماز باطل نہیں ہو گی کیوں کہ مغیرہؓ بن شعبہ کی حدیث میں ہے کہ وہ دو رکعات پر کھڑے ہو گئے، پیچھے کھڑے لوگوں نے تسبیح کہی لیکن آپ نے نماز جاری رکھی، جب نماز مکمل کی تو سلام پھیرا، سجدہ سہو کیا اور لوگوں کی طرف مڑ کر کہا، میں نے اسی طرح کیا جیسے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا تھا۔(۱۹)

ب۔ اگر نقصان کی تلافی کے علاوہ کسی اور صورت میں دانستہ واپس نہیں لوٹا تو امام اور مقتدی دونوں کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر امام سہواً نقصان کی تلافی کے علاوہ دوسری صورت میں دو قابل اعتماد افراد کی تنبیہ کے باوجود اصلاح کی طرف نہیں لوٹا تو اس کی نماز بھی ٹوٹ گئی اور جس مقتدی کو علم ہے کہ امام کی نماز ٹوٹ گئی ہے اور یاد بھی ہے اس کے باوجود امام کی اقتدا جاری رکھے،اس کی نماز بھی ٹوٹ گئی۔کیوں کہ اس نے ایسے شخص کی اقتدا کی ہے جس کی نماز باطل ہونے کا اسے علم ہے۔مثلاً کوئی شخص کسی ایسے امام کی اقتدا کرے جس کے بے وضو

ہونے کا اسے علم ہو۔ اگر مقتدی کو علم نہیں یا مقتدی کو یاد نہیں رہا تو اس کی نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچویں رکعت میں اقتدا جاری رکھی کیوں کہ انہیں معلوم نہیں تھا یا انہیں خیال ہوا کہ شاید نماز کی رکعات میں اضافہ ہو گیا ہو، بہر حال صحابہ کو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم نہیں دیا گیا۔

اگر امام زائد رکعت پڑھنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو جسے معلوم ہو وہ امام کی اقتدا چھوڑ دے کیوں کہ اسے معلوم ہے کہ امام غلطی پر ہے اور امام سے الگ ہونے والا مقتدی اپنی نماز مکمل کر لے۔

۲- نماز میں کمی: مثلاً رکوع، سجدہ یا سورۂ فاتحہ کی قراءت وغیرہ بھولے سے چھوڑ دے تو جب یاد آئے اس کی تلافی کرنا واجب ہے اور نماز کے آخر میں سجدہ سہو بھی کرے۔

اگر پہلا تشہد بھول جائے تو جب تک سیدھا کھڑا نہ ہو تو ضروری ہے کہ لوٹ جائے اور تشہد پڑھے، اس پر اتفاق ہے کیوں کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تم میں سے کوئی دو رکعت کے بعد کھڑا ہو رہا ہو تو جب تک سیدھا کھڑا نہ ہو گیا ہو تو بیٹھ جائے اور سجدہ سہو کرے۔(۲۰)

کیوں کہ اس کی وجہ سے واجب میں خلل واقع ہو گیا اور دوسرا رکن شروع کرنے سے پہلے اسے یاد آ گیا تو ادا کرنا ضروری ہے، جب تک کہ گھٹنے زمین سے الگ نہ ہوئے ہوں۔ مقتدیوں پر لازم ہے کہ امام کی اقتدا کریں خواہ مقتدیوں کے کھڑے ہونے اور قراءت شروع کرنے کے بعد واپس ہو جائے کیوں کہ حدیث میں ہے: امام اس لیے ہوتا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے۔(۲۱)

اگر سیدھا کھڑا ہو گیا لیکن قراءت شروع نہیں کی تو مناسب یہ ہے کہ واپس نہ لوٹے، کیوں کہ حضرت مغیرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں یہی ہے۔ مقتدی امام کی اقتدا کرے، اس سے تشہد ساقط ہو جائے گا۔ اگر قراءت شروع کر دی پھر تشہد یاد آیا تو واپس نہ لوٹے

جیسا کہ حدیث مغیرہؓ میں ہے۔ چوں کہ اس قراءت شروع کرنے کے بعد نے ایک ایسا رکن شروع کر دیا ہے جو مقصود ہے۔جیسے کہ امام رکوع شروع کر دے۔اگر امام قراءت شروع کرنے کے بعد رکوع کر لیتا ہے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی ہاں اگر مسئلہ معلوم نہ ہونے کے باعث یا بھولے سے کرلے تو سجدہ سہو کرے جیسا کہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے:''جب تم میں سے کوئی بھول جائے تو سجدہ سہو کر لے''۔

رکوع اور سجدوں میں تسبیحات، دونوں سجدوں کے درمیان،'' رب اغفرلی'' کی دعا اور جو واجب بھی سہواً چھوٹ جائے تو اگر یاد آ جائے تو رکوع کے بعد سیدھے کھڑے ہونے سے پہلے رکوع کی تسبیح کی طرف لوٹ جائے اور اگر سیدھا کھڑا ہو جائے تو پھر واپس نہ لوٹے۔

۳- نماز میں شک کی بعض ایسی صورتیں جن میں سجدہ سہو کیا جاتا ہے۔مثلاً یہ شک پڑ جائے کہ نماز کا کوئی رکن رہ گیا ہے یا نماز کی رکعات کی تعداد میں شک پڑ جائے تو یقینی صورت حال پر اعتماد کرتے ہوئے جس بات میں شک ہے اسے ادا کرے اور نماز پوری کر کے آخر میں سجدہ سہو کرے جو واجب ہے کیوں کہ ابو سعیدؓ خدری کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کسی کو نماز میں شک پڑ جائے کہ کتنی رکعات پڑھی ہیں تو یقین پر بنا کرے پھر سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدے کر لے۔(۲۲)

اگر واجب چھوٹنے کے بارے میں شک پڑ جائے مثلاً رکوع اور سجدہ کی تسبیح کے بارے میں،تو سجدہ سہو نہ کرے۔سجدہ سہو اس وقت واجب ہوتا ہے جب سہواً واجب ترک کر دے۔

جب نماز مکمل کر لی ہو اور تشہد میں شک پڑ جائے کہ ایک رکعت زائد پڑھ لی ہے تو سجدہ سہو نہ کرے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ اضافہ نہیں ہوا ہو گا۔اگر تشہد سے پہلے آخری

رکعت کے دوران یہ شک ہو کہ ایک رکعت زیادہ پڑھ لی ہے تو سجدہ سہو کرنا واجب ہے۔اگر ایک سجدہ زائد کرنے کے بارے میں شک ہوتو بھی یہی تفصیل ہے۔

کمی کی وجہ سے سلام پھیرنے کے بارے میں ذوالیدین کا قصہ،اور بھول کر بات کرنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

جمہور متقدمین اور متأخرین (۲۳) علماء نے نے ذوالیدین کے قصہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر گمان یہ ہو کہ نماز مکمل ہوگئی ہے اور نماز سے نکلنے کی نیت سے نماز مکمل کر لی تو اس سے نماز باطل نہیں ہوتی خواہ دونوں طرف سلام پھیر لے۔بھول کر بات کرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی اسی طرح اگر یہ گمان ہو کہ نماز مکمل ہوگئی اور بات کرلے تو بھی نماز نہیں ٹوٹتی۔قصہ یوں ہے:

حضرت ابوہریرۃؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد دوپہر کی ایک نماز (۲۴) دو رکعات پڑھائی، پھر سلام پھیر دیا، پھر مسجد کے اگلے حصہ میں ایک لکڑی کے پاس کھڑے ہوکر اس پر اپنا ہاتھ رکھا، لوگوں میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی موجود تھے لیکن انہیں بات کرنے کا حوصلہ نہیں ہوا، جولوگ جلدی میں تھے وہ مسجد سے نکل گئے (۲۵) لوگ باتیں کرنے لگے،کیا نماز مختصر ہوگئی؟ ایک صاحب تھے جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالیدین (۲۶) کہا کرتے تھے،انہوں نے کہا یا رسول اللہ، کیا آپؐ بھول گئے یا نماز مختصر ہوگئی، آپؐ نے فرمایا، نہ تو میں بھولا اور نہ نماز مختصر ہوئی۔(۲۷) انہوں نے کہا، کیوں نہیں، آپؐ بھول گئے اور آپؐ نے دو رکعات پڑھا کر سلام پھیر دیا، پھر آپؐ نے تکبیر کہی پھر معمول کے مطابق یا اس سے کچھ طویل سجدہ کیا، پھر سر اٹھایا، تکبیر کہی، پھر سر زمین پر رکھ دیا، تکبیر کہی، پھر معمول کے مطابق یا اس سے کچھ طویل سجدہ کیا، پھر سر اٹھایا اور تکبیر کہی۔(۲۸)

دو یا زیادہ سہو جمع ہو جائیں: علماء کا اتفاق ہے کہ ایک نماز میں دو یا زیادہ مرتبہ بھول

جائے تو صرف ایک بار سجدہ سہو کافی ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعات کے بعد سلام پھیر دیا اور ذوالیدین سے بات کی، پھر بھی ایک ہی بار سجدہ سہو کیا، کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''جب تم میں سے کوئی بھول جائے تو دو بار سجدہ کر لے''۔ یہ حکم دو بار بھولنے کے لیے بھی ہے۔

نفل فرض کی مانند ہیں: جمہور اہل علم کے نزدیک سجدہ سہو کے حکم میں نفل اور فرض نماز میں کوئی فرق نہیں کیوں کہ حدیث عام ہے کہ'' جب کوئی بھول جائے تو دو سجدے کر لے'' چونکہ نوافل بھی رکوع سجود والی نماز ہے اس لیے اس میں بھولنے پر بھی فرض نماز کی طرح سجدہ سہو کر لے۔

غلطی پر امام کو متنبہ کرنا: امام مالکؒ اور ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر امام بھول جائے تو تسبیح کہی جائے، امام شافعیؒ اور احمدؒ کہتے ہیں کہ مرد تسبیح کہیں اور عورتیں تالی بجائیں کیوں کہ حدیث میں ہے: تسبیح مردوں کے لیے ہے اور عورتوں کے لیے تالی بجانا ہے۔(۲۹) یہ حدیث دوسری رائے کو ترجیح دیتی ہے۔

۳- سجدہ سہو کا موقع اور طریقہ:

حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو سلام کے بعد ہے اور شافعیہ کے نزدیک سلام سے پہلے اور مالکیہ کے نزدیک کبھی سلام سے پہلے ہے اور کبھی سلام کے بعد اور حنابلہ کے نزدیک نمازی کو اختیار ہے چاہے سلام سے پہلے کرے چاہے بعد میں۔

حنفیہ کے بقول سجدہ سہو کا مسنون موقع مطلقاً سلام کے بعد ہے خواہ سہو کا سبب نماز میں کمی ہو یا اضافہ۔ اگر سلام سے پہلے سجدہ سہو کر لیا تو درست ہے دوبارہ سجدہ سہو نہ کرے۔

سجدہ سہو کا طریقہ یہ ہے کہ دائیں طرف ایک بار سلام پھیر کر دو سجدے کرے پھر

ان کے بعد تشہد پڑھنا واجب ہے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود اور دعا پڑھے، صحیح یہ ہے کہ یہ سہو کے قعدہ میں پڑھے کیوں کہ دعا کا موقع نماز کے آخر میں ہوتا ہے۔

حنفیہ نے حضرت مغیرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ سلام کے بعد سجدہ سہو کیا جائے کہ جب وہ نماز سے فارغ ہوئے تو سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے اور سلام پھیرا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا (۳۰) ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی پانچ رکعات پڑھائیں، آپؐ سے کہا گیا، کیا نماز کی رکعات بڑھ گئی ہیں، آپؐ نے فرمایا، نہیں۔ لوگوں نے کہا، آپؐ نے پانچ رکعات پڑھی ہیں، آپؐ نے سلام پھیرنے کے بعد دو سجدے کیے۔ (۳۱)

سجدہ سہو کے طریقے کی دلیل عمران بن حصینؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نماز پڑھائی، جس میں آپؐ بھول گئے، پھر آپؐ نے دو سجدے کیے، تشہد پڑھا، پھر سلام پھیرا (۳۲) حضرت ثوبانؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ہر بھول پر سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔ (۳۳)

حنفیہ کے نزدیک صحیح اور راجح یہی بات ہے جو یہاں مذکور ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں اگر سجدہ سہو کا سبب نماز میں کمی ہو یا کمی اور زیادتی دونوں ہوں تو سلام سے پہلے سجدہ سہو کرے اور اگر سبب نماز میں اضافہ ہو تو واجب ہے کہ سلام کے بعد نیت کے ساتھ سجدے کرے اور سجدے کے لیے جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہے اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھے اور مسنون ہے کہ تشہد پڑھے لیکن نہ تو درود پڑھے اور نہ دعا کرے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، پھر سلام پھیرنا واجب ہے۔ پس اس میں پانچ امور واجب ہیں: نیت، پہلا سجدہ، دوسرا سجدہ، دونوں کے درمیان بیٹھنا، سلام پھیرنا، لیکن سلام پھیرنا واجب ہے شرط نہیں البتہ سلام کے بعد تکبیر اور تشہد پڑھنا سنت ہیں۔

اگر سلام سے پہلے کا سجدہ سہو دانستہ مؤخر کر دیا تو مکروہ ہے لیکن نماز باطل نہیں ہو گی

اور اگر سلام سے بعد کا سجدہ سہو مقدم کر لیا تو مذہب مالکی کے مطابق سجدہ ادا ہو گیا لیکن گناہ ہو گا، دانستہ سجدہ مقدم کرنا حرام ہے لیکن نماز درست ہو جائے گی۔ اگر دانستہ سجدہ مقدم یا مؤخر نہیں کیا تو مکروہ ہے نہ حرام۔

شافعیہ کا جدید مذہب یہ ہے کہ سجدہ سہو کا موقع تشہد اور سلام کے درمیان ہے۔ اگر دانستہ سلام پھر لیا تو سجدہ سہو کا موقع جاتا رہا اور اگر سہواً سلام پھیر لیا اور زیادہ وقت گزر گیا تب بھی جدید مذہب کے مطابق موقع جاتا رہا لیکن اگر زیادہ وقت نہیں گزرا تو سجدہ کر لے اور جب سجدہ کر لیا تو دوبارہ نماز کی طرف لوٹ گیا۔ اگر امام جمعہ میں بھول گیا، سجدہ کیا تو معلوم ہوا کہ جمعہ کا وقت ختم ہو گیا تو ظہر کی نماز مکمل کریں اور سجدہ سہو کریں، اگر گمان ہوا کہ بھول گیا تھا، سجدہ سہو کر لیا پھر معلوم ہوا کہ نہیں بھولا تھا تو صحیح روایت یہ ہے کہ سجدہ سہو کرے۔

سجدہ سہو کرنے کا طریقہ: نماز کے سجدوں کی طرح انہیں واجبات اور مستحبات کے ساتھ دو سجدے کرے یعنی پیشانی زمین پر رکھنا، اطمینان سے سجدہ کرنا، بوجھ اٹھا کر، بدن کا پچھلا حصہ اونچا کر کے سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کے درمیان پاؤں بچھا کر اور سجدوں کے بعد سرین پر بیٹھنا۔

سجدہ سہو کے لیے دل سے نیت کرے، اگر زبان سے نیت کی تو نماز باطل ہو جائے گی۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ دونوں سجدوں میں سبحان من لاینام ولایسھو (پاک ہے وہ ذات جو نہ سوتی ہے نہ بھولتی ہے) کہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ نماز کی تسبیح کی طرح تسبیح کہے۔

سلام سے پہلے سجدہ سہو کرنے کی دلیل ابوسعید خدری کی روایت ہے جو مسلم اور مسند احمد میں ہے: پھر آپ نے سلام سے پہلے دو سجدے کیے اور ابن بحینہ کی حدیث ہے جو نسائی نے روایت کی ہے: پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو دو سجدے

کیے پھر سلام پھیرا۔

سجدے کے طریقے کے بارے میں دلیل ذوالیدین کے قصہ میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدے کیے۔ دوسری احادیث میں بھی یہی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۳۴) سلام سے پہلے اور سلام کے بعد سجدہ کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کون سا طریقہ افضل ہے۔ افضل یہ ہے کہ سلام سے پہلے سجدہ کیا جائے کیوں کہ سلام سے نماز مکمل ہو جاتی ہے۔ پس سجدہ سہو نماز کے اصل سجدوں کی طرح ہو گا، البتہ دو صورتوں میں سلام کے بعد سجدہ سہو افضل ہے۔

۱- ایک رکعت یا اس سے زیادہ کی کمی کے باعث سجدہ کرے۔ ذوالیدین کے قصہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے اور عمران بن حصینؓ کی روایت میں یہی ہے کہ آپؐ نے نماز مکمل کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا تھا۔ (۳۵) عمران بن حصینؓ کہتے ہیں: آپؐ نے ایک رکعت پڑھی، پھر سلام پھیرا، دو سجدے کیے، پھر سلام پھیرا۔

۲- امام کو نماز کی کسی چیز کے بارے میں شک پیدا ہو جائے اور وہ غالب گمان پر بنا کرے تو اس صورت میں سلام کے بعد سجدہ سہو کرنا مستحب ہے کیوں کہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کی مرفوع روایت کی نص یہ ہے کہ ''جب تم میں سے کسی کو نماز میں شک ہو جائے تو غور کر کے اصل صورت حال معلوم کرے، پھر اپنی نماز مکمل کر لے پھر دو سجدے کرے''۔ (۳۶) بخاری میں ہے ''سلام کے بعد''

سجدہ سہو کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ سجدہ کرنے اور سجدے سے اٹھنے کے لیے تکبیر کہے، خواہ سلام سے پہلے سجدہ کرے یا بعد میں، پھر نماز کے سجدوں کی طرح دو سجدے کرے۔ اگر سجدے بعد میں کرے تو سلام سے پہلے نماز کے تشہد کی طرح تشہد پڑھے پھر سلام کرے اور اگر سجدے پہلے کرے تو تشہد نہ پڑھے اور سجدوں کے بعد سلام پھیر دے۔

سجدہ سہو میں بھی وہی کلمات پڑھے جو نماز کے سجدوں میں پڑھتا ہے کیوں کہ

یہ ایسے سجدے ہیں جو نماز میں مقرر کیے گئے ہیں اس لیے نماز کے اصل سجدوں کے مشابہ ہیں۔

جس شخص پر سجدہ سہو واجب تھا، اس نے دانستہ چھوڑ دیا تو اس کی نماز باطل ہوگئی کیوں کہ اس نے ایک ایسا کام چھوڑ دیا جو سلام سے پہلے کرنا ضروری تھا کیوں کہ اس واجب کو دانستہ چھوڑ دینا نماز کے دوسرے واجبات کے دانستہ چھوڑ دینے کے مشابہ ہے البتہ جس چیز کا موقع سلام کے بعد ہے اسے چھوڑنے سے نماز باطل نہیں ہوتی کیوں کہ اس میں نماز سے باہر کی چیز سے نماز کے نقصان کی تلافی ہے، پس اسے چھوڑنے سے نماز باطل نہیں ہوگی جیسا کہ حج میں تلافی کرنے والے امور کے چھوڑنے سے حج باطل نہیں ہوتا۔

اگر سجدہ سہو کرنا بھول گیا اور وقفہ طویل ہوگیا تو نماز باطل نہیں ہوگی کیوں کہ اس سے نماز کے بعد نقصان کی تلافی ہوتی ہے پس حج کی تلافی کے امور کی طرح اس کے چھوڑنے سے نماز نہیں ٹوٹے گی اگر وقفہ زیادہ ہو جائے تو سجدہ نہ کرے ورنہ سجدہ کرلے۔

مطلب دوم: سجدہ تلاوت

اس عنوان کے تحت درج ذیل امور پر بحث کی گئی ہے:

سجدہ تلاوت کی شرعی حیثیت، اس کا حکم، شرائط، اسے فاسد کرنے والی اشیاء، سجدہ تلاوت کے اسباب، طریقہ، قرآن حکیم کے وہ مقامات جہاں سجدہ تلاوت کرنا ہوتا ہے، کیا ایک آیت سجدہ بار بار تلاوت کرنے سے بار بار سجدہ کرنا ہوتا ہے؟ سجدہ تلاوت سے متعلق دیگر فروعی احکام۔

اوّل- سجدہ تلاوت کی شرعی حیثیت کی دلیل:

اللہ تعالیٰ نے سجدہ تلاوت نہ کرنے والوں کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا: واذاقری

علیھم القرآن لایسجدوٰن (الانشقاق ۲۱:۸۴)(جب ان کے سامنے قرآن پڑھا جاتا ہے تو سجدہ نہیں کرتے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ تلاوت کے بارے میں متعدد احادیث ثابت ہیں: حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے سامنے سورت تلاوت فرماتے، آیت سجدہ پڑھتے پھر سجدہ کرتے، ہم بھی آپؐ کے ساتھ سجدہ کرتے حتی کہ ہم میں سے کچھ کو پیشانی رکھنے کے لیے جگہ ہی نہ ملتی(۳۷) ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے سامنے قرآن کی تلاوت فرماتے، جب سجدہ کی آیت پڑھتے تو تکبیر کہتے، سجدہ کرتے اور ہم بھی آپؐ کے ساتھ سجدہ کرتے۔(۳۸)

سجدہ تلاوت ایمان کی دلیل اور جنت کا راستہ ہے۔حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے جب ابن آدم سجدہ کی آیت پڑھتا ہے پھر سجدہ کرتا ہے تو شیطان روتا ہوا ایک گوشے میں ہو جاتا ہے اور کہتا ہے، افسوس، ابن آدم کو سجدے کا حکم دیا گیا، اس نے سجدہ کرلیا تو جنت کا مستحق قرار پایا اور مجھے سجدے کا حکم دیا گیا، میں نے نافرمانی کی اور آگ کا مستحق ٹھہرا۔(۳۹)

پڑھنے اور سننے والا دونوں سجدہ کریں، کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ النجم پڑھی اور اس میں سجدہ کیا تو آپؐ کے ساتھ تمام انسانوں اور جنوں نے سجدہ کیا البتہ امیہ بن خلف نے نہیں کیا، وہ جنگ بدر میں شرک کی حالت میں قتل ہوا۔(۴۰)

قرآن حکیم میں سجدے کا مطالبہ یا تو صریح امر کے الفاظ سے ہے مثلاً واسجد واقترب (العلق ۱۹:۹۶، سجدہ کرو اور قریب ہو جاؤ) یا انبیاء اور دوسری مخلوقات کی اطاعت کا بیان ہے مثلاً ارشاد ربانی ہے: اذا تتلی علیھم آیات الرحمن خرّوا سجدا وبکیا (مریم ۱۹:۵۸، جب اللہ کی آیات کی تلاوت کی جاتی ہے تو سجدہ کرتے ہوئے

روتے ہوئے اللہ کے سامنے گر پڑتے ہیں)ارشاد ربانی ہے: وللہ یسجد من فی السموات والارض طوعاً و کرھا (الرعد ۱۳: ۱۵، اللہ ہی کے لیے سجدہ کرتے ہیں جو آسمانوں اور زمین میں ہیں، خوشی سے یا مجبوری سے)۔

دوم: سجدہ تلاوت کا فقہی حکم:

حنفیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سجدے کی آیت پڑھنے اور سننے والوں پر واجب ہے اور باقی فقہاء کے نزدیک سنت ہے(۴۱) حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک سننے والے کی چاہے سننے کی نیت ہو چاہے نہ ہو، پڑھنے والے، قصداً سننے والے اور بلا قصد سننے والے تینوں نے سجدہ تلاوت کرنا ہو گا البتہ حیض اور نفاس والی عورت پر بالاتفاق سجدہ تلاوت نہیں ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سجدہ تلاوت صرف تلاوت کرنے والے اور قصداً سننے والے کے لیے سنت ہے، بلا قصد سننے والے کے لیے مستحب بھی نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک حدیث" جو آیت سجدہ سنے اور جو پڑھے اس کے ذمہ سجدہ ہے"(۴۲) سجدہ تلاوت کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔ ذمہ کے لفظ سے وجوب معلوم ہوتا ہے خواہ سننے کا قصد ہو یا نہ ہو۔ نیز ارشاد ربانی ہے فمالھم لا یؤمنون واذا قرئ علیھم القرآن لا یسجدون (الانشقاق، ۸۴: ۲۰-۲۱، انہیں کیا ہو گیا کہ ایمان نہیں لاتے اور جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ہے تو سجدہ نہیں کرتے) صرف واجب چھوڑنے پر ہی کسی کی مذمت کی جا سکتی ہے۔ سجدہ نماز میں کیا جاتا ہے پس سجدہ تلاوت نماز کے سجدوں کی طرح واجب ہو گا۔

سجدہ تلاوت کے سنت ہونے پر جمہور کی دلیل زیدؓ بن ثابت کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سورہ النجم تلاوت کی تو ہم میں سے کسی نے سجدہ نہیں کیا۔(۴۳) اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔ بخاری اور الاثرم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے جمعہ کے روز منبر پر سورہ النحل تلاوت کی، جب سجدہ کی

آیت پر پہنچے تو نیچے اترے، سجدہ کیا، لوگوں نے بھی سجدہ کیا، جب اگلا جمعہ آیا تو آپؓ نے پھر سورہ النحل تلاوت کی، جب سجدہ کی آیت پر پہنچے تو کہا، لوگو، ہم آیت سجدہ سے گزر رہے ہیں اگر کوئی سجدہ کرے تو اچھا ہے، جو نہ کرے اس پر کوئی گناہ نہیں اور خود حضرت عمرؓ نے سجدہ نہیں کیا۔ایک روایت میں ہے۔اللہ نے ہم پر سجدے فرض نہیں کیے ہم چاہیں تو کر لیں۔(۴۴)اس بنا پر جو کر لے تو اچھا ہے، نہ کرے تو کوئی حرج نہیں۔

سننے والے سے سجدہ تلاوت کے مطالبہ کی دلیل ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ انہوں نے سجدہ کی آیت بلا قصد سنی اور ان پر سجدہ اسی طرح تھا جیسے قصداً سننے والے پر تھا، اگرچہ قصداً سننے والے کے لیے سجدے کی زیادہ تاکید ہے۔مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلا قصد سننے والے پر سجدہ نہ ہونے کی دلیل حضرت عثمانؓ، ابن عباسؓ اور عمران کا فعل ہے۔حضرت عثمانؓ کہتے ہیں: سجدہ اس پر ہے جو قصداً سنے۔

کیا حنفیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت فوراً واجب ہے یا تاخیر سے؟

نماز کے باہر سجدہ تلاوت معین وقت میں تاخیر سے واجب ہے جب کہ تلاوت کرنے والا اور سننے والا وجوب کی اہلیت رکھتے ہوں، خواہ قصداً سنا ہو یا بلا قصد بشرطیکہ جس سے سنا گیا ہو وہ انسان ہو، عاقل ہو اور بیدار ہو خواہ جنابت، حیض یا نفاس سے ہو، خواہ کافر ہو، باشعور لڑکا ہو یا مدہوش ہو اگر کسی پرندے طوطے وغیرہ سے آیت سجدہ سنی یا کیسٹ سے تو سجدہ واجب نہیں ہوگا۔اگر سوئے ہوئے آدمی نے، بے ہوش، دیوانے یا بے شعور بچے سے سنی تو صحیح تر روایت یہ ہے کہ سجدہ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ شعور نہ ہونے کے باعث تلاوت کا اعتبار نہیں ہے۔

البتہ نماز میں سجدہ تلاوت کی آیت پڑھی جائے تو فوراً سجدہ واجب ہو جاتا ہے کیوں کہ وہ نماز کے ایک عمل یعنی قراءت سے واجب ہوا ہے، پس اس کا تعلق نماز کے افعال سے ہوگا اور نماز کا جز قرار پائے گا۔اگر آیت سجدہ پر قراءت ختم کر دی تو یا تو اس کے

لیے مستقل سجدہ کرے پھر اُٹھ کر قراءت کرے یا رکوع یا سجدے کے ساتھ سجدہ تلاوت کو ملا لے۔رکوع میں نیت کرنے سے اور سجدے میں نیت کرے چاہے نہ کرے سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔

اگر سجدہ کی آیت پر قراءت ختم نہیں کی اور اس سے آگے تین یا اس سے زیادہ آیات پڑھ لیں تو مستقل سجدہ کرنا واجب ہے جو نماز کے سجدہ سے الگ ہو اور مستحب یہ ہے کہ سجدے سے اُٹھ کر پھر قراءت کرے اور تین یا زیادہ آیات پڑھے پھر رکوع کرے اور نماز مکمل کرے۔

سجدہ تلاوت میں امام کی اقتدا اور نمازی کے علاوہ کسی اور سے آیت سجدہ سننا:

حنفیہ کہتے ہیں کہ جب امام آیت سجدہ تلاوت کرے تو امام اور مقتدی دونوں سجدہ کریں کیوں کہ مقتدی پر اقتدا لازم ہے اور اگر مقتدی تلاوت کرے تو نہ امام سجدہ کرے نہ مقتدی، نہ نماز کے اندر نہ باہر، کیوں کہ مقتدی پر تلاوت کی پابندی ہے، یہ صرف امام کا حق ہے۔

اگر نمازی نماز کے دوران کسی ایسے شخص سے آیت سجدہ سنے جو نماز میں نہیں تو نماز کے اندر سجدہ نہ کرے، نماز کے بعد کرے، اور اگر نماز کے اندر سجدہ کر لیا تو سجدہ نہیں ہوا البتہ نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ محض سجدہ کرنا نماز کے منافی نہیں۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی بھی یہی رائے ہے کہ سجدہ تلاوت میں مقتدی کے لیے امام کی اقتدا ضروری ہے۔اگر امام نے سجدہ کر لیا، مقتدی نے نہ کیا یا امام نے سجدہ نہیں کیا صرف مقتدی نے کیا تو اس کی نماز باطل ہو گئی،نمازی کسی صورت میں کسی دوسرے سے آیت سجدہ سن کر سجدہ نہ کرے اور نہ مقتدی اپنی قراءت پر سجدہ کرے، ورنہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیوں کہ اس نے سجدہ کا اضافہ کر لیا ہے۔

سوم- سجدہ تلاوت کی شرائط:

ا- وجوب کی شرائط:

حنفیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت کے واجب ہونے کی وہی شرائط ہیں جو نماز کے واجب ہونے کی شرائط ہیں یعنی اسلام، عقل، بلوغ، حیض و نفاس سے پاک ہونا، کافر، بچے، دیوانے اور حیض و نفاس والی عورت پر سجدہ تلاوت واجب نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک سننے والے کے لیے اسی صورت میں سجدہ تلاوت مسنون ہے جب کہ پڑھنے والا امامت کرانے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی مرد ہو اور عاقل و بالغ ہو ورنہ سننے والے پر سجدہ نہیں ہے صرف پڑھنے والے پر ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر پڑھنے والا با شعور لڑکا ہے اور سننے والا مرد ہے یا بے وضو ہے یا کافر ہے تو سجدہ تلاوت مسنون ہے، البتہ جنبی اور مدہوش کی قراءت پر سجدہ تلاوت مسنون نہیں ہے کیوں کہ ان کے لیے تلاوت جائز نہیں۔

سننے والے کے لیے سجدہ مسنون ہونے کی حنابلہ کے نزدیک شرائط یہ ہیں کہ پڑھنے والا سننے والے کا امام ہوسکتا ہو، یعنی اس کی اقتدا جائز ہو جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے کیوں کہ عطاء سے روایت ہے کہ صحابہ میں سے ایک شخص نے آیت سجدہ تلاوت کی، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھا، تو آپؐ نے فرمایا: تم ہمارے امام تھے، اگر تم سجدہ کرتے تو ہم بھی تمہارے ساتھ سجدہ کرتے۔(۴۵) ابن مسعودؓ نے تمیم بن حذلم سے کہا جو لڑکے تھے: تلاوت کرو، انہوں نے آیت سجدہ تلاوت کی تو کہا، سجدہ کرو، کیوں کہ اس میں تم ہمارے امام ہو۔(۴۶) سننے والا پڑھنے والے کے آگے یا بائیں جانب سجدہ نہ کرے جب کہ دائیں جانب جگہ موجود ہو، عورت اور ہیجڑے کی تلاوت پر مرد سجدہ نہ کرے کیوں کہ پڑھنے والا سننے والے کا امام ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

اگر کوئی ان پڑھ، بیمار یا بچہ تلاوت کرے تو سننے والے کو سجدہ کرنا چاہیے کیوں کہ بچہ نوافل میں مرد کی امامت کر سکتا ہے اور نفل میں سورۂ فاتحہ کی قراءت اور قیام واجب نہیں ہیں۔

۲- سجدہ تلاوت کے جائز یا درست ہونے کی شرائط:

سجدہ تلاوت کے درست ہونے کی وہی شرائط ہیں جو نماز کے درست ہونے کی ہیں یعنی حدث سے پاک ہو (وضو اور غسل کیا ہوا ہو) نجاست سے پاک ہو (بدن، لباس اور سجدے، قیام اور قعود کی جگہ پاک ہو) ستر ڈھانپا ہو، قبلہ رو ہو، نیت کرے۔ ان شرائط پر اتفاق ہے، باقی شرائط کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک سجدے کے لیے تکبیر تحریمہ اور وقت کی نیت شرط نہیں، نیز سلام پھیرنا بھی شرط نہیں جب کہ نماز میں یہ امور شرط ہیں۔ سجدہ تلاوت جمعہ اور عیدین کا خطبہ دینے والے پر بھی واجب ہوتا ہے اور سننے والوں پر بھی البتہ امام کے لیے منبر پر ہی سجدہ کرنا مکروہ ہے، نیچے اترے، سجدہ کرے اور سب لوگ اس کے ساتھ سجدہ کریں۔

مالکیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ سجدہ تلاوت میں تکبیر تحریمہ ہے نہ سلام، سننے والے کے لیے سجدہ مسنون ہونے کی تین شرائط ہیں جو ہم نے اوپر بیان کیں۔

۱- تلاوت کرنے والا امامت کا اہل ہو یعنی مرد، بالغ، عاقل، مسلمان اور باوضو ہو، اگر تلاوت کرنے والی عورت ہو یا دیوانہ، بچہ، کافر یا بے وضو شخص ہو تو نہ تو قصداً سننے والا سجدہ کرے نہ بلا قصد سننے والا۔ اگر تلاوت کرنے والی عورت یا بچہ ہو تو صرف وہی سجدہ کرے۔

۲- تلاوت کرنے والے کا مقصد اپنی آواز کی خوب صورتی بتانا نہ ہو۔ اگر حسن صورت کا اظہار مقصود ہو تو قصداً سننے والا سجدہ نہ کرے۔

۳- تلاوت سننے والے کا مقصد قراءت یا تجوید کے قواعد مثلاً مد، قصر، اخفا اور ادغام وغیرہ

سیکھنا ہو۔نماز جنازہ ،اور جمعہ کے خطبہ میں سجدہ تلاوت نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں سجدہ تلاوت میں نیت کے ساتھ تکبیر تحریمہ بھی شرط ہے جیسا کہ ابو داؤد میں ہے لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔نماز پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔اظہر روایت کے مطابق قعدہ کے بعد سلام بھی شرط ہے جیسا کہ نماز میں سلام شرط ہے البتہ صحیح یہ ہے کہ تشہد شرط نہیں ہے۔

نمازی وغیرہ سے متعلق کئی اور شرائط بھی ہیں:

۱- قراءت شرعاً جائز ہو،اگر قراءت حرام ہو مثلاً جنبی قراءت کرے یا مکروہ ہو مثلاً نمازی رکوع کی حالت میں قراءت کرے تو تلاوت کرنے والے اور سننے والے کے لیے سجدہ تلاوت مسنون نہیں ہے۔

۲- قراءت مقصود ہو،اگر بھولے سے کوئی آیت سجدہ پڑھ لے یا کوئی پرندہ یا ٹیپ ریکارڈر آیت سجدہ تلاوت کرے تو سجدہ تلاوت مسنون نہیں ہے۔

۳- سجدہ کی آیت مکمل پڑھی جائے۔اگر آیت کا کچھ حصہ پڑھا گیا تو سجدہ نہیں ہے۔

۴- آیت سجدہ کی تلاوت سورۂ فاتحہ کی قراءت کی جگہ نہ ہو، جب کہ نمازی سورہ فاتحہ پڑھنے سے عاجز ہو۔

۵- آیت سجدہ اور سجدہ میں زیادہ وقفہ نہ ہو اور سجدے سے اعراض نہ ہو۔اگر سجدے سے طویل اعراض کیا تو سجدہ مسنون نہیں ہے۔طویل اعراض سے مراد یہ ہے درمیانے درجہ کی دو رکعات پڑھنے کی مقدار سے وقت بڑھ جائے۔

۶- سجدہ کی آیت ایک ہی شخص نے پڑھی ہو۔اگر آیت کا ایک حصہ ایک شخص نے اور دوسرا دوسرے شخص نے پڑھا ہو تو سجدہ نہیں ہے۔

۷- سجدہ تلاوت کے لیے طہارت وغیرہ کی وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں اور ان پر

اتفاق ہے اس وجہ سے آیت سجدہ اگر سوئے ہوئے، جنبی، مدہوش یا سہواً پڑھنے والے یا سکھائے ہوئے پرندے سے سنے تو سجدہ سہو نہیں ہے۔

نمازی کے بارے میں دو شرائط اور ہیں:

۱- آیت سجدہ کی تلاوت سے سجدہ کرنا مقصود نہ ہو۔اگر صرف سجدہ کرنا مقصود ہو تو نماز باطل ہو جائے گی۔ البتہ جمعہ کے روز صبح کی نماز میں سورہ السجدہ پڑھنا مسنون ہے البتہ مقتدی اس سے مستثنٰی ہے۔اگر امام سجدہ کرے تو مقتدی بھی سجدے کرے۔جس طرح نماز میں سجدہ تلاوت کی نیت سے آیت سجدہ پڑھنا درست نہیں اسی طرح مکروہ وقت میں آیت سجدہ کی تلاوت کا نیت کرنا صحیح نہیں، اور اگر اس وقت آیت سجدہ پڑھ لی تو سجدہ نہ کرے کیوں کہ اس وقت سجدہ کرنا حرام ہے۔

۲- نمازی خود آیت سجدہ تلاوت کرے۔اگر کسی اور نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ کیا تو نمازی اس کے ساتھ سجدہ نہ کرے۔اگر جانتے بوجھتے دانستہ سجدہ کرے تو نماز باطل ہو جائے گی۔نماز جنازہ میں سجدہ نہیں ہے۔جمعہ کا خطیب اگر آیت سجدہ تلاوت کرے تو وہ سجدہ کرے، نمازی نہ کریں۔نمازیوں کے لیے سجدہ حرام ہے۔کیوں کہ اس میں خطبہ سننے سے اعراض ہے۔جس طرح سجدہ کے لیے پوری آیت پڑھنا ضروری ہے اسی طرح پوری آیت سننا ضروری ہے۔اگر صرف سجدہ کے الفاظ سنے تو اس سے سجدہ لازم نہیں ہوتا۔اگر آیت مکمل ہونے سے پہلے سجدہ کر لیا، خواہ ابھی ایک حرف باقی رہتا ہو تب بھی سجدہ نہیں ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں متفقہ شرائط کے علاوہ آیت سجدہ سنے والے میں دو مزید شرائط کا ہونا ضروری ہے۔

۱- تلاوت کرنے والا امامت کی اہلیت رکھتا ہو، اگر عورت سے یا آدمی کے علاوہ کسی اور سے مثلاً طوطے یا ٹیپ ریکارڈر سے آیت سجدہ سنی تو سجدہ مسنون نہیں ہے۔

۲- تلاوت کرنے والا خود بھی سجدہ کرے، اگر اس نے سجدہ نہیں کیا تو سننے والے پر سجدہ نہیں ہے۔

چہارم-سجدہ تلاوت کو فاسد کرنے والے امور:

جن چیزوں سے نماز فاسد ہو جاتی ہے ان سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہو جاتا ہے مثلاً بے وضو ہونا، عمل کثیر، بات چیت، قہقہہ لگانا۔ سجدہ فاسد ہو جائے تو دوبارہ سجدہ کرے البتہ حنفیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت میں قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اگر عورت مرد کے برابر کھڑی ہو جائے اور مرد اس کی امامت کی نیت کر لے تب بھی سجدہ تلاوت نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ یہاں دونوں کی سجدہ میں شرکت نہیں پائی جاتی، کیوں کہ شرکت کے لیے تکبیر تحریمہ کی شرط ہے اور حنفیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت میں تکبیر تحریمہ نہیں ہے۔ سجدہ تلاوت میں بالاتفاق ایسے امور سے باز رہنا ضروری ہے جن سے نماز ٹوٹ جاتی ہے مثلاً کھانا، نیز سجدہ کا وقت داخل ہونا بھی شرط ہے اور وہ یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی ہو یا سنی ہو۔

پنجم- سجدہ تلاوت کے اسباب اور طریقہ:

سجدہ تلاوت کے اسباب کے بارے میں اختلاف ہے کہ قصداً سننا ہی سبب ہے یا بلا قصد سننا بھی سبب ہے۔ مذاہب فقہیہ میں اس کی تفصیل موجود ہے جو درج ذیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت کے تین اسباب ہیں:

۱- **تلاوت**: آیت سجدہ تلاوت کرنے والے پر سجدہ واجب ہے، خواہ بہرا ہونے کی وجہ سے خود بھی نہ سن سکا ہو۔

۲- **آیت سجدہ قصداً یا بلاقصد سننا:**

۳- اگر امام نے آیت سجدہ تلاوت کی ہو تو مقتدی پر بھی سجدہ واجب ہے، خواہ اس نے آیت سجدہ سنی ہو یا نہ سنی ہو۔

حنفیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت کا طریقہ یہ ہے کہ سجدہ کرنے کے لیے ہاتھ اٹھائے بغیر تکبیر کہے جیسا کہ نماز کے سجدہ کے لیے کہی جاتی ہے اور دونوں ہاتھوں کے درمیان سجدے کے لیے اپنی پیشانی زمین پر رکھ دے، پھر تکبیر کہتا ہوا سجدے سے اٹھ جائے۔یہ دونوں تکبیریں سنت ہیں۔سر اٹھائے لیکن نہ تشہد پڑھے نہ سلام پھیرے کیوں کہ تکبیر تحریمہ نہیں کہی۔سجدے میں وہی الفاظ کہے جو نماز کے سجدے میں کہتا ہے یعنی سبحان ربی الاعلیٰ تین بار۔

مالکیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت کا سبب صرف دو امور ہیں: تلاوت اور قصداً آیت سجدہ سننا بشرطیکہ آیت سجدہ سننے کا ارادہ ہو جیسا کہ اوپر شرائط میں مذکور ہے۔

سجدہ کرنے کا طریقہ: ایک سجدہ کرے، تکبیر تحریمہ اور سلام کے بغیر بلکہ سجدے کے لیے تکبیر کہے، پھر سجدے سے سر اٹھانے کے لیے بھی تکبیر کہے۔یہ دونوں تکبیریں مسنون ہیں۔اگر کھڑا ہے تو کھڑے ہونے کی حالت میں تکبیر کہے بیٹھے نہیں اور اگر بیٹھا ہے تو اس حالت میں تکبیر کہتا ہوا سجدہ کرے۔سوار نیچے اتر کر سجدہ کرے، البتہ اگر مسافر ہے تو سواری پر ہی اشارے سے سجدہ کر لے کیوں کہ یہ نفل ہے۔نماز کی طرح سجدہ میں تین بار سبحان ربی الاعلیٰ پڑھے۔

سجدے کے طریقہ میں مالکیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے قریب ہے۔سجدے میں اس دعا کا اضافہ کرے جو صحیح حدیث میں آتی ہے: اللھم اکتب لی بھا اجراً وضع عنی بھاوزراً واجعلھالی عندک ذخرا و تقبلھا منی کما قبلتھا من عبدک داؤد. (۴۷)

(اے اللہ! اس سجدے کا اجر میرے لیے لکھ دے اور اس کی وجہ سے میرا گناہ ختم کر دے اور اسے میرے لیے ذخیرۂ آخرت بنا اور میرا سجدہ قبول فرما جیسا کہ تو نے اپنے بندے داؤد کا سجدہ قبول کیا)

شافعیہ کے نزدیک سجدے کے تین اسباب ہیں: تلاوت، بلا قصد سننا اور قصداً سننا

جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے اور شافعیہ کے نزدیک وہی شرائط ہیں جو حنفیہ کے نزدیک ہیں۔

سجدہ تلاوت کے دو ارکان ہیں: غیر مقتدی کے لیے نیت مقتدی کے لیے امام کی نیت کافی ہے۔ اور ایک سجدہ کرنا جیسا کہ نماز کا سجدہ ہوتا ہے۔ نمازی دل سے نیت کرے۔

جو نماز میں نہ ہو اس کے لیے تین مزید ارکان ہیں: تکبیر تحریمہ، سجدے کے بعد بیٹھنا اور سلام پھیرنا۔ زبان سے نیت کرنا سنت ہے۔

سجدے کا طریقہ یہ ہے کہ تکبیر کہتے ہوئے سجدے میں جائے اور تکبیر کہتے ہوئے اٹھے نماز میں اس کے لیے ہاتھ اٹھانا مسنون نہیں ہے۔ نماز کے باہر ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہنا مسنون ہے۔ سجدے کے بعد نماز میں جلسہ استراحت نہ کرے اور سجدے میں تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ کرے:

سجد وجهي للذي خلقه، وصوره وشق سمعه و بصره بحوله و قوته، فتبارك الله احسن الخالقين

(میرا چہرہ اس ذات کے سامنے سجدہ ریز ہو گیا جس نے اسے پیدا کیا، اس کی صورت بنائی اور اپنی طاقت اور قوت سے اسے کان اور آنکھیں دیں، بہترین خالق اللہ بہت برکت والا ہے)

پھر یہ الفاظ کہے:

اللهم اكتب لي بها عندك اجراً، واجعلها لي عندك ذخراً، وضع عني بها وزراً، واقبلها مني كما قبلتها من عبدك داؤد. (۴۸)

(اے اللہ اس کے بدلے میرے لیے اپنے ہاں اجر لکھ دے اور اسے میرے لیے اپنے پاس ذخیرہ بنا لے اور میرے گناہ مجھ سے دور کر دے اور اسے اسی طرح مجھ سے قبول فرما جیسے تو نے اپنے بندے داؤد کا سجدہ قبول کیا)۔

امام شافعیؒ سے ثابت ہے کہ سبحان ربنا ان کان و عدربنا لمفعولا (ہمارا رب پاک ہے، ہمارے رب کا وعدہ پورا ہو کر رہے گا) بھی کہے۔اگر انہیں الفاظ پر اکتفا کرے جو سجدے میں کہے جاتے ہیں تو بھی درست ہے۔

جو امور تحیۃ المسجد کے قائم مقام ہیں وہ سجدہ تلاوت کے بھی قائم مقام ہیں۔جو شخص سجدہ تلاوت نہیں کرنا چاہتا تو یہ الفاظ چار بار کہے:سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر

حنابلہ کے نزدیک سجدہ تلاوت کے اسباب مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ دو ہیں: تلاوت اور قصداً سننا۔

یہ بھی شرط ہے کہ سجدے اور اس کے سبب کے درمیان اتنا وقفہ نہ ہو جسے عرفاً طویل سمجھا جاتا ہے اگر تلاوت کرنے یا سننے والا بے وضو ہے اور پانی کے استعمال پر قادر نہیں تو تیمّم کر لے۔مقتدی صرف امام کی اقتدا میں سجدہ کرے اور آہستہ قراءت والی نمازوں میں امام کے لیے سجدہ تلاوت کرنا مکروہ ہے تاکہ مقتدی کسی شبہ میں نہ پڑ جائیں۔اگر امام نے سجدہ کر لیا تو مقتدی کو اختیار ہے، چاہے امام کی اقتدا میں سجدہ کرے چاہے نہ کرے کیوں کہ مقتدی نے نہ آیت سجدہ تلاوت کی نہ سنی البتہ امام کی اقتدا میں سجدہ کر لینا بہتر ہے۔

سجدہ تلاوت کے تین ارکان ہیں: سجدہ کرنا، اس سے اٹھنا اور پہلا سلام۔دوسرا سلام واجب نہیں ہے۔سجدہ کرتے ہوئے اور اٹھتے ہوئے تکبیر کہنا اور سجدے کا ذکر نماز کے سجدے کی طرح واجب ہے اور سلام کے لیے بیٹھنا مستحب ہے۔افضل یہ ہے کہ کھڑے ہو کر سجدہ میں جائے کیوں کہ اسحاق بن راھویہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ”وہ مصحف میں دیکھ کر پڑھتی تھیں اور جب آیت سجدہ پر پہنچتیں تو کھڑی ہو جاتیں اور سجدہ کرتیں“ سجدہ تلاوت نوافل کے مشابہ ہے اس لیے بھی کھڑے ہو کر سجدہ کرنا افضل ہے۔

سجدہ تلاوت کا طریقہ یہ ہے کہ سجدہ کرتے ہوئے اور سجدے سے اٹھتے ہوئے تکبیر

کہے اور اگر نماز کے علاوہ سجدہ کر رہا ہے تو تکبیر کے ساتھ دونوں ہاتھ اٹھائے کیوں کہ یہ سجدہ شروع کرنے کی تکبیر ہے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔البتہ نمازی سجدہ تلاوت کرتا ہو تو مذہب حنبلی میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہاتھ نہ اٹھائے کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔(۴۹) اور اٹھ کر سلام پھیرتے۔

سجدے میں وہی ذکر کرے جو نماز کے سجدے میں کیا جاتا ہے اور جو دعائیں شافعیہ نے بتائی ہیں یعنی **سجد وجھی** ...... اور **اللھم اکتب لی بھا عندک اجراً** ...... ان کا اضافہ کر لے۔

حنفیہ کے علاوہ اور کسی کے نزدیک رکوع سجدہ کے قائم مقام نہیں ہے کیوں کہ شریعت کا حکم سجدہ کرنے کا ہے، رکوع اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا جیسا کہ نماز میں رکوع سجدے کے قائم مقام نہیں ہوسکتا۔

ششم۔جن مواقع پر سجدہ تلاوت کرنے کا حکم ہے:

مالکیہ کی مشہور روایت کے مطابق قرآن حکیم میں گیارہ سجدے ہیں،(۵۰) ان میں سے دس پر اتفاق ہے:اور وہ یہ ہیں سورہ لأعراف، آیت ۲۰۶، سورہ الرعد،آیت ۱۵، النمل: ۴۹،الاسرا:۱۰۷، مریم:۵۸، الحج میں پہلا سجدہ:۱۸، الفرقان:۶۰، النمل:۲۵، الم السجدہ :۱۵، فصلت: ۳۸ اور ص :۲۴۔

سورہ ص کے سجدے میں حنفیہ کا مالکیہ کے ساتھ اتفاق ہے(۵۱) البتہ حنفیہ کے نزدیک سجدوں کی تعداد چودہ ہے اور اُن میں درج ذیل تین کا اضافہ ہے: سورۃ النجم:۶۲، **اذالسماء انشقت**: ۲۱ اور **اقرأ باسم ربک الذی خلق** :۱۹۔سورۃ الحج کا دوسرا سجدہ سجدہ تلاوت نہیں بلکہ نماز کے سجدہ کا حکم ہے، کیوں کہ اس میں ساتھ رکوع کرنے کا حکم بھی ہے۔جن احادیث میں یہ آیا ہے کہ سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں ان میں دو راوی

ضعیف ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ(۵۲) کہتے ہیں کہ سجدے چودہ ہیں۔سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں۔ایک شروع میں اور دوسرا آخر میں آیت ۷۷- سورۂ ص کا سجدہ سجدۂ شکر ہے جو نماز کے علاوہ مستحب ہے اور نماز میں اس موقع پر سجدہ کرنا حرام ہے، اس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔کیوں کہ بخاری میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ''ص میں قطعی سجدہ نہیں ہے، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس موقع پر سجدہ کرتے دیکھا، آپؐ فرماتے تھے، داؤد علیہ السلام نے توبہ کے طور پر سجدہ کیا اور ہم شکر کے طور پر سجدہ کرتے ہیں''۔(۵۳)

اس رائے کی تائید عمروؓ بن العاص کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پندرہ سجدوں کی تعلیم دی تھی جن میں سے تین المفصل میں ہیں اور سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں(۵۴) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کل سجدے پندرہ ہیں،دو سورۃ الحج میں اور ایک سورہ ص میں۔

مالکیہ کے نزدیک المفصل (النجم، الانشقاق اور العلق)میں کوئی سجدہ نہ ہونے کی دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے جسے ابو داؤد اور ابن سکن نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سے مدینہ تشریف لے گئے آپؐ نے مفصل سورتوں میں کوئی سجدہ نہیں کیا۔(۵۵)

مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک مفصل سورتوں میں سجدے ہونے کی دلیل حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت ہے ، وہ کہتے ہیں'' ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اذاالسماء انشقت اور اقرأ باسم ربک میں سجدے کیے (۵۶) اور ہمیں معلوم ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ سات ہجری میں اسلام لائے۔

جمہور نے حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے بھی استدلال کیا، جس میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ النجم تلاوت کی اور سجدہ کیا، سب لوگوں نے آپ کے

ہمراہ سجدہ کیا، البتہ قریش کے ایک بڑے میاں نے مٹھی میں کنکر یا مٹی لے کر اٹھا کر اپنی پیشانی سے لگا لی اور کہا کہ میرے لیے یہی بہت ہے۔حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ یہ شخص بدر میں کفر کی حالت میں قتل ہو گیا تھا۔(۵۷)

ہفتم-کیا بار بار آیت سجدہ پڑھنے سے بار بار سجدہ کرنا ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک جتنی بار آیت سجدہ تلاوت کی جائے اتنی بار سجدہ کرنا ہوتا ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر ایک ہی مجلس میں بار بار ایک آیت سجدہ پڑھی جائے تو ایک ہی سجدہ واجب ہو گا۔

حنفیہ کے نزدیک(۵۸) اگر کسی شخص نے ایک مجلس میں ایک آیت سجدہ کئی بار پڑھی تو ایک ہی سجدہ کافی ہے اور بہتر یہ ہے کہ پہلی بار پڑھنے پر سجدہ کر لے،ایک قول یہ ہے کہ آخر میں سجدہ کرنا احتیاط کا تقاضا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ ہو اور ایک مجلس میں ہو۔اگر ایک آیت سجدہ کی کئی مجالس میں تلاوت کی تو کئی سجدے کرنے ہوں گے اور اگر سجدے کی کئی آیات تلاوت کیں تو ہر ایک پر الگ سجدہ کرنا ہوگا، خواہ ایک مجلس میں کیں یا مختلف مجالس میں۔

صحرا اور راستے میں تین قدم چلنے سے مجلس بدل جاتی ہے، ایک ٹہنی سے دوسری ٹہنی پر بیٹھنے سے اور نہر یا بڑے حوض میں تیرنے سے مجلس بدل جاتی ہے۔ چھوٹے گھر کے مختلف کونوں میں پڑھنے سے مجلس نہیں بدلتی اور نہ ایک مسجد میں خواہ کتنی بڑی ہو اور نہ کشتی یا گاڑی کے چلنے سے نہ ایک یا دو رکعات پڑھنے سے، نہ ایک گھونٹ پانی یا دو لقمے کھانے یا دو قدم چلنے سے، نہ تکیہ لگانے، بیٹھنے، کھڑے ہونے،سوار ہونے اور سواری سے اترنے سے، بشرطیکہ یہ کام ایک ہی جگہ ہوں جہاں آیت تلاوت کی ہے اور اگر جانور پر سواری کی حالت میں نماز پڑھ کر رہا ہے تو جانور کے چلنے سے بھی مجلس نہیں بدلتی۔

اگر سننے والے کی مجلس تبدیل ہو جائے تو وہ جتنی بار مجلس تبدیل کرے گا اتنے ہی

سجدے کرے خواہ پڑھنے والے کی مجلس نہ بدلے۔مثلاً کوئی شخص سواری پر نماز پڑھتے ہوئے بار بار آیت سجدہ پڑھ رہا ہے اور اس کا ملازم ساتھ چل رہا ہے تو ملازم پر بار بار سجدہ واجب ہوگا، سوار پر نہیں۔اور اگر پڑھنے والا بار بار اپنی مجلس تبدیل کرتا ہے لیکن سننے والا ایک ہی جگہ بیٹھا ہے تو پڑھنے والے پر بار بار سجدہ واجب ہوگا، سننے والے پر ایک ہی بار، فتویٰ اسی پر ہے۔(۵۹)

اگر کسی شخص نے ایک آیت تلاوت کی، اور سجدہ نہیں کیا، پھر نماز شروع کر دی، نماز میں وہی آیت تلاوت کی اور سجدہ کر لیا تو ایک سجدہ دونوں بار کی تلاوت کے لیے کافی ہے۔

اگر کسی شخص نے ایک آیت تلاوت کی اور سجدہ کر لیا، پھر نماز شروع کی اور اس میں وہی آیت دوبارہ پڑھی تو دوبارہ سجدہ کرے، پہلا سجدہ کافی نہیں۔اگر نماز میں سجدے کی آیت کی تلاوت کی پھر سلام پھیرنے کے بعد اسے دہرایا تو دوبارہ سجدہ کرے۔جو آیت سجدہ نماز میں تلاوت کی گئی، اس کا سجدہ نماز سے باہر ادا نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس کی اپنی اہمیت ہے اس لیے ناقص سجدہ ادا نہیں ہوگا بلکہ توبہ کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر استاذ یا شاگرد نے سجدہ کی آیت بار بار پڑھی تو صرف پہلی بار پڑھنے پر دونوں کے لیے سجدہ کرنا مسنون ہے،اس کے بعد نہیں کیوں کہ اس میں مشقت ہے اور اگر سجدہ کی آیت سے ایک دو آیات آگے پڑھ گیا تو بھی سجدہ کر لے اور اگر زیادہ آگے پڑھ گیا تو آیت سجدہ کو دہرا کر سجدہ کرے، خواہ فرض نماز میں ہو، لیکن فرض میں اگر رکوع کے لیے جھک گئے ہوں تو سجدہ نہ کرے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر دو مجلسوں میں یا ایک مجلس میں ایک آیت بار بار پڑھے تو ہر بار پڑھنے کے بعد سجدہ کرے۔ایک رکعت ایک مجلس کی طرح ہے اور دو رکعات دو مجلسوں کی طرح۔اگر کسی نے سجدہ نہیں کیا خواہ کسی عذر کی وجہ سے اور اتنا وقت گزر گیا جو عرف

میں طویل سمجھا جاتا ہے تو سجدہ ادا نہ کرے، کیوں کہ سجدہ قراءت کے تابع ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جتنی بار آیت سجدہ تلاوت کرے یا سنے اتنی بار سجدہ کرے کیوں کہ سبب بار بار پیدا ہوگا تو سجدہ بار بار کرنا ہوگا۔

ہشتم-سجدہ تلاوت کے فرعی احکام:

حنفیہ کہتے ہیں:(۶۰)

ا- باقی سورت تلاوت کرنا اور آیت سجدہ چھوڑ دینا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ اس میں قرآن کی ترتیب کو برقرار نہ رکھنا اور اللہ کی تالیف کو بگاڑنا لازم آتا ہے جب کہ قرآنی ترتیب کا اتباع کرنے کا حکم ہے، البتہ اس کے برعکس کرنا یعنی سورت میں سے صرف آیت سجدہ پڑھنا اور باقی چھوڑ دینا مکروہ نہیں ہے کیوں کہ وہ قرآن کا حصہ ہے اور قرآن میں سے جہاں سے بھی تلاوت کریں نیکی ہے جیسے کوئی ایک سورت درمیان سے پڑھنا مکروہ نہیں، اسی طرح ایک آیت درمیان سے پڑھنا بھی مکروہ نہیں، البتہ مستحب یہ ہے کہ آگے یا پیچھے سے ایک یا دو آیات ساتھ ملا لی جائیں تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ کسی ایک آیت کی زیادہ فضیلت ہے، کیوں کہ کلام اللہ ہونے کی حیثیت سے سارا کلام یکساں ہے اگرچہ قرآن کی بعض آیات جن میں صفات خداوندی کا بیان ہے زیادہ فضیلت کی حامل ہیں۔

ب۔ اگر کوئی تلاوت سننے والا سجدے کے لیے تیار نہیں تو مناسب یہ ہے کہ آیت سجدہ آہستہ پڑھی جائے۔اگر کوئی شخص آیت سجدہ سن کر خواہ مخواہ کسی کام میں مصروف ہو گیا ہے تو راجح یہ ہے کہ اس پر سجدہ واجب کر دیا جائے تا کہ اسے کلام اللہ سے ہٹ کر بے مصرف مصروفیت پر تنبیہ کی جا سکے۔

امام کے لیے آہستہ قراءت والی نمازوں میں آیت سجدہ پڑھنا مکروہ ہے تا کہ مقتدیوں کو التباس نہ ہو، نیز جمعہ اور عیدین میں بھی مکروہ ہے البتہ اگر اس طرح پڑھے کہ

نماز کے رکوع یا سجدے میں سجدہ تلاوت ادا کرے تو کوئی حرج نہیں۔اگر امام نے منبر پر آیت سجدہ تلاوت کی تو منبر پر ہی سجدہ کر لےلیکن ایسا کرنا مکروہ ہے یا نیچے اتر کر کرے اور تمام سننے والے بھی سجدہ کریں۔

ج- اگر کسی شخص نے کئی لوگوں سے آیت سجدہ اس طرح سنی کہ ہر ایک نے ایک ایک لفظ پڑھا تو سجدہ واجب نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے کسی ایک شخص سے نہیں سنا، آیت سجدہ تلاوت کرنے والا ایک فرد ہونا چاہیے۔

د- مستحب یہ ہے کہ آیت سجدہ پڑھ کر پہلے کھڑا ہو پھر سجدہ کرے، پھر آیت سجدہ سن کر سجدہ کرنے والا پڑھنے والے سے پہلے سجدے سے سر نہ اٹھائے۔پڑھنے والے کو آگے نہ کھڑا کیا جائے اور سننے والے صف بندی نہ کریں بلکہ جہاں ہیں، جس طرح ہیں سجدہ کر لیں۔

ہ- ایک قول یہ ہے کہ جس کسی نے سجدے کی تمام آیات ایک مجلس میں پڑھیں اور ہر ایک پر سجدہ کیا تو اللہ تعالیٰ اس کی پریشانیاں دور کر دے گا۔بظاہر یہ ہے کہ وہ ترتیب سے ہر آیت پڑھ کر سجدہ کرے، ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ پہلے تمام آیات یک بارگی پڑھ لے اور پھر سب آیات کا الگ الگ سجدہ کرے،اس میں کوئی کراہت نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں:(۶۱)

ا- صرف آیت سجدہ کی تلاوت پر اکتفا کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے مثلاً صرف انما یؤمن بآیاتنا (السجدہ۳۲:۱۵) تلاوت کرے۔تاہم اس کراہت کے باوجود اگر کسی نے پڑھ لی تو سجدہ نہ کرے۔

ب- نمازی کے لیے فرض نماز میں قصداً آیت سجدہ پڑھنا مکروہ ہے، خواہ جمعہ کی صبح کی نماز ہو مشہور قول یہی ہے۔البتہ نفل میں مکروہ نہیں۔اگر فرض نماز میں دانستہ یا بھولے سے آیت سجدہ تلاوت کر لی تو سجدہ کرے خواہ ممنوعہ وقت ہو۔اگر جمعہ وغیرہ کے خطبہ میں

آیت سجدہ تلاوت کی تو سجدہ نہ کرے کیوں کہ اس سے ترتیب وتنظیم متاثر ہوتی ہے۔

ج۔ اگر سری نماز میں امام آیت سجدہ پڑھے تو مستحب یہ ہے کہ اسے بلند آواز سے پڑھے تا کہ مقتدی سنیں اور سجدہ میں امام کی اقتدا کریں۔اگر آہستہ پڑھی اور سجدہ کیا اور مقتدی بھی سجدہ کریں کیوں کہ اصل یہ ہے کہ امام نے بھولے سے سجدہ نہیں کیا ہوگا اگر مقتدی سجدہ نہ کریں تب بھی ان کی نماز درست ہو جائے گی کیوں کہ امام کی اقتدا واجب ہے شرط نہیں، کیوں کہ یہ سجدہ ایسے افعال میں سے نہیں ہے جس میں اقتدا اصل میں واجب ہو، اگر کسی نے کوئی ایسا واجب چھوڑ دیا جو شرط نہیں ہے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

د۔ اگر کوئی شخص آیت سجدہ سے ایک دو آیات آگے پڑھ گیا تو دوبارہ آیت سجدہ پڑھے بغیر سجدہ کر لے اور اگر زیادہ آگے پڑھ گیا تو آیت سجدہ کو دہرا کر پھر سجدہ کر لے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر، نماز فرض ہو یا نفل، جب تک فرض یا نفل نماز میں رکوع کے لیے جھک نہ جائے سجدہ کر لے اور اگر رکوع کے لیے جھک گیا تو پھر تلافی کا موقع جاتا رہا۔نفل میں مستحب یہ ہے کہ دوسری رکعت میں آیت سجدہ کا اعادہ کر کے سجدہ کرے لیکن فرض نماز میں اگر اس آیت کی قراءت نہیں ہے تو محض سجدہ کرنے کے لیے آیت سجدہ نہ دہرائے بظاہر فاتحہ پڑھنے سے پہلے آیت سجدہ دہرائے کیوں کہ اس کا سبب مقدم ہے۔

ہ۔ نماز میں سجدہ تلاوت کرنے والے کے لیے مستحب ہے کہ سجدہ سے اٹھ کر قرآن کا کچھ حصہ تلاوت کر کے رکوع میں جائے خواہ دوسری سورت میں سے کیوں نہ ہو۔ تا کہ رکوع تلاوت کے فوراً بعد ہو۔

اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے کے بعد سجدہ کی نیت سے جھکا لیکن بھولے سے رکوع کر لیا تو امام مالکؒ کے نزدیک رکوع درست ہے کیوں کہ کسی رکن کے لیے حرکت کرنا نماز کی شرط نہیں ہے اس اضافے کی وجہ سے نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کے بعد سجدہ سہو کرے بشرطیکہ رکوع اطمینان سے کر لیا، اگر صرف جھکا ہی تھا تو سجدے میں چلا جائے اور

سجدہ سہو نہ کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں:(۶۲)

الف۔ جن اوقات میں نفل نماز پڑھنے کی ممانعت ہے ان میں سجدہ تلاوت نہ کرے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عام ہے:''فجر کی نماز کے بعد سورج نکلنے تک اور عصر کے بعد سورج غروب ہونے تک کوئی نماز نہیں ہے''اور یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے روایت کی ہے۔

ب۔ اگر نماز میں سورت کے آخر میں آیت سجدہ تلاوت کی تو چاہے تو رکوع کر لے اور چاہے سجدہ کر لے پھر کھڑے ہو کر رکوع کرے کیوں کہ ابن مسعودؓ کہتے ہیں: اگر تم چاہو تو رکوع کرو، اگر چاہو تو سجدہ کرلو۔

ج۔ اگر تلاوت کرنے والا سفر میں سواری پر ہے تو جس طرف سواری کا رخ ہے اسی طرف اشارے سے سجدہ کر لے جیسا کہ نفل نماز میں کیا جاتا ہے۔ اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے۔(۶۳) کیوں کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سال آیت سجدہ تلاوت کی تو سب لوگوں نے سجدہ کیا، کچھ لوگ سوار بھی تھے، کچھ نے زمین پر سجدہ کیا، حتی کہ سواروں نے اپنے ہاتھوں پر سجدہ کیا۔(۶۴)

د۔ **سجدوں کا اختصار مکروہ ہے:** یعنی قرآن حکیم سے صرف سجدے کی آیات الگ کر کے تلاوت کرنا اور سجدے کرنا مکروہ ہے کیوں کہ یہ اسلاف سے منقول نہیں ہے بلکہ اس کی کراہت منقول ہے۔اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے۔

ہ۔ امام کے لیے سری نماز میں سجدہ کرنا مکروہ ہے،خواہ اس نے آیت سجدہ تلاوت کی ہو کیوں کہ اس کی وجہ سے مقتدی شبہ میں پڑ سکتا ہے۔اس میں حنابلہ حنفیہ سے ہم آہنگ

ہیں۔امام شافعیؒ کے نزدیک مکروہ نہیں کیوں کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے۔نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز میں سجدہ کیا، پھر کھڑے ہوئے پھر رکوع کیا، صحابہ نے اندازہ کیا کہ آپؐ نے سورۃ السجدہ تلاوت کی تھی۔(۶۵) مالکیہ کے نزدیک ایسی صورت میں امام کو بلند آواز سے آیت سجدہ پڑھنی چاہیے جیسا کہ اوپر ہم بتا چکے ہیں۔

مطلب سوم: سجدہ شکر

جمہور کے نزدیک سجدہ شکر مستحب ہے، مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔اس سلسلے میں فقہاء کی آراء درج ذیل ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں (۶۶) کہ امام ابو حنیفہؒ نے سجدہ شکر کو مکروہ بتایا ہے کیوں کہ اللہ کی نعمتوں کا شمار نہیں کیا جا سکتا۔دیگر علمائے احناف کے نزدیک سجدہ شکر باعث ثواب ہے کیوں کہ نسائی کے علاوہ حدیث کے چھ ائمہ نے حضرت ابی بکرہؓ کی حدیث بیان کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی ایسا معاملہ پیش آتا جس سے آپؐ مسرور ہوتے یا آپؐ کو کوئی خوش خبری ملتی تو آپؐ سجدہ ریز ہو جاتے۔سجدہ شکر کی کیفیت وہی ہے جو سجدہ تلاوت کی ہے۔

فتویٰ اس پر ہے کہ سجدہ شکر مستحب ہے البتہ نماز کے بعد سجدہ کرنا مکروہ ہے کیوں کہ جاہل لوگ اسے سنت یا واجب سمجھنے لگتے ہیں اور ہر مباح کام اگر سنت یا واجب سمجھا جانے لگے تو مکروہ ہو جاتا ہے اس بنا پر نماز کے بعد سجدہ کرنے کے مکروہ ہونے پر اجماع ہے کیوں کہ عوام اسے واجب یا سنت سمجھیں گے۔ہر جائز کام جسے واجب یا سنت سمجھا جائے مکروہ ہو جاتا ہے۔اگر کسی شخص نے نماز کے رکوع یا سجدے میں سجدہ شکر کی نیت کی تو سجدہ شکر ادا ہو جاتا ہے۔

جس نماز کے بعد نوافل پڑھنے مکروہ ہیں اس کے بعد اس وقت میں سجدہ شکر کرنا بھی مکروہ ہے، دوسرے اوقات میں مکروہ نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک (۶۷) کوئی خوش خبری سننے پر یا زلزلہ آنے پر سجدہ شکر کرنا مکروہ ہے، کسی نعمت کے ملنے یا مصیبت کے ٹلنے پر دو رکعت نماز پڑھنا مستحب ہے، اہل مدینہ کا معمول یہی تھا۔

ابن حبیب مالکی نے ابوبکرہؓ کی مذکورہ بالاحدیث کی بنا پر سجدہ شکر کو جائز قرار دیا(۶۸)۔

شافعیہ کے نزدیک (۶۹) سجدہ شکر نماز میں داخل نہیں ہوسکتا، کسی نعمت کے حصول مثلاً بچے کی پیدائش یا منصب کے حصول پر یا کسی مصیبت، مثلاً جلنے یا غرق ہونے سے بچنے پر یا کسی شخص کے بدن وغیرہ میں کوئی بیماری یا معذوری دیکھنے پر(اس طور پر کہ اللہ نے اسے اس بیماری یا معذوری سے بچا کر رکھا ہے) یا کسی شخص کو علی الاعلان گناہ کا ارتکاب کرتے ہوئے دیکھ کر(اس طور پر کہ وہ اللہ کے فضل سے اس گناہ کے ارتکاب سے محفوظ ہے) سجدہ شکر ادا کرے۔ گناہ کے مرتکب کو دکھا کر اور معذور کو دکھائے بغیر سجدہ کرے۔

سجدہ شکر بھی سجدہ تلاوت کی طرح ہے اور صحیح یہ ہے کہ مسافر یہ دونوں سجدے سواری پر بیٹھے بیٹھے اشارے سے ادا کر سکتا ہے کیوں کہ اترنے میں مشقت ہے۔ اگر سوار نے نماز کا سجدہ تلاوت کیا تو اشارے سے سجدہ کرنا جائز ہے جیسا کہ نوافل پڑھنا اور اشارے سے سجدہ سہو کرنا جائز ہے۔ نعمت کے حصول اور مصیبت کے ٹلنے پر سجدہ شکر کرنے کی دلیل ابوبکرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث کے علاوہ عبدالرحمٰنؓ بن عوف کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے نکلے اور ایک بلند و بالا عمارت کی طرف چل پڑے(۷۰) اس میں داخل ہوئے اور قبلہ رو ہو کر سجدہ ریز ہو گئے۔ طویل سجدہ کرنے کے بعد سر اٹھایا اور فرمایا:

”جبریلؑ میرے پاس آئے اور مجھے خوش خبری سناتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: جو آپؐ پر درود بھیجے گا، میں اس پر رحمت کروں گا جو آپؐ پر سلام بھیجے گا میں اس پر

سلام بھیجوں گا، پس میں نے اللہ کے لیے سجدہ شکر ادا کیا''۔(۷۱)

ابو داؤد نے سند حسن سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نے اپنے رب سے سوال کیا اور اپنی امت کی سفارش کی تو اللہ نے مجھے ایک تہائی امت مرحمت فرما دی (یعنی اسے بخش دیا) تو میں نے اپنے رب کے لیے سجدہ شکر ادا کیا، پھر میں نے سجدے سے سر اٹھا کر اپنے رب سے سوال کیا تو اس نے مجھے دوسری تہائی امت بھی مرحمت فرما دی، تو میں نے اپنے رب کے لیے سجدہ شکر ادا کیا، پھر میں نے سجدے سے سر اٹھا کر اپنے رب سے سوال کیا تو اس نے مجھے آخری تہائی بھی مرحمت فرما دی تو میں نے اپنے رب کے لیے سجدہ شکر ادا کیا۔

کسی کو مصیبت میں دیکھ کر سجدہ شکر ادا کرنے کی دلیل بیہقی کی روایت ہے کہ اپنی سلامتی پر اللہ کا شکر ادا کرے۔کسی شخص کو گناہ میں مبتلا دیکھ کر سجدہ شکر بجا لانے کی دلیل یہ ہے کہ دین کی مصیبت دنیا کی مصیبت سے شدید تر ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:''الٰہی ہمیں دین کے بارے میں مصیبت میں مبتلا نہ کرنا'' کافر کو دیکھ کر سجدہ شکر بجا لانا اور بھی بہتر ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں (۷۲) نعمت کی تجدید اور مصیبت رفع ہونے کے موقع پر سجدہ شکر ادا کرنا مستحب ہے جیسا کہ ابوبکرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے۔فتح یمامہ کے موقع پر حضرت صدیق اکبرؓ نے سجدہ شکر ادا کیا تھا۔

سجدہ شکر کی وہی شرائط ہیں جو سجدہ تلاوت کی ہیں، نماز کی حالت میں سجدہ شکر ادا نہ کرے کیوں کہ سجدہ شکر کا سبب نماز کا حصہ نہیں ہے، اگر کسی نے نماز میں سجدہ شکر ادا کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی، البتہ اگر کوئی بھولے سے نماز میں سجدہ شکر کر لے یا اسے مسئلہ کا علم نہ ہو تو نماز ہو جائے گی۔

دوسری بحث: قضا نمازیں پڑھنا:

قضا نماز ادا کرنے کا مفہوم، اس کا شرعی حکم، کن عذروں کی بنا پر نماز معاف ہو جاتی ہے اور کب نماز مؤخر کی جا سکتی ہے، سفر اور حضر میں، سری اور جہری قضا نمازوں کو ادا کرنے کا طریقہ، قضا نمازوں کو ادا کرنے میں ترتیب کا لحاظ، کب ترتیب ملحوظ رکھنا ضروری نہیں رہتا، اگر معلوم نہ ہو کہ کتنی نمازیں قضا ہوئی ہیں تو کیسے ادا کرے اور ممنوع اوقات میں قضا نماز پڑھنے کا حکم۔

۱۔ قضا کا مفہوم اور اس کا شرعی حکم:

کسی واجب کام کو اس کے وقت میں کرنا ادا کہلاتا ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر نماز کے وقت میں تکبیر تحریمہ کہہ لی تو نماز ادا سمجھی جائے گی جب کہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز کے وقت کے اندر ایک رکعت ادا کر لی تو نماز ادا سمجھی جائے گی۔اس کی تفصیل ہم نمازوں کے اوقات کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔

اعادہ کا مفہوم یہ ہے کہ کسی ایسی خرابی کے باعث جو عمل کو باطل نہ کر دے کسی واجب کو اس کے متعین وقت میں دوبارہ ادا کرنا اعادہ ہے۔حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا کی ہو تو وقت کے اندر اور وقت کے بعد اس کا اعادہ واجب ہے۔

قضا کا مفہوم ہے کسی واجب کو اس کے متعین وقت کے بعد کرنا (۷۳) یا وقت کے بعد نماز ادا کرنا۔

مسلمان کے دین اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جونہی نماز کا وقت ہو فوراً نماز ادا کرے بلا عذر نماز کو اس کے متعین وقت سے مؤخر کر کے پڑھنا گناہ ہے، جیسا کہ نماز کی فضیلت کے زیرعنوان ہم بیان کر چکے ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:فاذا اطمانـنـتـم فـاقـيمـوا

الصلوٰۃ، ان الصلاۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتاً (النساء۴:۱۰۳) جب تمہیں اطمینان ہو جائے تو نماز قائم کرو، کیوں کہ نماز مومنوں پر وقت کے وقت فرض ہے) بلاعذر نماز وقت سے مؤخر کر کے پڑھنا کبیرہ گناہ ہے جو صرف قضا سے ختم نہیں ہوتا بلکہ نماز ادا کرنے کے بعد توبہ کرنے یا حج کرنے سے معاف ہوسکتا ہے۔

اگر کسی شخص نے کسی شرعی عذر کی بنا پر نماز مؤخر کر دی تو اسے کوئی گناہ نہیں۔ شرعی عذر مثلاً دشمن کا خوف یا دایہ کو بچے یا اس کی ماں کی موت کا خوف ہو جب کہ بچے کا سر باہر نکل آیا ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کے روز نماز مؤخر کر دی تھی۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ مشرکین نے جنگ خندق کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار نمازیں نہیں پڑھنے دیں، حتی کہ رات کا خاصا حصہ گزر گیا تو آپؐ نے بلالؓ سے کہا، انہوں نے اذان کہی، پھر اقامت کہی تو آپؐ نے ظہر کی نماز پڑھائی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپؐ نے عصر کی نماز پڑھائی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپؐ نے مغرب کی نماز پڑھائی۔ پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپؐ نے عشا کی نماز پڑھائی۔ (۷۴)

جس شخص کے ذمے کوئی ذمہ داری ہو تو جب تک اسے بروقت یا بعد از وقت ادا نہ کرے اس کی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی، ارشاد نبوی ہے: اللہ کا قرض اس امر کا زیادہ مستحق ہے کہ ادا کیا جائے۔ (۷۵) جس شخص پر نماز واجب ہو اور نماز کا متعین وقت گزرنے کی وجہ سے نماز قضا ہو جائے تو اس کے لیے بعد میں ادا کرنا ضروری ہے۔ (۷۶) اگر دانستہ نماز نہیں پڑھی تو قضا واجب ہے اور گناہ گار بھی ہو گا کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جب تم میں سے کوئی نماز کے وقت سو جائے یا بھول جائے تو جب اسے یاد آئے نماز پڑھ لے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے أقم الصلاۃ لذکری (طٰہٰ۲۰:۱۴، میری یاد کے لیے نماز قائم کرو) (۷۷) صحیح بخاری میں ہے: جسے نماز پڑھنا یاد نہ رہے، جب یاد آئے تو پڑھ لے، یہی اس کا کفارہ ہے۔ بخاری اور مسلم کی متفق علیہ حدیث کا مجموعہ یوں ہے: ''جو شخص

نماز کے وقت سویا رہا، یا اسے نماز پڑھنا یاد نہ رہا تو جب یاد آئے تو نماز پڑھ لے" جس کسی کی نماز بھولے سے یا نیند کی وجہ سے رہ گئی ہو وہ قضا کرے گا تو جس نے دانستہ نماز قضا کر دی اس پر نماز پڑھنا بطریق اَولیٰ واجب ہے۔

پس جس کسی نے دانستہ، سوتے رہنے کی وجہ سے یا سہو یا شک کے باعث نماز چھوڑ دی وہ نماز قضا کرے۔ مالکیہ کے نزدیک اگر کسی نے جنون، بے ہوشی، کفر، حیض یا نفاس کے باعث نماز چھوڑ دی یا اسے پانی اور پاک مٹی میں سے کوئی چیز میسر نہیں تو وہ شخص چھوڑی ہوئی نماز نہ پڑھے۔

اگر کسی نے نیند کی وجہ سے یا بھولے سے نماز مؤخر کر دی تو اسے گناہ نہیں کیوں کہ ابوقتادہؓ کی حدیث میں ہے کہ کچھ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا کہ نیند کے باعث ان کی نماز رہ جاتی ہے تو آپؐ نے فرمایا: نیند کوتاہی کا سبب نہیں ہے، بیداری میں کوتاہی نہیں ہونی چاہیے۔ اگر کوئی شخص نماز پڑھنا بھول جائے یا نماز کے وقت سویا رہے تو جب اسے یاد آئے نماز پڑھ لے۔(۷۸)

۲- جن عذروں کی وجہ سے نماز معاف ہو جاتی ہے یا مؤخر کی جا سکتی ہے:

الف- جن عذروں کی بنا پر نماز معاف ہو جاتی ہے:

علماء کا اتفاق ہے کہ حیض اور نفاس کے دنوں میں عورت کو نماز معاف ہوتی ہے اس دوران میں جو نمازیں قضا ہو جائیں انہیں بعد میں ادا کرنا واجب نہیں جیسا کہ اصلی کافر پر یا دیوانے پر بالاتفاق پہلی نمازیں ادا کرنا واجب نہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے(۷۹) اگر کسی شخص پر دیوانگی یا بے ہوشی کی حالت میں پانچ نمازوں سے زائد وقت گزر جائے تو اس کی نمازیں معاف ہو جاتی ہیں اور اگر پانچ نمازوں یا اس سے کم وقت کے لیے دیوانگی یا بے ہوشی جاری رہی تو جس نماز کے وقت

اسے ہوش آیا اگر اس کا اتنا وقت باقی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے تو وہ نماز واجب ہو گی ورنہ نہیں۔

مرتد کی جو نمازیں ارتداد کی حالت میں یا اس سے پہلے قضا ہو گئیں انہیں ادا کرنا واجب نہیں البتہ اگر حج ادا کرنا واجب تھا تو وہ ادا کرنا ہو گا، کیوں کہ مرتد اصلی کافر کی طرح ہے۔ اگر کوئی شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور وہاں اسے نمازوں کی فرضیت کا علم نہیں ہو سکا تو جتنی مدت وہاں رہا ہے اس مدت کی نمازیں بعد میں ادا کرنا واجب نہیں کیوں کہ ذمہ داری کے لیے شرعی حکم کا علم ہونا ضروری ہے۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک دیوانگی، بے ہوشی، کفر، حیض، نفاس اور طہارت کے لیے پانی اور مٹی دونوں نہ ملنے کی صورت میں نماز کی قضا واجب نہیں ہوتی۔ (۸۰)

شافعیہ کے نزدیک (۸۱) دوسرے مذاہب کی طرح حیض اور نفاس میں نماز واجب نہیں ہوتی۔ اصلی کافر جب مسلمان ہو تو اسے بھی پہلی نمازیں پڑھنے کا حکم نہیں ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفرلھم ماقد سلف (الانفال ۸:۳۸) (جن لوگوں نے کفر کیا ان سے کہو، اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے پہلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے) نیز اصلی کافروں پر پچھلی نمازیں واجب کرنے سے اسلام سے نفرت پیدا ہوتی ہے، اس لیے پچھلی نمازیں معاف کر دی گئی ہیں البتہ اگر مرتد دوبارہ مسلمان ہوتا ہے تو اس پر ارتداد کے زمانے کی نمازیں قضا کرنا واجب ہیں کیوں کہ وہ اس پر واجب ہوئی تھیں، اس کا اعتقاد بھی یہی ہے کہ نمازیں واجب تھیں اور وہ نماز ادا کرنے کا سبب اختیار کرنے کی استطاعت رکھتا تھا، اس کی حیثیت اس شخص کی سی ہے جو بے وضو ہو۔ اگر مرتد ارتداد کی حالت میں دیوانہ ہو گیا تو اس دوران کی نمازیں قضا کرنا بھی ضروری ہیں۔

جس کسی کی عقل دیوانگی، بے ہوشی، بیماری یا کسی مباح سبب کے باعث جاتی رہی تو

اس پر نماز واجب ہے نہ اس کی قضا کیوں کہ ارشاد نبوی ہے'' تین افراد سے ذمہ داری اٹھا لی گئی ہے'' ان میں دیوانہ بھی شامل ہے۔جس کسی کی عقل کسی مباح سبب کے باعث زائل ہوگئی ہو اسے دیوانے پر قیاس کیا جائے گا، البتہ اگر کسی کی عقل کسی حرام سبب سے جاتی رہی، مثلاً نشہ آور شے کے استعمال سے یا بلا ضرورت کوئی دوائی استعمال کرنے سے تو جب اسے افاقہ ہو نمازیں قضا کرے کیوں کہ اس کی عقل حرام شے کے استعمال سے متاثر ہوئی ہے اس لیے فرض معاف نہیں ہوگا۔

حنابلہ کے بقول (۸۲) بچے، کافر، حیض اور نفاس والی عورت پر نماز واجب نہیں اصلی کافر نے کفر کی حالت میں جو عبادات ادا نہیں کیں انہیں بالاتفاق قضا کرنا واجب نہیں ہے۔کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:قل للذین کفروا ۔۔۔(الانفال ۳۸:۸) عہد نبوی اور بعد کے ادوار میں بے شمار لوگ مسلمان ہوئے کسی کو پچھلی نمازیں قضا کرنے کا حکم نہیں دیا گیا، نیز ایسے حکم کی وجہ سے اسلام سے نفرت پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اس لیے پچھلی نمازیں معاف ہیں جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔

مرتد کے پچھلی نمازیں قضا کرنے کے واجب ہونے کے بارے میں امام احمدؒ کی دو روایات ہیں ایک روایت میں وہ حنفیہ سے ہم آہنگ ہیں کہ اس عرصے کی نمازیں واجب نہیں کیوں کہ کفر اختیار کرنے کی وجہ سے اس کے تمام اعمال ضائع ہو گئے، ارشاد ربانی ہے لئن اشرکت لیحبطن عملک (الزمر ۶۵:۳۹) اگر تم شرک کرو گے تو تمہارے اعمال ضائع ہو جائیں گے۔اگر اس نے پہلے حج کیا تھا تو از سر نو حج کرنا واجب ہے، مرتد تمام احکام میں اصلی کافر کی مانند ہے۔

دوسری روایت میں شافعیہ سے متفق ہیں کہ ارتداد کے زمانے میں جو عبادات قضا کی ہیں انہیں ادا کرنا ضروری ہے اور ارتداد سے پہلے اسلام کی حالت کی قضا عبادات کو ادا کرنا بھی ضروری ہے۔البتہ اس پر حج کا اعادہ واجب نہیں ہے کیوں کہ اگر شرک کی حالت میں

مرجائے تو پچھلے تمام اعمال ضائع ہو جاتے ہیں، ارشاد ربانی ہے:ومن یرتدد منکم عن دینه فیمت وهو کافر فأولئک حبطت أعمالهم فی الدنیا والآخرة (البقرة ۲:۲۱۷)تم میں سے جوکوئی مرتد ہو جائے اور کفر کی حالت میں مر جائے تو دنیا وآخرت میں اس کے اعمال ضائع ہو جاتے ہیں)۔

دیوانہ مکلّف نہیں ہوتا اور دیوانگی کی حالت میں اس کی جونمازیں رہ جائیں ان کی قضا واجب نہیں البتہ نماز کے وقت افاقہ ہو جائے تو اس لڑکے کی مانند ہوگا جو بالغ ہو جائے مذکورہ بالا حدیث کی بنا پر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔حدیث یہ ہے" تین آدمیوں پرکوئی ذمہ داری نہیں ہے۔سونے والے پر تاآنکہ بیدار ہو جائے، بچے پر تاآنکہ بالغ ہو جائے اور دیوانے پر تاآنکہ اس کی عقل لوٹ آئے"۔(۸۳) چوں کہ عام طور پر دیوانگی کی مدت طویل ہوتی ہے اس لیے قضا نماز کا وجوب باعث مشقت ہوگا لہٰذا اس کی معافی ہے۔

بے ہوش ہونے والا ان تمام نمازوں کی قضا کرے جو بے ہوشی کی حالت میں گزری ہوں۔اس کا حکم سونے والے کی مانند ہے، اس دوران اس کے ذمہ پر واجب ہونے والی تمام عبادات نماز روزے وغیرہ کی قضا واجب ہے۔ان کی دلیل اثرم سے مروی روایت ہے کہ حضرت عمارؓ تین روز تک بے ہوش رہے اور اس عرصے کی تمام نمازیں انہوں نے قضا کیں۔نیز سمرہ بن جندبؓ سے بے ہوش ہونے والے کی نماز کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ تمام نمازیں قضا کرے۔یہ رائے حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے سے مختلف ہے۔

اگر کسی شخص نے ایسی دوائی کھا لی جس سے اس کی عقل زائل ہوگئی تو اس میں تحقیق یہ ہے کہ اگر زیادہ عرصہ تک دماغ پر اثر نہیں رہا تو وہ بے ہوشی کی طرح ہے اور اگر زیادہ مدت تک اثر رہا تو جنون کے طرح ہے۔

اگر کوئی شخص نشہ آور حرام چیز استعمال کرتا ہے جس سے کسی وقت عقل زائل ہو جاتی ہے اور دوسرے وقت نہیں تو اس سے ذمہ داری میں فرق نہیں آتا اور نشے کی حالت میں قضا ہونے والی نمازیں بالاتفاق پڑھنی ہوں گی کیوں کہ جب مباح نیند کی وجہ سے رہ جانے والی نماز قضا کرنا ضروری ہے تو حرام نشے سے رہ جانے والی بطریق اولیٰ قضا کرنا ضروری ہے۔

ایسا مریض جو نماز روزے سے عاجز ہو اور مر جائے اس کی عبادات کی معافی:

حنفیہ کے نزدیک (۸۴) اگر ایسا مریض جو زندگی میں اشارے سے نماز پڑھنے سے بھی عاجز ہو، مر جائے تو اس کے ذمہ نمازوں کے فدیہ کی وصیت نہیں ہے، خواہ نمازیں کم ہوں۔اسی طرح اگر مریض یا مسافر نے روزہ چھوڑ دیا تھا اور صحت یا سفر سے واپسی سے قبل مر گیا تو اس کے ذمے بھی وصیت نہیں ہے البتہ ان صورتوں میں نمازوں اور روزے کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا مستحب ہے۔

جس شخص نے بغیر عذر کے نمازیں قضا کیں، انہیں ادا کرنے پر قادر تھا، خواہ اشارے سے، اسی حالت میں مر گیا تو اس پر ان نمازوں کا کفارہ ادا کرنے کی وصیت کرنا واجب ہے، اور اگر ادا کرنے پر قادر نہیں تھا تو وصیت واجب نہیں، خواہ نمازیں تعداد میں چھ سے کم ہوں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:اگر استطاعت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ عذر قبول کرنے والا ہے''۔

اگر کسی نے بلا عذر رمضان میں روزہ توڑ دیا تو جس قدر روزے رکھنے کی استطاعت تھی اتنے دنوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہے، اگر فدیہ نہ دیا تو روزے اس کے ذمے رہیں گے اور اس کے وارث ایک تہائی ترکہ سے فدیہ ادا کریں۔اگر وصیت نہیں کی یا مال نہیں چھوڑا تو وارث احسان کے طور پر فدیہ دے سکتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ایک نماز، وتر اور ایک روزے کا کفارہ یہ ہے کہ ہر نماز اور روزے کے بدلے گندم کا نصف صاع (جو چوتھائی دمشقی مد کے برابر ہوتا ہے جب کہ مد صرف کناروں تک ہو، اس سے اوپر نہ ہو) ہے جو کہ صدقہ فطر کی مقدار ہے۔ ہر نماز اور ہر روزے کا الگ الگ فدیہ دیا جائے اور اس کی مقدار ۱۰۸۷،۵ گرام ہے۔

کفارہ اور روزے کا فدیہ مرنے والے کے ایک تہائی ترکہ سے ادا کیا جائے، اگر اس کے پاس مال نہیں تھا تو اس کے وارث مثلاً نصف صاع بطور قرض لے کر ایک فقیر کو دے دیں، فقیر واپس وارث کو ہبہ کر دے، وارث پھر فقیر کو دے دے اور یہ سلسلہ یونہی جاری رکھا جائے تا آنکہ تمام نمازوں اور روزوں کا فدیہ ادا ہو جائے۔

یاد رہے کہ اس قسم کے حیلے قابل قبول نہیں ہیں کیوں کہ نماز بدنی عبادت ہے جو اس نوعیت کی بے مصرف شکلوں اور بے برگ و بار اعمال کے ذریعے معاف نہیں ہوتی۔

تمام نمازوں کا فدیہ ایک ہی شخص کو دینا جائز ہے جب کہ قسم کا کفارہ ایک آدمی کو دینا جائز نہیں۔ ایک فقیر کو نصف صاع سے کم دینا بھی جائز ہے، کسی شخص کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ اپنی زندگی میں بیماری کے دوران اپنی نمازوں کا فدیہ دے دے البتہ زندگی میں روزوں کا فدیہ دینا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی طرف سے نماز ادا کرنے کا کہا ہو تو وارثوں کے لیے جائز نہیں کہ مرنے والے کی طرف سے نمازیں ادا کریں کیوں کہ نماز ذاتی بدنی عبادت ہے البتہ حج کرنے کی وصیت کی ہو تو اس کی طرف سے حج کیا جائے کیوں کہ حج بدل جائز ہے۔

ب۔ نماز وقت سے مؤخر کرنے کے عذر:

اوپر ہم جان چکے ہیں کہ نیند، نسیان اور غفلت کے باعث اگر نماز اپنے وقت پر نہیں پڑھ سکا تو قضا کرنا واجب ہے اور گناہ نہیں ہوگا کیوں کہ ابن قتادہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ ”نیند کوتاہی کا باعث نہیں ہوتی، بیداری میں کوتاہی ہوتی ہے“ البتہ شافعیہ کی

رائے یہ ہے کہ اگر نسیان اپنی کسی کوتاہی کے باعث نہ ہو تو عذر شمار ہوگا لیکن اگر کوئی شخص کھیل کود میں اتنا مصروف ہو گیا کہ نماز پڑھنا بھول گیا تو معذور نہیں سمجھا جائے گا اور ہر وقت نماز نہ پڑھنے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا۔

۳- قضا نماز پڑھنے کا طریقہ:

حنفیہ کی رائے یہ ہے (۸۵) کہ نماز جس طرح کی قضا ہوئی ہے اسی طرح پڑھے۔اگر سفر کی نماز قضا ہوئی اور اسے مقیم ہونے کی حالت میں پڑھ رہا ہے تو دو رکعت پڑھے اور اگر مقیم ہوتے ہوئے قضا ہوئی اور اسے سفر میں پڑھ رہا ہے تو چار رکعات پڑھے۔

سری اور جہری نمازوں میں بھی قضا نماز کی صفت کا خیال رکھے۔اگر ظہر کی نماز قضا ہو گئی تو آہستہ قراءت کرے اور اگر جہری نماز قضا ہوئی تو اگر امام ہے تو بلند آواز سے قراءت کرے اور اگر اکیلا ہے تو اختیار ہے چاہے آہستہ پڑھے چاہے بلند آواز سے۔

قضا نماز فوراً پڑھنا واجب ہے البتہ اگر اہل و عیال کے لیے یا اپنی ذاتی ضروریات میں مصروف ہے تو صحیح یہ ہے کہ تاخیر کر سکتا ہے جیسا کہ نماز کے باہر کا سجدہ تلاوت، مطلق نذر اور رمضان کے روزوں کی قضا واجب ہے لیکن اگر کوئی عذر ہو تو تاخیر کی جا سکتی ہے۔

مالکیہ کی رائے حنفیہ سے ہم آہنگ ہے (۸۶) کہ سفر و حضر میں سری اور جہری جس طرح کی نماز قضا ہوئی ہو اسی طرح کی فوراً ادا کرے۔قضا میں تاخیر کرنا حرام ہے حتی کہ اگر ممنوع وقت ہے مثلاً سورج نکل رہا ہے یا غروب ہو رہا ہے یا جمعہ کا خطبہ ہو رہا ہے تب بھی قضا نماز پڑھ لے البتہ اگر کسی ضروری کام مثلاً کھانے پینے میں مصروف ہو یا سخت نیند کا غلبہ ہو یا قضائے حاجت درپیش ہو یا معاشی حوائج کے حصول میں مصروف ہو تو مؤخر کر سکتا ہے۔

اس بنا پر مقیم ہونے کی حالت کی قضا نماز پوری پڑھے گا خواہ سفر میں قضا کر رہا ہو

اور دن کی نمازوں میں آہستہ قراءت کرے گا خواہ رات کے وقت ادا کرے اور رات کی نمازوں میں بلند آواز سے قراءت کرے گا خواہ دن کے وقت پڑھ رہا ہو، الغرض جیسے فرض ہوئی تھی اسی طرح پڑھے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے (۸۷) یہ ہے کہ نماز ادا کرنے کے وقت اور جگہ کا اعتبار ہے اگر سفر میں نمازیں قضا کر رہا ہے تو دو رکعات پڑھے خواہ سفر میں قضا ہوئی ہو یا اقامت کی حالت میں اور اگر اقامت کی حالت میں قضا کر رہا ہے تو سفر کی دو رکعات کو چار پڑھے گا کیوں کہ اصل یہ ہے کہ پوری نماز پڑھی جائے اور اب وہ سفر میں نہیں ہے۔ دو رکعات کی اجازت سفر میں تھی۔اب حالت سفر نہیں ہے۔

سفر میں جو نماز چھوٹ جائے وہ سفر میں قصر پڑھی جا سکتی ہے اقامت کی حالت میں نہیں۔شافعیہ کی اظہر رائے یہی ہے، کیوں کہ سبب پایا جائے گا تو حکم ہو گا۔

نماز ادا کرنے کے وقت کے مطابق آہستہ یا بلند آواز سے قراءت کرے، اگر طلوع آفتاب سے غروب آفتاب کے درمیان پڑھے تو آہستہ اور اگر غروب آفتاب سے طلوع آفتاب کے درمیان پڑھے تو بلند آواز سے قراءت کرے۔حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر رات کو قضا کر رہا ہے تو امام بلند آواز سے قراءت کرے تا کہ قضا ادا کے مشابہ ہو جائے اور اگر اکیلا نماز پڑھ رہا ہے تو مطلقاً آہستہ پڑھے، امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ بلند آواز سے نماز کا تعلق جماعت سے ہے۔

قضا نماز جماعت سے پڑھنا اور سنتوں کی قضا:

حنابلہ نے اس کا اضافہ کیا ہے کہ قضا نمازیں جماعت سے پڑھنا مستحب ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خندق کے موقع پر کیا جب کہ آپؐ کی چار نمازیں قضا ہو گئی تھیں، آپؐ نے انہیں با جماعت ادا کیا، فرض نماز سے پہلے کی مؤکدہ سنتیں قضا کرنا مکروہ نہیں ہے بلکہ فجر کی سنتیں فرضوں سے پہلے قضا کر لینا مستحب ہے کیوں کہ

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ہم ایک رات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ سفر میں رکے اور سو گئے، کسی کی آنکھ نہیں کھلی حتی کہ سورج نکل آیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر شخص اپنی سواری کا سر پکڑ کر یہاں سے روانہ ہو جائے کیوں کہ اس جگہ شیطان کے اثرات ہیں، ہم لوگ روانہ ہو گئے، آگے چل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے لیے پانی منگوایا، وضو کیا، دو رکعات پڑھیں، پھر فجر کی نماز پڑھائی۔(۸۸)

قضا نماز کی فوری ادائیگی:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ قضا نماز فوراً پڑھی جائے خواہ نماز کسی عذر کے باعث قضا ہوئی ہو یا بلا عذر، البتہ شافعیہ نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر نماز کسی عذر، مثلاً نیند یا نسیان کے باعث قضا ہوئی ہو تو فوراً پڑھنا مستحب ہے اور اگر بلا عذر قضا ہوئی ہو تو راجح قول کے مطابق فوراً پڑھنا واجب ہے تاکہ جلد از جلد ذمہ داری سے فارغ ہو جائے۔ فوراً ادا کرنے کے وجوب کی دلیل ارشاد ربانی ہے: وأقم الصلاة لذكرى (طہ۲۰:۱۴)، میری یاد کے لیے نماز قائم کرو)۔

نیز وقت کے بعد تک نماز کو مؤخر کرنا گناہ ہے اور گناہ کا اثر فوری طور پر زائل کرنا واجب ہے۔

۴- قضا نمازیں پڑھنے میں ترتیب کا لحاظ رکھنا، ترتیب کا حکم کب ختم ہو جاتا ہے۔

جمہور کے نزدیک قضا نمازیں ترتیب وار پڑھنا واجب ہے، شافعیہ کے نزدیک سنت ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

حنفیہ کے نزدیک(۸۹) پانچوں فرائض اور وتر میں نیز قضا نماز اور وقتی نماز میں ترتیب برقرار رکھنا ضروری ہے البتہ اگر وقتی نماز قضا ہونے کا اندیشہ ہو تو ترتیب چھوڑی جا سکتی ہے، اس صورت میں پہلے وقتی نماز پڑھے، پھر قضا نمازیں، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت

ہے: جو شخص سو گیا یا بھول گیا اور نماز نہیں پڑھی، پھر جب وہ امام کے ساتھ نماز میں کھڑا تھا تو اسے یاد آیا تو اپنی نماز امام کے ساتھ مکمل کرے، پھر اپنی قضا نماز جو اسے یاد آ گئی ہے وہ پڑھے، پھر وہ نماز دہرائے جو اس نے امام کے ساتھ پڑھی ہے۔(۹۰)

اگر کسی شخص کی کئی نمازیں قضا ہو گئی ہوں تو انہیں اس طرح ترتیب وار پڑھے جس طرح وہ فرض ہوئی تھیں، کیوں کہ غزوہ خندق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو چار نمازیں رہ گئی تھیں آپؐ نے ترتیب وار ادا کیں، پھر فرمایا: ''جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو، اسی طرح نماز پڑھو''۔(۹۱)

البتہ اگر وتر کے علاوہ چھ سے زائد نمازیں قضا ہو جائیں تو ترتیب باقی رکھنا ضروری نہیں ہے اس صورت میں ان نمازوں میں باہمی ترتیب نیز ان میں اور وقتی نماز میں ترتیب برقرار رکھنا ضروری نہیں ہے کیوں کہ قضا نمازیں زیادہ ہو گئی ہیں، چھٹی نماز کا وقت نکل جانے کے بعد ترتیب کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ جب نمازیں قضا کرنے کے بعد چھ سے کم رہ جائیں تو مختار رائے یہ ہے کہ ترتیب کا حکم دوبارہ لاگو نہیں ہوتا البتہ صاحب ھدایہ کی رائے یہ ہے کہ دوبارہ لاگو ہو جاتا ہے اور یہی اظہر روایت ہے۔

پس اگر کسی شخص کو قضا نماز یاد تھی خواہ وتر ہوں اور اس نے وقتی نماز پڑھ لی، تو اس کے فرض فاسد ہو گئے لیکن یہ فساد موقوف رہے گا۔ اگر کسی کی صبح کی نماز قضا ہو گئی، اس نے اس کے بعد کی ظہر کی نماز پڑھ لی اور اسے یاد تھا کہ صبح کی نماز نہیں پڑھی تو ظہر کی نماز فاسد ہو گئی لیکن اس کا فساد موقوف رہے گا، پھر اگر صبح کی نماز قضا کیے بغیر عصر کی نماز پڑھ لی تو وہ بھی اسی طرح فاسد رہے گی۔ یہ سلسلہ اگلی صبح کی نماز کا وقت ختم ہونے تک جاری رہے گا، اگر اس سے پہلے کسی بھی وقت پہلے دن کی صبح کی نماز پڑھ لی تو پچھلی تمام نمازوں کی فرضیت ختم ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نفل ہو جائیں گی اور فرض دوبارہ پڑھنے ضروری ہوں گے۔(۹۲)

اس امر کی وضاحت یوں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ترتیب چھوڑنے کے باعث اصل نماز کا فاسد ہونا موقوف رہتا ہے خواہ نمازی کو ترتیب کے واجب ہونے کا یقین ہو یا نہ ہو البتہ صاحبین کے نزدیک نمازوں کا فاسد ہونا قطعی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اگر قضا نمازیں زیادہ ہو جائیں اور فاسد نمازیں قضا نماز کے ساتھ مل کر چھ ہو جائیں تو ساری نمازیں درست ہو جائیں گی بشرطیکہ قضا نماز کے علاوہ پانچویں نماز کا وقت ختم ہو جائے اور اگر نمازوں کی تعداد چھ نہ ہو اور پہلی نماز قضا کر لی جائے تو ساری نمازیں نفل ہو جائیں گی، ان کی فرضیت ختم ہو جائے گی۔

جب کوئی نماز قضا ہو جائے، خواہ وتر ہو تو اس کے یاد ہوتے ہوئے کوئی بھی نماز پڑھی تو وقتی نماز فاسد ہو جائے گی لیکن اس کا فساد قضا نماز کے ادا کرنے پر موقوف رہے گا۔اگر اس کے بعد پانچ نمازیں پڑھنے سے پہلے اسے پڑھ لیا تو ساری نمازیں قطعی طور پر فاسد ہو جائیں گی اور قضا نماز کے بعد جتنی نمازیں پڑھی ہیں وہ نفل قرار پائیں گی، اگر پانچویں نماز کا وقت نکل گیا اور قضا نماز کو ملا کر نمازوں کی تعداد چھ ہو گئی تو ساری نمازیں درست ہو جائیں گی، کیوں کہ اب نمازوں کی تعداد زیادہ ہو گئی ہے۔ چھ نمازیں تکرار کی حد میں آ جاتی ہیں یعنی دوبارہ وہی نماز آ جاتی ہے جس کی وجہ سے ترتیب ختم ہو جاتی ہے۔

درج ذیل تین میں سے کسی ایک وجہ سے ترتیب ختم ہو جاتی ہے:

۱- قضا نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، وتر ان چھ میں شامل نہیں ہیں۔

۲- وقتی نماز کا مستحب وقت اتنا تنگ ہو جائے کہ اس میں قضا اور وقتی دونوں نمازیں نہ پڑھی جا سکتی ہوں۔

۳- وقتی نماز پڑھتے وقت قضا نماز یاد نہ ہو کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اللہ تعالیٰ نے میری امت کی خطا اور نسیان سے اور جس کام پر کسی کو مجبور کیا گیا ہو اس سے درگزر فرما

دیا ہے۔(۹۳)

مالکیہ کے نزدیک (۹۴) اگر یاد ہو اور ترتیب برقرار رکھنے پر قدرت ہو یعنی ترتیب چھوڑنے پر کوئی مجبور نہ کر رہا ہو تو ترتیب برقرار رکھنا واجب ہے۔جن دو نمازوں کے اوقات مشترک ہیں یعنی ظہر، عصر اور مغرب و عشاء ان میں ترتیب برقرار رکھنا شرط ہے۔اگر کسی شخص کو عصر کی نماز کے دوران ظہر کی قضا کی نماز یاد آ گئی تو عصر کی نماز باطل ہو گئی، اس طرح عشا کی نماز میں مغرب کی قضا یاد آ گئی کیوں کہ وقتی نمازوں میں ترتیب واجب ہے اور شرط ہے۔اگر ابھی ایک رکعت نہ پڑھی ہو اور پہلی نماز یاد آ جائے تو اسے توڑ دے اور اگر ایک رکعت پڑھ لی ہو تو مستحب یہ ہے کہ اس کے ساتھ دوسری رکعت شامل کر لے تاکہ وہ نفل ہو جائے۔

اوپر کی دونوں شرائط کے ساتھ تھوڑی قضا نمازوں اور وقتی نماز میں ترتیب برقرار رکھنا واجب ہے قضا نمازوں کو وقتی نماز سے پہلے ادا کرے۔اگر کسی کی مغرب اور عشاء کی نمازیں قضا ہو گئیں تو فجر کی وقتی نماز سے پہلے انہیں پڑھے۔خواہ اس طرح کرنے میں فجر کی نماز کا وقت نکل جائے۔تھوڑی قضا نمازوں کو پہلے پڑھنا واجب ہے شرط نہیں ہے،اگر اس کے برعکس کیا تو وقتی نماز باطل نہیں ہو گی البتہ گناہ ہو گا اور فجر کی نماز کا وقت نکل جانے کی وجہ سے اس کا اعادہ واجب نہیں۔اگر کسی نے بھولے سے یا مجبوراً وقتی نماز پہلے پڑھ لی تو نماز درست ہو جائے گی اور کوئی گناہ نہیں ہو گا۔اگر دانستہ چند قضا نمازوں پر وقتی نماز کو مقدم کر دیا تو وقتی نماز کا اعادہ ضروری وقت میں مستحب ہے(ضروری وقت سے مراد ظہر،عصر کے لیے سورج کا رنگ متغیر ہونے سے پہلے تک اور مغرب عشا کے لیے طلوع فجر تک کا وقت ہے)

تھوڑی تعداد میں قضا نمازیں پانچ یا اس سے کم ہیں۔انہیں وقتی نماز سے پہلے پڑھے خواہ وقتی نماز کا وقت تنگ ہو رہا ہو۔

اگر فرض نماز ادا کرنے کے دوران نمازی کو تھوڑی تعداد کی قضا نمازیں یاد آ جائیں،خواہ صبح کی نماز پڑھ رہا ہو، خواہ جمعہ کی، مقتدی ہو چاہے امام اگر ابھی ایک رکعت مکمل نہیں کی تو نماز توڑ دینا واجب ہے۔اگر اکیلا نمازی ہو یا امام ہو۔اور مقتدی امام کی اقتدا کرے اور اگر مقتدی کو قضا نماز یاد آ جائے تو وہ نماز نہ توڑے اور قضا نماز ضروری وقت میں پڑھ لے۔اگر ایک رکعت مکمل کر لی اور دونوں سجدے کر لیے تو مستحب یہ ہے کہ نفل کی نیت سے دوسری رکعت مکمل کر لے اور سلام پھیر دے، پھر قضا نماز پڑھے۔

اگر دو رکعات والی نماز یا تین والی نماز میں دو رکعات پڑھ لیں یا چار رکعات والی نماز میں تین پڑھ لیں تو اسے مکمل کر لے کیونکہ نماز جب مکمل ہونے کے قریب ہے تو اسے یہی حکم دیا جائے گا کہ گویا مکمل ہوگئی پھر قضا نماز پڑھ لے۔پھر اگر وقت باقی ہے تو وقتی نماز کا اعادہ کر لے۔

اگر نفل پڑھتے ہوئے تھوڑی قضا نمازیں یاد آ گئیں تو نفل مکمل کر لے البتہ اگر وقتی نماز کا وقت جاتے رہنے کا اندیشہ ہو اور ابھی ایک رکعت مکمل نہ کی ہو تو اسے توڑ دے اور فرض پڑھے۔

اگر قضا نمازیں زیادہ ہیں یعنی پانچ سے زیادہ تو انہیں وقتی نماز سے پہلے پڑھنا واجب نہیں بلکہ وقتی نماز کو پہلے پڑھنا مستحب ہے، خواہ وقت میں گنجائش ہو اور اگر وقت تنگ ہو تو وقتی نماز پہلے پڑھنا واجب ہے۔

حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے(۹۵) کہ قضا نمازیں خواہ کم ہوں یا زیادہ ان میں ترتیب برقرار رکھنا اور قضا نمازوں میں اور وقتی نماز میں ترتیب کا خیال رکھنا واجب ہے بشرطیکہ وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ قضا نمازیں پڑھی جا سکتی ہوں۔اگر وقت میں گنجائش نہ ہو تو ترتیب ختم ہو جاتی ہے۔وقتی نماز کی جماعت میں شامل ہونے کے لیے ظاہر مذہب کے مطابق ترتیب ختم نہیں ہوتی، کیوں کہ ترتیب باقی رکھنا جماعت میں شامل ہونے کی بہ نسبت

زیادہ اہم ہے کیوں کہ نماز کے درست ہونے کے لیے ترتیب شرط ہے جب کہ جماعت شرط نہیں۔

اگر کسی کو ترتیب کے واجب ہونے کا علم نہیں تب بھی ترتیب واجب رہے گی کیوں کہ ترتیب نماز میں واجب ہے اور شرعی احکام کی لاعلمی کا عذر قابل قبول نہیں ہے۔

اگر ظہر کی قضا نماز پڑھنے سے پہلے عصر کی نماز پڑھ لی تو عصر کی نماز درست نہیں ہوئی اور اگر دوسری نماز کے دوران پہلی قضا نماز یاد آ گئی تو دوسری نماز ٹوٹ جائے گی لیکن اگر کوئی شخص نماز میں ہو اور اسے قضا نماز یاد آ جائے تو نماز مکمل کر لے اور پھر پہلی نماز قضا کرے پھر اگر وقت باقی ہے تو اس نماز کا اعادہ کرے جس کے دوران قضا نماز یاد آئی تھی، اس سلسلے میں امام، مقتدی اور اکیلا نمازی سب برابر ہیں۔نماز مکمل کرنے کے حکم کی دلیل ارشاد ربانی ہے: ولا تبطلوا أعمالکم (محمد ۴۷:۳۳، اپنے اعمال ضائع نہ کرو) اور ترتیب کے واجب ہونے کی دلیل یہ روایت ہے کہ غزوہ خندق کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہوئیں تو آپؐ نے ترتیب وار ادا کیں۔

اگر بکثرت نمازیں قضا ہو گئی ہوں تو ان کو ادا کرنے میں مصروف ہو جائے جب تک کہ بدنی مشقت یا مالی نقصان نہ ہو۔

اگر کسی شخص کی کوئی ایک نماز قضا ہو گئی لیکن اسے معلوم نہیں کہ کون سی قضا ہوئی ہے تو اکثر اہل علم کے نزدیک ایک دن رات کی نمازوں کا اعادہ کرے کیوں کہ فرض نماز کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ متعین ہو اور اس صورت میں پانچوں نمازیں پڑھے بغیر قضا نماز کو متعین کرنا ممکن نہیں۔

اس صورت میں ظہر کی نماز سے آغاز کرنا مستحب ہے کیوں کہ اسلام میں پہلی فرض نماز ظہر کی نماز ہے البتہ اگر یہ معلوم ہو کہ ظہر کی نماز قضا نہیں ہوئی تو ظہر سے شروع کرنا مستحب نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک (۹۶) وقتی نماز کے وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو تو قضا نمازوں میں ترتیب برقرار رکھنا سنت ہے، تاکہ غزوہ خندق کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل ہو جائے اور اس اختلاف سے بچا جا سکے کہ بعض فقہاء نے ترتیب کو واجب قرار دیا ہے۔ قضا نمازوں میں ترتیب اور انہیں وقتی نماز پر مقدم کرنا دو شرائط سے مشروط ہے۔

۱- وقتی نماز کے اس طرح قضا ہونے کا اندیشہ نہ ہو کہ ایک رکعت بھی وقت کے اندر نہ پڑھ سکے۔

۲- وقتی نماز شروع کرنے سے پہلے قضا نماز یاد ہو۔ اگر وقتی نماز شروع کر دی، بعد میں قضا نماز یاد آئی تو وقتی نماز کو مکمل کرنا واجب ہے، خواہ وقت تنگ ہو یا اس میں گنجائش ہو۔ اگر یہ سمجھتے ہوئے کہ وقت میں گنجائش ہے قضا نماز پڑھنی شروع کر دی، بعد میں پتہ چلا کہ وقتی نماز کا وقت تنگ ہو رہا ہے تو قضا نماز توڑ کر وقتی ادا کرے تاکہ وہ قضا نہ ہو جائے اور افضل یہ ہے کہ دو رکعات مکمل کر کے اسے نفل قرار دے لے۔ اگر جماعت تیار ہو تو قضا نماز کے باعث جماعت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو ترتیب برقرار رکھے کیوں کہ ترتیب کے واجب ہونے کی رائے بھی ہے۔

دو وقتی نمازوں کو اگر پہلی نماز کے وقت میں پڑھ رہا ہے تو ترتیب واجب ہے اور اگر دوسری کے وقت میں پڑھ رہا ہے تو ترتیب سنت ہے۔

۵- اگر قضا نمازوں کی تعداد معلوم نہ ہو تو کیسے ادا کرے؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے (۹۷) کہ اگر کسی کے ذمے اتنی زیادہ نمازیں ہوں کہ اسے ان کی تعداد معلوم نہ ہو تو اس پر واجب ہے کہ قضا کرتا رہے حتی کہ اسے ظن غالب ہو جائے کہ سب ادا ہو گئی ہوں گی۔ البتہ وقت کا تعین اس طرح کرے کہ ظہر کی پہلی نماز کی نیت کرتا ہوں جو فرض ہوئی تھی اور ادا نہیں ہوئی یا ظہر کی آخری نماز کی نیت کرتا ہوں جو فرض

ہوئی تھی اور ادا نہیں ہوئی۔ یہ آسان طریقہ ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ (۹۸) کہتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ قضا کرتا رہے حتی کہ اسے یقین ہو جائے کہ سب ادا ہو گئی ہیں البتہ زمانے کا تعین ضروری نہیں ہے بلکہ صرف نماز کا تعین کرے مثلاً ظہر یا عصر کی نماز۔

۶- ممنوع وقت میں قضا نماز پڑھنا:

حنفیہ کے نزدیک تین اوقات ایسے ہیں کہ ان میں ایسے فرائض اور واجبات پڑھنے درست نہیں جو ان اوقات کے شروع ہونے سے پہلے واجب ہوئے ہوں۔ طلوع آفتاب کے وقت حتیٰ کہ سورج بلند ہو کر روشن ہو جائے اور ایک دو نیزوں کی مقدار بلند ہو جائے۔ عین دوپہر کے وقت جب سورج آسمان کے درمیان میں ہو حتی کہ مغرب کی طرف ڈھل جائے اور سورج زرد ہونے کے وقت یہاں تک کہ غروب ہو جائے کیوں کہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین اوقات میں ہمیں نماز پڑھنے اور میت دفنانے سے منع فرمایا: طلوع آفتاب کے وقت یہاں تک کہ سورج بلند ہو جائے اور دوپہر کے وقت یہاں تک کہ ڈھل جائے اور جب غروب کے قریب ہو تا آنکہ غروب ہو جائے۔ (۹۹)

ان کے علاوہ تمام اوقات میں حتی کہ عصر اور فجر کے بعد بھی قضا نماز پڑھنا جائز ہے۔ البتہ ان اوقات میں جو نمازیں واجب ہوتی ہیں مثلاً جنازہ اس وقت تیار ہو یا آیت سجدہ اس وقت تلاوت کی گئی ہو یا اس روز کی عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، نفل نماز ان تین اوقات میں مکروہ تحریمی ہے خواہ ان کا سبب ان اوقات میں پیدا ہوا ہو مثلاً منت مانی ہو یا طواف مکمل کیا ہو، جیسا کہ طلوع فجر کے بعد دو سنتوں کے علاوہ کوئی نفل پڑھنا اور فجر کی نماز کے بعد، عصر کی نماز کے بعد،

مغرب کی نماز سے پہلے اور جب خطیب جمعہ کا خطبہ دینے کے لیے آ جائے تا آنکہ نماز جمعہ سے فارغ ہو جائے اور جماعت کی اقامت کے وقت البتہ فجر کی سنتیں اس سے مستثنیٰ ہیں اور نماز عید سے پہلے نوافل پڑھنا مکروہ ہیں، خواہ گھر میں نوافل پڑھے۔عید کی نماز کے بعد مسجد میں نفل پڑھنا اور عرفہ میں ظہر اور عصر جمع کرنے کی صورت میں دونوں نمازوں کے درمیان نفل پڑھنا، خواہ وہ ظہر کی سنتیں ہوں اور مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز میں جمع کرتے ہوئے مغرب کی سنتیں پڑھنا مکروہ ہیں کیوں کہ ان مواقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نوافل نہیں پڑھے۔ اگر فرض نماز کا وقت تنگ ہو رہا ہو تو نفل پڑھنا مکروہ ہیں تاکہ کہیں فرض قضا ہی نہ ہو جائیں، پیشاب، پاخانے کا تقاضا ہو اور بھوک لگی ہو اور کھانا حاضر ہو یا کوئی اور ایسی بات ہو جو خشوع میں مخل ہو۔(۱۰۰)

مالکیہ ،شافعیہ اور حنابلہ (۱۰۱) کی رائے یہ ہے کہ تمام ممنوع اوقات میں قضا نماز پڑھنا جائز ہے کیوں کہ حضرت علیؓ اور دیگر کئی صحابہ سے روایت ہے اور مذکورہ بالا حدیث میں بھی ہے کہ جو شخص نماز کے وقت سویا رہے یا بھول جائے تو جب یاد آئے نماز پڑھ لے۔(۱۰۲) ابوقتادہؓ کی اوپر مذکور حدیث میں بھی یہی ہے کہ کوتاہی یہ ہے کہ آدمی جاگ رہا ہو اور نماز نہ پڑھے تا آنکہ اگلی نماز کا وقت آ جائے۔جو کوئی ایسا کرے تو جب اسے یاد آئے نماز پڑھ لے۔(۱۰۳)

اوپر مذکور پانچ اوقات میں نماز کی ممانعت عام نہیں بلکہ اس روز کی اس وقت کی نمازیں آخر وقت میں پڑھی جا سکتی ہیں، اس طرح اس روز کی عصر پڑھی جا سکتی ہے۔اس میں قیاس کرتے ہوئے قضا نمازیں بھی ان اوقات میں پڑھی جا سکتی ہیں۔

اگر صبح کی نماز پڑھ رہا ہو اور سورج نکل آئے تو نماز مکمل کر لے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں: جب عصر کی ایک رکعت سورج غروب ہونے سے پہلے پڑھ لی تو نماز مکمل کر لے اور جب صبح کی ایک رکعت سورج طلوع

ہونے سے پہلے پڑھ لی تو نماز مکمل کر لے۔(۱۰۴)مذکورہ بالا مسئلہ کے عموم کی تخصیص کے لیے یہ حدیث نص ہے۔

حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں نماز ٹوٹ جاتی ہے کیوں کہ یہ ممنوع وقت میں پڑھی جارہی ہے۔

حواشی وتعلیقات

۱- احمد، مسلم (نیل الاوطار، ۳: ۱۱۶) ابن المنذر کہتے ہیں کہ ابوسعیدؓ کی حدیث اس سلسلے میں سب سے صحیح حدیث ہے۔

۲- سہو سے متعلق دیکھیے: فتح القدیر، ۱: ۳۵۵-۳۷۴، البدائع، ۱: ۱۶۳-۱۷۹، اللباب، ۱: ۹۵-۱۰۰، مراقی الفلاح، ۷۹-۸۱، الشرح الصغیر ۱: ۳۷۷-۴۰۰، القوانین الفقهیه، ۷۳-۷۹، مغنی المحتاج، ۱: ۲۰۴-۲۱۴، کشاف القناع، ۱: ۴۵۹-۴۸۱

۳- کیوں کہ اگر وہ اکیلا سجدہ کرے تو امام کی مخالفت ہو گی اور اگر امام اس کی اقتدا کرے تو اصل (امام) تابع ہو جائے گا۔

۴- مدرک: جو نمازی شروع سے امام کے ساتھ شریک ہو، درمیان میں نیند کی وجہ سے یا بے وضو ہونے سے نماز جاری نہ رکھ سکے اور امام ایک رکعت پڑھ جائے کہ وہ پھر شریک ہو۔ مسبوق: وہ نمازی جو ایک یا زیادہ رکعات ہو جانے کے بعد جماعت میں شریک ہو۔ اگر مسبوق اپنی باقی ماندہ نماز میں بھول جائے تو آخر میں سجدہ سہو کرے، خواہ اس نے پہلے امام کے ساتھ بھی سجدہ سہو کیا ہو۔

۵- ترمذی کے علاوہ کئی ایک محدثین نے روایت کی (نصب الرایۃ ۲: ۱۶۷، نیل الاوطار، ۳: ۱۱۷)۔

۶- احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۷- زیلعی نے اس حدیث کو "غریب" قرار دیا۔ (نصب الرایه، ۲: ۱۷۳)

۸- بخاری اور مسلم نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً ان الفاظ سے روایت کی: جب تم میں سے کسی کو شک ہو اور اصل کو تلاش کرے پھر نماز مکمل کر لے (ایضاً)

۹- مسلم (ایضاً، ۲: ۱۷۴)

۱۰- کیوں کہ عمل کثیر سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، خواہ ایسا کام کرے جو واجب ہو مثلاً سانپ یا بچھو کو مارنا، کسی اندھے کو یا کسی کی جان مال کو بچانا۔ اگر بہت معمولی کام ہے تو اس کی معافی ہے مثلاً دانتوں میں پھنسی ہوئی کوئی چیز نگلنا، اپنا چہرہ کسی طرف پھیرنا جب کہ قبلہ کی طرف پشت نہ ہو یا خارش کرنے کے لیے انگلیوں کو حرکت دینا۔

۱۱- نسائی (نیل الاوطار، ۳: ۱۱۹)

۱۲- اجزا اجمالی طور پر چھ اور تفصیلاً بیس ہیں: چودہ قنوت میں ہیں: صبح کی نماز میں دعائے قنوت، رمضان کے دوسرے نصف میں وتر میں قنوت، قنوت کے لیے قیام، قنوت کے بعد درود پڑھنا، اس کے لیے کھڑے ہونا، اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجنا، اس کے لیے قیام، آل رسول پر درود پڑھنا، اس کے لیے قیام، صحابہ کرام پر درود بھیجنا، اس کے لیے قیام، آل رسول پر سلام پڑھنا، اس کے لیے قیام، صحابہ کرام پر سلام بھیجنا، اس کے لیے قیام۔ چھ تشہد میں ہیں۔ پہلا تشہد، اس کے لیے قعدہ، اس کے بعد درود پڑھنا، اس کے لیے قعدہ، آخری قعدہ میں آل رسول پر سلام بھیجنا، اس کے لیے قعدہ (حاشیہ الباجوری، ۱:۱۶۷-۱۶۸، حاشیہ الشرقاوی، ۱:۱۹۶) اجزا کو چھ یا آٹھ میں بھی منحصر کیا گیا ہے لیکن یہ حصر اضافی ہے۔

۱۳- متفق علیہ، حضرت ابو ہریرہؓ سے (نیل الاوطار، ۳:۱۰۷)

۱۴- احمد، ابن ماجہ، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ ایک روایت میں ہے: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، جس شخص کو نماز میں کمی کا شک گزرا وہ اتنی نماز پڑھے کہ اسے اضافے کا شک ہونے لگے، احمد (ایضاً، ۱۱۳ و بعد)

۱۵- صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۱۲۱)

۱۶- حاشیہ الشرقاوی، ۱:۱۹۶ و بعد

۱۷- کشاف القناع، ۱:۴۶۱-۴۶۵، ۴۶۷، ۴۷۱-۴۷۸

۱۸- مسلم۔

۱۹- احمد، ابو داؤد، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (نیل الاوطار، ۳:۱۱۹)

۲۰- احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ، جابر الجعفی سے روایت ہے، اس حدیث میں کلام ہے (ایضاً)

۲۱- متفق علیہ، ابو ہریرہؓ سے (نیل الاوطار، ۳:۱۳۹)

۲۲- مسلم، احمد۔

۲۳- حنفیہ کے نزدیک نماز میں بھولے سے یا لاعلمی سے جیسے بھی بات کرے نماز ٹوٹ جائے گی۔ ان کی دلیل ابن مسعودؓ اور زیدؓ بن ارقم کی احادیث ہیں جن میں نماز میں بات کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث ذوالیدین کی حدیث کے لیے ناسخ ہیں۔

۲۴- دوپہر کے بعد سے غروب آفتاب کی کوئی نماز مراد ہے۔ مسلم کی ایک روایت میں حضرت ابو ہریرہؓ

نے ظہر کی اور دوسری میں عصر کی نماز بتائی۔

۲۵- جلدی مسجد سے نکلنے والے۔

۲۶- ایک صاحب جن کا نام خیر باق بن عمرو تھا، لمبے ہاتھوں کی وجہ سے ذوالیدین کہلاتے تھے۔صحابہ میں ایک صاحب اور تھے جو ذوالشمالین کہلاتے تھے۔وہ ذوالیدین کے علاوہ دوسرے شخص ہیں جب کہ زہری نے وہم سے ان کو ایک ہی شخص قرار دیا۔

۲۷- یعنی میرے گمان میں۔

۲۸- متفق علیہ، الفاظ بخاری کے ہیں (سبل السلام،۱:۲۰۳،نیل الاوطار،۳:۱۰۷)

۲۹- ابو ہریرہؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی اور بخاری، مسلم، نسائی اور ابو داؤد نے سہلؓ بن سعد سے بھی روایت کی کہ جسے نماز میں کوئی امر پیش آئے تو تسبیح کہے، تالی بجانا عورتوں کے لیے ہے۔ امام احمدؒ نے حضرت علیؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی اندر آنے کی اجازت مانگتا اور آپؐ نماز میں ہوتے تو تسبیح پڑھتے (نیل الاوطار،۲:۳۲۰ و بعد)۔

۳۰- احمد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا (نیل الاوطار،۳:۱۱۹)۔

۳۱- صحاح ستہ نے روایت کی (ایضاً، ۱۲۱)۔

۳۲- ابو داؤد، ترمذی (ایضاً، ۱۲۱)۔

۳۳- ابو داؤد، ابن ماجہ (نصب الرایہ،۲:۱۶۷)۔

۳۴- کشاف القناع،۱:۴۷۹-۴۸۱، المغنی،۲:۳۴۔

۳۵- نیل الاوطار،۳:۱۰۷،۱۱۳۔

۳۶- متفق علیہ۔

۳۷- متفق علیہ،مسلم کی روایت میں ہے:''نماز کے علاوہ'' (نیل الاوطار،۳:۱۰۰)۔

۳۸- ابو داؤد، حاکم، ابو داؤد کی روایت کا ایک راوی ضعیف ہے۔حاکم کے راوی ثقہ ہیں اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ روایت شیخین کی شرط پر ہے۔صحیحین میں ابن عمرؓ کی حدیث مختلف الفاظ سے آئی ہے(نیل الاوطار،۳:۱۰۳)

۳۹- مسلم، ابن ماجہ (نصب الرایۃ،۲:۱۷۸)۔

۴۰- متفق علیہ۔

۴۱- سجدے سے متعلق دیکھیے: فتح القدیر ، ۱:۳۸۰-۳۹۲، البدائع، ۱:۱۸۹-۱۹۵، الدر المختار ، ۱:۷۱۵-۷۳۰، اللباب ، ۱:۱۰۳-۱۰۵، الشرح الصغیر ،۱:۴۱۶-۴۲۲، القوانین الفقهیه، ۹۰ وبعد، مغنی المحتاج ،۱:۲۱۴-۲۱۷، المهذب، ۱:۸۵ وبعد، المغنی، ۱:۶۱۶-۶۲۷، کشاف القناع ، ۱:۵۲۱-۵۲۶۔

۴۲- زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، صحیح یہ ہے کہ اسے حضرت عثمانؓ اور ابن عمرؓ نے روایت کیا۔ نصب الرایه، ۲:۱۷۸۔

۴۳- یہ دارقطنی کے الفاظ ہیں۔ ابن ماجہ کے علاوہ ایک جماعت نے روایت کی (نیل الاوطار ، ۳:۱۰۱)۔

۴۴- نیل الاوطار، ۳:۱۰۲

۴۵- امام شافعیؒ نے مرسلاً روایت کی۔ اس میں ابراہیم بن یحییٰ ہیں، جن کے بارے میں کلام ہے۔

۴۶- بخاری نے تعلیقاً روایت کی۔

۴۷- ابن ماجہ کے علاوہ صحاح کی پانچوں کتب نے روایت کی۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ نیل الاوطار ، ۳:۱۰۳

۴۸- حاکم نے یہ دونوں احادیث روایت کیں اور انہیں صحیح قرار دیا، پہلی روایت ترمذی نے بھی حضرت عائشہؓ سے روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، دوسری بھی ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی اور ترمذی نے اسے غریب کہا حالانکہ وہ حسن ہے (نیل الاوطار ۳:۱۰۳-۱۰۴)۔

۴۹- متفق علیہ۔

۵۰- القوانین الفقهیه، ۹۰ و بعد، الشرح الصغیر ، ۱:۴۱۸۔

۵۱- الکتاب مع اللباب ، ۱:۱۰۳۔

۵۲- مغنی المحتاج ۱:۲۱۴ و بعد، کشاف القناع ، ۱:۵۲۴۔

۵۳- نسائی نے روایت کی۔

۵۴- ابو داؤد، ابن ماجہ۔

۵۵- لیکن اس کی اسناد میں دو ضعیف راوی ہیں اگرچہ وہ دونوں مسلم کے راوی ہیں۔نووی کہتے ہیں۔ابن عباسؓ کی حدیث کی سند ضعیف ہے اس سے استدلال درست نہیں۔اگر اسے صحیح تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی دوسری احادیث مثبت ہیں اور نفی والی حدیث پر مقدم ہیں۔

۵۶- بخاری کے سوا صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار،۳:۹۸)

۵۷- متفق علیہ۔

۵۸- مراقی الفلاح،۸۴ و بعد، الدر المختار و رد المحتار، ۱:۷۲۶-۷۲۸

۵۹- متأخرین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ایک ہی مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر بار بار آئے تو بار بار درود پڑھنا چاہیے۔یہی راجح ہے۔اگر تین سے زائد بار چھینک مارے تو یرحمک اللہ نہ کہا جائے۔

۶۰- الدر المختار،۱:۷۲۹-۷۳۲، مراقی الفلاح، ۸۵۔

۶۱- الشرح الصغیر،۱:۴۱۹-۴۲۲۔

۶۲- المغنی،۱:۶۲۳، ۶۲۶، ۶۲۷۔

۶۳- نیز دیکھیے : مغنی المحتاج،۱:۲۱۹۔

۶۴- ابو داؤد (نیل الاوطار،۳:۱۰۲)۔

۶۵- احمد، ابو داؤد (نیل الاوطار،۳:۱۰۰)۔

۶۶- الدر المختار و رد المحتار،۱:۷۳۱،۳۴۴، مراقی الفلاح، ۸۵ و بعد۔

۶۷- الشرح الصغیر،۱:۴۲۲۔

۶۸- ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔اس کی سند میں بکار بن عبدالعزیز بن ابی بکرہ عن ابیہ عن جدہ ہے اور وہ عقیلی وغیرہ کے نزدیک ضعیف ہے۔ابن معین کہتے ہیں کہ اس کی حدیث قابل قبول ہے۔(نیل الاوطار،۳:۱۰۴ و بعد)۔

۶۹- مغنی المحتاج،۱:۲۱۹۔

۷۰- صدفہ: بلند عمارت کا نام ہے۔ہر بلند عمارت کو صدفہ کہتے ہیں۔

۷۱- احمد، البزار، ابن ابی عاصم اور عقیلی نے اسے ضعفاء میں شمار کیا ہے، حاکم (نیــل الاوطــار ۱۰۵:۳)۔

۷۲- المغنی، ۱:۶۲۷ و بعد۔

۷۳- الدر المختار، ۱:۶۷۶-۶۷۹۔

۷۴- ترمذی، نسائی، احمد، ترمذی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں کوئی خرابی نہیں البتہ ابوعبیدہ (جو اپنے والد کے توسط سے ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں) نے اپنے والد سے حدیث نہیں سنی، نسائی نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی اور بزار نے جابر بن عبداللہؓ سے (نصب الرایہ، ۲:۱۶۴-۱۶۶)

۷۵- بخاری، نسائی نے ابن عباسؓ سے روایت کی، باب الحج میں اس مفہوم کی اور روایات بھی ہیں (نیل الاوطار، ۴:۲۸۵ و بعد)۔

۷۶- الکتاب مع اللباب، ۱:۸۸، الشرح الصغیر، ۱:۳۶۴، مغنی المحتاج، ۱:۱۲۷، المهذب، ۱:۵۴، المجموع، ۳:۲۷ و بعد، المغنی، ۲:۱۰۸، بدایة المجتهد، ۱:۱۷۵۔

۷۷- مسلم نے انسؓ بن مالک سے روایت کی (نیل الاوطار، ۲:۲۵)۔

۷۸- نسائی، ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے۔ (نیل الاوطار، ۲:۲۷)

۷۹- الدر المختار ورد المحتار، ۱:۳۳۰، ۶۸۸۔

۸۰- الشرح الصغیر، ۱:۳۶۴۔

۸۱- المهذب، ۱:۵۰ و بعد۔

۸۲- المغنی، ۱:۳۹۸-۴۰۱۔

۸۳- ابو داؤد، ابن ماجہ، ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔

۸۴- الدر المختار، ۱:۶۸۵ و بعد، ۵:۴۵۸، مراقی الفلاح، ۴۷ و بعد۔

۸۵- اللباب شرح الکتاب، ۱:۱۱۰، فتح القدیر، ۱:۴۰۵۔

۸۶- الشرح الصغیر، ۱:۳۶۵، الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۲۶۳، القوانین الفقهیه، ۷۱۔

۸۷- مغنی المحتاج، ۱:۱۲۷، ۱۶۲، ۲۶۳، المغنی، ۱:۵۶۹ و بعد، ۲:۶۱۴، ۲:۲۸۲ و بعد

۸۸- متفق علیہ، ابوقتادہؓ اور عمران بن حصینؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔

۸۹- البدائع، ۱:۱۳۱ و بعد، الدر المختار، ۱:۶۷۹-۶۸۵، الکتاب مع اللباب ، ۱:۸۹، مراقی الفلاح، ۷۵ و بعد، فتح القدیر، ۱:۳۴۶-۳۵۲۔

۹۰- دارقطنی اور بیہقی نے ابن عمرؓ سے ان الفاظ سے روایت کی ہے: جو شخص کوئی نماز بھول گیا، پھر اسے اس وقت یاد آئی جب وہ امام کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہے تو نماز مکمل کرے پھر نماز سے فارغ ہو کر وہ نماز پڑھے جو وہ بھول گیا ہے پھر وہ نماز پڑھے جو اس نے امام کے ساتھ پڑھی ہے۔صحیح یہ ہے کہ یہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔نصب الرایہ ۲:۱۶۲۔

۹۱- حدیث ابن مسعودؓ، خدریؓ اور جابرؓ نے روایت کی ہے۔اس کا حوالہ گزر چکا ہے۔نصب الرایہ، ۲:۱۶۴-۱۶۶۔

۹۲- کہا جاتا ہے کہ ایک نماز پانچ نمازوں کو فاسد کر دیتی ہے اور دوسری ایک نماز پانچ کو درست کر دیتی ہے۔اگر قضا نماز پانچویں نماز کے وقت میں پڑھ لی جائے تو ساری نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں اور اگر چھٹی نماز پڑھ لی تو پچھلی تمام نمازیں درست ہو جاتی ہیں۔صحیح یہ ہے کہ پانچویں نماز کا وقت ختم ہوتے ہی تمام نمازیں درست ہو جاتی ہیں۔

۹۳- ابن ماجہ نے حضرت ابوذرؓ سے طبرانی اور حاکم نے ابن عباسؓ سے نیز طبرانی نے حضرت ثوبانؓ سے بھی روایت کی۔یہ حدیث صحیح ہے۔

۹۴- الشرح الکبیر، ۱:۲۶۵ و بعد، الشرح الصغیر، ۱:۳۶۶-۳۷۰، ۳۷۴، القوانین الفقھیہ، ۷۱ و بعد، بدایۃ المجتھد، ۱:۱۷۷۔

۹۵- المغنی، ۱:۷۰۲-۶۱۳، کشاف القناع، ۱:۳۰۴ و بعد۔

۹۶- مغنی المحتاج، ۱:۱۲۷ و بعد، المھذب، ۱:۵۴۔

۹۷- مراقی الفلاح، ۷۶۔

۹۸- القوانین الفقھیہ، ۷۲، مغنی المحتاج، ۱:۱۲۷، کشاف القناع، ۱:۳۰۵۔

۹۹- مسلم۔

۱۰۰- مراقی الفلاح ۳۱۔

۱۰۱- الشرح الصغیر، ۱:۳۶۵، مغنی المحتاج، ۱:۱۲۹، المغنی، ۲:۱۰۲۔

۱۰۲- متفق علیہ۔

۱۰۳- متفق علیہ۔

۱۰۴- متفق علیہ۔

فصل دہم

اقسام نماز

اس فصل میں آٹھ مباحث ہیں:

پہلی بحث: نماز باجماعت اور اس کے احکام (امامت اور اقتدا)

اس بحث میں مسبوق (بعد میں جماعت میں شامل ہونے والا) کی نماز، امام کا کسی کو نائب بنانا، وضوٹوٹنے سے پہلے پڑھی ہوئی نماز کو وضو کرنے کے بعد وہیں سے جاری رکھنا شامل ہیں۔اس بحث میں درج ذیل پانچ (مطالب) ذیلی عنوانات ہیں۔جماعت، امامت، اقتدا، امام اور مقتدی کے درمیان مشترک امور اور امام کا کسی کو نائب بنانا۔

مطلب اوّل: جماعت

جماعت کا مفہوم، جماعت کی شرعی حیثیت، فضیلت، حکمت اور حکم، جماعت کی کم از کم تعداد جن کے ذریعے جماعت ہوسکتی ہے۔افضل جماعت، جماعت کے ثواب کا حصول، فرض کی ادائیگی، جماعت کے لیے چل کر جانا، امام کے ہمراہ جماعت کے لیے لپک کر جانا، ایک مسجد میں ایک سے زائد جماعتیں، جماعت کا اعادہ، نماز کے لیے کھڑے ہونے کا مستحب وقت، جماعت اور جمعہ چھوڑنے کے عذر۔

ا۔ جماعت کا مفہوم

جماعت،امام اور مقتدی کی نمازوں کے باہمی تعلق کا نام ہے، اسلام نے متعین اوقات میں عبادات کی ادائیگی کے لیے مسلمان کے لیے کئی مواقع پر مل جل کر عبادت کرنے کا حکم دیا ہے، مثلاً رات دن میں پانچ نمازیں،ہفتہ کے بعد جمعہ کی نماز، سال میں ایک مرتبہ شہری آبادی کے لیے عیدین کی نماز، سال میں ایک مرتبہ تمام ممالک کے

مسلمانوں کے لیے میدانِ عرفات کا وقوف، ان اجتماعات کا مقصد باہمی رابطہ، محبت اور تعلقات کا قیام ہے۔

۲۔ نماز باجماعت کی شرعی حیثیت، اس کی فضیلت وحکمت:

جماعت کی شرعی حیثیت کتاب اللہ، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ میں ہے واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلوٰۃ (النساء:۴:۱۰۲، جب آپؐ ان میں موجود ہوں تو انہیں نماز پڑھائیں) جہاد کے دوران خوف کی حالت میں بھی اللہ تعالیٰ نے باجماعت نماز ادا کرنے کا حکم دیا تو حالت امن میں بطریق اولیٰ جماعت کی اہمیت ہے۔ اگر جماعت مطلوب نہ ہوتی تو خوف کی حالت میں جماعت میں رعایت دی جاتی۔ اگر جماعت چھوڑنے سے نماز کے واجبات میں خلل نہ واقع ہوتا تو حالت خوف میں نماز باجماعت کا حکم نہ ہوتا۔

رہی سنت تو ارشاد نبوی ہے: باجماعت نماز کا ثواب اکیلے آدمی کی نماز کے ثواب سے ستائیس گنا زیادہ ہے(۱) ایک روایت میں ہے پچیس گنا زیادہ ہے۔(۲)

ہجرت کے بعد باجماعت نماز کی شرعی اہمیت پر صحابہ کا اجماع ہے۔ امام غزالی احیاء العلوم میں ابوسلیمان دارانی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جماعت کی نماز کسی گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے ہی رہ جاتی ہے۔ اسلاف میں سے اگر کسی کی تکبیر اولیٰ فوت ہوجاتی تو تین دن تک سوگ مناتے تھے اور اگر جماعت رہ جاتی تو سات روز تک افسوس کرتے تھے۔

جماعت کی فضیلت: جیسا کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ باجماعت نماز کا ثواب اکیلے نماز پڑھنے سے ستائیس گنا زیادہ ہے۔ جماعت کے لیے جانے میں ہر قدم پر نیکی ملتی ہے، ایک درجہ بلند ہوتا ہے جیسا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: جس کسی کی خواہش ہو کہ کل اللہ سے اس کی ملاقات مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہو تو اسے ان

نمازوں کی پابندی کرنا چاہیے، جب بھی ان کے لیے پکارا جائے، حاضر ہو جائے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے لیے ہدایت کے طریقے مقرر کیے ہیں اور نمازیں ہدایت کے طریقے ہیں۔اگر تم اپنے گھروں میں ہی نماز پڑھنے لگو گے جیسے کہ فلاں شخص پیچھے رہنے والا اپنے گھر میں نماز پڑھتا ہے تو تم اپنے نبی کی سنت چھوڑ بیٹھو گے اور اگر اپنے نبی کی سنت چھوڑ دو گے تو گمراہ ہو جاؤ گے، جو شخص بھی وضو کرتا ہے اور اچھی طرح وضو کرتا ہے پھر مساجد میں سے کسی مسجد کا رخ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ہر قدم پر اس کی ایک نیکی لکھتا ہے، ایک درجہ بلند کرتا ہے، ایک گناہ معاف کرتا ہے۔ہم نے دیکھا کہ صرف وہی شخص جس کا نفاق ظاہر و باہر ہوتا تھا جماعت سے پیچھے رہتا تھا ورنہ ایک آدمی اس حالت میں بھی جماعت میں شریک ہوتا کہ دو آدمی اسے پکڑے ہوئے لا رہے ہیں اور لا کر صف میں کھڑا کر دیتے ہیں۔(۳)

باجماعت نماز قیامت کے روز مسلمان کا نور ہو گی جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: جو لوگ تاریکی میں مساجد کی طرف چل کر آتے ہیں ان کے لیے قیامت کے روز مکمل نور کی خوش خبری ہے۔(۴)

جمعہ کے بعد سب سے زیادہ تاکید نماز فجر کی جماعت کی ہے، پھر عشاء کی(۵) پھر عصر۔اس کی دلیل مذکورہ ذیل احادیث ہیں: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر لوگوں کو معلوم ہو کہ اذان کہنے اور پہلی صف میں کھڑے ہونے میں کتنا ثواب ہے اور پھر قرعہ اندازی کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو تو اس پر قرعہ اندازی کریں، اور اگر لوگوں کو معلوم ہو کہ جلدی مسجد جانے میں کتنا ثواب ہے تو سب سے پہلے مسجد پہنچا کریں اور اگر لوگوں کو عشاء اور فجر کی نماز کے ثواب کا علم ہو تو اگر گھسٹتے ہوئے آنا پڑے تب بھی آئیں۔(۶)

حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کو یہ فرماتے ہوئے سنا جس کسی نے عشاء کی نماز باجماعت پڑھی اس نے گویا نصف رات قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز باجماعت ادا کی اس نے گویا ساری رات کا قیام کیا۔(۷)
رہی عصر کی نماز تو وہ درمیانی نماز ہے۔

نماز باجماعت کی حکمت:

اس کی وجہ سے مسلمانوں میں باہمی محبت، تعارف اور تعاون کا جذبہ پروان چڑھتا ہے۔ان کے دلوں میں محبت ومودت کی جڑیں مضبوط ہوتی ہیں، انہیں احساس ہوتا ہے کہ وہ بھائی بھائی ہیں اور اچھے بُرے حالات میں ایک دوسرے کے معاون و مددگار، ان میں مرتبے اور منصب، پیشے اور حرفت، عہدہ اور دولت، غربت اور امارت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، سب مسلمان برابر ہیں۔

اس کی وجہ سے نظم وضبط قائم کرنے، نیکی اور بھلائی میں اطاعت کرنے کی عادت پختہ ہوتی ہے اور اس کے اثرات عام زندگی اور روزمرہ کے معمولات میں ظاہر ہوتے ہیں۔ باجماعت نماز بہت عمدہ اور دیرپا نتائج کی حامل ہوتی ہے، لوگوں کی عمدہ تربیت کی ضمانت ہے، معاشرے کے افراد کو مضبوط روابط میں منسلک کردیتی ہے کیوں کہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا رب ایک ہے، ان کا امام ایک ہے، ان کا مقصد ایک ہے اور ان کا طریق کار ایک ہے۔

در مختار میں ہے: جماعت کی حکمت یہ ہے کہ اس سے باہمی محبت پیدا ہوتی ہے اور جاہلوں کو اہل علم سے سیکھنے کے مواقع ملتے ہیں۔پڑوسی نمازوں کے اوقات میں باہم ملتے جلتے ہیں جس سے دوستی اور محبت پروان چڑھتی ہے۔

۳۔ نماز باجماعت کا حکم:

باجماعت نماز یا سنت مؤکدہ ہے یا فرض ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے (۸) یہ ہے کہ جمعہ کے علاوہ فرض نمازوں کے لیے جماعت عاقل اور بلادقت جماعت میں شامل ہونے پر قادر مردوں کے لیے سنت مؤکدہ ہے۔ عورتوں، بچوں، دیوانوں، غلاموں پر، ایسے شخص پر جو چل پھر نہیں سکتا، مریضوں، بہت بوڑھے افراد اور ایسے اشخاص پر جن کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کٹے ہوئے ہوں جماعت میں شامل ہونا واجب نہیں ہے۔

اوپر مذکور حدیث کا ظاہری مفہوم جماعت کے سنت ہونے کی دلیل ہے جس میں ہے، جماعت کی نماز کا ثواب اکیلے نماز سے پچیس یا ستائیس گنا زیادہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت مستحبات میں سے ہے اور واجب نماز پر زائد امر ہے جو درجہ کمال کے حصول کا موجب ہے، گویا ارشاد نبوی ہے: جماعت کی نماز اکیلے نماز سے کامل تر ہے اور کمال کا تعلق اصل اجزا سے زائد کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی تائید ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے، جس میں ہے: جماعت سنت ہدایت میں سے ہے، منافق شخص ہی جماعت سے پیچھے رہتا ہے (۹) یہ رائے زیادہ مناسب ہے، اس میں آسانی ہے بالخصوص موجودہ دور کے لیے جب کہ مختلف کاموں کے دورانیے مقرر ہیں اور ان میں مصروفیت اور ان کی پابندی کے تقاضے شدید ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص سہولت سے جماعت میں شریک ہو سکتا ہے تو اس کے لیے اسلامی شعائر کی پابندی کے حوالے سے جماعت میں شریک ہونا واجب ہے۔

شافعیہ نے اپنے صحیح تر قول کی تصریح کرتے ہوئے کہا ہے (۱۰) کہ فرض نماز ادا کرنے کے لیے جماعت مقیم مردوں کے لیے فرض کفایہ ہے، ننگے افراد کے لیے نہیں تا کہ جماعت کے قیام سے ہر چھوٹی بڑی بستی میں اسلام کے شعار کا اظہار ہو۔ اگر کسی جگہ کے تمام لوگ جماعت کے قیام کو ترک کر دیں تو اسلامی حکمران یا اس کے نائب کو (انفرادی طور پر نہیں) چاہیے کہ ان کے ساتھ قتال کرے۔ صحیح یہ ہے کہ عورتوں کے لیے جماعت کی اس قدر تاکید نہیں ہے جتنی کہ مردوں کے لیے ہے۔ فرض کفایہ ہونے کی دلیل ارشاد نبوی

ہے۔آپؐ نے فرمایا: کسی بستی یا جنگل میں اگر تین آدمی ہیں اور وہ باجماعت نماز نہیں پڑھتے تو ان پر شیطان مسلط ہو جاتا ہے(۱۱) جماعت کی پابندی کیا کرو کیوں کہ اکیلی بکری کو بھیڑیا کھا جاتا ہے۔(۱۲)

حنابلہ کی رائے یہ ہے (۱۳) کہ جماعت واجب عین ہے اور اس کی دلیل آیت مذکورہ بالا واذا کنت فیھم ......(جب آپؐ ان کے درمیان ہوں، النساء۴:۱۰۲) ہے جس کی تائید وارکعوا مع الراکعین (رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو، البقرہ۲:۴۳) سے ہوتی ہے۔ نیز حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے بھی جس میں ہے: منافقوں پر عشاء اور فجر کی نمازیں بہت بھاری ہیں۔نیز انہیں کی ایک دوسری حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے، میں سوچتا ہوں کہ لکڑیاں اکٹھی کرواؤں، پھر نماز کے لیے اذان کہلواؤں، پھر کسی کو نماز پڑھانے کا کہوں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے اور خود ان لوگوں کے گھروں پہ جا کر جو نماز میں نہیں آتے ان کے گھروں کو جلا دوں۔(۱۴) اس سلسلے میں نابینا شخص کی مشہور حدیث ہے کہ ایک نابینا آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا، یا رسول اللہ! میرے پاس کوئی راہ بتانے والا نہیں ہے جو مجھے مسجد لے جائے، اس شخص نے حضورؐ سے گھر پر نماز پڑھنے کی اجازت چاہی، آپؐ نے اجازت دے دی، جب وہ واپس جانے لگا تو آپؐ نے اسے بلایا اور پوچھا، کیا تم اذان کی آواز سنتے ہو، اس نے کہا، جی ہاں، آپؐ نے فرمایا، پھر نماز کے لیے آیا کرو۔(۱۵) حضرت ابن مسعودؓ کی اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ ہمارے عہد میں کھلم کھلا منافق ہی جماعت سے پیچھے رہتا تھا اور حضرت جابرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز مسجد کے بغیر نہیں ہوتی۔(۱۶)

جماعت کے واجب ہونے کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ شارع نے خوف کی حالت میں ایسے طریقے سے جماعت سے نماز پڑھنے کا حکم دیا اس طرح امن کی حالت

میں ہی حکم دیا جا سکتا تھا اور بارش کی وجہ سے دو نمازیں جمع کرنے کو جائز قرار دیا اور یہ سب احکام اس وجہ سے ہیں تا کہ جماعت کی پابندی کی جا سکے۔اگر جماعت سنت ہوتی تو اس قدر اہتمام کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

لیکن نماز کے درست ہونے کے لیے جماعت شرط نہیں، جیسا کہ امام احمد نے تصریح کی ہے۔

۴۔ کم از کم کتنے افراد کی جماعت صحیح ہے:

کم از دو افراد سے جماعت ہو جاتی ہے، ایک امام اور دوسرا مقتدی، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مقتدی خواہ بچہ ہو۔(۱۷) باشعور بچے کی امامت میں مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جماعت نہیں ہو سکتی۔(۱۸) لیکن حنابلہ کے نزدیک بچے کی امامت میں فرض نہیں پڑھے جا سکتے، نفل درست ہیں۔نفل نماز میں یہ جائز ہے کہ بچہ مقتدی ہو کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی نماز میں ابن عباسؓ کی امامت کی۔

کم از کم دو افراد کی جماعت کی دلیل ارشاد نبوی ہے کہ" دو اور اس سے زائد افراد جماعت ہیں"۔(۱۹)

۵۔ افضل جماعت اور عورتوں کا مساجد میں آنا:

عورت اور ہیجڑے کے علاوہ باقی افراد کے لیے مسجد میں باجماعت نماز مسجد سے باہر مثلاً گھر میں باجماعت نماز سے اور عورتوں کی جماعت (۲۰) سے افضل ہے، کیوں کہ صحیحین میں ہے: لوگو، اپنے گھروں میں نماز پڑھا کرو کیوں کہ فرض نماز کے علاوہ گھر پر نماز پڑھنا افضل ہے، یعنی فرض مسجد میں پڑھنا افضل ہیں کیوں کہ مسجد شرف اور طہارت کی جگہ ہے اور وہاں نماز پڑھنے سے اسلامی شعائر کا اظہار ہوتا ہے اور جماعت بڑی ہوتی ہے۔

جن مساجد میں جماعت ہوتی ہے ان کی افضلیت کو ترتیب وار فقہاء نے مرتب کیا ہے: حنابلہ کی رائے یہ ہے (۲۱) کہ اگر سرحدی شہر یا گاؤں ہو جہاں دشمن کے حملے کا خطرہ رہتا ہو تو وہاں ایک مسجد میں سب کا نماز پڑھنا افضل ہے کیوں کہ اس سے دین کی سربلندی کا اظہار ہوتا ہے اور دشمن پر ہیبت طاری ہوتی ہے۔ دوسرے لوگوں کے لیے ایسی مسجد میں نماز پڑھنا زیادہ باعث فضیلت ہے جس میں ان لوگوں کے بغیر جماعت ہی نہ ہو سکتی ہو، ایسی مسجد میں نماز پڑھنے سے ایک غیر آباد مسجد کو آباد کرنے کا ثواب ملتا ہے اور جو ایسی مسجد میں نماز پڑھے انہیں وہاں جماعت کرنے کا بھی ثواب ملتا ہے جب کہ یہ ثواب دوسری جگہوں پر نہیں ہے یا ایسی مسجد ہے کہ اس میں ان لوگوں کے جائے بغیر بھی جماعت ہو جاتی ہے لیکن ان کے جانے سے امام یا مقتدیوں کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔اس کے بعد پرانی مسجد میں نماز پڑھنا افضل ہے کیوں کہ اس میں طویل عرصے سے عبادت کا سلسلہ جاری ہے۔

پھر وہ مسجد افضل ہے جس میں نمازی زیادہ ہوں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اکیلے آدمی کی نماز سے دوسرے آدمی کے ہمراہ نماز پڑھنا افضل ہے اور ایک مقتدی کے بجائے دو کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے اور جتنے نمازی زیادہ ہوتے جائیں اتنا اللہ کو پسند ہیں۔(۲۲)

پھر دور کی مسجد میں نماز پڑھنا قریب کی مسجد کی بہ نسبت افضل ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: نماز میں سب سے زیادہ ثواب ان لوگوں کو ملے گا جو دور سے چل کر آتے ہیں(۲۳) کیوں کہ جتنے زیادہ قدم چلیں گے اتنا زیادہ ثواب ملے گا۔

اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے بجائے اس کے کہ جماعت کی کثرت کے لیے انتظار کیا جائے البتہ مطلقاً جماعت سے نماز پڑھنا اول وقت میں پڑھنے سے افضل ہے کیوں کہ جماعت واجب ہے اور اول وقت میں پڑھنا سنت ہے اور واجب اور مسنون

میں تعارض نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے نزدیک (۲۴) مردوں کے لیے مسجد میں باجماعت نماز پڑھنا افضل ہے، البتہ اگر گھر میں بڑی جماعت ہو تو وہ افضل ہے، جماعت میں جتنے زیادہ لوگ ہوں گے اتنا زیادہ ثواب ہو گا البتہ اگر قریب کی مسجد بغیر جماعت کے رہ جائے تو پھر مسجد میں نماز افضل ہے، خواہ جماعت چھوٹی ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں (۲۵) کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ علماء، صلحا اور بکثرت نیکوکار افراد کے ہمراہ نماز پڑھنا دوسرے لوگوں کی بہ نسبت افضل ہے کیوں کہ ان کے ساتھ دعا میں شرکت سے دعا کی قبولیت جلدی ہوتی ہے، بکثرت رحمت نازل ہوتی ہے اور سفارش قبول ہوتی ہے۔

عورتوں کا مسجد جانا:

بوڑھی عورتوں کا مسجد جانا جائز ہے اور جوان عورتوں کے آزمائش میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے اس لیے ان کے لیے مکروہ ہے تاہم عورتوں کے لیے مطلقاً گھر میں نماز پڑھنا افضل ہے۔اس مسئلہ میں فقہاء کی آراء کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین (۲۶) کی رائے یہ ہے کہ جوان عورتوں کے لیے جماعت میں شریک ہونا مطلقاً مکروہ ہے کیوں کہ اس میں آزمائش کا اندیشہ ہوتا ہے۔امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بوڑھی عورتیں اگر فجر، مغرب اور عشاء کی نمازوں میں شریک ہوں تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ شہوت کی شدت کسی کے لیے بھی محرک بن سکتی ہے جس سے وہ فتنے میں مبتلا ہوسکتی ہیں۔ان کے علاوہ دوسرے اوقات میں مثلاً فجر اور عشاء میں فاسق لوگ سوئے ہوئے ہوتے ہیں اور مغرب کے وقت کھانے پینے میں مشغول ہوتے ہیں۔صاحبین کے نزدیک بوڑھی عورتیں تمام نمازوں کے لیے مسجد جا سکتی ہیں کیوں کہ ان کی طرف رغبت بہت کم ہوتی ہے اس لیے کسی فتنہ کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

متأخرین حنفیہ کے نزدیک فتوی اس پر ہے کہ عورتوں کے لیے مطلقاً جماعت، جمعہ، عید اور وعظ کے لیے نکلنا مکروہ ہے، خواہ بوڑھی عورتیں ہوں اور رات کا وقت ہو کیوں کہ زمانہ بہت خراب ہو گیا ہے اور فسق و فجور عام ہو گیا۔

مالکیہ (۲۷) کے نزدیک گھومنے پھرنے والی عورتیں جن سے مرد چنداں سروکار نہیں رکھتے ان کے لیے مسجد، عید کی جماعت، جنازے، نماز استسقاء اور سورج گرہن کی نماز کے لیے نکلنا جائز ہے اگرچہ خلاف اولی ہے۔ جوان عورت کے لیے اگر فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو مسجد اور قریبی رشتہ داروں کے جنازہ کے لیے نکل سکتی ہے اور اگر فتنے کا اندیشہ ہو تو مطلقاً نکلنا جائز نہیں ہے۔ ابن رشد کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں میری تحقیق یہ ہے کہ عورتیں چار طرح کی ہیں:

ا۔ ایسی بوڑھی عورتیں جن سے مردوں کو کوئی غرض نہیں ہوتی، ایسی عورتیں مردوں کی طرح ہیں، یہ فرض نمازوں کے لیے مسجد جائیں اور ذکر وعلم کی مجلسوں میں شریک ہوں اور عیدین کی نماز کے لیے صحرا میں جائیں اور نماز استسقاء کے لیے، اپنے عزیز و اقارب کے جنازوں کے ساتھ اور اپنی ضرورتوں کے لیے گھروں سے نکلیں تو کوئی حرج نہیں۔

ب۔ ایسی گھومنے پھرنے والی عورتیں جن سے مردوں کی ضرورت بالکلیہ ختم نہ ہوئی ہو۔ یہ عورتیں فرض نمازوں کے لیے مسجد میں اور ذکر وعلم کی مجلسوں میں جائیں لیکن اپنے کاموں کے لیے زیادہ نہ گھومیں پھریں، یہ مکروہ ہے۔ علامہ خلیل کی رائے یہ ہے کہ یہ عورتیں بھی پہلی قسم کی مانند ہیں۔

ج۔ ایسی جوان عورت جو نجابت اور خوبصورتی کی حامل نہ ہو فرض نمازوں کے لیے مسجد میں جماعت میں شریک ہو اور اپنے اعزاء و اقارب کے جنازوں میں شریک ہو لیکن عید، نماز استسقاء اور مجلس ذکر وعلم کے لیے گھر سے نہ نکلے۔

د۔ ایسی جوان عورت جو نجابت اور خوب صورتی کی حامل ہو، ایسی عورت کو اختیار ہے

اسے بالکل نہیں نکلنا چاہیے۔

شافعیہ اور حنابلہ (۲۸) کی رائے یہ ہے کہ خوبصورت یا قبول صورت عورت خواہ جوان ہو یا نہ۔ اس کے لیے مردوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہونا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں فتنے کا اندیشہ ہے، وہ اپنے گھر میں نماز پڑھے۔ اگر ایسی عورت جو خوبصورت نہ ہو اپنے شوہر کی اجازت سے بناؤ سنگار کیے بغیر جماعت میں شریک ہو تو مباح ہے۔ البتہ گھر میں نماز پڑھنا اس کے لیے بہتر ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: عورتوں کو مسجدوں میں جانے سے نہ روکو، البتہ ان کے گھر ان کے لیے سب سے بہتر ہیں۔ ایک اور روایت میں ہے: جب تمہاری عورتیں رات کو مسجد جانے کی اجازت مانگیں تو انہیں نہ روکو (۲۹) یعنی جب کسی فتنے کا اندیشہ نہ ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نکلنے کی کیفیت کے بارے میں فرمایا: اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد میں جانے سے نہ روکو، انہیں چاہیے کہ بناؤ سنگار کے بغیر جایا کریں۔ (۳۰) حضرت ام سلمہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورتوں کی بہترین مسجد ان کے گھروں کے اندر کا حصہ ہے۔ (۳۱)

خلاصہ یہ ہے کہ خوب صورت عورتیں مساجد میں نہ جائیں، بوڑھی عورتیں جا سکتی ہیں۔

۶۔ جماعت کے ثواب کا حصول:

جو شخص شروع سے آخر تک امام کے ساتھ پوری نماز پڑھتا ہے اسے مکمل ترین ثواب ملتا ہے کیوں کہ امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ میں شامل ہونے کی بہت فضیلت ہے۔ ترمذی میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص چالیس دن تکبیر اولیٰ میں شرکت کرتے ہوئے باجماعت نماز پڑھے اسے دو براء تیں مل جاتی ہے: آگ سے براءت اور نفاق سے براءت۔ (۳۲) ایک اور روایت ہے: ہر چیز کی ایک صفائی ہوتی ہے اور نماز کی صفائی تکبیر تحریمہ ہے، اس لیے اس کی حفاظت کیا کرو۔ (۳۳) نیز حدیث میں آیا ہے کہ ''امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے،

پس جب وہ رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو اور جب وہ سجدہ کرے تو تم بھی سجدہ کرو"۔(۳۴) اس میں فاء (پس) کا مطلب یہ ہے کہ امام جو کام کرے اس کے فوراً بعد تم بھی وہی کام کرو۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ امام کے سلام پھیرنے سے پہلے جو کوئی امام کے ساتھ شامل ہو گیا اسے جماعت کا ثواب مل جاتا ہے، خواہ امام کے ساتھ قعدہ نہ کر سکا ہو اور جونہی اس نے تکبیر تحریمہ کہی ہو امام نے سلام پھیر دیا ہو، خواہ امام نے سلام کا آغاز اس کی تکبیر تحریمہ سے پہلے کر لیا ہو کیوں کہ امام کے ساتھ ایک رکن اسے مل گیا ہے، اگرچہ ایسے مقتدی کا ثواب اس شخص سے کم ہو گا جو شروع سے جماعت کے ساتھ شامل ہے البتہ شافعیہ کے نزدیک اس میں نماز جمعہ کا استثنا ہے، جمعہ اس شخص کا ہوتا ہے جسے امام کے ساتھ کم از کم ایک رکعت مکمل مل جائے۔

حنابلہ اور حنفیہ کہتے ہیں(۳۵) جس کسی نے امام کے پہلا سلام پھیرنے سے پہلے تکبیر تحریمہ کہہ لی اس کو جماعت کا ثواب مل گیا، خواہ امام کے ساتھ قعدہ میں نہ بیٹھا ہو، کیوں کہ ایک جزء میں امام کے ساتھ شریک ہو گیا ہے اس لیے اس شخص کی مانند ہو گیا جسے ایک رکعت ملی ہو۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے (۳۶) جماعت کا جو ثواب حدیث میں آیا ہے کہ پچیس یا ستائیس گنا ثواب ملتا ہے اس کا مستحق صرف وہ شخص ہے جس نے کم از کم پوری ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھی ہو۔اور امام کے رکوع سے اٹھنے سے پہلے اس نے اپنے ہاتھ گھٹنوں پر جما دیے ہوں یا گھٹنوں کے قریب پہنچ چکے ہوں، خواہ اطمینان سے رکوع اس نے امام کے اٹھنے کے بعد مکمل کیا ہو۔

جسے امام کے ساتھ ایک رکعت سے کم نماز ملی اسے جماعت کا ثواب نہیں ملے گا، اگرچہ ایسے شخص کو بھی جماعت میں شامل ہونے کا حکم ہے اور اسے اس کا ثواب بالاتفاق

ملے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اگر امام کے سلام پھیرنے سے پہلے تکبیر تحریمہ کہہ لی تو جماعت میں شامل ہو گیا اور مالکیہ کے نزدیک اگر ایک رکعت مل گئی تو جماعت کا ثواب ملے گا ورنہ نہیں۔

۷۔ امام کے ساتھ فرض نماز میں شمولیت

ائمہ مذاہب(۳۷) کا اتفاق ہے کہ جو شخص امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو گیا اسے وہ رکعت مل جاتی ہے اور اس سے قراءت ساقط ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جسے امام کے ساتھ ایک رکعت مل گئی اسے نماز مل گئی۔(۳۸) اگر امام کے رکوع سے سر اُٹھانے کے بعد مقتدی نے رکوع کیا تو یہ رکعت شمار نہیں ہو گی البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مقتدی امام کے رکوع سے سیدھا کھڑا ہونے سے پہلے رکوع کے لیے جھک گیا تو اسے رکعت مل گئی۔اگر امام رکوع سے سر اُٹھا رہا ہے اور مقتدی رکوع میں جا رہا ہے تو یہ رکعت درست ہو گئی، خواہ مقتدی نے امام کے رکوع سے اُٹھنے کے بعد رکوع میں اطمینان کی کیفیت حاصل کی ہو۔مقتدی کو چاہیے کہ جس حالت میں امام کو پائے اسی حالت میں امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو جائے۔تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد رکوع یا سجدے میں تکبیر کہتے ہوئے ساتھ شامل ہو جائے، اس کے بعد کی جو رکعت ہو اس میں امام کے ساتھ قیام کرے اگر مقتدی کو شک ہو جائے کہ امام کے سیدھے کھڑے ہونے سے پہلے رکوع میں گیا ہے یا بعد تو اسے رکعت شمار نہ کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس کسی کو امام رکوع کی حالت میں ملے تو اس کی تکبیر تحریمہ ہی رکوع کی تکبیر کے قائم مقام ہو گی، اس سلسلے میں نص موجود ہے، زید بن ثابتؓ اور ابن عمرؓ نے ایسے ہی کیا اور صحابہ میں کسی سے ان کی مخالفت ثابت نہیں ہے، نیز ایک جنس کی دو عبادتیں جمع ہو گئی ہیں اس لیے ایک ہی رکن سے واجب ادا ہو جائے

گا جیسے کہ طواف زیارت اور طواف وداع ایک طواف سے ادا ہو جاتے ہیں۔شافعیہ کے ہاں بھی مالکیہ کی طرح یہ شرط ہے کہ رکوع کی تکبیر، تکبیر تحریمہ سے الگ کہے تا کہ اسے قیام کا ایک حصہ مل سکے۔

اگر امام سجدے میں ہو تو کیا مقتدی صف سے پیچھے ہی رکوع میں جا سکتا ہے؟

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ (۳۹) جس شخص کو اندیشہ ہو کہ صف تک پہنچنے تک امام رکوع سے سر اُٹھا لے گا اور اسے رکعت نہیں مل سکے گی وہ صف سے پیچھے ہی تکبیر تحریمہ کہہ لے بشرطیکہ اسے یہ خیال ہو کہ امام کے رکوع سے سر اُٹھانے سے پہلے صف میں پہنچ جائے گا۔اگر یہ خیال ہو کہ امام کے رکوع سے سر اُٹھانے سے پہلے صف میں نہیں پہنچ سکے گا تو دوڑے نہیں بلکہ آہستہ آہستہ چلتا جائے البتہ اگر امام آخری رکعت میں ہو تو صف سے پیچھے ہی تکبیر تحریمہ کہہ لے تا کہ نماز کے ثواب سے محروم نہ رہ جائے پھر چلتا ہوا صف میں شامل ہو جائے۔

حنابلہ اور دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے(۴۰) کہ صف سے پیچھے رکوع میں نہ جائے، اگر ایسا کیا اور امام کے رکوع سے سر اُٹھانے سے پہلے صف میں شامل ہو گیا یا پیچھے سے کوئی اور آ کر اس کے ساتھ کھڑا ہو گیا تو نماز درست ہو جائے گی۔الغرض صف سے پیچھے رکوع کر کے صف میں شامل ہونے والے کی تین صورتوں میں سے کوئی ایک ہوتی ہے:

اوّل۔اگر صف کے پیچھے پوری رکعت پڑھ لی تو نماز نہیں ہو گی کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: صف کے پیچھے اکیلے آدمی کی نماز نہیں ہوتی۔(۴۱)

دوم۔ رکوع کی حالت میں چلتا گیا حتیٰ کہ امام کے رکوع سے سر اُٹھانے سے پہلے صف میں شامل ہو گیا یا کوئی اور نمازی آ کر امام کے رکوع سے اُٹھنے سے پہلے ساتھ کھڑا ہو گیا تو نماز درست ہو جائے گی کیوں کہ اس صورت میں امام کے ساتھ صف میں شامل ہو کر رکوع میں شریک ہو گیا جس سے رکعت ہو جاتی ہے۔

سوم۔ امام کے رکوع سے سر اُٹھانے کے بعد صف میں شامل ہوا، اگر اسے اس کی حرمت کا علم نہیں تھا تو نماز صحیح ہو جائے گی اور اگر علم تھا تو صحیح نہیں ہو گی۔ کیوں کہ بخاری وغیرہ کی روایت ہے کہ ابوبکرہؓ نماز کے لیے پہنچے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں تھے، انہوں نے صف میں پہنچنے سے پہلے ہی رکوع کر لیا، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہاری حرص میں اضافہ کرے، آئندہ ایسے نہ کرنا۔(۴۲) آپؐ نے انہیں نماز دہرانے کا حکم نہیں دیا لیکن آئندہ اس طرح کرنے سے روک دیا۔

۸۔ جماعت کے لیے چل کر جانا اور امام کے ساتھ شامل ہونے کے لیے جلدی کرنا:

جماعت کے لیے چل کر جانا:

جو شخص جماعت میں شریک ہونا چاہتا ہے اس کے لیے مستحب ہے کہ سکون اور وقار کے ساتھ چل کر جائے (۴۳) کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جب تم اقامت سنو تو نماز کے لیے چل پڑو، سکون اور وقار کے ساتھ، جلدی نہ کرو، جو نماز مل جائے پڑھ لو، جو رہ جائے اسے پورا کر لو۔(۴۴)

مالکیہ کی رائے یہ ہے(۴۵) کہ جماعت سے ملنے کے لیے تیز تیز چل کر جانا جائز ہے البتہ دوڑے نہیں۔ دوڑنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے خشوع کی کیفیت جاتی رہتی ہے، تیز چلنا بہتر ہے۔

امام کی اقتدا کے لیے جلدی کرنا:

نمازی جلدی سے امام کی اقتدا کر لے چاہے امام کھڑا ہو، رکوع میں ہو، سجدے میں ہو یا اور کسی حالت میں۔

کیا مقتدی اس وقت نفل پڑھ سکتا ہے؟

مالکیہ کہتے ہیں (۴۶) کہ جب مستقل امام کی جماعت کے لیے اقامت کہہ دی جائے تو پیچھے کسی کے لیے فرض یا نفل کوئی بھی نماز جماعت سے یا اکیلے شروع کرنا جائز نہیں۔ اگر مسجد میں نماز کھڑی ہوگئی اور کوئی نمازی مسجد میں یا مسجد کے صحن میں فرض یا نفل پڑھ رہا ہے تو اگر اسے یہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنی نماز جاری رکھے گا تو امام کے ساتھ ایک رکعت رہ جائے گی تو وہ اپنی نماز توڑ کر امام کے ساتھ شامل ہو جائے، خواہ نفل پڑھ رہا ہو یا فرض، خواہ ایک رکعت پڑھ چکا ہو یا نہ، سلام کر کے یا گفتگو سے یا نماز توڑنے کی نیت سے نماز توڑ کر امام کے ساتھ شامل ہو جائے۔

اگر ایک رکعت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو تو اگر نفل نماز پڑھ رہا ہے تو دو رکعات مکمل کر لے اور مستحب یہ ہے کہ بیٹھ کر مکمل کرے اور اگر وہی نماز پڑھ رہا ہے جس کی جماعت کھڑی ہوگئی ہے مثلاً عصر کی نماز پڑھ رہا ہے اور اس کی جماعت کھڑی ہوگئی، اگر پہلی رکعت میں ہے تو اسے پورا نہ کرے اور جماعت میں شامل ہو جائے، اگر ایک رکعت پڑھ چکا ہے تو اس کے ساتھ دوسری رکعت ملا لے، اگر دوسری رکعت میں ہے تو مکمل کر لے۔ اگر تیسری رکعت میں ہے اور ابھی اس کا سجدہ نہیں کیا تو واپس پلٹ کر بیٹھ جائے اور سلام پھیر لے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ نماز چار رکعات والی ہے۔

اگر فجر یا مغرب کی نماز پڑھ رہا ہے اور جماعت کھڑی ہو جائے تو نماز توڑ دے اور امام کے ساتھ شامل ہو جائے تاکہ ممنوع وقت میں نوافل ادا کرنے کی صورت نہ پیدا ہو جائے۔ اگر مغرب کی دوسری یا تیسری رکعت پوری کر لی یا صبح کی دوسری رکعت پڑھ لی تو فرض کی نیت سے نماز مکمل کر لے۔

شافعیہ کہتے ہیں (۴۷) اگر نمازی نفل نماز پڑھ رہا ہے کہ اس اثنا میں جماعت کھڑی ہوگئی تو اگر جماعت نکل جانے کا اندیشہ نہیں ہے تو نفل مکمل کر لے پھر جماعت میں شامل

ہو اور اگر جماعت نکل جانے کا اندیشہ ہے تو نفل توڑ دے کیوں کہ جماعت سے نماز پڑھنا افضل ہے۔

اگر وقتی فرض پڑھ رہا تھا کہ اس کی جماعت کھڑی ہو گئی تو افضل یہ ہے کہ نماز توڑ دے اور جماعت میں شامل ہو جائے۔شافعیہ کے جدید مذہب میں جو صحیح تر ہے یہ ہے کہ نماز توڑے بغیر جماعت میں شامل ہونے کی نیت کر لے کیوں کہ جب یہ جائز ہے کہ کوئی شخص اکیلا نماز پڑھ رہا ہو پھر کوئی پیچھے آ کر کھڑا ہو جائے تو اس کا امام ہو جائے تو یہ بھی جائز ہے کہ نماز کا کچھ حصہ اکیلے پڑھے اور پھر مقتدی ہو جائے۔شافعیہ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ امام کی اقتدا کی وجہ سے اس کی نماز کی ترتیب بدل جائے جیسا کہ جو شخص دوسری رکعت میں شریک ہوا ہو اس کی نماز کی ترتیب بدل جاتی ہے۔

اگر مسجد میں پہنچے اور جماعت کھڑی ہو جائے تو نوافل نہ پڑھے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب جماعت کھڑی ہو جائے تو فرض نماز کے علاوہ کوئی نماز نہ پڑھی جائے۔(۴۸)

حنابلہ کہتے ہیں کہ(۴۹) جب مؤذن نماز کے لیے اقامت کہے جس کے بعد جماعت کھڑی ہونی ہو تو فرض نماز کے علاوہ کوئی نماز نہیں پڑھی جا سکتی، کیوں کہ ابن حبان کی روایت ''جب موذن اقامت شروع کرے...... کا تقاضا یہی ہے کہ اس کے بعد نہ عام نوافل پڑھے نہ فجر وغیرہ کی مؤکدہ سنتیں، مسجد میں نہ مسجد سے باہر نہ گھر میں۔کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث ''جب نماز کھڑی ہو جائے...... کا تقاضا یہی ہے۔اگر اقامت شروع ہونے کے بعد نفل شروع کیے تو وہ نہیں ہوں گے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ اقامت کے بعد نماز پڑھنے پر سرزنش کرتے تھے۔

اگر کوئی شخص نفل پڑھ رہا ہے اور جماعت کھڑی ہو جائے تو خواہ مسجد سے باہر پڑھ رہا ہو، نوافل مکمل کر لے لیکن مختصر پڑھے۔اگر اس دوران میں ایک رکعت نکل بھی جائے

تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تبطلوا اعمالکم (اپنے اعمال باطل نہ کرو، محمد ۴۷:۳۳) لیکن دو رکعات سے زیادہ نہ پڑھے۔اگر تیسری رکعت شروع کر دی تھی تو چوتھی ساتھ ملا لے کیوں کہ چار رکعات پڑھنا تین سے افضل ہیں۔ اگر تین رکعات کے بعد سلام پھیر دیا تو جائز ہے۔دونوں صورتوں میں نص سے ثابت ہے البتہ اگر نفل پڑھنے والے کو اندیشہ ہو کہ جماعت جاتی رہے گی تو نوافل توڑ دے کیوں کہ فرض نماز نوافل سے اہم ہے۔

حنفیہ کے نزدیک خاص تفصیل ہے جو بالعموم نماز توڑنے کے سلسلے میں مالکیہ اور شافعیہ کے مذاہب سے ہم آہنگ ہے البتہ فجر کی سنتوں کے ضروری ہونے کی وجہ سے ان کے بارے میں ان کی رائے الگ ہے اور وہ حسب ذیل ہے۔(۵۰)

اگر نمازی نے فرض نماز ادا یا قضا اکیلے شروع کر دی پھر جماعت کھڑی ہو گئی، اگر فجر یا مغرب کی نماز ہے تو اگر پہلی رکعت میں ہے، خواہ اس کا سجدہ کر لیا ہو تو ایک طرف سلام پھیر کر نماز توڑ دے اور جماعت میں شامل ہو جائے اور اگر دوسری رکعت میں ہے تو اگر اس کا سجدہ نہیں کیا تو اسے توڑ دے اور اگر سجدہ کر لیا ہے تو اکیلے ہی اسے پورا کرے۔

اگر چار رکعات والی نماز، مثلاً ظہر یا عصر شروع کی تو اگر اکیلے نماز پڑھنے والے نے پہلی رکعت کا سجدہ نہیں کیا(۵۱) تو نماز توڑ دے اور امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور اگر پہلی رکعت کا سجدہ کر لیا ہے تو دو رکعات مکمل کر کے سلام پھیرے اور جماعت کے ساتھ شامل ہو جائے تاکہ جماعت کا ثواب مل جائے اور جو نماز پڑھی وہ نفل ہو جائے گی اور عمل باطل ہونے سے بچ جائے گا۔

اگر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا اور تیسری رکعت کا سجدہ کرنے سے پہلے جماعت کھڑی ہو گئی تو ایک طرف سلام پھیر کر نماز توڑ دے۔اگر چار رکعات والی نماز یا مغرب کی نماز کی تیسری رکعت پوری کر لی تو پھر اکیلے ہی نماز مکمل کر لے کیوں کہ اکثر کل

کے حکم میں ہے، پھر نفل کی نیت سے جماعت میں شامل ہو جائے کیوں کہ ایک وقت میں ایک فرض نماز دوبار نہیں پڑھی جا سکتی کیوں کہ یزید بن اسودؓ کہتے ہیں کہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپؐ کے حج میں شریک تھا، میں نے آپؐ کے ہمراہ صبح کی نماز مسجد خیف میں ادا کی، جب آپؐ نماز پڑھ چکے، پیچھے مڑے تو آپؐ نے دیکھا کہ صفوں کے آخر میں دو آدمی بیٹھے ہوئے ہیں جنہوں نے نماز نہیں پڑھی، آپؐ نے فرمایا، انہیں میرے پاس لاؤ، انہیں آپؐ کے پاس لایا گیا تو وہ دونوں تھر تھر کانپ رہے تھے۔(۵۲) آپؐ نے ان سے پوچھا، تم نے نماز کیوں نہیں پڑھی؟ انہوں نے کہا، یا رسول اللہ، ہم نے اپنی اقامت گاہ پر پڑھ لی تھی، آپؐ نے فرمایا، ایسا نہ کیا کرو، اگر اپنی اقامت گاہ پر نماز پڑھ لی ہو، پھر مسجد میں جماعت کے وقت آجاؤ تو لوگوں کے ساتھ نماز پڑھ لیا کرو، یہ تمہارے لیے نفل ہو جائے گی۔(۵۳)

جو شخص مسجد میں داخل ہو اور جماعت کھڑی ہو جائے تو جماعت میں شامل ہو اور سنتیں چھوڑ دے، انہیں بعد کی سنتوں کے ساتھ فرائض کے بعد پڑھے البتہ فجر کی سنتیں مسجد کے دروازے کے پاس ادا کر کے جماعت میں شامل ہو جائے بشرطیکہ جماعت جاتے رہنے کا اندیشہ نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں دونوں فضیلتوں کو جمع کرنا ممکن ہے اگر جماعت کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہو تو امام کے ساتھ فرائض پڑھے کیوں کہ جماعت کا ثواب زیادہ ہے اور اسے چھوڑنے کا گناہ شدید تر ہے۔

اگر فجر کی سنتیں رہ جائیں تو انہیں سورج نکلنے سے پہلے نہ پڑھے کیوں کہ وہ مطلقاً نوافل ہیں اور صبح کے بعد پڑھنا مکروہ ہیں۔امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک سورج نکلنے کے بعد بھی نہ پڑھے کیوں کہ سنت کی دراصل قضا نہیں ہے، قضا واجب کے ساتھ مختص ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی میں رات کے آخری حصہ میں آرام کرنے کے بعد(۵۴) سورج نکلنے کے بعد فرائض کے ساتھ فرائض کے تابع ہونے کی وجہ

سے قضا کی تھیں۔ اگر سنتیں فرائض کے تابع نہ رہیں تو اصل حکم باقی رہے گا یعنی ان کی قضا نہیں ہے۔ اس بنا پر فجر کی سنتیں قضا نہ کی جائیں ہاں اگر فرض بھی قضا ہو جائیں تو فرائض کے تابع سنتیں بھی قضا کر لی جائیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ مجھے یہ بات پسند ہے کہ سورج ڈھلنے سے پہلے فجر کی سنتیں قضا کر لے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا موقع پر سورج نکلنے کے بعد ان کی قضا کی تھی۔

اگر ظہر سے پہلے کی سنتیں شروع کر دیں اور جماعت کھڑی ہو گئی یا جمعہ کی سنتیں شروع کیں اور خطیب منبر پر بیٹھ گیا تو دو رکعات کے بعد سلام پھیر دے، یہی بہتر ہے پھر فرض ادا کرنے اور بعد کی سنتیں ادا کرنے کے بعد چار رکعات سنتیں قضا کرے تاکہ خطبہ سننے اور جمعہ کامل طریقے سے ادا کرنے کا فرض نہ رہ جائے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کی رائے ہے۔ امام محمد کی رائے یہ ہے کہ بعد کی سنتوں سے پہلے قضا کرے۔ شلبی کہتے ہیں (۵۵) کہ بعد کی سنتیں پڑھنے کے بعد قضا کرے کیوں کہ پہلی چار سنتیں تو اپنے مسنون مقام پر نہیں پڑھی جا سکیں تو بعد کی دو سنتوں کو دانستہ بلا ضرورت اپنی جگہ سے مؤخر نہ کیا جائے۔

۹۔ ایک مسجد میں ایک سے زیادہ جماعتیں:

نماز کے مکروہات میں پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ حنفیہ کے (۵۶) نزدیک ایک اذان اور اقامت کے ساتھ محلّہ کی مسجد میں ایک سے زیادہ جماعتیں مکروہ ہیں، ہاں اگر محلّہ سے باہر کے لوگوں نے پہلے اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھ لی یا اہل محلّہ نے آہستہ اذان کہہ کر پڑھی یا اہل محلّہ نے اذان اور اقامت کے بغیر دوسری جماعت کرائی یا شاہراہ کی مسجد ہے یا ایسی مسجد ہے جس کا کوئی متعین امام اور مؤذن نہیں ہے اور لوگ گروہ در گروہ آ کر نماز پڑھتے رہتے ہوں تو افضل یہ ہے کہ ہر گروہ الگ الگ اذان اور اقامت کہہ کر نماز

پڑھے۔

محلّہ کی مسجد سے مراد ایسی مسجد ہے جس کا امام اور نمازی متعین ہوں۔ دوبارہ اذان کہہ کر دوسری جماعت کرانا مکروہ ہے۔دوسری اذان کے بغیر محلّہ کی مسجد میں دوسری جماعت کرانا جائز ہے لیکن حنفیہ کے ہاں ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ مکروہ ہے۔ بعض مساجد میں کئی ائمہ کئی باقاعدہ جماعتیں کراتے ہیں وہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہیں۔

ان کی دلیل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل ہے کہ آپؐ لوگوں کے درمیان صلح کرانے کے لیے گھر سے نکلے، واپس مسجد میں پہنچے تو اہل مسجد نماز پڑھ چکے تھے، پھر آپؐ گھر لوٹ آئے اور گھر والوں کو اکٹھا کر کے نماز ادا کی۔ اگر مسجد میں دوسری جماعت جائز ہوتی تو آپؐ مسجد میں جماعت سے نماز پڑھنے پر گھر آ کر نماز پڑھنے کو ہرگز ترجیح نہ دیتے۔ ایک جماعت کے باعث زیادہ لوگ مسجد میں جمع ہو جاتے تھے اور اگر بلا کراہت ایک سے زائد جماعتیں جائز ہوں تو لوگ نماز کے لیے جمع نہ ہوں کیوں کہ انہیں معلوم ہو گا کہ جماعت سے تو نہیں رہیں گے۔

راستوں اورشاہراہوں پر بنی ہوئی مساجد کسی خاص گروہ کے ساتھ مختص نہیں ہوتیں، ان میں سب لوگ برابر ہوتے ہیں اس لیے راستوں کی مساجد میں ایک سے زائد جماعتیں مکروہ نہیں ہیں۔راستوں کی مساجد وہ ہیں جن میں امام اور نمازی متعین نہیں ہوتے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے(۵۷) کہ جس مسجد کا امام مقرر ہے اس میں دوسری جماعت مکروہ ہے۔ مقرر امام سے پہلے جماعت کرانا مکروہ ہے اور مقرر امام کی جماعت کے ساتھ دوسری جماعت کرانا بھی مکروہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب مقرر امام کے ساتھ نماز پڑھی گئی ہو تو کوئی دوسری جماعت فرائض یا نوافل وہاں نہیں کرائی جا سکتی۔ اور نہ اکیلے نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ جس شخص نے مقرر امام کے ساتھ نماز پڑھ لی اس کے لیے

واجب ہے کہ مسجد سے نکل جائے تا کہ امام کے بارے میں بدگمانی کا احساس پیدا نہ ہو۔ اگر کوئی جماعت مسجد میں داخل ہو اور مسجد کا مقرر امام نماز پڑھا چکا ہو تو اس جماعت کے لیے مستحب ہے مسجد سے باہر نکل کر جماعت سے نماز پڑھ لیں۔ تین مساجد اس سے مستثنیٰ ہیں: مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ، ان تینوں میں اکیلے اکیلے نماز پڑھ لیں کیوں کہ ان کے اندر اکیلے نماز پڑھنے کا ثواب ان کے باہر باجماعت نماز پڑھنے سے زیادہ ہے۔

اگر کسی مسجد میں کئی امام مقرر ہوں اور ایک کے بعد دوسرا جماعت کراتا ہو تو راجح قول یہ ہے کہ ایک وقت میں متعدد جماعتیں مکروہ ہیں کیوں کہ اس میں بدنظمی پائی جاتی ہے جس مسجد میں متعین امام نہ ہو وہاں دوسری جماعت مکروہ نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۵۸) جس مسجد میں متعین امام ہے وہاں امام کی اجازت کے بغیر جماعت سے پہلے، بعد میں اور اس کی جماعت کے ساتھ، ہر صورت میں جماعت مکروہ ہے البتہ راستے کی مسجد میں، بازار کی مسجد میں یا جس مسجد کا متعین امام نہ ہو وہاں دوسری جماعت جائز ہے۔ نیز اگر مسجد کا متعین امام تو ہو لیکن مسجد تنگ ہو، اس میں تمام نمازی نہ آسکتے ہوں یا نماز کا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو تو دوسری جماعت جائز ہے کیوں کہ اس طرح کی جماعت میں کسی سازش کا امکان نہیں ہوتا۔

حنابلہ کے نزدیک (۵۹) مقرر امام کی اجازت کے بغیر امام کی جماعت سے قبل جماعت کرنا حرام ہے کیوں کہ وہ صاحب خانہ کی طرح ہے اور وہی امامت کا مستحق ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: کوئی شخص کسی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر امامت نہ کرائے۔ (۶۰) کیوں کہ اس سے نفرتیں جنم لیتی ہیں۔ اسی طرح مستقل امام کی جماعت کے دوران دوسری جماعت کھڑی کرنا بھی حرام ہے ان دونوں صورتوں میں نماز جائز نہیں ہے۔ امام کی اجازت کے ساتھ جماعت حرام ہے نہ مکروہ کیوں کہ اجازت کی وجہ سے وہ امام کا نائب سمجھا جائے گا۔ اگر مستقل امام کو کسی عذر کی وجہ سے دیر ہو جائے یا اس کے

آنے کا گمان نہ ہو یا گمان ہو تب بھی اس کی غیر حاضری میں دوسرا شخص جماعت کرا سکتا ہے۔

مستقل امام کے نماز پڑھا کر فارغ ہونے کے بعد غیر مستقل امام کی اقتدا میں دوسری جماعت مکروہ نہیں ہے البتہ صرف مکہ اور مدینہ کی دونوں مساجد میں مکروہ ہے تا کہ زیادہ سے زیادہ لوگ جماعت میں شریک ہوں اور اس خیال سے کہ دوسری جماعت میں شامل ہو جائیں گے ان دونوں مساجد میں مستقل ائمہ کے ساتھ نماز ادا کرنے میں سستی نہ کریں۔ اگر کوئی شخص کسی عذر مثلاً نیند وغیرہ کی وجہ سے جماعت سے رہ گیا تو اس کے لیے ان دونوں مساجد میں بھی دوسری جماعت مکروہ نہیں ہے۔

ان دونوں مساجد میں دو مستقل ائمہ مقرر کرنا مکروہ ہے کیوں کہ جو امام بعد میں نماز پڑھائے گا وہ اوّلِ وقت کے ثواب سے محروم رہے گا اور بڑی جماعت کے ثواب سے بھی۔ مذاہب کا اختلاف ہو تب بھی ایک سے زائد مستقل امام نہ مقرر کیے جائیں۔

امام کے لیے ایک نماز کو دوبار پڑھانا مکروہ ہے کہ مثلاً دوسری نماز میں کسی قضا نماز یا اور کسی نماز کی نیت کرے اور پہلی میں وقتی فرض کی۔ ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ بدعت ہے اور مکروہ ہے۔

۱۰۔ اکیلے نمازی کا جماعت کے ساتھ دوبارہ نماز پڑھنا:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص نے اکیلے نماز پڑھ لی تھی، پھر اسے جماعت مل گئی تو جماعت کے ساتھ شامل ہو جائے، دوسری نماز نفل ہو جائے گی۔ اس کا ثبوت یزید بن اسودؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے ثابت ہونے والی سنت سے ہے۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: ایک شخص مسجد میں آیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھ چکے تھے، آپؐ نے فرمایا، کوئی ہے جو نیکی کرے اور اس کے ساتھ نماز پڑھ لے، ایک آدمی اٹھا اور اس نے اس کے ساتھ نماز پڑھ لی۔ (۶۱)

نماز دُہرانے کے سلسلے میں فقہاء کے ہاں تفصیلات ہیں:

حنفیہ کے نزدیک (۶۲) جس شخص نے اکیلے نماز پڑھ لی تھی اس کے لیے جماعت کے ساتھ اس نماز کا اعادہ جائز ہے اور دوسری نماز نفل ہو جائے گی۔ اس کی دلیل یزید بن اسودؓ کی حدیث ہے جو فرض کی ادائیگی کی بحث میں گزر چکی ہے۔ جس میں ہے کہ دو آدمیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظہر کی نماز نہیں پڑھی تھی اور وہ صفوں کے آخر میں بیٹھے ہوئے تھے، آپؐ نے ان سے فرمایا: جب اپنی اقامت گاہ پر نماز پڑھ لو پھر مسجد میں جماعت کے وقت آ جاؤ تو، جماعت سے نماز پڑھ لیا کرو یہ تمہارے لیے نفل ہو جائے گی۔ جب دوسری نماز نفل ٹھہری تو اسے نفل کے احکام دیے جائیں گے، پس نماز عصر کا اعادہ مکروہ ہو گا، کیوں کہ عصر کے بعد نوافل پڑھنا مکروہ ہیں۔ اگر امام جماعت کے ساتھ نفل پڑھا رہا ہے اور جماعت میں تین سے زائد لوگ ہیں تو اس کے پیچھے نفل پڑھنے کے لیے کھڑے ہو جانا مکروہ ہے۔ اگر تین سے زائد لوگ نہیں ہیں اور نفل بغیر اذان کے پڑھے جا رہے ہیں تو مکروہ نہیں ہے۔ اگر اذان کہہ کر نفل کا اعادہ کر رہے ہیں تو مطلقاً مکروہ ہے۔ اگر امام فرض پڑھ رہا ہو نہ کہ نفل تو اس کے پیچھے نفل پڑھنا مکروہ نہیں ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک (۶۳) جس شخص نے جماعت سے نماز پڑھ لی وہ اس کا اعادہ نہ کرے۔ ہاں اگر تین مساجد (مسجد حرام، مسجد نبوی، مسجد اقصیٰ) میں سے کسی میں داخل ہوا تو اعادہ مستحب ہے، اور جس شخص نے اکیلے نماز پڑھی اس کے لیے جماعت کے ساتھ اعادہ جائز ہے بشرطیکہ جماعت میں دو یا دو سے زائد افراد ہوں، اگر ایک ہو تو جائز نہیں البتہ اگر ایک مستقل امام ہو تو اس کے ساتھ اعادہ جائز ہے کیوں کہ مستقل امام کی حیثیت جماعت کی ہے اور مغرب کے علاوہ ہر نماز کا اعادہ کیا جا سکتا ہے نیز وتر پڑھنے کے بعد عشا کا اعادہ جائز نہیں۔ جماعت کا ثواب حاصل کرنے کے لیے اس صورت میں عشا کا اعادہ حرام ہے اور مغرب کا اعادہ بھی نہ کرے کیوں کہ مغرب کی تین رکعات پہلی تین

رکعات کے ساتھ مل کر جفت ہو جائیں گی کیوں کہ دہرائی جانے والی نماز نوافل کے حکم میں ہے اور عشا کی نماز وتر سے پہلے دہرائی جا سکتی ہے بعد میں نہیں کیوں کہ اگر وتر کو بھی دہرا لیتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی خلاف ورزی ہوتی ہے کہ ایک رات میں دو وتر نہیں ہوتے اور اگر نہیں دہراتا تو ایک دوسرے ارشاد کی خلاف ورزی ہوتی ہے کہ وتر کو اپنی رات کی آخری نماز بناؤ۔

ہر وہ شخص جس نے اکیلے نماز پڑھی اس کے لیے اعادہ جائز ہے البتہ اگر کسی شخص نے مذکورہ بالا تین مساجد میں اکیلے نماز پڑھی تو ان مساجد سے باہر جماعت کے ساتھ اعادہ نہ کرے البتہ ان مساجد میں جماعت کے ساتھ اعادہ مستحب ہے۔

اگر مقتدی ہو تو اعادہ کر لے لیکن امام ہو تو اعادہ کرنا درست نہیں جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔فرض نماز کا اعادہ کرنے والا یہ نیت کرے کہ اللہ کے سپرد ہے ان میں سے جو چاہے فرض کے طور پر قبول کر لے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے (۶۴) کہ اکیلے نمازی کے لیے اور صحیح قول کے مطابق جماعت کے لیے بھی اعادہ مسنون ہے۔فرض کا اعادہ فرض کی نیت سے کرے، اکیلے نمازی کے ہمراہ ہو چاہے جماعت کے ساتھ جو وقت کے اندر ہو رہی ہے۔راجح قول کے مطابق، خواہ ایک رکعت ہی وقت کے اندر ملے۔خواہ مکروہ وقت ہی کیوں نہ ہو البتہ راجح یہ ہے کہ اعادہ صرف ایک بار کرے۔نذر نماز اور نماز جنازہ کا اعادہ نہ کرے کیوں کہ ان کے ساتھ نوافل نہیں پڑھے جاتے۔شرط یہ ہے کہ دوسری نماز صحیح ہو خواہ قضا کے تقاضے نہ پورے کرتی ہو، اور یہ کہ دوسری نماز کی تکبیر تحریمہ کے وقت جو شخص قیام پر قادر ہے وہ اکیلا نہ ہو اور جو شخص نماز کا اعادہ کر رہا ہے اس کے لیے جماعت مطلوب ہو۔برہنہ فرد تاریکی میں اعادہ کر سکتا ہے روشنی میں نہیں اور نماز کا اعادہ کرنے والا امام بھی ہو سکتا ہے۔

اگر کسی شخص نے نماز پڑھ لی، پھر جماعت کے ساتھ اس کا اعادہ کیا تو شافعیہ کا

مذہب جدید یہ ہے کہ پہلی نماز فرض ہو گی کیوں کہ یزید بن اسودؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی رو سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری نماز کو نفل قرار دیا اور اس لیے کہ اس نے پہلی نماز سے فرض ادا کیا۔ تو دوسری نماز لامحالہ نفل ہو گی۔ لیکن نیت فرض نماز کے اعادہ کی کرے تاکہ نفل سے آغاز کرنا لازم نہ آئے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (۶۵) اگر کسی شخص نے اکیلے یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور ابھی وہ مسجد میں تھا کہ دوبارہ جماعت کھڑی ہو گئی تو اس کے لیے اعادہ مستحب ہے، خواہ اعادہ کا وقت ممنوع وقت ہو اور اعادہ مستقل امام کے ہمراہ ہو یا غیر مستقل امام کے البتہ مغرب کی نماز کا اعادہ درست نہیں کیوں کہ جو نماز دوبارہ پڑھی جا رہی ہے وہ نفل ہے اور نفل طاق رکعات میں نہیں ہوتے، پہلی نماز یزید بن اسود کی مذکورہ بالا حدیث کی بنا پر فرض قرار پائے گی، دوسری نماز میں اعادہ کی نیت کرے کیوں کہ پہلی نماز سے فرض ادا ہو گئے۔ اگر نفل کی نیت کر لی تب بھی درست ہے کیوں کہ نفل کی نیت واقع کے مطابق ہے۔ اگر مثلاً ظہر کی نیت کر لی تب بھی نماز صحیح ہو گی لیکن نفل ہو گی۔

اگر کوئی شخص مسجد سے باہر ہے اور جماعت کھڑی ہو گئی اور ممنوع وقت ہے تو اس کے لیے جماعت ختم ہونے سے پہلے مسجد میں داخل ہونا مستحب نہیں اور اعادہ حرام ہے، اگر اعادہ کر لیا تو نماز نہیں ہو گی، خواہ وہ جماعت کا ثواب حاصل کرنے کے لیے مسجد میں داخل ہوا یا اور کسی نیت سے۔ اگر ممنوع وقت نہیں ہے اور نماز کے اعادہ کی نیت سے مسجد میں داخل ہوا تو اعادہ مسنون نہیں ہے اور اگر اعادہ کی نیت نہیں کی تو اعادہ مسنون ہے۔

۱۱۔ نماز یا جماعت کا مستحب وقت:

نماز کے قیام کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ جماعت کے مستحب وقت کے بارے میں فقہاء کی چار مختلف آراء ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نمازی امام کے کھڑے ہونے کے بعد حی علی الفلاح

کے وقت کھڑے ہوں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قد قامت الصلاۃ پر کھڑے ہوں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑے ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ لوگوں کی ہمت پر منحصر ہے شریعت میں ایسی کوئی پابندی نہیں ہے کہ اقامت سے پہلے کھڑے ہوں یا درمیان میں یا اقامت کے بعد البتہ ابو قتادہؓ کی حدیث اس سلسلے میں موجود ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب نماز کے لیے اقامت کہی جائے تو جب تک مجھے دیکھ نہ لو کھڑے نہ ہوا کرو''۔ ابن رشد کہتے ہیں، اگر یہ حدیث صحیح ہے۔ اورہم بتا چکے ہیں کہ یہ روایت متفق علیہ ہے تو اس پر عمل واجب ہے ورنہ مسئلہ اپنی اصل پر باقی ہے یعنی اجازت ہے جب چاہے کھڑا ہو، شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے۔(٦٦)

۱۲۔ جماعت اور جمعہ کن عذروں کی وجہ سے چھوڑے جا سکتے ہیں:

مذکورہ ذیل اسباب کی بنا پر جماعت اور جمعہ میں حاضری ضروری نہیں رہتی، آدمی معذور سمجھا جائے گا:(٦٧)

۱۔ بیماری جس کی وجہ سے حاضری میں دقت ہو مثلاً بارش ہو رہی ہو۔ضروری نہیں کہ بیماری اس حد تک ہو کہ اس کی وجہ سے نماز میں قیام معاف ہو، البتہ معمولی بیماری ہو مثلاً ہلکا سردرد یا معمولی بخار تو یہ عذر نہیں ہیں۔ اسی طرح جس کے پاس اور کوئی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو اس کی تیمار داری بھی عذر ہے، خواہ مریض قریبی عزیز نہ ہو کیوں کہ کسی بھی انسان کو تکلیف سے بچانا بہت اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ قریبی عزیز کے باعث آدمی کو اس سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے جتنی مالی نقصان پر ہوتی ہے اور وہ افراد جو قریبی عزیز نہیں ان میں بیوی، سسر، دوست اور استاد شامل ہیں۔

بیماری کے عذر ہونے کی دلیل ارشاد ربانی ہے: وما جعل علیکم فی الدین من

حرج (اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تمہیں تنگی میں مبتلا نہیں کیا، الحج ۲۲:۷۸) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیمار ہوئے تو مسجد تشریف نہیں لائے اور فرمایا: ابوبکرؓ سے کہو، لوگوں کو نماز پڑھائیں۔(۶۸) جس شخص کو کوئی بیماری لاحق ہونے کا خوف ہو وہ بھی معذور ہے، کیوں کہ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی تفسیر خوف اور مرض سے کی ہے۔(۶۹) پس بیمار پر، جو شخص چل پھر نہ سکتا ہو اس پر، لنجا ہو، جس شخص کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کٹے ہوئے ہوں یا صرف پاؤں کٹے ہوئے ہوں، مفلوج، بہت بوڑھے شخص پر جو چلنے پھرنے سے عاجز ہو اور اندھے پر خواہ اسے رہنما میسر ہو حنفیہ کے نزدیک جماعت اور جمعہ میں حاضری واجب نہیں ہے۔ البتہ ایسا نابینا شخص جسے رہنما میسر ہو حنابلہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جمعہ میں حاضری سے معذور نہیں سمجھا جائے گا البتہ جماعت میں حاضری کی معافی ہے، اس کی تفصیل آئندہ بیان ہوگی۔

۲۔ جان، مال یا عزت کا ڈر ہو یا کوئی مریض ہو اس کے ساتھ جانا یا اسے چھوڑ کر جانا مشکل ہو۔ اس کی دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس نے اذان کی آواز سنی اور بلا عذر جماعت میں نہیں آیا اس کی نماز نہیں ہوتی، لوگوں نے پوچھا: یارسول اللہؐ! عذر سے کیا مراد ہے؟ آپؐ نے فرمایا: خوف یا بیماری۔

کسی ظالم کا خوف ہو یا قرض خواہ نے پابند کیا ہوا ہو یا آدمی برہنہ ہو یا اللہ کے حقوق میں کسی تعزیر کا خوف ہو جس کے بارے میں امید ہو کہ معاف ہو جائے گی یا کسی آدمی کے حقوق میں سزا کا خوف ہو، قصاص یا حد قذف جس کے بارے میں امید ہو کہ چند روز غائب رہا تو معافی مل جائے گی یا بیماری میں اضافے کا یا دیر سے صحت یابی کا اندیشہ ہو تو جماعت اور جمعہ میں حاضری واجب نہیں۔ اگر مریض کو سواری پر یا کندھوں پر اٹھا کر مسجد لاتے ہیں کسی تکلیف کا ڈر نہیں یا کوئی ایسا آدمی موجود ہے جو سواری پر یا اٹھا

کر لا سکتا ہے یا نابینا شخص کو کوئی رہنما میسر ہے تو حنابلہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کے لیے جمعہ میں آنا ضروری ہے کیوں کہ جمعہ بار بار نہیں آتا جماعتوں میں آنا ضروری نہیں۔اگر سفر میں ہمراہیوں سے بچھڑنے کا ڈر ہو تب بھی جمعہ اور جماعت واجب نہیں رہتے سفر خواہ تفریحی ہو یا مال ضائع ہونے کا ڈر ہو کہ مثلاً تنور میں روٹی جل جائے گی یا آگ پر ہنڈیا جل جائے گی یا کسی موقع کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہو مثلاً کوئی شخص راستہ بھول گیا اور اسے ڈر ہے کہ جماعت میں شامل ہو گیا تو راستہ بتانے والا کوئی نہیں ملے گا تو جمعہ اور جماعت میں حاضری معاف ہے۔

۳۔ بارش، کیچڑ، سخت سردی، دوپہر کی گرمی، رات کے وقت کی سخت ہوا، نہ کہ دن کی، سخت اندھیرا۔اس کی دلیل ابن عمرؓ کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، رات سخت تاریک تھی یا بہت بارش تھی تو ایک شخص نے آواز دی کہ:اپنی اپنی قیام گاہوں میں نماز پڑھ لو(۷۰) برف اور سخت سردی بارش کی مانند ہیں۔

۴۔ پیشاب پاخانے یا کسی ایک کا تقاضا ہو، کیوں کہ اس کی وجہ سے نماز خشوع سے مکمل کرنا مشکل ہوتا ہے یا بھوک لگی ہو اور کھانا تیار ہو یعنی سخت بھوک اور پیاس ہو کیوں کہ صحیحین میں حضرت انسؓ سے روایت ہے:''جلدی نہ کرو، کھانے سے فارغ ہو جاؤ'' سفر کا ارادہ ہو اور اندیشہ ہو کہ ہمراہی یا قافلہ نکل جائے گا، اگر اکیلے سفر کر رہا ہے تو عذر نہیں ہے۔نیند کا غلبہ ہو یا تھکن ہو کیوں کہ ایک شخص حضرت معاذؓ کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا۔حضرت معاذؓ نے نماز لمبی کر دی تو اس نے الگ نماز پڑھی اور بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا،آپؐ نے اسے روکا ٹوکا نہیں۔البتہ نیند ہٹانے کے لیے عزم و حوصلے سے کام لے کر جماعت سے نماز پڑھنا افضل ہے کیوں کہ اس میں جماعت کا ثواب ہے۔حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر علم فقہ میں مشغول ہے تو یہ بھی عذر ہے دوسرا کوئی علم عذر نہیں۔

۵۔ کوئی کچی بدبودار چیز کھائی ہو جس کی بدبو دور نہ ہوتی ہو۔تھوم، پیاز یا مولی وغیرہ کھا کر مسجد میں جانا مکروہ ہے تا آنکہ اس کی بو ختم ہو جائے کیوں کہ اس کی بو سے فرشتوں کو اذیت ہوتی ہے حدیث میں ہے: جس نے تھوم یا پیاز کھایا ہو، وہ ہم سے اور ہماری مسجد سے الگ رہے اور گھر میں بیٹھے۔(۷۱) اسی طرح قصاب جس سے بو آتی ہو یا جس کسی سے بھی بد بو آتی ہو کیوں کہ ایذا علت ہے، جس کسی کو برص، جذام وغیرہ ہو وہ بھی مسجد نہ آئے، اسے بھی تھوم کھانے پر قیاس کریں گے کیوں کہ اس سے بھی نمازیوں کو ایذا ہوتی ہے۔

۶۔ کسی جگہ قید ہو، ارشاد ربانی ہے: لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا (اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی استطاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا، البقرہ ۲:۲۸۶)

۷۔ شافعیہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے: بازاروں کی چھتیں ٹپکتی ہوں، زلزلہ، سخت گرم ہوا رات میں ہو یا دن میں، کسی گم شدہ چیز کی تلاش جس کے ملنے کی امید ہو، غصب شدہ چیز کی واپسی کی کوشش، بہت موٹاپا، خشوع سے مانع غم، میت کی تجہیز و تکفین کی تیاری، مسجد میں یا مسجد کے راستے میں کوئی ایسا شخص ہو جو ایذا دیتا ہو، شب عروسی میں رات کی نماز کی جماعت میں حاضری معاف ہے، امام لمبی قراءت کرتا ہو یا جو سنن مقصود ہیں انہیں چھوڑ دیتا ہو یا بہت تیز قراءت کرتا ہو اور مقتدی آہستہ رو ہو یا ایسا شخص نماز پڑھاتا ہو۔ جس کی اقتدا مکروہ ہو اور اس سے یا اس کی وجہ سے کوئی ناگوار بات ہونے کا اندیشہ ہو۔

حنابلہ نے بھی شافعیہ کی تائید کرتے ہوئے امام کی طویل قراءت کو اور شب عروسی کو عذر قرار دیا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک نئی شادی کے باعث چھ دن کی جماعتیں اور جمعہ کی حاضری معاف ہے۔ ساتویں روز کی معافی نہیں ہے۔یہ مالکیہ کی مشہور روایت ہے۔ شافعیہ کے طرح انہوں نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ جس کسی پر قصاص ہو اور اسے قصاص کی معافی کی امید ہو یا حد قذف ہو اور اس کی معافی کی امید ہو کیوں کہ حد

قذف انسانی حق ہے البتہ اگر کسی پر اللہ کی کوئی حد ہو مثلاً حد زنا یا شراب نوشی یا چوری کی حد، تو اس کے لیے جمعہ اور جماعت چھوڑنے کا کوئی عذر نہیں کیوں کہ حدود اللہ میں مصالحت نہیں ہوسکتی جب کہ قصاص میں مصالحت ہوسکتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اٹھارہ چیزوں سے جماعت میں حاضری معاف ہو جاتی ہے۔بارش، سردی، خوف، تاریکی، قید، نابینا ہونا، فالج زدہ ہونا، ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہونا، بیماری، چلنے پھرنے سے معذور ہو، کیچڑ، لنجا ہونا، بہت بوڑھا ہونا، فقہ کی تعلیم وتعلم میں مصروف ہو اور جماعت کی وجہ سے فوت ہونے کا ڈر ہو، سخت بھوک لگی ہو اور کھانا تیار ہو، سفر کا ارادہ، مریض کی تیمارداری، رات کے وقت آندھی، نہ کہ دن کے وقت، اگر ان عذروں میں سے کسی عذر کی وجہ سے جماعت میں شریک نہ ہو سکے تو جماعت کا ثواب ملے گا۔

مطلب دوم۔ امامت

امامت کی تعریف، اس کی اقسام، ائمہ کی شرائط کس کی امامت درست ہے، امامت کا زیادہ حقدار کون ہے، امامت کے مکروہات، کس کی امامت مکروہ ہے، کب امام کی نماز ٹوٹ جاتی ہے اور مقتدی کی نہیں ٹوٹتی۔امام اور مقتدی دونوں کی نماز کن چیزوں سے ٹوٹتی ہے، امام مقتدی کی نماز کے کن امور کا ذمہ دار ہوتا ہے، امام سے متعلق خاص احکام۔

۱۔ امامت کی تعریف اور اس کی دو اقسام:

اچھائی یا برائی میں جس کی اقتدا اور پیروی کی جائے وہ امام ہے۔ارشاد ربانی ہے: وجعلنا منهم أئمة يهدون بامرنا (ہم نے انہیں میں سے امام بنائے جو ہمارے حکم سے رہنمائی کرتے ہیں الانبیاء ۲۱:۷۳) نیز فرمایا وجعلنا هم أئمة يدعون الى النار (ہم نے انہیں امام بنایا جو آگ کی طرف بلاتے ہیں، القصص ۲۸:۴۱)

امامت کی دو قسمیں ہیں(۷۲): کبریٰ (بڑی) اور صغریٰ (چھوٹی)

امامت کبریٰ وہ ہے جس کی بنا پر مخلوق پر تصرف کا عام حق حاصل ہو جاتا ہے۔عام تصرف سے مراد امام کی اطاعت ہے یا یہ دین و دنیا کی عمومی سرداری ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت ہے۔الماوردی کہتے ہیں(۷۳) امامت کا منصب دین کی حفاظت اور دنیا کے نظم و نسق کے لیے نبوت کی خلافت کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ امام مقرر کرنا اہم ترین شرعی واجبات میں سے ایک واجب ہے۔(۷۴) اس کا مسلمان، آزاد، مرد، عاقل، بالغ، قادر اور قریشی ہونا شرط ہے۔ہاشمی اور علوی ہونا شرط نہیں (جیسا کہ بعض شیعہ کی رائے ہے کہ آل علیؓ میں سے ہو)اور نہ معصوم ہونا شرط ہے جیسا کہ امامیہ اور اسماعیلیہ کی رائے ہے۔ فاسق امام کی تقلید مکروہ ہے۔ اگر فتنہ کا خوف نہ ہو تو فاسق امام کو معزول کر دیا جائے۔ امام کے لیے بھلائی کی دعا کرنا اور اسے نیکی کی تلقین کرتے رہنا واجب ہے۔امامت تین میں سے کسی ایک طریقے سے قائم ہو جاتی ہے۔

اہل حل و عقد کسی کو امام منتخب کریں،وراثت (ولی عہد بنانا) اہل حل و عقد کی بیعت کے بغیر زبردستی امام بن جانا،نظریہ ضرورت کے تحت جائز ہے۔(۷۵)

امامت صغریٰ نماز کی امامت ہے، اس سے مراد مقتدی کی نماز کا امام کی نماز سے رابطہ ہے۔

۲۔ امامت یا جماعت کے درست ہونے کی شرائط:

امام کی امامت مندرجہ ذیل شرائط سے درست ہو جاتی ہے:(۷۶)

ا۔اسلام: کافر کی امامت بالاتفاق صحیح نہیں۔ حنابلہ کہتے ہیں (۷۷) کہ اگر ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھی جس کے مسلمان ہونے کے بارے میں شک تھا یا یہ شک تھا کہ وہ ہیجڑا

ہے تو جب تک یقین نہ ہو کہ وہ کافر ہے یا خنثیٰ مشکل ہے نماز درست ہے کیوں کہ بظاہر نمازی مسلمان ہوتے ہیں بالخصوص جب امام بھی ہو اور بظاہر جو مردوں کی امامت کرتا ہے ہیجڑا نہیں ہو گا۔ اگر نماز کے بعد معلوم ہو کہ امام کافر تھا یا خنثیٰ مشکل تھا تو نماز دہرا لی جائے۔نماز پڑھنے والے کو مسلمان سمجھا جائے گا خواہ وہ دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں، جماعت سے پڑھے یا اکیلے، اگر اس کے بعد بھی اسلام پر قائم رہا تو کوئی کلام ہی نہیں اور اگر قائم نہ رہا تو مرتد ٹھہرے گا اور اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔اگر اسلام کے منافی کسی بات کے ظاہر ہونے سے پہلے مر گیا تو وہ مسلمان ہے اس کے مسلمان رشتہ دار وارث ہوں گے، غیر مسلم نہیں۔

شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے(۷۸) کہ اگر امام کے بارے میں معلوم ہو گیا کہ وہ کافر تھا یا عورت تھی تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔

۲۔عقل: دیوانے کے پیچھے نماز جائز نہیں کیوں کہ اس کی اپنی نماز نہیں ہوتی۔اگر دیوانگی سے افاقہ ہو جاتا ہو تو افاقہ کے دوران اس کے پیچھے نماز جائز ہے لیکن اس کی اقتدا مکروہ ہے کیوں کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ نماز کے دوران ایسی صورت پیدا ہو جائے جس سے نماز ٹوٹ جائے کیوں کہ اس میں دیوانگی تو موجود ہے البتہ افاقہ کے دوران نماز صحیح ہو جائے گی کیوں کہ اصل یہ ہے کہ آدمی دیوانگی سے محفوظ ہو، احتمال کی بنا پر نماز نہیں ٹوٹتی۔یاد رہے کہ یہ دونوں شرائط اصل میں نماز کے درست ہونے کی شرائط ہیں۔ امامت کی شرائط میں انہیں برسبیل تذکرہ شامل کر لیا گیا ہے۔پاگل اور مدہوش شخص بھی دیوانے کی طرح ہیں، ان کے پیچھے بھی نماز نہیں ہوتی بلکہ ان کی اپنی نماز بھی نہیں ہوتی۔

۳۔بالغ ہونا: جمہور کے نزدیک باشعور لڑکا بالغ افراد کی امامت کروائے یہ جائز نہیں۔حنفیہ کے نزدیک فرائض میں نہ نوافل میں،مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فقط فرائض میں البتہ نوافل میں مثلاً سورج گرہن یا تراویح کی نماز میں اپنے طرح کے لڑکوں کی

امامت کروا سکتا ہے کیوں کہ یہ نوافل ہیں اور نفل پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کی امامت کر رہا ہے۔ان کی دلیل ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ سے اثرم کی روایت ہے کہ: لڑکا جب تک بالغ نہ ہو امامت نہ کرائے،اس کی وجہ یہ ہے کہ امامت کمال کا درجہ ہے اور لڑکا ابھی درجہ کمال کو نہیں پہنچا، نیز بچے کی نماز میں شرائط نماز اور قراءت وغیرہ میں کمی نہ ہونے کی ضمانت نہیں ہوتی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ باشعور لڑکا بالغ آدمی کی امامت کر سکتا ہے کیوں کہ عمرو بن سلمہ کہتے ہیں کہ میں سات سال کا تھا جب میں عہد نبوی میں امامت کرایا کرتا تھا(۷۹) شافعیہ کے نزدیک ایسے لڑکے کے پیچھے جمعہ کی نماز بھی جائز ہے مگر کراہت کے ساتھ۔

۴۔یقینی مرد ہو جب کہ مقتدی مرد یا ہیجڑے ہوں۔ عورت اور ہیجڑہ مردوں کی امامت نہیں کر سکتے، نوافل میں نہ فرائض میں۔ اگر مقتدی سب عورتیں ہوں تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کی امامت کے لیے مرد ہونا ضروری نہیں۔عورت عورتوں کی امامت کر سکتی ہے،جس کی دلیل حضرت عائشہؓ، ام سلمہؓ اور عطا کی روایات ہیں کہ ''عورت عورتوں کی امامت کر سکتی ہے''۔ دارقطنی نے حضرت ام ورقہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنے گھر کی عورتوں کی امامت کی اجازت دی تھی۔

شافعیہ کے نزدیک عورتوں کی جماعت مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، امام ان کے درمیان میں کھڑی ہو(۸۰) امام احمد سے دو روایات ہیں(۸۱) ایک یہ کہ عورتوں کی جماعت مستحب ہے اور دوسری یہ کہ مستحب نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک عورت کی امامت صحیح نہیں ہے۔امام ہونے کے لیے مرد ہونے کی شرط ہے۔(۸۲)

حنفیہ کے نزدیک(۸۳) مردوں کے بغیر صرف عورتوں کی جماعت مکروہ تحریمی ہے، خواہ تراویح کی ہو۔البتہ نماز جنازہ میں مکروہ نہیں ہے کیوں کہ یہ ایسا فرض ہے جو

بار بار نہیں آتا۔اگر عورتیں اپنی الگ جماعت کرائیں تو برہنہ افراد کی طرح ان کی امام بھی درمیان میں کھڑی ہو۔مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت کے لیے گھر کی بہ نسبت اپنے کمرے میں نماز پڑھنا بہتر ہے اور عام کمرے کی بہ نسبت اندر کی کوٹھڑی میں پڑھنا افضل ہے۔(۸۴) وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی جماعت میں کوئی ایک قباحت ضرور پیدا ہوتی ہے، یا تو ان کی امام درمیان میں کھڑی ہو اور یہ مکروہ ہے یا آگے کھڑی ہو اور عورتوں کے لیے یہ بھی مکروہ ہے، پس عورتیں برہنہ افراد کی طرح ہیں جن کے لیے الگ جماعت کا شرعی حکم نہیں ہے، اسی وجہ سے ان کے لیے اذان دینا جائز نہیں اذان جماعت کے لیے بلاوا ہے، اگر جماعت مکروہ نہ ہوتی تو اذان دینا جائز ہوتا۔

حنفیہ کے نزدیک عورتوں کے لیے مطلقاً جماعت میں، خواہ وہ جمعہ کی نماز ہو یا عید کی اور رات کے وقت وعظ میں جانا مکروہ ہے۔اگر فتنے کا اندیشہ نہ ہوتو فقہ حنفی میں فتویٰ اس قول پر ہے کہ دن کے وقت مجلس وعظ میں جا سکتی ہیں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ایسے گھر میں جہاں امام کے علاوہ اور کوئی مرد نہ ہو اور امام کی کوئی محرم خاتون مثلاً بہن یا بیوی بھی نہ ہوتو اکیلے مرد کا عورتوں کی امامت کرانا مکروہ ہے۔اگر اور مرد بھی ہوں یا کوئی محرم عورت ہو تو جائز ہے۔مسجد میں اکیلا مرد عورتوں کی امامت کرا سکتا ہے، یہ مکروہ نہیں۔یہ رائے حنابلہ کی رائے سے ہم آہنگ ہے، وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا کہ کوئی مرد اجنبی عورت سے تنہائی میں ملے، کیوں کہ اس سے برے خیالات پیدا ہوتے ہیں۔

۵۔حدث اور نجاست سے پاک ہونا: بے وضو شخص کی یا جس شخص کو نجاست لگی ہو اس کی امامت درست نہیں کیوں کہ اس کی اپنی نماز بھی درست نہیں۔جمہور کے نزدیک ایسے شخص کو چاہے معلوم ہو یا بھول گیا ہو دونوں صورتوں میں امامت درست نہیں۔ مالکیہ

کہتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ آدمی دانستہ بے وضو نہ ہوا ہو، اگر چہ امام کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد اس کا علم ہوا ہو۔ اگر امام دانستہ بے وضو ہوا تھا تو اس کی اور اس کے مقتدیوں کی نماز باطل ہو گئی، اگر بھول گیا ہو اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد نجاست کا علم ہوا تو نماز درست ہے، کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک نجاست سے پاک ہونا نماز کی صحت کے لیے شرط ہے بشرطیکہ نجاست سے آلودہ ہونے کا علم ہو۔ مقتدی کو امام کے بے وضو یا جب ہونے کا علم ہوتے ہوئے نماز پڑھنا درست نہیں، البتہ چاروں مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ مقتدیوں کی نماز درست ہو جائے گی اور انہیں جماعت کا ثواب ملے گا۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کی نزدیک نماز جمعہ اس سے اس صورت میں مستثنیٰ ہے، کہ جب چالیس یا اس سے زائد افراد نے ایسے بے وضو یا نجاست سے آلودہ امام کے پیچھے پڑھیں اور انہیں نماز پڑھنے کے بعد معلوم ہو کہ امام بے وضو تھا یا اس کے ساتھ نجاست لگی ہوئی تھی۔ نماز درست ہونے کی دلیل ارشاد نبوی ہے کہ: اگر کوئی جنابت کی حالت میں لوگوں کو نماز پڑھا دے تو اپنی نماز دہرالے، لوگوں کی نماز درست ہو جائے گی۔ (۸۵)

شافعیہ کے نزدیک جس شخص پر نماز کا اعادہ واجب ہو اس کی اقتدا جائز نہیں مثلاً کسی مقیم نے پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمّم کر لیا، یا کسی شخص کے بدن پر نجاست لگی ہوئی تھی اور اس نے زخم خراب ہونے کے ڈر سے اسے پاک نہیں کیا یا کسی شخص کو پانی اور مٹی کوئی چیز دستیاب نہیں تھی اور اس نے نماز پڑھی تو اس کے پیچھے نماز پڑھنا درست نہیں۔

۶۔ قراءت کرنے پر قادر ہونا اور ارکان ادا کرسکنا: امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس قدر قرآن پڑھ سکتا ہو جتنا نماز کے لیے ضروری ہے اور ارکان ادا کرسکتا ہو۔ جمہور کے نزدیک جو شخص قرآن پڑھ سکتا ہے اس کی نماز اس شخص کے پیچھے نہیں ہوتی جو قرآن نہیں پڑھ سکتا۔ (۸۶) اگر ایسا شخص غیر قاری کے پیچھے نماز پڑھ لے تو اپنی نماز کا اعادہ کرے، جیسا کہ گونگے شخص کے پیچھے نماز جائز نہیں خواہ مقتدی بھی گونگا ہو۔ جو شخص

رکوع، سجدہ یا قعدہ یا استقبال قبلہ سے یا نجاست کے بچنے سے معذور ہے اس کے پیچھے صرف اسی طرح کے معذور کی نماز ہوسکتی ہے دوسرے کی نہیں۔حنفیہ کے نزدیک تین افراد کے علاوہ ہر قسم کا معذور اپنی طرح کے معذور کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے۔ وہ تین افراد یہ ہیں: خنثیٰ مشکل، استحاضہ والی عورت اور متحیرہ (۸۷) (جسے معلوم نہ ہو کہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا) کیوں کہ ممکن ہے اسے حیض آرہا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک امام کے لیے ارکان کی ادائیگی پر قدرت شرط ہے۔اگر امام کسی قولی رکن مثلاً قراءت فاتحہ یا عملی رکن مثلاً رکوع، سجدہ یا قیام پر قدرت نہیں رکھتا تو اس کی اقتدا جائز نہیں، البتہ اگر امام اور مقتدی دونوں عذر میں برابر ہوں تو نماز درست ہے۔ چنانچہ اُمی (جو شخص قرآن نہ پڑھ سکتا ہو) اُمی کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ کوئی قراءت کرنے والا موجود نہ ہو، گونگا گونگے کا امام ہوسکتا ہے اور بیٹھ کر نماز پڑھنے والا اپنی طرح کے معذور کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے۔البتہ جو شخص اشارے سے نماز پڑھتا ہے خواہ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر یا لیٹ کر اس کے پیچھے اس طرح کے معذور کی نماز جائز نہیں ہے۔

۷۔امام خود مقتدی نہ ہو۔ جو شخص خود کسی کا مقتدی ہو اس کے پیچھے اختیاری حالت میں نماز پڑھنا جائز نہیں کیوں کہ وہ خود دوسرے کا تابع ہے اور دوسرے کی بھول چوک سے متاثر ہوتا ہے جب کہ امام کو مستقل ہونا چاہیے تاکہ دوسرے کی بھول چوک کا ذمہ دار ہو سکے تو یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتیں۔اس پر اجماع ہے۔

اگر کوئی شخص مسبوق کے طور پر مقتدی تھا، امام کی نماز ختم ہونے پر جب وہ اپنی نماز پڑھ رہا ہے تو کیا اس کی اقتدا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں کئی آراء ہیں:

حنفیہ کے نزدیک (۸۸) مسبوق نہ تو خود کسی اور کی اقتدا کر سکتا ہے اور نہ اس کی اقتدا کی جاسکتی ہے کیوں کہ مسبوق دراصل دوسرے کا تابع ہے اور مقتدی کے قائم مقام ہے کیوں کہ اقتدا نام ہے امام کی تکبیر تحریمہ کے مطابق تکبیر تحریمہ کہنے کا۔مقتدی نے اس

نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی جس کے لیے امام نے کہی۔ اگر اس کے لیے امام کی تکبیر تحریمہ بطور امام درست ہو گی تو اس کی اقتدا بھی درست ہو گی ورنہ نہیں۔

مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے(۸۹) کہ اگر مسبوق امام کی فراغت کے بعد اپنی نماز پڑھ رہا ہے تو اس کی اقتدا جائز نہیں۔ اگر مقتدی کو معلوم نہ ہو اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد علم ہو کہ اس کا امام کسی دوسرے کا مقتدی تھا تب بھی نماز درست نہیں ہو گی۔ البتہ مُدرک یعنی جسے امام کے ساتھ ایک رکعت سے کم میں شرکت کا موقع ملا، اس کے پیچھے نماز جائز ہے۔ مدرک امام کی نماز ختم ہونے کے بعد اپنے امام ہونے کی نیت کر سکتا ہے کیوں کہ اس کے لیے مقتدی ہونے کا حکم ثابت نہیں وہ اکیلے نمازی کی طرح ہے۔

حنابلہ کے نزدیک(۹۰) جب امام نے سلام پھیر لیا اور مقتدیوں میں سے کسی نے باقی ماندہ نماز پڑھانے کے لیے امام کا منصب سنبھال لیا یا امام مسافر تھا اور اس کے سلام پھیرنے کے بعد کسی مقیم مقتدی نے اپنے ساتھیوں کی امامت شروع کر دی تو نماز درست ہو گی کیوں کہ اس میں درحقیقت عذر کی بنا پر ایک جماعت سے دوسری جماعت کی طرف منتقل ہونا ہے اور یہ جائز ہے جیسا کہ (نماز میں خلیفہ بنانا۔ نماز کے دوران اپنی جگہ دوسرا امام کھڑا کرنا) جائز ہے۔ اس کی دلیل حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ نماز پڑھا رہے تھے، اتنے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹ گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگے بڑھ کر نماز پڑھائی اور لوگوں نے آپؐ کے ساتھ نماز مکمل کی۔ اس نوعیت کا ایک واقعہ اور بھی ہے اور دونوں احادیث صحیح اور متفق علیہ ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک امام کے سلام پھیرنے کے بعد مسبوق کی اقتدا میں نماز پڑھنا جائز ہے یا مقتدی امام سے الگ ہونے کی نیت کرے تب بھی اس کی اقتدا جائز ہے کیوں کہ حنابلہ کے نزدیک امام سے الگ ہونے کی نیت کرنا صحیح ہے، البتہ نماز جمعہ اس

سے مستثنیٰ ہے، اس میں ایسی صورت میں اقتدا جائز نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک (۹۱) امام کے سلام پھیرنے یا بے وضو ہونے کے ساتھ ہی اقتدا ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ امام اور مقتدی کا رابطہ باقی نہیں رہتا، یہی وجہ ہے کہ مقتدی اپنی بعد کی غلطی کا الگ سجدہ سہو کرتا ہے، پس وہ امام بھی ہو سکتا ہے اور مقتدی بھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد مالکیہ اور حنفیہ مقتدی کی امامت کو جائز قرار نہیں دیتے اور حنابلہ و شافعیہ جائز قرار دیتے ہیں اور یہی اولیٰ ہے۔

۸۔حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ امام عذر سے محفوظ ہو(۹۲) مثلاً دائمی نکسیر یا مسلسل ہوا خارج ہونا یا سلسل البول وغیرہ۔جس شخص کو ان میں سے کوئی عذر لاحق ہو وہ امامت نہیں کروا سکتا، البتہ اپنے جیسے معذور کا امام ہو سکتا ہے بشرطیکہ امام اور مقتدی دونوں کا عذر ایک ہی ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بارش میں اپنے صحابہ کو اشارے سے نماز پڑھائی۔اگر امام اور مقتدی کے عذر الگ الگ ہوں تو امامت جائز نہیں۔ سلس البول کا مریض اپنے جیسے امام کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے لیکن ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں جسے سلس البول بھی ہو اور مسلسل ہوا خارج ہونے کا عارضہ بھی کیوں کہ امام کو دو عذر لاحق ہیں اور مقتدی کو صرف ایک البتہ اگر مقتدی کو دو عذر ہوں اور امام کو ان میں سے کوئی ایک تو ایسے مقتدی کی نماز درست ہے۔اس کے برعکس جائز نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک امام کا عذر سے محفوظ ہونا شرط نہیں بلکہ معذور آدمی کے پیچھے صحت مند شخص کی نماز مکروہ ہے۔اگر کسی شخص کو سلس البول کا مستقل عارضہ لاحق ہے اور نماز کا نصف وقت اس میں گزر جاتا ہے یا کسی کو مسلسل ہوا خارج ہوتے رہنے کی تکلیف ہے تو ایسے شخص کی امامت جائز ہے کیوں کہ ان سے مالکیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔

شافعیہ کے ہاں بھی یہ شرط نہیں۔ایسے عذر والے کی امامت جائز ہے جس کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز صحت مند مقتدی کے لیے دہرانا واجب نہیں۔

۹۔امام کی زبان درست ہو اور حروف کو صحیح طور پر ادا کر سکتا ہو۔ایسا شخص جو حروف کو تبدیل کر دیتا ہے مثلاً راء کو غین یا سین کو ثاء یا ذال کو زاء پڑھتا ہے اس کے پیچھے نماز درست نہیں۔ہاں اگر مقتدی بھی اسی طرح کا ہو تو پھر جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسا شخص جو لکنت کے باعث ایک حرف کو دوبارہ مثلاً تاء کو یا فاء کو دو یا زیادہ بار پڑھتا ہے اس کے پیچھے بھی نماز درست نہیں ہے البتہ اگر مقتدی بھی اسی طرح کا ہو تو نماز جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک المغضوب اور الضالین کے ضاد کو جو شخص ظاء سے بدل دیتا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔اس کے پیچھے اس شخص کی نماز درست ہے جو ضاء کا صحیح تلفظ کرتا ہے کیوں کہ اس تبدیلی سے امام اُمّی نہیں قرار پاتا۔

ارت یعنی وہ شخص جو ایسی جگہ ادغام کرتا ہے جو ادغام کی جگہ نہیں ہے جیسے المستقیم کو تاء کے ساتھ یا سین کے ساتھ پڑھے مثلاً المتقیم یا جو شخص سورۂ فاتحہ میں کوئی حرف درست نہیں پڑھتا یا تشدید کے ساتھ پڑھتا ہے تو شافعیہ کے نزدیک وہ بھی الثغ کی طرح ہے یعنی ایسے شخص کی طرح جو ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل دیتا ہے۔ اس کی امامت درست نہیں البتہ اگر مقتدی بھی اسی طرح کا ہو تو جائز ہے۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ تاء یا فاء کو مکرر پڑھنے والے کے پیچھے صحت مند افراد کی نماز بھی جائز ہے البتہ مکروہ ہے۔

مخالف فقہی مذہب کے حامل امام کے پیچھے نماز:

۱۰۔حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ امام کی نماز مقتدی کے فقہی مذہب کے مطابق درست ہو۔ اگر کوئی حنفی کسی ایسے شافعی کے پیچھے نماز پڑھتا ہے جس کے بدن سے خون بہ نکلا تھا، بعد میں اس نے وضو نہیں کیا یا کسی شافعی نے کسی ایسے حنفی کے

پیچھے نماز پڑھی جس نے مثلاً کسی عورت کو چھولیا تھا تو مقتدی کی نماز نہیں ہو گی کیوں کہ اس کے مذہب کے مطابق امام کی نماز درست نہیں۔

حنفیہ نے اس کا اضافہ کیا ہے(۹۳) کہ شافعیہ کے پیچھے نماز مکروہ ہے۔اور شافعیہ کہتے ہیں(۹۴) کہ افضل یہ ہے کہ شافعی امام کے پیچھے نماز پڑھی جائے نہ کہ حنفی وغیرہ کے پیچھے کیوں کہ وہ بعض ارکان وشرائط کے وجوب کا اعتقاد نہیں رکھتے۔اگر ان کو ادا کریں تب بھی ان کا اعتقاد یہ نہیں کہ وہ ارکان واجب ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے(۹۵) کہ نماز درست ہونے کے لیے امام کے نزدیک جو شرائط ہیں انہیں کا اعتبار ہے۔اگر کسی مالکی یا حنبلی نے کسی ایسے حنفی یا شافعی کے پیچھے نماز پڑھی جس نے وضو میں سارے سر کا مسح نہیں کیا تھا جب کہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے تو بھی مقتدی کی نماز درست ہے کیوں کہ امام کے اپنے مذہب کے مطابق نماز درست ہے۔

البتہ اقتدا درست ہونے کے جو امور شرط ہیں ان میں مقتدی کے مذہب کا اعتبار ہے۔اگر کسی مالکی اور حنبلی نے نفل پڑھنے والے شافعی کے پیچھے فرض نماز پڑھنی شروع کی تو اس کی نماز نہیں ہو گی کیوں کہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی۔امام اور مقتدی کی نماز کا ایک ہونا اقتدا کی صحت کے لیے شرط ہے۔

میری رائے میں پہلی صورت میں مالکیہ اور حنابلہ کے مذہب پر عمل کرنا ضروری ہے کیوں کہ منطقی طور پر یہی درست ہے اور فقہی مذاہب کے اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کے پیچھے نماز بلا کراہت درست ہے کیوں کہ نماز میں امام کے مذہب کا اعتبار ہے۔صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے اہل علم فروعی مسائل میں اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کی اقتدا میں نماز پڑھتے رہے، اس پر اجماع ہے اور اس سے مذہبی تعصب کا

خاتمہ ہوتا ہے۔

۱۱۔ حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ امام عادل ہو، فاسق کے پیچھے فاسق کی نماز بھی نہیں ہوتی (۹۶) اگر کسی شخص نے کسی فاسق کے پیچھے نماز پڑھی اور بعد میں معلوم ہوا کہ وہ فاسق تھا تو نماز جمعہ اور عیدین کے علاوہ نمازوں کا اعادہ کرے۔ اگر عادل امام میسر نہ ہو تو فاسق کے پیچھے جمعہ اور عیدین کی نمازیں جائز ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ امام نماز سے متعلق امور کے بارے میں فاسق نہ ہو مثلاً نماز کی شرائط اور فرائض سے لا پرواہی برتتا ہو کہ بے وضو نماز پڑھ لیتا ہو یا سورۂ فاتحہ کی قراءت چھوڑ دے۔ اگر اس کا فسق نماز سے متعلق نہیں مثلاً زانی یا شرابی ہے تو اس کی امامت راجح قول کے مطابق جائز ہے مگر مکروہ۔

۱۲۔ مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ امام جماعت کی فضیلت کے حصول کے لیے نماز دوبارہ نہ پڑھ رہا ہو۔ اگر دوبارہ پڑھ رہا ہو تو اس کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز درست نہیں کیوں کہ دوبارہ پڑھنے والے کی نماز نفل ہے اور نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی۔ نیز یہ ضروری ہے کہ امام نماز کے اس طریقے سے آگاہ ہو۔ جس کے مطابق نماز درست ہوتی ہے، اس کی شرائط سے واقف ہو مثلاً وضو اور غسل صحیح طریقے سے کرنے سے واقف ہو اگر چہ ارکان اور آداب میں امتیاز نہ کرے۔

۳۔ امامت کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟

ہمارے موجودہ حالات میں امامت کا سب سے زیادہ مستحق وہ شخص ہے جو نماز کے احکام و مسائل کو سب سے زیادہ جانتا ہو۔ فقہ سے یہی مراد ہے البتہ فقہاء نے اس کے بارے میں ایک ترتیب بیان کی ہے اس لیے ہر مذہب کی ترتیب الگ الگ بیان کرنا

مستحسن معلوم ہوتا ہے۔

حنفی مذہب کے مطابق (۹۷) امامت کا سب سے زیادہ حق دار وہ شخص ہے جو نماز کے صحیح اور فاسد ہونے کے مسائل سے آگاہ ہو، ظاہری برائیوں سے بچتا ہو اور اسے اتنا قرآن یاد ہو جس سے نماز صحیح ہو جاتی ہے۔

پھر جس کی تلاوت عمدہ ہو اور تجوید میں مہارت رکھتا ہو کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: لوگوں کو وہ شخص امامت کرائے جو قرآن سب سے زیادہ جانتا ہو، اگر قراءت میں برابر ہوں تو جو سنت کا زیادہ علم رکھتا ہو۔(۹۸)

پھر جو سب سے متقی ہو یعنی مشتبہ امور سے بچتا ہو۔ تقویٰ سے مراد حرام کاموں سے بچنا ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے" اگر تم چاہتے ہو کہ تمہاری نمازیں قبول ہوں تو علماء کو امام بناؤ کیوں کہ وہ تمہارے اور تمہارے رب کے درمیان نمائندے ہیں۔(۹۹)

پھر وہ شخص جو عمر میں بڑا ہے کیوں کہ اس میں خشوع زیادہ ہو گا اور اسے آگے کرنے میں جماعت بڑی ہو گی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن ابی ملیکہؒ سے فرمایا تھا: تم میں سے بڑا امامت کرائے۔(۱۰۰)

پھر وہ شخص جو خوش اخلاق زیادہ ہو، لوگ اس سے زیادہ مانوس ہوں، پھر وہ جو خوب رو ہو (یعنی تہجد گزار ہو) پھر وہ جو عالی نسب ہو اور پھر وہ جس کے کپڑے زیادہ صاف شفاف ہوں۔

اگر ان امور میں سب برابر ہوں تو قرعہ اندازی کر لی جائے یا جسے لوگ زیادہ پسند کریں اگر لوگوں کی آرا میں اختلاف ہو تو اکثریت کی رائے کا اعتبار ہے۔

اگر نمازیوں میں بادشاہ موجود ہو تو وہ نماز پڑھائے، پھر گورنر، پھر قاضی، پھر صاحب خانہ خواہ مکان کرائے پر ہو کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جو کسی کو ملنے جائے تو ان کی امامت نہ کرائے بلکہ انہیں میں سے کوئی شخص امامت کرے۔(۱۰۱) قاضی امام مسجد کی بہ نسبت

امامت کا زیادہ حق دار ہے۔

پس بادشاہ یا قاضی کو آگے کھڑا کیا جائے اگر وہ نہ ہوں تو صاحب خانہ کو، اور مسجد کا مستقل امام صاحب خانہ کی طرح ہے اور وہ دوسرے کی بہ نسبت امامت کا مطلقاً زیادہ حق دار ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے(۱۰۲) کہ اگر کسی مسجد کا مستقل امام ہو تب بھی بادشاہ یا اس کے نائب کو امام بنانا مستحب ہے پھر مسجد کے مستقل امام کا استحقاق ہے اور پھر صاحب خانہ کا۔کرایہ دار کو مالک پر برتری حاصل ہے کیوں کہ کرایہ دار مکان کے منافع کا مالک ہے۔اگر گھر کی مالکہ عورت ہے تو وہ ایسے شخص کو امام بنائے جو امامت کا اہل ہے کیوں کہ عورت کی امامت جائز نہیں اور بہتر یہ ہے کہ ان میں سے افضل کو امامت کے لیے کھڑا کرے۔

پھر جو فقہ میں یعنی نماز کے مسائل کے علم میں سب سے بڑھ کر ہو پھر جو سنت یا حدیث کے حفظ و روایت میں ممتاز ہو، پھر جو عمدہ قاری ہو یعنی قراءت قرآن اور مخارج حروف کی معرفت اور اس کے مطابق تلاوت میں ماہر ہو پھر جو زیادہ عبادت گزار ہو یعنی نماز روزہ وغیرہ زیادہ کرتا ہو، پھر جو پرانا مسلمان ہو پھر جو عالی نسب ہو مثلاً قریشی ہو، جس شخص کا نسب معلوم ہے اسے اس پر برتری حاصل ہے جس کا نسب معلوم نہیں، پھر جو خوش خلق ہو، پھر جس کا لباس عمدہ ہو اور اس نے نئے مباح کپڑے پہنے ہوئے ہوں، ریشم نہ پہنا ہو شرعاً عمدہ لباس خالص سفید لباس ہے نیا ہو چاہے پرانا۔اگر ان امور میں سب برابر ہوں تو جو زیادہ متقی (۱۰۳) اور زاہد اور آزاد ہو وہ دوسروں پر مقدم ہے۔ عادل کو ایسے شخص پر برتری حاصل ہے جس کے بارے میں معلوم نہ ہو، باپ کو بیٹے پر، چچا کو بھتیجے پر برتری حاصل ہے۔اگر ان تمام امور میں برابر ہوں تو اگر باہمی رضا مندی سے کسی کو امام بنانے پر تیار نہ ہوں تو قرعہ اندازی کر لیں۔

شافعیہ کا مذہب (۱۰۴) یہ ہے کہ امامت کا سب سے زیادہ مستحق حکمران ہے جب کہ وہ اپنے حلقہ نیابت میں ہو کیوں کہ ارشاد نبوی ہے "کوئی شخص کسی دوسرے کے دائرہ اختیار میں امامت نہ کرائے اور نہ اس کی اجازت کے بغیر اس کی مسند پر بیٹھے" (۱۰۵) شوکانی کہتے ہیں کہ بظاہر صاحب اختیار سے مراد وہ شخص ہے جو لوگوں کا حکمران ہے، صاحب خانہ وغیرہ مراد نہیں، پس حاکم کو خود امامت کرانی چاہیے یا کسی کو آگے کرنا چاہیے خواہ کسی دوسرے کی مملوکہ جگہ پر ہو، نیز کوئی دوسرا شخص اس سے بہتر قاری، زیادہ فقیہ، متقی اور اہل علم وفضل ہو تب بھی حکمران کا اپنے دائرہ اختیار میں امامت کا استحقاق فقیہ اور گھر کے مالک کی بہ نسبت زیادہ ہے۔

پھر مستقل امام، پھر وہ شخص جو کسی کی جگہ رہتا ہے اگر امامت کا اہل ہو، (فقیہ کی بہ نسبت منافع کا مالک امامت کا زیادہ حق دار ہے، کرایہ دار مالک مکان سے زیادہ امامت کا مستحق ہے اور عاریت پر دینے والا لینے والے کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہے) اور اگر اہل نہ ہو تو کسی دوسرے کو آگے کرے۔

پھر جو زیادہ فقیہ ہو، پھر جو بہتر قاری ہو، پھر جو زیادہ متقی ہو، پھر جس نے پہلے ہجرت کی ہو، پھر جو پہلے اسلام لایا ہو پھر جو نسب میں افضل ہو، پھر جو سیرت میں بہتر ہو پھر جس کا لباس صاف ستھرا ہو، پھر جس کا بدن صاف ہو، پھر جس کا پیشہ عمدہ ہو، پھر جس کی آواز اچھی ہو، پھر جو خوب صورت ہو پھر جو شادی شدہ ہو۔

اگر مذکورہ تمام امور میں سب افراد برابر ہوں اور کسی ایک امام پر اتفاق نہ ہو تو قرعہ اندازی کر لیں، عادل شخص فاسق سے اولیٰ ہے، فاسق خواہ زیادہ فقیہ اور عمدہ قاری ہو اور بالغ بچے سے بہتر ہے، بچہ خواہ زیادہ فقیہ اور قاری ہو اور آزاد غلام سے، مقیم مسافر سے اور حلال زادہ حرام زادہ سے اور بینا اور نابینا اس لیے برابر ہے، کہ نابینا ایسی چیزوں کو نہیں دیکھ سکتا جو خشوع میں رکاوٹ بنتی ہیں تو وہ زیادہ خشوع والا ہے، اور بینا نجاست کو دیکھ کر

اس سے بچتا ہے اس لیے وہ نجاست سے زیادہ محفوظ ہوتا ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے(۱۰۶) کہ امامت کا سب سے زیادہ حق دار وہ شخص ہے جو عمدہ قراءت کرے اور فقیہ ہو کیوں کہ ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے: جب تم تین ہو تو تم میں سے ایک امامت کرائے اور امامت کا زیادہ حق دار وہ ہے جو بہتر قاری ہے۔(۱۰۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امامت کے لیے آگے کھڑا کیا کیوں کہ آپؓ حافظ قرآن تھے تو تمام صحابہ سے بڑے فقیہ تھے۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ قاری کو فقیہ پر برتری حاصل ہے کیوں کہ حضرت ابو مسعودؓ کی مذکورہ بالا روایت میں ہے'' تم میں سے جو قرآن زیادہ بہتر پڑھتا ہے وہ امامت کرائے'' یہ رائے دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک فقیہ کو قاری پر برتری حاصل ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ صحابہ میں سے جو بہتر قاری ہوتے تھے فطری طور پر وہ زیادہ فقیہ بھی ہوتے تھے جب کہ آج یہ معاملہ نہیں ہے اور امامت کے لیے قراءت کی بہ نسبت فقہ کی ضرورت زیادہ ہے۔

پھر وہ شخص جس کی قراءت عمدہ ہو اور فقیہ ہو، پھر وہ جس کی قراءت عمدہ ہو اور فقیہ نہ ہو بشرطیکہ نماز کے ضروری احکام ومسائل سے واقف ہو، پھر وہ شخص جو فقیہ ہو اور نماز کے احکام زیادہ جانتا ہو۔ قاری جو فقہ سرے سے نہیں جانتا اس فقیہ سے افضل ہے جو سورۂ فاتحہ اچھے طریقے سے نہیں پڑھ سکتا کیوں کہ سورۂ فاتحہ پڑھنا نماز کا رکن ہے جب کہ نماز کے مسائل کا علم ارکان نماز میں سے نہیں ہے۔ اگر قراءت نہ کر سکنے میں برابر ہوں تو جو نماز کے مسائل زیادہ جانتا ہے اسے امام بنایا جائے۔

اگر قراءت اور فقہ میں برابر ہوں تو جو عمر میں بڑا ہو کیوں کہ مالک بن الحویرثؓ مذکرہ بالا حدیث میں ہے'' تم میں سے عمر میں بڑا امامت کرائے'' پھر جو نسب میں بہتر یعنی قریشی ہو اس امامت کو امامت کبریٰ (دنیوی حکمرانی) پر قیاس کریں گے کیوں کہ ارشاد

نبوی ہے:'' حکمران قریش میں سے ہوں گے'' (۱۰۸) پھر جس نے ہجرت پہلے کی ہو کیوں کہ اسے اسلام کی حالت میں دارالاسلام میں پہنچنے میں سبقت حاصل ہے، (۱۰۹) اسی طرح جو پہلے مسلمان ہوا ہو کیوں کہ ابو مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے'' اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو پہلے مسلمان ہوا ہو''۔

پھر جو زیادہ متقی ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم (تم میں زیادہ باعزت وہ ہے جو زیادہ متقی ہے۔ الحجرات ۴۹:۱۳)

اگر مذکورہ بالا تمام امور میں برابر ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے۔

حکمران کو مطلقاً دوسرے افراد پر برتری حاصل ہے نیز مسجد میں مستقل امام نماز پڑھائے اور گھر میں صاحب خانہ اگر امامت کا اہل ہے تو وہ دوسروں کی بہ نسبت امامت کا زیادہ حق دار ہے۔

۴۔ جن لوگوں کی امامت مکروہ ہے، امامت کے مکروہات:

بعض افراد کی امامت مکروہ ہے، جو درج ذیل ہیں: (۱۱۰)

۱۔ فاسق عالم کی امامت مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اپنے جیسے فاسق عالم کے لیے بھی مکروہ ہے کیوں کہ وہ دین کا اہتمام نہیں کرتا۔ حنابلہ نے جمعہ اور عیدین کی نمازیں اس سے مستثنیٰ قرار دی ہیں کیوں کہ ان میں ضرورت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک فاسق عالم اپنے جیسے افراد کی امامت کرا سکتا ہے کراہت کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے جسے ابن ماجہ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرائے، نہ اعرابی کسی مہاجر کی اور نہ فاجر کسی مومن کی، ہاں اگر اس پر زبردستی کی جائے اور اسے قتل ہونے یا کوڑے لگنے کا ڈر ہو تو درست ہے''۔

ایسے شخص کی امامت درست ہے کیوں کہ بخاری اور مسلم میں ہے کہ ابن عمرؓ حجاج کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرتے تھے اور روایت ہے کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا

کرو۔(۱۱۱)

۲۔ ایسا بدعتی جس کی بدعت کی بنا پر تکفیر نہ کی گئی ہو فاسق کی طرح ہے بلکہ اس سے بھی بدتر بدعتی وہ شخص ہے جو کسی بدعت کا ایجاد کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف سنت کے خلاف عمل کا اعتقاد رکھے لیکن ضد اور عناد کے باعث نہیں بلکہ کسی شبہ کی وجہ سے جیسا کہ شیعہ پاؤں پر مسح کرتے ہیں اور موزوں پر مسح کرنے کے منکر ہیں، وغیرہ۔

یاد رہے کہ جو لوگ ہمارے قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں ان کی کسی ایسے بدعت کے باعث جو شبہ پر مبنی ہو تکفیر جائز نہیں حتیٰ کہ خوارج جو مسلمانوں کا خون بہانا اور ان کا مال چھیننا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا جائز سمجھتے ہیں اور اللہ کی صفات اور اس کے دیدار کے جواز کے منکر ہیں انہیں بھی کافر نہیں قرار دیا جائے گا کیوں کہ ان کی ان آراء کی بنیاد تاویل اور شبہ ہے۔ان کے کافر نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

ایسے بدعتی جو ان امور کا انکار کریں جو دین میں بداہتاً ثابت ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کو عام اجسام کی طرح کا جسم قرار دیں یا حضرت صدیق اکبرؓ کی صحابیت کا انکار کریں جس کی بنا پر نص قرآنی اذ یقول لصاحبہ (جب آپؐ نے اپنے ساتھی سے کہا، التوبہ۹:۴۰) کی تکذیب ہوتی ہے، ان کی اقتدا بہرحال جائز نہیں۔

۳۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نابینا کی امامت مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ وہ نجاست سے نہیں بچ سکتا۔حنفیہ کے نزدیک اگر وہ سب سے بڑا عالم ہو تو پھر مستثنیٰ ہے اور وہ امامت کا زیادہ مستحق ہے۔

شافعیہ نے اندھے کی امامت بلا کراہت جائز قرار دی ہے، وہ بینا کی طرح ہے کیوں کہ اندھے کی نماز میں خشوع زیادہ ہوتا ہے اور بینا نجاست سے بچتا ہے، گویا دونوں میں ایک ایک ایسی خوبی ہے جو دوسرے میں نہیں۔تمام فقہاء کے نزدیک نابینا کی امامت

جائز ہے کیوں کہ یہ روایت صحیح ہے کہ ابن عباسؓ نابینا ہو گئے تھے اور امامت کراتے تھے۔حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن ام مکتومؓ کو اپنا قائم مقام بنایا تھا، وہ نماز پڑھاتے تھے، جب کہ نابینا تھے۔(۱۱۲)نیز نابینا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حواس میں سے ایک حاسہ کا فقدان ہے جس کی وجہ سے نماز کے افعال اور شرائط میں کوئی خلل نہیں پڑتا، یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی کی قوت شامہ(سونگھنے کی صلاحیت) نہ ہو۔جس شخص کو دن میں یا رات میں نظر نہ آتا ہو وہ بھی نابینا کی طرح ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک بہرا شخص بھی نابینا کی مانند ہے، اَولیٰ یہ ہے کہ اس کی امامت صحیح ہے۔

جس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں قاضی ابو یعلیٰ کی مستند روایت کے مطابق اس کی امامت درست ہے اور ایک مرجوح روایت کے مطابق درست نہیں، جس کے دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں اسے امام بنانا صحیح نہیں ہے۔

۴۔ اگر لوگ ناپسند کرتے ہوں تو ان کی امامت کرنا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ حدیث میں ہے:اللہ تعالیٰ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جو لوگوں کی ناپسندیدگی کے باوجود آگے کھڑا ہو جائے۔(۱۱۳)

۵۔ سنت قراءت اور اذکار سے زیادہ لمبی نماز پڑھانا مکروہ ہے، حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے،خواہ لوگ اسے پسند کریں یا نہ۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر لوگ خوش دلی سے لمبی نماز کے لیے تیار ہوں تو لمبی نماز پڑھانا مستحب ہے کیوں کہ اس میں کراہت کی علت نہیں پائی جاتی اور علت ہے لوگوں کو متنفر کرنا۔

لمبی نماز کے مکروہ ہونے کی دلیل کئی احادیث ہیں: مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی نماز پڑھائے تو ہلکی پھلکی نماز پڑھائے کیوں کہ نمازیوں میں کمزور، بیمار اور بوڑھے بھی ہوتے ہیں اور اگر اکیلے نماز

پڑھے تو جتنی چاہے لمبی پڑھ لے۔(۱۱۴) ابومسعود انصاریؓ اور عقبہ بن عامرؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں فلاں شخص کی وجہ سے فجر کی نماز میں شریک نہیں ہوتا کیوں کہ وہ بہت لمبی نماز پڑھاتا ہے، ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے وعظ میں کبھی اس قدر غصے میں نہیں دیکھا جتنا آپؐ اس روز غصے میں تھے،آپؐ نے فرمایا: لوگو، تم میں سے کچھ لوگ لوگوں کو متنفر کرتے ہیں، جو کوئی نماز پڑھائے، مختصر پڑھائے کیوں کہ نماز میں کمزور، بوڑھے اور حاجت مند بھی ہوتے ہیں۔ (۱۱۵) اس کا مفہوم یہ ہے کہ تسبیح اور نماز کے دوسرے اجزاء میں اتنی مقدار پر اکتفا کرے جس سے کمال کا ادنی درجہ حاصل ہوتا ہے۔

۶۔ آنے والے کا انتظار: شافعیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے(۱۱۶) کہ آنے والے کا انتظار مکروہ ہے کیوں کہ یہ عبادت میں شرک ہے اس لیے ریا کاری کی طرح ممنوع ہے، نیز اس کے باعث مسجد میں موجود نمازی مشقت میں مبتلا رہتے ہیں اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص بھی ایسا نہ ہو جسے انتظار کے باعث مشقت نہ ہو رہی ہو۔آنے والے کی بہ نسبت جو لوگ موجود ہیں وہ احترام کے زیادہ مستحق ہیں۔آنے والے کے مفاد کے لیے موجود لوگوں کو مشقت میں مبتلا نہ کیا جائے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے(۱۱۷) کہ نماز کی جگہ پر امام یا اکیلے نمازی کے لیے رکوع کی حالت میں بشرطیکہ وہ سورج گرہن کی نماز نہ ہو اور جماعت کے آخری تشہد میں آنے والے کا اتنا انتظار کر لینا مستحب ہے لیکن وہ انتظار اتنا طویل نہ ہو جائے کہ اگر ساری نماز کے حوالے سے دیکھا جائے تو اس کا اثر محسوس ہو، دوسرے مواقع پر انتظار نہ کیا جائے۔البتہ انتظار میں دوستی،عزت و منصب وغیرہ کا لحاظ نہ رکھا جائے۔انتظار کے مستحب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں رکعت ملنے اور جماعت کا ثواب حاصل کرنے پر مدد دینا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ پہلی رکعت اتنی لمبی کرتے تھے کہ

آپ کو لوگوں کے قدموں کی چاپ سنائی دینا بند ہو جاتی۔ نیز جو شخص نماز کے انتظار میں ہے وہ نماز میں ہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت کا انتظار کیا کرتے تھے اور نماز خوف میں انتظار کرنے کا شرعی حکم ہے تاکہ دوسرا گروہ آکر جماعت کے ساتھ شامل ہو جائے۔

ابن قدامہ حنبلی اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہم خیال ہیں اور حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہ ہے کہ انتظار جائز ہے مستحب نہیں، اہل علم وفضل اور قابل احترام لوگوں کا انتظار کیا جا سکتا ہے۔

۷۔ بکثرت ایسی غلطیاں کرنے والے کی جس سے معنی تبدیل نہ ہوں امامت مکروہ ہے مثلاً الحمد کی دال کو زیر اللہ کی ہاء کو زبر اور رب کی باء کو زبر سے پڑھے۔ البتہ اس کے پیچھے غلطیاں نہ کرنے والے کی نماز جائز ہو جائے گی کیوں کہ اس نے فرض قراءت کا حکم پورا کر دیا ہے۔

۸۔ جو شخص بعض حروف مثلاً ضاد، قاف وغیرہ واضح طور پر ادا نہ کر سکے اس کی امامت مکروہ ہے البتہ نماز درست ہو جاتی ہے، خواہ ایسا شخص عجمی ہو یا عربی، حنفیہ کے علاوہ جمہور نے کہا ہے ایسے شخص کی امامت مکروہ ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جو شخص تاء یا فاء کی تکرار کرتا ہو اس کی امامت مکروہ ہے البتہ ایسے افراد کے پیچھے نماز درست ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ پورے حروف ادا کرتے ہیں اور جن حروف کا اضافہ کر لیتے ہیں ان کے سلسلے میں بے بس ہیں۔ جس کی معافی ہے البتہ اس اضافے کے باعث انہیں آگے کھڑا کرنا مکروہ ہے۔

۹۔ دیہاتی، بادیہ میں رہنے والے کو شہریوں کا امام بنانا مکروہ ہے البتہ دیہاتیوں کے لیے جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک، ترک، کرد اور عام آدمی بھی دیہاتی کی طرح ہے کیوں کہ ان میں خشک مزاجی ہوتی ہے جب کہ امام سفارشی ہوتا ہے، اسے نرمی اور رحمت کا

جاہل ہونا چاہیے نیز دیہاتی جاہل ہوتے ہیں اور جاہل کی امامت خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی عالم کی موجودگی میں مکروہ ہے۔حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر دیہاتی دین دار ہو تو اس کے پیچھے نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔

۱۰۔ امام کا مقتدیوں سے ایک ہاتھ یا اس سے زیادہ بلند جگہ پر کھڑا ہونا مکروہ ہے، خواہ اس کی نیت نماز کا طریقہ سکھانے کی ہو یا کوئی اور کیوں کہ حضرت حذیفہؓ اور ابو مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب کوئی شخص لوگوں کی امامت کرائے تو ان سے بلند جگہ پر نہ کھڑا ہو(۱۱۸) ابن مسعودؓ اس سے منع کیا کرتے تھے۔حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مقتدیوں کا امام سے ایک ہاتھ یا اس سے زیادہ بلند جگہ پر کھڑا ہونا بھی مکروہ ہے۔ان دونوں صورتوں میں کراہت اس وقت ہے جب امام کے ساتھ کوئی ایک مقتدی بھی امام کے برابر نہ کھڑا ہو، اگر کم از کم ایک یا ایک سے زیادہ مقتدی امام کے ساتھ کھڑے ہوں تو مکروہ نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک جمعہ کی نماز اس سے مستثنیٰ ہے، جمعہ مسجد کی چھت پر جائز نہیں۔شافعیہ کے نزدیک اگر کسی مجبوری، ضرورت یا مقتدیوں کو نماز کا طریقہ سکھانے کے لیے امام بلند جگہ پر کھڑا ہو تو جائز ہے۔اگر امام تکبر کے طور پر اونچی جگہ پر کھڑا ہو تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز نہیں ہوتی کیوں کہ تکبر نماز کے منافی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک جو مقتدی امام سے پست جگہ پر ہے اس کی نماز مکروہ ہے، جو امام کے برابر ہے یا امام سے اونچا ہے اس کی مکروہ نہیں کیوں کہ حدیث کا اطلاق ان افراد پر ہوتا ہے جو نیچے کھڑے ہوں۔

حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر امام تھوڑا اونچی جگہ پر ہو مثلاً منبر کی ایک سیڑھی کے برابر یعنی ایک بالشت یا ایک ہاتھ ہو تو کوئی حرج نہیں۔نیز مالکیہ کے نزدیک اگر لوگوں کی تعلیم کے لیے امام تھوڑی بلند جگہ پر کھڑا ہو تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ حضرت سہلؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر کی نچلی سیڑھی پر نماز ادا کی۔(۱۱۹)

۱۱۔ حنابلہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک ولد زنا کے پیچھے نماز مکروہ ہے بشرطیکہ نماز پڑھانے والا اور کوئی شخص موجود ہو، کیوں کہ اس کے لیے تربیت، تادیب اور تعلیم دینے والا کوئی باپ نہیں تھا اس لیے اس پر جہالت کا غلبہ ہو گا اور لوگ ایسے شخص سے نفرت کرتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک اگر جاہل ہو تو اس کی امامت مکروہ ہے اور اگر متقی عالم ہو تو اس کی امامت مکروہ نہیں کیوں کہ کراہت کا تعلق ذات سے نہیں نقائص سے ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ایسے شخص کو مستقل امام بنانا مکروہ ہے۔ شافعیہ نے کہا ہے کہ ولد زنا اپنے ایسے افراد کی امامت کرا سکتا ہے۔

مختلف مذاہب میں امامت کے مکروہات

مذہب حنفیہ (۱۲۰)

بے ریش خوب رو لڑکے کی امامت مکروہ ہے، خواہ وہ سب سے زیادہ عالم ہو بشرطیکہ اس کی وجہ سے فتنے اور شہوت کا اندیشہ ہو ورنہ اظہر روایت یہ ہے کہ مکروہ نہیں۔ بے وقوف (جو اپنے معاملات شرعی اور عقلی تقاضوں کے مطابق طے نہ کرتا ہو)، فالج زدہ، ایسے برص والے شخص کی جس کا برص پھیل گیا ہو۔ کوڑھی، جس شخص کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو، جس نے پیشاب روک رکھا ہو، لنگڑا جو پورے پاؤں پر کھڑا نہ ہو سکتا ہو، جس کا ہاتھ کٹا ہو، شرابی (۱۲۱) سود خور، چغل خور (جو فتنہ فساد کی خاطر لوگوں کی باتیں ایک دوسرے کے پاس بیان کرتا ہو، کی امامت مکروہ ہے چغلی کرنا کبیرہ گناہ ہے اور اسے مان لینا حرام ہے) ریا کار (جو لوگوں کو دکھانا چاہتا ہو، خواہ نیکیوں میں خوب صورتی پیدا کرنے کے ذریعے یا اور کسی طریقے سے) تکلف سے نیک بننے والے کی امامت بھی مکروہ ہے جو شخص تنخواہ لے کر امامت کرے اس کی امامت بھی مکروہ ہے۔ البتہ اگر وقف کرنے والے نے تنخواہ کی شرط عائد کی ہو تو امامت مکروہ نہیں کیوں کہ ایسا معاوضہ درحقیقت صدقہ اور امداد کے زمرے میں آتا ہے۔ مستقل امام اگر بڑی جماعت کو نماز پڑھا رہا ہے تو اس کے لیے

محراب کے علاوہ کسی اور جگہ کھڑے ہونا مکروہ تنزیہی ہے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ امام صف کے درمیان میں نہ ہو، اگر درمیان میں کھڑا نہیں تو کوئی حرج نہیں۔

عورتوں کی جماعت مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مذہب مالکیہ (۱۲۲)

سلس البول اور جس کے زخم سے خون بہ رہا ہو اس کا صحت مند افراد کو نماز پڑھانا مکروہ ہے اس طرح ہر وہ شخص جس کو نجاست سے ملوث ہونا معاف ہے صاف ستھرے آدمی کو نماز پڑھائے تو مکروہ ہے، اپنے جیسے کو پڑھا سکتا ہے۔

جس کے ختنے نہ ہوئے ہوں اس کی امامت بھی مکروہ ہے، جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ عادل ہے یا فاسق نیز جس کے نسب کا پتہ نہ ہو اس کی امامت بھی مکروہ ہے۔

بعض لوگوں کی امامت ایک حال میں مکروہ اور دوسرے میں صحیح ہے:

خصی اور ایسے شخص کو جو عورتوں کی طرح لوچ اور نزاکت سے گفتگو کرتا ہے اور ولد حرام کو فرض یا عید کی سنتوں کا مستقل امام بنانا مکروہ ہے اور اگر مستقل امام نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا مکروہ ہے۔مقتدی کا امام کے آگے یا سامنے بلا ضرورت نماز پڑھنا مکروہ ہے، اگر ضرورت ہو تو کوئی حرج نہیں۔

کشتی کے نچلے حصے والے اوپر کے حصے میں کھڑے امام کی اقتدا میں نماز پڑھیں تو مکروہ ہے کیوں کہ وہ امام کے افعال وحرکات کو دیکھ نہیں سکتے اور کبھی کشتی گھوم بھی جاتی ہے تو نماز کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس جائز ہے۔ یعنی اوپر والا نیچے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔مسجد حرام میں کھڑے افراد جبل بوقبیس پر کھڑے امام کی اقتدا کریں تو مکروہ ہے کیوں کہ وہ امام کے تمام افعال کو دیکھ نہیں سکتے۔جبل بوقبیس حجر اسود کے سامنے ایک بلند پہاڑی ہے۔

ایک مرد کی عورتوں کے درمیان اور ایک عورت کی مردوں کے درمیان نماز مکروہ ہے

امام کے لیے مسجد میں کندھوں پر چادر ڈالے بغیر نماز پڑھانا مکروہ ہے، مقتدی اور نمازی کے لیے کندھوں پر چادر ڈالے بغیر نماز پڑھنا مکروہ نہیں، بلکہ خلاف اولیٰ ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نمازی کے لیے چادر ڈالنا مستحب ہے۔ امام کے لیے استحباب مؤکد ہے۔

امام کے لیے محراب میں نفل پڑھنا مکروہ ہیں کیوں کہ امامت کی حالت میں ہی وہ محراب میں کھڑے ہونے کا مستحق ہے۔ نیز محراب میں کھڑے ہوکر نماز پڑھنے سے کسی کو یہ وہم ہوسکتا ہے کہ امام فرض پڑھا رہا ہے تو وہ اس کی اقتدا میں نماز شروع کر دے۔

مستقل امام کے نماز پڑھانے سے پہلے مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مکروہ ہے اور اس کی جماعت کے دوران دوسری جماعت حرام ہے نیز مستقل امام کی جماعت کے بعد دوسری جماعت بھی مکروہ ہے خواہ امام نے اس کی اجازت دی ہو جیسا کہ ہم اوپر ''تکرار جماعت'' کے زیر عنوان بیان کر چکے ہیں۔

بعض افراد کی امامت خلاف اولیٰ ہونے کے باوجود جائز ہے مثلاً:

نابینا کی امامت، جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا،فروعی اختلافات رکھنے والے کی امامت، لکنت والے کی امامت(یعنی جو شخص عجمی ہونے کے باعث یا اور کسی وجہ سے بعض حروف صحیح مخارج سے ادا نہ کرسکتا ہو مثلاً حا کو ھا یا لام کو راء یا ضاد کو دال سے تبدیل کر دے)

جسے قذف یا شراب نوشی وغیرہ میں حد لگی ہو اس کی امامت یا نامرد(۱۲۳) کی امامت یا جس کا ایک ہاتھ یا پاؤں کٹا ہوا ہو یا شل ہو راجح قول کے مطابق ان کی امامت جائز ہے، جسے جذام ہو لیکن زیادہ سخت نہ ہو اس کی امامت بھی جائز ہے۔اگر جذام سخت ہو تو

اسے امامت سے ہٹانا بلکہ لوگوں کے اجتماع سے دور رکھنا ضروری ہے۔

لڑکا اپنے جیسے لڑکوں کی امامت کروا سکتا ہے۔ جماعت میں شریک ہونے کے لیے تیز چلنا جائز ہے دوڑنا نہیں۔

مسجد میں سانپ، بچھو اور چوہے کو مارنا جائز ہے، جو بچے کھیل کود میں نہ لگ جائیں یا روکنے پر رک جائیں انہیں مسجد میں لانا جائز ہے، ورنہ نہیں۔

مسجد کی کنکریوں، ریت یا چٹائی کے نیچے تھوڑا تھوک پھینکنا جائز ہے اور بوجہ ناپاکی زیادہ تھوک پھینکنا یا مسجد کے پختہ فرش پر تھوکنا یا چٹائی پر یا مسجد کی دیوار پر تھوکنا منع ہے۔ مستحب یہ ہے کہ کپڑے میں تھوکا جائے اور بائیں جانب یا بائیں پاؤں کے نیچے تھوکے، اگر ایسا کرنا مشکل ہو تو دائیں جانب تھوک سکتا ہے اور اگر ایسا کرنا بھی مشکل ہو تو سامنے تھوک لے۔

ایسی عورتیں جن میں مردوں کے لیے کوئی کشش نہیں ہے وہ مسجد میں جماعت میں اور عید وغیرہ میں جا سکتی ہیں۔ اس کی تفصیل اوپر عورتوں کے مساجد میں جانے کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

اگر امام اور مقتدی کے درمیان چھوٹی نہر، راستہ یا کھیت ہو جس کی وجہ سے امام کے افعال دیکھنے اور اس کی آواز سننے میں رکاوٹ نہ ہو تو نماز درست ہے کیوں کہ اس سے نماز میں خلل واقع نہیں ہوتا۔

جمعہ کے علاوہ دوسری نمازوں میں بھی مقتدی کا امام سے اوپر بلند جگہ پر یا چھت وغیرہ پر کھڑے ہونا جائز ہے اگر چہ خلاف اَولیٰ ہے البتہ جمعہ مسجد کی چھت پر جائز نہیں ہے امام کا مقتدی سے بلند ہونا مکروہ ہے ہاں اگر تھوڑا بلند ہو یا کسی مجبوری کی وجہ سے ہو یا مقتدیوں کو نماز کا طریقہ سکھانے کے لیے ہو تو جائز ہے۔ اگر امام تکبر کے طور پر اونچی جگہ کھڑا ہو تو نماز باطل ہو جاتی ہے۔

امام کے پیچھے بلند آواز سے تکبیر کہہ کر لوگوں تک آواز پہنچانا جائز ہے اور لوگوں کے لیے مکبر کی اواز پر اقتدا کرنا درست ہے۔

امام یا مقتدی کو دیکھ کر اقتدا کرنا جائز ہے، خواہ مقتدی مثلاً گھر میں ہو اور امام مسجد میں اتصال کے امکان کی شرط نہیں ہے۔

مذہب شافعیہ(۱۲۴)

جو شخص زبردستی امامت پر قابض ہو جائے اور اس کا مستحق نہ ہو اس کی امامت مکروہ ہے اور جو نجاست سے نہ بچتا ہو اور جو کوئی گھٹیا پیشہ کرتا ہو مثلاً حجام ہو یا جسے اکثر لوگ کسی مذموم عادت کے باعث ناپسند کرتے ہوں مثلاً بہت ہنستا ہو، جس کے باپ کا کچھ پتہ نہ ہو، ولد زنا ہو البتہ اپنے ایسے لوگوں کی امامت کر سکتا ہے۔جس کے ختنے نہ ہوئے ہوں وہ بالغ ہو تب بھی اس کی امامت مکروہ ہے۔ بچہ بالغ شخص سے زیادہ فقیہ ہو اس کی امامت بھی مکروہ ہے، ہکلانے والے کی امامت مثلاً تا یا واو بار بار کہتا ہو اور ایسی غلطی کرتا ہو جس سے معنی نہ بدلتے ہوں مثلاً اللہ کی ہا یا الصراط کے صاد یا اھدنا کے ہمزہ کو پیش سے پڑھتا ہو۔اگر ایسی غلطی کرے جس سے معنی بدل جاتے ہوں مثلاً انعمت (الفاتحہ ۱:۷) کی تا پر پیش یا زیر پڑھے تو جو شخص سیکھ سکتا ہے اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اگر نہیں سیکھ سکتا یا اتنا وقت نہیں کہ سیکھ سکے تو اگر ایسی غلطی سورہ فاتحہ میں ہے تو ایسا شخص اُمّی کی طرح ہے اس کے پیچھے قرآن پڑھ سکنے والے کی نماز درست نہیں۔ یہ شافعیہ کا مذہب جدید ہے اور اگر فاتحہ کے علاوہ کسی جگہ ہے مثلاً ان اللہ بریئ من المشرکین و رسولہ (التوبہ ۹:۳) میں رسولہ کے لام کو زیر کے ساتھ پڑھتا ہے تو نماز درست ہو جائے گی اور اگر اسے درست کرنے سے عاجز ہے یا جاہل ہے اور تعلیم کا وقت نہیں ہے یا بھول کر پڑھ گیا ہے تو اقتدا درست ہو گی، کیوں کہ اس طرح کی معمولی لغزش سے نماز خراب نہیں ہوتی۔

فقہی مذہب میں فروعی اختلاف والے کے پیچھے نماز مکروہ ہے جیسا کہ ہم بیان کر

چکے ہیں اور امام مقتدی سے یا مقتدی امام سے بلا ضرورت بلند جگہ پر کھڑا ہو، اگر ضرورت، ہو مثلاً مسجد تنگ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ اندھے کی امامت مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب (۱۲۵)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ حنابلہ کے نزدیک نابینا، رات یا دن کے نابینا، بہرے اور ایسے شخص کی امامت مکروہ ہے جس کے ختنے نہ ہوئے ہوں خواہ بالغ ہو (۱۲۶) جس کے دونوں یا ایک ہاتھ کٹا ہو، جس کے دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں اس کی امامت درست نہیں البتہ اپنے ایسے شخص کی امامت کر سکتا ہے۔ کیوں کہ اس کے قیام کا اب کوئی امکان نہیں ہے اس کی امامت ایسے مریض کی طرح درست نہیں جو دائمی مریض ہو۔ جس شخص کے دونوں یا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو لیکن وہ کھڑا ہو سکتا ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کی امامت درست ہے کیوں کہ وہ باقی ماندہ پاؤں سے یا کسی ایسی چیز سے جو پاؤں کی جگہ لگا دی گئی ہو مثلاً لکڑی کے پاؤں ان سے سجدہ کر سکتا ہے۔

جس شخص کی ناک کٹی ہوئی ہو یا جس کی شکل دیکھ کر ہنسی آ جاتی ہو اور جس شخص کی امامت کی صحت میں اختلاف ہو اس کی امامت مکروہ ہے اور جسے بہت وسوسے آتے ہوں ایک رائے یہ ہے کہ اس کی امامت بھی مکروہ ہے تاکہ عام لوگ اس کے پیچھے نماز نہ پڑھیں حنابلہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز مکروہ نہیں۔

جو شخص ہکلاتے ہوئے بار بار ایک حرف مثلاً فاء یا تاء پڑھتا ہو یا بعض حروف مثلاً ضاد، قاف وغیرہ کو صحیح مخارج سے ادا نہ کر سکتا ہو یا ایسی غلطیاں کرتا ہو جس سے معنی تبدیل نہیں ہوتے مثلاً الحمد للہ کی دال کو زیر دے دے تو جو غلطی نہیں کرتا اس کی نماز بھی ان کے پیچھے ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ اس سے فرض ادا ہو جاتا ہے۔

امام کے کھڑے ہونے کی جگہ مقتدی سے ایک ہاتھ یا اس سے زیادہ بلند ہو تو یہ مکروہ ہے، اس کے برعکس مکروہ نہیں اگر مقتدی اونچی جگہ کھڑا ہو تو کوئی حرج نہیں۔ جو شخص

مسجد کی چھت پر جمعہ پڑھے وہ نماز کا اعادہ نہ کرے۔امام شافعی حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام کے پیچھے مسجد کی چھت پر نماز پڑھی سعید بن منصور حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر لوگوں کی اکثریت کسی شخص کی امامت کو جائز طور پر، اس کے دین یا علم وفضل میں کمی کی وجہ سے ناپسند کرتی ہو تو اس کی امامت مکروہ ہے، اگر نصف لوگ ناپسند کرتے ہوں تو مکروہ نہیں لیکن بہتر یہ ہے کہ وہ امامت نہ کرائے تاکہ اختلاف ختم کیا جا سکے۔اس کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ نہیں کیوں کہ کراہت امام کے حق میں ہے مقتدیوں کے حق میں نہیں ہے۔

مرد اس طرح غیر محرم عورتوں کو امامت کرائے کہ کوئی مرد ان کے ساتھ نہ ہو، یہ مکروہ ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی مرد کسی غیر محرم عورت سے تنہائی میں ملے (۱۲۷) کیوں کہ اس سے وسوسے پیدا ہوتے ہیں۔محرم عورتوں کی امامت کرانے میں کوئی حرج نہیں یا غیر محرم ہوں تو کوئی ایک یا زیادہ مرد بھی جماعت میں شامل ہوں کیوں کہ عورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہوتی تھیں۔

اگر افضل شخص موجود ہو تو غیر افضل کی امامت مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے جب کوئی شخص کسی جماعت کی امامت کرے اور ان میں اس سے بہتر آدمی موجود ہو تو وہ خسارے میں رہتے ہیں۔(۱۲۸)

ولد زنا، راہ میں پڑے ہوئے بچے، لعان کی قسمیں کھا کر نسب سے انکار کرنے والے بچے، خصی، سپاہی اور دیہاتی کی امامت میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ دین دار ہو اور امامت کا اہل ہو کیوں کہ ارشاد نبوی ''قوم کا بہترین قاری ان کی امامت کرائے'' عام ہے۔اسلاف ابن زیاد کے پیچھے نماز پڑھتے رہے جب کہ اس کا سلسلہ نسب مشکوک تھا۔حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے، اس کے والدین کے گناہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں کیوں کہ

ارشاد ربانی ہے: ولا تزر وازرۃ وزر أخری کسی شخص پر کسی دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں ڈالا جائے گا (الاسراء ۱۷:۱۶) کیوں کہ ان میں سے ہر شخص آزاد ہے، دین دار ہے اس لیے دوسرے لوگوں کی طرح امامت کا اہل ہے۔

۵۔ کن صورتوں میں امام کی نماز ٹوٹ جاتی ہے مقتدی کی نہیں ٹوٹتی؟

حنفیہ کہتے ہیں(۱۲۹) کہ اگر امام تکبیر تحریمہ کہنے سے پہلے یا مقتدی کے تکبیر تحریمہ کہنے کے ساتھ یا امام کی تکبیر تحریمہ کے بعد اور مقتدی کی تکبیر تحریمہ سے پہلے بے وضو ہو جائے یا اسے جنابت ہو جائے یا کسی اور وجہ سے اس کی نماز ٹوٹ جائے تو امام اور مقتدی دونوں کی نماز باطل ہو جائے گی کیوں کہ امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے۔ یعنی اگر کوئی اور مانع نہ ہو تو جب امام کی نماز درست ہوتی ہے تو مقتدی کی بھی درست ہو گی اور اگر امام کی نماز باطل ہو جاتی ہے تو مقتدی کی بھی باطل ہو جائے گی کیوں کہ جب کوئی چیز فاسد ہوتی ہے تو جو اس کے دامن میں ہوتا ہے وہ بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ اگر کسی شخص نے ایک امام کی اقتدا کی، بعد میں معلوم ہوا کہ امام باوضو نہیں تھا تو بالاتفاق نماز دہرائی جائے گی کیوں کہ نماز کا باطل ہونا معلوم ہو گیا ہے۔

اگر بعد میں کوئی ایسی چیز پیش آئی جس سے نماز فاسد ہو گئی یا کوئی شرط یا رکن متأثر ہوا تو نماز کا آغاز صحیح ہوا تھا، پھر جب امام کا وضو ٹوٹ گیا یا کوئی خلل واقع ہوا تو اس کی نماز باطل ہو گئی مقتدی اپنی نماز کا اعادہ نہ کرے مثلاً امام مرتد ہو جائے یا ظہر کی نماز باجماعت پڑھنے کے بعد جمعہ کے لیے چل پڑے تو صرف اس کی نماز باطل ہو گی۔ اسی طرح اگر مقتدیوں کے چلے جانے کے بعد امام نے نماز میں ہونے والا سجدہ تلاوت کیا۔ اگر لوگوں نے امام سے پہلے لیکن تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد سلام پھیر لیا، بعد میں امام کا وضو ٹوٹ گیا تو صرف اس کی نماز باطل ہو گی۔

ان مسائل میں صرف امام کی نماز ٹوٹے گی، مقتدیوں کی نہیں اور اوپر مذکور قاعدہ لاگو

نہیں ہو گا (امام کی نماز مقتدی کی نماز کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہوتی ہے) کیوں کہ امام کی نماز امامت سے فراغت کے بعد ٹوٹی ہے۔اس وقت نہ وہ حقیقتاً امام تھا اور نہ کوئی اس کا مقتدی۔

مالکیہ کے نزدیک (۱۳۰) اگر امام جنابت سے یا بے وضو ہونے کی حالت میں نماز پڑھاتا ہے تو دانستہ اور بھولے سے ہر صورت میں بالاتفاق اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے اور مقتدی کی نماز اس صورت میں باطل ہو جاتی ہے اگر امام نے دانستہ اس حالت میں نماز پڑھائی اور اگر بھولے سے پڑھائی تو مقتدی کی نماز باطل نہیں ہو گی۔

شافعیہ کے نزدیک (۱۳۱) اگر معلوم ہو جائے کہ امام عورت ہے یا کافر ہے تو مقتدی پر نماز کا اعادہ واجب ہے کیوں کہ اس نے اہل امام کی تلاش میں کوتاہی کی اور موجودہ امام امامت کا اہل نہیں۔

اگر معلوم ہو کہ امام جنبی تھا یا بے وضو تھا یا اس کے کپڑوں یا بدن کے ساتھ نجاست خفیفہ لگی ہوئی تھی تو مقتدی پر نماز دہرانا واجب نہیں کیوں کہ اس میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے البتہ جمعہ کی نماز میں اگر صرف چالیس مقتدی تھے اور امام بے وضو تھا یا نجاست لگی ہوئی تھی۔اگر نجاست ظاہری ہو تو مقتدی پر نماز کا اعادہ واجب ہے کیوں کہ اس میں مقتدی کی کوتاہی ہے، ظاہری نجاست سے مراد یہ ہے کہ مقتدی اگر غور کرے تو اسے نظر آ جائے، نجاست خفیفہ اس کے برعکس ہوتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر (۱۳۲) معلوم ہو کہ امام عورت تھی یا کافر تھا تو مقتدی پر نماز کا اعادہ واجب ہے، جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے کیوں کہ بالعموم عورت اپنی آواز اور ہیئت کی بنا پر ممتاز ہوتی ہے اور کفر عام طور پر چھپا ہوا نہیں رہتا اور جس مقتدی نے اس کی طرف توجہ نہیں کی اس کی کوتاہی ہے۔

بے وضو اور ناپاک شخص کی امامت درست نہیں بشرطیکہ اسے معلوم ہو کیوں کہ قدرت

کے باوجود نماز کی ایک شرط سے بے اعتنائی ہے جو نماز کے ساتھ مذاق ہے۔امام کو اگر معلوم ہو جائے کہ وہ بے وضو تھا یا ناپاک تھا تو مقتدی نماز کا اعادہ کرے خواہ اسے خود اس وقت معلوم نہ ہوا ہو۔اگر امام کو اپنے بے وضو یا ناپاک ہونے کا علم نہ ہو اور مقتدیوں کو بھی علم نہ ہو اور اسی طرح نماز مکمل کر لیں تو مقتدیوں کی نماز ہو جائے گی، امام کی نہیں ہو گی کیوں کہ حدیث میں ہے: جب کوئی جنبی لوگوں کو نماز پڑھا دے تو وہ اپنی نماز دہرائے اور لوگوں کی نماز صحیح ہو جائے گی۔

پس جب امام نے نادانستہ بے وضو یا ناپاک ہونے کی حالت میں نماز پڑھائی اور نماز سے فارغ ہونے تک اسے اور نہ مقتدیوں کو معلوم ہوا تو بالاتفاق مقتدیوں کی نماز درست ہے اور امام کی نماز باطل۔

۶۔ جن امور سے امام اور مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

اوپر کے فقرے سے واضح ہوتا ہے کہ علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر نماز کے دوران امام بے وضو ہو جائے تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، مقتدیوں کی نماز باقی رہے گی۔

اگر امام نے لوگوں کو جنبی یا بے وضو ہونے کی حالت میں نماز پڑھا دی اور مقتدیوں کو نماز کے بعد معلوم ہوا تو کیا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی یا نہیں؟ اس کا جواب اوپر کے فقرے میں دیا گیا ہے، (۱۳۳) جس کا خلاصہ یہ ہے: حنفیہ کے نزدیک ان کی نماز مطلقاً فاسد ہو گئی۔مالکیہ کے نزدیک اگر امام نے دانستہ اس طرح نماز پڑھا دی تو فاسد ہو گئی اور اگر بھولے سے پڑھائی تو فاسد نہیں ہو گی۔شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتدیوں کی نماز درست ہو گئی البتہ جمعہ کی نماز میں اگر صرف چالیس نمازی ہیں تو ان کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا مقتدیوں کی نماز کا صحیح ہونا امام کی نماز کی صحت سے وابستہ ہے یا نہیں۔جن فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وابستہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ مقتدیوں

کی نماز فاسد ہوگئی، یہ حنفیہ کی رائے ہے۔ جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وابستہ نہیں وہ کہتے ہیں کہ مقتدیوں کی نماز درست ہوگئی، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے جو فقہاء دانستہ اور بھول چوک میں فرق کرتے ہیں، یہ مالکیہ ہیں انہوں نے ایک حدیث کے ظاہر سے استدلال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابوبکرہؓ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز شروع کی، تکبیر کہی، پھر اشارہ کیا کہ اپنی جگہوں پر کھڑے رہو، پھر آپؐ گھر گئے، باہر آئے تو آپؐ کے سر سے پانی کے قطرے گر رہے تھے، آپؐ نے لوگوں کو نماز پڑھائی، جب نماز پڑھا چکے تو فرمایا: میں بھی تمہاری طرح کا انسان ہوں، میں جنبی تھا(۱۳۴) بظاہر صحابہ نے پہلی نماز پر ہی بنیاد رکھی۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مقتدیوں کی نماز امام کی نماز سے وابستہ ہوتی تو انہیں دوبارہ نماز شروع کرنا پڑتی۔

۷۔ امام مقتدی کی کن باتوں کا ذمہ دار ہے:

امام مقتدیوں کی بھول چوک کا ذمہ دار ہے۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام مقتدی کی طرف سے نماز کے فرائض میں سے قراءت کے علاوہ کسی چیز کا ذمہ دار نہیں۔ قراءت کے بارے میں تین اقوال ہیں:(۱۳۵)

پہلا قول مالکیہ اور حنابلہ کا ہے کہ سری نمازوں میں مقتدی بھی امام کے ساتھ قراءت کرے اور جہری میں قراءت نہ کرے۔ حنابلہ کے نزدیک جہری نمازوں میں اگر مقتدی امام کی قراءت سن رہا ہو تو قراءت نہ کرے اور اگر نہ سن رہا ہو تو قراءت کرے۔(۱۳۶)

دوسرا قول حنفیہ کا ہے کہ سرے سے قراءت نہ کرے۔

تیسرا شافعیہ کا ہے کہ سری نمازوں میں سورہ فاتحہ اور اس کے علاوہ بھی پڑھے اور جہری نمازوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں مختلف احادیث ہیں، یہ چار

احادیث ہیں جن کا ذکر نماز کے ارکان میں گزر چکا ہے۔ وہ یہ ہیں۔

۱۔ یہ حدیث کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

۲۔ مالک کی حدیث جو انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہری نماز سے فارغ ہو کر مقتدیوں کی طرف متوجہ ہوئے اور پوچھا، کیا ابھی میرے ساتھ کوئی اور بھی قراءت کر رہا تھا، ایک شخص نے کہا: میں، یا رسول اللہ! آپؐ نے فرمایا: میں بھی کہہ رہا تھا کہ کیا وجہ ہے میں قرآن سے نزاع کر رہا ہوں۔ اس کے بعد لوگ جہری نمازوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت سے باز آ گئے۔

۳۔ عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں فجر کی نماز پڑھائی تو آپؐ کی قراءت مشکل ہو گئی، جب فارغ ہوئے تو آپؐ نے فرمایا، میں دیکھتا ہوں کہ تم امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو، لوگوں نے کہا، جی ہاں، آپؐ نے فرمایا، سورہ فاتحہ کے علاوہ نہ پڑھا کرو۔ (۱۳۷)

۴۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جو امام کے پیچھے ہے، امام کی قراءت اس کی قراءت ہے''، اسی مفہوم میں ایک پانچویں حدیث ہے جس کو امام احمد بن حنبل نے صحیح قرار دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ: جب امام قراءت کرے تو خاموش رہو۔

ان احادیث کی جمع و توفیق میں فقہاء کا اختلاف ہوا۔ شافعیہ نے جہری نمازوں میں سورۂ فاتحہ کی قراءت کو مستثنیٰ قرار دے دیا اور عبادہ بن صامتؓ کی حدیث پر عمل کیا۔

مالکیہ اور حنابلہ نے عام حدیث '' فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی'' سے جہری نمازوں میں مقتدی کو مستثنیٰ قرار دے دیا کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کی ممانعت ہے اور ارشاد ربانی'' واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون (جب قرآن کی قراءت کی جائے تو غور سے سنو اور خاموش

رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے، الاعراف ۷:۲۰۴) سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ یہ آیت نماز کی قراءت کے بارے میں ہے۔

حنفیہ نے نماز کی واجب قراءت سے مقتدی کو مستثنیٰ قرار دے دیا، خواہ نماز سری ہو یا جہری اور قراءت کے وجوب کے بارے میں وارد حدیث کو امام اور اکیلے نمازی کے لیے مختص کر دیا اور حضرت جابرؓ کی حدیث پر عمل کیا۔پس حدیث جابرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ''جس قدر آسان ہو قراءت کرو'' کی مخصص ہو گئی،حنفیہ کے نزدیک نماز میں سورۂ فاتحہ کی قراءت واجب نہیں بلکہ مطلقاً قرآن کی تلاوت واجب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاقرؤوا ماتیسر من القرآن (جس قدر آسان ہو قرآن کی تلاوت کرو۔المزمل ۷۳:۲۰)

حنابلہ کے نزدیک امام مقتدی کے کن امور کا ذمہ دار ہے:

حنابلہ کے بقول (۱۳۸) امام مقتدی کی طرف سے آٹھ چیزوں کا ذمہ دار ہے: سورہ فاتحہ، سجدہ سہو، اگر مقتدی پہلی رکعت میں شامل ہوا ہے اور لاحق ہے۔امام کے سامنے سترہ ہوتا ہے اور حدیث میں ہے امام کا سترہ مقتدیوں کے لیے کافی ہے۔ پہلا تشہد جب چار رکعت والی نماز میں سے ایک رکعت مقتدی کے شامل ہونے سے پہلے ہو چکی ہو۔کیوں کہ امام کی پیروی واجب ہے سجدہ تلاوت میں، اگر مقتدی نے امام کے پیچھے آیت سجدہ تلاوت کی، امام نے سری نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کیا، سمع اللہ لمن حمدہ کہنے میں اور تحمید کے بعد ملٔ السموات و ملٔ الارض کہنے میں اور اگر مقتدی دعائے قنوت سن رہا ہے تو اس میں مقتدی فقط آمین کہے اور اگر سن نہیں رہا تو دعائے قنوت پڑھے۔

حنفیہ اور مالکیہ سورۂ فاتحہ پڑھنے، سمع اللہ لمن حمدہ اور ملٔ السموات کہنے میں حنابلہ سے ہم آہنگ ہیں اور دوسرے مذاہب باقی میں بھی حنابلہ کے موافق ہیں۔

۸۔ امام کے خاص احکام:

چار مسائل امام کے ساتھ مختص ہیں: کیا سورۂ فاتحہ سے فارغ ہو کر امام بھی آمین کہے گا یا صرف مقتدی آمین کہے، امام تکبیر تحریمہ کب کہے، امام جب پہلی بار رکے تو کیا اسے لقمہ دیا جائے، کیا امام کا مقتدیوں سے اونچی جگہ کھڑے ہونا جائز ہے؟

ہم نے دوسرے مسئلہ کے علاوہ باقی مسائل پر اختلاف مذاہب کے ساتھ اوپر گفتگو کی ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔(۱۳۹)

پہلا مسئلہ: کیا صرف مقتدی آمین کہے یا امام جب فاتحہ سے فارغ ہو تو وہ بھی آمین کہے:

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ امام آمین نہ کہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ امام بھی مقتدی کی طرح آمین کہے۔

اس اختلاف کا سبب دو بظاہر متعارض احادیث ہیں۔

پہلی حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو، جس کی آمین ملائکہ کی آمین سے ہم آہنگ ہو گئی اس کے پچھلے سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔(۱۴۰)

دوسری حدیث بھی حضرت ابوہریرہؓ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین کہے تو آمین کہو۔(۱۴۱)

پہلی حدیث صراحت سے بتاتی ہے کہ امام آمین کہے اور دوسری حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ امام آمین نہ کہے، کیوں کہ اگر اس نے بھی آمین کہنا ہوتی تو مقتدیوں سے یہ نہ کہا جاتا کہ جب امام سورۂ فاتحہ سے فارغ ہو تو اس کے آمین کہنے سے پہلے ہی آمین کہہ دو کیوں کہ حدیث میں آتا ہے کہ امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اقتدا

کی جائے۔

امام مالک نے دوسری حدیث کو ترجیح دی ہے جس کے وہ خود راوی ہیں، کیوں کہ سننے والے کو آمین کہنا چاہیے نہ کہ قاری کو جو دعا کر رہا ہے۔

جمہور نے پہلی حدیث کو ترجیح دی، کیوں کہ اس میں صریح حکم ہے کیوں کہ اس حدیث میں امام کے بارے میں حکم نہیں ہے بلکہ پہلی اور دوسری حدیث میں اختلاف یہ ہے کہ مقتدی آمین کب کہے۔ یہ نہیں کہ امام آمین کہے یا نہ۔

دوسرا مسئلہ: امام تکبیر تحریمہ کب کہے؟

جمہور کی رائے یہ ہے کہ جب اقامت مکمل ہو جائے اور صفیں درست ہو جائیں تو امام تکبیر کہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امام اقامت مکمل ہونے سے پہلے تکبیر کہے اور مستحب یہ ہے کہ جب مؤذن قد قامت الصلاۃ کہے، اس وقت امام تکبیر کہے۔

اس اختلاف کا سبب حضرت انسؓ اور حضرت بلالؓ کی احادیث کا باہمی تعارض ہے:

حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کہنے سے پہلے ہماری طرف رخ کر کے فرماتے، صفیں سیدھی کر لو، ساتھ مل کر کھڑے ہو جاؤ میں تمہیں اپنی پشت کی طرف سے بھی دیکھتا ہوں۔ (۱۴۲) بظاہر یہ گفتگو اقامت سے فارغ ہونے کے بعد کی ہے۔ اس طرح کی روایت حضرت عمرؓ سے ہے کہ جب اقامت ہو چکتی، صفیں سیدھی ہو جاتیں تو آپ ﷺ تکبیر کہتے۔

حضرت بلالؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اقامت کہتے تو یہ بھی کہا کرتے یا رسول اللہ، مجھ سے پہلے آمین نہ کہیں (۱۴۳) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقامت مکمل ہونے سے پہلے تکبیر کہہ لیتے تھے۔

تیسرا مسئلہ: جب امام پہلی بار رکے تو کیا اسے لقمہ دیا جائے؟

نماز توڑنے والے امور میں یہ بحث گزر چکی ہے اور وہاں ہم نے بتایا ہے کہ چاروں فقہی مذاہب اور دوسرے مذاہب بھی امام کو لقمہ دینے کے جواز پر متفق ہیں اور ابن عمرؓ کی مشہور روایت یہ ہے۔ بعض علماء نے لقمہ دینے سے منع کیا ہے اور یہ حضرت علیؓ کی مشہور روایت ہے۔ اس اختلاف کا سبب آثار کا اختلاف ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آیت چھوڑ دی تو ایک آدمی نے کہا، یا رسول اللہ فلاں فلاں آیت؟ آپؐ نے فرمایا، تم نے مجھے یاد کیوں نہیں کرایا، (۱۴۴) ایک دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا، علیؓ، نماز میں امام کو لقمہ نہ دیا کرو، (۱۴۵) پہلی روایت، روایت اور عمل کے اعتبار سے صحیح تر ہے۔

چوتھا مسئلہ: امام کا مقتدیوں سے اونچا کھڑا ہونا:

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ چاروں مذاہب نے ضرورت کے تحت امام کے اونچے کھڑے ہونے کو جائز قرار دیا ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تھوڑی بلندی میں کوئی حرج نہیں اور شافعیہ کے نزدیک مجبوری اور تعلیم کی غرض سے جائز ہے۔ بعض لوگوں نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔

اس اختلاف کا سبب دو متعارض احادیث ہیں: ایک یہ کہ حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو نماز کی تعلیم دینے کے لیے منبر پر نماز ادا کی اور جب سجدے کا وقت آیا تو نیچے اتر کر سجدہ کیا۔ (۱۴۶)

دوسری روایت ابو داؤد نے بیان کی کہ حضرت حذیفہؓ نے ایک دکان (۱۴۷) پر کھڑے ہو کر لوگوں کو نماز پڑھائی، ابن مسعودؓ نے انہیں قمیص سے پکڑ کر کھینچا، جب وہ نماز سے فارغ ہوئے تو کہا، کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اس سے ممانعت ہے۔ (۱۴۸)

پانچواں ذیلی مسئلہ: کیا امام کے لیے امامت کی نیت کرنا واجب ہے یا نہیں؟

کچھ علماء کی رائے یہ ہے کہ امام کے لیے امامت کی نیت کرنا واجب نہیں کیوں کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز شروع کرنے کے بعد آپؐ کے پیچھے نماز میں کھڑے ہو گئے۔

کچھ دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث میں احتمال ہے اور امامت کی نیت کرنا ضروری ہے کیوں کہ امام مقتدیوں کے بعض افعال کا ذمہ دار ہوتا ہے اس لیے اس کی نیت کرنا ضروری ہے۔ یہ بحث ہم آئندہ تفصیل سے بیان کریں گے۔

مطلب سوم: اقتدا کرنا

اقتدا کی شرائط، امام کی معیت کی نیت اور اقتدا کی نیت توڑ دینا، مقتدی کے احوال۔ (مدرک، لاحق اور مسبوق) امام کے واجبات وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد مقتدی کیا کرے۔

۱۔ اقتدا کے درست ہونے کی شرائط:

شافعیہ نے اقتدا کے درست ہونے کے لیے سات شرائط بیان کی ہیں (۱۴۹) انہیں دوسری بحث کی جزئیات کے مطالعے سے سمجھا جا سکتا ہے تاہم ہم ذیل میں ان کو ترتیب وار بیان کرتے ہیں۔

۱۔ مقتدی کے علم میں یہ بات نہ ہو کہ امام کی نماز حدث وغیرہ کی وجہ سے باطل ہو گئی ہے اور نہ اجتہاد میں اختلاف کے باعث مقتدی امام کی نماز کو باطل سمجھتا ہو۔ اجتہاد میں اختلاف سے فقہی مذاہب کے فروعی اختلاف مراد نہیں بلکہ اس نوعیت کا اجتہاد مراد ہے کہ امام کے نزدیک قبلہ کی جہت کوئی اور ہو اور مقتدی کے نزدیک اور یا پانی کے دو برتنوں میں سے امام جسے پاک سمجھتا ہو مقتدی اسے نجس سمجھتا ہو، غرضیکہ ایک کا اجتہاد دوسرے سے

مختلف ہو۔

اگر پاک برتن زیادہ ہیں، مثلاً تین برتن ہیں اور ان میں سے دو پاک ہیں اور تین آدمی اجتہاد کرنے والے ہیں، جن میں سے ہر ایک صرف اپنے برتن کو پاک سمجھتا ہے اور دوسرے دونوں کے بارے میں اسے شک ہے کہ ان میں سے کون سا پاک ہے اور یہ تینوں ایک دوسرے کی اقتدا کر سکتے ہیں تا آنکہ یہ متعین نہ ہو جائے کہ امام کا برتن نجس ہے۔

اگر کسی ایک کا گمان یہ ہو کہ دوسرے کا برتن بھی پاک ہے تو اس کی اقتدا قطعاً جائز ہے۔

اگر فروع میں اختلاف ہو، مثلاً ایک شافعی کسی ایسے حنفی کی اقتدا میں نماز پڑھتا ہے جس نے اپنی شرم گاہ کو ہاتھ لگایا یا فصد کھلوائی تو صحیح قول یہ ہے کہ فصد کی صورت میں اقتدا جائز ہے شرم گاہ کو ہاتھ لگانے کی صورت میں نہیں کیوں کہ مقتدی کا اعتقاد یہ ہے کہ شرم گاہ کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ گیا، فصد سے نہیں ٹوٹا۔

۲۔ مقتدی کا یہ اعتقاد نہ ہو کہ مقیم امام کے لیے نماز کی قضا واجب ہے مثلاً مقیم امام نے ایسے مقام پر پانی نہ ہونے کی وجہ سے تیمّم کر لیا جہاں بالعموم پانی ہوتا ہے۔

۳۔ امام بذات خود مقتدی نہ ہو مقتدی کی اقتدا جائز نہیں کیوں کہ وہ کسی دوسرے کے تابع ہے اور اس کی غلطی سے اس پر بھی سجدہ سہو لازم آتا ہے جب کہ امام کو مستقل ہونا چاہیے تاکہ وہ دوسروں کی غلطیوں کا بار اٹھا سکے، پس یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں مقتدی بھی ہو اور امام بھی۔ اس پر اجماع ہے۔

۴۔ امام کے بارے میں شک نہ ہو کہ یہ امام ہے یا مقتدی، اگر شک ہو تو اس کی اقتدا جائز نہیں۔

۵۔ امام ناخواندہ نہ ہو، ناخواندہ سے مراد یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کا کوئی ایک حرف صحیح نہ

پڑھ سکتا ہو یا تشدید صحیح ادا نہ کر سکتا ہو، البتہ ایسے امام کے پیچھے اسی کی طرح کے ناخواندہ افراد کی نماز درست ہے۔

۶۔ مرد عورت کی اقتدا نہ کرے۔اگر کسی شخص نے کسی امام کے پیچھے نماز پڑھی، بعد میں معلوم ہوا کہ امام کافر تھا، یا دیوانہ تھا یا عورت تھی یا مقتدی یا ناخواندہ تھا تو نماز دوبارہ پڑھے اور اگر بعد میں معلوم ہوا کہ امام بے وضو تھا یا جنبی تھا یا اس کے ساتھ نجاست خفیفہ لگی ہوئی تھی یا امام کی جب اقتدا کی اس وقت وہ زائد رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا تھا تو نماز کا اعادہ نہ کرے۔

اگر امام کا بے وضو ہونا بھول گیا تھا پھر یاد آ گیا تو نماز دُہرا لے۔

۷۔ امام سے علیحدہ ہونے اور اقتدا ختم کرنے کی نیت

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک امام بے وضو ہونے کی وجہ سے یا اور کسی سبب سے نماز سے نکل جائے تو اقتدا ختم ہو جاتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں (۱۵۰) اگر کسی شخص نے مقتدی کے طور پر نماز شروع کی پھر اس نے امام سے علیحدہ ہو کر الگ نماز پڑھنے کی نیت کی تو شافعیہ کے نزدیک علیٰحدگی کسی عذر کے باعث ہو یا بلا عذر جائز ہے البتہ مکروہ ہے کیوں کہ اس میں جماعت کا ترک لازم آتا ہے جب کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مطلوب ہے اور گاہے واجب ہے اور گاہے مستحب مؤکد۔حنابلہ کے نزدیک کسی عذر کی بنا پر امام سے علیٰحدگی جائز ہے۔اگر بغیر عذر کوئی شخص علیحدہ ہو گیا تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی نماز فاسد ہو گئی اور یہی صحیح تر روایت ہے اور دوسری یہ کہ نماز درست ہے۔

شافعیہ نے نماز جمعہ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اس کی پہلی رکعت میں امام سے علیٰحدگی درست نہیں نیز اس نماز کو بھی جس کا باجماعت اعادہ کیا جا رہا ہو اس میں کسی موقع پر بھی علیحدہ ہونا جائز نہیں اور جو نمازیں جمع تقدیم کے طور پر اکٹھی پڑھی جا رہی ہوں ان میں

علیحدہ ہونا صحیح نہیں ہے۔

عذر میں مندرجہ ذیل امور شامل ہیں: امام کا لمبی نماز پڑھانا، کسی مقصود سنت کا ترک مثلاً پہلا تشہد یا قنوت ترک کر دینا، اس صورت میں امام سے الگ ہو کر مقتدی ان سنتوں کو ادا کر سکتا ہے۔ نیز بیماری، نیند کا غلبہ یا کسی ایسی شے کا غلبہ جس سے نماز ٹوٹ جاتی ہو، یا مال کے ضائع ہونے یا نقصان ہونے کا خوف یا ساتھیوں کے بچھڑ جانے کا ڈر بھی عذر میں شامل ہیں جو شخص صف سے باہر نکل آیا، پھر اسے اپنے ساتھ کھڑا ہونے والا کوئی آدمی نہ ملا وہ بھی امام سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔

ان کی دلیل صحیحین کی حدیث ہے کہ حضرت معاذؓ اپنے ساتھیوں کو عشا کی نماز پڑھاتے، جس میں لمبی قراءت کرتے تھے، ایک آدمی نے الگ ہو کر اپنی نماز پڑھی اور پھر جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تو آپؐ حضرت معاذؓ پر ناراض ہوئے، اس آدمی پر ناراض ہوئے نہ اسے نماز دہرانے کا حکم دیا۔

حنفیہ نے صرف اس امر کی اجازت دی ہے کہ مقتدی امام سے پہلے سلام پھیر سکتا ہے اگرچہ یہ بھی مکروہ ہے، امام سے علیحدہ نہیں ہو سکتا(۱۵۱) مالکیہ کہتے ہیں،(۱۵۲) جس نے امام کی اقتدا کی اس کے لیے امام سے علیحدہ ہونا جائز نہیں۔

۳۔ مقتدی کی حالتیں (مدرک، لاحق، مسبوق)

مقتدی کی تین حالتیں ہیں: مدرک، لاحق اور مسبوق۔ مختلف مذاہب میں ان میں سے ہر ایک کے الگ الگ تفصیلی احکام موجود ہیں۔

مذہب حنفی(۱۵۳)

مدرک وہ ہے جس نے پوری نماز امام کے ساتھ پڑھی۔ یہ نماز مکمل ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں۔

لاحق وہ شخص ہے جس نے امام کے ساتھ نماز شروع کی پھر وہ ایک یا زیادہ رکعات امام کے ساتھ ادا نہیں کر سکا مثلاً کسی عذر، غفلت، نیند یا بھیڑ (۱۵۴) یا درمیان میں وضو ٹوٹ جانے یا نماز خوف (پہلے گروہ میں، دوسرا گروہ مسبوق ہے) یا مقیم نمازی کے مسافر امام کی اقتدا کے باعث اس کی کوئی رکعت رہ گئی یا کسی عذر کے بغیر مثلاً امام نے مقتدی سے پہلے رکوع سجدہ کر لیا اور مقتدی شامل نہیں ہوسکتا تو ان صورتوں میں مقتدی وہ رکعت قضا کرے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ لاحق حقیقی مقتدی کی طرح ہے، اس کی اقتدا ختم نہیں ہوتی، جو رکعات وہ امام کے ساتھ نہیں پڑھ سکا ان میں قراءت نہ کرے، سجدہ سہو نہ کرے کیوں کہ اگر امام کے پیچھے مقتدی بھول جائے تو اس پر سجدہ سہو نہیں ہے، فرض کو تبدیل نہیں کر سکتا، اگر مسافر ہے تو اس دوران میں اقامت کی نیت سے چار رکعات نہیں ہو جائیں گی۔ قضا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جہاں سے امام سے الگ ہوا ہے وہیں سے آگے جو نماز رہ گئی ہے پڑھنا شروع کرے اور اگر امام کے ساتھ پہنچ جائے تو اس کے ساتھ شامل ہو کر باقی نماز مکمل کر کے سلام پھیرے اور اگر نہ پہنچ سکے تو آخر تک اپنی نماز جاری رکھے۔

اگر لاحق مسبوق بھی تھا یعنی دوسری رکعت میں امام کے ساتھ شامل ہوا پھر درمیان سے اس کی ایک یا ایک سے زائد رکعات رہ گئیں تو شروع کی جو رکعت رہ گئی ہے اس کی قضا کرتے ہوئے قراءت کرے گا۔

مسبوق وہ نمازی ہے جس کے شامل ہونے سے پہلے امام پوری یا کچھ نماز پڑھ چکا تھا۔(۱۵۵) ایسے نمازی کا حکم یہ ہے کہ وہ رہ جانے والی رکعات کو ادا کرنے میں اکیلے نمازی کی طرح ہے پس ثنا پڑھے پھر قراءت کے لیے اعوذ باللہ پڑھے، پھر قراءت کرے کیوں کہ وہ پہلی رکعت قضا کر رہا ہے جس میں قراءت واجب ہے، اگر قراءت چھوڑ دی تو نماز نہیں ہوگی، البتہ تشہد کے سلسلے میں پہلی رکعات کو ساتھ شامل کر کے تشہد میں بیٹھے۔

ثنا پڑھنے کا موقع: اگر سری نماز ہے تو تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد ثنا پڑھے اور اگر جہری نماز میں امام کے ساتھ شریک ہوا ہے تو صحیح یہ ہے کہ اس وقت ثنا نہ پڑھے بلکہ جب قضا رکعت ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو تو اس وقت ثنا، تعوذ اور تسمیہ پڑھ کر قراءت شروع کرے جیسا کہ اکیلا نمازی کرتا ہے۔

اگر مسبوق نے امام کو رکوع کی حالت میں پایا تو کھڑے ہو کر تکبیر تحریمہ کہے، پھر امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو جائے، یہ رکعت اس کی شمار ہو گی۔

اگر رکوع کے بعد نماز میں شامل ہوا تو کھڑے ہو کر تکبیر کہے اور امام نماز سے جس عمل میں ہے اس میں امام کے ساتھ شامل ہو جائے لیکن یہ رکعت شمار نہیں ہو گی، امام کے سلام پھیرنے کے بعد کھڑے ہو کر قضا رکعات ادا کرے اور اگر پہلی دو رکعات قضا ہوئی ہیں تو دونوں میں سورہ فاتحہ اور سورت پڑھے اور اگر ایک رکعت قضا ہوئی تو اس میں سورہ فاتحہ اور سورت پڑھے۔

مسبوق چار مسائل کے علاوہ باقی تمام مسائل میں اکیلے نمازی کی طرح ہے۔ چار مسائل میں وہ مقتدی کی طرح ہے۔

۱۔ نہ اس کی اقتدا جائز ہے نہ اس کے لیے کسی اور کی اقتدا جائز ہے۔

۲۔ اگر پہلی نماز توڑ کر نئی نماز کی نیت کرتے ہوئے تکبیر تحریمہ کہتا ہے تو پہلی نماز ٹوٹ جائے گی اور نئی نماز شروع ہو جائے گی جب کہ اکیلے نمازی کے بارے میں ایسا نہیں ہے۔

۳۔ اگر قضا رکعات پڑھنے کے لیے کھڑا ہو گیا لیکن امام کے ذمے سجدہ سہو تھا، خواہ اس کے شامل ہونے سے پہلے کی کسی غلطی کی وجہ سے، اور امام سجدہ سہو میں چلا گیا تو مسبوق نے اگر قضا رکعت کا سجدہ نہیں کیا تھا تو امام کے ساتھ شامل ہو کر سجدہ سہو کرے اور اگر سجدہ کر لیا تو اپنی نماز جاری رکھے اور نماز کے آخر میں سجدہ سہو کرے جب کہ اکیلے نمازی پر

کسی دوسرے کی غلطی سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔

اس مذکورہ تفصیل کے مطابق سجدہ تلاوت ادا کرنے کے لیے بھی اسے واپس امام کی اقتدا میں آنا ضروری ہے۔

۴۔ مسبوق حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق تکبیرات تشریق کہے (۱۵۶) جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلا نمازی تکبیرات تشریق نہ کہے۔

مسبوق کے دیگر احکام:

مسبوق کے لیے امام کے سلام پھیرنے سے پہلے کھڑا ہو جانا جب کہ تشہد کی مقدار بیٹھ چکے ہوں مکروہ تحریمی ہے البتہ ایسے مواقع پر جہاں کوئی عذر ہو مکروہ نہیں۔عذر یہ ہیں:

۱۔ مسبوق کو اندیشہ ہو کہ اگر اس نے امام کے سلام کا انتظار کیا تو اس کے موزوں پر مسح کی مدت ختم ہو جائے گی۔

۲۔ اگر مسبوق معذور ہو اور اسے اندیشہ ہو کہ نماز کا وقت نکل جائے گا اور اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

۳۔ اگر جمعہ کی نماز میں اندیشہ ہو کہ امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کیا تو عصر کا وقت داخل ہو جائے گا۔

۴۔ اگر مسبوق کو اندیشہ ہو کہ اگر امام کے سلام کا انتظار کیا تو عیدین کی نماز میں ظہر کا وقت داخل ہو جائے گا یا فجر میں سورج نکل آئے گا۔

۵۔ مسبوق کو بے وضو ہو جانے کا اندیشہ ہو۔

۶۔ یہ اندیشہ ہو کہ اگر امام کے سلام کا انتظار کیا تو لوگ سامنے سے گزرنے لگ جائیں گے۔ان تمام صورتوں میں مسبوق کے لیے جائز ہے کہ امام کے سلام پھیرنے سے پہلے اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے۔

مذہب مالکی (۱۵۷)

مدرک وہ ہے جس نے پوری نماز امام کے ساتھ ادا کی ہو۔امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس کے ذمہ کوئی قضا نہیں کیوں کہ اس کی نماز کا کوئی حصہ فوت نہیں ہوا۔

لاحق وہ ہے جس کی امام کے ساتھ نماز میں شامل ہونے کے بعد کسی ایسے عذر مثلاً بھیڑ یا اونگھ وغیرہ کی وجہ سے نماز کا کچھ حصہ چھوٹ جائے جس سے اس کا وضو نہ ٹوٹا ہو۔لاحق کی تین حالتیں ہیں:

(۱) اس کا رکوع یا قومہ چھوٹ گیا ہو (۲) اس کا ایک یا دونوں سجدے چھوٹ گئے ہوں (۳) اس کی ایک یا زیادہ رکعات چھوٹ گئی ہوں۔

پہلی حالت: اگر لاحق کا رکوع یا قومہ امام کے ساتھ ادا ہونے سے رہ گیا تو اگر ایسا پہلی رکعت میں ہوا تو وہ امام کے ساتھ نماز جاری رکھے اور اس رکعت کو امام کے سلام پھیرنے کے بعد ادا کرے۔کیوں کہ یہ رکعت نہیں ہوئی۔

اگر ایسا پہلی رکعت کے علاوہ کسی اور رکعت میں ہوا تو اگر مقتدی کے لیے ممکن ہے کہ وہ رہ جانے والے ارکان ادا کر کے امام کے ساتھ اسی رکعت کے کم از کم دوسرے سجدے میں شامل ہوسکتا ہے تو ایسا ہی کرے اور اگر ارکان ادا کر کے اسی رکعت کے دوسرے سجدے میں بھی شامل نہیں ہوسکتا تو اس رکعت کو جانے دے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد قضا کرے۔

دوسری حالت: اگر ایک یا دو سجدے رہ جائیں تو اگر انہیں ادا کر کے امام کے ساتھ اگلی رکعت کے رکوع میں شامل ہوسکتا ہے تو سجدے ادا کر کے اگلی رکعت میں شامل ہو جائے اور یہ رکعت شمار ہو گی اور اگر سجدے ادا کر کے اگلی رکعت کے رکوع میں شامل نہیں ہوسکتا تو اس رکعت کو جانے دے اور امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور امام کے سلام پھیرنے

کے بعد رہ جانے والی رکعت ادا کرے اور سجدہ سہو نہ کرے کیوں کہ غلطی کا بار امام پر ہے۔

تیسری حالت: یہ ہے کہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہونے کے بعد ایک یا ایک سے زائد رکعات رہ جائیں تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد ان رکعات کو اسی طرح قضا کرے جیسے وہ رہ گئی ہیں یعنی اگر ان میں قراءت یا قنوت تھی تو انہیں بھی ادا کرے۔

مسبوق وہ شخص ہے جو ایک یا ایک سے زائد رکعات کے بعد امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا اس کا حکم یہ ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ قضا رکعات پڑھے۔ مشہور یہ ہے کہ قولی عبادت کی قضا کرے اور فعلی عبادت میں بنا رکھے۔ قولی عبادت سے مراد قراءت ہے اور فعلی سے قراءت کے علاوہ دوسرے امور، پس تسمیع، تحمید اور قنوت فعلی عبادت میں شامل ہیں۔ قولی عبادت کے قضا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ امام کے ساتھ شامل ہونے سے پہلے جو رکعات پڑھی گئی ہیں ان کو اس طرح ادا کرے جیسے کہ وہ پہلی رکعات ہیں اور جو رکعات امام کے ساتھ پڑھی ہیں وہ آخری تھیں، اس لیے قضا رکعات میں سری اور جہری ہونے کا اسی طرح اہتمام کرے۔

فعلی عبادت میں بنا رکھنے کا مطلب یہ ہے(۱۵۸) کہ جو رکعات امام کے ساتھ پڑھی ہیں انہیں پہلی رکعات سمجھے اور جو بعد میں پڑھ رہا ہے انہیں آخری، اس میں وہ اکیلے نمازی کی طرح ہوگا اور قولی عبادت کے برعکس ادا کرے گا۔

اس کی وضاحت یوں ہے کہ اگر مسبوق نے امام کے ساتھ عشاء کی صرف آخری رکعت پڑھی، جب امام سلام پھیرے تو مسبوق کھڑے ہو کر سورت فاتحہ اور سورت کے ساتھ جہراً ایک رکعت پڑھے کیوں کہ قراءت کے اعتبار سے یہ اس کی پہلی رکعت ہے پھر تشہد کے لیے بیٹھ جائے کیوں کہ جلوس کے اعتبار سے یہ دوسری رکعت ہے، پھر کھڑا ہو جائے اور دوسری رکعت بھی سورہ فاتحہ اور سورت کے ساتھ جہراً پڑھے کیوں کہ قراءت کے اعتبار سے یہ دوسری رکعت ہے لیکن اس کے بعد تشہد کے لیے نہ بیٹھے کیوں کہ جلوس کے اعتبار سے یہ

تیسری رکعت ہے پھر تیسری رکعت پڑھے جس میں آہستہ قراءت کرے اور آخری تشہد میں بیٹھ جائے کیوں کہ فعلی طور پر یہ چوتھی رکعت ہے پھر سلام پھیر دے۔

صبح کی نماز میں جو شخص امام کے ساتھ دوسری رکعت میں شریک ہو وہ بعد میں قضا کی جانے والی رکعت میں دعائے قنوت پڑھے کیوں کہ فعلی اعتبار سے وہی دوسری رکعت ہے اس میں قنوت ہونی چاہیے اور تسمیع وتحمید دونوں کہے کیوں کہ دوسری رکعت اس کی آخری رکعت ہے اور اس میں وہ اکیلے نمازی کی طرح ہے۔

اگر امام نے سجدہ سہو کیا تو اگر سلام پھیرنے سے پہلے کا سجدہ سہو ہے تو اس کے ساتھ سجدہ سہو کرے اور اگر بعد کا ہے تو مسبوق اپنی نماز مکمل کر کے آخر میں سجدہ سہو کرے۔

قضا رکعات ادا کرنے کے لیے اٹھتے وقت تکبیر کہنے کا حکم یہ ہے کہ اگر امام کے ساتھ دو رکعات پڑھی ہیں یا ایک رکعت سے کم پڑھی ہے تو کھڑے ہوتے وقت تکبیر کہے کیوں کہ امام کے ساتھ جلوس اپنے موقع پر کیا گیا اس لیے تکبیر کہتا ہوا کھڑا ہو ورنہ کھڑے ہوتے وقت تکبیر نہ کہے بلکہ خاموشی سے کھڑا ہو جائے، کیوں کہ جلوس (قعدہ) اپنے موقع پر نہیں تھا بلکہ محض امام کی اقتدا کے باعث تھا۔

اگر مسبوق امام کے ساتھ رکوع میں اس طرح شامل ہو گیا کہ امام کے سر اٹھانے سے پہلے مسبوق کے گھٹنے اپنی جگہ پر ٹک گئے تو اسے رکعت مل گئی اور اگر مسبوق کو آخری رکعت کا رکوع نہیں ملا بلکہ وہ سجدے میں یا آخری قعدہ میں شامل ہوا تو اس کی جماعت کے ساتھ پوری نماز جاتی رہی وہ کھڑے ہو کر مکمل نماز پڑھے، اگر نماز جمعہ میں ایسا ہو جائے تو ظہر کی چار رکعات پڑھے۔

مذہب شافعیہ(۱۵۹)

مقتدی یا موافق ہے یا مسبوق۔موافق وہ ہے جسے امام کے ساتھ پہلی یا کسی بھی

رکعت میں اتنا قیام ملے جس میں سورہ فاتحہ پڑھی جا سکتی ہے اور مسبوق وہ ہے جسے امام کے ساتھ پہلی یا کسی رکعت میں سورہ فاتحہ کی مقدار قیام نہ مل سکے۔

موافق اگر ایک فعلی رکن میں بلا عذر امام سے پیچھے رہ گیا، امام اس رکن سے فارغ ہو گیا اور مقتدی ابھی تک پچھلے رکن میں ہے تو صحیح یہ ہے کہ اس کی نماز باطل نہیں ہوئی کیوں کہ یہ معمولی پیچھے رہ جانا ہے۔وہ رکن خواہ طویل ہو مثلاً امام نے رکوع سے سر اٹھانا شروع کر دیا اور مقتدی ابھی تک قراءت میں ہے یا رکن مختصر ہو مثلاً امام نے پہلے سجدے سے سر اٹھا لیا اور جلسہ میں بیٹھ رہا اور جلسہ کے بعد دوسرے سجدے میں چلا گیا۔ اور مقتدی ابھی تک پہلے سجدے میں ہے۔

اگر مقتدی امام سے دو فعلی رکن پیچھے رہ گیا کہ امام نے دو رکن ادا کر لیے اور مقتدی ابھی دو رکن پیچھے ہے مثلاً امام سجدے میں جانے کے لیے جھک گیا اور مقتدی ابھی تک قراءت کر رہا ہے تو:

الف۔ اگر تو مقتدی کسی عذر کی وجہ سے پیچھے نہیں رہا، مثلاً سورۃ پڑھتا رہا یا رکوع سجدے کی تسبیحات کرتا رہا تو نماز باطل ہو جائے گی کیوں کہ اس صورت میں امام کی زیادہ مخالفت ہے۔

ب۔ اگر کسی عذر کے باعث پیچھے رہ گیا، مثلاً ثنا پڑھتا رہا یا امام رکوع میں چلا گیا اور مقتدی کو سورۂ فاتحہ کے بارے میں شک پڑ گیا یا یاد آ گیا کہ اس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی یا امام نے جلدی جلدی قراءت کی اور مقتدی وسوسہ کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی معذوری کی وجہ سے آہستہ پڑھتا ہے اور امام نے مقتدی کی سورۂ فاتحہ مکمل کرنے کے لیے رکوع کر لیا تو صحیح یہ ہے کہ مقتدی سورہ فاتحہ مکمل کرے اور ترتیب سے امام کے پیچھے پڑھتا چلا جائے جب تک کہ تین مقصود طویل ارکان میں امام مقتدی سے آگے نہ نکل جائے، طویل ارکان سے مراد رکوع اور دو سجدے ہیں۔اس مسئلہ میں عسفان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

نماز سے استدلال کیا گیا ہے۔ اگر ارکان مختصر ہیں مثلاً قومہ اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ تو انہیں شمار نہیں کیا جائے گا۔

اگر امام تین ارکان سے زائد مقتدی سے آگے نکل گیا مثلاً مقتدی ابھی سورۂ فاتحہ سے فارغ نہیں ہوا کہ امام سجدے کر کے کھڑا ہو گیا یا تشہد میں بیٹھ گیا تو صحیح یہ ہے کہ مقتدی کے لیے امام سے الگ ہو جانا ضروری نہیں بلکہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور جو درمیان کا حصہ رہ گیا ہے اسے بعد میں اس طرح قضا کرے جیسے مسبوق قضا کرتا ہے کیوں کہ اس صورت میں مکمل مخالفت کے بجائے نماز کے نظم کی ایک گونہ رعایت ہے۔ یہ ساری فروعات اس شرط کے ساتھ ہیں کہ مقتدی امام کی اقتدا کر رہا ہے۔

مسبوق کے لیے مسنون یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد مسنون اعمال میں مشغول ہونے کے بجائے فاتحہ شروع کر دینی چاہیے، ہاں اگر اسے یقین ہو کہ مسنون دعاؤں کے بعد فاتحہ میں امام کے ساتھ شامل ہو جائے گا تو مسنون اعمال ادا کرنا درست ہیں۔ اگر مسنون اعمال ادا نہیں کیے تو رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہونا واجب ہے اور سورہ فاتحہ کا باقی حصہ معاف ہو جائے گا۔ اگر سورۂ فاتحہ پڑھتا رہا اور امام نے رکوع مکمل کر کے سر اٹھا لیا تو مقتدی کی رکعت جاتی رہی لیکن نماز باطل نہیں ہو گی تا آنکہ بلا عذر دو فعلی ارکان میں امام سے پیچھے رہ جائے۔

اگر مسبوق مسنون اعمال مثلاً ثنا اور تعوذ میں مشغول ہو گیا تو واجب ہے کہ اتنی مقدار سورہ فاتحہ بھی پڑھے، اگر واجب مقدار سے فارغ ہو کر اطمینان کے ساتھ امام کے ہمراہ رکوع میں شامل ہو گیا تو رکعت مل گئی اور اگر واجب مقدار سے فارغ ہوا تو امام قومہ میں تھا تو وہیں اس کے ساتھ شامل ہو جائے لیکن رکعت نکل گئی اور اگر مقتدی قراءت میں مشغول رہا تا آنکہ امام سجدے کے لیے جھک گیا تو مقتدی کے لیے نماز سے علیحدہ ہونا ضروری ہو گیا کیوں کہ اگر وہ نماز سے الگ ہونے کی نیت نہیں کرتا اور امام سجدے میں چلا

جاتا ہے تو مقتدی کی نماز باطل ہوگئی اور اگر مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدے میں چلا جاتا ہے تب بھی اس کی نماز باطل ہوگئی۔

اور اگر مقتدی سنت دعاؤں میں مشغول نہیں ہوا تو قراءت چھوڑ دے اور امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو جائے۔

اگر مقتدی کو رکوع میں معلوم ہوا کہ اس نے سورہ فاتحہ چھوڑ دی تو دوبارہ سورہ فاتحہ نہ پڑھے بلکہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد ایک رکعت قضا کرے۔

اگر امام نے رکوع کر لیا لیکن مقتدی کو معلوم ہوا کہ اس نے فاتحہ نہیں پڑھی یا اسے شک پڑ گیا تو امام کے ساتھ رکوع نہ کرے بلکہ واجب ہے کہ قراءت کرے کیوں کہ مقتدی ابھی اس حالت میں ہے جہاں سورہ فاتحہ پڑھی جاتی ہے۔ ایسے مقتدی کو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ عذر کی وجہ سے امام سے پیچھے رہ گیا اور اس پر وہی احکام منطبق ہوں گے جو موافق کے سلسلے میں آہستہ قراءت کرنے والے پر منطبق ہوتے ہیں۔

ایسا مسبوق جس کی بعض رکعات امام کے ساتھ ادا ہونے سے رہ گئی ہوں: اگر اس نے امام کے ساتھ اتنی دیر رکوع کر لیا کہ جس میں وہ اطمینان سے رکوع کی حالت میں پہنچ گیا تو اسے رکعت مل گئی۔ اگر اس طرح امام کے ساتھ رکوع میں شامل نہ ہو سکا یا اس نے زائد رکوع میں شرکت کی یا سورج گرہن کی نماز کے دوسرے رکوع میں شریک ہوا تو اسے رکعت نہیں ملے گی کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے کہ جس کو جمعہ کے روز دوسری رکعت کا رکوع مل گیا وہ ایک رکعت کا اضافہ کر لے اور جسے رکوع نہیں ملا وہ ظہر کی چار رکعات پڑھے۔(۱۶۰)

اگر امام سجدے میں تھا تو تکبیر تحریمہ کہے اور بغیر تکبیر کہے سجدے میں چلا جائے۔ یہی شافعی مذاہب کی روایت ہے۔

اگر امام نماز کے آخر میں ہو تو مقتدی تکبیر تحریمہ کہہ کر قعدہ میں شامل ہو جائے اسے

جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔اگر اسے آخری رکعت مل جاتی ہے تو وہ اس کی پہلی رکعت ہو گی کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا: ''جو تجھے مل گئی وہ تیری پہلی رکعت ہے'' اور ابن عمرؓ کہتے ہیں، تکبیر کہے پھر جب امام سلام پھیر دے تو جو نماز باقی رہ گئی ہے کھڑے ہو کر اسے ادا کرے۔اسی سے مذہب شافعیہ نے یہ قاعدہ وضع کیا ہے کہ مسبوق کو جو نماز امام کے ساتھ مل جاتی ہے وہ ابتدائی رکعات ہیں اور جو بعد میں پڑھتا ہے وہ آخری، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جو تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو رہ جائے اسے مکمل کرلو۔(۱۶۱) یہ رائے دوسرے تمام ائمہ کی رائے سے مختلف ہے۔ان کے نزدیک جو امام کے ساتھ مل جائے وہ آخری رکعات ہیں اور جو رہ جائے اور بعد میں پڑھے وہ پہلی رکعات ہیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جو تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو رہ جائے اسے قضا کرلو۔(۱۶۲)

اگر نماز میں دعائے قنوت ہو اور مقتدی نے امام کے ساتھ دعائے قنوت پڑھی تو نماز کے آخر میں دعائے قنوت کا اعادہ کرے کیوں کہ امام کے ساتھ دعائے قنوت میں شرکت محض امام کی اقتدا کے لیے تھی۔جب دعائے قنوت کے مقام پر پہنچے تو دوبارہ دعائے قنوت پڑھے جیسا کہ امام کے ساتھ تشہد میں شرکت کے باوجود اگر باقی نماز پڑھنے کے لیے کھڑا ہوا ہے جب تشہد کے اصل مقام پر پہنچے تو دوبارہ تشہد میں بیٹھے۔

مسبوق کی اگر پہلی دو یا پہلی رکعت رہ گئی ہے تو مسنون یہ ہے کہ ان دو رکعات میں یا ایک میں سورہ فاتحہ کے بعد سورت بھی پڑھے تا کہ اس کی نماز سورت سے بالکل خالی نہ ہو۔

مذہب حنابلہ(۱۶۳)

حنابلہ کے نزدیک وہ شخص بھی مسبوق ہے جو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک لاحق ہے۔جس شخص نے نماز کے شروع سے امام کی اقتدا کی، یا ایک یا ایک سے زائد رکعات

کے بعد امام کے ساتھ شامل ہوا اور اس کی نماز کا کچھ حصہ رہ گیا تو وہ ان دونوں صورتوں میں مسبوق ہے۔

لاحق وہ ہے جس نے امام کے ساتھ نماز شروع کی اور کسی عذر مثلاً ایسی نیند یا غفلت جس سے وضو نہیں ٹوٹتا، بھول چوک، عجلت یا بھیڑ وغیرہ کی وجہ سے اس کا ایک یا دو رکن چھوٹ گئے تو اس پر واجب ہے کہ اگر اسے اگلی رکعت امام کے ساتھ سے چھوٹ جانے کا اندیشہ نہیں تو ان ارکان کو ادا کر کے امام کے ساتھ شامل ہو جائے کیوں کہ کسی ممنوع امر کے ارتکاب کے بغیر اس کے لیے امام کے ساتھ شامل ہونا ممکن ہے، پس ایسا کرنا ضروری ٹھہرا اور جو رکعت اس نے اپنے طور پر ادا کی وہ درست ہے اور اگر اس نے ایسا نہ کیا یا اسے اندیشہ ہے کہ درمیان کے ارکان ادا کرنے سے امام کے ساتھ اگلی رکعت میں شامل نہیں ہو سکے گا تو اس پر امام کی اقتدا واجب ہے، پچھلی رکعت نہیں ہوئی، امام کے سلام پھیرنے کے بعد پچھلی رکعت اسی طرح ادا کرے جیسی کہ وہ تھی۔

جیسی وہ تھی اسی طرح ادا کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ اگر پہلی رکعت رہ گئی ہے تو ثنا، تعوذ، اور سورہ فاتحہ کے بعد سورت ملا کر ادا کرے، اگر دوسری رکعت رہ گئی ہے تو سورت بھی پڑھے اور اگر تیسری یا چوتھی رہ گئی ہے تو صرف سورہ فاتحہ پڑھے۔

اگر کسی عذر کی بنا پر امام کے ساتھ پہلا سجدہ نہیں کر سکا تو دوسرے سجدے میں شامل ہو جائے، اس کی رکعت ہوگئی البتہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد جو سجدہ رہ گیا اسے اسی طرح ادا کرے جیسا کہ وہ تھا۔

اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک رکعت یا ایک سے زائد رکعت رہ گئی ہیں مثلاً نیند یا غفلت وغیرہ کی وجہ سے تو باقی نماز امام کے ساتھ مکمل کرے اور جو حصہ رہ گیا ہے اسے امام کے سلام پھیرنے کے بعد اسی طرح پڑھے جیسا کہ مسبوق پڑھتا ہے۔

اگر بلا عذر امام کے ساتھ ایک رکن ادا نہیں کر سکا تو وہ اس شخص کی طرح ہے جس

نے امام سے پہلے کوئی رکن ادا کر لیا۔ اگر جانتے بوجھتے اور دانستہ ایسا کیا تو نماز ٹوٹ گئی، کیوں کہ اس نے دانستہ امام کی اقتدا کا فرض چھوڑ دیا او جہالت یا نسیان کی وجہ سے ایسا کیا تو اگر جو حصہ رہ گیا ہے اسے ادا نہ کیا تو وہ رکعت نہیں ہو گی کیوں کہ اس نے رکوع میں امام کی اقتدا نہیں کی اور اگر ادا کر دیا تو نماز صحیح ہو جائے گی کیوں کہ حدیث میں ہے: ''میری امت کی خطا، نسیان اور زبردستی کا عمل معاف ہے''۔

مسبوق نے اگر امام سے پہلے رکوع کر لیا یا دانستہ دو ارکان پہلے ادا کر لیے تو اس کی نماز باطل ہو گی، اور اگر رکوع کے علاوہ کسی رکن میں امام سے آگے بڑھ گیا مثلاً سجدے میں پہلے جھک گیا یا بھولے سے امام سے آگے بڑھ گیا تو اس کی نماز تو نہیں ٹوٹے گی لیکن اس رکن کا امام کے بعد اعادہ کرے، اگر اعادہ نہیں کیا تو وہ رکعت نہیں ہو گی۔

مسبوق کو امام کے ساتھ جو نماز ملتی ہے وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہوتا ہے۔ اگر اسے پہلی رکعت کے بعد کی کوئی رکعت مثلاً دوسری یا تیسری رکعت ملی تو اس میں ثنا اور تعوذ نہ پڑھے اور جو بعد میں کھڑے ہو کر قضا کرے گا وہ اس کی پہلی رکعت ہو گی، اس پر ثنا اور تعوذ پڑھے اور سورت بھی ملائے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: جو نماز تمہیں امام کے ساتھ مل جائے وہ پڑھ لو، جو رہ جائے اسے قضا کر لو۔ (۱۶۴)

امام جس موقع پر تشہد میں سرین پر بیٹھ جائے تو وہ مسبوق بھی سرین پر بیٹھے کیوں کہ یہ نماز کا آخری تشہد ہے اگر چہ مسبوق کے لیے اس تشہد کا اعتبار نہیں وہ اپنے آخری تشہد میں بھی سرین پر بیٹھے گا۔ اگر چار رکعات والی نماز میں آخری دو رکعات امام کے ساتھ پڑھی ہوں تب بھی امام کی اقتدا میں مسبوق بھی پہلے تشہد میں سرین پر بیٹھے اور دو رکعات بعد میں پڑھنے کے بعد بھی سرین پر بیٹھے کیوں کہ اس تشہد کے بعد اس نے سلام پھیر دینا ہے۔ مسنون یہ ہے کہ پہلا تشہد دوبار پڑھ لے تا کہ امام دونوں طرف سلام پھیرے کیوں کہ مسبوق کا یہ پہلا تشہد ہے جس میں تشہد پر اضافہ جائز نہیں ہے۔

اگر مسبوق بھولے سے امام کے ساتھ سلام پھیر لے تو نماز کے آخر میں اس پر سجدہ سہو کرنا واجب ہو جاتا ہے اگر امام کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے بھول گیا یا اکیلے قضا کرتے ہوئے تب بھی آخر میں سجدہ سہو کرے خواہ امام کے ساتھ سجدہ سہو میں شریک ہوا ہو۔اگر امام نے سجدہ سہو نہیں کیا تو باقی نماز پڑھنے کے بعد آخر میں سجدہ سہو کرے۔

اگر مسبوق امام کے پہلا سلام پھیرنے سے پہلے تکبیر تحریمہ کہہ کر جماعت میں شامل ہو گیا تو اسے جماعت مل گئی لیکن اگر امام کے رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے رکوع میں شامل نہیں ہو سکا تو رکعت نہیں ملے گی۔اگر مسبوق کو یقین ہو کہ وہ امام کے ساتھ رکوع کی حالت میں شامل ہو گیا خواہ رکوع میں ابھی اطمینان نہ ہوا ہو تب بھی اس کی رکعت ہو گئی۔

کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ: جب تم نماز کے لیے آؤ اور ہم سجدے میں ہوں تو سجدے میں شامل ہو جاؤ لیکن یہ سجدہ حساب میں نہیں آئے گا اور جسے رکوع مل گیا اسے رکعت مل گئی۔(۱۶۵)

۴۔ امام کے فارغ ہونے کے بعد مقتدی کون سے واجبات وغیرہ ادا کرے:

حنفیہ نے (۱۶۶) بعض دیگر مسائل اس موقع پر بیان کیے ہیں جن کا تعلق امام کے فارغ ہونے کے بعد مقتدی کے اعمال سے ہے، وہ مسائل درج ذیل ہیں:

الف۔ اگر مقتدی کے تشہد مکمل کرنے سے پہلے امام سلام پھیر دے تو مقتدی تشہد مکمل کر کے سلام پھیرے۔

ب۔ اگر مقتدی کے درود ابراہیمی یا دعا مکمل کرنے سے پہلے امام سلام پھیر دے تو مقتدی درود اور دعا چھوڑ دے اور امام کے ساتھ سلام پھیرے۔

ج۔ اگر مقتدی کے پہلا تشہد مکمل کرنے سے پہلے امام تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو مقتدی تشہد مکمل کرے پھر امام کے ساتھ آ ملے۔

د۔ اگر رکوع یا سجدے میں مقتدی کے تین تسبیحات کہنے سے پہلے امام اُٹھ کھڑا ہو تو مقتدی تسبیحات چھوڑ دے اور امام کی اقتدا کرے۔

ہ۔ اگر امام نے بھولے سے ایک سجدہ زائد کر دیا یا قعدہ اخیرہ کے بعد کھڑا ہو گیا تو مقتدی امام کی اقتدا نہ کرے اگر اقتدا کرے گا تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، بلکہ انتظار کرے اور امام کو غلطی پر متنبہ کرنے کے لیے تسبیح پڑھے اگر امام اگلی رکعت کا سجدہ کرنے سے پہلے بیٹھ جائے تو امام سجدہ سہو کرے اور مقتدی امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر اگلی رکعت کا سجدہ کر لیا تو مقتدی اکیلا سلام پھیرے کیوں کہ امام نے اب دوسری نماز شروع کر دی ہے۔

اگر امام کے اگلی رکعت کا سجدہ کرنے سے پہلے مقتدی نے سلام پھیر دیا تو اس کے فرض باطل ہو گئے۔

و۔ مقتدی اگر امام سے پہلے تشہد سے فارغ ہو جائے تو امام سے پہلے سلام پھیرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے اقتدا ختم ہوتی ہے، اگر سلام پھیر لیا تو نماز درست ہے جیسا کہ امام کی نماز درست ہے۔

ز۔ مسجد میں اذان ہو جانے کے بعد نماز پڑھنے سے پہلے مسجد سے نکل جانا مکروہ تحریمی ہے البتہ جو شخص کسی دوسری مسجد کا امام یا مؤذن ہو یا اکیلے نماز پڑھ لی ہو اس کے لیے جائز ہے۔

ح۔ اگر امام کو یہ خیال ہوا کہ وہ بھول گیا اور اس نے سجدہ سہو کر لیا مقتدی نے محض امام کی اقتدا میں سجدہ سہو کر لیا، بعد میں معلوم ہوا کہ بھولا نہیں تھا تو مقتدی کی نماز فاسد ہو گئی کیوں کہ اس نے ایسے کام میں امام کی اقتدا کی جس میں نہیں کرنا چاہیے تھی۔

مطلب چہارم: امام اور مقتدی کے درمیان مشترک امور:

امام کی اقتدا کی شرائط، امام اور مقتدی کے کھڑے ہونے کی جگہ، امام کا صفیں سیدھی

کرانا، صف سے الگ ہو کر اکیلے نماز پڑھنا، جیسے امور اس میں شامل ہیں۔

اول: امام کی اقتدا کی شرائط:

امام اور مقتدی میں سے ہر ایک کی خاص شرائط ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، یہاں ہم ان شرائط کا ذکر کریں گے جن کا تعلق امام اور مقتدی کے باہمی ربط و تعلق سے ہے یا جو جماعت کے درست ہونے کی شرائط ہیں۔ یہ شرائط مندرجہ ذیل ہیں۔(۱۶۷)

۱۔ باتفاق مذاہب مقتدی اقتدا کی نیت کرے:

یعنی مقتدی تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی اقتدا کی یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی یا مقتدی بننے کی نیت کرے، اگر یہ نیت نہیں کی یا نیت میں شک رہا اور تمام افعال میں مقتدی امام کی اقتدا کرتا رہا تو مقتدی کی نماز نہیں ہوگی۔ امام کا نام لے کر اسے متعین کرنا واجب نہیں۔ اگر نام لے کر متعین کر دیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ شخص تو امام نہیں تھا تو شافعیہ کے نزدیک نماز باطل ہوگئی، البتہ امامت کے حوالے سے متعین امام کی نیت کرنا ضروری ہے۔ اگر دو شخص نماز پڑھا رہے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو متعین کیے بغیر اقتدا کی نیت کر لی تو نماز نہیں ہوگی جب تک کہ کسی ایک امام کی تعیین کر کے اس کی اقتدا میں نماز نہ پڑھے، کیوں کہ امام کی تعیین شرط ہے، ایک سے زائد افراد کی امامت میں نماز پڑھنا درست نہیں، اگر کسی نے بیک وقت دو اماموں کی اقتدا میں نماز پڑھنے کی نیت کر لی تو اس کی نماز نہیں ہوگی کیوں کہ بیک وقت دو آدمیوں کی اقتدا ممکن نہیں۔

نیت کی شرط: شافعیہ کے نزدیک نیت کا تکبیر تحریمہ کے ساتھ متصل ہونا ضروری ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نیت تکبیر تحریمہ سے اس طرح مقدم ہو سکتی ہے کہ نیت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان کسی اجنبی کام کا فاصلہ نہ آ جائے۔(۱۶۸)

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ نیت تکبیر تحریمہ کے ساتھ متصل ہو تاکہ

علماء کے اختلاف سے بچا جا سکے۔مالکیہ کے نزدیک شرط ہے کہ نیت تکبیر تحریمہ کے ساتھ متصل ہو یا بہت معمولی سی مقدم ہو۔اس کی تفصیل نماز میں نیت کی شرط کے زیرعنوان گزر چکی ہے۔

اس شرط کی بنا پر اگر کسی شخص نے اکیلے نماز شروع کی تو وہ نماز کی حالت میں جماعت میں شامل نہیں ہوسکتا۔ہاں اسے خلیفہ بنا دیا جائے تو جائز ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کے برعکس بھی جائز نہیں کہ جماعت سے نماز شروع کر کے امام سے علیحدگی کی نیت کر کے الگ نماز مکمل کر لے۔شافعیہ اور حنابلہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں کہ حنابلہ کے نزدیک کسی عذر کی بنا پر امام سے الگ ہونے کی نیت کرکے اپنی علیحدہ نماز مکمل کرسکتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک بلا عذر بھی مگر کراہت کے ساتھ۔

امام کے لیے جمہور کے نزدیک امامت کی نیت کرنا شرط نہیں، حنابلہ کے نزدیک شرط ہے۔البتہ جمہور کے نزدیک امامت کی نیت کرنا مستحب ہے تاکہ امام کو جماعت کا ثواب مل سکے۔اگر امام نے امامت کی نیت نہیں کی تو اسے جماعت کا ثواب نہیں ملے گا کیوں کہ آدمی کا وہی عمل مقبول ہوتا ہے جس کی نیت کی ہو۔

شافعیہ اور مالکیہ نے ان نمازوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کے درست ہونے کے لیے جماعت شرط ہے مثلاً جمعہ، بارش کی وجہ سے دو نمازوں کو جمع کرنا، باجماعت نماز کا اعادہ، نماز خوف، ان نمازوں میں امام کے لیے امامت کی نیت کرنا ضروری ہے۔

حنفیہ نے مرد امام کے لیے عورتوں کی امامت کی نیت شرط قرار دی ہے۔عورتوں کی نماز مرد کی اقتدا میں اسی وقت صحیح ہوسکتی ہے جب امام نے عورتوں کی امامت کی نیت کی ہو۔

حنابلہ کے بقول امامت کی نیت بھی شرط ہے۔امام امام ہونے کی اور مقتدی مقتدی

ہونے کی نیت کرے ورنہ نماز نہیں ہو گی لیکن اگر کسی شخص نے اکیلے نماز شروع کی، پھر کوئی اور آ گیا اور اس نے اس کی امامت کی نیت کر کے اس کے پیچھے نماز شروع کر دی تو نفل نماز میں ایسا کرنا جائز ہے۔ابن عباسؓ کی حدیث پر عمل کا یہی تقاضا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں رات اپنی خالہ میمونہؓ کے ہاں رہا، رات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نوافل پڑھنے کے لیے اٹھے، آپؐ پانی کے مٹکے کے پاس گئے، وضو کیا اور نماز پڑھنے کھڑے ہو گئے، جب میں نے آپؐ کو نماز پڑھتے دیکھا، میں بھی اٹھ کھڑا ہوا، مٹکے سے وضو کیا، اور آپؐ کی بائیں جانب جا کھڑا ہوا آپؐ نے پیچھے سے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے دائیں جانب لا کھڑا کیا۔(۱۶۹)

فرائض میں اگر مثلاً امام مسجد کسی نمازی کا انتظار کر رہا ہے اور اس حالت میں تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز کے لیے کھڑا ہو گیا اور آنے والوں کا انتظار بھی ہے تو کچھ لوگ آ کر اس کے پیچھے نماز شروع کر دیں تو حنابلہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلے نماز شروع کی، پھر حضرت جابرؓ اور جبارہؓ آ گئے، انہوں نے تکبیر کہہ کر آپؐ کے پیچھے نماز شروع کر دی، آپؐ نے ان کے اس فعل پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ بظاہر یہ فرض نماز تھی کیوں کہ آپ سب مسافر تھے۔ اس صورت کے علاوہ جس شخص نے امامت کی نیت نہ کی ہو اس کی اقتدا میں نماز درست نہیں۔

۲۔ امام اور مقتدی کی نمازوں کا اتحاد:

نمازوں کے اتحاد کی حد بندی سے متعلق فقہا کی مختلف آراء ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک(۱۷۰) اتحاد یہ ہے کہ مقتدی کے لیے امام کی نیت کے ساتھ اس نماز میں داخل ہونا ممکن ہو، امام کی نماز مقتدی کی نماز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہوتی ہے، پس نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی، کیوں کہ اقتدا کا مفہوم امام کی نماز پر بنیاد رکھنا ہے۔امام کی نماز میں فرضیت کی صفت ہی موجود نہیں ہے تو ایک معدوم شے پر

کیسے بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ اسی طرح جو شخص ایک وقت کے فرض پڑھ رہا ہو اس کے پیچھے دوسرے وقت کے فرض پڑھنا جائز نہیں، کیوں کہ اقتدا میں شرکت اور موافقت (ہم آہنگی) ہونا ضروری ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ امام اور مقتدی کی نمازوں میں سبب، فعل اور وصف تینوں میں ہم آہنگی ہو۔ اقتدا میں ایک تحریمہ پر دوسری تحریمہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے پس اتحاد میں فرضیت اور فرضیت کی نوعیت دونوں باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔

البتہ فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل پڑھنے والے کی نماز درست ہو جاتی ہے کیوں کہ اس صورت میں کمزور نماز کی قوی نماز پر بنیاد رکھی جا رہی ہے جو جائز ہے البتہ فرض پڑھنے والے کے پیچھے صحیح قول کے مطابق تراویح جائز نہیں کیوں کہ نماز تراویح ایک خاص ہیئت کی سنت نماز ہے، اس کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اس کے خاص اوصاف کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

ایک نفل پڑھنے والا دوسرے نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرسکتا ہے مثلا ایک نذر نماز پڑھنے والا دوسری نذر نماز والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔ جو شخص وتر کو واجب سمجھتا ہے (حنفیہ) وہ اس شخص کے پیچھے وتر پڑھ سکتا ہے جو وتر کو سنت سمجھتا ہے اس طرح جس شخص نے مقیم ہونے کی صورت میں غروب آفتاب کے بعد کسی ایسے شخص کی نماز عصر میں اقتدا کی جس نے غروب آفتاب سے پہلے تکبیر تحریمہ کہی تھی تو ان تینوں صورتوں میں اقتدا جائز ہے کیوں کہ امام اور مقتدی ایک ہی نماز پڑھ رہے ہیں۔

تیمّم کرنے والے کے پیچھے وضو کرنے والے کی اور موزوں یا پٹی پر مسح کرنے والے کے پیچھے دھونے والے کی، بیٹھ کر رکوع سجدے کرنے والے کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کی نماز درست ہے البتہ اشارے سے پڑھنے والے کے پیچھے صرف اس شخص کی نماز درست ہے جو اسی طرح اشارے سے پڑھتا ہو۔ نیز یہ بھی جائز نہیں ہے کہ امام لیٹ کر اشارے سے نماز پڑھ رہا ہو اور مقتدی بیٹھ کر اشارے سے کیوں کہ بیٹھ کر نماز

پڑھنے کا اعتبار ہے اور قعدہ نماز کا حصہ ہے۔کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے نماز درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر پڑھائی اور لوگ کھڑے تھے(۱۷۱) اور حضرت ابو بکرؓ تکبیرات کی آواز لوگوں تک پہنچا رہے تھے۔کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والا کبڑے شخص کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے خواہ امام اتنا کبڑا ہو کہ رکوع کی حالت کو پہنچ گیا ہو۔مستند مذہب یہی ہے۔اسی طرح لنگڑے امام کے پیچھے بھی نماز درست ہے اور اشارے سے نماز پڑھنے والے کے پیچھے اسی طرح کے مقتدی کی نماز صحیح ہے، البتہ اگر امام لیٹ کر اشارے سے پڑھتا ہو اور مقتدی کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر تو درست نہیں کیوں کہ مقتدی کی حالت امام سے افضل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۱۷۲) ایک تو اصل نماز میں اتحاد شرط ہے،عصر پڑھنے والے کے پیچھے ظہر پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی، دوسرے نماز کی صفت یعنی ادا اور قضا میں اتحاد ضروری ہے۔قضا پڑھنے والے کے پیچھے ادا اور ادا پڑھنے والے کے پیچھے قضا نماز نہیں ہوتی۔تیسرے نماز کے وقت میں اتحاد ضروری ہے،خواہ قضا میں اتحاد ہو مثلاً ایک شخص کی ہفتے کی ظہر کی نماز قضا ہو گئی اور دوسرے کی اتوار کی ظہر کی، یہ دونوں ایک دوسرے کے پیچھے اپنی اپنی قضا نمازیں نہیں پڑھ سکتے۔اگر ایک شخص نے ایک رکعت صبح کی نماز سورج طلوع ہونے سے پہلے پڑھ لی تھی اس کی دوسری رکعت میں اقتدا جائز نہیں کیوں کہ اس کی نماز ادا ہے اور مقتدی کی قضا۔

فرض پڑھنے والے کے پیچھے نوافل پڑھے جا سکتے ہیں مثلاً کوئی شخص سورج نکلنے کے بعد صبح کے فرض قضا پڑھ رہا ہو۔تو اس کے پیچھے چاشت کی دو رکعات پڑھی جا سکتی ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص سفر کے دوران دو فرض یا اقامت کی حالت میں چار فرض پڑھ رہا ہو تو اس کے پیچھے اتنے ہی نوافل پڑھنے جائز ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۷۳) فرض کی نوعیت میں وقت اور نام دونوں کے اعتبار سے

اتحاد ہونا ضروری ہے۔ عصر یا عشا پڑھنے والے کے پیچھے ظہر پڑھنے والے کی نماز نہیں ہو سکتی اور نہ اس کے برعکس ہو سکتی ہے۔ ایک شخص ایک وقت کے فرض پڑھ رہا ہے یا ایک نام کے فرض پڑھ رہا ہے اس کے پیچھے کسی دوسرے وقت یا نام کے فرض پڑھنا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:

''امام اس لیے مقرر کیا گیا ہے تا کہ اس کی اقتدا کی جائے، امام سے اختلاف نہ کرو''۔ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز درست نہیں۔ اسی حدیث کی بنا پر، نیز مقتدی اپنی نماز امام کی نماز کی نیت سے ادا نہیں کر سکتا، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص ظہر پڑھنے والے کے پیچھے جمعہ ادا کرے۔ یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص مٹی اور پانی دست یاب نہ ہونے کے باوجود یا اتنا زخمی ہونے کے باوجود کہ بدن کو چھو نہیں سکتا ایسے شخص کو نماز پڑھائے جس نے وضو یا تیمّم کیا ہوا ہو۔

ایسی نماز کی اقتدا کسی ایسی نماز میں جو افعال میں باہم مختلف ہوں جائز نہیں مثلاً جو شخص کوئی دوسری نماز پڑھ رہا ہو اس کے پیچھے سورج گرہن کی نماز یا جمعہ کی نماز جائز نہیں ہے اور اس کے برعکس بھی جائز نہیں کہ کوئی شخص سورج گرہن یا جمعہ کی نماز پڑھ رہا ہو اس کے پیچھے کوئی اور نماز پڑھی جائے کیوں کہ اس طرح نماز کے افعال میں امام کی مخالفت لازم آتی ہے جو ممنوع ہے۔

فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل پڑھنے والے کی نماز درست ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت سے نماز پڑھ کر فارغ ہونے والوں سے فرمایا: کون ہے جو اس شخص کے ساتھ نیکی کرے؟ (یعنی بعد میں مسجد میں آنے والا فرض پڑھائے اور کوئی شخص اس کا مقتدی ہو جائے تا کہ جماعت کا ثواب حاصل ہو) تو ایک شخص نے اٹھ کر اس کے ساتھ نماز پڑھی۔ تیمّم کرنے والے کے پیچھے وضو کرنے والے کی نماز درست ہے کیوں کہ تیمّم کرنے والے نے وہ طہارت حاصل کر لی ہے جو اس کے لیے ضروری تھی اور اس

کے برعکس بطریق اولیٰ جائز ہے۔کسی چیز پر مسح کرنے والے کے پیچھے دھونے والا نماز پڑھ سکتا ہے کیوں کہ دھونے سے بھی حدث رفع ہوتا ہے اور مسح سے بھی۔قضا نماز پڑھنے والا ادا پڑھنے والے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے اور اس کے برعکس بھی جائز ہے کیوں کہ نماز ایک ہے محض وقت کا اختلاف ہے۔

آج کی ظہر قضا پڑھنے والا کسی دوسرے دن کی قضا ظہر پڑھنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے کیوں کہ نماز ایک ہے محض وقت مختلف ہے۔ یاد رہے کہ ان دونوں صورتوں میں مالکی مذہب کا اختلاف ہے۔

جو شخص کھڑا نہیں ہوسکتا وہ اپنی طرح کے معذور کی امامت کر سکتا ہے۔البتہ جو بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو وہ کھڑے ہونے پر قدرت رکھنے والے کو نماز نہیں پڑھا سکتا۔صرف دو صورتوں میں استثنا ہے:

ایک یہ ایسا شخص محلے کا مستقل امام ہو کیوں کہ عام حالات میں لوگوں کو کوئی ضرورت نہیں ہے کہ وہ ایک معذور آدمی کو جو کھڑا نہیں ہوسکتا اپنا امام بنائیں وہاں مستقل امام ہو تو الگ بات ہے۔ بلا ضرورت نماز کے ایک رکن کو ساقط نہیں کیا جا سکتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی تو آپؐ مستقل امام تھے۔

دوسرے یہ کہ بیماری اس طرح کی ہو کہ اس سے صحت یاب ہونے کی امید نہ ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحت یاب ہونے کی امید تھی۔کسی ایسے شخص کو جو مستقل معذور ہو اور اس کے صحت یاب ہونے کی امید نہ ہو مستقل امام بنانے کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں قیام کو مستقل طور پر چھوڑ دیا جائے اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس بنا پر حنابلہ کے نزدیک جو شخص کھڑے ہونے سے معذور ہے اس کے پیچھے نماز درست نہیں کیوں کہ وہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ادا کرنے سے عاجز ہے اس لیے اس کی اقتدا صحیح نہیں ہے۔اس کی مثال ایسے شخص کی سی ہے جو قراءت سے عاجز ہو،

ہاں ایسے افراد اپنے ایسے معذور افراد کی امامت کروا سکتے ہیں البتہ اگر محلے کا مستقل امام جس کی بیماری ختم ہونے کی امید ہو اگر کھڑا نہ ہو سکے تو اس کے پیچھے نماز جائز ہے۔ مستقل امام سے مراد ہر مسجد کا تنخواہ دار امام ہے۔

جب محلے کا امام بیٹھ کر نماز پڑھائے اور اس کے پیچھے سب لوگ بیٹھ کر نماز پڑھیں کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: امام اس لیے بنایا گیا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے۔ اس کی مخالفت نہ کرو، جب وہ بیٹھ کر نماز پڑھے تو سب لوگ بیٹھ کر پڑھو۔(۱۷۴) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اپنے گھر میں نماز پڑھائی آپؐ بیمار تھے اس لیے آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، لوگ آپؐ کے پیچھے کھڑے تھے، آپؐ نے انہیں اشارہ کیا کہ بیٹھ جاؤ، جب آپؐ نے نماز ختم کی تو فرمایا: امام اس لیے بنایا جاتا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے جب وہ رکوع کرے تو رکوع کرو، جب سر اُٹھائے تو تم بھی سر اٹھاؤ اور جب **سمع اللہ لمن حمدہ** کہے تو **ربنا ولک الحمد** کہو، جب بیٹھ کر نماز پڑھے تو سب لوگ بیٹھ کر نماز پڑھو۔(۱۷۵) نیز یہ امام کے قعدہ کی حالت ہے پس تشہد کی طرح اس حالت میں بھی مقتدیوں کو امام کی اقتدا کرنی چاہیے۔

ایسے مستقل امام کے پیچھے جو بیماری کے باعث بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہے لیکن اس کے صحت یاب ہونے کی امید ہے، اگر لوگ کھڑے ہو کر نماز پڑھیں تو اس کی نماز درست ہے کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے جن لوگوں نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی آپؐ نے انہیں دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم نہیں دیا، نیز نماز میں اصل یہ ہے کہ کھڑے ہو کر پڑھی جائے۔

ایسے امام کے لیے افضل یہ ہے کہ جب بیمار ہو جائے تو کسی کو اپنا نائب بنا دے، کیوں کہ ایسے شخص کی امامت صحیح ہونے کے بارے میں لوگوں میں اختلاف ہے۔ پس

اختلاف سے بچنا بہتر ہے۔کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ہی کامل تر ہے، اس لیے مستحب یہ ہے کہ امام کی نماز کامل تر ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۱۷۶)امام اور مقتدی کی نماز کے نظم و ترتیب کی ہم آہنگی نماز کے درست ہونے کے لیے کافی ہے۔اگر دونوں کی نمازوں کا نظم مختلف ہے مثلاً ایک فرض پڑھ رہا ہے اور دوسرا سورج گرہن کی نماز یا ایک فرض نماز پڑھ رہا ہے اور دوسرا نماز جنازہ،ان صورتوں میں ایک دوسرے کے پیچھے نماز جائز ہے نہ ممکن، کیوں کہ دونوں کے افعال مختلف ہیں۔

البتہ ادا نماز پڑھنے والا قضا پڑھنے والے کے پیچھے اور اس کے برعکس فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے اور اس کے برعکس، ظہر پڑھنے والا عصر پڑھنے والے کے پیچھے اور اس کے برعکس،اسی طرح ظہر پڑھنے والا صبح یا مغرب پڑھنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے۔آخری صورت میں مقتدی مسبوق کی طرح ہوگا، امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی نماز مکمل کرے اور ان صورتوں میں صبح میں دعائے قنوت یا مغرب میں قعدۂ اخیرہ میں امام کی اقتدا سے مقتدی کی نماز ظہر کو کوئی فرق نہیں پڑتا البتہ مقتدی کو یہ اختیار ہے کہ جب امام قنوت پڑھے یا مغرب میں آخری قعدہ میں بیٹھ جائے تو مقتدی امام سے الگ ہو جائے تاکہ اس کی اپنی نماز کی ترتیب باقی رہے۔

اظہر روایت کے مطابق ظہر پڑھنے والے کے پیچھے صبح کی قضا نماز جائز ہے۔جب امام تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو تو مقتدی چاہے تو امام سے الگ ہو کر سلام پھیر لے اور چاہے تو انتظار کرے اور امام کے ساتھ سلام پھیرے، انتظار کرنا افضل ہے۔اگر مقتدی کے لیے فجر کی دوسری رکعت میں دعائے قنوت پڑھنا ممکن ہو تو قنوت پڑھ لے ورنہ چھوڑ دے۔مقتدی کو حق ہے کہ قنوت پڑھنے کے لیے امام سے علیحدہ ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام اور مقتدی کی نمازوں کے اتحاد کی شرط میں مالکی مذہب سب

سے سخت ہے، پھر حنفی، پھر حنبلی اور پھر شافعیہ، جمہور فقہاء کے برعکس مالکیہ کے نزدیک بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی حنابلہ کے نزدیک بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کے پیچھے مقتدی بھی بیٹھ کر پڑھے۔

۳۔ مقتدی کے پاؤں کی ایڑی امام کے پاؤں کی ایڑی سے آگے نہ ہو اور اگر بیٹھ کر پڑھ رہے ہوں تو مقتدی کی سرین امام سے آگے نہ ہو اور اگر پشت کے بل لیٹ کر پڑھ رہے ہوں تو مقتدی کا پہلو امام سے آگے نہ ہو، اگر برابر ہوں تو جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔ مستحب یہ ہے کہ مقتدی تھوڑا سا پیچھے ہو۔ اگر مقتدی آگے بڑھ جاتا ہے تو اس کی نماز نہیں ہوگی یہ جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) (۱۷۷) کے نزدیک شرط ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''امام اس لیے ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے''، کیوں کہ اس صورت میں مقتدی کو اقتدا کے لیے پیچھے دیکھنا پڑے گا۔ نیز نہ تو ایسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور نہ منقول کے مفہوم میں ہے۔

امام سے آگے بڑھنے میں ایڑھی کا اعتبار ہے، اگر مقتدی کا پاؤں لمبا ہے اور اس کی انگلیاں امام کی انگلیوں سے آگے نکل جاتی ہیں تو جب تک پاؤں کا اکثر حصہ آگے نہ بڑھ جائے نماز درست ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک خانہ کعبہ کے اردگرد نماز پڑھتے ہوئے اگر مقتدی امام سے آگے کھڑا ہو تو جائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر مقتدی اسی سمت میں امام سے آگے ہو جس سمت امام کھڑا ہے تو جائز نہیں البتہ اگر دوسری سمتوں میں مقتدی امام سے آگے ہو جائے (یعنی خانہ کعبہ کے زیادہ قریب ہو) تو جائز ہے، تاہم بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ ہے، اگر ضرورت ہو مثلاً مسجد تنگ پڑ جائے تو بلا کراہت جائز ہے۔ شافعیہ کے جدید قول میں اگر مقتدی امام سے آگے بڑھ گیا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیوں کہ وہ ایسی جگہ کھڑا ہو گیا ہے جو مقتدی کے کھڑے ہونے کی جگہ نہیں ہے، پس یہ ناپاک جگہ پر کھڑے

ہونے کے مشابہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ شرط درست نہیں اگر نہ صرف ایک مقتدی بلکہ تمام مقتدی امام سے آگے کھڑے ہوں تب بھی مستند روایت کے مطابق نماز درست ہے البتہ بلاضرورت ایسا کرنا مکروہ ہے لیکن اس سے اقتدا میں فرق نہیں پڑتا، آگے کے مقتدی بھی پیچھے کھڑے ہونے والوں کی طرح ہیں۔

۴۔ امام اور مقتدی ایک جگہ کھڑے ہوں، مقتدی امام کو دیکھ سکیں یا اس کی آواز سن سکیں خواہ کسی اور کے ذریعے۔ اگر امام اور مقتدی کی جگہ الگ الگ ہے تو اقتدا درست نہیں، تاہم مختلف مذاہب میں اس کی تفصیل ہے۔ یہ شرط جمہور کے نزدیک ہے مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، کیوں کہ اقتدا کا تقاضا ہے کہ مقتدی امام کے تابع ہو اور جگہ نماز کے لوازم میں سے ہے پس ضروری ہے کہ جگہ میں بھی مقتدی امام کے تابع ہو اور اگر جگہیں مختلف ہوں تو مقتدی جگہ میں امام کے تابع نہیں ہوگا نتیجتاً نماز میں تابع ہونے کی صفت بھی ختم ہو جائے گی کیوں کہ لوازم میں تابع ہونے کی صفت باقی نہیں رہی۔

مالکیہ کے نزدیک یہ شرط درست نہیں ہے۔ امام اور مقتدی کی جگہیں الگ الگ ہوں تب بھی اقتدا درست ہے اگر امام اور مقتدیوں کے درمیان نہر، راستہ یا دیوار حائل ہو تو اس سے اقتدا میں فرق نہیں پڑتا بشرطیکہ دیکھ یا سن کر امام کے افعال کو صحت سے معلوم کرنا ممکن ہو اور صفوں کا مسلسل اور متصل ہونا جمعہ کے علاوہ کسی نماز میں شرط نہیں۔ اگر کسی شخص نے مسجد کے متصل مکان میں مسجد میں کھڑے امام کی اقتدا میں نماز جمعہ پڑھی تو اس کی نماز نہیں ہوگی کیوں کہ جمعہ میں ایک جگہ جمع ہونا شرط ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۱۷۸) تفصیل یہ ہے کہ امام اور مقتدی کی جگہیں مختلف ہوں تو اقتدا جائز نہیں ہے خواہ مقتدی کو امام کی حالت معلوم ہو رہی ہو یا نہ معلوم ہو رہی ہو۔ اگر پیدل کسی سوار کی اقتدا میں یا اس کے برعکس نماز پڑھے یا ایک جانور پر سوار دوسرے جانور پر

سوار کی اقتدا میں نماز پڑھے تو اقتدا درست نہیں ہوگی کیوں کہ جگہیں مختلف ہیں۔ اگر دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہیں تو اقتدا جائز ہے کیوں کہ جگہ ایک ہے۔

اگر مقتدی اور امام کے درمیان عام راستہ ہے جس سے لوگ گزرتے ہیں یا بڑی نہر ہے یا صحرا میں خالی جگہ ہے یا بہت بڑی مسجد ہے جیسے مسجد القدس اور اتنی جگہ خالی ہے جس میں دو یا دو سے زیادہ صفیں آ جاتی ہیں یا بغیر کسی ایسی رکاوٹ کے جو ایک ہاتھ کے برابر ہو درمیان کے عورتوں کی صف ہے یا درمیان میں عورتوں کی صف مردوں کے قد کے برابر بلند جگہ پر نہیں ہے، ان تمام صورتوں میں اقتدا جائز نہیں کیوں کہ ان صورتوں میں عرفاً بھی امام اور مقتدی کی جگہیں الگ الگ ہیں اور حقیقتاً بھی الگ الگ، اس لیے اقتدا صحیح نہیں ہے کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: جس نمازی اور اس کے امام کے درمیان نہر، راستہ یا عورتوں کی صف حائل ہو اس کی نماز نہیں ہوتی۔

وہ راستہ جس کی رو سے اقتدا درست نہیں اتنا راستہ ہے جس سے ریڑھی یا بار بردار جانور گزر سکتے ہوں اور نہر سے مراد اتنی بڑی نہر ہے جس میں کشتی چل سکتی ہو۔

اگر صفیں راستے میں بھی ہیں اور متصل ہیں جیسا کہ حرمین شریفین میں یا زیادہ ازدحام والی مساجد میں ہوتا ہے تو اقتدا جائز ہے کیوں کہ صفیں متصل ہونے کے باعث لوگوں کے گزرنے کا راستہ نہیں رہتا۔ بلکہ وہ راستہ نماز کی جگہ بن جاتا ہے۔ اسی طرح اگر نہر پر پل ہو اور اس پر بھی صفیں کھڑی ہوں تو دوسری طرف کے لوگوں کے لیے بھی اقتدا درست ہے۔

درمیان میں اگر کوئی چیز حائل ہو مثلاً بڑی دیوار ہو تو اگر مقتدی امام کے افعال سے واقف ہو سکتے ہوں، دیکھ کر یا کسی آواز پہنچانے والے کے ذریعے خواہ کوئی ایک مقتدی ہی امام کے حال سے واقف ہو رہا ہے، خواہ کسی جالی دار دروازے سے ہی جس کی وجہ سے امام تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو اقتدا درست ہے کیوں کہ اس صورت میں حقیقتاً جگہیں الگ

الگ نہیں ہیں بلکہ ایک مسجد یا ایک گھر کی طرح ہے کیوں کہ مسجد ایک جگہ ہے، الا یہ کہ مسجد بہت زیادہ وسیع ہو، اسی طرح گھر بھی مسجد کے حکم میں ہے صحرا کے حکم میں نہیں ہے۔اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام اور مقتدیوں کے درمیان اگر کوئی چیز حائل ہو تو اس سے اقتدا میں فرق نہیں پڑتا بشرطیکہ امام کے افعال سے مقتدی آگاہ ہوسکیں اور جگہیں الگ الگ نہ ہوں۔ضروری نہیں کہ امام تک پہنچنا ممکن ہو۔

امام اگر محراب میں کھڑا ہو اور مقتدی مسجد کے آخری کنارے پر تب بھی اقتدا جائز ہے کیوں کہ مسجد اپنے تمام کناروں کے ایک دوسرے سے دور ہونے کے باوجود ایک مکان کے حکم میں ہے۔اگر تکبیر کی آواز پہنچانے والے نے تکبیر تحریمہ کے وقت محض آواز پہنچانے کی نیت کی تو جس نمازی نے اس اعلان کی اقتدا کی اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر مقتدی مسجد کی چھت پر کھڑا ہو یا مسجد کے متصل کسی ایسے مکان کی چھت پر ہو کہ مسجد کے اوپر اس مکان کے درمیان راستہ نہ ہو اور امام کی اقتدا کرے تو اگر مقتدی امام کے برابر یا امام سے پیچھے کھڑا ہے تو نماز درست ہے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے چھت پر کھڑے ہو کر مسجد کے اندر کھڑے امام کی اقتدا میں نماز پڑھی۔نیز مسجد کی چھت مسجد کے تابع ہے اور تابع کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہو، گویا مقتدی بھی مسجد کے اندر نماز پڑھ رہا ہے۔البتہ شرط یہ ہے کہ چھت پر کھڑے مقتدی کو امام کے افعال کا علم ہوتا رہے ورنہ نماز نہیں ہو گی۔اگر مقتدی امام سے آگے کھڑا ہے تو اس کی نماز نہیں ہو گی کیوں کہ آگے ہونے سے تابع نہیں رہتا۔

اگر کوئی شخص اپنے گھر میں امام مسجد کی اقتدا میں نماز پڑھتا ہے اور گھر اور مسجد کے درمیان راستے یا کسی اور چیز کا فاصلہ ہے تو اقتدا صحیح نہیں کیوں کہ جگہیں الگ الگ ہیں۔

خلاصہ یہ کہ اگر جگہ مختلف ہو تو اقتدا صحیح نہیں ہوتی خواہ امام کے افعال کا علم ہوتا

رہے یا نہ ہو، اور اگر جگہ ایک ہو، یعنی ایک مسجد یا ایک گھر ہو لیکن درمیان میں کوئی ایسی چیز حائل ہو جس سے امام کے افعال کا صحیح طور پر علم نہ ہو سکتا ہو تو بھی اقتدا نہیں ہوتی۔ اگر بڑی مسجد یا صحرا میں دو یا دو سے زائد صفوں کا فاصلہ آجائے تب بھی اقتدا صحیح نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۱۷۹) اقتدا کی شرط یہ ہے کہ مقتدی کو امام کے افعال کا علم ہوتا رہے خواہ خود دیکھ کر یا کسی صف کو دیکھ کر یا سن کر خواہ کسی ایسے مکبر سے سنے جو خود نماز میں شامل نہ ہو۔

(الف) اگر امام اور مقتدی دونوں ایک مسجد میں ہیں تو اقتدا جائز ہے، خواہ ان دونوں کے درمیان تین سو ہاتھ سے زیادہ فاصلہ ہو یا ان کے درمیان کوئی عمارت مثلاً کنواں، چھت یا مینار حائل ہو یا نماز کے دوران دروازہ بند کر دیا گیا ہو اگر کسی شخص نے مسجد کے آخری سرے پر نماز پڑھی اور امام مسجد کے محراب میں ہے تو اقتدا صحیح ہے بشرطیکہ مقتدی کے لیے نماز شروع کرنے سے پہلے یہ ممکن ہوا ہو کہ وہ امام تک پہنچ سکے اور درمیان میں کوئی ایسی چیز مثلاً کیلوں سے بند کیا ہوا دروازہ وغیرہ حائل نہ ہو جو امام تک پہنچنے سے رکاوٹ ہو، شرط یہ ہے کہ امام تک پہنچنا ممکن ہو خواہ قبلہ رخ ہو کر یا قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے کسی بھی طریقے سے پہنچ سکے، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

مسجد کی چھت اور مسجد کا صحن وغیرہ مسجد کے حکم میں ہیں۔

(ب) اگر امام اور مقتدی مسجد میں نہ ہوں بلکہ کھلے میدان میں نماز پڑھ رہے ہوں تو نماز کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ امام اور مقتدیوں اور مقتدیوں کی دو صفوں کے درمیان تقریباً تین سو ہاتھ سے زیادہ فاصلہ نہ ہو (۱۸۰) مثلاً تین سو ہاتھ کا فاصلہ ہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا نیز ان کے درمیان کوئی دیوار، بند دروازہ یا بند کھڑکی نہ ہو۔ اگر امام مسجد میں ہے اور مقتدی باہر ہیں تو تین سو ہاتھ مسجد کے آخری حصے سے شمار ہوں گے۔

صحیح قول یہ ہے کہ درمیان میں کوئی چیز حائل ہو یا راستہ ہو یا بڑی نہر ہو جس میں کشتیاں چلتی ہوں اور لوگ تیرتے ہوں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، نیز دو کشتیوں کے درمیان کا سمندر حائل ہونے سے بھی اقتدا میں فرق نہیں پڑتا۔

اگر امام اور مقتدی دو عمارتوں میں ہوں جیسے مدارس کے کمرے ہوتے ہیں یا دو الگ الگ عمارتیں ہوتی ہیں تو صحیح تر طریقہ یہ ہے کہ مندرجہ ذیل طریقے سے اقتدا درست ہو گی۔ اگر مقتدیوں کی عمارت دائیں بائیں ہے تو ایک عمارت سے دوسری تک صف متصل ہونا ضروری ہے اور اگر درمیان میں اتنا وقفہ آجائے جس میں ایک آدمی نہیں کھڑا ہو سکتا تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور اگر مقتدیوں کی عمارت امام کی عمارت کے پیچھے ہے تو اقتدا کے لیے یہ شرط ہے کہ دو صفوں کے درمیان تین سو ہاتھ سے زیادہ کا فاصلہ نہ ہو۔

اگر دوسری عمارت میں کسی شخص کی اقتدا صحیح ہے تو جو شخص اس سے پیچھے یا اس کے پہلو میں ہے اس کی اقتدا بھی صحیح ہے خواہ امام کے اور اس کے درمیان دیوار ہو۔

اگر مقتدی مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ بلندی پر کھڑا ہے مثلاً گھر کے درمیان چبوترے پر اور امام نیچے گھر کے صحن میں ہے یا اس کے برعکس امام چبوترے پر اور مقتدی صحن میں ہے تو صفوں کے متصل ہونے کے علاوہ یہ شرط بھی ہے کہ جو اوپر کھڑا ہے اس کے بدن کا کچھ حصہ نیچے کھڑے ہونے والے کے بدن کے کسی حصے کے برابر ہو مثلاً اوپر کھڑے ہونے والے کے پاؤں نیچے کھڑے ہونے والوں میں سے درمیانی قامت کے افراد کے سر کے برابر ہوں۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۸۱) اس مسئلہ کی الگ تفصیلات ہیں وہ کہتے ہیں: امام اور مقتدی کی جگہوں کے اختلاف کی وجہ سے درج ذیل تفصیل کے مطابق اقتدا درست نہیں:

(الف) اگر امام اور مقتدی دونوں مسجد میں ہیں تو اقتدا درست ہے خواہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل ہو اور خواہ مقتدی امام کو نہ دیکھ سکے بشرطیکہ تحریمہ کی آواز سن سکتا ہو،

خواہ عرفاً صفیں متصل نہ ہوں کیوں کہ مسجد جماعت کے لیے بنائی جاتی ہے اور جو کوئی مسجد میں ہے وہ جماعت کی جگہ میں ہے البتہ مسجد کے باہر کی جگہ جماعت کے لیے نہیں بنائی جاتی اس لیے اس میں صفوں کا ملا ہوا ہونا شرط ہے۔

(ب) اگر مسجد سے باہر ہیں تو اگر مقتدی امام کو یا جو لوگ امام کے پیچھے ہیں ان کو دیکھ سکتے ہیں خواہ ان کے بعض افعال مثلاً قیام اور رکوع کو دیکھ سکتے ہوں تو اقتدا درست ہے خواہ ان کے درمیان تین سو ہاتھ سے زائد کا فاصلہ ہو، خواہ دیکھنے کے لیے کوئی ایسی جگہ کھڑکی وغیرہ ہو جس سے گزرنا ممکن نہ ہو۔ اگر مقتدی امام کو یا امام کے پیچھے جو لوگ ہیں ان میں سے کسی کو نہیں دیکھ سکتا تو اقتدا درست نہیں خواہ تکبیر سن سکتا ہو کیوں کہ جو خواتین اپنے حجروں میں نماز پڑھتی تھیں ان سے حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ''امام کے ساتھ نماز نہ پڑھو کیوں کہ تمہارے اور اس کے درمیان پردہ ہے''۔ نیز عام حالات میں اس صورت میں اقتدا ممکن نہیں ہوتی۔ دیکھنے کی شرط کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو نماز پڑھا کرتے تھے، حجرے کی دیوار چھوٹی تھی، لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مبارک نظر آتا تھا اور وہ آپؐ کے پیچھے نماز پڑھتے اور صبح اس کا ذکر کرتے تھے۔ دوسری رات بھی لوگوں نے آپؐ کے ساتھ اسی طرح کھڑے ہو کر نماز پڑھی۔ (۱۸۲) بظاہر جب آپؐ قیام فرماتے تو لوگ آپؐ کو دیکھ سکتے تھے۔

مسجد کے باہر صفوں کا متصل ہونا شرط نہیں کیوں کہ مسجد اور بیرون مسجد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر باہر امام کو اس طرح دیکھا جا سکے کہ اس کی اقتدا ممکن ہو تو درست ہے۔

(ج) اگر امام اور مقتدیوں کے درمیان ایسی نہر بہہ رہی ہو جس میں کشتیاں چلتی ہوں تو اقتدا درست نہیں اگر درمیان میں راستہ ہو اور عرفاً صفیں متصل نہ سمجھی جاتی ہوں اور نماز ایسی نہ ہو جو راستوں پر بھی ہو سکتی ہے مثلاً نماز جمعہ، عید، استسقا، سورج گرہن اور جنازہ کی نمازیں، تو اقتدا جائز نہیں ہے۔

اگر راستے میں صفیں متصل ہو جائیں تو اقتدا درست ہے اور مقتدی کی نماز صحیح ہو جائے گی اور اگر راستے کی وجہ سے صفیں متصل نہ رہیں تو نماز خواہ ایسی ہو جو راستے میں ہو جاتی ہے یا نہ ہو ہر حال میں مقتدی کی نماز درست نہیں ہو گی کیوں کہ راستے دراصل نماز پڑھنے کی جگہ نہیں ہیں۔پس یہ ایسا ہی ہے جیسے درمیان میں نہر ہو۔اگر امام ایک کشتی میں ہو اور مقتدی دوسری کشتی میں اور دونوں ملی ہوئی نہ ہوں تو اقتدا درست نہیں کیوں کہ پانی کشتیوں کے لیے راستہ ہے اور صفیں ملی ہوئی نہیں ہیں، ہاں اگر خوف کی شدت ہو تو ضرورت کے تحت اقتدا جائز ہے۔

جو کوئی مسجد میں یا مسجد کے باہر بلند جگہ پر کھڑا ہو وہ امام کی اقتدا کر سکتا ہے بشرطیکہ صفیں ملی ہوئی ہوں۔ بلندی پر ہونا اقتدا میں رکاوٹ نہیں بنتا۔

۵۔ مقتدی امام کی پیروی کرے:

یہ اقتدا کی شرط ہے کیوں کہ اقتدا کا تقاضا ہے کہ مقتدی نماز کے افعال میں امام کے تابع ہو اور تابع اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ مقتدی بھی اسی طرح نماز پڑھے جیسے امام پڑھ رہا ہے کیوں کہ صحیحین میں ہے'' امام اس لیے ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے، جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ رکوع کرے تو رکوع کرے''۔

اس شرط کے مفہوم کے ثبوت میں مختلف مذاہب میں مختلف آرا ہیں۔اگر وہ مفہوم نہ پایا گیا تو مقتدی کی نماز نہیں ہو گی۔مقتدی کا امام کے تابع ہونا تین صورتوں میں پایا جاتا ہے۔(۱) ملا ہوا ہونا۔ مقتدی کا فعل امام کے فعل کے ساتھ ملا ہوا ہو یعنی امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے اور رکوع وغیرہ کرے۔(۲) فورا بعد میں ہونا: مقتدی کا فعل امام کے فعل کے فوراً بعد میں ہو۔(۳) مقتدی کا فعل امام کے فعل کے تھوڑی دیر بعد میں ہو لیکن امام کے دوسرے رکن کو شروع کرنے سے پہلے مقتدی امام کے ساتھ پہلے رکن میں شریک ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک ان تینوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے مطابق امام کی متابعت نماز کے فرائض میں فرض ہے واجبات میں واجب ہے اور سنتوں میں سنت ہے۔اگر رکوع میں امام کی پیروی نہیں کی بلکہ اس سے پہلے یا بعد میں رکوع کیا اور امام کے ساتھ رکوع میں شریک نہیں ہوا یا امام سے پہلے یا بعد میں سجدہ کیا اور امام کے ساتھ سجدے میں شریک نہیں ہوا تو وہ رکعت نہیں ہوئی کیوں کہ امام کی پیروی نہیں کی گئی۔امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ رکعت قضا کرنا واجب ہے ورنہ نماز نہیں ہوگی۔اگر قنوت میں امام کی متابعت چھوڑ دی تو گناہ گار ہوگا کیوں کہ مقتدی نے ایک واجب چھوڑ دیا اور اگر رکوع کی تسبیح میں متابعت چھوڑ دی تو سنت ترک کر دی۔

چار باتوں میں امام کی پیروی ضروری نہیں ہے:

۱۔ امام دانستہ نماز میں کوئی سجدہ زائد کر دے۔

۲۔ عید کی تکبیرات میں اضافہ کر دے۔

۳۔ نماز جنازہ کی زائد تکبیرات کہے مثلاً پانچ تکبیریں کہہ دے۔

۴۔ قعدہ اخیرہ کے بعد امام بھولے سے زائد رکعت پڑھنے کے لیے کھڑا ہو جائے۔اگر مقتدی کی طرف سے انتباہ پر واپس بیٹھ جائے تو سجدہ سہو واجب ہوگا اور نماز صحیح ہو جائے گی اور اگر امام نے زائد رکعت کا سجدہ کر لیا تو مقتدی اکیلا ہی سلام پھیر لے۔ اگر امام قعدہ اخیرہ کے بغیر زائد رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا اور اس رکعت کا سجدہ کر لیا تو سب کی نماز باطل ہوگی۔

مقتدی کو چاہیے کہ نو کام کرے اور ان کو چھوڑنے میں امام کی پیروی نہ کرے۔ وہ نو کام یہ ہیں: تکبیر تحریمہ میں ہاتھ اٹھانا،ثنا پڑھنا،رکوع کی تکبیرات، سجدوں کی تکبیرات، رکوع اور سجدوں کی تسبیحات، سمع اللہ لمن حمدہ کہنا،تشہد پڑھنا،سلام کہنا اور تکبیرات تشریق۔

پانچ کام ترک کرنے میں مقتدی امام کی پیروی کرے یعنی اگر امام نہ کرے تو مقتدی بھی انہیں چھوڑ دے۔ وہ پانچ کام یہ ہیں:

عید کی تکبیرات، پہلا قعدہ، سجدہ تلاوت، سجدہ سہو، دعائے قنوت اگر رکوع سے رہ جانے کا اندیشہ ہو اور اگر رکوع میں شامل ہو سکتا ہے تو دعائے قنوت پڑھ لے۔

تکبیر تحریمہ میں امام کی پیروی کرنا افضل ہے، اگر امام سے پہلے تکبیر کہہ لی تو نماز صحیح نہیں ہو گی اور اگر امام کے بعد دیر سے تکبیر کہی تو تکبیر تحریمہ کی فضیلت نہیں مل سکے گی، اگر امام کے ساتھ ہی تکبیر کہی تو جائز ہے اور اگر امام سے پہلے تکبیر سے فارغ ہو گیا تو درست نہیں۔

سلام میں بھی پیروی افضل ہے کہ اگر تشہد مکمل کر لیا ہو تو مقتدی امام کے ساتھ سلام پھیرے۔ نہ امام سے پہلے اور نہ بعد میں۔ اگر تشہد مکمل کر لیا اور امام سے پہلے سلام پھیر لیا تو اگر بلا عذر ایسا کیا تو نماز ہو جائے گی مگر کراہت کے ساتھ اور اگر امام کے بعد سلام پھیرا تو افضل طریقہ سے محروم ہو گیا۔ اگر مقتدی کا تشہد مکمل نہ ہوا ہو تو تشہد مکمل کر کے پھر سلام پھیرے۔

مالکیہ کے نزدیک (۱۸۳) متابعت یہ ہے کہ مقتدی کا عمل امام کے عمل کے بعد ہو، نہ تو پہلے ہو نہ ساتھ ہو اور نہ اس کے زیادہ دیر بعد ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے صرف تکبیر تحریمہ اور سلام میں امام کی متابعت شرط ہے کہ امام کی تکبیر تحریمہ کے بعد مقتدی تکبیر کہے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد سلام پھیرے، اگر امام کے ساتھ تکبیر کہی یا سلام پھیرا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر امام کے بعد شروع کر کے امام کے بعد ختم کرے یا امام کے بعد شروع کر کے امام کے ساتھ ختم کرے تو نماز درست ہو جائے گی اور اگر پہلے ختم کر دے تو درست نہیں ہو گی۔

تکبیر تحریمہ اور سلام کے علاوہ دوسرے مواقع میں متابعت شرط نہیں ہے، مثلاً مقتدی

امام کے بالکل ساتھ رکوع اور سجدے کرتا ہے تو نماز درست ہے مگر مکروہ ہے البتہ تکبیر تحریمہ اور سلام کے علاوہ اگر مقتدی کوئی عمل امام سے پہلے کر لیتا ہے تو حرام ہے لیکن اگر امام کے ساتھ اس عمل میں شریک ہو گیا تو نماز باطل نہیں ہو گی۔

اگر مقتدی نے امام سے پہلے رکوع یا سجدہ کر لیا اور انتظار کیا تا آنکہ امام نے بھی رکوع یا سجدہ کر لیا تو نماز درست ہو گئی لیکن دانستہ امام سے پہلے رکوع سجدہ کرنے سے گناہ گار ہو گا۔ اگر امام کا انتظار نہیں کیا بلکہ امام کے رکوع یا سجدے میں جانے سے پہلے ہی اٹھ کھڑا ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی، اگر بھولے سے اٹھ کھڑا ہوا اور پھر لوٹ گیا تو نماز درست ہو جائے گی۔

اگر امام سے پیچھے رہ گیا، امام کے رکوع سے اٹھنے کے بعد رکوع کیا تو اگر ایسا پہلی رکعت میں اور دانستہ کیا تو نماز باطل ہو گئی کیوں کہ اس صورت میں اقتدا سے اعراض ہے اور اگر بھولے سے ہو گیا تو یہ رکعت نہیں ہوتی، اسے سلام کے بعد قضا کرے۔

اگر پہلی رکعت کے علاوہ کسی رکعت میں امام سے پہلے رکوع سے اٹھ کھڑا ہوا تو نماز باطل نہیں ہو گی البتہ دانستہ ایسا کرنے سے گناہ گار ہو گا۔

اگر امام نے صبح کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی اور مقتدی نے نہیں پڑھی تو کوئی گناہ نہیں کیوں کہ دعائے قنوت مستحب ہے۔

مقتدی درج ذیل امور میں امام کی متابعت نہ کرے:

اگر امام عید کی تکبیرات میں اضافہ کر دے، خواہ وہ امام کے مذہب کے مطابق درست ہو۔ جنازے کی تکبیرات میں چار پر اضافہ کر دے۔

امام بھولے سے زائد رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو مقتدی پر واجب ہے کہ بیٹھا رہے، اگر دانستہ امام کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

مقتدی کو چاہیے کہ مندرجہ ذیل کام کرے، خواہ امام انہیں چھوڑ دے۔

تکبیر تحریمہ میں ہاتھ اٹھانا، کیوں کہ یہ مستحب ہے، نماز کی تکبیرات کیوں کہ یہ سنت ہیں، نماز کے بعد تکبیرات تشریق، کیوں کہ یہ مستحب ہے، امام کی طرف سے سجدہ سہو بشرطیکہ مقتدی نے امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھی ہو ورنہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیوں کہ یہ سنت ہے اور عید کی تکبیرات، کیوں کہ یہ سنت ہیں۔

مقتدی پہلے قعدہ کے ترک میں امام کی متابعت کرے اور اگر امام زمین پر سے ہاتھ اور گھٹنے اٹھانے سے پہلے واپس قعدہ کی طرف لوٹ جائے تو مقتدی بھی لوٹ جائے اور اگر امام سجدہ تلاوت چھوڑ دے تو مقتدی امام کی متابعت کرے۔

امام اگر سلام چھوڑ دے اور مقتدی سلام پھیر لے تب بھی نماز باطل ہو جائے گی کیوں کہ سلام پھیرنا رکن ہے اور ہر نمازی کے لیے ضروری ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۱۸۴) نماز کے افعال میں متابعت واجب ہے اقوال میں نہیں یعنی مقتدی امام کے کوئی عمل شروع کرنے کے بعد وہ عمل شروع کرے اور امام کے اس عمل کو ختم کرنے سے پہلے مقتدی اسے شروع کرے اور اقوال میں متابعت مستحب ہے کیوں کہ صحیحین میں ہے''امام اس لیے مقرر کیا گیا ہے تا کہ اس کی اقتدا کی جائے''۔ اگر مقتدی کا عمل امام کے عمل کے ساتھ ساتھ ہوا تو بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ اقتدا نظم و تربیت کا نام ہے اور اس میں کسی قسم کی مخالفت نہیں ہے بلکہ دیر کرنا مکروہ ہے، اس سے جماعت کی فضیلت ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ اس میں مکروہ کا ارتکاب ہے۔

البتہ تکبیر تحریمہ میں اگر مقتدی نے امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہی تو نماز باطل ہو جائے گی۔اس طرح اگر مقتدی امام سے نماز کے دو فعلی ارکان میں بلا عذر آگے بڑھ گیا یا پیچھے رہ گیا تو نماز باطل ہو جائے گی یعنی شرط یہ ہے کہ مقتدی کی مکمل تکبیر تحریمہ امام کی مکمل تکبیر تحریمہ سے مؤخر ہو اور مقتدی بلا عذر امام سے دو فعلی ارکان میں آگے یا پیچھے نہ ہو اور مقتدی امام سے پہلے سلام نہ پھیرے۔

اس بنا پر اگر تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی امور امام کے ساتھ انجام دیے یا کوئی فعلی رکن امام سے پہلے یا بعد میں ادا کیا تو صحیح قول یہ ہے کہ نماز باطل نہیں ہوگی البتہ امام کے ساتھ سلام پھیرنا مکروہ ہے اور امام سے پہلے سلام پھیرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔اگر بلا عذر امام سے دو فعلی رکن آگے ہو گیا مثلاً امام ابھی قراءت میں ہے اور مقتدی نے سجدہ کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی اور غیر فعلی ارکان میں اگر دو رکن آگے ہو جائے، مثلاً تشہد اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ لیا تو نماز ہو جائے گی لیکن بلا عذر ایسا کرنا مکروہ ہے۔اگر مقتدی امام سے ایک فعلی اور ایک قولی رکن آگے بڑھ گیا جیسے سورۂ فاتحہ کی قراءت اور رکوع پہلے کر لیا تو نماز ہو جائے گی لیکن رکن فعلی کا امام سے پہلے ادا کرنا حرام ہے۔

مقتدی کے لیے ایک مکمل فعلی رکن امام سے پہلے ادا کر لینا حرام ہے مثلاً مقتدی نے رکوع کر لیا یا رکوع سے کھڑا ہو گیا جب کہ امام ابھی تک قیام میں ہے، کیوں کہ صحیح بخاری کی روایت ہے: جو لوگ امام سے پہلے رکوع سے سر اٹھا لیتے ہیں کیا انہیں اللہ کا خوف نہیں کہ کہیں ان کا سر گدھے کا نہ بنا دے یا ان کی شکل گدھے کی سی نہ بنا دے۔(۱۸۵)

اگر مقتدی کسی عذر کی وجہ سے امام سے پیچھے رہ جائے مثلاً بلا وسوسہ آہستہ قراءت کی وجہ سے اور مقتدی موافق ثنا میں مشغول رہا یا امام نے رکوع کر لیا اور مقتدی کو سورہ فاتحہ میں شک پڑ گیا یا یاد آ گیا کہ اس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی یا امام نے تیزی سے قراءت کر لی تو تین لمبے ارکان تک معذور ہے جیسا کہ اوپر موافق کی بحث میں ہم بیان کر چکے ہیں۔اگر تین ارکان سے زائد پیچھے رہ جائے تو صحیح یہ ہے کہ جہاں امام ہے وہیں سے اس کا ساتھ دے پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد باقی ماندہ نماز پڑھے۔

حنابلہ کے نزدیک(۱۸۶) متابعت یہ ہے کہ مقتدی نماز کے کسی فعل میں تکبیر تحریمہ میں یا سلام میں امام سے آگے نہ بڑھے اور کسی فعل میں امام سے پیچھے نہ رہے۔مستحب یہ ہے

کہ امام جس فعل میں ہے اس سے فارغ ہو تو مقتدی اسے شروع کرے کیوں کہ حدیث میں ہے: امام اس لیے مقرر کیا گیا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے......''

اگر مقتدی نے امام سے پہلے دانستہ رکوع کر لیا اور امام کے رکوع کرنے سے پہلے سر اٹھا لیا تو اس کی نماز باطل ہو گئی۔ اگر رکوع کے علاوہ کوئی رکن مقتدی نے پہلے ادا کر لیا مثلاً سجدے کے لیے پہلے جھک گیا یا دوسری رکعت کے لیے پہلے کھڑا ہو گیا تو نماز باطل نہیں ہو گی لیکن مقتدی کے لیے واجب ہے کہ واپس لوٹ کر امام کے وہ فعل ادا کرنے کے بعد اسے ادا کرے۔ اگر مقتدی نے ایسا نادانستہ یا بے علمی کی وجہ سے کر لیا تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی لیکن جو کام اس نے امام سے پہلے کر لیے ان کا اعادہ کرنا واجب ہے۔

نماز کے کسی بھی فعل میں دانستہ امام سے آگے بڑھ جانا حرام ہے کیوں کہ اوپر مذکور دونوں احادیث کا تقاضا یہی ہے یعنی '' امام اس لیے مقرر کیا گیا......'' اور '' امام سے پہلے سر اٹھانے والا......'' تکبیر تحریمہ اور سلام کے علاوہ اور کسی موقع پر امام سے آگے بڑھ جانے یا امام کے ساتھ ساتھ ادا کرنے میں کوئی کراہت نہیں مثلاً قراءت تسبیح اور تشہد۔

اگر دانستہ دو ارکان امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز باطل ہو جائے گی اور اگر بھولے سے آگے نکل گیا تو نماز تو نہیں ٹوٹے گی البتہ جو کام امام سے پہلے کر لیے ہیں ان کا اعادہ کرے، اگر اعادہ نہیں کیا تو وہ رکعت نہیں ہو گی۔

نماز کے افعال امام کے ساتھ ساتھ ادا کرنا مکروہ ہے جیسا کہ شافعیہ کے نزدیک۔

اگر امام سے پہلے یا امام کے ساتھ تکبیر کہی تو نماز نہیں ہو گی خواہ دانستہ کہی ہو یا بھولے سے۔

اگر دانستہ امام سے پہلے سلام پھیر لیا تو نماز ٹوٹ گئی اور اگر بھولے سے سلام پھیرا تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد دوبارہ سلام پھیرے ورنہ نماز نہیں ہو گی۔

اگر مقتدی امام سے دانستہ ایک رکن پیچھے رہ گیا تو اگر یہ رکن رکوع ہے تو نماز نہیں

ہو گی اور اگر رکوع کے علاوہ کوئی رکن ہے یا بھولے سے یا بے علمی سے پیچھے رہ گیا تو اسے ادا کرنا واجب ہے بشرطیکہ اگلی رکعت جاتے رہنے کا خوف نہ ہو، اگر اگلی رکعت نکل جانے کا خوف ہو تو امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور پہلی رکعت نہیں ہوئی، اسے امام کے سلام پھیرنے کے بعد ادا کرے۔

اگر دانستہ امام سے دو رکن پیچھے رہ گیا تو نماز باطل ہوگئی اور اگر بھولے سے رہ گیا تو دونوں ارکان ادا کرنے واجب ہیں بشرطیکہ اگلی رکعت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ پہلی رکعت کو چھوڑ دے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اسے ادا کرے۔

اگر مقتدی بلا عذر امام سے ایک رکن پیچھے رہ جائے تو اس کا وہی حکم ہے جو امام سے آگے بڑھ جانے کا ہے۔ اگر کسی عذر مثلاً نیند، غفلت وغیرہ کی وجہ سے امام سے پیچھے رہ جائے تو جو ارکان رہ گئے ہیں انہیں ادا کر کے امام کے ساتھ شامل ہونا واجب ہے۔ اگر انہیں ادا نہ کیا تو وہ رکعت نہیں ہو گی، اسے امام کے سلام پھیرنے کے بعد پورا کرے۔

اگر قراءت میں امام مقتدی سے آگے نکل گیا اور امام نے رکوع کر لیا تو مقتدی قراءت چھوڑ کر امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو جائے، کیوں کہ مقتدی کے لیے قراءت مستحب ہے اور امام کے ساتھ شامل ہونا واجب ہے اور واجب و مستحب میں تعارض نہیں ہوتا۔ اگر امام تشہد جلدی ختم کر کے سلام پھیر دے تو مقتدی کو چاہیے کہ تشہد مکمل کر کے سلام پھیرے کیوں کہ تشہد کے بارے میں احکام عام ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام کے ساتھ ساتھ تکبیر تحریمہ کہنا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس سے نماز نہیں ہوتی، امام سے پہلے تکبیر تحریمہ کہنے سے بالاتفاق نماز نہیں ہوتی۔ جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لے جمہور (ائمہ مذاہب) کے نزدیک اس نے غلط کیا لیکن اس کی نماز درست ہو جائے گی، اس پر واجب ہے کہ لوٹ جائے اور امام کی اقتدا کرے۔

٦۔ شافعیہ کے ہاں یہ بھی شرط ہے کہ مقتدی ایسی سنتوں میں بھی امام کی اقتدا کرے جن میں امام کی مخالفت بری لگتی ہے۔اگر امام نے سجدہ تلاوت چھوڑ دیا اور مقتدی نے کرلیا یا اس کے برعکس ہوا، یا امام نے پہلا تشہد چھوڑ دیا اور مقتدی نے پڑھ لیا تو اگر علم ہوتے ہوئے دانستہ مخالفت کی ہے تو نماز نہیں ہوگی۔

اگر امام تشہد میں بیٹھ گیا اور مقتدی دانستہ کھڑا ہو گیا تو نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ اس نے ایک دوسرا فرض شروع کر دیا ہے یعنی قیام لیکن مستحب یہ ہے کہ لوٹ کر تشہد میں بیٹھ جائے تا کہ جو علماء تشہد کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے اختلاف سے بچا جا سکے۔

تین سنتوں میں موافقت کرنی ہوتی ہے: جمعہ کے روز صبح کی نماز میں سجدہ تلاوت، سجدہ سہو، اور پہلا تشہد۔دعائے قنوت میں مقتدی پر امام کی متابعت واجب نہیں ہے، دعائے قنوت پڑھنے کی صورت میں نہ چھوڑنے کی صورت میں۔

شافعیہ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ امام ایسی نماز پڑھا رہا ہو جس کا اعادہ واجب نہیں۔اگر کسی شخص کو پانی اور مٹی کوئی چیز بھی میسر نہیں، اس کی اقتدا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس نماز کا اعادہ واجب ہے۔

۷۔ حنفیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ صف میں کوئی عورت بالمقابل نہ کھڑی ہو، خواہ محرم ہی ہو، ورنہ تین آدمیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، جو عورت کے دائیں جانب ہے، جو بائیں جانب ہے اور جو پیچھے ہے۔نصوص کی تصریح کے مطابق نماز کے باطل ہونے کی مندرجہ ذیل چھ شرائط ہیں:(۱۸۷)

۱۔ بالمقابل کھڑی عورت قابل شہوت ہو،سات سال کی موٹی تازی ہو یا آٹھ سال، نو سال یا زیادہ کی۔اگر عورت دیوانی ہے تو نماز نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ دیوانی کی نماز نہیں ہوتی۔

۲۔ نماز مطلق ہو یعنی مکمل ارکان والی نماز ہو، جس میں رکوع اور سجدے ہوتے ہیں، خواہ

مرد اور عورت اسے اشارہ سے پڑھ رہے ہوں یا ان کی نماز ایک نہ ہو مثلاً ایک ظہر اور دوسرا عصر پڑھ رہا ہو تب بھی صحیح قول کے مطابق نماز ٹوٹ جائے گی۔ مطلق نماز کی شرط سے نماز جنازہ اس میں شامل نہیں رہتی۔ نماز جنازہ میں عورت کے بالمقابل کھڑے ہونے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

۳۔ ایسی نماز ہو جس کی تکبیر تحریمہ میں اور اسے ادا کرنے میں مرد اور عورت دونوں شریک ہوں۔ تحریمہ میں شریک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نے ایک امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کی ہو اور ادا میں شریک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں حقیقتاً ایک امام کے پیچھے ادا کر رہے ہوں یا تقدیراً۔(۱۸۸)اس میں مدرک بھی شامل ہے، جس نے شروع سے آخر تک ساری نماز امام کے ساتھ ادا کی اور لاحق بھی جس نے امام کے ساتھ نماز شروع کی لیکن نیند یا بے وضو ہونے کے باعث آخر سے رہ گئی۔ مسبوق اپنی نماز کا جو حصہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد پڑھتا ہے وہ نہیں ٹوٹتی۔

اگر ایک نماز میں دونوں شریک نہ ہوں اس کے بغیر بالمقابل کھڑے ہو کر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

۴۔ ان کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو: حائل سے مراد ایسی چیز ہے جو ایک ہاتھ کی مقدار اور ایک انگلی کی مقدار میں موٹی ہو یا درمیان میں اتنا فاصلہ ہو جس میں ایک مرد کھڑا ہو سکتا ہے۔

۵۔ پورے ایک رکن کی مقدار بالمقابل رہے ہوں۔ اگر کسی عورت نے ایک صف میں نماز شروع کی، دوسری میں رکوع کیا، تیسری میں سجدہ کیا تو ان سب لوگوں کی نماز ٹوٹ گئی جو اس کے دائیں بائیں اور پیچھے تھے۔

۶۔ جہت ایک ہو، اگر مختلف جہتوں میں نماز پڑھ رہے ہوں مثلاً خانہ کعبہ کے اندر الگ الگ جہات میں یا سخت اندھیری رات میں اپنے اپنے اندازے سے قبلہ کا تعین کر کے

الگ جہتوں میں پڑھ رہے ہوں تو نماز نہیں ٹوٹے گی۔

ان تمام شرائط کو اس طرح جمع کر دیا گیا ہے: قابل شہوت عورت کا بالمقابل ہونا، جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھنے کی نیت کی ہو، ایک رکن میں، مطلق نماز میں تکبیر تحریمہ اور ادا میں شریک ہوکر، ایک جگہ اور ایک جہت میں بغیر کسی حائل اور خالی جگہ کے۔

ایک عورت تین افراد کی نماز توڑ دیتی ہے، ایک دائیں ایک بائیں اور ایک پیچھے صفوں کے آخر تک ان کے علاوہ کسی کی نماز نہیں ٹوٹتی کیوں کہ ان کے بعد جو لوگ ہیں ان کے اور عورت کے درمیان وہ شخص حائل ہے جس کی نماز ٹوٹ گئی ہے۔

دو عورتیں چار افراد کی نماز توڑ دیتی ہیں، ایک ایک دائیں بائیں اور دو دو پیچھے صفوں کے آخر تک اور تین عورتیں ایک دائیں ایک بائیں اور تین تین نمازیوں کی صفوں کے آخر تک نماز توڑ دیتی ہیں۔

خوب صورت قابل شہوت بے ریش لڑکے کے بالمقابل کھڑے ہونے سے مذہب حنفی کے مطابق نماز نہیں ٹوٹتی، کیوں کہ عورت کی وجہ سے نماز ٹوٹنے کی علت شہوت نہیں بلکہ اس کے کھڑے ہونے کی جگہ کا تبدیل ہونا ہے، جس میں فرض کا ترک لازم آتا ہے۔

جمہور غیر حنفیہ کی رائے (۱۸۹) یہ ہے کہ اگر عورت مردوں کی صف میں کھڑی ہو جائے تو نہ اس کے ساتھ والوں کی نماز ٹوٹتی ہے اور نہ پیچھے کھڑے ہونے والوں کی۔ اگر عورتوں کی پوری صف آگے ہو تو اس کے پیچھے مردوں کی صف ہو سکتی ہے، ان کی نماز نہیں ٹوٹے گی، نہ عورت کے آگے کھڑے ہونے والے کی نماز ٹوٹتی ہے اور نہ عورت کی اپنی، جیسا کہ نماز کے علاوہ عورت جہاں بھی کھڑی ہو مرد کی نماز نہیں ٹوٹے گی۔ حدیث ''عورتوں کو پیچھے کھڑے کیا کرو جیسا کہ اللہ نے انہیں پیچھے کیا ہے'' (۱۹۰) کا یہ مفہوم نہیں کہ اگر ایسا نہ کیا تو نماز نہیں ہو گی، کیوں کہ صفوں کی ترتیب محض سنت نبوی ہے اور مردوں یا عورتوں میں سے کوئی بھی اس کی مخالفت کرتا ہے تو اس کی نماز نہیں ٹوٹے گی۔ اس کی دلیل

یہ ہے کہ ابن عباسؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں جانب کھڑے ہوگئے، ان کی نماز نہیں ٹوٹی اور ابوبکرہؓ نے صف سے پیچھے ہی تکبیر تحریمہ کہہ کر رکوع کر لیا پھر چلتے ہوئے صف میں شامل ہو گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اللہ تمہاری حرص زیادہ کرے لیکن آئندہ ایسا نہیں کرنا''۔

حنفیہ کے نزدیک اقتدا درست ہونے کی یہ شرط ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان عورتوں کی صف نہ ہو۔اگر تین عورتیں کھڑی ہوں تو صفوں کے آخر تک تین تین مردوں کی نماز باطل کر دیں گی۔اگر دو کھڑی ہوں گی تو صفوں کے آخر تک دو دو مردوں کی نماز ٹوٹ جائے گی، اگر ایک عورت ہے تو دائیں بائیں کھڑے مردوں کے علاوہ آخر تک پیچھے کھڑے ایک ایک مرد کی نماز ٹوٹ جائے گی۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے علماء کی رائے یہ ہے نماز میں یہ مکروہ ہے کہ آگے کوئی عورت کھڑی نماز پڑھ رہی ہو کیوں کہ حدیث میں ہے: عورتوں کو پیچھے رکھو کیوں کہ اللہ نے انہیں پیچھے رکھا ہے۔البتہ نماز کے علاوہ مکروہ نہیں ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جسے ابوحفص نے ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے، وہ کہتی ہیں: ''میرا بستر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جائے نماز کے سامنے ہوتا تھا''۔

حنفیہ نے اقتدا درست ہونے کی ایک اور شرط بھی ذکر کی ہے جو ہم نے اوپر امام کی شرائط کے تحت بیان کی اور وہ یہ کہ امام کی اپنی نماز درست ہو، اگر امام نے کسی ایسے گناہ کا ارتکاب کیا کہ اس کی اپنی نماز فاسد ہوگئی یا اسے بھول گیا تھا کہ اس کے موزوں پر مسح کی مدت ختم ہوگئی ہے یا وہ بے وضو تھا یا اور اس طرح کی کوئی وجہ تھی تو مقتدی کی نماز بھی صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ امام کی نماز پر بنا رکھنا صحیح نہیں تھا۔

اسی طرح اگر امام کے خیال میں نماز درست تھی لیکن مقتدی کے خیال میں امام کی نماز صحیح نہیں تھی تو اقتدا درست نہیں ہوگی کیوں کہ مقتدی کے خیال میں جو نماز فاسد ہے

اس پر بنا رکھنا درست نہیں۔اگر امام کے خیال میں بھی نماز فاسد ہوگئی لیکن اسے علم نہیں ہوا اور مقتدی کو علم ہو گیا تو اکثر علماء کے نزدیک نماز درست ہے اور یہی رائے صحیح ہے کیوں کہ مقتدی کے خیال میں امام کی نماز صحیح ہے اور اس کے حق میں اس کی اپنی رائے معتبر ہے۔(۱۹۱)

۸۔ حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے (۱۹۲) کہ اگر مقتدی ایک ہے تو وہ امام کی دائیں جانب کھڑا ہو، اگر امام کی دائیں طرف جگہ ہونے کے باوجود وہ بائیں طرف یا پیچھے کھڑا ہو گیا اور پوری ایک رکعت پڑھ لی تو اگر مرد یا ہیجڑا ہے تو اس کی نماز نہیں ہوئی کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کو گھما کر دائیں جانب کھڑا کر لیا تھا، اور اگر عورت ہے تو نماز درست ہو جائے گی کیوں کہ عورت کے کھڑا ہونے کی شرعی جگہ پیچھے ہی ہے۔

اگر مقتدی امام کے بائیں جانب کھڑا ہو گیا، تکبیر تحریمہ کہی ہو یا نہیں، امام اسے پیچھے سے دائیں جانب کر لے، اس کی تکبیر تحریمہ باطل نہیں ہوگی کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کو دائیں جانب کر لیا تھا۔

دوم: امام اور مقتدی کے کھڑے ہونے کی جگہ

نماز باجماعت کی ایک متعین، مرتب کیفیت اور ترتیب ہے جو سنت سے ثابت ہے کہ امام آگے کھڑے ہو گا اور مقتدی مرد ہوں یا عورتیں پیچھے کھڑے ہوں گے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہی ثابت ہے، آپؐ جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو آپؐ کے صحابہ آپؐ کے پیچھے کھڑے ہوتے تھے۔(۱۹۳) برہنہ افراد کے امام کے علاوہ امام آگے کھڑا ہوتا ہے اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے کہ امام درمیان میں کھڑا ہو، دوسرے ائمہ کے نزدیک مستحب ہے۔اگر عورت عورتوں کی امام ہو تو درمیان میں کھڑی ہو کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی روایت اور سعید بن منصور کی حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے

ثابت ہے کہ وہ دونوں عورتوں کو نماز پڑھانے کے لیے درمیان میں کھڑی ہوتی تھیں(۱۹۴) نیز عورتوں کے لیے اپنے آپ کو ڈھانپنا مستحب ہے اور درمیان میں کھڑے ہونے سے زیادہ پردہ ہے۔

مقتدی

مندرجہ ذیل طریقے سے کھڑے ہوں:(۱۹۵)

(الف) اگر امام کے ساتھ ایک مرد یا ایک باشعور لڑکا ہو تو مستحب یہ ہے کہ امام کی دائیں جانب کھڑا ہو، امام کی ایڑی سے تھوڑا سا پیچھے، جمہور کے نزدیک برابر کھڑا ہونا مکروہ ہے نیز بائیں جانب یا پیچھے کھڑا ہونا بھی مکروہ ہے کیوں کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے البتہ ان صورتوں میں نماز ہو جائے گی، باطل نہیں ہو گی۔حنابلہ کے نزدیک اگر پوری ایک رکعت اس مخالف سنت طریقے پر ادا کی تو نماز نہیں ہو گی۔

اس کیفیت کی دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں ایک رات اپنی خالہ میمونہؓ کے ہاں رہا، رات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے تو میں آپؐ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا، آپؐ نے مجھے دائیں جانب کر دیا۔(۱۹۶)

ب۔ اگر مقتدی ایک مرد اور ایک عورت ہوں تو مرد امام کی دائیں جانب کھڑا ہو اور عورت امام کے پیچھے کھڑی ہو۔حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مرد کسی خنثیٰ مشکل کو نماز پڑھائے تو صحیح یہ ہے کہ اسے دائیں جانب کھڑا کرے، اس میں احتیاط ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے وہ مرد ہو، اگر ایک مرد اور ایک خنثیٰ مشکل ہو تو مرد دائیں جانب اور خنثیٰ مشکل بائیں جانب کھڑا ہو یا مرد کی دائیں جانب کھڑا ہو، دونوں پیچھے نہ کھڑے ہوں اس لیے ہو سکتا ہے کہ خنثیٰ مشکل عورت ہو۔اگر ایک مرد اور ایک ہیجڑا ہو تو تینوں امام کے پیچھے ایک صف میں کھڑے ہوں۔

ج۔ اگر دو مرد ہوں یا ایک مرد اور ایک لڑکا ہو تو امام کے پیچھے ایک صف میں کھڑے

ہوں، اور اگر ایک عورت یا کئی عورتیں ہوں تو امام کے پیچھے کھڑی ہوں لیکن اس امر کا خیال رکھیں کہ امام اور مقتدیوں کے درمیان تین ہاتھ سے زیادہ کا فاصلہ نہ ہو کیوں کہ مسلم نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی، میں دائیں جانب کھڑا ہوا، پھر جابر بن صخر آ گئے تو وہ بائیں جانب کھڑے ہو گئے، آپؐ نے ہم دونوں کے ہاتھ پکڑ کر ہمیں اپنے پیچھے کھڑا کر دیا۔ (۱۹۷)

اگر ایک مرد ایک لڑکا اور ایک یا کئی عورتیں ہوں تو صحیحین میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلیمؓ کے گھر نماز پڑھی تو میں اور یتیم آپؐ کے پیچھے کھڑے ہوئے اور ام سلیمؓ ہمارے پیچھے کھڑی ہوئیں۔ (۱۹۸) اگر اس کی مخالفت کی جائے تو مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک مرد اور ایک لڑکا ہے تو مرد امام کی دائیں جانب اور لڑکا مرد کی دائیں جانب یا امام کی بائیں جانب کھڑا ہو پیچھے نہ کھڑے ہوں۔ حنفیہ نے کہا ہے کہ اس صورت میں امام کے ساتھ کھڑے ہونا مکروہ نہیں ہے۔

د۔ اگر مرد، لڑکے، ہیجڑے اور عورتیں جمع ہوں تو پہلے مردوں کی صف ہو گی پھر لڑکوں کی پھر ہیجڑوں کی خواہ ایک ہی ہو، پھر عورتوں کی کیوں کہ ارشاد نبوی ہے، میرے قریب تم سے اہل عقل و دانش کھڑے ہوں پھر جو ان کے بعد ہیں، پھر جو ان کے بعد ہیں، باہمی اختلاف نہ کرو ورنہ تمہارے دلوں میں پھوٹ پیدا ہو جائے گی اور بازاروں میں دھوکا فریب سے بچو(۱۹۹) اس حدیث کی بنا پر سنت یہ ہے کہ پہلی صف میں ارباب علم و فضل اور بڑی عمر کے افراد کھڑے ہوں اور جو ان میں کامل تر ہیں وہ امام کے قریب ہوں، لڑکوں اور بچوں کو پیچھے کھڑا کیا جائے وہ امام کے قریب نہ کھڑے ہوں اور جو زائد ہوں وہ صف کے پیچھے کھڑے ہو جائیں۔ اگر ایک شخص امام کے پہلو میں کھڑا ہو گیا اور باقی صف پیچھے تو اجماعاً مکروہ ہے۔

ہ۔ امام صف کے درمیان میں کھڑا ہو کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: امام کو بیچ میں کھڑا کرو اور خالی جگہیں بھر لو۔(۲۰۰) سنت یہ ہے کہ امام محراب میں کھڑا ہو تا کہ دونوں طرفیں برابر ہوں کیوں کہ محراب مساجد کے وسط میں بنائے جاتے ہیں اور امام کے کھڑے ہونے کی وہی جگہ مقرر ہے۔اگر اس سے ہٹ کر دائیں بائیں کھڑا ہو گیا تو سنت کی مخالفت کی وجہ سے اس کا یہ عمل برا ہوا۔یہ عمل حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی سے کم تر اور مکروہ تنزیہی سے بڑھ کر ہے۔(۲۰۱) امام ابو حنیفہ کہتے ہیں اور ان کی رائے صحیح تر ہے: ''مجھے یہ بات ناپسند ہے کہ امام دو ستونوں کے درمیان یا مسجد کے کسی کونے میں یا کسی ستون کے پاس کھڑا ہو کیوں کہ یہ عمل امت کے طریقے کے خلاف ہے''۔ حنفیہ کے نزدیک امام کا صف سے آگے کھڑا ہونا واجب ہے۔

پہلی صف کی فضیلت: مستحب یہ ہے کہ لوگ آگے بڑھ کر پہلی صف میں کھڑے ہوا کریں(۲۰۲) کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر لوگوں کو پہلی صف کا ثواب معلوم ہو جائے تو اس کے لیے قرعہ اندازی کیا کریں۔(۲۰۳) حضرت براءؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ اور فرشتے پہلی صف والوں پر صلاۃ (رحمت اور دعائے رحمت) بھیجتے(۲۰۴) ہیں۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: مردوں کی بہترین صف پہلی اور بدترین آخری ہے اور عورتوں کی بہترین صف آخری اور بد ترین پہلی ہے۔ (۲۰۵) یہ حدیث اس امر کی تصریح کرتی ہے کہ مردوں کے لیے پہلی صف سب سے بہتر ہے کیوں کہ اس میں زیادہ ثواب ہے اور آخری صف بدترین ہے کیوں کہ اس میں وہ ثواب نہیں جو پہلی صف میں ہے اور عورتوں کے لیے آخری صف بہترین ہے کیوں کہ اس میں مردوں سے اختلاط نہیں ہے۔

مستحب یہ ہے کہ امام کے دائیں جانب کھڑے ہونے کی کوشش کریں۔ حضرت براءؓ کہتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائیں جانب کھڑا ہونا اچھا لگتا تھا

کیوں کہ آپؐ پہلے دائیں طرف کھڑے ہونے والوں کو سلام کرتے تھے۔(۲۰۶)

اگر پہلی صف کے بیچ میں کوئی خالی جگہ ہو تو اسے بھرنا مستحب ہے کیوں کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پہلی صف پوری کیا کرو، اگر کمی رہ جائے تو آخری صف میں رہنی چاہیے۔(۲۰۷)

و۔ نماز میں عورت کا مرد کے بالمقابل ہونا: حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی عورت مردوں کی صف میں یا مرد عورتوں کی صف میں نماز پڑھے تو جو مرد عورت کے بالمقابل ہے اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، عورت کی نماز نہیں ٹوٹے گی، جمہور کے نزدیک یہ مکروہ ہے لیکن مردوں اور عورتوں میں سے کسی کی نماز نہیں ٹوٹے گی۔(۲۰۸)

سوم: امام کا صفیں سیدھی کرنے اور خالی جگہیں بھرنے کا کہنا:

امام کے لیے مستحب ہے کہ لوگوں سے کہے کہ صفیں سیدھی کر لو اور خالی جگہیں بھر لو(۲۰۹) اور کندھے برابر رکھو(۲۱۰) کیوں کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: صفیں سیدھی کر لو، ایک دوسرے کا خیال رکھو، کیوں کہ میں اپنے پیچھے سے بھی تمہیں دیکھتا ہوں۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ہم اس طرح کھڑے ہوتے کہ ایک دوسرے سے کندھے ملے ہوئے ہوتے تھے اور پاؤں پاؤں سے ملے ہوئے ہوتے۔(۲۱۱) نیز امام کہے: اختلاف نہیں کرو ورنہ تمہارے دلوں میں اختلاف پیدا ہو جائے گا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سرے سے دوسرے سرے تک صف کا جائزہ لیتے اور ہاتھ سے ہمارے سینے اور کندھے برابر کرتے اور فرماتے: آگے پیچھے نہ ہو ورنہ تمہارے دلوں میں اختلاف پیدا ہو جائے گا۔(۲۱۲)

چہارم: صف سے الگ اکیلے آدمی کی نماز:

صف سے الگ اکیلے آدمی کی نماز درست ہونے کے بارے میں فقہا کی دو مختلف

آراء ہیں۔(۲۱۳)حنابلہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص صف کے پیچھے اکیلے نماز پڑھتا ہے تو اس کی نماز ہو جاتی ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے جس میں کہا گیا ہے کہ بوڑھی عورت اکیلی صف کے پیچھے کھڑی تھی، نیز حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث ہے کہ وہ نماز کے لیے پہنچے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں تھے، انہوں نے صف میں پہنچنے سے پہلے ہی رکوع کر لیا، بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا، اللہ تعالیٰ تمہاری حرص میں اضافے کرے لیکن آئندہ ایسا نہ کرنا(۲۱۴) ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ میں رات کے آخری حصے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپؐ کے پیچھے نماز شروع کر دی، آپؐ نے میرا ہاتھ پکڑ کر کھینچ کر مجھے برابر کھڑا کر دیا۔(۲۱۵)

شافعیہ اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نماز صحیح ہو جاتی ہے مگر مکروہ ہے۔شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی کے لیے گنجائش نہ ہو تو تکبیر تحریمہ کہہ لے پھر اگلی صف سے کسی کو کھینچ کر اس کے ساتھ صف بنا لے تا کہ فقہی اختلاف سے بچ سکے اور آنے والی جن دو احادیث میں دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم ہے اس پر عمل کرنا مستحب ہے، اس طرح تمام دلائل میں موافقت ہو جاتی ہے۔حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد:''صف کے پیچھے نماز نہیں ہوتی''، کا مطلب ہے نماز کامل نہیں ہوتی، جیسے آپؐ کا ارشاد ہے:''کھانا سامنے ہو تو نماز نہیں ہوتی''۔یہی رائے سب سے مناسب ہے کیوں کہ اس کی دلیل قوی ہے۔لیکن حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر صف کے پیچھے اکیلے نماز شروع کی، پھر چل کر صف میں شامل ہو گیا تو اگر ایک صف کی مقدار چلا تو نماز نہیں ٹوٹے گی اور اگر زیادہ چلا تو ٹوٹ جائے گی۔مالکیہ نے شافعیہ سے اتفاق نہیں کیا، وہ کہتے ہیں کہ جسے اگلی صف میں جگہ نہ ملے، پیچھے کھڑا ہو جائے اور آگے سے کسی کو کھینچ کر ساتھ نہ ملائے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صف کے پیچھے اکیلے پوری رکعت پڑھ لی

تو اس کی نماز نہیں ہوئی اور دوبارہ پڑھے، کیوں کہ وابصہ بن معبدؓ کی حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو صف کے پیچھے اکیلے نماز پڑھتے دیکھا تو آپؐ نے اسے دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا۔(۲۱۶) علی بن شیبانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو صف کے پیچھے نماز پڑھتے دیکھا تو آپؐ رک گئے، جب وہ فارغ ہوا تو آپؐ نے فرمایا: نماز دوبارہ پڑھو، اکیلے آدمی کی صف کے پیچھے نماز نہیں ہوتی۔(۲۱۷)

مطلب پنجم: نماز میں نائب بنانا:

نائب بنانے کا مفہوم یہ ہے کہ امام اپنے کسی عذر کی وجہ سے اپنی جگہ مقتدیوں میں سے کسی ایسے شخص کو جو امامت کا اہل ہو امام بنا کر خود امامت سے ہٹ جائے تا کہ وہ نماز مکمل کرائے اور امام دوسرے شخص کے مقتدی کے حکم میں ہو جائے گا۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ امام مقتدی کا کپڑا پکڑ کر اسے کھینچ کر محراب میں کھڑا کر دے، مقتدی خواہ مسبوق ہو، لیکن مدرک (شروع سے نماز میں شریک) کو نائب بنانا زیادہ بہتر ہے۔امام کبڑا ہو کر، اپنا ہاتھ ناک پر رکھ کر یہ تاثر دے کہ شدید نکسیر پھوٹ گئی ہے پیچھے ہٹ جائے اور اشارے سے اپنا نائب بنا دے، بات نہ کرے، انگلیوں کے اشارے سے بتائے کہ کتنی رکعات باقی ہیں، رکوع رہتا ہو تو گھٹنے پر ہاتھ رکھ کر بتائے، سجدہ دینا ہو تو پیشانی پر ہاتھ رکھ کر بتائے اور قراءت رہتی ہو تو منہ پر ہاتھ رکھ کر بتائے۔

نائب بنانے کا سبب یہ ہے کہ امام کو کوئی عذر لاحق ہو جائے مثلاً بے وضو ہو جائے، بیماری کا شدید حملہ ہو جائے یا واجب قراءت یعنی سورۂ فاتحہ وغیرہ پڑھنے سے عاجز آ جائے۔

نائب بنانے کے احکام، اسباب اور شرائط کے سلسلے میں مختلف مذاہب میں تفصیلات ہیں۔حنفیہ کہتے ہیں(۲۱۸) نائب بنانا جائز ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے قے آ جائے، نکسیر پھوٹے یا معدے سے پانی

آ جائے (۲۱۹) یا مذی نکل آئے تو نماز سے ہٹ جائے، وضو کرے اور واپس آ کر وہیں سے نماز شروع کر دے اور اس دوران میں بات نہ کرے (۲۲۰) کاسانی نے البدائع میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک حدیث نقل کی ہے، جس کے الفاظ مجھے کہیں نہیں ملے، وہ یہ ہیں:

جب تم میں سے کوئی نماز پڑھ رہا ہو، اس دوران میں اسے قے آ جائے یا نکسیر پھوٹ جائے تو اپنا ہاتھ منہ پر رکھ دے، کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جسے ایسا کوئی عذر پیش نہ آیا ہو اور نماز سے ہٹ جائے، جا کر وضو کرے اور واپس آ کر وہیں سے نماز شروع کر دے جہاں چھوڑی تھی بشرطیکہ اس دوران میں بات نہیں کی۔

اس سے صحیح تر حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو نائب بناتے ہوئے فرمایا: ''ابوبکرؓ سے کہو، لوگوں کو نماز پڑھائیں'' پھر حضرت ابوبکرؓ نماز کے دوران پیچھے ہٹ گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی اور وہیں سے قراءت کی جہاں حضرت ابوبکرؓ نے چھوڑی تھی۔ (۲۲۱)

حضرت عمرؓ کے بارے میں ہے کہ نماز کے دوران ان کا وضو ٹوٹ گیا تو انہوں نے ایک شخص کو آگے کر دیا۔ حضرت عثمانؓ کے ساتھ بھی ایسا ہی واقعہ پیش آیا، چوں کہ لوگوں کی ضرورت ہے کہ امام کے ساتھ نماز مکمل کریں، امام نے اس کا التزام کیا تھا، جب وہ خود اپنی ذمہ داری سے عاجز آ گیا تو جو اس ذمہ داری کو نبھا سکتا ہے اس سے مدد لے تاکہ مقتدیوں کی ضرورت پوری ہو اور باہمی اختلاف کے باعث ان کی نماز نہ خراب ہو۔

اس بنا پر اگر امام بے وضو ہو جائے تو نماز سے ہٹ جائے، امام ہے تو کسی کو نائب بنا دے، جو وہیں سے آگے نماز پڑھائے اور امام وضو کر کے آ کر وہیں سے نماز شروع کرے جہاں اس کا وضو ٹوٹا تھا۔ دوسرے نمازیوں کے لیے افضل یہ ہے کہ وضو ٹوٹنے کی صورت میں وہ از سر نو نماز پڑھیں تاکہ جن علماء کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ان کے اختلاف سے بچ سکیں۔ اگر کوئی نمازی آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار بیٹھا نہیں تھا کہ اسے

جنون ہو گیا یا اس نے قصداً وضو توڑ دیا یا نیند کے باعث، خیالات سے، دیکھنے سے یا شہوت کے ساتھ چھونے سے احتلام ہو گیا یا بے ہوشی طاری ہو گئی یا قہقہہ لگا کر ہنسا تو از سرنو نماز پڑھنا ضروری ہے کیوں کہ یہ ایسے اسباب ہیں جو بہت کم پیش آتے ہیں، اس لیے نص کا حکم ان صورتوں کے لیے نہیں ہے۔ان صورتوں میں نئے سرے سے وضو کر کے دوبارہ نماز پڑھے۔

نائب بنانے کا سبب: یا تو بلا اختیار وضو ٹوٹ جانا ہے، جو امام کے اختیار میں نہیں اور نہ اس کا سبب امام کے اختیار میں ہے، مثلاً چھینک آئی اور وضو ٹوٹ گیا یا امام ابوحنیفہ کی رائے میں اتنی مقدار میں قراءت کرنے سے عاجز ہو گیا جو نماز میں فرض ہے کیوں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی حدیث میں ہے کہ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آہٹ سنی تو قراءت نہ کر سکے اور پیچھے ہٹ گئے،رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگے بڑھ کر نماز مکمل کرائی۔

پیشاب یا پاخانہ کی رکاوٹ کے باعث کسی کو نائب نہ بنائے یا رکوع سجدہ سے معذور ہو گیا ہے تب بھی نائب نہ بنائے بلکہ بیٹھ کر نماز مکمل کر دے۔خوف کی وجہ سے یا قراءت سرے سے بھول گیا ہے کسی کو نائب نہ بنائے قراءت بھولنے سے تو امام ناخواندہ ہو گیا اور سب کی نماز ٹوٹ گئی۔ امام کے بے وضو ہونے سے قبل کسی دوسرے کی نجاست مثلاً بول کثیر اسے لگ گیا۔ یا ایک رکن کے بقدر ستر کھلا رہا تو اس صورت میں امام کی نماز ٹوٹ گئی اور ساتھ ہی مقتدیوں کی بھی ٹوٹ گئی۔

نائب بنانے کے عمل کی درستی کے لیے حنفیہ کے نزدیک تین شرائط ہیں:

۱۔ پہلی نماز کو جاری رکھنے کی تمام شرائط پائی جاتی ہوں کیوں کہ نائب بنانے کا در اصل مطلب یہ ہے کہ امام اب تک جو نماز پڑھا چکا ہے اسی کو آگے جاری رکھا جائے، اس کے لیے تیرہ شرائط ہیں:

حدث بلا اختیار ہوا ہو اور بدن کے اندر سے ہوا ہو، کسی دوسرے کی نجاست نہ لگی ہو، حدث کی وجہ سے غسل واجب نہ ہوا ہو جیسے سوچنے سے انزال ہو جائے، حدث کم پیش آنے والے سبب سے نہ ہو مثلاً بے ہوشی، دیوانگی اور قہقہہ، حدث کی حالت میں نماز کا کوئی رکن ادا نہ کیا ہو، چلا نہ ہو، دانستہ نماز کے منافی کوئی کام نہ کیا ہو مثلاً قصداً وضو توڑ دیا ہو، ایسا کام نہ کیا ہو جس کی ضرورت نہ ہو مثلاً پانی قریب ہو اور اس کے لیے دور چلا گیا ہو۔

بغیر کسی عذر مثلاً بھیڑ وغیرہ کے ایک رکن کی مقدار تاخیر نہ کی ہو، نماز شروع کرنے سے پہلے ہی بے وضو نہ ہوا ہو، اگر صاحب ترتیب ہو تو اسے کوئی فوت شدہ نماز نہ یاد آ گئی ہو (قضا نماز کے بعد چھٹی نماز کا وقت نکل گیا ہو) کیوں کہ اگر صاحب ترتیب ہے تو قضا نماز کے باوجود وقتی نماز پڑھنے سے وقتی نماز نہیں ہوتی، مقتدی واپس اپنی جگہ آ کر نماز وہیں سے شروع کرے۔ امام ہو چاہے مقتدی اگر بے وضو ہو گیا تو اس کے لیے واجب ہے کہ وضو کر کے واپس آ کر امام کے ساتھ نماز پڑھے، بشرطیکہ امام فارغ نہ ہو گیا ہو، اگر کسی اور جگہ پڑھ لی تو نماز نہیں ہو گی، اکیلا نمازی جہاں چاہے مکمل کر لے، نیز امام کسی ایسے شخص کو نائب نہ بنائے جو امامت کی صلاحیت نہ رکھتا ہو مثلاً بچہ، عورت یا ناخواندہ، اگر ان میں سے کسی کو نائب بنایا تو امام اور مقتدیوں، سب کی نماز ٹوٹ جائے گی۔

۲۔ امام نائب بنانے سے پہلے مسجد سے یا اگر کھلے میدان میں نماز ہو رہی ہے تو نماز گاہ سے یا جس گھر میں نماز ہو رہی ہے اس گھر سے باہر نہ نکلے کیوں کہ جب تک وہ ان حدود میں ہے امام ہے، اگر باہر نکل گیا تو نماز ٹوٹ گئی۔ لیکن نماز امام کی نہیں بلکہ نائب اور مقتدیوں کی ٹوٹے گی بشرطیکہ نمازیوں میں سے کوئی امامت کی نیت کر کے خود آگے نہ بڑھے۔

۳۔ امام اگر دائیں یا بائیں سے نکلنا چاہتا ہے تو نائب بنانے سے پہلے دائیں بائیں صفوں سے آگے نہ نکلے، اگر آگے سے نکلنا چاہتا ہے تو اگر کھلی جگہ نماز پڑھا رہا ہے تو اگر

سامنے سترہ ہے تو سترہ سے آگے نہ نکلے اور اگر سترہ نہیں تو سجدہ کی جگہ سے آگے نہ نکلے۔

اگر امام نے کسی کو نائب نہیں بنایا اور لوگوں نے اپنی اپنی نماز مکمل کر لی تو کسی کی نماز درست نہیں ہوئی۔

اگر امام کسی مسبوق یا لاحق کو خلیفہ بناتا ہے یا خود مسافر ہے اور کسی مقیم کو خلیفہ بنا لیتا ہے تو درست ہے لیکن مدرک کو خلیفہ بنانا بہتر ہے۔ مسبوق جب امام کی چھوڑی ہوئی نماز مکمل کر لے تو کسی مدرک کو آگے کر دے تا کہ وہ مقتدیوں کو سلام پھیرائے۔ اگر مسبوق نائب کی دو رکعات رہتی تھیں تو اس پر دو قعدہ فرض ہیں، پہلا قعدہ امام پر فرض تھا اور یہ اس کا نائب ہے اور دوسرا خود اس پر فرض ہے۔

اگر نائب کو معلوم نہ ہو کہ کتنی رکعات باقی ہیں تو احتیاطاً ہر رکعت کے بعد قعدہ کرے کیوں کہ ہر رکعت کے بارے میں احتمال ہے کہ یہ امام کی آخری رکعت ہو۔

مالکیہ کے نزدیک (۲۲۲) خلیفہ بنانے کے معنی یہ ہیں کہ امام کو کوئی عذر پیش آ جائے تو وہ مقتدیوں میں سے کسی کو نائب بنا لے تا کہ وہ نماز مکمل کرائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ نماز جمعہ کے علاوہ نائب بنانا مستحب ہے اور نماز جمعہ میں واجب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اشارے یا بات سے جماعت میں سے کسی ایک کو کہے کہ لوگوں کو نماز مکمل کرائے۔ مستحب یہ ہے کہ امام کے قریب کی صف میں جو لوگ امام کے پاس ہیں ان میں سے کسی کو امام بنائے کیوں کہ انہیں امام کے افعال کا زیادہ علم ہے اور ان میں سے کسی کا آگے بڑھنا آسان ہے، لوگ اس کے پیچھے کھڑے رہیں گے۔ مستحب یہ ہے کہ نائب اصلی امام کی جگہ کھڑا ہو، اور وہ اس جگہ سے قریب ہے، مثلاً دو صفوں کے فاصلے پر ہے۔ نیز مستحب یہ ہے کہ اگر امام بے وضو ہونے کی حالت میں جب کہ بے وضو ہونا یاد ہو یا اتنی نکسیر پھوٹنے کی صورت جس سے نماز ٹوٹ جاتی ہو بات نہ کرنے مستحب یہ ہے کہ امام جب باہر نکلے تو ناک پکڑ کر نکلے تا کہ لوگ یہ سمجھیں کہ نکسیر پھوٹ گئی ہے اور بے وضو

ہونے کے اصلی سبب پر پردہ پڑا رہے۔

نائب بنانے کے لیے شرط یہ ہے کہ نائب امام کے بے وضو ہونے سے پہلے نماز میں شامل ہو گیا ہو، اگر امام کسی کو نائب نہ بنائے تو جماعت اپنوں میں سے کسی ایک کو آگے کر دے، اگر وہ کسی کو آگے نہ کرے تو کوئی ایک شخص خود آگے ہو جائے، اگر ایسا بھی نہ ہو تو سب اکیلے اکیلے پڑھ لیں، نماز جمعہ کے علاوہ ان کی نماز ہو جائے گی لیکن اگر جمعہ اکیلے اکیلے پڑھ لیا تو نہیں ہو گا کیوں کہ اس میں جماعت شرط ہے۔

جہاں پہلے امام نے چھوڑا ہے نائب کو چاہیے کہ وہیں سے آگے شروع کرے۔

نائب بنانے کے اسباب اور عذر تین ہیں:

۱۔ امام کو خطرہ ہو کہ اگر اس نے نماز جاری رکھی تو اس کا جان یا مال وغیرہ کا نقصان ہو جائے گا اگر امام کو چوری یا غصب کا ڈر ہو، یا اندیشہ ہو کہ بچہ کنوئیں میں یا آگ میں گر کر ہلاک ہو جائے گا یا شدید زخمی ہو جائے گا تو مال بچانے کے لیے اور انسانی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لیے امام پر واجب ہے کہ نماز توڑ دے۔

۲۔ امام کو کوئی ایسی مجبوری پیش آجائے جس کے باعث وہ امامت جاری نہ رکھ سکتا ہو مثلاً قیام، رکوع یا سورۂ فاتحہ کی قراءت سے عاجز ہو جائے یا اتنی نکسیر پھوٹ جائے جو امامت کے لیے مانع ہو، اور وہ ایک درہم سے کم مقدار ہے۔ جس نکسیر سے نماز ٹوٹ جاتی ہے وہ اتنی نکسیر ہے جو ایک درہم سے زائد ہو، بہہ جائے اور جگہ آلودہ کر دے اور مسجد کے آلودہ ہونے کا اندیشہ ہو، اس صورت میں امام کے لیے نماز توڑ دینا واجب ہے اور نائب بنانا مستحب ہے، اس وجہ سے مقتدیوں کی نماز، مستند قول کے مطابق نہیں ٹوٹتی، اسی طرح امام پر اگر نجاست آگرے یا اسے نجاست لگنا یاد آجائے تو بھی مستند رائے کے مطابق یہی مسئلہ ہے۔

۳۔ امام کو کوئی ایسی حالت پیش آجائے جس سے نماز ٹوٹ جاتی ہو مثلاً نماز پڑھتے

ہوئے پیشاب یا ہوا وغیرہ خارج ہو جائے یا یاد آ جائے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے وہ بے وضو تھا یا اس پر قہقہہ کا غلبہ ہو جائے یا اس پر دیوانگی، بے ہوشی یا موت طاری ہو جائے یا اتنی نکسیر پھوٹے جس سے مشہور روایت کے مطابق نماز ٹوٹ جاتی ہے، یا شک ہو جائے کہ کیا نماز باوضو ہونے کی حالت میں شروع کی تھی یا نہیں، یا یہ یقین ہو کہ وضو کیا بھی تھا اور ٹوٹا بھی تھا لیکن یہ شک ہو کہ پہلے کیا ہوا تھا، البتہ اگر اس شک میں مبتلا ہو جائے کہ کیا وضو ٹوٹا تھا یا نہیں تو نماز نہ توڑے بلکہ جاری رکھے پھر اگر معلوم ہو جائے کہ باوضو تھا تو نماز کا اعادہ نہ کرے ورنہ فقط امام نماز دہرائے۔

مسبوق نائب کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے، اگر اس نے انتظار نہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی، اگر نائب خود مسبوق ہو تو سب نمازیوں کو اشارہ کرے کہ وہ بیٹھے رہیں اور خود باقی نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے۔

اگر مسبوق نائب کو معلوم نہ ہو کہ اصل امام نے کتنی رکعت پڑھائی ہیں تو اشارے سے لوگوں سے پوچھے اور وہ اشارے سے اسے بتائیں اور اگر اشارے سے نہ سمجھ سکے تو بات کر کے بتا دیں۔ اگر نائب سے مثلاً کہا جائے کہ تم نے ایک رکوع چھوڑ دیا ہے تو اگر اسے اس کے غلط ہونے کا یقین نہ ہو تو اس پر عمل کرے۔

نائب کے لیے ضروری ہے کہ امام کی نماز کی ترتیب کا اہتمام کرے اور مستحب یہ ہے کہ امام نے جہاں قراءت چھوڑی ہے اگر معلوم ہو تو وہیں سے آگے قراءت کرے ورنہ شروع سے قراءت کرے اور بیٹھنے کے موقع پر بیٹھے اور نماز سری ہو یا جہری اس کا اسی طرح اہتمام کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں (۲۲۳) کہ جدید مذہب میں نائب بنانا جائز ہے۔ اگر امام دانستہ وضو توڑ کر یا خود بخود وضو ٹوٹ جانے سے یا بھول جانے سے کہ وضو نہیں تھا نماز جمعہ یا اور کسی نماز سے ہٹ جائے یا اور کوئی سبب ہو مثلاً نکسیر پھوٹ جائے یا کوئی ایسا کام کر

گزرے جس سے نماز ٹوٹ جاتی ہو یا بلا سبب کسی کو نائب بنانا چاہے تو مذہب جدید کے اظہر روایت کے مطابق نائب بنانا جائز ہے۔ یہ نماز دو اماموں والی ہوگی اور یہ جائز ہے، کیوں کہ صحیح حدیث میں ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور آ کر حضرت ابوبکرؓ کے پہلو میں بیٹھ گئے، حضرت ابوبکرؓ نے اور باقی سب لوگوں نے آپؐ کے پیچھے نماز ادا کی۔(۲۲۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب نیزہ لگا تو انہوں نے بھی نائب بنایا۔(۲۲۵)

امام کے لیے نائب بنانا مستحب ہے۔ اگر کوئی شخص خود آگے بڑھ کر نماز پڑھانا شروع کر دے تو یہ جائز ہے۔ امام کے کسی کو نائب بنانے کی بہ نسبت نمازیوں کا کسی کو نائب بنانا زیادہ بہتر ہے کیوں کہ اصل استحقاق نمازیوں کا ہے۔ البتہ جمعہ کی پہلی رکعت میں نمازیوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی کو امام کا نائب بنا دیں تاکہ جمعہ پڑھ سکیں دوسری رکعت میں نائب بنانا ضروری نہیں کیوں کہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ چکے ہیں، اب مسبوق کی طرح دوسری رکعت اپنی اپنی پڑھ لیں۔

جمعہ کی نماز میں نائب بنانے کے لیے دو شرطیں ہیں:

۱۔ امام جمعہ کے لیے کسی ایسے شخص کو نائب بنائے جو امام کے بے وضو ہونے سے پہلے سے اس کا مقتدی ہو، جو شخص امام کا مقتدی نہ ہو اسے نائب بنانا جائز نہیں۔ یہ شرط بھی نہیں ہے کہ اس مقتدی نے خطبہ سنا ہے یا پہلی رکعت میں شریک رہا ہو۔

۲۔ فوراً نائب بنا دے، ایسا نہ ہو کہ وضو ٹوٹنے کے بعد اتنا وقت گزر جائے جس میں ایک رکن ادا کیا جا سکتا ہو۔

اگر نائب جمعہ کی پہلی رکعت میں امام کے ساتھ شامل تھا تو نائب اور مقتدیوں سب کا جمعہ مکمل ہو گیا اور اگر نائب پہلی رکعت میں شامل نہیں تھا تو مقتدیوں کا جمعہ مکمل ہو گیا، نائب کا مکمل نہیں ہوا۔ مقتدیوں کے لیے جمعہ میں اور دوسری نمازوں میں اس صورت میں

نئے سرے سے اقتدا کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے۔

جمعہ کے علاوہ دوسری نمازوں میں خلیفہ بنانے کے لیے یہ شرائط نہیں ہیں بلکہ ایسے شخص کو بھی نائب بنانا جائز ہے جو مقتدی نہ ہو اور طویل وقفے کے بعد نائب بنانا بھی جائز ہے البتہ اگر نائب ایسا شخص بنایا گیا جو مقتدی نہیں تھا تو اس کے نائب بنائے جانے سے پہلے مقتدیوں کے لیے ضروری ہے کہ دل سے اس کی اقتدا کی نیت کر لیں، اسی طرح اگر نائب کی نماز اصل امام کی نماز سے مختلف ہے مثلاً نائب کی پہلی رکعت ہے جب کہ اصل امام دوسری رکعت پڑھا رہا تھا یا نائب بنانے میں اتنا وقت صرف ہو گیا جس میں ایک رکن یا اس سے زائد ادا کیا جا سکتا ہے تو مقتدیوں کو دل سے اقتدا کی نیت کرنی ضروری ہے۔

واجبات میں اصل امام کی ترتیب کو ملحوظ رکھنا نائب کے ذمے واجب ہے اور مستحبات کا لحاظ رکھنا مستحب ہے۔اگر نائب مسبوق ہے تو وہ بھی امام کی نماز کی ترتیب کا خیال رکھے اور جب اپنی رکعت پڑھے جس میں تشہد میں بیٹھنا ہو تو نمازیوں کو اشارہ کر دے کہ وہ یا تو امام سے الگ ہو جائیں یا انتظار کریں۔

اگر جمعہ کی نماز کے علاوہ نماز میں کسی کو نائب نہیں بنایا گیا تو مقتدی الگ ہونے کی نیت کر لیں اور اپنی اپنی نماز مکمل کر لیں، ان کی نماز درست ہو جائے گی۔جمعہ میں اگر مقتدیوں نے پہلی رکعت جماعت کے ساتھ پڑھ لی تو دوسری رکعت الگ الگ پڑھ سکتے ہیں بشرطیکہ آخر تک نمازیوں کی تعداد چالیس سے کم نہ ہو۔

حنابلہ کے نزدیک(۲۲۶) کسی عذر مثلاً خوف یا شدید بیماری یا کسی قولی رکن مثلاً قراءت فاتحہ یا کسی واجب قولی مثلاً رکوع سجدے کی تسبیحات سے عاجز ہونے کی صورت میں خلیفہ بنانا جائز ہے۔

اگر امام کا وضو ٹوٹ جائے تو نائب بنانا جائز نہیں کیوں کہ اس سے نماز ٹوٹ گئی، اب از سرنو پڑھنا پڑے گی، باقی ائمہ کا اس میں اختلاف ہے۔حنابلہ کی دلیل علی بن طلقؓ

کی حدیث ہے: جب تم میں سے کسی کی ہوا خارج ہو جائے تو نماز چھوڑ دے، وضو کرے اور از سر نو نماز پڑھے (۲۲۷)۔ جمہور کی رائے زیادہ صحیح ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ کو جب نیزہ لگا تھا تو انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو آگے کر دیا تھا۔

نائب اگر مقتدی نہ ہو تو جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے، جو امام پڑھ چکا ہے، یعنی قراءت، رکعت، سجدہ وغیرہ اس سے آگے پڑھائے اور مقتدیوں کے فارغ ہونے کے بعد جو اس کی اپنی نماز رہ گئی ہے اسے ادا کرے، اگر نائب مسبوق ہو تو سلام پھیرنے سے پہلے کسی اور شخص کو نائب بنا لے جو مقتدیوں کو سلام پھرا دے اور خود کھڑا ہو کر اپنی نماز مکمل کرے اگر اس نے کسی کو سلام پھیرانے کے لیے نائب نہیں بنایا، تو مقتدیوں کو اختیار ہے کہ وہ خود سلام پھیر دیں یا بیٹھ کر انتظار کریں تا آنکہ وہ اپنی باقی نماز مکمل کر لے اور پھر سب کے ساتھ سلام پھیرے۔

اگر امام کسی کو نائب نہ بنائے تو نمازیوں کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی کو نائب بنا لیں جو ان کی نماز مکمل کرا دے۔ ان کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ اکیلے نماز مکمل کر لیں۔

اگر نمازیوں کے ہر گروہ نے اپنا اپنا نائب بنا لیا اور اس کے پیچھے پڑھنے لگ گئے تو حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک سب کی نماز باطل ہو گئی۔

نائب اصل امام کی ترتیب کے مطابق نماز کو آگے چلائے کیوں کہ یہ اس کا نائب ہے حتیٰ کہ جہاں تک امام قراءت کر چکا تھا وہیں سے آگے قراءت کرے کیوں کہ امام کی قراءت ہی اس کے نائب کی قراءت تھی۔ اگر نائب امام کے ساتھ نماز میں شریک نہیں تھا تو وہ سورہ فاتحہ سے شروع کرے اور امام کی قراءت کو آگے نہ چلائے کیوں کہ اس نے خود فرض قراءت ادا نہیں کی اور اس کے ذمے سے قراءت ساقط نہیں ہوئی اور وہ خود مقتدی نہیں تھا البتہ جہاں تک امام فاتحہ پڑھ چکا تھا وہاں تک آہستہ پڑھے اور اس کے بعد کی قراءت بلند آواز سے کرے تاکہ امام کے عمل کو آگے بڑھا سکے۔

اگر نائب مسبوق ہے یا پہلے سے مقتدی نہیں تھا اور اسے معلوم نہیں کہ امام نے کتنی رکعات پڑھائی ہیں تو جتنی کے بارے میں یقین ہو اتنی ہی سمجھے جیسا کہ وہ نمازی جسے نمازوں کی رکعات میں شک پڑ جائے اپنے یقین پر عمل کرتا ہے۔اگر کوئی مقتدی تسبیح پڑھ کر امام کو متنبہ کرے تو اس کی بات مان لے اور پہلی ترتیب پر واپس چلا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جن مذاہب میں نماز میں نائب بنانے کی سب سے زیادہ گنجائش ہے ان میں مذہب شافعیہ سرفہرست ہے کہ اس میں بلا سبب بھی نائب بنایا جا سکتا ہے اور امام بات کر کے بھی نائب بنا سکتا ہے، پھر مالکی مذہب ہے، پھر حنفی ہے اور آخر میں حنبلی۔

حواشی و تعلیقات

۱۔ نسائی کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی۔ابو داؤد نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔الفذ سے مراد ہے اکیلا، جامع الاصول، ۱۰:۲۵۰

۲۔ یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ہے۔بخاری نے ابوسعید خدریؓ سے اور احمد نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے(نیل الاوطار ۳:۱۲۶ و بعد) المجموع میں ہے کہ کم مقدار زیادہ کے منافی نہیں ہے یا پہلے آپؐ نے کم مقدار کا ثواب بتایا، پھر اللہ نے آپ کو زیادہ ثواب کے بارے میں اطلاع دی یا اس اختلاف کا دارومدار نمازیوں کی تعداد کی کمی بیشی پر ہے۔شوکانی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک پہلا مفہوم راجح ہے کیوں کہ پانچ سات کا جز ہے۔

۳۔ مسلم، ابو داؤد (نصب الرایہ، ۲:۲۱۔۲۲، جامع الاصول، ۶:۳۷۰، یھادی، لایا جاتا، دونوں طرف سے پکڑ کر، ایک روایت میں ہے:اگر تم اپنے نبی کی سنت چھوڑ دو گے تو کفر کے مرتکب ہو جاؤ گے۔

۴۔ ابو داؤد اور ترمذی نے بریدہؓ سے، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت انسؓ اور سہل بن سعدؓ سے روایت کی۔یہ حدیث صحیح ہے۔

۵۔ المجموع، ۴:۹۱

۶۔ بخاری، مسلم، استہام:قرعہ اندازی کرنا، تہجیر، نماز کے لیے جلدی جانا، العتمہ:عشا

۷۔ بخاری اور ترمذی کے علاوہ ایک جماعت نے روایت کی۔ترمذی کی ایک روایت ہے: جس نے عشاء اور فجر کی نماز با جماعت پڑھی۔

۸۔ بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے:فتح القدیر، ۱:۲۴۳، الدر المختار، ۱:۵۱۵، اللباب، ۱:۸۰، تبیین الحقائق، ۱:۱۳۲، الشرح الصغیر، ۱:۴۲۴، بدایۃ المجتہد، ۱:۱۳۶، المہذب، ۱:۹۳

۹۔ زیلعی نے کہا ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث غریب ہے۔اس مفہوم میں مسلم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے جو اوپر گزر چکی ہے، نصب الرایۃ ۲:۲۱

۱۰۔ مغنی المحتاج،۱:۲۲۹ و بعد، المهذب، ۱:۹۳، المجموع،۴:۸۸ و بعد

۱۱۔ یعنی غالب آ جائے۔

۱۲۔ ابو داؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا۔

۱۳۔ المغنی،۲:۱۷۶ و بعد، کشاف القناع، ۱:۵۳۲ و بعد

۱۴۔ متفق علیہ، مالک، ابو داؤد، ترمذی، نسائی (جامع الاصول ۶:۳۶۹)

۱۵۔ مسلم، ابو داؤد نے صحیح یا حسن سند سے ابن ام مکتومؓ سے روایت کی۔

۱۶۔ دارقطنی، ضعیف حدیث ہے، بیہقی نے حضرت علیؓ سے موقوفاً روایت کی۔

۱۷۔ الدر المختار، ۱:۵۱۷، المجموع،۴:۹۳ و بعد، مغنی المحتاج ،۱:۲۲۹،۲۳۳، البدائع،۱:۱۵۶

۱۸۔ کشاف القناع،۱:۵۳۲،المغنی،۱:۱۷۸،الشرح الکبیر ،۱:۳۲۱،الشرح الصغیر ،۱:۴۲۷ وبعد

۱۹۔ ابن ماجہ، حاکم، بیہقی اور عقیلی نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی۔بیہقی نے حضرت انسؓ سے اور دارقطنی نے عمرو شعیبؓ سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے اور ابن عدی نے حکم بن عمیرہ سے روایت کی لیکن یہ تمام احادیث ضعیف ہیں۔نصب الرایۃ ۲:۱۹۸

۲۰۔ مغنی المحتاج،۱:۲۳۰، المغنی،۲:۱۷۹

۲۱۔ کشاف القناع، ۱:۵۳۶، المغنی، ۱:۱۷۹

۲۲۔ احمد، ابو داؤد، ابن حبان نے ابی بن کعبؓ سے روایت کر کے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

۲۳۔ مسلم نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے مرفوعاً روایت کی

۲۴۔ الحضرمیۃ،۶۴،مغنی المحتاج، ۱:۲۶۲

۲۵۔ الشرح الکبیر، ۱:۳۲۰

۲۶۔ الکتاب مع اللباب،۱:۸۳،فتح القدیر ۱:۵۲۹، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین، ۱:۵۲۹

۲۷۔ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۳۳۵، الشرح الصغیر، ۱:۴۴۶ و بعد

۲۸۔ مغنی المحتاج ۱:۲۳۰، کشاف القناع،۱:۵۳۵، ۵۵۱،۵۶۹، المغنی،۲:۲۰۲ و بعد

۲۹۔ ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی، پہلی حدیث احمد اور ابو داؤد نے ابن عمرؓ

سے روایت کی۔(نیل الأوطار،۳:۱۳۰)

۳۰۔ احمد اور ابو داؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (ایضاً)

۳۱۔ احمد (نیل الاوطار،۳:۱۳۱)

۳۲۔ یہ حدیث منقطع ہے لیکن فضائل میں سے ہے اس لیے اس کو قبول کرنے میں نرمی اختیار کی گئی ہے۔

۳۳۔ بزار نے ابوہریرہؓ اور ابو الدرداؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔

۳۴۔ مغنی المحتاج،۱:۲۳۱

۳۵۔ المغنی،۲:۵۴۰،۵۴۶

۳۶۔ الشرح الکبیر،۱:۳۲۰

۳۷۔ فتح القدیر،۱:۳۴۴، تبیین الحقائق،۱:۱۸۴، مراقی الفلاح،۷۸، الشرح الصغیر،۱:۴۲۶، ۴۶۳، کشاف القناع،۱:۵۴۰

۳۸۔ بخاری و مسلم (نیل الاوطار،۳:۱۵۱)

۳۹۔ الشرح الصغیر،۱:۴۶۱ وبعد

۴۰۔ المغنی،۲:۲۳۴ و بعد

۴۱۔ احمد اور ابن ماجہ نے علی بن شیبانی سے روایت کی (نیل الاوطار،۳:۱۸۴)

۴۲۔ بخاری، احمد، ابو داؤد، نسائی، ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: ابوبکرہؓ آئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں تھے، انہوں نے صف سے پیچھے ہی رکوع کرلیا، پھر چلتے ہوئے صف میں شامل ہوگئے، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مکمل کی تو آپؐ نے فرمایا: صف سے پیچھے کس نے رکوع کیا تھا، پھر چل کر صف میں شامل ہوگیا، ابوبکرہؓ نے کہا، میں نے یا رسول اللہ، آپؐ نے فرمایا، اللہ تعالیٰ تمہاری حرص میں اضافہ کرے لیکن آئندہ ایسا نہ کرنا (نیل الاوطار،۳:۱۸۴)

۴۳۔ المہذب،۱:۹۴، کشاف القناع،۱:۳۷۸ و بعد

۴۴۔ ترمذی کے علاوہ باقی صحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، احمد اور شیخین نے ابو قتادہؓ سے اسی طرح کی ایک حدیث روایت کی (نیل الاوطار،۳:۱۳۴)

۴۵۔ الشرح الصغیر،۱:۴۴۵

۴۶۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۳۱، القوانین الفقھیہ، ۶۸

۴۷۔ المھذب، ۱:۹۴، المجموع، ۴:۱۰۵۔۱۱۰

۴۸۔ متفق علیہ، حضرت ابو ہریرہؓ سے

۴۹۔ کشاف القناع، ۱:۵۳۹ و بعد

۵۰۔ فتح القدیر، ۱:۳۳۵۔۳۴۲، تبیین الحقائق، ۱:۱۸۰۔۱۸۴، مراقی الفلاح، ۷۷ و بعد

۵۱۔ اس بارے میں حنفیہ کے الفاظ یہ ہیں، پھر اس نے پہلی رکعت کا سجدہ ابھی نہیں کیا تو نماز توڑ دے اور امام کے ساتھ شریک ہو جائے، یہی درست ہے۔

۵۲۔ فرائص، فریصہ کی جمع ہے، پہلوؤں اور کندھوں کا گوشت جو جانوروں میں ہر وقت حرکت کرتا رہتا ہے۔ انسان کے لیے یہ لفظ بطور استعارۃ استعمال کیا گیا ہے، کیوں کہ انسان کا یہ گوشت بھی خوف کے وقت کانپنے لگتا ہے۔ان کے کانپنے کی وجہ یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انتہائی تواضع کے باوجود آپ ؐ کی عظیم ہیبت اور انتہائی احترام تھا، جو دیکھتا تھا اس پر ہیبت طاری ہو جاتی تھی۔

۵۳۔ ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی ہے(نیل الاوطار، ۳:۹۲)

۵۴۔ تعریس کا مفہوم ہے کہ مسافر رات کے آخری حصہ میں کسی جگہ رک کر تھوڑا آرام کر لیں اور پھر روانہ ہو جائیں۔

۵۵۔ حاشیہ الشلبی علی تبیین الحقائق، ۱:۱۸۳

۵۶۔ الدرالمختار و رد المحتار، ۱:۵۱۶

۵۷۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۳۲،۴۴۲ و بعد

۵۸۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۳۴، المھذب، ۱:۹۵

۵۹۔ کشاف القناع، ۱:۵۳۶-۵۳۹، المغنی ۱:۱۸۰۔

۶۰۔ ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص اللہ پر اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اس کے لیے لوگوں کی اجازت کے بغیر امام بننا جائز نہیں اور نہ یہ جائز ہے کہ لوگوں کو چھوڑ کر صرف اپنے لیے دعا کرے، اگر کسی نے ایسا کیا تو اس نے ان کے

ساتھ خیانت کی (نیل الاوطار،۳: ۱۵۹)

۶۱۔ احمد، ابو داؤد، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے، ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے اس کی سند عمدہ ہے۔

۶۲۔ فتح القدیر، ۱: ۳۳۷

۶۳۔ بداية المجتهد، ۱: ۱۳۷ و بعد، القوانين الفقهيه، ۶۸، الشرح الصغير، ۱: ۴۲۷ و بعد

۶۴۔ مغنی المحتاج، ۱: ۲۳۳ و بعد، المهذب، ۱: ۹۵

۶۵۔ كشاف القناع، ۱: ۵۳۷ و بعد

۶۶۔ بداية المجتهد ۱: ۱۴۵

۶۷۔ الدر المختار، ۱: ۵۱۹ و بعد، مراقی الفلاح، ۴۸، البدائع، ۱: ۱۵۵، مغنی المحتاج، ۲۳۴۔ ۲۳۶، المهذب، ۱: ۹۴، المجموع، ۴: ۱۰۰۔ ۱۰۲، كشاف القناع، ۱: ۵۸۳۔ ۵۸۷، المغنی، ۱: ۶۲۹۔ ۶۳۰، القوانين الفقهيه، ۶۹ و بعد، الشرح الصغير، ۱: ۵۱۴۔ ۵۱۶

۶۸۔ متفق علیہ

۶۹۔ ابو داؤد وغیرہ نے روایت کی، اس کی سند میں ایک روای مدلس ہے۔ ابو داؤد نے اسے ضعیف نہیں بتایا۔

۷۰۔ بخاری ومسلم، ان کے الفاظ یہ ہیں: اپنی قیام گاہوں میں نماز پڑھ لو، رحال کا لفظ قیام گاہ کے لیے بولا جاتا ہے چاہے مٹی سے بنے ہوئے مکانات ہوں یا بالوں یا چمڑے کے خیمے۔ ابن ماجہ نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی۔ حدیث میں سفر کا ذکر نہیں ہے۔ اس موضوع پر اور احادیث بھی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۳: ۱۵۵)

۷۱۔ بخاری اور مسلم نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے، الفاظ یہ ہیں: جو کوئی اس بد بودار بوٹی میں سے کھائے وہ ہماری نماز کی جگہ کے قریب نہ آئے۔

۷۲۔ الدر المختار ورد المحتار، ۱: ۵۱۱۔ ۵۱۳

۷۳۔ الاحکام السلطانیہ، ۳

۷۴۔ اوپر مذکور دونوں مراجع، الاحکام السلطانیہ لابی یعلیٰ، ۳

۷۵۔ ایضاً

۷۶۔ الدر المختار، ۱:۵۱۳ و بعد، ۵۳۹۔۵۵۴، اللباب، ۱:۸۲، البدائع، ۱:۱۵۶ و بعد، الشرح الصغیر، ۱:۴۳۳۔۴۳۶، القوانین الفقهیه، ۶۷، المهذب، ۱:۹۷، مغنی المحتاج، ۱:۲۳۸، ۲۴۱، کشاف القناع، ۱:۵۵۹۔۵۶۰، ۵۶۴۔۵۶۸، ۵۷۰، المغنی، ۱:۱۹۲، ۱۹۴۔۱۹۵، ۱۹۷۔ ۲۰۱، ۲۲۸، المجموع، ۴:۱۴۷۔۱۶۲

۷۷۔ المغنی، ۱:۲۰۰ و بعد

۷۸۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۴۱

۷۹۔ بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت جابرؓ سے اور بخاری ونسائی نے اسی طرح کی ایک حدیث عمرو بن سلمہ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۳:۱۶۵)

۸۰۔ المجموع، ۴:۹۶

۸۱۔ المغنی، ۱:۲۰۲، کشاف القناع، ۱:۵۶۴

۸۲۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۳۳

۸۳۔ تبیین الحقائق، ۱:۱۳۰، الدر المختار ۱:۵۲۸ و بعد، اللباب، ۱:۸۲

۸۴۔ ابو داؤد نے ابن مسعودؓ سے اور احمد، طبرانی نے ام حمید ساعدیہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۱۳۲)

۸۵۔ محمد بن حسین حرانی نے براء بن عازبؓ سے روایت کی۔ اسی طرح کی ایک حدیث حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور ابن عمرؓ سے روایت کی گئی ہے (کشاف القناع، ۱:۵۶۵)

۸۶۔ امی (ناخواندہ) سے مراد وہ شخص ہے جو سورہ فاتحہ یا اس کا کچھ حصہ درست نہ پڑھ سکتا ہو، یا بعض حروف صحیح نہ ادا کر سکتا ہو، خواہ باقی درست پڑھتا ہو، جو شخص اچھی قراءت کرتا ہے اس کی نماز ایسے شخص کے پیچھے درست نہیں البتہ اسی قسم کے ناخواندہ کی نماز درست ہے۔

۸۷۔ ایسی عورت کو ضالہ اور مضلہ کہتے ہیں، یعنی جو اپنی عادت بھول گئی ہو۔

۸۸۔ فتح القدیر، ۱:۲۷۷

۸۹۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۳۴

۹۰۔ المغنی، ۲:۱۰۵، ۲۳۳، کشاف القناع، ۱:۲۷۶ و بعد

۹۱۔ مغنی المحتاج،۱:۲۵۹

۹۲۔ کشاف القناع،۲:۵٦۰ و بعد،۵٧۰،الدر المختار ورد المحتار،۱:۵۴۱

۹۳۔ الدر المختار، ۱:۵۲٦

۹۴۔ الحضرمیه،٦۴

۹۵۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۴۴، المغنی،۲:۱۹۰، کشاف القناع،۱:۵۵٧،۵٦۳

۹٦۔ فاسق وہ شخص ہے جو کبیرہ گناہ کرے یا صغیرہ گناہوں پر اصرار کرے۔

۹٧۔ الدر المختار، ۱:۵۲۰۔۵۲۲، فتح القدیر، ۱:۲۴۵۔۲۴۸، الکتاب مع اللباب،۱:۸۱ و بعد، البدائع،۱:۱۵٧ و بعد

۹۸۔ بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے ابو مسعود انصاریؓ سے روایت کی (نصب الرایہ، ۲:۲۴)

۹۹۔ طبرانی نے اپنی معجم میں روایت کی۔حاکم نے ابومرثد غنوی سے روایت کی، الفاظ یہ ہیں: ''تم میں سے بہتر شخص امامت کرائے''، حاکم نے اس روایت پر سکوت اختیار کیا۔(ایضاً، ۲٦)

۱۰۰۔ مالک بن حویرثؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی (ایضاً، ۲٦)

۱۰۱۔ احمد اور اصحاب سنن (پانچوں) نے مالک بن حویرثؓ سے روایت کی (نیل الاوطار،۳:۱۵۹)

۱۰۲۔ الشرح الصغیر،۱:۴۵۴۔۴۵٧، بدایة المجتهد، ۱:۱۳۹، القوانین الفقهیه، ٦۸، الشرح الکبیر، ۱:۳۴۲۔۳۴۵

۱۰۳۔ جو شخص محرمات کے ارتکاب کے خوف سے مشتبہ امور سے بھی اجتناب کرے۔

۱۰۴۔ المهذب، ۱:۹۸۔۹۹، مغنی المحتاج، ۱:۲۴۲۔۲۴۴، الحضرمیه،۲٧۔٧۳

۱۰۵۔ احمد، مسلم، ابو داؤد میں ہے: ''کوئی کسی دوسرے کے گھر یا دوسرے کے دائرہ اختیار میں امامت نہ کرائے'' سعید بن منصور کی روایت ہے: کوئی کسی دوسرے کے حلقۂ اختیار میں اس کی اجازت کے بغیر امامت نہ کرائے (نیل الاوطار،۳:۱۵٧)

۱۰٦۔ المغنی،۲:۱۸۱۔۱۸۵، کشاف القناع، ۱:۵۵۴۔۵۵٦

۱۰٧۔ مسلم، ابو داؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ''تم میں سے بہتر شخص اذان کہے اور تم

میں سے عمدہ قاری امامت کرائے''۔

۱۰۸۔ احمد، نسائی اور ضیاء نے حضرت انسؓ سے روایت کی (الفتح الکبیر، ۱:۵۰۴)، اور اس کی تائید ایک دوسری حدیث سے ہوتی ہے کہ ''قریش کو آگے کرو، ان سے آگے نہ بڑھو'' کو امام شافعی اور بیہقی نے زھری سے منقطع غیر متصل اور ابن عدی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور بزار نے حضرت علی سے اور طبرانی نے عبداللہ بن سائبؓ سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کی (الجامع الصغیر)

۱۰۹۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کا حکم ابھی بھی باقی ہے۔

۱۱۰۔ الدر المختار، ۱:۵۲۲۔ ۵۳۱، مراقی الفلاح، ۴۹، فتح القدیر، ۱:۲۴۷۔ ۲۴۹، البدائع، ۱:۱۵٦ و بعد، الشرح الصغیر، ۱:۴۳۹۔ ۴۴۹، القوانین الفقھیه، ٦۷، ٦۹، مغنی المحتاج، ۱:۲۳۲، ۲۴۲، المغنی، ۲:۱۹۳۔ ۱۹۸، ۲۰۹۔ ۲۱۱، کشاف القناع، ۱:۵۴۹، ۵٦٦۔ ۵۷۱، ۵۸۱، الحضرمیه، ۷۰

۱۱۱۔ دارقطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی، الحمد اللہ کہ یہ روایت منقطع ہے۔ ابن ماجہ نے واثلہ بن اسقع سے روایت کی کہ: '' اپنی ملت کے افراد کی تکفیر نہ کرو، خواہ وہ کبائر کا ارتکاب کریں، ہر امام کے ساتھ نماز پڑھ لو، ہر امام کے ساتھ جہاد کرو اور اہل قبلہ کی ہر میت پر نماز جنازہ پڑھو'' اس میں ایک راوی مجہول ہے (نصب الرایہ، ۲:۲٦۔ ۲۷، نیل الاوطار، ۳:۱٦۲)

۱۱۲۔ ابو داؤد، احمد (نیل الاوطار، ۳:۱٦۰) بخاری اور نسائی میں ہے کہ عتبہ بن مالکؓ اپنی قوم کی امامت کیا کرتے تھے اور وہ نابینا تھے (ایضاً)

۱۱۳۔ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمروؓ سے اور ترمذی نے ابو امامہؓ سے روایت کی کہ تین افراد کی نماز ان کے کانوں سے اوپر نہیں جاتی: ان میں سے ایک وہ شخص جو لوگوں کو نماز پڑھائے اور لوگ اسے ناپسند کرتے ہوں (نیل الاوطار، ۳:۱۷٦)

۱۱۴۔ صحاح ستہ نے روایت کی۔ احمد بخاری اور مسلم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہلکی پھلکی نماز پڑھانے کی حدیث حضرت انسؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۱۳۷، نصب الرایہ، ۲:۲۹)

۱۱۵۔ متفق علیہ، اسی طرح کی حدیث بخاری اور مسلم نے حضرت معاذؓ سے روایت کی کہ: لوگوں کو آزمائش میں نہ ڈالو، کیوں کہ تمہارے پیچھے بوڑھے، کمزور، حاجت مند اور مسافر بھی نماز پڑھتے

ہیں (نصب الرایۃ،۲:۲۹۔۳۰)

۱۱۶۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۳۲، القوانین الفقهيه، ۶۹، کشاف القناع، ۱:۵۵، المغنی،۲:۲۳۶

۱۱۷۔ الحضرمیه، ۶۵، المغنی، ایضاً، مغنی المحتاج،۱:۲۳۲

۱۱۸۔ یہ دونوں روایات ابو داؤد میں ہیں (نیل الاوطار،۳:۱۹۳)

۱۱۹۔ متفق علیہ (ایضاً)

۲۲۰۔ الدر المختار ورد المحتار، ۱:۵۲۵ و بعد، ۵۳۱

۱۲۱۔ اوراس کے بعد تکلف کرنے والے تک جتنے افراد مذکور ہیں سب فاسق میں شامل ہیں۔

۱۲۲۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۳۹۔۴۴۹

۱۲۳۔عنّین وہ شخص جس کا عضو تناسل چھوٹا ہو، اس سے جماع نہ کر سکتا ہو، یا اسے انتشار نہ ہوتا ہو۔

۱۲۴۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۳۹۔ ۲۴۱، الحضرمیه،۷۳

۱۲۵۔ المغنی،۲:۱۹۳،۱۹۸،۲۰۰،۲۰۹،۲۳۰وبعد، کشاف القناع،۱:۵۵۶،۵۶۸،۵۷۰،۵۸۱

۱۲۶۔ کیوں کہ اس کی امامت کے درست ہونے میں اختلاف ہے۔چمڑے کے نیچے ایسی جگہ جو نجاست رہ جاتی ہے جس کا ازالہ ممکن نہیں وہ معاف ہے، اس قسم کی نجاست سے نماز متاثر نہیں ہوتی۔

۱۲۷۔ بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی: کوئی مرد کسی محرم کے بغیر کسی عورت سے تنہائی میں نہ ملے اور کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے (سبل السلام،۲:۱۸۳)

۱۲۸۔ امام احمد نے اپنے رسالہ میں بیان کیا۔ سفال بلندی کی ضد ہے۔

۱۲۹۔ الدر المختار ورد المحتار، ۱:۵۵۳ و بعد، ۵۶۷، الکتاب بشرح اللباب، ۱:۸۴

۱۳۰۔ القوانین الفقهيه، ۶۹

۱۳۱۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۴۱،المهذب، ۱:۹۷

۱۳۲۔ کشاف القناع،۱:۵۵۹،۵۶۴،۵۶۵، المغنی،۳:۹۹

۱۳۳۔ بدایة المجتهد، ۱:۱۵۰ و بعد

۱۳۴۔ نیل الاوطار،۳:۱۷۵

۱۳۵۔ بدایۃ المجتہد، ۱:۱۴۹ و بعد

۱۳۶۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ امام کے وقفوں کے درمیان فاتحہ پڑھنا مقتدی کے لیے مسنون ہے۔ امام خواہ سانس لینے کے لیے وقفہ کرے اور اس طرح سورۂ فاتحہ کو ٹکڑوں پڑھنے میں کوئی حرج نہیں اور سری نمازوں میں قراءت فاتحہ مسنون ہے کیوں کہ ابن ماجہ میں جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم ظہر اور عصر کی پہلی دو رکعات میں امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ اور سورت پڑھتے تھے اور دوسری دو رکعات میں صرف سورہ فاتحہ پڑھتے تھے۔ کشاف القناع، ۱:۵۴۴

۱۳۷۔ ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث مکحولؒ وغیرہ کی روایت سے صحیح ہے اور سنداً متصل ہے۔

۱۳۸۔ کشاف القناع، ۱۱:۵۴۴

۱۳۹۔ بدایۃ المجتہد، ۱:۱۴۱۔۱۴۳

۱۴۰۔ صحاح ستہ نے روایت کی، (نیل الاوطار، ۲:۲۲۲)

۱۴۱۔ مالک، ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے۔ قال آمین (نیل الاوطار، ۲:۲۲۴)

۱۴۲۔ بخاری، مسلم (المجموع ۴:۱۲۴)

۱۴۳۔ طحاوی

۱۴۴۔ ابوداؤد، عبداللہ بن احمد میں مسور بن یزید مالکی سے روایت کی (نیل الاوطار ۲:۳۲۲) روایت میں ہے کہ رسول اللہ کو ایک آیت میں تردد ہوا، نماز سے فارغ ہو کر فرمایا، اُبی کہاں ہیں؟ کیا وہ موجود نہیں تھے؟ یعنی انہوں نے لقمہ کیوں نہیں دیا۔

۱۴۵۔ ابوداؤد نے ابو اسحاق سبیعی سے حارث الاعور سے حوالہ سے حضرت علیؓ سے روایت کی لیکن سبیعی کا اعور سے سماع ثابت نہیں۔ عبدالرزاق نے ان الفاظ سے روایت کی: ''تم نماز میں ہو تو امام کو لقمہ نہ دو''

۱۴۶۔ یہ حدیث سہل بن سعد کی ہے۔ متفق علیہ (نیل الاوطار، ۳:۱۹۳)

۱۴۷۔ دوکان، دکہ سے ماخوذ ہے بیٹھنے کی بلند جگہ

۱۴۸۔ ابوداؤد نے ہمام سے روایت کی کہ حضرت حذیفہؓ نے مدائن میں ایک چبوترے پر نماز

پڑھائی۔(نیل الاوطار،۳:۱۹۳)

۱۴۹۔ مغنی المحتاج،۱:۲۳۷۔۲۴۰، الحضرمیہ، ۶۷

۱۵۰۔ مغنی المحتاج،۱:۲۵۹،المغنی،۲:۲۳۳، کشاف القناع،۱:۳۷۲ و بعد، المھذب،۱:۹۷

۱۵۱۔ الدر المختار،۱:۵۶۰

۱۵۲۔ الشرح الصغیر،۱:۴۴۹

۱۵۳۔ الدر المختار،۱:۵۵۵،۵۶۰، فتح القدیر،۱:۲۷۷ وبعد، تبیین الحقائق،۳:۱۳۷ و بعد

۱۵۴۔ مثلاً جمعہ میں بہت بھیڑ ہو جائے اور پہلی رکعت امام کے ساتھ ادا نہ کر سکے اور باقی ادا کر سکتا ہو تو پہلی رکعت پڑھ کر باقی میں شامل ہو جائے۔

۱۵۵۔ تمام رکعات میں مسبوق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آخری رکعت کے رکوع کے بعد امام کے ساتھ شامل ہو اور بعض میں مسبوق ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ بعض رکعات رہ جائیں اور بعض امام کے ساتھ پڑھ لے۔

۱۵۶۔ حنفیہ کے نزدیک عید الاضحیٰ کے موقع پر نویں ذوالحجہ کی فجر سے دسویں کی عصر تک فرض نمازوں کے فوراً بعد تکبیر تشریق کہنا واجب ہے بشرطیکہ فرض نمازیں مستحب جماعت کے ساتھ مقیم امام کے پیچھے ادا کی گئی ہوں۔

۱۵۷۔ الشرح الصغیر،۱:۴۵۸۔۴۶۱، الشرح الکبیر،۱:۳۴۵۔۳۴۹، القوانین الفقھیہ،۷۰ وبعد بدایۃ المجتہد،۱۰:۱۸۱،۱۸۲

۱۵۸۔ فعل سے مراد قراءت کے علاوہ امور ہیں، تسمیع، تحمید اور قنوت فعل میں شامل ہیں۔

۱۵۹۔ مغنی المحتاج،۱:۲۵۶۔۲۵۸، المھذب،۱:۹۵، حاشیہ الباجوری،۱:۲۰۴، الحضرمیۃ،۶۱ و بعد

۱۶۰۔ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، دارقطنی نے ضعیف سند کے ساتھ روایت کی ہے، اس کے الفاظ ہیں جسے جمعہ کی ایک رکعت ملے وہ دوسری رکعت ساتھ ملا لے اور جو آخری قعدہ میں شامل ہو وہ ظہر کی چار رکعات پڑھے(المجموع ۴:۱۱۳)

۱۶۱۔ بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے متعدد طرق سے روایت کی۔یہ روایت مستند ہے جیسا کہ بیہقی نے تصریح کی ہے۔(المجموع،۴:۱۲۰)

۱۶۲۔ احمد، بخاری، مسلم، نسائی (مصدر سابق)

۱۶۳۔ کشاف القناع، ۱:۵۴۰۔۵۴۳، ۵۴۶۔۵۴۹

۱۶۴۔ بخاری، مسلم، احمد، اور نسائی نے ابن عیینہ کے حوالے سے زہری، ابن مسیب، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی مسلم کہتے ہیں کہ ان الفاظ میں ابن عیینہ سے غلطی ہوئی ہے کہ قضا کرو۔ ان کے علاوہ زہری سے کسی نے یہ الفاظ نقل نہیں کیے۔

۱۶۵۔ ابو داؤد نے سند حسن سے روایت کی۔

۱۶۶۔ مراقی الفلاح، ۵۰، الدر المختار، ۱:۵۶۰

۱۶۷۔ الدر المختار، ۱:۵۱۳، ۵۱۵، ۵۵۲، البدائع، ۱:۱۳۸، ۱۴۶، الکتاب مع اللباب، ۱:۸۴، الشرح الصغیر، ۱:۴۴۹، ۴۵۳، الشرح الکبیر، ۱:۳۳۷۔۳۴۱، القوانین الفقهیه، ۶۸ و بعد، مغنی المحتاج، ۱:۲۵۲۔۲۵۸، الحضرمیة، ۶۸، ۷۱، المغنی، ۲:۲۱۳، و بعد، ۲۳۱۔۲۳۴، کشاف القناع، ۱:۵۶۵، ۵۷۱، ۵۷۹ و بعد

۱۶۸۔ حنفیہ کے نزدیک جو شخص کسی دوسرے کے ساتھ نماز میں شامل ہونا چاہتا ہے اسے دو طرح کی نیتیں کرنا ہوں گی۔ ایک نماز کی نیت اور دوسرے امام کی اقتدا کی نیت جس میں فرض نماز کے وقت اور اس میں امام کی اقتدا شامل ہے۔

۱۶۹۔ متفق علیہ

۱۷۰۔ الکتاب بشرح اللباب، ۱:۸۴، الدر المختار و رد المحتار، ۱:۵۱۴، ۵۵۰۔۵۵۲، فتح القدیر، ۱:۲۶۱۔۲۶۵

۱۷۱۔ بخاری اور مسلم نے عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود سے روایت کی ہے (نصب الرایہ، ۲:۴۱)

۱۷۲۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۵۱

۱۷۳۔ کشاف القناع، ۱:۵۶۱ و بعد، ۵۷۰ و بعد، المغنی، ۲:۲۲۰۔۲۲۷

۱۷۴۔ متفق علیہ، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ روایت متواتر اسناد سے مروی ہے۔

۱۷۵۔ حضرت انسؓ سے اس طرح کی ایک روایت ہے۔ یہ دونوں روایات بخاری اور مسلم میں

ہیں۔حضرت جابرؓ نے بھی رسول اللہ سے اسی طرح کی حدیث بیان کی جسے مسلم نے روایت کیا اور اسید بن حضیرؓ نے بھی روایت کیا اور اس پر عمل بھی کیا۔ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ حدیث متواتر اسناد سے مروی ہے۔حضرت انسؓ حضرت جابرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سب نے روایت کی اور تمام اسناد صحیح ہیں۔

۱۷٦۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۵۳ و بعد، الحضرمیه، ۷

۱۷۷۔ المجموع، ۴:۱۹۴

۱۷۸۔ البدائع، ۱:۱۴۵ و بعد، الدر المختار و رد المحتار، ۱:۵۱۴، ۵۴۷۔۵۴۹

۱۷۹۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۴۸۔۲۵۱، الحضرمیة، ٦۹ و بعد

۱۸۰۔ معتدل آدمی کے ہاتھ کی لمبائی جو دو بالشت کے برابر ہوتا ہے۔

۱۸۱۔ کشاف القناع، ۱:۵۷۹۔۵۸۰، المغنی، ۲:۲۰٦۔۲۰۹

۱۸۲۔ بخاری

۱۸۳۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۵۲۔۴۵۴، الشرح الکبیر، ۱:۳۴۰ و بعد، بدایة المجتهد، ۱:۱۴۸

۱۸۴۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۵۵ و بعد، الحضرمیة، ۷۱، المهذب، ۱:۹٦

۱۸۵۔ متفق علیه

۱۸٦۔ کشاف القناع، ۱:۴۶٦۔۵۴۹

۱۸۷۔ تبیین الحقائق، ۱:۱۳۷ و بعد، فتح القدیر، ۱:۲۵۷ و بعد، الدر المختار و رد المحتار، ۵۱۴، ۵۳۵۔۵۳۷

۱۸۸۔ حقیقۃً سے مراد یہ ہے کہ واقعی بالمقابل ہو اور تقدیراً سے یہ مراد ہے کہ لاحق اپنی نماز جو بعد میں پڑھتا ہے اس میں تقدیراً امام کے پیچھے ہوتا ہے۔

۱۸۹۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۵۸، المهذب، ۱:۱۰۰، کشاف القناع، ۱:۵۷۵، المغنی، ۱:۲۱۵، ۲۴۳، القوانین الفقهیه، ٦۹

۱۹۰۔ زیلعی کہتے ہیں کہ یہ حدیث غریب مرفوع ہے۔مصنف عبدالرزاق نے عبدالرزاق کے حوالے سے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے۔طبرانی نے اپنی معجم میں روایت کی (نصب الرایة

۳۶:۲)

۱۹۱۔ رد المحتار، ۱:۵۱۴

۱۹۲۔ کشاف القناع، ۱:۵۷۳

۱۹۳۔ احمد اور ابو داؤد نے ابو مالک اشعریؓ سے روایت کی (نصب الرایہ ۲:۳۶، نیل الاوطار، ۳:۱۸۲)

۱۹۴۔ یہ دونوں روایات امام شافعی نے اپنی مسند میں بیہقی نے اپنی سنن میں اسناد حسن سے روایت کیں۔

۱۹۵۔ الدر المختار، ۱:۵۲۹-۵۳۴، فتح القدير، ۱:۲۵۴، الكتاب بشرح اللباب، ۱:۸۲ و بعد، الشرح الصغير، ۱:۴۵۷ و بعد، القوانين الفقهيه، ۶۹، المهذب، ۱:۹۹ و بعد، المجموع، ۱۸۶ و بعد، مغنی المحتاج، ۱:۲۴۶ و بعد، کشاف القناع، ۱:۵۷۱-۵۷۹، المغنی ۲:۲۰۴- ۲۱۹، بداية المجتهد، ۱:۱۴۳

۱۹۶۔ بخاری و مسلم

۱۹۷۔ مسلم، ابو داؤد: ابو داؤد میں جابر اور جبار کے الفاظ ہیں۔

۱۹۸۔ نیل الاوطار، ۳:۱۸۲، حضرت انسؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی کہ وہ اور یتیمؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑے ہوئے اور بڑھیا ان کے پیچھے (ایضاً)

۱۹۹۔ ابن مسعودؓ اور براء بن عازبؓ کی روایات ہیں۔ پہلی حدیث مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے اور دوسری مسلم، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے اور تیسری حاکم نے مستدرک میں روایت کی (نصب الرایۃ، ۲:۳۷)

۲۰۰۔ ابو داؤد

۲۰۱۔ رد المحتار، ۱:۵۳۰ و بعد

۲۰۲۔ القوانين الفقهيه، ۶۹، بداية المجتهد، ۱:۱۴۴، المجموع ۴:۱۹۵، الدر المختار، ۱:۵۳۲

۲۰۳۔ بخاری و مسلم

۲۰۴۔ صحیح حدیث ہے ابو داؤد نے صحیح سند سے روایت کی۔

۲۰۵۔ بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۱۸۳)

۲۰۶۔ مسلم، الفاظ یہ ہیں: جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے تو ہم چاہتے کہ آپ کی دائیں جانب کھڑے ہوں تا کہ آپ ہماری طرف متوجہ ہوں۔

۲۰۷۔ ابو داؤد نے سند حسن سے روایت کی

۲۰۸۔ هداية،۲:۵۷، المهذب، ۱:۱۰۰، المغنی،۲:۳۷

۲۰۹۔ خلل: دو چیزوں کے درمیان فاصلہ

۲۱۰۔ المجموع،۴:۱۲۴ و بعد، بداية المجتهد،۱:۱۴۴

۲۱۱۔ بخاری ومسلم (نیل الاوطار،۳:۱۸۷) بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے نعمان بن بشیرؓ سے روایت کی: اللہ کے بندو، اپنی صفیں سیدھی رکھو مبادا اللہ تعالیٰ تمہارے چہروں میں اختلاف پیدا کر دے (ایضاً)

۲۱۲۔ مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ، عبدالرزاق نے جابر بن عبداللہؓ سے اور احمد اور ابوداؤد نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۲۱۳۔ البدائع، ۱:۱۴۶، بداية المجتهد، ۱:۱۴۴، المجموع،۴:۱۹۲، الحضرمية، ۶۸، المغنی،۲:۲۱۱ و بعد،۲۳۴، القوانين الفقهيه، ۶۹

۲۱۴۔ احمد، بخاری، ابوداؤد، نسائی (نیل الاوطار،۳:۱۸۴)

۲۱۵۔ احمد (ایضاً)

۲۱۶۔ نسائی کے علاوہ صحیح کی پانچوں کتب نے روایت کی (نیل الاوطار،۳:۱۸۴)

۲۱۷۔ احمد، ابن ماجہ (ایضاً)

۲۱۸۔ البدائع ۱:۲۲۰-۲۳۳، الدر المختار، ۱:۵۶۰- ۵۷۴، فتح القدير ۱:۲۶۷-۲۷۶، تبيين الحقائق ۱:۱۴۷ وبعد، الكتاب مع اللباب ۱:۸۶

۲۱۹۔ قلس: حلق سے نکل کر جو چیز منہ کو بھر دے یا نہ بھرے، مگر قے نہیں ہوتی۔ لیکن اگر لوٹ کر باہر آجائے تو قے ہوگی۔

۲۲۰۔ ابن ماجہ اور دارقطنی نے روایت کی ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، اور اس میں ضعیف راوی بھی ہے، (نصب الرایۃ ۲:۶۱، نیل الاوطار ۱:۱۸۷) دارقطنی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے ان معانی میں

روایت کی ہے اور اس میں متروک راوی ہے۔ اور دارقطنی نے ابوسعید سے بھی روایت کی ہے اور اس میں بھی متروک راوی ہے۔ (نیل الاوطار ۱:۱۸۸)

۲۲۱۔ بخاری ومسلم

۲۲۲۔ الشرح الصغیر ۱:۴۶۵-۴۷۲، الشرح الکبیر ۱:۳۴۹-۳۵۸، القوانین الفقهیه ۶۹ وبعد

۲۲۳۔ المجموع ۴:۱۳۹-۱۴۶، مغنی المحتاج ۱:۲۹۷ وبعد، المهذب ۱:۹۶ وبعد، ۱۱۷۔

۲۲۴۔ شیخین نے روایت کیا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

۲۲۵۔ بیہقی نے روایت کیا ہے۔

۲۲۶۔ المغنی ۲:۱۰۲-۱۰۵، کشاف القناع ۱:۳۷۴-۳۷۷

۲۲۷۔ ابوداؤد نے جید سند سے روایت کی ہے۔

دوسری بحث

نماز جمعہ

نماز جمعہ کی فرضیت و اہمیت، اس کے اہتمام کی فضیلت وحکمت، جمعہ کس پر واجب ہے؟ اس کا طریقہ اور رکعات کی تعداد، نماز جمعہ درست ہونے کی شرائط، خطبہ جمعہ کی سنن ومکروہات، جمعہ کی سنن ومکروہات، خطبہ کو فاسد کرنے والے اُمور، جمعہ کے دن ظہر کی نماز پڑھنے کا حکم، اس بحث میں نو (۹) ذیلی مباحث ہیں۔

جمعہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے یا اس وجہ سے اس دن خیر وبرکت جمع ہوتی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس دن تخلیق آدم کے تمام اسباب جمع کیے گئے یا اس روز زمین پر آدمؑ وحوا کا اجتماع ہوا۔ جاہلیت قدیم میں اس کا نام یوم العروبہ (واضح عظمت والا) تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا نام یوم الرحمۃ (رحمت کا دن) تھا۔

مطلب اوّل: جمعہ کی فرضیت واہمیت

جمعہ کی نماز فرض عین ہے (۱) دلیل قطعی سے ثابت ہے اس لیے اس کا منکر کافر ہے۔ جمعہ مستقل فرض ہے نماز ظہر کا بدل نہیں ہے، کیوں کہ جس کسی پر جمعہ واجب نہ ہو مثلاً مسافر، عورت وہ اگر ظہر کی نیت سے جمعہ ادا کرے تو ادا نہیں ہوتا، نماز ظہر سے زیادہ اس کی تاکید ہے بلکہ یہ تمام نمازوں سے افضل ہے، جمعہ کا دن تمام دنوں سے افضل ہے، جن ایام میں سورج طلوع ہوتا ہے ان میں سے بہترین دن ہے، اس روز اللہ تعالیٰ چھ لاکھ انسانوں کو آتش دوزخ سے رہائی دیں گے۔ جو شخص جمعہ کے روز وفات پائے اللہ کے ہاں شہید کا اجر پاتا ہے اور قبر کی آزمائش سے بچ جاتا ہے۔ اس دن کی فضیلت کے بارے میں مرفوع حدیث ہے: جمعہ کا دن تمام دنوں کا سردار اور سب سے زیادہ عظمت والا ہے، اللہ کے ہاں عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کے دنوں سے بھی عظیم تر ہے۔ (۲)

ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی اور بتایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بہترین دن جس میں آفتاب طلوع ہوتا ہے جمعہ کا دن ہے، اس میں آدم کی تخلیق ہوئی، اسی دن وہ جنت میں داخل ہوئے، اسی دن جنت سے نکالے گئے، اسی روز قیامت برپا ہوگی۔

جمعہ کے مستقل فرض عین نہ کہ فرض کفایہ ہونے کے دلائل:

(۱) قرآن حکیم، میں ارشاد ربانی ہے: یا ایھا الذین امنوا اذا نودی للصلاۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع (الجمعہ۶۲: ۹) (اے ایمان والو! جمعہ کے روز جب نماز کے لیے بلایا جائے تو اللہ کو یاد کرنے کے لیے چل پڑو اور کاروبار چھوڑ دو) یعنی اللہ کے ذکر کے لیے چل پڑو، سعی کا حکم دیا اور امر کا تقاضا یہ ہے کہ کام واجب ہو اور واجب کام کے لیے سعی ہی واجب ہوسکتی ہے۔ اور کاروبار سے روک دیا جو جمعہ سے روکنے کا باعث ہے۔ اگر جمعہ واجب نہ ہوتا تو اس کی وجہ سے کاروبار سے نہ روکا جاتا۔ سعی سے مراد جمعہ کے لیے جانا ہے، دوڑنا مراد نہیں ہے۔

(۲) سنت: ارشاد نبوی ہے: لوگ جمعہ کی نمازیں چھوڑنے سے باز آجائیں ورنہ اللہ ان کے دلوں پر مہر لگادیں گے اور وہ غافلوں میں سے ہوجائیں گے(۳) آپؐ کا ارشاد ہے ہر بالغ پر جمعہ کے لیے جانا واجب ہے(۴)، نیز ارشاد نبوی ہے: جس کسی نے لاپروائی کے باعث تین جمعے چھوڑ دیے اللہ تعالیٰ اس کے دل پر مہر لگادیتا ہے۔(۵)

جمعہ کا تارک سزا کا مستحق ہے، جو لوگ جمعہ میں شریک نہیں ہوتے تھے ان کے بارے میں ارشاد نبوی ہے: میں سوچتا ہوں کہ کسی شخص کو کہوں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے پھر ان لوگوں کے گھر جلوادوں جو جمعہ کی نماز سے پیچھے رہ جاتے ہیں۔(۶)

(۳) اجماع: جمعہ کے واجب ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے:

جمعہ ہجرت سے پہلے مکہ معظّمہ میں فرض ہوا، دارقطنی میں ابن عباسؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہجرت سے پہلے جمعہ پڑھنے کا حکم دیا گیا لیکن مکہ میں لوگوں کا اجتماع نہ ہوسکا، آپؐ نے مصعب بن عمیرؓ کو لکھا: ''اما بعد! دیکھو یہود اپنا سبت منانے کے لیے ایک دن زبور بلند آواز سے تلاوت کرتے ہیں، تم بھی اپنے مردوں اور عورتوں کو جمع کرو، جب جمعہ کے روز سورج ڈھل جائے تو دو رکعت پڑھ کر اللہ کا قرب حاصل کرو''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ آنے تک مصعب بن عمیرؓ پہلے شخص ہیں جنہوں نے جمعہ پڑھایا، زوال کے بعد ظہر کے وقت لوگ جمع ہوتے، اسعد بن زرارہؓ جن کے گھر مصعب ٹھہرے ہوئے تھے۔ لوگوں کو جمع کرتے اور مصعبؓ انہیں نماز پڑھاتے، قرآن پڑھاتے اور اسلام کی تعلیم دیتے، مصعبؓ کو المقرئ (پڑھانے والا، استاذ) کہا جاتا تھا، اسعدؓ لوگوں کو بلاتے اور مصعبؓ نماز پڑھاتے تھے۔

جمعہ مستقل فرض ہے، ظہر کی قصر نماز نہیں ہے، اگرچہ اس کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے اور اسی وقت پڑھا جاتا ہے، اس امر کی دلیل یہ ہے کہ ظہر کی نماز جمعہ کا بدل نہیں ہوسکتی، کیوں کہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: جمعہ کی دو رکعات ہیں، تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق یہی پوری نماز ہے، قصر نہیں ہے، جو کوئی افترا پردازی کرے گا خائب وخاسر ہوگا۔(۷)

مطلب دوم: نماز جمعہ کی تیاری کی فضیلت وحکمت

نماز جمعہ کی حکمت: جمعہ اجتماعی فکر پروان چڑھانے، مسلمانوں کو اکٹھا کرنے، ان میں باہمی تعارف، الفت ومحبت اور فکری اتحاد پیدا کرنے، انہیں قائد کی اطاعت کی تربیت دینے اور قیادت کے تقاضوں کو پورا کرنے، شریعت اسلامی کے دستور، احکام، اخلاق، آداب اور تعلیمات کی یاددہانی، جہاد کے احکام کے نفاذ، امت مسلمہ کی داخلی اور خارجی

مصلحتوں کے تقاضوں سے آگاہ کرنے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے فرض کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بار بار کا وعظ اور ہر ہفتے مستقل اور مسلسل نصیحت انفرادی اور اجتماعی اصلاح کا بہت مؤثر ذریعہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وذکر فان الذکری تنفع المومنین (نصیحت کیجیے، نصیحت اہل ایمان کو نفع بخشتی ہے، الذاریات ۵۱:۵۵)

نماز جمعہ کی تیاری: ان اہم مقاصد واہداف کے پیش نظر اور اخروی ثواب کے حصول کے لیے جمعہ کی تیاری واجب ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو جمعہ کا ہے کیوں کہ تیاری جمعہ پڑھنے کا ذریعہ ہے ارشاد ربانی ہے: فاسعوا الی ذکر اللہ (اللہ کی یاد کی طرف چل پڑو، الجمعہ ۶۲:۹) جمعہ پڑھنے کے لیے جلدی جانا باعث فضیلت ہے اور کاروبار، خرید وفروخت اور زندگی کی دوسری مصروفیات ترک کردینا ضروری ہے تاکہ ان میں مشغول ہوکر جمعہ میں شرکت رہ جائے۔

جمہور کے نزدیک جمعہ کے لیے چل پڑنے کا وجوب خطیب کے سامنے ہونے والی اذان سے شروع ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک زوال کے وقت ہونے والی پہلی اذان سے، اگر کوئی شخص مسجد سے دور رہتا ہوتو اسے اتنا وقت لے کر چلنا چاہیے تاکہ جمعہ کی نماز میں شامل ہوسکے۔(۸)

جمعہ کے لیے جلدی جانے میں ثواب کے مختلف درجات ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس کسی نے جمعہ کے روز اس طرح غسل کیا جیسے غسل جنابت کیا جاتا ہے، پھر جمعہ کے لیے چل پڑا تو گویا اس نے ایک اونٹ کی قربانی دی، جو دوسری ساعت میں گیا، گویا اس نے گائے کی قربانی دی۔ جو تیسری ساعت میں گیا گویا اس نے موٹا تازہ مینڈھا قربان کیا، جو چوتھی ساعت میں گیا گویا اس نے مرغی صدقہ کی اور جو پانچویں ساعت میں گیا گویا اس نے انڈا صدقہ کیا، جب امام آجاتا ہے تو فرشتے آکر خطبہ سننے لگتے ہیں۔(۹)

جمعہ کے لیے جانے کا مستحب وقت: مالکیہ کے علاوہ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ بالا پانچ ساعتوں کا تعلق دن کے آغاز سے سورج ڈھلنے کے وقت تک ہے، اس وقت کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے اور دن کے آغاز میں جانا مستحب ہے لیکن اظہر رائے وہ ہے جو مالکیہ نے ذکر کی کہ یہ زوال سے قبل کی ایک ہی ساعت کے پانچ اجزا ہیں کیوں کہ ساعت کا لفظ شریعت اور لغت دونوں میں زمانے کے اجزا میں سے ایک جز کے لیے استعمال ہوتا ہے اور صحابہ میں سے کسی سے یہ منقول نہیں کہ وہ سورج نکلنے سے پہلے یا سورج نکلنے کے فوراً بعد جمعہ کے لیے چل پڑے ہوں۔(۱۰)

جمعہ کو اس کے تمام آداب کے ساتھ ادا کرنے سے ایک مومن کے دو جمعوں کے درمیان ہونے والے گناہ معاف کردیے جاتے ہیں۔ ارشاد نبوی ہے: پانچ نمازیں، ایک جمعہ سے دوسرا جمعہ اور ایک رمضان سے دوسرا رمضان، اگر کوئی شخص کبیرہ گناہوں سے بچے تو ان سے درمیان کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں،(۱۱) نیز ارشاد نبوی ہے: جس نے غسل کیا، پھر جمعہ پڑھنے آیا حتیٰ کہ امام خطبے سے فارغ ہوگیا، پھر امام کے ساتھ نماز پڑھی تو اس کے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ کے درمیان کے اور کچھ زائد یعنی تین دن زائد کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔(۱۲)

قبولیت کی گھڑی: جمعہ کے دن ایک ساعت ایسی ہے جس میں دعا قبول ہوتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن کا ذکر کیا اور فرمایا اس میں ایک گھڑی ایسی ہے کہ جو مسلمان بندہ اس وقت میں کھڑا ہوکر نماز پڑھے اور اللہ سے جو کچھ مانگے اللہ تعالیٰ اسے عطا کرے گا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کے اشارے سے بتایا کہ وہ گھڑی مختصر سی ہے(۱۳) اس ساعت کی تعیین میں مختلف اقوال ہیں، صحیح تر قول جو حضرت ابوبردہؓ سے صحیح مسلم میں ثابت ہے یہ ہے کہ یہ ساعت امام کے منبر پر بیٹھنے سے لے کر نماز ادا کرنے تک کے دوران آتی ہے۔

جمعہ کی خصوصیات: جمعہ کی بہت سی خصوصیات ہیں، امام سیوطی نے اپنی ایک کتاب خصوصیات یوم الجمعۃ (۱۴) میں سو خصوصیات جمع کی ہیں۔ ان میں سے یہ ہیں کہ اس روز ارواح جمع ہوتی ہیں، قبور کی زیارت کی جاتی ہے، مرنے والا عذاب قبر سے محفوظ رہتا ہے۔ جو کوئی اس روز یا اس رات وفات پائے وہ عذاب قبر سے بچ جاتا ہے، اس روز جہنم کی آگ نہیں بھڑکائی جاتی اور اہل جنت اس روز اپنے رب کی زیارت کرتے ہیں۔(۱۵)

عبادت میں کوئی دوسرا مقصد پیش نظر ہونا: جو شخص جمعہ اور اپنی ضروریات کی تیاری کرتا ہے، اس کا بڑا مقصد جمعہ کے ثواب کا حصول ہے اور اسے اس کے لیے تیاری کا ثواب بھی ملے گا، حنفیہ کہتے ہیں(۱۶): اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عبادت میں کسی اور مقصد کو شریک کرلیتا ہے تو جو مقصد غالب ہوگا اس کا اعتبار ہوگا۔

نماز جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت: جیسا کہ اوپر ہم نے بتایا جمہور کے نزدیک جمعہ کے لیے روانگی اس وقت واجب ہوتی ہے جب خطیب کے منبر پر بیٹھنے کے بعد دوسری اذان ہوتی ہے، حنفیہ کے ہاں صحیح رائے یہ ہے کہ پہلی اذان کے بعد واجب ہوجاتی ہے اگرچہ پہلی اذان عہد نبوی میں نہیں تھی، حضرت عثمانؓ کے دور میں شروع ہوئی۔

اس کے بعد حنفیہ کے نزدیک خرید وفروخت اور دوسرے معاہدات مثلاً اجارہ، نکاح، صلح اور تمام دوسرے کام مکروہ تحریمی ہوجاتے ہیں اور جمہور کے نزدیک خطیب کے سامنے کہی جانے والی اذان کے بعد حرام ہوجاتے ہیں۔ کیوں کہ ان کاموں کی وجہ سے جمعہ کے لیے روانگی میں خلل پڑتا ہے، جب کہ ارشاد ربانی ہے: اذانودی للصلاۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع (جب جمعہ کے روز نماز کے لیے بلایا جائے تو اللہ کی یاد کے لیے روانہ ہوجاؤ اور خرید وفروخت چھوڑ دو، الجمعہ ۶۲ : ۹) نص میں خرید وفروخت کا ذکر ہے باقی معاملات کو خواہ معاہدات ہوں یا کچھ اور اس پر قیاس کریں

گے کیوں کہ یہ تمام اُمور اصل مقصد یعنی نماز جمعہ کی ادائیگی میں رکاوٹ کا باعث ہیں۔(۱۷)

شافعیہ کے نزدیک سورج ڈھلنے کے بعد اذان سے پہلے خرید وفروخت مکروہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۸) خرید وفروخت کے علاوہ دوسرے معاہدات مثلاً اجارہ، صلح، نکاح وغیرہ کی ممانعت نہیں ہے کیوں کہ ممانعت خرید وفروخت کی ہے، دوسرے امور جمعہ کے لیے روانگی میں اس طرح رکاوٹ نہیں بنتے جیسے کہ کاروبار رکاوٹ بنتا ہے کیوں کہ دوسرے معاملات شاذ ونادر پیش آتے ہیں اس لیے کاروبار پر ان کا قیاس درست نہیں۔

البتہ مجھے اس میں کوئی تردد نہیں کہ پہلی رائے درست اور دوسری رائے ناقابل التفات ہے۔ کیوں کہ تمام امور اپنے مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں۔ حنابلہ جب کہ سد ذرائع کے قائل ہیں ان پر واجب ہے کہ ایسے تمام راستے بند کردیں جن سے جمعہ کی تیاری میں خلل واقع ہوتا ہو۔

کاروبار کی حرمت اور جمعہ کے لیے تیاری کے حکم کا تعلق ان لوگوں سے ہے جن پر جمعہ واجب ہے۔ عورتوں، بچوں اور مسافروں پر جمعہ واجب نہیں اس لیے ان کے لیے یہ حکم نہیں ہے۔

اذان کے وقت کی خرید وفروخت صحیح ہے یا باطل اور قابل فسخ ہے؟(۱۹) حنفیہ کے نزدیک خرید وفروخت صحیح ہے مگر مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ خرید وفروخت کی ممانعت کا تعلق معاہدے کی ذات سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کے باعث خطبہ سننے سے محروم رہ جاتا ہے۔ شافعیہ کی رائے بھی اس کے قریب قریب ہے، وہ کہتے ہیں: خرید وفروخت صحیح ہے مگر حرام ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خرید وفروخت فاسد ہے اور ان کے مشہور قول کے مطابق اسے فسخ کردینا چاہیے، حنابلہ بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ خریدِ وفرخت درست نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اگر کسی ایسی چیز سے منع کردیا جائے جو اصلاً مباح ہو اور نہی کا تعلق اس چیز کی کسی صفت سے ہو تو کیا اس کے باعث جس امر سے روکا گیا ہے اس کا فاسد ہونا لازم آئے گا یا نہیں؟

مطلب سوم: جمعہ کن پر واجب ہے یا وجوب جمعہ کی شرائط

جمعہ کی نماز اپنے ارکان، شرائط اور آداب میں دوسری پنج گانہ نمازوں کی طرح ہے۔

جمعہ کے وجوب، اس کے درست اور ضروری ہونے کی کچھ خاص شرائط اور آداب بھی ہیں:

جمعہ ہر مکلف (عاقل، بالغ) آزاد، مرد مقیم (مسافر نہ ہو) بیماری اور عذر سے محفوظ پر جو جمعہ کی اذان سنے، واجب ہے۔ بچے اور دیوانے وغیرہ پر، غلام، عورت، مسافر، مریض، خوف میں مبتلا اور نابینا پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خواہ اسے کوئی قائد، یعنی لانے لے جانے والا میسر ہو واجب نہیں۔ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک اگر نابینا کو قائد میسر ہو تو اس پر جمعہ واجب ہے۔ جس شخص نے اذان کی آواز نہیں سنی اس پر بھی آئندہ مذکور تفصیل کے مطابق جمعہ واجب نہیں ہے۔ نیز جو شخص بارش، کیچڑ یا برف کی وجہ سے مشقت اور عذر میں مبتلا ہے اس پر بھی جمعہ واجب نہیں لیکن اگر یہ لوگ جمعہ پڑھنے آجائیں اور لوگوں کے ساتھ جمعہ میں شریک ہوجائیں تو ان کا وقتی فرض (نماز ظہر) ساقط ہوجائے گا اور ان کا جمعہ درست ہوگا کیوں کہ انہوں نے رعایت کے باوجود مشقت برداشت کی ہے جیسے کوئی مسافر روزہ رکھ لے تب بھی درست ہے۔ جس شخص پر جمعہ واجب نہیں اور اس کی ظہر کی نماز درست ہوجاتی ہے اگر جمعہ ادا کرلے تو اس پر اجماع ہے کہ اس کا جمعہ ادا ہوجاتا ہے کیوں کہ اگر غیر معذور شخص کا نماز جمعہ جائز ہے تو معذور کا بطریق اولی جائز ہے۔ جمعہ تو اس کی رعایت کرتے ہوئے اسے معاف کردیا گیا تھا، معذور کے لیے جمعہ کی معافی رخصت ہے۔ اگر اس نے جمعہ ادا کرلیا تو اس کے ذمے سے ظہر کی نماز ساقط ہوگئی اور جمعہ کا فرض ادا ہوگیا، اگر کوئی شخص رخصت پر عمل نہ کرے تو یہ عزیمت

کا درجہ ہے۔ اگر کسی نے اپنے آپ کو مشقت میں ڈالا اور جمعہ پڑھنے آ گیا تو اس پر جمعہ فرض ہوگیا، اور اس کا جمعہ ادا ہو جائے گا، وہ اس میں امام بھی بن سکتا ہے۔ ابوداؤد میں ارشاد نبوی ہے: جمعہ ہر مسلمان پر باجماعت ادا کرنا فرض ہے بجز چار افراد کے: غلام، عورت، لڑکا اور مریض۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وجوب جمعہ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

نماز جمعہ کے وجوب کے لیے وہی شرائط ہیں جو طہارت اور نماز کے وجوب کے لیے ہیں۔ جو جمہور کے نزدیک تین ہیں: اسلام، عقل اور بالغ ہونا۔ مالکیہ کے نزدیک دس شرائط ہیں: اسلام، بالغ ہونا، عقل، حیض ونفاس سے پاک ہونا، جمعہ کا وقت ہونا، سویا ہوا نہ ہونا، بھول نہ جانا، مجبور نہ ہونا، پانی یا مٹی کا دست یاب ہونا اور بقدر امکان جمعہ ادا کرنے پر قدرت ہونا۔

ان پر چار شرائط کا اضافہ کیا گیا ہے:(۲۰)

۱۔مرد ہونا: عورتوں پر جمعہ واجب نہیں

۲۔آزاد ہونا: غلاموں پر جمعہ واجب نہیں

۳۔جمعہ کی جگہ مقیم ہونا:

مسافر نے اگر ٹھہرنے کی نیت نہیں کی تو اس پر جمعہ واجب نہیں (۲۱) کیوں کہ حدیث میں ہے: ''مسافر پر جمعہ نہیں ہے'' (۲۲) اس مسئلے میں مذاہب میں تفصیلات ہیں: حنفیہ کے نزدیک بڑے شہر میں مقیم ہونا شرط ہے۔ بڑے شہر سے مراد ایسا شہر ہے جس کی سب سے بڑی مسجد میں وہ تمام لوگ نہ سما سکتے ہوں جن پر جمعہ فرض ہے اور قریہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ قریہ میں مقیم شخص پر جمعہ فرض نہیں۔

جو شخص شہر کے مضافات میں ٹھہرا ہوا ہو، یعنی شہر کی اضافی بستیوں میں، جس کی

مسافت فتوے کی رو سے ایک فرسخ (۵۵۴۴ میٹر) ہے اس پر بھی جمعہ فرض ہے۔

جو شخص شہر سے باہر ٹھہرا ہوا ہو اگر وہ مساجد کے میناروں سے دی گئی اذان کی آواز سنے تو اس پر جمعہ واجب ہے۔ یہ امام محمد کا قول ہے اور اس پر فتویٰ ہے کیوں کہ ابوداؤد میں حدیث ہے: جو شخص اذان سنے اس پر جمعہ واجب ہے۔

جو شخص شہر کے دور کے کناروں پر مقیم ہے اور اس کے اور جامع مسجد کے درمیان کئی کھیت آجاتے ہیں وہ اذان سنے تب بھی اس پر جمعہ واجب نہیں۔ وہ دوری کا اندازہ تیر گرنے کی جگہ (یعنی چار سو ذراع) یا ایک میل سے کرنا محض بے اصل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص شہر میں یا شہر سے متصل ٹھہرا ہوا ہے اس پر جمعہ واجب ہے۔ بستیوں میں رہنے والوں پر نہیں، خواہ وہ قریب ہوں، جو مسافر پندرہ دن شہر میں ٹھہرنے کی نیت کرلے اس پر جمعہ واجب ہے، شہر میں مستقل سکونت جمعہ کے واجب ہونے کی شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جو شخص پورے چار دن یا اس سے زائد ٹھہرنے کی نیت کرلے اس پر جمعہ واجب ہوجاتا ہے، اگرچہ اس سے ادا ہونا ضروری نہیں۔ جو شخص ایسے شہر میں ٹھہرا ہوا ہے جہاں جمعہ ہوتا ہے یا کسی ایسی بستی یا خیمے میں ہے جو جمعہ والے شہر سے ایک فرسخ یا تین اور ایک تہائی میل کے فاصلے پر ہے، اس پر بھی جمعہ واجب ہے۔ جو اس سے زیادہ فاصلے پر ہے اس پر نہیں۔ فاصلے کا اندازہ شہر کے کنارے پر قائم میناروں سے کیا جائے گا۔ جمعہ کے لیے شہر کی شرط نہیں، بستیوں میں اور کچے مکانات اور جھگیوں کی آبادی میں بھی جمعہ واجب ہے اور ادا ہوجاتا ہے البتہ بالوں کے خیموں کی بستی میں جمعہ واجب نہیں کیوں کہ ایسی بستیاں اپنی جگہ بدلتی رہتی ہیں البتہ اگر ایسے لوگ جمعہ والے شہر سے قریب ہوں تو جمعہ ان پر واجب ہے۔ جو شخص عارضی طور پر کسی جگہ ٹھہرا ہوا ہے خواہ ایک ماہ کے لیے ٹھہرا ہے اس پر جمعہ نہ واجب ہے نہ اس کا جمعہ درست ہے، کیوں کہ جمعہ کے لیے کسی

جگہ مستقل سکونت ہونا ضروری ہے۔

شافعیہ کے نزدیک شہر اور بستی میں رہنے والوں پر جمعہ واجب ہے خواہ اذان کی آواز سنیں یا نہ سنیں۔ شہر سے باہر رہنے والے اگر اذان کی آواز سنیں تو ان پر جمعہ واجب ہے ورنہ نہیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جو اذان کی آواز سنے اس پر جمعہ واجب ہے(۲۳) جو لوگ فصل کاٹ رہے ہوں ان پر جمعہ واجب نہیں، ہاں اگر اذان کی آواز سنیں تو واجب ہے۔ اذان کی آواز سننے میں اس امر کا اعتبار ہے کہ مؤذن آبادی کے کنارے پر کھڑا ہو، آبادی پر سکون ہو، شور غوغا نہ ہو، ہوا خاموش ہو اور آدمی غور سے سن رہا ہو۔ پس اس حالت میں اگر اذان کی آواز آئے تو جمعہ واجب ہے اور اگر نہ آئے تو واجب نہیں۔

جو مسافر چار دن ٹھہرنے کی نیت کرلے اس پر جمعہ واجب ہے یا جس نے جمعہ کے روز فجر کے بعد سفر کا آغاز کیا، اس پر بھی۔ اگر جمعہ کے روز فجر سے پہلے سفر شروع کیا تو جمعہ واجب نہیں لیکن اگر چالیس مسافر (چالیس نمازی جمعہ کے لیے ضروری ہیں) کسی جگہ اکھٹے ہوجائیں تو جمعہ نہیں ہوتا بلکہ چالیس ایسے لوگ ہونے چاہییں جن کی وہاں مستقل سکونت ہو کیونکہ مستقل سکونت جمعہ کے درست ہونے کی شرط ہے وجوب کی نہیں۔ اسی طرح جمعہ کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جمعہ آبادی میں پڑھا جائے نہ کہ صحرا میں۔ بیہقی میں حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت ہے کہ: سنت یہ رہی ہے کہ چالیس یا ان سے زائد لوگ ہوں تو جمعہ پڑھا جائے۔ ابوداؤد نے کعبؓ بن مالک سے روایت کی ہے کہ مدینہ میں سب سے پہلے سعد بن زرارہؓ نے لوگوں کو جمعہ کے لیے جمع کیا اور اس وقت مسلمانوں کی تعداد چالیس تھی۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آبادیوں میں مستقل سکونت رکھنے والوں اور قریبی صحرا میں رہنے والوں، بستی میں مقیم لوگوں پر جمعہ واجب ہے۔ ضروری نہیں کہ بڑا شہر ہو جس میں جمعہ پڑھا جاتا ہو۔ اگر جمعہ پڑھے جانے کی جگہ تک ایک فرسخ کا فاصلہ ہو اور اذان کی

آواز نہ بھی آئے تب بھی جمعہ واجب ہے کیوں کہ وہ ایک ہی بستی شمار ہوگی، قریب اور دور کا کوئی فرق نہیں اور ایک فرسخ کا فاصلہ قریب سمجھا جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص اس بستی کے باہر ٹھہرا ہوا ہے جس میں جمعہ ہوتا ہے لیکن اس کے اور جمعہ کی جگہ کے درمیان ایک فرسخ کا یا اس سے کم فاصلہ ہے تو اس پر جمعہ واجب ہے جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے کیوں کہ وہ ان لوگوں میں شامل ہے جن پر جمعہ واجب ہے اور شہر میں رہنے والوں کی اذان سننا ہے۔ اذان سننے سے مراد یہ ہے کہ مینارے سے اذان دی جائے، نہ کہ امام کے سامنے کھڑے ہوکر اذان۔ نیز اعتبار اس امر کا ہے کہ اذان سنائی دیے جانے کا امکان ہو جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے کہ مؤذن کی آواز اونچی ہو، ہوا پرسکون ہو، شور وغوغا نہ ہو اور دوسری رکاوٹیں بھی نہ ہوں۔

مسافر اگر چار دن یا اس سے زائد ٹھہرنے کی نیت کرے تو اس پر جمعہ واجب ہے۔ سفر خواہ معصیت کا ہو کیوں کہ معصیت کو آسانی کا سبب نہیں بننا چاہیے۔ مسافر کے اور اس کی رہائش کے شہر کے درمیان ایک فرسخ یا اس سے کم کا فاصلہ ہو یا سفر اتنا ہو اس میں قصر نماز پڑھنا درست نہ ہو تب بھی جمعہ واجب ہے۔

اگر کوئی شخص ایسی بستی میں رہتا ہے جس کی آبادی چالیس افراد سے کم ہے یا خیمے (جو درخت کی شاخوں سے بنے ہوئے ہوں) یا بالوں کے خیمے وغیرہ میں ٹھہرا ہو یا ایسا مسافر ہو جس کے لیے قصر نماز کا حکم ہے (یعنی ۸۹ کلومیٹر) یا اس کے اور جمعہ کی جگہ کے درمیان ایک فرسخ سے زائد فاصلہ ہو یا ایسی بستی میں رہتا ہو جہاں لوگ صرف گرمیوں میں رہتے ہوں سردیوں میں وہاں سے چلے جاتے ہوں یا سال کا کچھ حصہ رہتے ہوں تو وہ ان جگہوں کے مستقل رہائشی نہیں ہیں اور اذان کی آواز نہ سن پاتے ہوں تو ایسے لوگوں پر جمعہ واجب نہیں ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام حج وغیرہ کے سفر کرتے تھے اور ان میں سے کسی نے سفر میں جمعہ ادا نہیں کیا۔

منیٰ اور عرفات میں نص سے ثابت ہے کہ جمعہ نہیں ہے، وہاں جمعہ پڑھنے کی کسی نے روایت نہیں کی۔

جمعہ کے دن سفر: جمعہ کے روز فجر کے بعد سفر کے جواز کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں۔(۲۴) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر جمعہ رہ جانے کا اندیشہ ہو تو جائز نہیں ہے۔ اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سورج ڈھلنے کے بعد جمعہ کی نماز ادا کرنے سے پہلے سفر جائز نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ظہر کا وقت شروع ہونے سے پہلے شہری آبادی سے نکل جائے تو جمعہ کے دن سفر شروع کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ سورج ڈھلنے کے بعد جمعہ کی نماز ادا کرنے سے پہلے سفر شروع کرنا مکروہ ہے اور سورج ڈھلنے سے پہلے مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ سورج کے زوال سے پہلے جمعہ کے روز سفر جائز ہے اور جسے راستے میں جمعہ نہ مل سکتا ہو اس کے لیے مکروہ ہے اور سورج کے زوال کے بعد نماز سے پہلے بالاتفاق حرام ہے۔ ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ قول ہے: جمعہ سفر سے نہیں روکتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جس پر جمعہ واجب ہے اس کے لیے سورج کے زوال سے پہلے اور بعد میں بھی سفر حرام ہے، ہاں اگر اسے راستے میں جمعہ مل سکتا ہو یا سفر مؤخر کرنے سے اسے نقصان ہوتا ہو مثلاً ہمراہیوں سے پیچھے رہ جاتا ہو یا سفر واجب ہو مثلاً سفر حج ہے اور وقت تنگ ہو اور حج قضا ہونے کا خوف ہو۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص اپنی اقامت کی جگہ سے جمعہ کے روز سفر کرتا ہے، فرشتے اس کے لیے بددعا کرتے ہیں کہ اسے سفر میں اچھا ساتھ نہ ملے اور اس کا کام نہ ہو(۲۵) اور یہ وعید ہے جو مباح کام پر نہیں کی جاتی۔ چوں کہ جمعہ اس پر واجب ہوگیا

ہے اور اس کے لیے کسی ایسے کام میں مشغول ہونا مثلاً کھیل تماشا اور کاروبار جائز نہیں جو جمعہ سے رکاوٹ کا باعث ہو۔

شافعیہ کے نزدیک جمعہ کی رات کو بھی سفر مکروہ ہے۔ امام غزالی الاحیاء میں لکھتے ہیں: جو جمعہ کی رات سفر کرتا ہے دو فرشتے اس کے لیے بددعا کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں مالکیہ اور حنفیہ کی رائے صحیح ہے، اس میں لوگوں کے لیے آسانی ہے، تنگی کا خاتمہ ہے اور دوسرے فریق کی بیان کردہ احادیث ضعیف ہیں۔

۴۔ **عذر سے محفوظ ہو:** وجوب جمعہ کے لیے ضروری ہے جس پر جمعہ واجب ہو وہ صحت مند، امن کی حالت میں ہو، آزاد ہو، بینا ہو، چلنے پر قدرت رکھتا ہو، قید میں نہ ہو، سخت بارش نہ ہو، کیچڑ یا برف وغیرہ نہ ہو۔ ہم نے ان عذروں کو بیان کردیا تھا جن کی وجہ سے جماعت اور جمعہ ساقط ہوجاتے ہیں۔

مریض پر جمعہ واجب نہیں کیوں کہ وہ جمعہ میں حاضر ہونے سے عاجز ہے، جسے اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا کسی قرض خواہ، ظالم یا کسی آزمائش کا خوف ہو، غلام پر بھی واجب نہیں کیوں کہ وہ اپنے مالک کی خدمت میں مشغول ہوتا ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اندھے پر بھی واجب نہیں، حنابلہ، صاحبین، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اندھے کو کوئی معاون میسر ہو تو اس پر جمعہ واجب ہے لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک معاون میسر ہو تب بھی واجب نہیں۔ جس شخص کے پاؤں مفلوج ہوں یا کٹے ہوئے ہوں یا لنجا ہو یا قید میں ہو یا بارش، کیچڑ یا برف کی وجہ سے معذور ہو اس پر بھی جمعہ واجب نہیں اور دیہات میں رہنے والے پر بھی حنفیہ کے نزدیک جمعہ واجب نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک جو عید کی نماز میں شامل ہوا اسے جمعہ معاف ہے، امام اس سے مستثنیٰ ہے۔

حنابلہ (۲۶) کہتے ہیں کہ جس طرح معذور یا مصروف افراد مثلاً مریض وغیرہ پر جمعہ

واجب نہیں اسی طرح اگر عید اور جمعہ ایک دن آ جائیں تو جو شخص امام کے ساتھ عید پڑھنے آیا ہے اس پر جمعہ کے لیے آنا واجب نہیں۔

اس کی حاضری ساقط ہو جاتی ہے، یہ نہیں کہ اگر پڑھ لے تو واجب ادا نہیں ہوتا البتہ امام کے ذمے سے ساقط نہیں ہوتا، ہاں اگر اس کے ساتھ جمعہ پڑھنے ہی کوئی نہ آئے تو الگ بات ہے۔ امام جمعہ میں بھی امامت کرائے۔ افضل یہ ہے کہ جمعہ بھی ادا کریں تاکہ فقہاء کے اختلاف سے بچ سکیں۔

ان کی دلیل زید بن ارقمؓ کی حدیث ہے: جو چاہے کہ جمعہ پڑھے وہ پڑھ لے(۲۷) حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آج دو عیدیں جمع ہوگئی ہیں، جو جانا چاہے تو عید کی نماز اسے جمعہ کی طرف کافی ہے کیوں کہ ہم اکٹھے ہو چکے ہیں(۲۸)۔ چوں کہ جمعہ میں ظہر کی بہ نسبت خطبے کا اضافہ ہے اور خطبہ لوگ عید کے موقع پر سن چکے ہیں، دوبارہ نہ سنیں تب بھی کوئی حرج نہیں، نیز دونوں کا وقت ایک ہے اس لیے ایک کی وجہ سے دوسرا اجتماع ساقط ہو جاتا ہے جیسے جمعہ کی وجہ سے ظہر کی نماز ساقط ہو جاتی ہے۔

آپؐ کا ارشاد: ''ہم اکٹھے ہو چکے ہیں'' سے معلوم ہوتا ہے کہ امام سے جمعہ ساقط نہیں ہوتا کیوں کہ اگر امام جمعہ چھوڑ دے تو جن پر جمعہ واجب ہے اور جو جمعہ پڑھنا چاہتے ہیں ان کا جمعہ رہ جائے گا۔ اگر دوسرے لوگ چھوڑ دیں تو اس سے فرق نہیں پڑتا۔

مطلب چہارم: جمعہ کی کیفیت اور اس کی مقدار:

جمعہ دو رکعت نماز اور اس سے قبل دو خطبے ہیں(۲۹)۔ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے، جمعہ کی نماز دو رکعت ہیں، یہی پوری نماز ہے، قصر نہیں اور جس نے بہتان باندھا وہ گھاٹے میں رہا(۳۰) جمعہ کے دو ارکان ہیں: نماز اور خطبہ۔ نماز بالاجماع جہری قراءت کے ساتھ دو رکعت ہیں اور خطبہ فرض ہے۔ یہ نماز سے پہلے دو خطبے ہیں اور صحیح قول یہ ہے کہ جمعہ کے

درست ہونے کے لیے شرط ہیں۔ اہل عرب کے نزدیک وہ کم از کم امور جن کو خطبہ کہا جاتا ہے، اللہ کی حمد، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود اور دین ودنیا کے بارے میں نصیحت اور قرآن پر مشتمل ہے۔ خطبہ سے پہلے چار رکعات بالاتفاق سنت ہیں اور جمعہ کے بعد جمہور کے نزدیک چار رکعات سنت ہیں، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

مطلب پنجم : جمعہ درست ہونے کی شرائط :

نماز درست ہونے کے لیے اور جو گیارہ شرائط گزری ہیں ان کے علاوہ جمعہ درست ہونے کے لیے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک سات شرائط ہیں، مالکیہ کے نزدیک پانچ اور حنابلہ کے نزدیک چار۔(۳۱)

۱۔ ظہر کا وقت:

جمعہ صرف ظہر کے وقت صحیح ہوتا ہے۔ اس کے بعد صحیح نہیں اور نہ جمعہ کی قضا ہے۔ اگر وقت تنگ ہو تو ظہر کی نماز شروع کریں۔ حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک سورج کے زوال سے پہلے جمعہ درست نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ سورج کے زوال کے بعد جمعہ ادا کیا۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں، جب سورج ڈھل جاتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز پڑھتے (۳۲)۔ بعد میں خلفائے راشدین نے بھی اسی پر عمل کیا، چوں کہ جمعہ اور ظہر کی نماز ایک ہی وقت کے فرائض ہیں۔ اس لیے ان کا وقت ایک ہی ہے جیسے کہ سفر میں اور گھر میں نماز کا ایک ہی وقت ہوتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک سورج کے زوال سے پہلے جمعہ کی نماز پڑھنا جائز ہے اور جمعہ کا اوّل وقت وہی ہے جو عید کی نماز کا اوّل وقت ہے کیوں کہ عبداللہ بن سیدان السلمی کہتے ہیں: میں نے حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ جمعہ پڑھا، آپؓ نے دوپہر سے پہلے خطبہ پڑھا اور نماز پڑھائی، پھر میں نے حضرت عمرؓ کے ساتھ جمعہ پڑھا تو آپؓ نے دوپہر کے وقت خطبہ پڑھا اور نماز پڑھائی، پھر میں نے حضرت عثمانؓ کے ساتھ جمعہ پڑھا اور آپؓ نے

سورج ڈھلنے کے بعد خطبہ پڑھا اور نماز پڑھائی، میں نے کسی کو اعتراض کرتے نہیں دیکھا(۳۳) گویا اس پر اجماع تھا۔ نیز یہ عید کی نماز کی طرح ہے اس لیے عیدین کی نماز کے مشابہ ہے۔

سورج کے زوال سے پہلے پڑھنا جائز ہے اور اس کی اجازت ہے۔ زوال کے بعد اس کے وجوب کا وقت شروع ہوجاتا ہے اور زوال کے بعد پڑھنا افضل ہے کیوں کہ سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھتے تھے جب کہ سورج ڈھل جاتا اور جب ہم واپس ہوتے تو سایہ کے پیچھے چلتے تھے۔(۳۴)

جمعہ کا آخری وقت ظہر کا آخری وقت ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ چوں کہ جمعہ ظہر کا بدل ہے یا ظہر کے وقت کی نماز ہے، اس لیے اس کے ساتھ ملحق ہے کیوں کہ ان دونوں نمازوں میں مشابہت ہے۔

کب کسی کو جمعہ مل جاتا ہے؟

امام کے ساتھ جمعہ کا کچھ حصہ مل جانے کے بارے میں فقہاء کی دو رائے ہیں: حنفیہ کے نزدیک راجح (۳۵) رائے یہ ہے کہ امام کے ساتھ کسی شخص کو جمعہ کا جتنا حصہ بھی مل گیا وہ پڑھ لے اور باقی نماز بعد میں مکمل کرلے، اس کو جمعہ مل گیا، حتیٰ کہ اگر تشہد یا سجدہ سہو میں شریک ہوگیا تب بھی جمعہ مل گیا، یہ امام ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کی رائے ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: نماز کا جو حصہ مل جائے وہ پڑھ لو، جو رہ جائے اسے قضا کرلو(۳۶)

جمہور کی رائے یہ ہے کہ (۳۷) اگر جمعہ کی دوسری رکعت مل گئی تو جمعہ مل گیا، نماز مکمل کرلے اور اگر دوسری رکعت نہ ملی تو ظہر پڑھے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جسے جمعہ کی ایک رکعت مل گئی وہ اس کے ساتھ دوسری ملالے، ایک اور حدیث میں ہے: جسے نماز کی ایک رکعت ملی اسے نماز مل گئی، ایک تیسری روایت ہے: جسے جمعہ کی ایک رکعت مل گئی اسے نماز مل گئی۔ (۳۸)

۲۔ شہر

جمعہ حنفیہ کے نزدیک بڑے شہر میں یا بڑے شہر کی عیدگاہ میں ہوسکتا ہے۔ بڑا شہر وہ ہے جسکا کوئی حاکم ہو، قاضی ہو جو احکام نافذ کرتا ہو اور حدود قائم کرتا ہو، مذہب حنفی میں مشہور قول یہی ہے لیکن فتویٰ اس پر ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ بڑے شہر سے مراد ایسا شہر ہے جس کی سب سے بڑی مسجد میں وہ سب لوگ نہ سما سکتے ہوں جن پر جمعہ فرض ہے۔

یہ جمعہ کے واجب ہونے اور درست ہونے کی شرط ہے، شہر اور شہر کے مضافات کے علاوہ جمعہ جائز نہیں، جو بستیاں شہر کے مضافات میں نہ ہوں ان میں جمعہ واجب ہے نہ ادا کرنا جائز ہے۔ ان کی دلیل عبدالرزاق کی روایت ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً بیان کی گئی ہے: ''جمعہ اور تشریق صرف بڑے شہر میں ہی جائز ہے''۔

مالکیہ کے نزدیک جمعہ ایسی جگہ ہوسکتا ہے جہاں لوگ مستقل سکونت رکھتے ہوں یعنی بستی ہو یا شہر لیکن مکانات پتھروں اور لکڑیوں وغیرہ سے بنے ہوئے ہیں۔ بالوں یا کپڑے وغیرہ کے خیمے نہ ہوں کیوں کہ عام طور پر لوگ انہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتے رہتے ہیں، اس لیے ان میں رہنے والے مسافروں کی مانند ہیں۔ یہ شرط مالکیہ کے نزدیک جمعہ کے واجب ہونے کی بھی ہے اور جمعہ کی ادائیگی درست ہونے کی بھی کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک دراصل جمعہ کی چار شرائط ہیں: امام، جماعت، مسجد اور مستقل سکونت کی جگہ۔ یہ وجوب کی شرائط ہیں اور جمعہ درست ہونے کی بھی۔ آبادی ایسی ہو کہ لوگوں کی ضروریات وہاں پوری ہوتی ہوں، امن وامان ہو اور معاشی طور پر خود کفیل ہوں، آبادی کی کوئی تعداد مقرر نہیں کہ سو لوگ ہوں یا کم یا زیادہ۔

شافعیہ کے نزدیک جمعہ منظم شہر یا بستی میں درست ہے، خواہ مسجد میں نہ ہو۔ بظاہر خیموں میں رہنے والوں پر جمعہ نہیں ہے، خواہ وہ ساری زندگی صحرا میں خیمہ زن رہیں کیوں کہ وہ مسافروں کی طرح ہیں یا سفر کے لیے تیار رہتے ہیں کیوں کہ ان کی مستقل رہائش

گاہیں نہیں ہیں، کیوں کہ مدینہ کے اردگرد جو قبائل آباد تھے وہ جمعہ نہیں پڑھتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جمعہ پڑھنے کا حکم نہیں دیا۔

منظم شہر یا بستی سے مراد یہ ہے کہ جس میں عمارتیں بنانے کے لیے با قاعدہ نشانات لگائے گئے ہوں اور آبادی کے لیے جگہ مقرر ہو، جیسے ہمارے عہد میں آبادیوں کے لیے با قاعدہ پلاننگ ہوتی ہے، نیز ضروری ہے کہ آبادی یکجا ہو جیسے کہ بستی بسانے کا معروف طریقہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ جمعہ پڑھنے والے چالیس افراد ہوں اور ان میں سے اکثر مستقل رہائشی ہوں یعنی اس بستی کے مستقل مقیم ہوں جیسا کہ بستیوں میں ہوتا ہے۔ بستی پتھروں، اینٹوں، مٹی گارے، لکڑیوں وغیرہ سے بنی ہوتی ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرینہ کی بستی والوں کو لکھا تھا کہ جمعہ پڑھیں، خیموں، بالوں کے مکانات اور قابل انتقال گھروں میں رہنے والوں پر جمعہ نہیں ہے اور نہ ہی ان کا جمعہ ادا کرنا درست ہے۔ کیوں کہ عام طور پر یہ مستقل رہائش کے لیے نہیں ہوتے۔

خلاصہ یہ ہے جمہور کے نزدیک جمعہ کے لیے شہر یا گاؤں ہونا ضروری ہے اور حنفیہ کے نزدیک بڑا قصبہ ہونا چاہیے۔ چھوٹے گاؤں والوں پر جمعہ واجب نہیں ہے یعنی ان کے نزدیک شہر ہونا چاہیے جب کہ جمہور کے نزدیک شہر، قصبہ اور گاؤں برابر ہیں۔

۳۔ جماعت

جماعت شرط ہے، کیوں کہ ابوداؤد میں ہے: جمعہ جماعت کے ساتھ ہر مسلمان پر حق واجب ہے۔ نیز اس پر اجماع ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جماعت کے لیے امام کے علاوہ کم از کم تین مرد ہونے چاہیں۔ خواہ مسافر ہوں یا مریض کیوں کہ جمع صحیح کی کم از کم تعداد تین ہے اور جماعت جمعہ میں مستقل شرط ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاسعوا الی ذکر اللہ (اللہ کے ذکر کی طرف چل پڑو الجمعہ، ۹:۶۲) جمعہ، جماعت سے

مشتق ہے، جمعہ میں ضروری ہے کہ کوئی نصیحت کرنے والا ہو اور وہ خطیب ہوتا ہے۔ اگر نمازیوں نے امام کو چھوڑ دیا یا تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد سجدے سے پہلے امام کو چھوڑ کر چل دیے تو جمعہ فاسد ہوگیا، ظہر کی نماز پڑھی جائے۔ اگر لوٹ آئے اور انہوں نے دیکھا کہ امام رکوع میں ہے یا امام کے ساتھ تین آدمی باقی رہ گئے تھے جو نماز پڑھتے رہے یا خطبے کے بعد پہلے لوگ چلے گئے تھے اور امام نے اور لوگوں کے ساتھ جمعہ کی نماز پڑھ لی تو جمعہ صحیح ہوگیا کیوں کہ جماعت موجود تھی اور یہ جمعہ کے درست ہونے کی شرط ہے، ضروری نہیں کہ شروع سے آخر تک جماعت باقی رہے۔ تمام ارکان ادا کیے بغیر جمعہ نہیں ہوتا اور ارکان یہ ہیں: قیام، قراءت، رکوع اور سجدے، ہیں اگر لوگ تکبیر تحریمہ کے بعد سجدے کرنے سے پہلے جماعت چھوڑ کر چل پڑے تو جمعہ فاسد ہوگیا، نئے سرے سے ظہر پڑھیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

مالکیہ کے بقول نماز اور خطبے کے لیے بارہ مردوں کو موجود رہنا ضروری ہے، کیوں کہ حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے روز کھڑے خطبہ دے رہے تھے کہ شام سے ایک تجارتی قافلہ آ گیا، لوگ اس کی طرف بھاگ کھڑے ہوئے، آپؐ کے ساتھ صرف بارہ لوگ رہ گئے، اس وقت جمعہ کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی(۳۹): واذا رأوا تجارة اولهوا انفضوا اليها وتركوك قائما (جب انہوں نے کاروبار اور کھیل تماشا دیکھا تو بھاگ گئے اور آپؐ کو کھڑا چھوڑ گئے، الجمعہ۶۲:۱۱)

اس شرط کی مزید دو شرائط ہیں:

۱۔ اتنی تعداد اسی بستی کے لوگوں کی ہونی چاہیے، اگر تجارت وغیرہ کی غرض سے لوگ وہاں ٹھہرے ہوئے ہوں اور بستی کی اصل آبادی میں سے مطلوبہ تعداد میں لوگ نہ ہوں تو جمعہ درست نہیں۔

۲۔ کم از کم مذکورہ تعداد خطبے کے شروع سے سلام پھیرنے تک باقی رہے۔ اگر ان میں

سے کسی کی نماز ٹوٹ گئی، خواہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد تب بھی جمعہ فاسد ہوگیا یعنی مذکورہ تعداد کا نماز پوری ہونے تک باقی رہنا مشہور قول کے مطابق شرط ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ امام کے ساتھ اس شہر کے چالیس یا اس سے زائد مستقل رہائشی جن پر جمعہ فرض ہو، آزاد ہوں، مرد ہوں جمعہ میں حاضر ہوں تب جمعہ پڑھا جاسکتا ہے، اس طرح کے مستقل رہائشی ہوں کہ ان میں سے بلا ضرورت کوئی شخص گرمیوں یا سردیوں میں وہ آبادی چھوڑ نہ جاتا ہو، اگر نمازی بیمار یا گونگے بہرے ہوں تو کوئی حرج نہیں، مسافر نہ ہوں۔ اگر تعداد چالیس سے زائد ہوتو امام مسافر بھی ہوسکتا ہے۔ چالیس افراد سے کم ہوں تو جمعہ نہیں ہوتا کیوں کہ کعب کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سعد بن زرارہؓ نے مدینہ میں جب پہلے جمعہ کا اہتمام کیا تو نمازیوں کی تعداد چالیس تھی (۴۰)۔ بیہقی میں حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں جمعہ پڑھایا تو نمازیوں کی تعداد چالیس مردوں پر مشتمل تھی۔ کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ کبھی جمعہ میں چالیس سے کم نمازی رہے ہوں، اس لیے اس سے کم کے ساتھ جمعہ جائز نہیں۔ اگر خطبے کے دوران وہ چالیس افراد یا ان میں سے کچھ باہر چلے جائیں تو جمعہ نہیں ہوگا کیوں کہ خطبے کے تمام ارکان پورے چالیس افراد کو سننا چاہیے اور خطبے کا مقصد لوگوں کو سنانا ہے، اگر جمعہ مکمل ہونے سے پہلے تعداد چالیس سے کم ہوگئی تو نئے سرے سے ظہر کی نماز پڑھی جائے اور جمعہ مکمل نہ کیا جائے کیوں کہ عدد شرط ہے اور اس کا اہتمام طہارت کی طرح پوری نماز کے دوران ضروری ہے۔

میری رائے میں جمعہ کے لیے اجتماع ہونا ضروری ہے جب اتنے لوگ ہوں جنہیں عرف میں اجتماع کہا جاتا ہے تو جمعہ واجب ہوجاتا ہے اور درست بھی، ایسی کوئی صریح نص موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر متعین تعداد کی شرط عائد کی جائے جمعہ کے لیے جماعت بالاتفاق شرط ہے کیوں کہ شریعت سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے لیے جماعت کی موجودگی

ضروری ہے۔ اگر کسی نمازی کی ایک رکعت رہ گئی تو اس کا جمعہ صحیح ہوگیا، دوسری رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے۔ اگر اسے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا رکوع نہیں ملا تو ظہر کی نماز مکمل کرے اس کی دلیل نسائی، ابن ماجہ اور دارقطنی کی روایت ہے کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے نماز جمعہ وغیرہ کی ایک رکعت مل گئی وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ملالے، اس کی نماز مکمل ہوجائے گی۔

۴۔ حاکم یا اس کا نائب امام ہو، امام کی طرف سے تمام آنے والوں کے لیے جامع مسجد کے دروازے کھلے ہوں:

حنفیہ کے نزدیک یہ دو شرائط ہیں:

پہلی شرط: حکمران، خواہ زبردستی قابض ہوگیا ہو یا اس کا نائب یا اس کی طرف سے جسے جمعہ پڑھانے کی اجازت ہو مثلاً آج کل وزارت اوقاف، وہ جمعہ کا امام اور خطیب ہو، کیوں کہ جمعہ میں ایک جم غفیر کی امامت کرانا ہوتی ہے اور کبھی جمعہ کے معاملات میں اختلافات بھی واقع ہوسکتے ہیں اس لیے حکمران کی طرف اس کا انتظام اور اپنے طور پر امام بننے سے روکنے کا اختیار ہونا ضروری ہے۔

دوسری شرط: عام اجازت: جامع مسجد کے دروازے کھول دیے جائیں اور داخلے کی عام اجازت ہو، جس کسی کا جمعہ درست ہوسکتا ہے اسے اس جگہ داخل ہونے سے نہ روکا جائے جہاں نماز ہوتی ہے کیوں کہ ہر اجتماع کو حاضری کی اجازت درکار ہوتی ہے اور اجازت کے بغیر اجتماع کا کوئی تصور نہیں ہے، اور چونکہ جمعہ اسلام کے شعائر اور دین کے خصائص میں سے ہے اس لیے اس کو اعلان عام اور دعوت عام کے طریقے پر قائم کرنا ضروری ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے یہ شرائط عائد نہیں کیں، ان کے نزدیک جمعہ درست

ہونے کے لیے نہ تو حاکم کی اجازت ضروری ہے اور نہ اس کی موجودگی کیوں کہ حضرت عثمانؓ شرپسندوں کے محاصرے میں تھے اور حضرت علیؓ نے جمعہ پڑھایا اور کسی نے اعتراض نہیں کیا بلکہ حضرت عثمانؓ نے اسے درست قرار دیا(۴۱) نیز جمعہ ایک وقت کی فرض نماز ہے اس لیے ان شرائط کا اعتبار نہ ہونے کے سلسلے میں نماز ظہر کی طرح ہے(۴۲)۔

۵۔ نماز جمعہ کا امام ہونا چاہیے اور نماز جامع مسجد میں ہونی چاہیے:

مالکیہ کے ہاں یہ دونوں شرائط ہیں کہ مقیم امام جمعہ پڑھائے، جمعہ اکیلے اکیلے جائز نہیں، نیز امام خواہ مستقل رہائشی نہ ہو لیکن مقیم ہو مسافر نہ ہو اور جمعہ کے خطیب کو ہی امام ہونا چاہیے، ہاں اگر کوئی ایسا عذر ہو جس میں کسی دوسرے کو نائب بنانا جائز ہے مثلاً نکسیر پھوٹ جائے یا وضو ٹوٹ جائے تو کوئی دوسرا شخص بھی امام ہوسکتا ہے۔ جمعہ کا امام آزاد ہو، غلام کی امامت درست نہیں، حکمران ہونا ضروری نہیں، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

جمعہ ایسی مسجد میں ہو جس میں لوگ ہمیشہ نماز کے لیے جمع ہوتے ہیں، گھروں میں یا کسی مکان کے صحن میں، کسی دوکان یا کسی میدان میں جمعہ درست نہیں ہے، الغرض ایسی جگہیں جن میں رکاوٹ ہو مثلاً گھر اور دکانیں وغیرہ ان میں جمعہ صحیح نہیں ہے۔

جامع مسجد کی چار شرائط ہیں: اس کی عمارت ہو، عمارت عرف اور عادت کے مطابق ہو، خواہ سرکنڈوں کی ہو اس میں بھی جائز ہے، مسجد ایک ہو اور شہر کے متصل ہو۔ جمعہ شہر کی ایک ہی مسجد میں جائز ہے۔ اگر ایسی متعدد مساجد ہوں تو جو سب سے پرانی اور قدیم مسجد ہے اس میں جمعہ درست ہے۔ قدیم ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس میں سب سے پہلے جمعہ شروع ہوا، خواہ عمارت دوسری مساجد کے بعد تعمیر ہوئی ہو۔

راجح قول یہ ہے کہ مسجد کی چھت ہونا ضروری نہیں، نہ یہ ضروری ہے کہ اس میں ہمیشہ جمعہ پڑھتے رہنے یا پانچوں نمازیں پابندی سے پڑھنے کی نیت کی گئی ہو۔

مسجد کے صحن میں جمعہ جائز ہے یعنی مسجد کے احاطے کو وسعت دینے کے لیے جو

باہر کی جگہ ساتھ شامل کرلی جاتی ہے۔ مسجد کے متصل راستوں پر بھی جمعہ درست ہے۔ خواہ صفیں متصل ہوں یا نہ ہوں، البتہ یہ شرط ہے کہ درمیان میں مکان، دکانیں یا اور کوئی بند جگہ نہ ہو۔ بلاضرورت مسجد کے صحن اور راستوں میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

مسجد کی چھت پر جمعہ جائز نہیں خواہ تنگ ہو اور نہ بند جگہوں مثلاً گھروں اور دکانوں میں جائز ہے۔

۶۔ بلاضرورت ایک سے زیادہ جگہوں پر جمعہ نہ پڑھنا:

شافعیہ کے نزدیک جمعہ کے درست ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس سے پہلے یا اس وقت اس روز اس شہر میں کسی اور مسجد میں جمعہ نہ پڑھا گیا ہو، البتہ اگر شہر اتنا بڑا ہو کہ تمام لوگ ایک مسجد میں نہیں آسکتے یا لوگوں کا ایک جگہ جمع ہونا مشکل ہو، آبادی بہت زیادہ ہو یا لڑائی ہورہی ہو یا شہر کے کنارے اتنے دور دراز تک پھیلے ہوئے ہوں کہ وجوب جمعہ کے مذکور شرائط کے مطابق مؤذن کی آواز شہر کے کناروں تک نہ پہنچتی ہو تو ایک سے زائد جگہوں پر جمعہ جائز ہے۔

اس شرط کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، آپؐ کے صحابہ، خلفائے راشدین اور تابعین نے ایک شہر میں ایک سے زائد جمعوں کے اجتماع نہیں کیے۔ نیز ایک جمعہ سے اسلامی شعار یعنی مسلمانوں کے اجتماع اور اتحاد کے مقصد کا اظہار ہوتا ہے۔

اگر کسی ایک جگہ جمعہ پہلے پڑھا دیا گیا تو وہی درست ہے، باقی جگہوں کے جمعے درست نہیں کیوں کہ وہ ایک جمعہ پر اضافہ ہے اور اگر دو جمعے بیک وقت پڑھا دیے گئے تو دونوں باطل ہیں۔ یہ جاننے کے لیے کہ پہلے کس نے جمعہ پڑھایا یا ساتھ ساتھ کون سے جمعے ہوئے یہ دیکھا جائے گا کہ کس جمعہ کے امام نے تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے اللہ اکبر کی راء پہلے کہی۔ اگر یہ معلوم ہو کہ پہلے فلاں جمعہ ہوا، بعد میں بھول جائے تو سب لوگوں پر ظہر کی نماز واجب ہے کیوں کہ صحیح اور فاسد جمعہ گڈمڈ ہوگئے ہیں۔ اگر معلوم ہو کہ دونوں جمعے

ساتھ ساتھ ادا کیے گئے یا نہ تو یہ معلوم ہو کہ پہلے کون سا ادا کیا گیا اور ساتھ ساتھ کون سے تو اگر وقت میں گنجائش ہوتو دوبارہ جمعہ ادا کیا جائے کیوں کہ جمعہ صحیح طور پر ادا نہیں ہوا۔

اگر کسی ضرورت کی بنا پر کئی جگہوں پر جمعہ پڑھا گیا مثلاً جگہ تنگ تھی تو سب جگہوں پر جمعہ صحیح ہوگیا اور صحیح قول کے مطابق سب لوگوں کا جمعہ ہوگیا، خواہ انہوں نے ایک ہی وقت میں پڑھا یا آگے پیچھے البتہ احتیاطاً ظہر کی نماز پڑھ لینا مسنون ہے۔ یہ احتیاط ان لوگوں کے لیے ہے جنہوں نے کسی ایسے شہر میں جمعہ پڑھا جہاں کئی جگہوں پر جمعہ ہوا اور انہیں یہ معلوم نہیں کہ سب سے پہلا جمعہ پڑھنے والے وہی ہیں، ایسے لوگ احتیاطاً ظہر کی نماز پڑھ لیں تاکہ جو علماء ایک سے زائد جگہوں پر جمعہ کو جائز قرار نہیں دیتے ان کے اختلاف سے بچ سکیں، خواہ زیادہ جگہوں پر جمعہ ضرورت کے وقت ہی پڑھا گیا ہو۔ نماز جمعہ کے بعد کی نماز ظہر کی نیت کرے یا ظہر احتیاطی کی نیت کرے تاکہ ظہر کی وقتی نماز کے فرض سے عہدہ برآ ہوسکے۔

اگر بلا ضرورت ایک سے زائد جگہوں پر جمعہ کی نماز پڑھی گئی تو جمعہ کے بعد ظہر کی نماز واجب ہے اور اگر ضرورت کے تحت صرف اتنی جگہوں پر جمعہ پڑھا گیا جتنی ضرورت تھی تو جمعہ کے بعد ظہر کی نماز مستحب ہے اور اگر معلوم نہ ہو کہ ضرورت کے تحت زیادہ جگہوں پر جمعہ پڑھا گیا یا بلا ضرورت تو ظہر کی نماز زائد ہے اور اگر کسی دیہات میں صرف ایک ہی جگہ جمعہ ہوتا ہے تو اس کے بعد ظہر کی نماز پڑھنا حرام ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بھی راجح قول یہی ہے کہ ایک شہر میں دو یا دو سے زیادہ مسجدوں میں جمعہ پڑھنا ممنوع ہے۔ جمعہ شہر میں صرف ایک جگہ ہی درست ہے اور اگر ایک سے زائد جگہوں پر جمعہ پڑھا گیا تو سب سے پرانی اور قدیم مسجد کا جمعہ درست ہے۔ پرانی سے مراد یہ ہے کہ جس مسجد میں سب سے پہلے جمعہ شروع ہوا ہو خواہ اس کی تعمیر بعد میں ہوئی ہو، اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔ (۴۳)

مذکورہ بالا مسائل میں حنابلہ بھی شافعیہ اور مالکیہ سے ہم آہنگ ہیں(٤٤) یعنی اگر شہر بڑا ہو اس میں کئی جگہوں پر جمعہ پڑھنے کی ضرورت ہو یا فتنے فساد کا خوف ہو کہ اہل شہر میں عداوت ہو یا شہر کے اطراف و جوانب پھیل گئے ہوں اور فاصلے بہت زیادہ ہوں تو تمام جگہوں پر جمعہ جائز ہے کیوں کہ یہ ایک ایسی نماز ہے جس میں اجتماع اور خطبے کا حکم ہے تو نماز عید کی طرح جتنی جگہوں پر ضرورت ہو جمعہ پڑھا جاسکتا ہے اور حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ عید کے روز عیدگاہ میں تشریف لے جاتے اور پیچھے حضرت ابو مسعود بدری کو چھوڑ جاتے جو کمزور لوگوں کو عید پڑھاتے تھے۔ رہی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ نے دو دو جمعے نہیں پڑھائے تو اس کی ضرورت نہیں پڑی نیز صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ سننے اور آپؐ کے ساتھ جمعہ پڑھنے کو ترجیح دیتے تھے، خواہ انہیں دور سے آنا پڑتا کیوں کہ آپؐ اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچاتے تھے۔

جب مختلف شہروں میں کئی کئی جمعہ پڑھنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو جگہ جگہ جمعے پڑھے گئے، کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا تو اس پر اجماع ہو گیا۔

اگر دو جگہ جمعہ پڑھنے سے ضرورت پوری ہوجاتی ہو تو تیسری جگہ جمعہ جائز نہیں کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں، اسی طرح چوتھی اور پانچویں جگہ۔

بلا ضرورت ایک شہر میں ایک سے زائد جگہوں پر جمعہ یا عید پڑھنا حرام ہے اور بلا ضرورت زائد جمعہ کی اجازت دینا حاکم کے لیے حرام ہے اور ضرورت سے زائد اجازت دینا بھی حرام ہے۔

اگر بلا ضرورت دو یا دو سے زائد جگہوں پر جمعہ پڑھا گیا تو جہاں حاکم نے جمعہ پڑھایا یا جس جگہ پڑھنے کی اجازت دی وہ جمعہ صحیح ہوگا کیوں کہ دوسری جگہ کے جمعہ کو صحیح قرار دینا حاکم کی حق تلفی اور اس کے جمعہ کے فوت ہونے کا باعث ہے۔

اور حاکم کی اجازت یا عدم اجازت میں دونوں جگہوں کے جمعے برابر ہیں تو جو جمعہ پہلے پڑھا گیا وہ صحیح ہے اور دوسرا باطل ہے۔ پہلے کا اعتبار تکبیر تحریمہ سے ہے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے خطبہ شروع کرنے یا سلام پھیرنے کا اعتبار نہیں ہے۔ اگر دونوں بیک وقت شروع کیے گئے اور اجازت یا عدم اجازت میں دونوں برابر ہیں تو دونوں جمعے باطل ہیں کیوں کہ ان میں سے کسی کو صحیح قرار دینا ممکن نہیں۔

اگر بلا ضرورت ایک سے زائد جمعے پڑھے گئے لیکن یہ معلوم نہ ہوسکا کہ پہلا جمعہ کون سا تھا یا کسی ایک کا پہلا ہونا ثابت نہ ہو یا معلوم تو ہوا لیکن بعد میں بھول گیا تو تمام لوگ ظہر کی نماز پڑھیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور (مالکیہ کی مشہور رائے، شافعیہ اور حنابلہ) اور حنفیہ میں سے کاسانی کی رائے یہ ہے کہ بلا ضرورت ایک سے زائد جگہوں پر جمعہ جائز نہیں۔

حنفیہ کا مذہب (۴۵) یہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کہ حرج دور کرنے کے لیے ایک شہر میں متعدد جگہوں پر جمعہ ادا کیا جاسکتا ہے کیوں کہ تمام لوگوں کو ایک جگہ کا پابند کردینے میں بہت حرج ہے۔ اکثر حاضرین کو طویل مسافت طے کرکے آنا پڑے گا اور ایک سے زائد جگہوں پر جمعہ کے عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں اور ضرورت یا حاجت کا تقاضا یہ ہے کہ اس طرح کی شرائط نہ عائد کی جائیں بالخصوص بڑے شہروں میں۔

حق یہ ہے کہ یہی رائے قابل ترجیح ہے کیوں کہ شہر پھیل گئے ہیں، آبادی بڑھ گئی ہے، جمعہ کی ادائیگی میں آسانی کا تقاضا بھی یہی ہے اور کئی جگہوں پر جمعہ کی ممانعت کی کوئی دلیل بھی نہیں ہے۔ ابن رشد (۴۶) کہتے ہیں: اگر یہ شرط ہوتی کہ ایک سے زائد جگہوں پر جمعہ جائز نہیں یا شہر کی یا حاکم کی یا جمعہ کے درست ہونے کے لیے مسجد کے مالک کے سلسلے میں شرائط ہوتیں تو یہ جائز نہیں تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہتے اور انہیں بیان نہ فرماتے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لتبین للناس ما نزل

الیھـــــم (تاکہ آپؐ لوگوں کے لیے بیان کردیں وہ جو ان کی طرف نازل کیا گیا، (النحل۱۶:۴۴) نیز لتبیّـن لھـم الذی اختلفوا فیہ (تاکہ آپؐ ان امور کو لوگوں کے لیے بیان کردیں جن میں وہ اختلاف کرتے ہیں، النحل۱۶:۶۴) آج کے دور میں ایک سے زائد جمعے ''سہولت اور آسانی'' اور نمازیوں سے تنگی دور کرنے کے اسلامی اصول سے ہم آہنگ ہیں۔ جیسا کہ شافعیہ میں سے الرملی نے قاھرہ، بغداد اور دمشق ایسے بڑے شہروں کے بارے میں یہی رائے دی ہے۔ رہی یہ بات کہ جو جمعہ پہلے ادا کیا گیا تو اس کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو مسجد میں پہلے آئے گا اسے زیادہ ثواب ملے گا۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں: بڑے شہروں میں ضرورت کے تحت دو جگہوں پر جمعہ ادا کرنا اکثر علماء کے نزدیک جائز ہے۔ جب بغداد کی تعمیر ہوئی تو اس کی دو جانبیں تھیں تو اس میں ایک جمعہ شرقی جانب ہوتا تھا اور دوسرا غربی جانب اور اکثر علماء نے اسے جائز قرار دیا ہے۔(۴۷)

۷۔ نماز سے پہلے خطبہ:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ خطبہ جمعہ کے لیے شرط ہے، خطبہ کے بغیر جمعہ جائز نہیں(۴۸)۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فاسعوا الی ذکر اللہ (اللہ کے ذکر کی طرف چل پڑو، الجمعہ،۶۲:۹) ذکر سے مراد خطبہ ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے بغیر جمعہ نہیں پڑھایا(۴۹) اور آپؐ نے فرمایا: جس طرح مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو اس طرح نماز پڑھو۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: خطبہ کی وجہ سے جمعہ کی نماز کم کردی گئی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ خطبہ دو رکعات کے قائم مقام نہیں ہے بلکہ ثواب میں اس سے نصف ہے کیوں کہ ایک اثر ہے کہ خطبہ نماز کا نصف ہے۔

یہ بالاتفاق نماز جمعہ سے پہلے دو خطبے ہیں البتہ خطبے کی شرائط میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۵۰)

امام سورج کے زوال کے بعد نماز سے پہلے دو ہلکے پھلکے خطبے دے جن کی مقدار طوال

مفصل کی ایک سورت کے برابر ہو، ان دونوں کے درمیان اتنی دیر بیٹھے جتنی دیر میں تین آیات پڑھی جاتی ہیں۔ دوسرے خطبے میں پہلے کی بہ نسبت آواز پست رکھے، کھڑے ہوکر، لوگوں کی طرف رخ کرکے خطبہ دونوں قسم کے حدث (بے وضو ہونا اور جنبی ہونا) سے پاک ہو، ستر ڈھانپا ہوا ہو حاضرین خواہ گونگے ہوں، خواہ سوئے ہوئے ہوں۔

اگر کسی نے بیٹھ کر یا بے وضو ہونے کی حالت میں خطبہ دیا تو جائز ہے کیوں کہ مقصد پورا ہوگیا۔ لیکن مکروہ ہے کیوں کہ معروف اور متواتر طریقے کی مخالفت ہے، نیز اس صورت میں نماز شروع کرنے سے پہلے اسے وضو کرنا پڑے گا اور خطبے اور نماز کے درمیان وقفہ آجائے گا جو مکروہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خطبے کے لیے طہارت اور قیام سنت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک دو خطبے دو رکعات کے قائم مقام نہیں ہیں کیوں کہ خطبے نماز کے منافی ہیں، ان میں قبلہ کی طرف پیٹھ کی جاتی ہے اور لوگوں سے گفتگو ہوتی ہے اور یہ دونوں امور نماز کے منافی ہیں، پس خطبے کی وہ شرائط نہیں ہوں گی جو نماز کی شرائط ہیں۔

اگر خطیب صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر یعنی تحمید، تہلیل یا تسبیح پر اکتفا کرے اور خطبے میں صرف الحمد للہ یا سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ کہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اگرچہ مکروہ ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی: فاسعوا إلى ذكر الله (اللہ کے ذکر کی طرف چل پڑو، الجمعہ ۶۲:۹) سے مفسرین کے متفقہ قول کے مطابق مراد خطبہ ہے۔ اس پر ذکر اللہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اور اس میں کثیر یا قلیل کی کوئی قید نہیں ہے۔ اسے کثیر سے مقید کردینا آیت قرآنی کو منسوخ کرنے کے مترادف ہے۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جب خلیفہ مقرر ہوئے۔ تو پہلے جمعہ کے موقع پر منبر پر چڑھے تو کہا الحمد للہ اور اس کے بعد کوئی لفظ نہ کہہ سکے۔ اتر آئے اور نماز پڑھا دی، یہ معاملہ بڑے بڑے اہل علم صحابہ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ اتنی مقدار خطبے کے لیے کافی ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ خطبے میں طویل ذکر ہونا چاہیے جسے خطبہ کہا جاسکے، اس کی کم از کم مقدار یہ ہے کہ تشہد کے برابر ہو کیوں کہ واجب خطبہ دینا ہے، تسبیح یا تحمید کو خطبہ نہیں کہتے۔ حنفیہ کے نزدیک خطبے کی چھ شرائط ہیں: (۱) نماز سے پہلے ہو (۲) خطبے کی نیت سے ہو (۳) جمعہ کے وقت میں ہو (۴) کم از کم ایک آدمی ایسا سننے والا ہو جس کے ساتھ جمعہ کی نماز درست ہو سکتی ہے، اگر ایک غلام، مریض، مسافر ہی ہو خواہ جنبی ہو تب بھی جائز ہے۔ اگر صرف عورت یا بچہ ہو تو خطبہ درست نہیں۔ ضروری نہیں کہ خطبہ سننے والی ایک جماعت ہو۔ (۵) یہ بھی شرط ہے کہ جمعہ کے خطبہ اور نماز کے درمیان کوئی ایسا کام نہ کرے جو ان کے منافی ہو مثلاً کھانا کھانا، غسل کرنا وغیرہ۔ اگر کسی نے کوئی ایسا کام کرلیا تو دوبارہ خطبہ دے کیوں کہ پہلا خطبہ باطل ہوگیا،(۶) خطیب اور امام کا ایک ہونا شرط نہیں لیکن مناسب نہیں کہ خطیب کے علاوہ کوئی شخص نماز پڑھائے کیوں کہ خطبہ اور نماز ایک چیز ہیں۔ حنفیہ نے ایسے شخص کے لیے بھی جو عربی میں خطبہ دے سکتا ہو، عربی کے علاوہ دوسری زبان میں خطبہ دینا جائز قرار دیا ہے، خواہ سننے والے عرب ہوں یا غیر عرب۔

دوسرا خطبہ شروع کرنے سے پہلے آہستہ تعوذ پڑھے پھر اللہ کی تعریف و ثنا کرے بلکہ کلمہ شہادت پڑھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور لوگوں کو وعظ و نصیحت کرے اور خلفاء راشدین نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں چچا (حمزہؓ اور عباسؓ) کا ذکر خیر کرے۔ حکمران کے لیے دعا کرنا مستحب نہیں، بعض علماء نے اسے جائز قرار دیا ہے کیوں کہ امیر کوفہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے ثابت ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کے لیے دعا کیا کرتے تھے۔ حکمرانوں کے ایسے اوصاف بیان کرنا جو ان میں نہیں مکروہ تحریمی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: جمعہ کے دو خطبوں کی نو شرائط ہیں: (۵۱)

(۱) خطیب کھڑے ہو کر خطبہ دے، بظاہر یہ واجب ہے شرط نہیں۔ اگر بیٹھ کر خطبہ دیا تو بھی خطبہ مکمل اور درست ہو جائے گا۔

(۲) دونوں خطبے سورج کے زوال کے بعد ہوں، اگر اس سے پہلے دے دیے تو صحیح نہیں ہوں گے۔

(۳) ایسے ہوں جنہیں عرب خطبہ کہتے ہیں خواہ سجع کے دو جملے ہوں مثلاً ''اوامر خداوندی میں تقویٰ اختیار کرو اور جن کاموں سے اللہ نے روکا ہے ان سے باز رہو'' اگر صرف تسبیح، تہلیل یا تکبیر کہی تو درست نہیں۔ مستحب یہ ہے کہ اللہ کی ثنا بیان کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، تقویٰ کی تلقین کرے، مغفرت کی دعا کرے، قرآن کا کچھ حصہ پڑھے: اگر کسی نے یوں کہا: سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلاۃ وسلام ہو، اما بعد، میں تمہیں اللہ کے تقویٰ اور طاعت کا حکم دیتا ہوں اور اس کی نافرمانی اور مخالفت سے ڈراتا ہوں، ارشاد ربانی ہے: فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرة شراً یرہ (جو ذرہ برابر اچھا عمل کرے گا، اسے دیکھ لے گا اور جو ذرہ برابر بُرا عمل کرے گا اسے بھی دیکھ لے گا، الزلزال ۹۹: ۷۔۸) پھر بیٹھ گیا اور پھر کھڑے ہوکر اور ثنا اور درود کے بعد کہا، اللہ نے جو حکم دیے ان میں تقویٰ اختیار کرو اور جن کاموں سے روکا ہے ان سے باز رہو، اللہ تمہاری اور میری مغفرت فرمائے تو علماء کا اتفاق ہے کہ یہ مکمل ترین خطبہ ہے۔

(۴) نماز کی طرح خطبہ بھی مسجد کے اندر ہو، اگر مسجد سے باہر خطبے دیے تو درست نہیں ہوئے۔

(۵) خطبے نماز سے پہلے ہونے چاہییں۔ خطبوں سے پہلے نماز درست نہیں۔ اگر نماز کے بعد خطبے دیے تو اگر زیادہ وقت نہیں گزرا اور ابھی مسجد سے باہر نہیں نکلے تو نماز دوبارہ پڑھائے اور اگر زیادہ وقت گزر گیا تو خطبے بھی دوبارہ پڑھے اور نماز بھی کیوں کہ دو خطبے ظہر کی دو رکعات کی طرح ہیں۔

(۶) خطبے کے وقت کم از کم بارہ افراد کی جماعت موجود ہو، اگر شروع سے اتنے افراد

موجود نہیں تو خطبہ درست نہیں ہے کیوں کہ یہ دو رکعات کے قائم مقام ہیں۔

(۷۔۸۔۹) دونوں خطبے بلند آواز میں دے، عربی میں ہوں، خواہ سامعین غیر عرب ہوں اور دونوں خطبے ساتھ ساتھ ہوں اور نماز سے متصل ہوں۔ مشہور قول یہ ہے کہ دونوں خطبوں کے لیے طہارت شرط نہیں لیکن حدث اصغر یا حدث اکبر کی حالت میں خطبے دینا مکروہ ہے۔ اگر امام کو خطبے کے بعد کوئی ایسا عذر پیش آجائے جو جلدی زائل ہوسکتا ہو مثلاً معمولی نکسیر یا وضو ٹوٹ جائے اور پانی قریب ہو تو خطیب کا انتظار کرنا واجب ہے۔

بلا عذر خطیب کے علاوہ اور کوئی نماز نہ پڑھائے۔ امام اور خطیب کا ایک ہونا شرط ہے۔ ہاں اگر کوئی عذر پیش آجائے مثلاً دیوانگی یا نکسیر پھوٹ جائے اور پانی دور ہو تو الگ الگ بھی ہوسکتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک:(۵۲) خطبے کے پانچ ارکان یا فرائض ہیں: اللہ کی تعریف، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود اور تقویٰ کی وصیت۔ یہ تینوں امور ہر خطبے میں واجب ہیں اور ایک مکمل مفہوم کی آیت کسی ایک خطبے میں اور اہل ایمان مرد اور عورتوں کی آخرت کی کامیابی کی دعا۔

حمد اس لیے ضروری ہے کہ مسلم کی روایت میں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود اس لیے کہ خطبہ عبادت ہے اس لیے ذکر اللہ اور ذکر رسول اس میں اسی طرح ضروری ہے جیسے اذان اور نماز میں، اور تقویٰ کی وصیت اس لیے ضروری ہے کہ مسلم کی روایت میں ہے۔ نیز خطبے سے مقصود وعظ ونصیحت ہے۔ صحیح رائے یہ ہے کہ تقویٰ کی وصیت کے لیے الفاظ متعین نہیں ہیں کیوں کہ فرض یہ ہے کہ لوگوں کو وعظ کیا جائے اور اللہ کی اطاعت پر آمادہ کیا جائے، جو الفاظ وعظ ونصیحت پر دلالت کرتے ہوں خطبے کے لیے کافی ہیں، طویل ہوں چاہے مختصر مثلاً یوں کہے: اللہ کی اطاعت کرو اور اس کی اطاعت میں اپنی نگرانی کرو: آیت پڑھنا اس لیے ضروری ہے کہ بخاری ومسلم میں ہے۔ آیت خواہ وعدے

سے متعلق ہو یا وعید سے، حکم ہو یا واقعہ۔ آخرت کے لیے دعا اس لیے ضروری ہے کہ اسلاف سے یہی طریقہ منقول ہے اور بہتر یہ ہے کہ دعا دوسرے خطبے میں ہو کیوں کہ دعا اختتام کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔

صحیح یہ ہے کہ ارکان کی ترتیب شرط نہیں، سنت ہے۔

دونوں خطبوں میں مندرجہ ذیل پندرہ شرائط ہیں:

دونوں خطبے نماز سے پہلے ہوں، کسی وجہ سے ان خطبوں کو نہ چھوڑے، جو شخص کھڑے ہوکر خطبہ دے سکتا ہو اس کے لیے اتباع سنت کے طور پر کھڑا ہونا، دونوں خطبے عربی میں ہوں۔ سورج کے زوال کے بعد جمعہ کے وقت کے اندر ہوں، دونوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھنا، جیسے دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھا جاتا ہے۔ سورہ اخلاص کی قراءت کی مقدار بیٹھنا مستحب ہے۔ اگر بیٹھ کر خطبہ دے رہا ہے تو خاموشی اختیار کر کے دونوں خطبوں کو الگ الگ کرے۔ اتنی تعداد میں لوگ خطبہ سنیں جن کی موجودگی خطبہ کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے۔ خطیب دونوں خطبوں کے ارکان بلند آواز سے ادا کرے تا کہ اس کے علاوہ مکمل انتالیس لوگ سن سکیں۔ سنانا اور حاضرین کا عملاً سننا ضروری ہے، محض سننے کی صلاحیت ہونا کافی نہیں۔ اگر حاضرین تمام یا بعض بہرے ہوں یا دور ہوں، نہ سن سکتے ہوں تو خطبہ درست نہیں۔ اگر خطیب چالیسواں نمازی ہو تو ضروری ہے کہ وہ خود بھی سنے اگر بہرہ ہے اور خود نہیں سن سکتا تو بھی خطبہ نہیں ہوگا۔

دونوں خطبوں کے کلمات میں اور خطبوں اور نماز میں تسلسل ضروری ہے تا کہ سنت کا اتباع ہو۔ خطبے اور نماز میں طویل وقفہ جائز نہیں جیسا کہ حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

حدث اصغر اور حدث اکبر سے پاک ہونا، کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا، ستر ڈھانپنا تا کہ سنت کا اتباع ہو کیوں کہ خطبے دو رکعات کے قائم مقام ہیں اس لیے نماز کی طرح ہیں اسی لیے ان کے لیے جمعہ کا وقت ہونا شرط ہے اور وہ تمام امور جو نماز کے لیے

شرط ہیں مثلاً ستر ڈھانپنا اور کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا خطبے کے لیے بھی شرط ہے۔

دونوں خطبے ایسی جگہ ہوں جہاں جمعہ درست ہے، خطیب مرد ہو اور اس کی امامت درست ہو اور اگر عالم ہے تو رکن کو رکن اور سنت کو سنت سمجھتا ہو اور اگر عالم نہیں تو فرض کو سنت نہ سمجھتا ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں:(۵۳) جمعہ سے پہلے دو خطبے شرط ہیں، ان کے دلائل اوپر گزر چکے ہیں۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی تصریح کے مطابق یہ دو رکعات کے قائم مقام ہیں البتہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ ظہر کی دو رکعت کے قائم مقام ہیں کیوں کہ جمعہ ظہر کا بدل نہیں ہے بلکہ ظہر جمعہ کی بدل ہے جب جمعہ کی نماز رہ جائے۔

دونوں خطبوں کے درست ہونے کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں: الحمدللہ کہہ کر اللہ کی تعریف کرے اور کسی لفظ سے جائز نہیں کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ جس کلام کو الحمد للہ سے نہ شروع کیا جائے وہ بے برکت ہے(۵۴)۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تشہد کا آغاز کرتے تو کہتے الحمدللہ۔(۵۵)

الصلاۃ کے لفظ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے کیوں کہ جس عبادت میں اللہ کے ذکر کی ضرورت ہو اس میں ذکر رسول بھی ضروری ہوتا ہے جیسا کہ اذان میں ہے۔ صلاۃ کے ساتھ آپؐ پر سلام بھیجنا واجب نہیں۔

پوری آیت کی تلاوت: کیوں کہ حضرت جابرؓ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کئی آیات پڑھتے تھے اور لوگوں کو نصیحت کرتے تھے(۵۶) چوں کہ خطبے دو رکعات کے قائم مقام ہیں اور خطبہ فرض ہے تو اس میں قراءت اسی طرح فرض ہے جیسے نماز میں۔ کوئی آیت متعین نہیں۔ اگر کسی نے ثم نظر (المدثر ۷۴:۲۱) یا مدھا متان (الرحمٰن ۵۵:۶۴) کی تلاوت کی تو کافی نہیں ہے۔

اللہ سے ڈرنے کی وصیت کرے، کیوں کہ یہی خطبے کا مقصد ہے، اس کے الفاظ

متعین نہیں ہیں۔ کم از کم یوں کہے: اللہ سے ڈرو، اللہ کی اطاعت کرو وغیرہ۔ مذکورہ بالا چار شرائط یا ارکان میں حنابلہ شافعیہ کے ساتھ متفق ہیں۔ اگر خطیب کسی خاص آدمی کے لیے دعا کرنا چاہے تو بے شک کرے، عام مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے دعا کرنا سنت ہے، کسی متعین شخص کے لیے حتیٰ کہ حکمران کے لیے دعا کرنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ حکمران کے لیے دعا کرنا کسی نہ کسی حد تک مستحب ہے کیوں کہ اگر مسلمانوں کے حکمران درست ہوجائیں تو اس میں مسلمانوں کی بھلائی ہے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے لیے دعا کیا کرتے تھے۔

اگر خطیب صرف اتنے الفاظ کہے ''اللہ کی اطاعت کرو اور اس کی نافرمانی سے بچو'' تو بظاہر یہ کافی نہیں ہے۔ تسبیح، تہلیل کو خطبہ نہیں کہتے، خطبہ وہ ہے جسے عرف میں خطبہ کہا جائے۔ خطبے کے دوران اگر کوئی معمولی سی ناجائز گفتگو کردی جائے تو خطبہ باطل ہوجاتا ہے جیسا کہ اذان باطل ہوجاتی ہے۔

خطبے میں مندرجہ ذیل بارہ شرائط ہیں: سابقہ شرائط کے علاوہ جو شخص کھڑا ہوسکے وہ کھڑے ہوکر خطبہ دے، اگر کھڑا ہونے سے عاجز ہے یا بیماری وغیرہ کا عذر ہے تو بیٹھ کر خطبہ دینے میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ جو شخص کھڑا ہونے سے عاجز ہو بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ راجح قول یہ ہے کہ کھڑا ہونا سنت ہے واجب نہیں۔

دونوں خطبوں میں ان کے اندرونی اجزا ہیں اور خطبوں اور نماز میں تسلسل، ان میں زیادہ وقفہ دینا درست نہیں۔ اگر طویل گفتگو یا لمبی خاموشی کے ذریعے وقفہ دے دیا تو خطبہ نئے سرے سے شروع کرے۔

کتنا وقفہ طویل ہے اور کتنا مختصر اس کا فیصلہ عرف کی بنا پر ہوگا۔ اگر درمیان میں وضو کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو وضو کرلے اور اگر زیادہ دیر نہ گزری ہو تو خطبہ وہیں سے شروع کرے۔

نیت شرط ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: اعمال کا دارومدار نیت پر ہے۔ اگر بلانیت خطبہ دیا تو حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے، ایسے ہی شافعیہ کے نزدیک بھی نیت شرط نہیں البتہ ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ کوئی ایسی حالت نہ پیش آئے جو خطبے سے ہٹا دے۔ اگر چھینک آنے پر الحمد للہ کہا تو یہ خطبے کے لیے کافی نہیں۔

اتنی بلند آواز سے خطبہ دے کہ جمعہ کے لیے جتنی تعداد نمازیوں کی ضروری ہے یعنی چالیس، وہ سن سکیں بشرطیکہ سماعت سے کوئی چیز نیند یا غفلت یا بعض لوگوں کا بہرا پن مانع نہ ہو۔ اگر خطیب کی آواز پست ہونے یا دور ہونے کی وجہ سے خطبہ نہیں سن سکے تو خطبہ درست نہیں کیوں کہ اس سے مقصد حاصل نہیں ہوا۔ اگر کسی اور سبب مثلاً نیند، غفلت، بارش وغیرہ یا بہرا ہونے یا کسی وجہ سے نہیں سن سکے یا خطیب بلند آہنگ ہے عربی میں خطبہ دے رہا ہے لیکن حاضرین غیر عرب ہیں تو خطبہ اور نماز دونوں درست ہیں۔

خطبہ عربی میں ہو، اگر عربی پر قدرت ہو تو کسی اور زبان میں خطبہ دینا جائز نہیں جیسا کہ قرآن کی قراءت کسی اور زبان میں جائز نہیں۔ عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں دیا ہوا خطبہ کافی نہیں ہے۔ ہاں اگر عربی زبان پر قدرت نہیں تو دوسری زبان میں خطبہ صحیح ہوجائے گا، قرآن کی قراءت پھر بھی جائز نہیں۔

جمعہ کے لیے نمازیوں کی جتنی تعداد ضروری ہے یعنی چالیس یا ان سے زائد، انہیں سنانا کیوں کہ واجب تعداد کو سنانا ضروری ہے کیوں کہ خطبہ ذکر ہے اور نماز جمعہ کے لیے شرط ہے اس لیے اس میں تعداد اسی طرح شرط ہے جیسے تکبیر تحریمہ کے وقت نمازیوں کی تعداد چالیس ہونا ضروری ہے۔

ضروری ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت کے اندر ہو اور خطیب ایسا شخص ہو جس پر جمعہ واجب ہے۔ مسافر اور غلام کا دیا ہوا خطبہ کافی نہیں۔

دونوں خطبوں کے لیے حدث اکبر اور حدث اصغر سے پاک ہونا، ستر ڈھانپنا، نجاست سے پاک ہونا شرط نہیں البتہ سنت یہ ہے کہ خطیب پاک صاف اور ستر پوش ہو۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ مذہب حنبلی کے اصول کے مطابق یہ ہے کہ جنابت سے پاک ہونا شرط ہے۔

یہ شرط بھی نہیں کہ جو خطبے دے وہی نماز پڑھائے کیوں کہ خطبہ نماز سے الگ عمل ہے البتہ سنت یہی ہے کہ جو خطبہ دے وہی نماز پڑھائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے بعد خلفاء دونوں کام خود کرتے تھے۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک شخص نے خطبہ دیا دوسرے نے نماز پڑھائی تو جائز ہے۔

یہ بھی شرط نہیں کہ دونوں خطبے ایک ہی شخص دے کیوں کہ ہر خطبہ الگ الگ ہے، البتہ یہ مستحب ہے تا کہ ان علماء کے اختلاف سے بچا جا سکے جو اسے ضروری قرار دیتے ہیں۔

مستحب ہے کہ دونوں خطبوں کے درمیاں تھوڑا سا بیٹھے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی معمول تھا(۵۷) اگر کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر خطبہ دے تو تھوڑی دیر خاموش رہ کر وقفہ کرے۔

مسنون یہ ہے کہ خطیب لوگوں کی طرف رخ کر کے خطبہ دے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول یہی تھا نیز اس طرح لوگوں کے لیے سننا آسان ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس لوگوں کی طرف پشت کرے اور قبلہ رو ہوکر خطبہ دیا تو بھی خطبہ درست ہوجائے گا کیوں کہ لوگوں کی طرف رخ کیے بغیر بھی مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔

مطلب ششم: خطبے کی سنتیں اور مکروہات

حنفیہ کے نزدیک خطبے کی اٹھارہ سنتیں ہیں۔ ذیل میں دوسرے فقہاء کی آراء کے ساتھ ان کی تفصیل درج کی جاتی ہے:(۵۸)

۱۔ طہارت اور ستر ڈھانپنا جمہور کے نزدیک سنت ہے اور شافعیہ کے نزدیک خطبے کے درست ہونے کی شرط ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ خطبہ منبر پر دینا بالاتفاق مسنون ہے۔ اتباع سنت کا تقاضا ہے جیسا کہ بخاری اور مسلم نے روایت کیا۔ مسنون یہ ہے کہ منبر، محراب (یعنی امام کے نماز پڑھانے کی جگہ) کے دائیں جانب ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر اسی طرح تھا۔ مناسب یہ ہے کہ منبر اور قبلہ کے درمیان ایک یا دو ہاتھ کا فاصلہ ہو۔

اگر منبر میسر نہ ہو تو بلند جگہ پر خطبہ دیا جائے کیوں کہ اس طرح لوگوں تک بات پہنچانا آسان ہوتا ہے۔ اگر ایسا مشکل ہو تو کسی لکڑی وغیرہ کے سہارے کھڑا ہو جائے کیوں کہ منبر بنائے جانے سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ستون کے سہارے کھڑے ہو کر خطبہ دیتے تھے۔ جب منبر بن گیا تو آپ منبر پر منتقل ہو گئے تو ستون رونے لگا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس ستون کے پاس آئے، اس سے لپٹ کر اسے دلاسہ دیا یا اس پر ہاتھ پھیرا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر پر بیٹھنے کی جگہ کو چھوڑ کر تین سیڑھیاں تھیں، مستحب یہ ہے کہ بیٹھنے کی جگہ کے ساتھ نچلی سیڑھی پر کھڑا ہو جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا۔

۳۔ خطبہ شروع کرنے سے پہلے منبر پر بیٹھ جائے۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث جو اوپر ابو داؤد کے حوالے سے بیان ہوئی ہے اور متفق علیہ ہے، اس پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔

۴۔ دائیں بائیں رخ کیے بغیر لوگوں کی طرف منہ کرنا بالاتفاق سنت ہے کیوں کہ ابن ماجہ نے عدی بن ثابت سے ان کے والد اور ان کے دادا کے حوالے سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب منبر پر کھڑے ہوتے تو لوگ اپنے چہرے آپ کی طرف پھیر لیتے۔

۵۔ جب منبر پر چڑھے تو اتباع سنت کا تقاضا ہے کہ لوگوں کو سلام کرے، یہ شافعیہ اور مالکیہ کی رائے ہے، مالکیہ کے نزدیک جب خطبہ ختم کرے تو لوگوں کو سلام کرے، کیوں کہ ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب منبر پر چڑھتے تو سلام کرتے تھے(۵۹)۔ نیز منبر پر چڑھتے ہوئے لوگوں کی طرف پشت ہوجاتی ہے، پھر منبر پر بیٹھ کر لوگوں کی طرف رخ ہوتا ہے تو گویا لوگوں سے جدا ہونے کے بعد دوبارہ ملاقات ہے، اس لیے سلام کرنا چاہیے، سلام کا جواب دینا واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک خطیب لوگوں کو سلام نہ کرے کیوں کہ اس طرح لوگوں کو باتوں میں لگانا ہے جس سے منع کیا گیا ہے اور اوپر مذکور حدیث مقبول نہیں ہے۔

۶۔ ایک مؤذن خطیب کے سامنے اذان دے، ایک سے زیادہ نہیں، یہ اذان اس وقت دی جائے جب خطیب منبر پر بیٹھ جائے اور عہد نبوی میں یہی اذان ہوا کرتی تھی۔ یہ متفق علیہ ہے۔ بخاری میں سائب بن یزیدؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد میں جمعہ کے روز جب امام منبر پر بیٹھ جاتا تو اذان ہوتی تھی۔ حضرت عثمانؓ کے عہد میں جب آبادی بڑھ گئی تو زوراء کے مقام پر تیسری اذان دی جانے لگی(۶۰)، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ہی مؤذن ہوتا تھا۔ (۶۱)

۷۔ اللہ کی حمد و ثنا سے شروع کرے، کلمہ شہادت پڑھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور لوگوں کو وعظ و نصیحت کرے اور دو خطبے دے، دونوں کے درمیان بیٹھے۔ دوسرے خطبے کے شروع میں حمد و ثنا اور درود شریف کا اعادہ کرے، اہل ایمان مرد اور خواتین کے لیے مغفرت، نعمتوں کے جاری رہنے، مصائب کے دفعیہ، دشمنوں کے خلاف مدد اور نصرت، بیماریوں سے شفا کی دعا کرے اور استغفار کرے۔

یہ تمام امور حنفیہ کے نزدیک سنت ہیں، مالکیہ کے نزدیک مستحب ہیں، ان میں پانچ امور شافعیہ کے نزدیک رکن ہیں اور دعا کے علاوہ باقی چار چیزیں حنابلہ کے نزدیک شرائط

ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

روایات میں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبے میں سورہ احزاب ۳۳ : ۷۱ کی آیت ''یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وقولوا قولاً سدیداً (اے ایمان والو، اللہ سے ڈرو اور درست بات کہا کرو) سے فوزاً عظیماً (۶۲) تک تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ مالکیہ کے نزدیک پہلا خطبہ قرآن کے کسی حصہ پر ختم کرنا اور دوسرا یغفر اللہ لنا ولکم (اللہ ہماری اور آپ سب کی مغفرت فرمائے) پر ختم کرنا مستحب ہے۔ نیز صحابہ کے لیے اللہ کی رضا کی دعا کرنا اور حکمرانوں کے لیے یہ دعا کرنا کہ اللہ تعالیٰ انہیں دشمنوں پر فتح دے اور ان کے ذریعے اسلام کو عزت عطا کرے، مستحب ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ دوسرا خطبہ یوں ختم کرے: استغفر اللہ لی ولکم (میں اپنے لیے اور تمہارے لیے اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں)۔

۸۔ لوگوں کو خطبہ سنانا اور بلند آواز سے خطبہ دینا جمہور کے نزدیک سنت اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ کیوں کہ بلند آواز سے لوگوں تک پیغام پہنچ جاتا ہے۔ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ دیتے تو آپؐ کی آنکھیں سرخ ہوجاتیں، آواز بلند ہوجاتی، غضب شدید ہوجاتا گویا کسی لشکر سے ڈرا رہے ہیں کہ صبح یا شام حملہ آور ہونے والا ہے اور فرماتے: اما بعد بہترین بات اللہ کی کتاب ہے......الخ۔

۹۔ خطیب کھڑے ہونے کی حالت میں بائیں پہلو میں لاٹھی، تلوار یا کمان لے کر اس پر ٹیک لگائے، یہ جمہور کے نزدیک سنت ہے اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ حکم بن حزن سے روایت ہے کہ ہم بطور وفد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور جمعہ میں شریک ہوئے آپؐ نے تلوار، کمان یا چھڑی پر پہلو سے ٹیک لگائی ہوئی تھی (۶۳) نیز اس سے خطیب مضبوطی سے کھڑا رہتا ہے، کسی چیز سے ٹیک لگانے سے خطیب کو قوت

ملتی ہے۔ خطیب منبر کو اپنی دائیں جانب رکھے۔

۱۰۔ دونوں خطبے مختصر ہونے چاہییں، جب کہ دوسرا خطبہ پہلے کی بہ نسبت مختصر ہو، جمہور کے نزدیک یہ سنت ہے اور مالکیہ کے نزدیک مستحب۔ مسلم میں حضرت عمارؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ ''لمبی نماز اور مختصر خطبہ آدمی کے فقیہہ ہونے کی دلیل ہے، پس نماز لمبی پڑھا کرو اور خطبہ مختصر رکھا کرو(۶۴)

مسنون یہ ہے کہ خطبہ بلیغ ہو قابل فہم ہو، اذان کی طرح آواز لمبی کرکے نہ کہا جائے، جن باتوں سے لوگ نصیحت پذیر ہوتے ہیں، ان سے خطیب لوگوں کو نصیحت کرے، تاکہ اس کے وعظ سے لوگوں کو نفع ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یا ایھا الذین آمنوا لِمَ تقولون مالا تفعلون، کبر مقتا عنداللہ ان تقولوا مالا تفعلون (اے ایمان والو! ایسی باتیں کیوں کہتے ہو جوتم کرتے نہیں، اللہ کے ہاں یہ بہت ناراضی کی بات ہے کہ تم ایسی باتیں کہو جوتم کرتے نہیں، الصّف ۶۱: ۲۔۳)۔(۶۵)

۱۱۔ حاضرین کے لیے خطبے کے دوران خاموش رہنا شافعیہ کے نزدیک سنت ہے (۶۶) خطبے کے دوران گفتگو کرنا مکروہ ہے۔ جدید شافعی مذہب کے مطابق اس دوران بات کرنا حرام نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واذا قریء القرآن فاستمعوا له وانصتوا (جب قرآن پڑھا جا رہا ہو تو اسے غور سے سنو اور خاموش رہو الاعراف، ۷: ۲۰۴) بہت سے مفسرین نے کہا ہے کہ یہ آیت خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی۔

بات کرنا اس لیے مکروہ ہے کہ ارشاد نبوی ہے: جب تم اپنے ساتھی سے کہو، جمعہ کے دن خاموش رہو، اور امام اس وقت خطبہ دے رہا ہو تو تم نے لغو بات کی (۶۷) نیز ارشاد نبوی ہے: جس نے کہا، خاموش! اس نے لغو کام کیا اور جس نے لغو کام کیا اس کا جمعہ نہیں ہوتا(۶۸) علماء کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا جمعہ کامل نہیں ہوتا ورنہ اس امر پر اجماع ہے کہ ایسے شخص سے جمعہ کا فرض ساقط ہوجاتا ہے۔ امام احمد نے ابن عباسؓ سے

ایک حدیث نقل کی ہے کہ جب جمعہ کے دن امام خطبہ دے رہا ہو اس وقت جو کوئی بات کرتا ہے اس کی مثال اس گدھے کی سی ہے جس نے کتابیں اٹھا رکھی ہوں اور جو کوئی اسے کہتا ہے، خاموش رہو، اس کا جمعہ نہیں ہوتا۔

خطبہ کے دوران گفتگو کرنے کے حرام نہ ہونے کی دلیل وہ احادیث ہیں جو اس کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً صحیحین میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے روز خطبہ دے رہے تھے کہ ایک دیہاتی کھڑا ہوا، اس نے کہا، یا رسول اللہ! مال ضائع ہوگیا، بچے بھوک سے تڑپ رہے ہیں، ہمارے لیے دعا کیجیے، آپؐ نے ہاتھ اٹھائے اور دعا فرمائی، کسی نے اس دیہاتی کے بات کرنے پر اعتراض نہیں کیا اور آپؐ نے اسے یہ نہیں بتایا کہ اس موقع پر خاموش رہنا واجب ہے اور اس سلسلے میں تمام حاضرین برابر ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چند امور ایسے ہیں جن پر خاموش رہنے کا حکم نہیں ہے:
اگر کوئی اندھا کنوئیں میں گرنے جارہا ہو تو اسے خبردار کرنا، کسی کی طرف بچھو چلا آرہا ہو تو اسے بتانا، اگر اشارے سے کام چل سکتا ہو تو مستحب یہ ہے کہ محض اشارے پر اکتفا کرے۔ جو شخص خطبے کے دوران مسجد میں آئے وہ دو رکعات تحیۃ المسجد پڑھ لے مگر انتہائی مختصر، صرف واجبات پر اکتفا کرے۔ اگر کوئی چھینک مار کر الحمدللہ کہے تو اسے جواب دے، چھینک مارنے والا آہستہ الحمدللہ کہے، سلام کرنے والے کو جواب دے۔ آنے والے کو ابتداءً سلام کرنا مکروہ ہے۔ لیکن سلام کا جواب دینا واجب ہے، نیز جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر سنے تو درود پڑھے۔

حنابلہ کے نزدیک جب خطیب دعا شروع کردے تو بات کرنا جائز ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ اب امام خطبے کے ارکان سے فارغ ہوگیا ہے اور دعا کے موقع پر خاموش رہنا واجب نہیں۔ جو شخص خطیب سے دور ہے اور خطبہ نہیں سن سکتا اس کے لیے آہستہ قراءت، ذکر اور

اور درود پڑھنا جائز ہے اور خاموش بیٹھے رہنے سے یہ اعمال کرنا بہتر ہیں کیوں کہ ان میں ثواب ہے، سجدہ تلاوت کرسکتا ہے کیوں کہ سجدہ تلاوت کے دلائل عام ہیں۔ اس وقت آواز بلند نہ کرے، نہ کسی کو قرآن پڑھائے نہ فقہی مسائل کا مذاکرہ کرے تاکہ دوسرے لوگوں کے سننے میں خلل اندازی نہ ہو اور نہ نماز پڑھے کیوں کہ امام کے خطبہ کے لیے آنے کے بعد تحیۃ المسجد کے علاوہ کوئی نماز شروع کرنا حرام ہے اور نہ حلقہ میں بیٹھے کیوں کہ جمعہ کی نماز سے پہلے حلقہ بنا کر بیٹھنا مکروہ ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کی نماز سے پہلے حلقہ بنا کر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے۔(۶۹)

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جب امام خطبہ شروع کرے تو اس وقت سے خاموش ہونا واجب ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب امام منبر پر بیٹھ جائے تو اس وقت سے خاموش ہونا واجب ہے(۷۰) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک خطیب کے علاوہ کسی اور سے بات کرنا حرام ہے اور مالکیہ کے نزدیک نہ سلام کرے نہ سلام کا جواب دے نہ چھینک مارنے والے کو یرحمک اللہ کہے اور حنفیہ کے نزدیک کسی قریب یا دور والے شخص سے بات کرنا، سلام کا جواب دینا، چھینک مارنے والے کو یرحمک اللہ کہنا مکروہ تحریمی ہے۔ جو کام نماز میں حرام ہے خطبہ میں بھی حرام ہے۔ کھانا پینا اور گفتگو کرنا حتیٰ کہ تسبیح اور امر بالمعروف بھی حرام ہے، بلکہ سننا اور خاموش رہنا واجب ہے۔ گونگے شخص کا ایسا اشارہ کرنا جس سے بات سمجھ آجائے گفتگو کے قائم مقام ہے کیوں کہ گونگے کے اشارے سے خرید وفروخت وغیرہ ہوجاتی ہے۔

خطبہ شروع ہونے سے پہلے اور خطبہ ختم ہونے کے بعد بالاتفاق گفتگو کرنا مباح ہے اور حنابلہ، شافعیہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان جب امام بیٹھ جائے اس وقت بھی بات کرنا جائز ہے مالکیہ اور امام محمد بن حسن کے نزدیک اس دوران بات کرنا حرام ہے۔

مالکیہ کے نزدیک چھینک مارنے والا خطبہ کے دوران آہستہ الحمدللہ کہہ سکتا ہے اور اس دوران میں آہستہ، تھوڑا ذکر، تسبیح وتہلیل کرسکتا ہے اگرچہ خلاف اَولیٰ ہے لیکن زیادہ یا بلند آواز سے ذکر کرنا منع ہے کیوں کہ اس سے خطبہ سننے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے جب کہ وہ واجب ہے۔

خطیب کے لیے بات کرنا حرام نہیں اور اگر خطیب کسی سے بات پوچھے تو جواب دینا بھی حرام نہیں۔ مثلاً خطیب کسی کو باتیں کرتے یا سنت کے خلاف کوئی کام کرتے یا کسی کو کسی بات سے منع کرتے ہوئے دیکھے اور کہے کہ خاموش رہو، باتیں نہ کرو یا لوگوں کی گردنیں نہ پھلانگو تو یہ جائز ہے۔ اور اگر خطیب کسی سے بات پوچھے اور وہ اپنا عذر بیان کرے تو وہ بھی جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سُلیکؓ سے جب کہ وہ مسجد میں داخل ہوئے، پوچھا، تم نے نماز پڑھ لی، انہوں نے کہا، نہیں (۷۱) ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ایک روز جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ میں سے ایک صاحب داخل ہوئے تو حضرت عمرؓ نے کہا، یہ کوئی آنے کا وقت ہے؟ انہوں نے کہا، میں مصروف تھا، گھر بھی نہیں جاسکا، جونہی اذان سنی، صرف وضو کرسکا ہوں، حضرت عمرؓ نے کہا، صرف وضو؟ تمہیں معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غسل کا حکم دیا کرتے تھے (۷۲) وجہ یہ ہے کہ بات کرنے کی ممانعت اس وجہ سے ہے کہ لوگ خطبہ سن سکیں اور اس صورت میں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص امام سے کسی ضرورت کے بارے میں بات کرے یا اس سے کوئی سوال پوچھے تو مذکورہ بالا حدیث کی رو سے جائز ہے۔

خطیب کے سامنے ترقیہ کہنا:

خطیب کے سامنے سورہ الاحزاب، ۵۶:۳۳ کی آیت ''ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی '' (اللہ اور اس کے فرشتے نبیؐ پر صلاۃ بھیجتے ہیں) پڑھنا، یہ متفق علیہ حدیث

پڑھنا: ''جب تم نے اپنے ساتھی سے کہا، خاموش رہو تو تم نے لغو کام کیا'' ترقیہ کہلاتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ خطیب کے سامنے پڑھنا بدعت ہے جو صدر اوّل کے بعد متعارف ہوئی۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ اچھی بات ہے کیوں کہ آیت اور حدیث کے مضمون کے ذریعے لوگوں کو نصیحت کی جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ امام کے منبر پر آجانے کے بعد ہر طرح کی بات مکروہ تحریمی ہے۔ صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ بدعت ہے البتہ اگر مسجد وقف کرنے والے نے اپنی وقف کی دستاویز میں یہ شرط رکھی ہو تو درست ہے۔ شافعیہ کے نزدیک بدعت حسنہ ہے کیوں کہ اس میں ایک اچھی بات کی یاد دہانی ہے اور حنابلہ نے خطبہ سے پہلے اور دو خطبوں کے درمیان بیٹھنے کے دوران بات کرنا جائز قرار دیا ہے۔

١٢۔ امام کے خطبے کے دوران مسجد میں آنے والے کا تحیۃ المسجد پڑھنا شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے(٧٣) کیوں کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا، آپؐ نے پوچھا، تم نے نماز پڑھ لی، اس نے کہا، نہیں، آپؐ نے فرمایا، اٹھو اور رکوع کرلو۔ ایک روایت میں ہے ''دو رکعت پڑھ لو''(٧٤)۔ ایک اور روایت میں ہے، آپؐ نے فرمایا، جب کوئی شخص آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو تو وہ دو رکعات پڑھ لے (٧٥)۔ تحیۃ المسجد کے علاوہ، جب امام منبر پر بیٹھ جائے خواہ خطبہ ابھی نہ شروع کیا ہو، ہر طرح کی نماز حرام ہے۔

ابوحنیفہؒ اور مالکؒ (٧٦) کے مطابق جب امام خطبہ دینے کے لیے نکل آئے تو نہ کوئی نماز پڑھی جائے اور نہ بات کی جائے۔ اس دوران تحیۃ المسجد پڑھنا بھی مکروہ ہے، اس وقت آنے والا نماز نہ پڑھے بلکہ بیٹھ جائے کیوں کہ جو شخص لوگوں کی گردنیں پھلانگتا ہوا آرہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا، بیٹھ جاؤ، تم نے بہت تکلیف دی ہے(٧٧) مالکیہ کے نزدیک اگر آنے والا کوئی ایسا شخص ہے کہ لوگ اس کی اقتدا کرتے ہیں مثلاً عالم، سلطان یا

امام ہے تو وہ تحیۃ المسجد پڑھ لے، عام آدمی نہ پڑھے۔

۱۳۔ امام کا منبر سے اترنا: شافعیہ کہتے ہیں کہ جونہی مؤذن اقامت سے فارغ ہو امام فوراً منبر سے اتر کر محراب میں پہنچ جائے تاکہ جس قدر تسلسل خطبہ اور نماز میں برقرار رکھنا ممکن ہو اس کا اہتمام کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں: امام جب خطبہ سے فارغ ہو جائے تو مؤذن جب قد قامت الصلاۃ کہے تو امام منبر سے اتر آئے اور اس وقت خطیب کے علاوہ سب لوگ نماز کے لیے کھڑے ہو جائیں۔ مستحب یہ ہے کہ امام جب منبر پر بیٹھے تو جلدی نہ کرے بلکہ آہستہ آہستہ بیٹھے اور جب اترے تو تیزی نہ کرے لیکن جلدی کرے تاکہ خطبوں اور نماز کے درمیان تسلسل میں مبالغہ ہو سکے۔

شافعیہ کے علاوہ جمہور نے دونوں خطبوں کے لیے طہارت کو شرط قرار نہیں دیا بلکہ سنت قرار دیا ہے۔

خطبے کے مکروہات:

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اوپر مذکور سنتوں میں سے کسی بھی سنت کو چھوڑ دینا خطبے میں مکروہ ہے۔ سب سے اہم طویل خطبہ دینا اور بلا طہارت خطبہ دینا ہے، یہ دونوں مکروہ ہیں، نیز حنفیہ کے نزدیک خطیب کا منبر پر بیٹھ کر لوگوں کو سلام کرنا بھی مکروہ ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ خطبے کے دوران امام کے علاوہ یا خالی جگہ بھرنے کی غرض کے علاوہ لوگوں کی گردنیں پھلانگتے ہوئے (۷۸) آگے گزر جانا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے بیٹھنے والوں کو اذیت ہوتی ہے۔

اوپر عبداللہ بن بسرؓ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ممانعت آئی ہے کہ آپؐ نے ایسے شخص سے فرمایا: بیٹھ جاؤ، تم نے تکلیف پہنچائی ہے(۷۹) حنفیہ اور شافعیہ کے مختار مذہب کے مطابق مکروہ تحریمی ہے البتہ اگر لوگوں نے کوئی جگہ خالی چھوڑ

دی ہو تو اسے بھرنے کے لیے آگے جانا جائز ہے کیوں کہ یہ لوگوں کی طرف سے کوتاہی ہے، اگرچہ مالکیہ کے نزدیک یہ بھی نامناسب ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً گردنیں پھلانگتے ہوئے گزرنا مکروہ ہے، خواہ خطبے سے پہلے ہو یا خطبے کے دوران، کیوں کہ اس کی کراہت کی علّت بیٹھے ہوئے لوگوں کی تکلیف ہے۔ امام کے منبر پر بیٹھنے سے پہلے خالی جگہ بھرنے کے علاوہ گردنیں پھلانگنا مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ اس سے بیٹھے ہوئے لوگوں کو اذیت ہوتی ہے لیکن نماز کے بعد انہوں نے اسے جائز قرار دیا ہے اور نماز سے پہلے خالی جگہ بھرنے کے لیے اور کسی دوسری ضرورت کے لیے بھی جائز ہے۔ نیز مالکیہ نے اور دوسرے فقہاء نے خطبے کے دوران صفوں کے درمیان چلنے کی اجازت دی ہے کیوں کہ یہ گردنیں پھلانگنا نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی شخص کا معمول ہو کہ وہ کسی خاص جگہ نماز پڑھتا ہے تو اس کے لیے اپنی خالی جگہ پہنچنے کے لیے گردنیں پھلانگنا جائز ہے۔ حنابلہ کے نزدیک خالی جگہ بھرنے کے لیے گردنیں پھلانگنا جائز ہے، نیز اگر کوئی ایسا نیک یا بڑا آدمی ہے جس کے گزرنے سے لوگوں کو تکلیف نہیں ہوتی۔ تو اس کے لیے بھی گزرنا جائز ہے، یا اگر پہلی صفوں میں ایسے افراد ہیں، مثلاً بچے ہیں جن سے جمعہ درست نہیں ہے تو اس صورت میں بڑوں کا آگے بڑھنا واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک دو شرائط سے لوگوں کے اوپر سے گزرنا جائز ہے:

ایک یہ کہ کسی شخص کے کپڑے پر پاؤں نہ آئے اور کسی کے بدن کو نہ چھوئے اور دوسرے یہ کہ امام کے خطبہ شروع کرنے سے پہلے ہو ورنہ مکروہ تحریمی ہے، ہاں اگر کوئی مجبوری ہو مثلاً آگے گزرے بغیر جگہ نہ ملتی ہو تو امام کے خطبہ شروع کرنے سے پہلے جگہ حاصل کرنے کے لیے آگے جانا جائز ہے لیکن کسی کو تکلیف نہ دے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اوپر مذکور سنتوں کا ترک مطلقاً مکروہ نہیں بلکہ بعض

سنتوں کا ترک مکروہ ہے اور بعض کا خلاف اَولیٰ۔

شافعیہ کے نزدیک خطبہ کے دوران سامع کا بات کرنا اور امام کے سامنے ایک سے زیادہ افراد کا اذان کہنا بھی مکروہ ہے اور یہ حنابلہ کے نزدیک بھی مکروہ ہے نیز دوسرے خطبہ میں امام کا کسی طرف التفات یا ہاتھ وغیرہ سے اشارہ کرنا یا منبر پر ہاتھ مارنا مکروہ ہے۔ خطبے کے دوران حاضرین کا احتباء (۸۰) (سرین پر بیٹھ کر گھٹنے کھڑے کر کے ان کے گرد بازوؤں کا حلقہ بنالینا) بھی مکروہ ہے، صحیح حدیث میں اس سے ممانعت آئی ہے(۸۱) اور اس سے نیند آتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک خطبے کے دوران امام یا حاضرین میں سے کسی کا بلا ضرورت آنکھیں بند کرنا خلاف اولی ہے۔ اگر کسی کو اونگھ آ جائے تو لوگوں کے اوپر سے گزرے بغیر جگہ بدل لے کیوں کہ ترمذی میں صحیح حدیث ہے جسے ابو داؤد نے بھی روایت کیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو اپنی جگہ پر بیٹھے ہوئے اونگھ آ جائے تو وہ جگہ بدل لے۔ سنت یہ ہے کہ نیند کو بھگائے اور اس پر قابو پالے۔

حنابلہ کے نزدیک (۸۲) خطبے کے دوران خطیب کا لوگوں کی طرف پشت کرنا اور خطبے میں دعا کے وقت ہاتھ اٹھانا مکروہ ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ بھی اس سے متفق ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک ستر کا خیال رکھتے ہوئے احتباء جائز ہے کیوں کہ صحابہ کی ایک جماعت ایسا کرتی تھی اور ممانعت کی حدیث ضعیف ہے نیز حنابلہ نے قرفصاء کو بھی جائز قرار دیا۔ قرفصا یہ ہے کہ سرین پر بیٹھ جائے، گھٹنے سینے سے ملا لے اور دونوں پاؤں کے تلوے زمین سے لگا لے۔ امام احمد کی مراد اس طرح بیٹھنے سے جلسہ تھی اور کوئی بیٹھنے کا انداز اس سے زیادہ خشوع کی حالت کا حامل نہیں ہوتا۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک مسجد میں انگلیوں میں انگلیاں پھنسا کر بیٹھنا مکروہ ہے۔

جب کوئی شخص مسجد کے ارادے سے گھر سے نکلتا ہے، اس وقت سے یہ حکم شروع ہوتا ہے کیوں کہ ابو سعیدؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی مسجد میں ہو تو انگلیوں میں انگلیاں ڈال کر نہ بیٹھے کیوں کہ یہ شیطانی عمل ہے اور جب تک تم میں سے کوئی شخص مسجد سے نکل نہیں جاتا نماز میں شمار ہوتا ہے (۸۳) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو ایسا نہیں کرنا چاہیے تا کہ تمام احادیث کو جمع کرنا ممکن ہو کیوں کہ ایک حدیث میں ہے کہ جب آپؐ نے ایک نماز میں نماز مکمل کرنے سے پہلے سلام پھیر لیا اور نمازیوں کی طرف متوجہ ہوئے تو آپؐ نے اپنی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈال لیں۔

مسجد جاتے ہوئے ہاتھوں کی انگلیوں میں انگلیاں ڈالنے کی کراہت کعب بن عجرہؓ کی حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص اچھی طرح وضو کر کے مسجد کے ارادے سے گھر سے نکلے تو اپنی انگلیاں آپس میں نہ پھنسائے کیوں کہ وہ نماز میں ہے۔ (۸۴)

خطبے کے دوران بے مصرف کام کرنا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جس نے کنکریوں کو چھوا، اس نے لغو کام کیا'' (۸۵) اگر شدید پیاس نہ ہو تو اس دوران پانی پینا بھی مکروہ ہے۔

خطبے کے وقت صدقہ دینا:

حنفیہ کے نزدیک (۸۶) مانگنے کے لیے لوگوں کی گردنیں پھلانگنا ہر حال میں مکروہ تحریمی ہے۔ بعض حنفیہ کے نزدیک اس دوران مانگنا اور دینا جائز ہے بشرطیکہ سائل نمازیوں کے سامنے سے نہ گزرے، لوگوں کی گردنیں نہ پھلانگے اور مانگنے میں اصرار نہ کرے۔

حنابلہ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے کہ (۸۷) خطبے کے وقت سائل کو خیرات نہ دے کیوں کہ اس نے ایک ناجائز کام کیا ہے، ناجائز کام پر تعاون نہ کیا جائے۔ امام احمد کہتے

ہیں اگر سائل کو ڈانٹ دے تو مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کیوں کہ ایک شخص سے جو امام کے خطبے کے دوران مانگ رہا تھا، حضرت ابن عمرؓ نے ایسا ہی کیا تھا۔ خطبے کے دوران سائل کو صدقہ نہ دے کیوں کہ یہ حرام کام پر تعاون ہے۔

اگر کسی نے خطبے سے پہلے خیرات مانگی، پھر خطبہ سننے بیٹھ گیا تو اس کو خیرات دینا اور صدقے کا مال پکڑوانا جائز ہے۔

اگر کوئی شخص سوال نہ کرے یا امام کسی کے لیے اپیل کرے تو حنابلہ نے خطبے کے دوران ایسے شخص کے لیے صدقہ دینے کو جائز قرار دیا ہے۔

خطبے کے وقت صدقہ دینے کے بجائے مسجد میں آتے جاتے مسجد کے دروازے پر صدقہ دینا زیادہ بہتر ہے۔

مطلب ہفتم: جمعہ کی سنن اور مکروہات:

نماز جمعہ میں مندرجہ ذیل سنتیں ہیں:(۸۸)

ا۔ جو شخص جمعہ پڑھنے آئے اس کے لیے غسل کرنا، خوشبو لگانا اور عمدہ لباس پہننا جمہور کے نزدیک سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ کیوں کہ اوپر مذکور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث، جس میں جمعہ کے لیے جلدی آنے کا حکم ہے، ارشاد نبوی ہے: ''جس نے جمعہ کے روز اس طرح غسل کیا جیسے غسل جنابت کیا جاتا ہے، پھر مسجد کی طرف چلا تو گویا اس نے ایک اونٹ کی قربانی دی''۔ بیہقی نے صحیح سند سے روایت بیان کی ہے کہ جو مرد اور عورت جمعہ کے لیے آئے وہ غسل کرلے اور جو نہ آئے اس پر غسل نہیں ہے۔ مسنون غسل کے بارے میں دو احادیث پہلے گزر چکی ہیں کہ: ''جمعہ کا غسل ہر بالغ مرد پر واجب ہے''۔ واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسنون ہے۔ دوسری حدیث میں ہے: ''جس نے جمعہ کے روز وضو کرلیا اس نے اچھا کیا، جس نے غسل کیا اس نے افضل کام کیا''۔ متفق علیہ روایت ہے کہ تم میں سے جو نماز جمعہ کے لیے آئے وہ غسل کرلے۔

غسل کا وقت جمعہ کی نماز فجر سے سورج کے زوال تک کا ہے۔ جتنا نماز جمعہ سے قریب تر ہو اتنا افضل ہے کیوں کہ بدبو دور کرنے کا مقصد اس سے زیادہ حاصل ہوتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ غسل جمعہ کے لیے روانگی سے متصل پہلے ہو، تھوڑے وقفہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا البتہ اگر وقفہ زیادہ ہوگیا یا اس کے بعد مسجد کے باہر کچھ کھا پی لیا یا مسجد کے باہر اختیاری یا اضطراری طور پر سو گیا تو پہلا غسل باطل ہوگیا، دوبارہ غسل کرے۔ مالکیہ کے نزدیک فجر سے پہلے کیا ہوا غسل یا جمعہ کے لیے روانگی سے زیادہ وقت پہلے کا کیا ہوا غسل کافی نہیں ہے۔ غسل کے لیے نیت ضروری ہے کیوں کہ یہ خالص عبادت ہے پس اس کے لیے اسی طرح نیت کی ضرورت ہے جیسے تجدید وضو کے لیے۔ اگر جمعہ اور جنابت کے لیے ایک ہی غسل کیا اور دونوں کی نیت کی تو بلا اختلاف درست ہے۔ غسل سنت مؤکدہ ہے۔

رہا خوشبو لگانا، عمدہ کپڑے پہننا اور زیب و زینت کرنا تو اس حدیث کے باعث ہے کہ جس نے جمعہ کے روز غسل کیا، اگر اس کے پاس خوشبو ہے تو خوشبو لگائی، عمدہ کپڑے پہنے، پھر سکون اور وقار سے جمعہ کے لیے چل پڑا، مسجد پہنچا، اگر موقع ملا تو دو رکعت پڑھ لیں، کسی کو ایذا نہیں دی، جب امام خطبے کے لیے آیا تو خاموش رہا تا آنکہ نماز جمعہ ادا کرلی، یہ نماز اس کے لیے اس جمعہ سے دوسرے جمعہ تک کے لیے کفارہ ہوگی(۸۹) مستحب یہ ہے کہ جمعہ کے روز سفید لباس پہنے، سفید لباس سب سے افضل لباس ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''سفید لباس پہنا کرو، یہ صاف ستھرا ہوتا ہے، اس میں اپنے مردوں کو کفن پہنایا کرو''۔(۹۰)

۲۔ جمعہ کے لیے اطمینان اور وقار کے ساتھ پیدل چلتے ہوئے جلدی جائے تاکہ امام کے قریب جگہ پاسکے، راستے میں تلاوت اور ذکر میں مشغول رہے، کیوں کہ یہ سنت سے ثابت ہے جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے۔ نیز حدیث میں ہے: جو

جمعہ کے روز نہایا دھویا، جلدی جمعہ پڑھنے گیا، پیدل چلا، سواری پر نہیں گیا، امام کے قریب کھڑا ہوا، امام کو غور سے سنا، کوئی لغو کام نہیں کیا، اسے ہر قدم کے بدلے ایک سال کے روزوں اور نماز کا ثواب ملے گا(۹۱) مالکیہ کہتے ہیں کہ دوپہر کے وقت جمعہ کے لیے جانا چاہیے۔ سورج کے زوال سے ایک گھنٹہ پہلے روانہ ہو۔ ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے قریب کھڑے ہونا مطلوب ہے۔ ''ذکر (خطبہ) کے لیے حاضر ہوا کریں اور امام کے قریب کھڑے ہوں، آدمی پیچھے ہٹتا رہتا ہے حتیٰ کہ جنت میں داخل ہوجائے تب بھی پچھلے درجوں میں ہوتا ہے''(۹۲) نماز کے لیے اطمینان سے چل کر جانے کے بارے میں صحیحین میں حدیث ہے کہ ''جب تم نماز کے لیے آؤ تو سکون کے ساتھ آؤ''۔ کسی عذر کی وجہ سے سواری پر آنا جانا جائز ہے۔

تلاوت اور ذکر میں مشغول رہنے کی دلیل ارشاد نبویؐ ہے: جب تک آدمی اپنی جگہ ہوتے ہوئے بے وضو نہیں ہوتا فرشتے تم میں سے ہر ایک کے لیے دعا کرتے رہتے ہیں کہ اے اللہ! اسے معاف فرما، اے اللہ! اس پر رحم کر، کیوں کہ جب تک کوئی شخص نماز کے لیے رکا ہوا ہے وہ نماز میں ہی سمجھا جاتا ہے(۹۳) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نمازی کو تلاوت اور ذکر میں مشغول رہنا چاہیے۔ جمعہ کے لیے جلدی جانا امام کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے مسنون ہے۔ امام کے لیے جلدی جانا مسنون نہیں۔

۳۔ نماز سے پہلے بدن صاف کرنا اور اپنی شکل وصورت کو سنوارنا: ناخن کاٹنا، مونچھیں ترشوانا، بغلوں اور زیر ناف کے بال صاف کرنا وغیرہ، مسواک کرکے منہ کی بدبو دور کرنا اور بدن کی دوسری جگہیں جہاں بدبو پیدا ہوسکتی ہے انہیں صاف کرنا۔ امام کے لیے مسنون ہے کہ وہ اپنی ہیئت کو خوبصورت بنانے کا زیادہ اہتمام کرے، عمامہ پہنے، جبہ پہن کر سنت کا اتباع کرے کیوں کہ لوگ اسے دیکھتے ہیں۔

اگر ناخن بڑھ جائیں تو جس طرح جمعہ کے روز ناخن کاٹنا مسنون ہیں اسی طرح

جمعرات اور پیر کو بھی مسنون ہیں، باقی ایام میں نہیں۔

جمعہ کے روز خوبصورت ہیئت بنانے کی دلیل عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے جسے بغوی نے روایت کیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر جمعہ کو ناخن کاٹتے اور مونچھیں تراشتے تھے۔

حنفیہ کہتے ہیں (۹۴) کہ افضل یہ ہے کہ جمعہ کے بعد بال مونڈے اور ناخن تراشے، جمعہ کے روز نماز سے پہلے بال یا ناخن کاٹنا مکروہ ہے کیوں کہ جمعہ حج کے مشابہ ہے اور حج سے پہلے بال یا ناخن کاٹنا مکروہ ہیں۔

۴۔ جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات سورہ الکہف پڑھنا، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''جس کسی نے جمعہ کے روز سورہ کہف کی تلاوت کی، دو جمعوں کے درمیان ان کے لیے نور روشن کردیا جاتا ہے'' (۹۵)۔ ایک روایت میں ہے: ''جس نے جمعہ کے روز یا جمعہ کی رات میں سورہ کہف تلاوت کی وہ دجال کے فتنہ سے بچ جائے گا''۔ دن میں سورہ کہف پڑھنے کی زیادہ تاکید ہے۔ اس کی تلاوت میں حکمت یہ ہے کہ قیامت جمعہ کے روز آئے گی جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے، جمعہ کا دن قیامت کے مشابہ ہے، اس میں لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے اور سورہ کہف میں قیامت کی ہولناکیوں کا ذکر ہے۔

۵۔ جمعہ کے روز اور شب جمعہ میں بکثرت دعا کرنا: دن میں اس لیے کہ شاید اس ساعت میں دعا کرسکے جو اجابت کی گھڑی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن کے تذکرے میں فرمایا: اس میں ایک گھڑی ایسی ہے کہ جس مسلمان بندے کو وہ گھڑی مل جائے، اس وقت کھڑا نماز پڑھ رہا ہو تو اللہ سے جو مانگے اللہ اسے دے گا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کے اشارے سے بتایا کہ وہ بہت مختصر وقت ہوتا ہے (۹۶) مسلم کی ایک روایت میں ہے: ''ذرا سا وقت ہوتا ہے''۔ کہ کون سی گھڑی ہے جو دعا کی قبولیت کی ہے؟ اس میں صحیح رائے وہ ہے جو مسلم سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

وسلم نے فرمایا: ''امام کے منبر پر بیٹھنے سے لے کر نماز پوری کرنے کے درمیان کا کوئی وقت ہے''۔

۶۔ جمعہ کے روز اور شب جمعہ میں بکثرت درود شریف پڑھنا: حدیث میں آتا ہے: سب سے افضل دن جمعہ کا ہے اس میں مجھ پر بکثرت درود بھیجا کرو، تمہارا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے(۹۷) ایک دوسری حدیث ہے: شب جمعہ اور جمعہ کے روز مجھ پر بکثرت درود بھیجو، جو مجھ پر ایک بار درود بھیجے گا اللہ تعالیٰ اس پر دس بار رحمت نازل کرے گا۔(۹۸)

درود کے لیے یہ الفاظ کہے: اللھم صل علی محمد عبدک ونبیک ورسولک النبی الامی (اے اللہ! اپنے بندے، نبی اور رسول نبی امی محمدؐ پر رحمت فرما) یا اللھم صل علی محمد، کلما ذکرک الذاکرون، وصل علی محمد، وعلی آل محمد کلما غفل عن ذکرہ الغافلون (اے اللہ! محمدؐ پر رحمت نازل فرما جب بھی تجھے یاد کرنے والے یاد کریں اور محمد اور آل محمدؐ پر رحمت نازل فرما، جب بھی ان کی یاد سے غافل رہنے والے غافل ہوں)۔

۷۔ امام اتباع سنت کے تحت نماز جمعہ کی پہلی رکعت میں بلند آواز سے سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد سورۃ الجمعۃ اور دوسری میں المنافقون پڑھے (مسلم نے روایت کی ہے) ایک روایت میں ہے کہ آپؐ جمعہ کی نماز میں سبح اسم ربک الاعلی اور ھل اتاک حدیث الغاشیۃ پڑھا کرتے تھے۔

۸۔ جمعہ کے روز فجر کی نماز میں سورۃ الم السجدہ اور ھل اتی علی الانسان پڑھنا سنت ہے۔ ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے روز نماز فجر میں الم تنزیل اور ھل اتی علی الانسان حین من الدھر پڑھا کرتے تھے(۹۹) لیکن ہمیشہ ایسی سورتیں پڑھنا مستحب نہیں، کیوں کہ حدیث کا تقاضا بھی یہی ہے اور اس سے ان کے فرض ہونے کا وہم ہوسکتا ہے۔

۹۔ جمہور کے نزدیک جمعہ سے پہلے اور جمعہ کے بعد چار چار رکعات ظہر کی طرح مستحب ہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ سے پہلے چار رکعات پڑھا کرتے تھے(۱۰۰) صحابہ کرام جمعہ سے پہلے چار رکعات پڑھتے تھے اور ابن مسعودؓ جمعہ سے پہلے چار رکعات اور جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھتے تھے۔(۱۰۱)

بخاری کے علاوہ صحاح ستہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب تم میں سے کوئی دو رکعات پڑھ لے''(۱۰۲) جمعہ کے بعد زیادہ سے زیادہ چھ رکعات سنت ہیں، حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ چھ رکعات پڑھا کرتے تھے(۱۰۳)۔ یا چار رکعات پڑھے جیسا کہ مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے۔ جب تک امام جمعہ پڑھانے کے لیے آکر منبر پر نہ بیٹھ جائے تحیۃ المسجد کے علاوہ بھی جس قدر ہو سکے نوافل پڑھے کیوں کہ امام احمدؒ نبیشہ الہذلی سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان جب جمعہ کے روز غسل کرتا ہے، پھر مسجد کا رخ کرتا ہے، کسی کو ایذا نہیں دیتا، اگر ابھی امام نہ آیا ہو تو جس قدر ہو سکے نماز پڑھتا ہے، اگر امام آگیا ہو تو بیٹھ جاتا ہے اور خاموشی اور غور سے خطبہ سنتا ہے تا آنکہ امام جمعہ پڑھا دیتا ہے، اگر اس جمعہ سے اس کے سارے گناہ معاف نہ بھی ہوں تو یہ جمعہ اگلے جمعہ تک کے لیے کفارہ بن جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں(۱۰۴) پہلی اذان کے وقت مسجد میں بیٹھے ہوئے شخص کے لیے نفل پڑھنا مکروہ ہیں، اس سے پہلے نہیں۔ البتہ جو عالم، سلطان یا امام جس کی اقتدا کی جاتی ہو مسجد میں داخل ہو تو وہ پڑھ سکتا ہے، دوسرے لوگ نہ پڑھیں، تا کہ عام لوگ یہ نہ سمجھیں کہ یہ نماز واجب ہے۔ جمعہ کے بعد بھی لوگوں کے چلے جانے سے پہلے نوافل پڑھنا مکروہ ہیں۔

جو شخص سنتیں پڑھنا چاہتا ہے اس کے لیے مسنون یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک مسجد

میں اسی جگہ سنتیں پڑھے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کے فرائض اور سنتوں کو بات چیت کر کے یا جگہ بدل کر الگ الگ کر دے یا اپنے گھر جا کر پڑھے، کیوں کہ سائب بن یزیدؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے امیر معاویہؓ کے ساتھ مقصورہ میں جمعہ ادا کیا۔ جب امام نے سلام پھیرا تو میں اپنی جگہ کھڑا ہوگیا اور سنتیں پڑھ لیں۔ امیر معاویہؓ جب واپس گئے تو مجھے بلایا اور کہا کہ آئندہ ایسا نہ کرنا، جب جمعہ کی نماز پڑھو تو جب تک بات نہ کرلو یا اس جگہ سے ہٹ نہ جاؤ اور کوئی نماز نہ پڑھو، ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ ہم بات چیت کیے بغیر یا جگہ تبدیل کیے بغیر اور کوئی نماز جمعہ کی نماز کے ساتھ نہ ملائیں۔ شافعیہ کہتے ہیں (١٠٥) مسنون یہ ہے کہ اتباع نبوی میں جمعہ کی نماز کے ساتھ اور کوئی نماز نہ ملائے، اسے مسلم نے روایت کیا ہے۔ وقفہ دینے کے لیے بات چیت یا جگہ بدلنا کافی ہے۔

١٠۔ جمعہ کے بعد سورہ فاتحہ، سورہ اخلاص، سورہ فلق اور سورہ الناس کی تلاوت کرنا: ابن سنی نے حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت کیا کہ ''جس کسی نے جمعہ کے روز امام کے سلام پھیرنے کے بعد پاؤں بچھانے سے پہلے سورہ فاتحہ، قل ھو اللہ احد اور معوذتین سات بار پڑھیں، اس کے اگلے پچھلے تمام گناہ معاف ہوجائیں گے اور اسے ان تمام لوگوں کی تعداد کے برابر ثواب ملے گا جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے''۔

١١۔ جمعہ کے دن جسے اونگھ آجائے وہ اپنی جگہ بدل لے۔ کیوں کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا: جب جمعہ کے روز تم میں سے کسی کو بیٹھے ہوئے اونگھ آجائے تو دوسری جگہ جا کر بیٹھ جاؤ۔ (١٠٦)

مکروہات جمعہ:

اوپر مذکور خطبہ جمعہ کے مکروہات کے علاوہ جمعہ کے روز مزید مندرجہ ذیل امور مکروہ ہیں:

۱۔ حنفیہ کے نزدیک (۱۰۷) جمعہ کے روز اس جگہ ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا مکروہ تحریمی ہے جہاں جمعہ ہوتا ہو یعنی شہر میں، قید خانے میں بھی اور باہر بھی، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔

۲۔ حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز جب امام منبر پر بیٹھ جائے اور اس کے سامنے مؤذن اذان کہہ دے تو خرید وفروخت مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **یاایھاالذین آمنوااذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع** (اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کے لیے اذان کہی جائے تو ذکر اللہ کے لیے چل پڑو اور خرید وفروخت چھوڑ دو، الجمعہ ۶۲: ۹)

خرید وفروخت چھوڑنے کے امر کا تقاضا ہے کہ خرید و فروخت کی ممانعت ہو اور ممانعت کا کم از کم درجہ کراہت ہے۔

۳۔ علماء کا اتفاق ہے کہ لوگوں کی گردنیں پھلانگنا مکروہ ہے، جس کی تفصیل مکروہات خطبہ میں گزر چکی ہے۔

۴۔ کسی شخص کو اس کی جگہ سے اٹھا کر وہاں بیٹھنا حرام ہے (۱۰۸) ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی شخص اپنے بھائی کو اس کی جگہ سے اٹھا کر خود اس کی جگہ بیٹھ جائے (۱۰۹) نیز مسجد اللہ کا گھر ہے، اس میں سب لوگ برابر ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: **سواء العاکف فیہ والباد** (اس میں مقامی اور باہر سے آنے والا برابر ہیں، الحج ۲۲: ۲۵) جو شخص پہلے جس جگہ بیٹھ گیا وہی اس کا زیادہ حق دار ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جس نے پہلے پہل کوئی چیز لے لی وہی اس کا زیادہ مستحق ہے۔ (۱۱۰)

اگر کسی جگہ کسی نے اپنی جائے نماز بچھا دی تو حنابلہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ کسی دوسرے کو اختیار نہیں کہ اسے اٹھا دے کیوں کہ جائے نماز اس شخص کے قائم مقام ہے، نیز اس کو اٹھانے کی وجہ سے اس کے مالک کو پریشانی ہوگی اور کسی دوسرے کی ملکیت میں اس

کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے جس کی وجہ سے بسا اوقات جھگڑا بھی ہوجاتا ہے، چونکہ اس نے پہلے اس جگہ پر قبضہ کرلیا اس لیے وہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص بنجر زمین کو آباد کرنے کے لیے اس کی وٹ بندی کرلے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب جماعت کھڑی نہ ہو، اگر جماعت کھڑی ہوجائے اور اس کا مالک نہ آئے تو جائے نماز اٹھا دی جائے اور اس جگہ نماز پڑھی جائے کیوں کہ احترام اس شخص کا تھا، جائے نماز کا نہیں اور وہ خود آیا نہیں، البتہ اس جائے نماز پر بیٹھنا یا نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

۵۔ مالکیہ کے نزدیک (۱۱۱) جمعہ کی وجہ سے جمعہ کے روز کام کاج ترک کردینا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہے کہ وہ ہفتہ اور اتوار کو چھٹی کرتے ہیں۔ آنے جانے والے کو سلام کرنا اور سلام کا جواب دینا خواہ اشارے سے ہو، چھینک آنے پر الحمدللہ کہنا یا اس کا جواب دینا، کسی شخص کو زبان سے یا اشارے سے کوئی بے مقصد کام کرنے سے روکنا حرام ہے۔

ازدحام میں اگلے نمازی کی پیٹھ وغیرہ پر سجدہ کرنا:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (۱۱۲) اگر ازدحام میں نمازی اگلے نمازی کی پشت پر یا اس کے پاؤں میں ہی سجدہ کرسکتا ہے تو اس کے لیے ایسا کرنا ضروری ہے اور یہ سجدہ کافی ہوجائے گا کیوں کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ جب بھیڑ شدید ہوجائے تو اپنے بھائی کی پیٹھ پر سجدہ کرلیا کرو (۱۱۳) کیوں کہ عاجز ہونے کی حالت میں جس قدر ممکن ہو عمل کرلیا جائے تو درست ہے، جیسے مریض اگر اپنے بازو پر سجدہ کرلے تو صحیح ہے۔

اس صورت میں اگلے نمازی سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں کیوں کہ یہ معمولی بات ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسا نہ کرے ورنہ نماز نہیں ہوگی کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اپنی پیشانی زمین پر رکھ دو۔

مطلب ہشتم: جمعہ کو فاسد کرنے والے اُمور:

جن باتوں سے دوسری نمازیں ٹوٹ جاتی ہیں ان سے جمعہ کی نماز بھی ٹوٹ جاتی ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور باتیں ہیں جن سے بطور خاص جمعہ فاسد ہوجاتا ہے، جو درج ذیل ہیں: (۱۱۴)

۱۔ جمہور کے نزدیک اگر نماز کے دوران ظہر کا وقت نکل جائے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جمعہ نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ جمعہ بھی دوسری فرض نمازوں کی طرح وقت سے وابستہ ہے، جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے۔ وقت نکلنے سے جمعہ فاسد نہیں ہوتا۔ اگر جمعہ کی نماز میں تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد ظہر کا وقت ختم ہوجائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جمعہ فاسد ہوجاتا ہے صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا۔

۲۔ امام کے پہلی رکعت کا سجدہ کرنے سے پہلے جمعہ کی جماعت ختم ہوجائے مثلاً لوگ چلے جائیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جمعہ فاسد ہوجائے گا، صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا۔ البتہ پہلی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد اگر لوگ چلے جائیں تو ابوحنیفہ اور صاحبین کا اتفاق ہے کہ جمعہ فاسد نہیں ہوتا۔

اگر وقت نکل جانے یا جماعت فوت ہونے کے باعث جمعہ فاسد ہوجائے تو ظہر کی نماز پڑھی جائے۔

اگر جمعہ ان اسباب میں سے کسی سبب سے فاسد ہو جن سے عام نمازیں ٹوٹ جاتی ہیں مثلاً دانستہ وضو توڑ دینا یا بات کرنا تو اگر جمعہ کی شرائط پائی جاتی ہیں تو نماز جمعہ ہی ادا کی جائے۔

مطلب نہم: جمعہ کے دن نماز ظہر:

باوجودیکہ اصل فرض نماز جمعہ ہے، تاہم بعض حالات میں نماز جمعہ کے بجائے نماز

ظہر ادا کی جاتی ہے:

جمعہ کے بعد نماز ظہر، کسی عذر کی وجہ سے جمعہ سے پہلے گھر میں ظہر کی نماز پڑھنا، عذر والے لوگوں کا جماعت کے ساتھ نماز ظہر ادا کرنا، جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں ان کا جلدی نماز ظہر ادا کرلینا، وقت نکل جانے کے باعث نماز ظہر ادا کرنا، جمعہ کی شرائط میں سے کسی شرط میں خلل پڑ جانے سے ظہر نماز پڑھنا۔

ا۔ جمعہ کے بعد نماز ظہر:

اگر شہر میں ایک ہی جگہ نماز جمعہ ہوتی ہے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ صحیح ہے اور کسی سے نماز ظہر کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ ایسے جمعہ کے بعد نماز ظہر حرام ہے۔

اگر کسی شہر میں کئی جگہوں پر جمعہ ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے دور میں ہے تو مالکیہ کے نزدیک سب سے قدیم مسجد میں پڑھا گیا جمعہ درست ہے اور باقی مساجد کے نمازی ظہر کی نماز ادا کریں۔

حنابلہ کے نزدیک جس جمعہ میں حاکم شریک ہو وہ درست ہے باقی مساجد کے نمازی نماز ظہر ادا کریں۔

شافعیہ کے نزدیک جو جمعہ پہلے ادا کیا گیا یعنی جس کی تکبیر تحریمہ کی راء پہلے ادا ہوئی وہ صحیح ہے اور باقی مساجد کے نمازی نماز ظہر ادا کریں۔ جو نمازی پہلے جمعہ سے پیچھے رہ جائیں یا جنہیں یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا جمعہ کون سی مسجد میں ادا کیا گیا یا معلوم ہوا لیکن بھول گیا اور متعدد جگہوں پر کسی مجبوری اور ضرورت کے بغیر جمعے پڑھے گئے جیسا کہ آج کے دور میں بالعموم اسلامی شہروں میں رواج ہے۔ وہ نمازی نماز ظہر ادا کریں اور اگر کسی ضرورت کے تحت کئی جگہوں پر جمعے پڑھے گئے تو احتیاطاً نماز ظہر پڑھ لینا مستحب ہے۔ لیکن بغیر ایک جامع شماریاتی عمل کے یہ معلومات حاصل کرنا مشکل ہے۔

مذہب حنفی میں لوگوں سے تنگی دور کرنے کے اصول کی بنا پر ایک شہر میں کئی جمعے جائز

ہیں۔ اور جمعہ کے بعد جماعت کے ساتھ نماز ظہر ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

بلا ضرورت کئی جگہوں پر جمعہ نہ پڑھنے کی شرط کے ضمن میں یہ ساری تفصیل گزر چکی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جمعہ اصلی وقت کی فرض نماز ہے۔ جن علماء نے متعدد جگہوں پر جمعہ نہ پڑھنے کی شرط عائد کی ہے انہوں نے صدر اسلام کے طرز عمل سے استدلال کیا ہے جو واقعتاً دلیل نہیں بن سکتا، اگرچہ افضل یہ ہے کہ ایک ہی جگہ جمعہ پڑھا جائے۔ اور جو اکیلے نماز ظہر ادا کرنا چاہے تو اس میں کوئی ممانعت نہیں، البتہ مناسب یہ ہے کہ جمعہ کے بعد باجماعت ظہر کی نماز پڑھنے کی ممانعت کر دی جائے تاکہ مسلمانوں کے اتحاد کا تحفظ ہو۔ آج کے بڑے بڑے شہروں اور آبادی کی کثرت کو صدر اسلام کے مدینہ منورہ کے شہر پر قیاس کرنا درست نہیں جہاں مسلمان تعداد میں کم تھے۔ خلیفہ خود مسلمانوں کے خطیب ہوتے تھے اور خلیفہ کا منبر تمام مسلمانوں کو جہاد کے معاملات، قحط اور وبا وغیرہ کے بحرانوں اور دوسرے بڑے بڑے حوادث کے حل کا اعلان کرنے کا واحد ذریعہ تھا۔ چونکہ عہد نبوی اور خلافت راشدہ، صحابہ اور تابعین کے دور میں ایک ہی جمعہ ہوتا تھا، وہاں جمعہ کے بعد ظہر کی نماز کے اعادے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا اور نہ ہی یہ سوال سامنے آیا کہ بڑے شہروں اور قصبوں میں اگر ضرورت کے تحت کئی جگہوں پر جمعے ہوں تو کیا جمعہ کے بعد باجماعت نماز ادا کی جاسکتی ہے یا نہیں، پس قرآن کا جمعہ ادا کرنے کا حکم ہی دراصل ایسا حکم ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے، دوسری کوئی نماز واجب نہیں۔

۲۔ جمعہ کے روز بلا عذر گھر میں ظہر کی نماز پڑھنا:

حنفیہ کہتے ہیں (۱۱۵) جمعہ کی نماز سے پہلے بلا عذر کسی نے اپنے گھر پر نماز پڑھ لی تو یہ حرام ہیں۔ اس کی نماز درست ہے لیکن موقوف ہے۔ اگر اسے خیال آیا، خواہ کسی عذر کے باعث، کہ اسے جمعہ میں شامل ہونا چاہیے، پھر جمعہ کے لیے چل پڑا اور امام ابھی جمعہ کی نماز میں ہے، ابھی نماز ہوئی نہیں تو اس کی ظہر کی نماز باطل ہوگئی اور امام ابوحنیفہ کے

نزدیک جمعہ کے لیے چلنے سے وہ نفل ہوگئی، خواہ جمعہ نہ ملے، کیوں کہ جمعہ کے لیے چلنا، جمعہ کے خصائص میں سے ہے۔ پس ظہر کی نماز ختم کرنے میں جمعہ کے لیے چلنا احتیاطاً جمعہ پڑھنے کے قائم مقام ہوجائے گا۔ اگر امام جمعہ سے فارغ ہوگیا اور اس کے بعد جمعہ کے لیے چلا تو یہ جمعہ کے لیے چلنا نہیں ہے، اس سے ظہر کی نماز باطل نہیں ہوگی۔

صاحبین کے نزدیک امام کے ساتھ شامل ہونے سے پہلے ظہر کی نماز باطل نہیں ہوگی، کیوں کہ جمعہ کے لیے چلنا نماز ظہر پڑھنے سے کم تر درجے کی چیز ہے اس لیے اس سے ظہر کی نماز باطل نہیں ہوگی، جب کہ جمعہ نماز ظہر سے بلند درجے کی چیز ہے اس سے نماز ظہر باطل ہوجائے گی، پس جمعہ کے لیے چلنا ایسا ہی ہے جیسے امام کے جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کے لیے چل پڑا۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اتفاق ہے کہ اگر امام جمعہ سے فارغ ہوگیا، اس کے بعد جمعہ کے لیے چلا تو ظہر کی نماز باطل نہیں ہوگی۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ کا جدید قول اور حنابلہ) کہتے ہیں(۱۱۶) امام کے جمعہ کی نماز پڑھنے سے پہلے کسی شخص کی نماز ظہر درست نہیں ہے، اگر اسے خیال ہے کہ اسے جمعہ مل جائے گا تو اس کے لیے چل پڑے کیوں کہ یہ فرض ہے، اگر مل جائے تو پڑھ لے، اگر نہ ملے تو ظہر کی نماز پڑھ لے اگر اس کا خیال ہو کہ اب نماز نہیں ملے گی تو انتظار کرے، جب یقین ہوجائے کہ امام نماز جمعہ سے فارغ ہوگیا ہے پھر ظہر پڑھے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر جمعہ سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ لی تو وہ نہیں ہوئی اور جمعہ واجب ہے اور اگر جمعہ کے بعد ظہر کی نماز پڑھی تو ہوگئی لیکن گناہ گار ہوگا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ نماز پڑھ لی جس کا اسے کہا نہیں گیا تھا اور وہ چھوڑ دی جس کا اسے کہا گیا تھا، پس نماز نہیں ہوئی، جیسے ظہر کی جگہ عصر پڑھ لے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسے جمعہ پڑھنے کا کہا گیا تھا، ظہر اس سے ساقط ہوگئی تھی، جیسا کہ اگر وہ دور

ہوتا تو اسے ظہر پڑھنے کا کہا جاتا، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جمعہ چھوڑنے اور جمعہ کی تیاری نہ کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا۔

۳۔ عذر والوں کی باجماعت نماز ظہر:

حنفیہ کے نزدیک (۱۱۷) جمعہ کے روز ایسی جگہ جہاں جمعہ ہوتا ہے (یعنی شہر) وہاں جمعہ سے پہلے اور بعد معذور افراد مثلاً مسافروں، قیدیوں مریضوں وغیرہ کا باجماعت نماز ظہر پڑھنا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ اس سے جمعہ میں خلل پیدا ہوتا ہے، کیوں کہ جمعہ کئی جماعتوں کا جامع ہے، اس طرح اس امر کا بھی امکان ہے کہ غیر معذور بھی ان کی اقتدا کرلے۔ اس میں جمعہ کے وقت دوسری جماعت کرانا گویا جمعہ کے معارضہ کی صورت ہے۔ البتہ دیہاتوں میں جہاں جمعہ نہیں ہوتا وہاں ظہر کی نماز باجماعت پڑھی جاسکتی ہے۔ جن شہریوں کی جمعہ کی نماز رہ جائے ان کے لیے ظہر کی نماز باجماعت پڑھنا مکروہ ہے۔ ایسے لوگ بغیر اذان، اقامت اور جماعت کے اپنی الگ الگ ظہر کی نماز پڑھیں۔ مریض اپنی ظہر کی نماز مؤخر کرلے تاآنکہ امام جمعہ کی نماز سے فارغ ہوجائے۔ اگر مؤخر نہ کی تو صحیح یہ ہے کہ مکروہ ہے۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور (۱۱۸) کی رائے یہ ہے کہ عذر کی بنا پر جن لوگوں کا جمعہ قضا ہوگیا یا جن پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ان کے لیے ظہر کی نماز باجماعت پڑھنا جائز ہے تاکہ حدیث میں مذکور جماعت کا ثواب انہیں مل سکے کہ" جماعت کی نماز اکیلے نماز سے پچیس درجے افضل ہے"۔ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ان کا جمعہ رہ گیا، انہوں نے علقمہ اور اسود کے ساتھ باجماعت نماز پڑھ لی۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے لوگ جن کو بکثرت عذر پیش نہیں آتے ان کے لیے جمعہ کے دن باجماعت نماز ظہر مکروہ ہے، البتہ جن کو بکثرت عذر پیش آتے ہیں ان کے لیے بہتر یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ ظہر پڑھیں۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مسجد نبوی میں اور ایسی مسجد میں جہاں دوبارہ جماعت کرانا مکروہ ہے، جماعت کے ساتھ نماز کا اعادہ مستحب نہیں، نیز جس مسجد میں جمعہ پڑھا گیا ہو وہاں بھی، کیوں کہ اس سے یہ الزام لگنے کا اندیشہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ جمعہ نہیں پڑھتے یا اس امام کے پیچھے نہیں پڑھتے یا اس کے پیچھے پڑھنے کے بعد نماز لوٹا لیتے ہیں۔ بسا اوقات ایسی باتوں سے بڑا فتنہ اور نقصان ہوتا ہے اس لیے گھر میں پڑھ لے یا ایسی جگہ پڑھے جہاں اس قسم کے فتنے کا اندیشہ نہ ہو۔

جمہور اس امر میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ معذور شخص جسے امید ہو کہ اس کا عذر ختم ہوجائے گا ظہر کی نماز اس وقت تک مؤخر کرے جب کہ اسے جمعہ ملنے سے مایوسی ہوجائے کیوں کہ ممکن ہے اس کا عذر ختم ہوجائے۔ اگر ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد اس کا عذر ختم ہوا مثلاً سفر سے واپس آ گیا یا بیمار تھا شفا ہوگئی یا قید سے رہائی مل گئی تو اگر جمعہ مل سکتا ہے تو اس کا اعادہ کرے، اسی طرح اگر لڑکا ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد بالغ ہوگیا تو جمعہ کا اعادہ کرے۔

۴۔ جن لوگوں پر جمعہ واجب نہیں، ان کا ظہر کی نماز جلدی پڑھ لینا:

اکثر اہل علم (۱۱۹) کی رائے یہ ہے کہ جس پر جمعہ واجب نہیں مثلاً مسافر، غلام، عورت اور دائمی مریض اور دوسرے تمام معذور افراد جمعہ کے روز امام کے نماز جمعہ پڑھنے سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ سکتے ہیں، کیوں کہ وہ نماز جمعہ کے مخاطب نہیں ہیں، اس لیے ان کی نماز ظہر صحیح ہے، جیسے کہ اگر جمعہ کے مقام سے دور ہوتے تو ظہر پڑھ لیتے۔

اگر ظہر کی نماز پڑھ لی پھر جمعہ پڑھنے روانہ ہوگئے تو جمہور کے نزدیک ان کی نماز ظہر باطل نہیں ہوئی اور جمعہ ان کے حق میں نفل ہوجائے گا خواہ عذر زائل ہوگیا ہو یا نہ ہوا ہو۔ البتہ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ جمعہ کے لیے چلنے سے ہی ان کی نماز ظہر باطل ہوگئی، جیسا کہ پہلی صورت میں ان کی رائے تھی۔

۵۔ ظہر کا وقت نکلنے کی وجہ سے نماز ظہر:

جب ظہر کا وقت ختم ہوگیا یا جمعہ کا وقت اتنا تنگ ہوگیا کہ اس میں خطبہ پڑھ کر دو رکعات نہیں پڑھی جاسکتیں تو جمعہ ساقط ہوگیا اور علماء کا اتفاق ہے کہ جمعہ کی قضا نہیں ہے(۱۲۰) اب ظہر کی نماز ہی پڑھی جائے کیوں کہ نماز قضا اسی طرح پڑھی جاتی ہے جیسے ادا اور جمعہ ادا کرنے کے لیے جو خاص شرائط تھیں وہ باقی نہیں رہیں، اب انہیں حاصل کرنا فرد کے بس میں نہیں ہے لہٰذا جمعہ ساقط ہوجائے گا، اس کے برعکس باقی فرض نمازیں اگر اپنے وقت سے قضا ہوجائیں تو انہیں اس طرح ادا کرنا ہوتا ہے۔

۶۔ جمعہ کی شرائط میں سے کسی شرط میں خلل واقع ہوجائے تو نماز ظہر پڑھنا:

اگر جمعہ کے وقت کے علاوہ جمعہ کے درست ہونے کی جو دوسری شرائط ہیں ان میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے مثلاً نمازیوں کی مطلوبہ تعداد پوری نہیں ہوئی یا جمہور کے نزدیک مسبوق کو جمعہ کی ایک رکعت بھی نہیں ملی اور حنفیہ کے نزدیک مسبوق کو جمعہ کا کوئی حصہ حتیٰ کہ سجدہ سہو بھی نہیں ملا یا جمعہ پڑھنے کے لیے جگہ نہیں ہے تو لوگ جمعہ کے بجائے نماز ظہر ادا کریں۔(۱۲۱)

حواشی وتعلیقات

۱۔ الدرالمختار،۱:۷۴۲، الشرح الصغیر،۱:۴۹۳، مغنی المحتاج،۱:۲۷۶، المغنی۲:۲۹۴ وبعد، کشاف القناع،۲:۲۱۔

۲۔ بیہقی نے ابولبانہ بن عبدالمنذر کے حوالے سے ''فضائل اوقات'' کے تحت روایت کی ہے۔

۳۔ مسلم نے ابوہریرہؓ سے اور احمد اور نسائی نے ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۲۲۱)

۴۔ نسائی نے حضرت حفصہؓ سے اور ابو داؤد نے طارق بن شہاب سے ان الفاظ میں روایت کی: جمعہ ہر مسلمان پر باجماعت ادا کرنا حق واجب ہے بجز غلام، عورت، بچے اور مریض کے (نیل الاوطار، ۳:۲۲۶)۔

۵۔ ابوالجعدؓ الضمری سے پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی۔ ابوالجعدؓ صحابی تھے۔ حاکم نے اسے صحیح قرار دیا۔ احمد اور ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے اسی طرح کی حدیث روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۲۲۱)

۶۔ احمد اور مسلم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی (نیل الاوطار،۳:۲۲۱)

۷۔ احمد وغیرہ نے روایت کی۔ نووی نے المجموع میں کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

۸۔ المغنی،۲: ۲۹۷۔

۹۔ ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۲۳۷)

۱۰۔ بدایۃ المجتھد،۱: ۱۶۰، نیل الاوطار،۳: ۲۳۰۔

۱۱۔ مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی (الترغیب والترھیب۲:۹۲)

۱۲۔ مسلم نے ابوہریرہؓ سے، احمد نے ابوایوبؓ سے دوسرے الفاظ میں، طبرانی نے الاوسط میں ابن عمرؓ سے، بزار نے اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عباسؓ سے اور ابو داؤد نے عبداللہ بن عمر و بن

العاصؓ سے روایت کی سبل السلام،۲:۵۴، نیل الاوطار،۳:۲۳۶)

۱۳۔ متفق علیہ (سبل السلام،۲:۵۴)

۱۴۔ دارالفکر دمشق سے ۱۹۶۴ میں شائع ہوئی۔

۱۵۔ الدر المختار، ۱:۷۷۳۔

۱۶۔ ایضاً: ۱:۷۷۲۔

۱۷۔ الدر المختار ورد المحتار، ۱:۷۷۰، البدائع، ۱:۲۷۰، بداية المجتهد، ۱: ۱۶۰، ۲:۱۶۷، القوانين الفقهيه، ۳۱، المهذب، ۱:۱۱۰، حاشیۃ الدسوقی، ۱: ۳۸۶، مغنی المحتاج، ۱:۲۵ وبعد۔

۱۸۔ المغنى،۲:۲۹۷ وبعد

۱۹۔ مراجع سابقہ، ابن فرحون، تبصرۃ الحکام مع حاشیہ فتح العلی،۲: ۳۷۸، الشرح الصغير، ۱:۵۱۴۔

۲۰۔ الدر المختار، ۱: ۷۶۲ - ۷۶۴، البدائع، ۱:۲۵۶، الكتاب مع اللباب ۱:۱۱۱-۱۱۳، فتح القدير، ۱:۷۱۴، الشرح الصغير، ۱:۴۹۴ وبعد، القوانين الفقهيه، ۷۹، بداية المجتهد، ۱:۱۵۱، مغنى المحتاج،۱:۲۷۶ وبعد، المهذب، ۱:۱۰۹، كشاف القناع،۲:۲۳-۲۵، المغنى،۲: ۲۹۸، ۳۲۷-۳۳۲، ۳۳۸-۳۴۲۔

۲۱۔ حنفیہ کے نزدیک مقیم ہونے کی مدت پندرہ دن اور شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک چار دن ہے۔

۲۲۔ مرفوعاً روایت کی گئی لیکن بیہقی کہتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یہ ابن عمرؓ پر موقوف ہے۔ دارقطنی وغیرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ ”جو شخص اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اس پر جمعہ واجب ہے۔ عورت، مسافر، غلام اور مریض اس سے مستثنیٰ ہیں۔

۲۳۔ ابو داؤد، دارقطنی نے عبداللہ بن عمروؓ سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں” جمعہ بس اس پر ہے جو اذان سنے“ (نیل الاوطار ۳:۲۲۵)

۲۴۔ الدر المختار ۱:۷۷۱، الشرح الصغير، ۱:۵۱۲، القوانين الفقهيه، ۸۰، المهذب ۱: ۱۱۰، مغنى المحتاج، ۱:۲۷۸ وبعد، المغنى،۲:۳۶۲ - ۳۶۴، الشرح الصغير، ۱: ۵۱۴ - ۵۱۶، خصوصیات یوم الجمعہ للسیوطی، ۴۳، الشرح الكبير، ۳۸۷۔

۲۵۔ دارقطنی نے ''الافراد'' میں روایت کی۔ خطیب نے امام مالک سے روایت کرنے والوں سے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔

۲۶۔ المغنی ۲:۳۵۸، کشاف القناع،۲:۴۴۔

۲۷۔ احمد، ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں'' جو نماز پڑھنا چاہے پڑھ لے''۔

۲۸۔ ابن ماجہ: ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح کی حدیث بیان کی۔

۲۹۔ البدائع، ۱:۲۵۶، بدایۃ المجتهد، ۱:۱۵۵، القوانین الفقهیه، ۸۱، مغنی المحتاج، ۱:۲۷۶، کشاف القناع،۲:۲۱، ۴۱۔

۳۰۔ احمد، ابن ماجہ، نسائی۔

۳۱۔ الدر المختار، ۱:۷۴۷-۷۶۱، فتح القدیر، ۱:۴۰۸-۴۱۶، البدائع، ۱:۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۶، اللباب، ۱:۱۱۰-۱۱۲، الشرح الصغیر، ۱:۴۹۵-۵۰۰، الشرح الکبیر، ۱:۳۷۲-۳۷۸، بدایۃ المجتهد، ۱:۱۵۲-۱۵۴، القوانین الفقهیه، ۸۰-۸۱، مغنی المحتاج، ۱:۲۷۹-۲۸۵، المهذب، ۱:۱۱۰ وبعد ۱۱۷، حاشیۃ الشرقاوی، ۱:۲۶۱-۲۶۶، کشاف القناع ،۲:۲۷، ۳۴، ۴۲ وبعد، المغنی، ۲:۲۹۵، ۳۲۷-۳۳۷، ۳۵۶-۳۵۹۔

۳۲۔ احمد، بخاری، ابو داؤد، ترمذی (نیل الاوطار،۳:۲۵۹)

۳۳۔ دارقطنی، امام احمد نے اسے مستند قرار دیا ہے اور کہا، ابن مسعودؓ، جابرؓ، سعیدؓ اور معاویہؓ سے بھی ایسی ہی روایات ہیں اور انہوں نے سورج ڈھلنے سے پہلے جمعہ پڑھا ہے (نیل الاوطار،۳:۲۵۹)

۳۴۔ بخاری، مسلم (نیل الاوطار، ایضاً)

۳۵۔ فتح القدیر، ۱:۴۱۹، الکتاب مع اللباب، ۱:۱۱۴

۳۶۔ احمد اور ابن حبان نے سعید بن المسیب سے حضرت ابو ہریرہؓ کے حوالے سے مرفوعاً روایت کی۔ مسلم کہتے ہیں۔ ابن عینیہ نے ان الفاظ میں غلطی کی ہے، میرے علم کے مطابق زہری کے علاوہ کسی اور نے یہ الفاظ روایت نہیں کیے۔ صحاح ستہ میں روایت یوں ہے: جو ملے وہ پڑھ لو، جو رہ جائے اسے مکمل کرلو (نصب الرایۃ ۲:۲۰۰)

۳۷۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۹۹ وبعد، کشاف القناع،۲: ۲۸، ۳۳، المغنی،۲: ۳۱۲۔

۳۸۔ پہلے الفاظ ابن ماجہ کے ہیں اور دوسری روایت متفق علیہ ہے اور تیسری الاثرم نے روایت کی ہے۔

۳۹۔ نمازیوں کا خطبہ چھوڑ کر چلے جانے کی روایت احمد اور مسلم نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا (نیل الاوطار،۳:۲۷۸)

۴۰۔ ابوداؤد، ابن ماجہ (نیل الاوطار،۳:۲۳۰)

۴۱۔ بخاری نے اس مفہوم میں روایت کی ہے۔

۴۲۔ کشاف القناع،۲:۴۱

۴۳۔ الشرح الصغیر، ۱:۵۰۰: القوانین الفقهیه،۸۰ وبعد

۴۴۔ المغنی،۲: ۳۳۴ وبعد، کشاف القناع،۲:۴۲۔ ۴۴

۴۵۔ الدرالمختار وردالمحتار، ۱:۷۵۵ وبعد، شرح المنیہ میں ہے: اَولیٰ یہ ہے کہ احتیاط کی جائے، کیوں کہ کئی جگہوں پر جمعہ پڑھنے کے جواز میں اختلاف کا غیرقوی ہونا اور کئی جگہوں پر ضرورت کے تحت جمعہ کے جواز کا یہ مطلب نہیں کہ تقویٰ کے طور پر ظہر احتیاطی پڑھنا ممنوع ہے۔

۴۶۔ بدایة المجتهد، ۱:۱۵۴۔

۴۷۔ فتاوی ابن تیمیۃ،۲۴ : ۲۰۸

۴۸۔ تبیین الحقائق ، ۱: ۲۱۹ وبعد، الشرح الصغیر ، ۱: ۴۹۹، مغنی المحتاج، ۱:۲۸۵، المغنی ۲:۳۰۲۔

۴۹۔ بیہقی، ابن الجوزی نے اس حدیث کو'' جیسے مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو اس طرح نماز پڑھو'' کے ساتھ ملا کر اس سے جمعہ کے خطبہ کے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ مسلم نے جابر بن سمرہؓ کے حوالے سے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوکر خطبہ دیتے، پھر بیٹھ جاتے، پھر کھڑے ہوجاتے اور کھڑے ہوکر خطبہ دیتے۔ ابو داؤد نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو خطبے دیتے۔ جب آپؐ منبر پر تشریف لاتے تو بیٹھ جاتے تا آنکہ مؤذن اذان سے فارغ ہوجاتا، پھر آپؐ کھڑے ہوجاتے، پھر بیٹھ جاتے اور کوئی بات نہ کرتے، پھر کھڑے ہوجاتے اور خطبہ دیتے۔ اس حدیث کے ایک راوی پر جرح کی گئی ہے۔ (نصب الرایة، ۲:۱۹٦)

۵۰۔ فتح القدیر مع العنایة، ۱:۴۱۳-۴۱۵، الدرالمختار، ۱:۷۵۷-۷۶۰، مراقی الفلاح، ۸۷، البدائع، ۱: ۲٦۲، تبیین الحقائق، ۱:۲۱۹ وبعد

۵۱۔ الشرح الصغیر، ۱:۴۹۹، الشرح الکبیر، ۱:۳۷۲-۳۷۸ وبعد، ۳۸٦۔

۵۲۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۸۵-۲۸۷، المهذب، ۱:۱۱۱، الحضرمیة، ۸۰۔

۵۳۔ المغنی، ۲:۳۰۲-۳۱۰، کشاف القناع، ۲:۳۴-۳۷، ۴۰۔

۵۴۔ ابوداؤد، اور صحاح ستہ مرسلا روایت کی ہے۔

۵۵۔ ابوداؤد۔

۵٦۔ مسلم۔

۵۷۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں: رسول اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوکر دو خطبے دیتے تھے اور ان دونوں کے درمیان بیٹھ کر وقفہ کرتے تھے۔ متفق علیہ۔

۵۸۔ مراقی الفلاح، ۸۸ وبعد، البدائع، ۱: ۲٦۳-۲٦۵، فتح القدیر، ۱:۴۲۱، الدرالمختار، ۱: ۷۵۸-۷٦۰، ۷٦۹-۷۷۲، الشرح الصغیر، ۱:۵۰۳، ۵۰۵-۵۱۰، القوانین الفقهیه، ۸۱، بدایة المجتهد، ۱:۱۵۲ وبعد، ۱۵۸، المهذب، ۱: ۱۱۲، مغنی المحتاج، ۱: ۲۸۸-۲۹۰، الحضرمیة ۸۱، کشاف القناع، ۲: ۳۸-۴۱، ۴۹-۵۵، المغنی، ۲: ۲۹۵-۳۰۰، حاشیة الباجوری ۱:۲۳۰، المجموع، ۴: ۴۲۰-۴۲۴۔

۵۹۔ الاثرم نے حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، ابن مسعودؓ اور ابن زبیرؓ سے روایت کی، بخاری نے حضرت عثمانؓ سے لیکن حضرت جابرؓ کی حدیث کی سند میں ابن لُہیعہ ہے۔ (نیل الاوطار، ۳:۲٦۱)

٦۰۔ الزوراء مستند قول کے مطابق مدینہ کے بازار میں ایک جگہ ہے۔ یہ تیسری اذان اصل میں منبروں پر پہلی اذان ہے، اسے تیسری اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ زائد ہے اور حقیقت میں دوسری ہے۔ اسے تیسری کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اقامت کو دوسری اذان کہا جاتا ہے۔

٦۱۔ نسائی اور ابوداؤد نے بھی روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۲٦۲)

٦۲۔ الاحزاب: ۷۰۔

٦۳۔ ابوداؤد، ابن القیم نے زاد المعاد میں لکھا ہے کہ ایسا منبر بنانے سے پہلے تھا۔

۶۴۔ امام احمد نے بھی روایت کی۔ المئنۃ : علامت، موقع (نیل الاوطار، ۳:۲۶۹)

۶۵۔ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھ پر کچھ لوگ پیش کیے گئے جن کے ہونٹ آگ کی قینچیوں سے کاٹے جارہے تھے، مجھے بتایا گیا کہ یہ میری امت کے وہ خطیب ہیں جن کے اعمال ان کی گفتار کے مطابق نہیں۔

۶۶۔ مغنی المحتاج، ۱: ۲۸۷ وبعد۔

۶۷۔ ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے (نیل الاوطار، ۳: ۲۷۱)

۶۸۔ احمد اور ابو داؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی (ایضاً)

۶۹۔ احمد، ابو داؤد، نسائی۔

۷۰۔ البدائع، ۱: ۲۶۴، الکتاب مع اللباب، ۱: ۱۱۵، مراقی الفلاح، ۸۸، الشرح الکبیر، ۱: ۳۸۷، الشرح الصغیر، ۱: ۵۰۹ وبعد، بدایۃ المجتہد، ۲: ۳۲۰-۳۲۵، کشاف القناع، ۲: ۳۷۔

۷۱۔ مسلم: اسی موضوع پر حضرت جابرؓ سے بھی ایک روایت ہے (نیل الاوطار، ۳: ۲۵۶)

۷۲۔ متفق علیہ۔

۷۳۔ المجموع، ۴: ۴۲۷ وبعد، المہذب، ۱: ۱۱۵، المغنی، ۲: ۳۱۹۔

۷۴۔ متفق علیہ بلکہ صحاح ستہ نے روایت کی، ابو داؤد کے علاوہ پانچوں نے ابوسعید خدریؓ سے اس طرح کی روایت کی (نیل الاوطار، ۳: ۲۵۵)۔

۷۵۔ مسلم نے ان الفاظ سے روایت کی ہے۔ بخاری نے اسی مفہوم میں حضرت جابرؓ سے روایت کی، احمد، مسلم اور ابو داؤد میں ہے: جب تم میں سے کوئی جمعہ کے لیے آئے اور امام خطبہ دے رہا ہوتو دو رکعت پڑھے اور مختصر پڑھے (نیل الاوطار، ۳: ۲۵۶)

۷۶۔ اللباب، ۱: ۱۱۵، مراقی الفلاح، ۸۸ وبعد، ردالمحتار، ۱: ۷۶۹، القوانین الفقھیہ، ۸۱ بدایۃ المجتہد، ۱: ۱۵۸۔

۷۷۔ ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمد نے عبداللہ بن بسرؓ سے روایت کی ہے۔ امام احمد نے ان الفاظ کا اضافہ روایت کیا ''اور تم دیر سے آئے ہو (نیل الاوطار، ۳: ۲۵۲)

۷۸۔ التخطی کا مطلب ہے پاؤں اٹھا کر بیٹھنے والے کے کندھے کے اوپر سے گزر جائے۔

۷۹۔ امام احمد نے ارقم بن ابی الارقم المخزومی سے یہ روایت بھی کی ہے کہ جو شخص جمعہ کے روز لوگوں کی گردنیں پھلانگتا ہوا گزرتا ہے اور امام کے خطبہ کے لیے آ جانے کے بعد لوگوں کو الگ الگ کرتا ہوا گزرتا ہے وہ اس شخص کی طرح ہے جو آگ میں اپنی آنتیں گھسیٹ رہا ہے (نیل الاوطار، ۲۵۲:۳)

۸۰۔ احتباء کا مطلب ہے: دونوں سرینوں پر اس طرح بیٹھنا کہ دونوں رانیں اور پنڈلیاں دونوں ہاتھوں کا حلقہ بنا کر پیٹ سے ملا لے۔

۸۱۔ ابو داؤد، ترمذی نے سہل بن معاذؓ سے اسے حسن قرار دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن امام کو خطبہ دیتے وقت گھٹنے کھڑے کر کے بیٹھنے سے منع فرمایا۔

۸۲۔ المغنی، ۳۲۶:۲، کشاف القناع، ۴۷۹:۱، ۴۰:۲ وبعد۔

۸۳۔ احمد، مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔

۸۴۔ ابو داؤد۔

۸۵۔ ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی، یہ حدیث حسن ہے۔ ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے۔

۸۶۔ الدر المختار، ۷۷۲:۱۔

۸۷۔ کشاف القناع، ۵۳:۲ وبعد، المغنی ۳۲۶:۲۔

۸۸۔ البدائع، ۲۶۹:۱ وبعد الدر المختار، ۷۷۲:۱، الشرح الصغیر، ۵۰۳:۱-۵۰۹، بدایة المجتهد، ۱۵۸:۱ وبعد، القوانین الفقهیه، ۸۱، مغنی المحتاج، ۲۹۰:۱-۲۹۵، حاشیة الباجوری، ۲۲۸:۱-۲۳۰، المهذب، ۱۱۳:۱ وبعد کشاف القناع، ۴۶:۲-۵۳، المغنی ۳۵۰:۲-۳۵۵، ۳۶۵ وبعد۔

۸۹۔ احمد نے ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۲۳۶:۳)

۹۰۔ احمد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے سمرہؓ سے روایت کی، یہ حدیث صحیح حسن ہے۔

۹۱۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، حاکم، ابو داؤد، ابن ماجہ نے صحیح بتایا، غسل کا لفظ تشدید کے ساتھ بھی درست ہے اور بغیر تشدید کے زیادہ صحیح ہے۔ مراد یہ ہے کہ کپڑے اور سر دھوئے اور پھر نہائے یا بیوی سے مباشرت کرے تاکہ وہ بھی نہائے اور خود بھی نہائے کیوں کہ حنابلہ کے نزدیک جمعہ کے روز یہ سنت ہے یا مراد یہ ہے کہ پہلے وضو کے اعضاء دھوئے پھر نہائے۔

۹۲۔ ابو داؤد، حاکم نے اسے صحیح بتایا ہے اور ذھبی نے اس سے اتفاق کیا۔

۹۳۔ متفق علیہ۔

۹۴۔ الدر المختار و ردالمحتار، ۱: ۷۷۲۔ ۷۸۸۔

۹۵۔ حاکم نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے، دارمی اور بیہقی نے روایت کی کہ، جس نے سورہ کہف شب جمعہ میں پڑھی اس کے اور خانہ کعبہ کے درمیان نور روشن ہوجاتا ہے۔ بعض روایات میں ہے، اگلے جمعہ تک اور مزید تین دن کے اس کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں، سو فرشتے صبح تک اس کے لیے دعا کرتے ہیں، بیماریوں، ذات الجنب، برص، جذام اور دجال کے فتنہ سے محفوظ رہتا ہے۔

۹۶۔ متفق علیہ۔ ایک روایت میں ہے: کھڑا نماز پڑھ رہا ہو، نماز سے مراد یہ ہے کہ نماز کے انتظار میں ہونا اور کھڑا ہونے سے مراد ہے مصروف ہونا۔

۹۷۔ ابو داؤد وغیرہ نے صحیح اسناد سے روایت کی۔

۹۸۔ بیہقی نے عمدہ سند سے روایت کی۔

۹۹۔ مسلم۔

۱۰۰۔ ابن ماجہ۔

۱۰۱۔ سعید منصور نے روایت کی۔

۱۰۲۔ ابو داؤد نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ ابن عمرؓ سے بہت سے لوگوں نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے بعد گھر میں دو رکعت پڑھا کرتے تھے (نیل الاوطار: ۳: ۲۸۰)

۱۰۳۔ ابو داؤد۔

۱۰۴۔ الشرح الصغیر، ۱: ۵۱۱

۱۰۵۔ مغنی المحتاج، ۱: ۲۹۵۔

۱۰۶۔ امام احمد نے اپنی مسند میں اور ابو مسعود احمد بن الفرات نے اپنی سنن میں روایت کی۔

۱۰۷۔ البدائع، ۱: ۲۷۰۔

۱۰۸۔ کشاف القناع، ۲: ۴۹ وبعد، المغنی، ۲: ۳۵۱ وبعد۔

۱۰۹۔ متفق علیہ، مسلم کے الفاظ یہ ہیں، جمعہ کے روز کوئی شخص اپنے بھائی کو اس کی جگہ سے اٹھا کر خود

نہ بیٹھے بلکہ کہے" ذرا گنجائش پیدا کردو"۔

١١٠۔ ابو داؤد۔

١١١۔ الشرح الصغير، ١: ٥١١ - ٥١٣۔

١١٢۔ مغنی المحتاج، ١: ٢٩٨ وبعد، المهذب ١: ١١٥، المغنی، ٢: ٣١٣ وبعد، كشاف القناع، ٢: ٣٢۔

١١٣۔ بیہقی نے صحیح سند سے روایت کی، سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی۔

١١٤۔ البدائع، ١: ٢٦٩۔

١١٥۔ الكتاب مع اللباب، ١: ١١٣ وبعد، البدائع، ١: ٢٥٧، الدر المختار، ١: ٧٦٤ وبعد، فتح القدير، ١: ٤١٧ وبعد، مراقی الفلاح، ٨٩۔

١١٦۔ المغنی، ٢: ٣٤٢ وبعد، كشاف القناع، ٢: ٢٥ وبعد، القوانين الفقهيه، ٨٠ الشرح الصغير، ١: ٥٠٨۔

١١٧۔ فتح القدير، ١: ٤١٩، الدر المختار، ١: ٧٦٦ وبعد۔

١١٨۔ القوانين الفقهيه، ٨٠، الشرح الصغير مع حاشية الصاوی، ١: ٥٠٨، مغنی المحتاج، ١: ٢٧٩، المهذب، ١: ١٠٩، المغنی، ٢: ٣٤٤ وبعد، كشاف القناع، ٢: ٢٦۔

١١٩۔ ایضاً

١٢٠۔ البدائع، ١: ٢٦٩، مغنی المحتاج، ١: ٢٧٩، المغنی، ٢: ٣١٨، حاشية الباجوری، ١: ٢٢٣۔

١٢١۔ البدائع، ١: ٢٦٩، مغنی المحتاج، ١: ٢٧٩، المغنی ٢: ٣١٢، ٣١٦، ٣٣٢، كشاف القناع، ٢: ٣١۔

تیسری بحث

مسافر کی نماز

(قصر اور دو نمازوں کو جمع کرنا)

اس میں دو بحثیں ہیں:

۱۔ چار رکعات والی نماز کا قصر، اس کا شرعی حکم، اس کا سبب اور شرائط، مسافر مقیم کی اقتدا میں نماز پڑھے یا اس کے برعکس، قصر میں کیا کیا امور رکاوٹ ہیں، سفر میں قضا ہونے والی نماز کے ادا کرنے کا طریقہ، سفر میں سنتیں پڑھنے کا حکم۔

۲۔ دو نمازوں کو جمع کرنا، اس کے اسباب و شرائط

مطلب اوّل: چار رکعات والی نماز کا قصر (یعنی دو رکعات پڑھنا)

۱۔ قصر کا شرعی حکم، قصر عزیمت ہے یا رخصت؟

قصر قرآن وسنت اور اجماع کی رو سے جائز ہے۔(۱) قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے: "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاۃ، ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" (جب تم زمین میں چلو، تو اگر تمہیں ڈر ہو کہ کافر تمہیں آزمائش میں ڈال دیں گے تو تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم نماز میں قصر کرلو، النساء:۴:۱۰۱) قصر خوف کی حالت میں بھی جائز ہے اور امن کی حالت میں بھی۔ آیت میں خوف کی شرط محض امر واقعہ کے بیان کے لیے ہے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اکثر سفر خوف وخطرے سے خالی نہیں ہوتے تھے۔ یعلیٰ بن امیہؓ نے حضرت عمرؓ بن خطاب سے پوچھا کہ اب تو امن ہوگیا ہے اب ہم کیوں نماز میں قصر کرتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا، میں نے یہی بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھی تھی تو آپؐ نے فرمایا: اللہ نے تم پر صدقہ کیا

ہے، اس کا صدقہ قبول کرو۔(۲)

متواتر احادیث سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ سنت ثابت ہے کہ آپؐ حج، عمرے اور لڑائیوں سے سفر میں نماز میں قصر کیا کرتے تھے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں، میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا، آپؐ سفر میں دو رکعات سے زائد نہیں پڑھتے تھے، حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ بھی دو سے زائد نہیں پڑھتے تھے۔(۳)

اہل علم کا اجماع ہے کہ جو شخص سفر کرے وہ نماز میں قصر کرے، خواہ سفر واجب ہو مثلاً حج کے لیے مسجد حرام کا سفر یا جہاد، ہجرت یا عمرہ کا سفر۔ یا سفر مستحب ہو جیسے عزیزوں کی ملاقات، بیمار کی تیمار داری یا مسجد مدینہ یا مسجد اقصیٰ کی زیارت، والدین یا ان میں سے کسی ایک سے ملاقات۔ یا سفر مباح ہو جیسے سیر وتفریح یا تجارت کا سفر یا سفر پر مجبور کیا گیا ہو جیسے قیدی یا ایسا بدکار جسے جلاوطن کیا گیا ہو، یعنی غیر محصن زانی جسے کوڑے لگانے کے بعد ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا گیا ہو۔ یا سفر مکروہ ہو جیسے اکیلا آدمی ساتھیوں کے بغیر سفر کر رہا ہو۔

قصر سے مراد ہے چار رکعات والی نماز میں دو رکعات پڑھنا۔

جن نمازوں کے قصر پڑھنے پر اجماع ہے(۴) وہ چار رکعات والی، ظہر، عصر اور عشاء ہیں فجر اور مغرب میں قصر نہیں ہے، کیوں کہ اگر فجر میں قصر کیا تو ایک رکعت رہ جائے گی اور ایک رکعت فرض پڑھنے کی کوئی نظیر نہیں ہے اور مغرب میں قصر کرنے سے وہ رکعات طاق نہیں رہیں گی جب کہ مغرب دن کے وتر ہیں۔

امام احمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ نمازیں دو دو رکعات فرض ہوئی ہیں البتہ مغرب کی تین رکعات ہیں کیوں کہ یہ دن کے وتر ہیں۔ پھر حضر میں نماز میں اضافہ کر دیا گیا اور سفر میں وہی باقی رکھی گئیں۔ علی بن عاصم نے بھی حضرت عائشہؓ سے ایک حدیث بیان کی ہے جس میں مغرب، فجر اور جمعہ کی نمازیں قصر کے حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

سفر سے متعلق احکام: قصر کرنا، دو نمازیں ایک وقت میں پڑھنا، موزوں پر تین دن تک مسح کرنا اور فرض کا روزہ چھوڑ دینے کا جواز، یہ چار مسائل طویل سفر کے ساتھ مختص ہیں۔ عورت کا بغیر محرم کے سفر کرنے کی حرمت، جمعہ، عیدین اور قربانی کا عدم وجوب، مضطر کے لیے مردار کھانے کی حلت، سواری پر نماز، تیمّم اور اس سے پڑھے جانے والے فرائض کا ساقط ہوجانا، یہ مسائل مختصر سفر سے متعلق ہیں البتہ مردار کھانے کا جواز اور تیمّم سفر کے ساتھ مختص نہیں ہیں (۵)۔

قصر کا حکم، کیا قصر رخصت ہے یا عزیمت واجب ہے؟

دوسرے الفاظ میں کیا مسافر شرعاً پابند ہے کہ قصر کرے یا اسے اختیار ہے چاہے قصر کرے چاہے پوری نماز پڑھے، دونوں میں کون سی نماز افضل ہے، قصر یا پوری؟

فقہاء کے قابل اعتماد اقوال تینوں طرف ہیں کہ قصر فرض ہے، سنت ہے، رخصت ہے اور مسافر کو اختیار ہے۔(۶)

حنفیہ کے نزدیک قصر واجب ہے، عزیمت ہے، مسافر پر فرض ہے کہ چار رکعات والی نماز دو رکعات پڑھے، دانستہ ان پر اضافہ جائز نہیں ہے، اگر بھولے سے پڑھ لے تو سجدہ سہو کرے، اگر پوری چار رکعات پڑھ لیں تو اگر دو رکعات کے بعد تشہد کی مقدار بیٹھا تھا تو دو فرض ادا ہوگئے اور دوسری دو رکعات نفل ہوگئیں اور فرض اور نفل ملانے کا گناہ ہوگا اور اگر دو رکعات کے بعد تشہد کی مقدار نہیں بیٹھا تو نماز باطل ہوجائے گی، کیوں کہ فرض مکمل کیے بغیر ان کے ساتھ نوافل ملالیے۔

ان کی دلیل متعدد احادیث ہیں جو ثابت ہیں مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث کہ نماز دو دو رکعات فرض ہوئی، پھر سفر میں وہی باقی رہی، حضر میں اس میں اضافہ کردیا گیا(۷) اور ابن عباسؓ کی حدیث کہ اللہ نے تمہارے نبی کی زبان سے نماز فرض کی، حضر میں چار رکعات، سفر میں دو اور خوف کی حالت میں ایک۔ (۸)

مالکیہ کے ہاں مشہور، راجح قول یہ ہے کہ قصر سنت مؤکدہ ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قصر کیا اور آپؐ سے ثابت نہیں کہ آپؐ نے کبھی سفر میں پوری نماز پڑھی ہو، جیسا کہ ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور مسافر کو اختیار ہے کہ پوری نماز پڑھے یا قصر کرے۔ حنابلہ کے نزدیک قصر کرنا پوری پڑھنے کی بہ نسبت مطلقاً افضل ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ قصر کیا اور آپؐ کے بعد خلفائے راشدینؓ نے بھی۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مذہب یہی ہے کہ اگر کسی کے دل میں قصر سے کراہت ہو تو اس کے لیے قصر کرنا پوری نماز سے افضل ہے۔ یا جب سفر میں تین مراحل پر پہنچ جائے جو حنفیہ کے نزدیک ۹۶ کلو میٹر ہے، اس میں سنت کا اتباع ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت سے بچنے کی راہ بھی ہے کیوں کہ وہ قصر کو واجب قرار دیتے ہیں لیکن سفر میں اگر روزہ رکھنے سے کوئی نقصان نہ ہوتا ہو تو روزہ رکھنا افضل ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وان تصوموا خیر لکم (تمہارا روزہ رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے، البقرہ ۲:۱۸۴)

ان کی دلیل:

۱۔ اوپر کی آیت "فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاۃ" (اگر تم نماز میں قصر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں، النساء ۴:۱۰۱) اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قصر رخصت ہے اور اس کے کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختیار ہے جیسا کہ تمام رخصتوں میں ہوتا ہے۔

۲۔ اوپر مذکور حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے: یہ اللہ کی طرف سے تم پر صدقہ ہے، اللہ کے صدقے کو قبول کرو اور دوسری حدیث میں ہے: اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں پر بھی عمل کیا جائے جیسا کہ وہ پسند کرتا ہے کہ اس کی عزیمتوں پر عمل کیا جائے۔(۹)

۳۔ صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو کچھ لوگ قصر کرتے کچھ پوری نماز پڑھتے، کچھ روزہ رکھتے، کچھ نہ رکھتے، کوئی کسی پر عیب نہ لگاتا۔(۱۰)

۴۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عمرہ کرنے نکلی، آپؐ نے روزہ نہیں رکھا، میں نے رکھا، آپؐ نے نماز قصر کی، میں نے پوری پڑھی، پھر میں نے کہا، میرے ماں باپ آپؐ پر قربان، آپؐ نے روزہ نہیں رکھا، میں نے رکھا، آپؐ نے نماز قصر کی، میں نے پوری پڑھی۔ آپؐ نے فرمایا: عائشہؓ! تم نے اچھا کیا۔(۱۱)

ان چار دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ قصر رخصت ہے اور بظاہر یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ قصر کے جواز کا سبب:

قصر کی حکمت یہ ہے کہ مسافر کو عام طور پر سفر میں جو مشقت اور دقت پیش آتی ہے اسے دور کیا جائے اور حقوق اللہ میں آسانی پیدا کردی جائے اور فرائض کی ادائیگی کی ترغیب دی جائے اور واجبات کے ادا کرنے میں نفرت نہ پیدا ہونے دی جائے تاکہ سفر میں کسی شخص کے لیے فرض نماز چھوڑنے میں کوتاہی یا لاپروائی کا کوئی بہانہ نہ ہو۔

قصر کے جواز کا سبب حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک طویل مباح سفر ہے۔ ایسا مباح سفر جس کی وجہ سے شرعی احکام میں تبدیلی آجاتی ہے، چار امور میں بحث کا متقاضی ہے:(۱) کتنی مسافت میں قصر جائز ہے؟(۲) کس نوعیت کے سفر میں نماز میں قصر کیا جائے، کیا مباح سفر میں یا کسی اور میں بھی؟

(۳) مسافر قصر نماز کا آغاز کس جگہ سے کرے؟

(۴) اگر مسافر کسی جگہ ٹھہرے تو کتنا وقت ٹھہرنے کے باوجود قصر کرسکتا ہے؟

موضوع اوّل: وہ مسافت جس میں قصر جائز ہے:

جس مسافت میں قصر جائز ہے اس کی مقدار کے تعین میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک (۱۲) وہ کم از کم مسافت جس میں قصر جائز ہے معتدل ممالک کے سب سے چھوٹے دنوں میں تین دن کے سفر کی مقدار ہے (۱۳)، سفر اونٹ کے ذریعے ہو یا پیدل ہو، پورے دن کا سفر، یعنی صبح سے رات تک شرط نہیں بلکہ صبح سے زوال آفتاب یعنی ظہر تک جس قدر فاصلہ طے ہوتا ہے، اتنا فاصلہ مراد ہے۔ سفر درمیانی رفتار سے ہو اور معمول کے آرام کے ساتھ ہو۔ اگر کسی شخص نے تیزی سے سفر کیا اور اتنا فاصلہ کم وقت میں طے کرلیا جیسا کہ دور حاضر کے ذرائع مواصلات کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس کے لیے بھی قصر جائز ہے۔ جب کسی شخص نے اتنے سفر کا ارادہ کرکے سفر شروع کیا کہ اس کے اور منزل کے درمیان تین دن کی مسافت ہے تو اس کے لیے قصر جائز ہے اور اگر کسی خاص جگہ کی نیت نہیں کی اور کوئی شخص کسی جگہ کے تعین کے بغیر تین دن کی مسافت طے کرتا ہوا دنیا بھر میں گھوم گیا تو اس کے لیے قصر کی سہولت نہیں ہے۔

تین مراحل کی مقدار تین یوم کی مسافت کی مقدار کے تقریباً برابر ہے کیوں کہ عام طور پر ایک دن میں ایک مرحلہ طے ہوتا ہے بالخصوص سال کے چھوٹے دنوں میں۔ اس سے کم مسافت کی مقدار میں قصر جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مسافت کا فرسخ (۱۴) سے اندازہ کرنا درست نہیں، یہی صحیح قول ہے۔ حنفیہ نے اس کے تعین کے لیے موزوں پر مسح کی مدت جو سنت نے مقرر کی ہے اس پر قیاس کیا ہے اور وہ حدیث کی تصریح کے مطابق یہ ہے کہ ”مقیم پورے ایک دن رات اور مسافر تین دن رات مسح کرے۔(۱۵)

سمندر اور پہاڑی علاقوں میں وہاں کے حالات کے مطابق جتنی مسافت طے کی جاسکتی ہے وہی مراد ہوگی۔ سمندر میں اتنی مسافت مراد ہے جو ہوا معتدل ہو نہ ساکن ہو اور نہ تیز تو جتنی مسافت طے ہوسکتی ہے اور پہاڑی علاقوں میں وہاں کے حالات کے مطابق

تین دن رات میں جتنی مسافت طے ہوسکتی ہے، اگر اتنی مسافت ہموار علاقے میں ہے تو اس سے کم وقت میں طے ہوجائے گی۔

تین دنوں کے گھنٹوں کا مجموعہ ہر ملک کے اعتبار سے مختلف ہے، مصر اور عرض میں اس جیسے دوسرے ممالک میں سوا بیس گھنٹے بنتے ہیں، ہر روز کے پونے سات گھنٹے ہوتے ہیں۔ شام میں تین دنوں کا مجموعہ تقریباً انیس گھنٹے چالیس منٹ ہوتے ہیں۔ ایک دن میں تقریباً چھ گھنٹے اور چالیس منٹ سے ڈیڑھ منٹ کم ہوتا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ جمہور کی رائے میں(۱۶) وہ طویل سفر جس میں نماز قصر کرنا جائز ہوجاتی ہے وقت کے اعتبار سے معتدل ایام میں دو دنوں کا سفر ہے، یا اتنا سفر جو بوجھ اٹھا کر معمول کے مطابق سامان اتارنے اور رکھنے، کھانے پینے اور نماز وغیرہ کو شامل کرکے اونٹ کا دو مرحلے کا سفر ہے۔ جیسے جدہ اور مکہ کے درمیان یا طائف اور مکہ کے درمیان یا عسفان اور مکہ کے درمیان جو ایک طرف کی مسافت چار برد یا سولہ فرسخ یا اڑتالیس ہاشمی میل بنتے ہیں۔ ایک میل چھ ہزار ذراع کے برابر ہے(۱۷)، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ میل تین ہزار پانچ سو ذراع کا ہوتا ہے اور مسافت کا اندازہ تقریباً ۸۹ کلو میٹر یا زیادہ صحت کے ساتھ ۸۸،۷۰۴ کلو میٹر ہے اور اتنی مسافت اگر کوئی شخص ایک گھنٹے میں طے کرلے مثلاً جہاز یا گاڑی سے تب بھی مسافر ہے کیوں کہ اس نے چار برد کا فاصلہ طے کیا ہے اور نماز قصر کرے۔ سمندری سفر خشکی کے سفر کی طرح ہے۔

ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: اے اہل مکہ! چار برد سے کم مسافت پر قصر نہ کرو، یعنی مکہ سے عسفان تک (۱۸) ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ دونوں چار برد کی مسافت پر دو رکعت پڑھتے تھے اور روزہ چھوڑ دیتے تھے، اس سے کم پر نہیں، کیوں کہ اتنی مسافت میں سفر اور سوار ہونے اور اترنے کی مشقت کا اعادہ ہوتا ہے، اس سے کم میں نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے نزدیک یہ مسافت پورے طور پر مقرر اور متعین ہے اگر اس میں سے ذرا بھر کمی ہوجائے تو سفر نہیں رہتا جبکہ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ مقرر اور متعین نہیں بلکہ اندازے سے ہے، اگر دو ایک میل کی مقدار کم ہوتو حنابلہ کے نزدیک فرق نہیں پڑتا، جب کہ آٹھ میل تک اگر کم ہوتو مالکیہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں۔

جمہور کے برعکس مالکیہ نے اہل مکہ، منیٰ، مزدلفہ اور محصب کو اس مسافت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ اگر یہ لوگ عرفات میں ٹھہرنے کے لیے نکلیں اور ان کے ذمے ابھی حج کے ایسے اعمال باقی ہوں جو انہوں نے اپنے وطن جانے سے پہلے ادا کرنے ہوں تو سنت پر عمل کا تقاضا یہ ہے کہ آتے جاتے ہوئے قصر کریں اور اگر اپنے وطن پہنچ کر ادا کرنے ہیں تو پھر پوری نماز پڑھیں۔

ابن قدامہ (۱۹) نے جمہور کے دلائل پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے اس روایت کے خلاف روایات بیان ہوئی ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ نیز یہ روایت قرآن کے ظاہر کے معارض ہے، ظاہر قرآن کا تقاضا ہے کہ جو شخص زمین پر سفر کرے وہ قصر کرسکتا ہے اس کے لیے مسافت کی کوئی قید نہیں ہے۔ نیز اس میں سنت نبوی کی بھی مخالفت ہے۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تین میل یا تین فرسخ کے سفر پر نکلتے تو بھی دو رکعات پڑھتے (۲۰) ابن قدامہ اپنی بحث کے آخر میں کہتے ہیں: دلائل ان کا ساتھ دیتے ہیں جو ہر مسافر کے لیے قصر کو جائز سمجھتے ہیں بجز اس کے کہ اس کے خلاف اجماع منعقد ہوگیا ہو۔

دوم: سفر کی اقسام جس میں نماز میں قصر کیا جاتا ہے؟

حنفیہ کہتے ہیں (۲۱) ہر قسم کے سفر میں قصر جائز ہے، خواہ سفر عبادت کا ہو، مباح ہو یا گناہ کا ہو۔ ڈاکو وغیرہ جو اپنے گناہ کے لیے سفر کررہا ہو وہ بھی قصر کرسکتا ہے کیوں کہ کسی جائز کام کے ساتھ کوئی برائی وابستہ ہوجائے تو جائز کو ناجائز نہیں کردیتی۔ ایسی برائی جو کسی

سے وابستہ ہوجائے وہ ہے جو الگ ہوسکتی ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت یہ اس وجہ سے برائی ہے کہ جمعہ کی تیاری کو متأثر کرتی ہے لیکن یہ الگ ہوسکتی ہے کیوں کہ ہوسکتا ہے کوئی شخص خرید وفروخت بھی نہ کرے اور جمعہ کی تیاری بھی نہ کرے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جمعہ کی تیاری کرے اور خرید وفروخت بھی کرے۔ اسی طرح سفر کی حیثیت ہے کہ سفر کے بغیر بھی چوری اور ڈاکا زنی کی جاسکتی ہے اور چوری اور ڈاکے کے بغیر بھی سفر کیا جاسکتا ہے۔ البتہ جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے بری ہو مثلاً کفر یا شرعاً بری ہو جیسے آزاد آدمی کو فروخت کرنا تو اس کی وجہ سے جواز ختم ہوجاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ رخصت کے معاملے میں فرماں بردار اور گناہ گار دونوں برابر ہیں، نصوص میں مطلقاً یہ آتا ہے: واذا ضربتم فی الارض (جب تم زمین پر سفر کرو، النساء۴: ۱۰۱) کیوں کہ محض سفر کرنا تو گناہ نہیں ہے۔ گناہ اس کے بعد ہوگا یا اس سے ملا ہوا ہوگا اس کی وجہ سے قصر کی رخصت متأثر نہیں ہوتی۔

حنیفہ کے علاوہ جمہور(۲۲) کی رائے یہ ہے کہ معصیت کے سفر میں ایسی رخصتیں جو سفر کے ساتھ مختص ہیں مثلاً قصر، نمازیں جمع کرنا، روزہ چھوڑ دینا، تین دن موزوں پر مسح کرنا، سواری پر نفل ادا کرنا مباح نہیں جیسے بھگوڑا غلام یا ڈاکو، شراب یا حرام اشیاء کی تجارت کرنے والا، ایسا شخص گناہ کا سفر کرتا ہے، جو شخص کوئی گناہ کرنے کے لیے سفر کرتا ہے یا حرام کام کرنے کے لیے کسی جگہ جانے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ نماز قصر نہ کرے، اس کے لیے قصر حرام ہے، کیوں کہ سفر رخصت کا سبب ہے اسے معصیت سے وابستہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ''رخصتیں گناہوں پر نہیں ملتیں'' حتیٰ کہ ایسے شخص کے لیے اضطرار میں مردار کھانے کی اجازت نہیں ہے: ارشاد ربانی ہے: فمن اضطر غیر باغ ولا عادفلا اثم علیه (جو شخص اضطرار کی حالت میں نہ ہو، نہ تو باغی ہو اور نہ عادی، اس پر کوئی گناہ نہیں، البقرہ ۲: ۱۷۳) مردار کھانے کی اجازت اسے ہے جو نہ تو عادی ہو اور

نہ باغی ہو۔ عادی اور باغی کے لیے مردار کھانا مباح نہیں ہے کیوں کہ رخصتیں اس لیے مقرر کی گئی ہیں تاکہ مباح مقصد کے حصول کے لیے مصلحتوں کا خیال رکھا جائے۔ اگر معصیت کے سفر میں بھی رخصتیں دی جائیں تو گویا حرام پر اعانت دی جارہی ہے، جس سے خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور شریعت حرام کاموں میں معاونت نہیں کرتی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص لہو ولعب کے لیے سفر کررہا ہے اس کے لیے قصر کرنا مکروہ ہے۔ جو شخص سفر میں گناہ کرے یعنی جس نے سفر تو کسی جائز مقصد کے لیے کیا لیکن سفر کے دوران اس نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً بدکاری، چوری، غصب، قذف یا غیبت کا ارتکاب کیا اس کے لیے قصر وغیرہ رخصتوں سے استفادہ جائز ہے کیوں کہ اس نے سفر معصیت کے لیے نہیں کیا، سفر سے اس کی غرض جائز تھی، یہ ایسے مقیم کی طرح ہے جو گناہ کا ارتکاب کرے۔

نووی کہتے ہیں اگر کسی نے مباح سفر شروع کیا پھر اسے گناہ بنا لیا تو صحیح یہ ہے کہ وہ رخصت سے استفادہ نہ کرے۔ اگر گناہ کے لیے سفر شروع کیا تھا، پھر توبہ کرلی تو اس کا سفر توبہ سے از سر نو شروع ہوگا۔

سوم: مسافر کس جگہ سے قصر شروع کرے، آغاز سفر:

قصر نماز کی سہولت کے لیے سفر کی نیت کافی نہیں بلکہ مسافر قصر اور روزہ چھوڑنے کا مستحق اس وقت ہوگا جب وہ واقعتاً سفر شروع کرے اور شہر کی حدود سے باہر نکل جائے۔ فقہاء کا اتفاق ہے (۲۳) کہ سفر کا آغاز جس سے قصر وغیرہ جائز ہوجاتا ہے یہ ہے کہ مسافر جس شہر سے نکل رہا ہے اس سے نکل جائے اور آبادی کو پیچھے چھوڑ جائے اور اگر ایک جانب سے نکل رہا ہے تو جس جانب سے نکلا ہے اس جانب کی آبادی سے آگے بڑھ جائے خواہ دوسری جانب کی آبادی ابھی تک چل رہی ہو، کیوں کہ اقامت کا تعلق شہر میں داخل ہونے سے ہے پس سفر کا تعلق شہر سے نکلنے سے ہوگا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واذا ضربتم فی

الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة (جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم نماز میں قصر کرو، النساء۴: ۱۰۱) زمین پر سفر کا آغاز اس وقت سے ہوگا جب وہ شہر سے نکل جائے گا۔ اس موضوع پر مذاہب کی تفصیل آگے آئے گی۔

اس وقت تک مکمل نماز نہ پڑھے جب تک کہ جس شہر میں ٹھہرنے کی نیت ہے اس کے شروع کے گھروں تک نہ پہنچ جائے۔

مسافر اس وقت تک مسافر رہتا ہے جب تک معین مدت کے لیے ٹھہرنے کی نیت نہ کرے اس کا تذکرہ ہم آئندہ صفحات میں کریں گے۔

چہارم: مسافر اگر کسی جگہ قیام کرے تو کتنی مدت قصر کرسکتا ہے؟

جب تک مسافر ایک متعین مدت تک کسی جگہ ٹھہرنے کی نیت نہ کرے اسے قصر کرنے کا حق رہے گا۔ اس مدت کے تعین میں فقہاء کی دو آراء ہیں: (۲۴)

حنفیہ کے نزدیک جب کوئی مسافر کسی شہر میں پندرہ دن یا اس سے زائد ٹھہرنے کی نیت کرلے تو وہ مقیم ہوجاتا ہے۔ اگر اتنے دن کی نیت کی تو پوری نماز پڑھے اور اگر اس سے کم کی نیت کی تو قصر کرے۔

ان کی دلیل: حنفیہ نے عورت کے طہر کی مدت پر قیاس کیا ہے۔ یہ دونوں مدتیں ایسی ہیں جن میں نمازی اپنی اصل حالت پر واپس آجاتا ہے۔ کیوں کہ طہر کی مدت سے وہ ذمہ داری واپس آجاتی ہے جو حیض کی وجہ سے ساقط ہوگئی تھی اسی طرح قیام کی نیت سے وہ رخصت ہوجاتی ہے جو سفر کی وجہ سے تھی، پس جیسے طہر کی مدت پندرہ دن ہے، اسی طرح قیام کی کم از کم مدت پندرہ دن ہونی چاہیے۔ یہ تقریر ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں: جب تم کسی شہر میں پہنچو اور مسافر ہو اور وہاں پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت ہو تو نماز پوری پڑھو اور اگر تمہیں معلوم نہ ہو کہ کب دوبارہ سفر شروع کردینا ہے تو قصر کرو۔

اگر کسی خاص کام کے ہونے کا انتظار ہے اور انتظار کئی سالوں پر پھیل جائے تو اگر

پندرہ دن قیام کی نیت نہیں ہے تو قصر کرے۔ جو شخص کسی جگہ ٹھہرتا ہے اور پندرہ دن قیام کی نیت نہیں کرتا بلکہ سفر کے انتظار میں ہے کہ کل چلا جائے گا یا پرسوں مثلاً اور اس طرح کئی سال گزر جاتے ہیں تو دو رکعت پڑھے یعنی قصر کرے، کیوں کہ ابن عمرؓ آذر بائیجان میں چھ ماہ ٹھہرے تھے لیکن قصر کرتے رہے۔ صحابہ کی ایک جماعت سے اسی طرح منقول ہے۔

اگر فوج دشمن کی زمین میں داخل ہوگئی ہے اور وہاں پندرہ دن قیام کی نیت کرلی یا کسی شہر یا قلعے کا محاصرہ کرلیا تو قصر کریں، پوری نماز نہ پڑھیں، کیوں کہ یہ نیت درست نہیں ہے، کیوں کہ اس طرح داخل ہونے والوں کو اضطراب رہتا ہے، سکون نہیں ہوتا۔ اس کشمکش میں ہوتے ہیں کہ دشمن کو شکست ہوجائے گی اور وہ ٹھہریں گے یا انہیں شکست ہوجائے گی اور بھاگنا پڑے گا۔ یہ قول مذہب مالکیہ سے بھی ہم آہنگ ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مسافر کسی جگہ چار دن ٹھہرنے کی نیت کرلے تو پوری نماز پڑھے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے قصر کی اجازت سفر کی وجہ سے دی ہے اور مقیم یا اقامت کی نیت کرنے والا مسافر نہیں ہے اور سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار دن سے کم ٹھہرنے سے سفر ختم نہیں ہوتا۔ صحیحین میں ہے: مہاجر اپنے مناسک حج ادا کرنے کے بعد تین دن ٹھہرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں عمرہ کی ادائیگی کے لیے تین دن ٹھہرے اور قصر کرتے رہے۔(۲۵)

مالکیہ نے اس مدت کا تعین بیس نمازوں سے کیا ہے۔ اگر بیس نمازوں سے کم مدت کے لیے کسی جگہ ٹھہرنا ہے تو قصر کرے۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کسی جگہ آنے اور جانے کے دن کو اس میں شامل نہیں کیا، کیوں کہ آنے کے دن میں سامان رکھنا اور کسی جگہ ٹھہرنا ہوتا ہے اور جانے کے دن میں روانگی کی تیاری اس لیے یہ دونوں دن سفر میں شامل ہیں۔

حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر چار دن یا بیس نمازوں سے زیادہ کسی جگہ ٹھہرنے کی نیت

کرے تو پوری نماز پڑھے، کیوں کہ حضرت جابرؓ اور ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چار ذی الحجہ کی صبح مکہ معظمہ پہنچے اور چار، پانچ اور چھ کو وہیں ٹھہرے، آٹھ کی صبح کی نماز پڑھ کر منی چلے گئے اور ان ایام میں قصر فرماتے رہے۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ہم مکہ معظمہ میں دس روز ٹھہرے اور نماز قصر کرتے رہے(۲۶) ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے:

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چودہ ذوالحجہ کی صبح کو مکہ سے واپس چلے، پس مکہ اور اس کے مضافات میں دس دن رات کا قیام ہوا جیسا کہ حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ مکہ میں قیام چار دن رہا اس سے زائد نہیں کیوں کہ آپؐ آٹھ ذوالحجہ کو مکہ سے نکلے اور منیٰ میں جا کر نماز پڑھی۔

حنابلہ کے نزدیک آنے اور جانے کا دن قیام کی مدت میں شمار ہوں گے۔

اگر کسی کام کے لیے ٹھہرا ہوا ہے جس کے کسی بھی وقت ہونے کی توقع ہو یا دشمن سے جہاد میں مصروف ہے یا ہر روز سفر کی تیاری میں رہتا ہے تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قصر جائز ہے، خواہ جتنی مدت ٹھہرے جب تک کہ اقامت کی نیت نہ کرے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔

شافعیہ کے نزدیک آنے اور جانے کے دن کو چھوڑ کر اٹھارہ دن تک قصر کر سکتا ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے سال ہوازن کی جنگ کے سلسلے میں اٹھارہ دن مکہ میں ٹھہرے اور قصر نماز پڑھتے رہے۔(۲۷)

۳۔ قصر کی شرائط:

فقہاء نے قصر کی مندرجہ ذیل شرائط بتائی ہیں:(۲۸)

۱۔ **سفر طویل ہو:** جمہور کے نزدیک دو مرحلوں کا یا دو دنوں کا یا سولہ فرسخ کا ہو، حنفیہ

کے نزدیک تین مراحل کا یا تین دن رات کا سفر ہو۔ اس اختلاف کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔

۲۔ سفر مباح ہو، حرام یا ممنوع نہ ہو: حنیفہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک چوری، ڈاکے وغیرہ کے لیے سفر نہ ہو۔ اگر گناہ کے سفر میں کسی نے نماز قصر پڑھی تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی نماز نہیں ہوگی۔ کیوں کہ اس نے ایسا کام کیا جس کی حرمت کا اسے یقین تھا مثلاً کوئی شخص بے وضو ہونے کے یقین کے ساتھ نماز پڑھے۔ مالکیہ کے نزدیک قصر صحیح ہے۔

مکروہ سفر میں حنابلہ کے نزدیک قصر نہ کرے، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قصر جائز ہے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سفر خواہ حرام کام کے لیے ہو، مکروہ ہو یا مباح قصر جائز ہے، پس تجارت، تفریح، سیر، مساجد اور آثار وقبور کی زیارت کے لیے سفر میں قصر کرنے اور زیارت قبور کے لیے حنابلہ کے نزدیک بھی قصر جائز ہے۔

۳۔ جہاں مقیم ہے وہاں کی آبادی سے نکل جانا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ فقہاء نے اس شرط کی وضاحت میں کئی جزئیات بیان کی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک (۲۹) جس طرف سے نکلا ہے اس طرف کی آبادی سے باہر نکل جانا شرط ہے۔ اگر دوسری طرف آبادی موجود ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اگر مکانات بکھرے ہوئے ہیں لیکن شہر میں شامل ہیں تو ان تمام مکانات سے اور شہر کے اردگرد کے گھروں سے اور شہر سے متصل آبادیوں سے آگے نکل جانا شرط ہے۔ نیز جہاں ٹھہرا ہوا ہے اس سے متصل جو خالی میدان ہیں جو شہری آبادی کی ضرورتوں کے لیے مثلاً جانور کھڑے کرنے، مردوں کو دفن کرنے یا مٹی وغیرہ پھینکنے کے لیے بنائے گئے ہیں ان سے بھی آگے نکل جائے۔

یہ شرط نہیں کہ مکانات اس کی نگاہ سے غائب ہو جائیں۔ نیز کھنڈر مکانات، اور باغات وغیرہ سے آگے نکل جانا بھی شرط نہیں کیوں کہ یہ شہر کا حصہ نہیں خواہ آبادی سے

متصل ہوں یا شہر کے لوگ وہاں رہتے ہوں۔

اگر خیموں میں رہائش تھی تو ان خیموں سے آگے گزر جائے۔ اگر پانی پر یا جنگل میں مقیم تھا تو وہاں سے آگے گزر جائے۔ ہاں اگر جنگل بہت وسیع ہو یا پانی کا منبع اور اس کے گرنے کی جگہ میں بہت فاصلہ ہو تو پھر یہ شرط نہیں بلکہ آبادی کی جگہ سے آگے گزر جانے کا اعتبار ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں (۳۰) مسافر یا شہر میں رہتا ہوگا یا بدو ہوگا یا پہاڑی علاقے میں رہتا ہوگا:

شہری: شہر، قصبے یا گاؤں میں رہنے والا، خواہ وہاں جمعہ نہ ہوتا ہو، اس وقت تک قصر شروع نہ کرے جب تک کہ اس کی عمارتوں اور آس پاس کی فضا اور اس سے متصل باغات سے آگے نہ بڑھ جائے۔ فضا اور باغات وغیرہ خواہ حکماً ہی متصل ہوں کہ آبادی کے لوگ اس جگہ آگ جلاتے ہوں اور کھانا پکاتے ہوں یا سال کا کچھ حصہ وہاں رہتے ہوں۔ جو کھیت اور باغات آبادی سے الگ ہیں یا وہاں سال کے کسی حصہ میں لوگ نہیں رہتے ان سے آگے گزر جانا شرط نہیں ہے۔

بدو: دیہات میں یا خیموں میں رہنے والا اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک کہ تمام خیموں یا قبیلے کے گھروں یا ان قبائل کے گھروں سے آگے نہ بڑھ جائے جو ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں، خواہ وہ مختلف قبائل ہوں کیوں کہ ان کے لیے ایک لفظ الحیی (قبیلہ) اور الدار (گھر) یا صرف الدار (۳۱) استعمال ہوتا ہے۔

پہاڑی: پہاڑوں پر رہنے والا جب اپنی جگہ سے آگے گزر جائے تو قصر کرے۔

ایسے قصبوں میں رہنے والا جن کے ساتھ رہائشی باغات نہیں ہیں جب قصبے کے گھروں اور اس کے کناروں کے کھنڈر مکانات سے آگے بڑھ جائے تو قصر کرے۔

باغات میں رہنے والا اپنی جگہ سے روانہ ہونے کے بعد قصر کرے، خواہ باغات شہر سے متصل ہوں یا الگ۔

شافعیہ کے نزدیک (۳۲)اگر شہر یا قصبے کی فصیل ہو تو فصیل سے آگے گزر جانے سے سفر شروع ہو جاتا ہے، خواہ فصیل کے باہر بھی مکانات ہوں۔

اگر شہر یا قصبے کی فصیل نہیں ہے تو آخری عمارت سے آگے گزر جانے سے سفر شروع ہو جاتا ہے خواہ درمیان میں کوئی دریا، باغ یا کھنڈرات آجائیں۔ جب شہر کی آخری عمارت سے خواہ شہر سے متصل ہو یا منفصل آگے نہ بڑھ جائے سفر شروع نہیں ہوگا۔ آبادی سے باہر کے کھنڈر ویران مکانات سے آگے بڑھنا شرط نہیں کیوں کہ وہ رہائش کی جگہ نہیں ہیں۔ اسی طرح اگر سفر شروع کرنے کی جگہ سے متصل باغات یا کھیت ہوں تو ان سے آگے بڑھ جانا بھی شرط نہیں البتہ قصبے سے متصل قبرستان سے آگے گزرنا ضروری ہے خواہ اس کے گرد دیوار نہ ہو۔

خیموں میں رہنے والا جب چوپال یا ڈیرے سے آگے گزر جائے یعنی وہ مکانات جن میں لوگ قصے کہانیوں کے لیے اکٹھے ہوتے ہیں اور ضرورت کے لیے ایک دوسرے سے عاریتاً لیتے ہیں، خواہ وہ ایک جگہ ہوں یا الگ الگ، ان سے اور خیموں کی سہولت کے لیے آس پاس ریت پھینکنے کی جگہ، بچوں کے کھیل کا میدان اور گھوڑے باندھنے کی جگہ سے آگے گزر جائے تو قصر کرے، کیوں کہ تمام جگہیں ان کی رہائش کی جگہوں میں شمار ہوتی ہیں۔

اگر مسافر وادی کے عرض میں سفر کر رہا ہے تو وادی کے عرض میں جو آبادی کی ضروریات کی جگہیں ہیں ان سے آگے گزر جانے کا اعتبار ہے۔ اگر بلندی پر چڑھ رہا ہے تو نشیب میں بنی ہوئی ضروریات کی جگہیں اور اگر نیچے اتر رہا ہے تو بلندی پر بنی ہوئی ضروریات کی جگہیں مراد ہیں۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہاں وادی، بلندی اور پستی ہو

اور اگر کھلی جگہ ہے تو چوپال وغیرہ سے آگے گزر جانے سے مسافر ہو جائے گا۔

جو شخص مکانات یا خیموں میں نہیں رہتا وہ جہاں ٹھہرا ہوا ہے وہاں سے روانگی سے مسافر ہو جائے گا۔ اس ساری تفصیل کا تعلق خشکی کے سفر سے ہے۔ سمندر کے سفر میں آغاز کشتی یا جہاز کی حرکت سے ہوتا ہے۔ اگر کشتی آبادی کے ساتھ ساتھ چلتی ہے تو جب آبادی سے آگے گزر جائے گی تو سفر کا آغاز ہوگا۔

جب مسافر اپنے وطن کی آبادی کی فصیل تک پہنچ جائے یا اگر فصیل نہ ہو تو آبادی میں پہنچ جائے تو سفر ختم ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں (۳۴) مسافر جب اپنے خاندان کے خیموں یا اپنی آبادی کے گھروں سے آگے چلا جائے تو قصر کرے خواہ وہ فصیل کے اندر ہوں یا باہر، عرف میں جب یہ سمجھا جائے کہ اس نے اپنی جگہ چھوڑ دی ہے تو مسافر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے زمین پر سفر کرنے والے کے لیے قصر کو مباح قرار دیا ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آبادی کے متصل کھنڈرات ہیں یا صحرا۔ اگر کھنڈرات کے ساتھ آباد مکانات یا ایسے باغات ہوں جن میں ان کے مالک رہتے ہیں، خواہ گرمیوں میں ہی رہتے ہوں تو جب تک کھنڈرات، آباد مکانات اور رہائشی باغات سے آگے نہ بڑھ جائے قصر نہ کرے۔

اگر شہر کے کئی محلے ہوں اور ہر محلہ الگ الگ ہو جیسے زمانہ قدیم میں بغداد شہر تھا تو جب اپنے محلے سے نکل گیا اور اپنے خاندان سے الگ ہو گیا تو قصر کر سکتا ہے اور اگر محلے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں جیسا کہ دور حاضر کے شہروں میں ہوتے ہیں تو جب تک آبادی سے نکل نہ جائے قصر نہ کرے۔

اگر دو قصبے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں اور ان کی عمارتیں ساتھ ساتھ ہوں تو وہ ایک قصبے کی طرح ہیں اور اگر عمارتیں ساتھ ساتھ نہ ہوں تو ہر قصبے کا الگ حکم ہے۔

ایسے ملاح جن کا کشتی کے علاوہ کوئی گھر نہیں، اسی کشتی میں ان کے خاندان، تنور اور

ضروریات کی چیزیں ہیں ان کے لیے قصر کی رخصت نہیں ہے۔

۴۔ سفر کے آغاز سے ہی کسی متعین جگہ جانے کی نیت ہو اور بغیر رکاوٹ کے مسافت طے کرنا چاہتا ہو جس میں قصر جائز ہے: جو شخص حیران پریشان گھوم رہا ہے وہ نہ قصر کرے اور نہ روزہ چھوڑے مثلاً جس کی کوئی منزل متعین نہیں یا جو کسی بھاگے ہوئے کو تلاش کرنے یا بھاگنے والے جانور کا پیچھا کرنے یا کسی قرض دار کی تلاش میں جا رہا ہے جہاں کہیں بھی مل جائے یا جو کوئی کسی متعین منزل کے بغیر سمندری سفر پر ہے وہ مسافر نہیں ہے اس طرح اگر کوئی قصر کی مطلوبہ مسافت کی نیت کیے بغیر ساری زمین میں گھوما پھرا تو قصر نہ کرے کیوں کہ اس کی کوئی متعین مسافت طے کرنے کی نیت نہیں ہے۔ نیز جمہور کے نزدیک اگر سفر کے دوران میں کسی جگہ اتنے دن ٹھہرنے کی نیت ہے جس سے سفر منقطع ہو جاتا ہو تو بھی قصر جائز نہیں، اس کی تفصیل ہم بیان کریں گے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں جب تک بالفعل قیام کر نہ لے قصر کر سکتا ہے۔ درمیان میں ٹھہرنے کی قبل از وقت نیت سے سفر متاثر نہیں ہوتا۔ یہی رائے معقول اور قابل اتباع ہے۔

۵۔ مستقل رائے ہونا: جو شخص کسی کے تابع ہو اور اختیار کسی دوسرے کے پاس ہو مثلاً بیوی شوہر کے ساتھ ہو یا سپاہی کمانڈر کے ساتھ یا خادم آقا کے ساتھ یا شاگرد استاد کے ساتھ اور کسی کو دوسرے کی منزل کا علم نہ ہو تو قصر نہ کرے کیوں کہ منزل کے علم کی شرط نہیں پائی جاتی۔ شافعیہ کے نزدیک یہ شرط اس قید کے ساتھ ہے کہ انہوں نے اتنی مسافت طے نہ کی ہو جس پر قصر جائز ہے۔ اگر اتنی مسافت طے کر لی ہو تو خواہ متبوع قصر نہ بھی کرے تب بھی تابع قصر کر سکتا ہے کیوں کہ اسے سفر طے کرنے کا یقین حاصل ہے۔

شافعیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے یہ بھی کہا ہے کہ اگر تابع کی نیت یہ ہو کہ وہ درمیان سے ساتھ چھوڑ کر لوٹ آئے گا مثلاً سپاہی کا خیال ہے کہ نام کٹ جائے تو وہ واپس چلا جائے یا خادم خدمت چھوڑ کر واپس جانا چاہتا ہے تو جب تک یہ اتنا فاصلہ نہ طے کر لیں جو قصر

کی مسافت ہے یعنی دو مرحلے یا دو دن کا سفر اس وقت تک قصر نہ کریں۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط مطلق ہے، جب تک متبوع سفر کی نیت نہ کرے تابع کو قصر کرنے کی اجازت نہیں اور جب تک تابع کو یہ علم نہ ہو جائے کہ متبوع نے ٹھہرنے کی نیت کرلی ہے، اس کے لیے پوری نماز پڑھنا ضروری نہیں۔ اگر علم ہونے سے پہلے متبوع کے ادارے کی مخالفت میں نماز پڑھ لی تو صحیح قول یہ ہے کہ نماز درست ہوگی۔

۶۔ جو قصر کررہا ہے وہ مقیم کی اقتدا نہ کرے، نہ ایسے مسافر کی جس نے پوری نماز پڑھنی ہو اور نہ ایسے شخص کی جس کے مسافر ہونے میں شک ہو۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔ اگر ایسے شخص کی اقتدا کرلی تو پوری نماز پڑھے، خواہ آخری تشہد میں اقتدا کی ہو۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک وقتی نماز کے علاوہ کسی نماز میں مسافر مقیم کی اقتدا نہیں کرسکتا۔ اور وقتی نماز مقیم کے پیچھے پوری پڑھے کیوں کہ اس صورت میں اس کے ذمے دو کے بجائے چار رکعات فرض ہوگئی ہیں۔ البتہ وقت نکلنے کے بعد مسافر کے لیے مقیم کی اقتدا جائز نہیں کیوں کہ اس کے ذمے صرف دو رکعات فرض تھیں اور وقت نکلنے کے بعد وہ تبدیل ہوکر چار نہیں ہوسکتیں۔ اگر کسی نے مخالفت کرتے ہوئے مقیم کی اقتدا کرلی تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔

۷۔ تکبیر تحریمہ کہتے وقت قصر کی نیت کرے: یہ شرط شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ پوری نماز پڑھے اور مطلق نیت کا تعلق پوری نماز سے ہوتا ہے، اس لیے قصر کی نیت کرنا ضروری ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سفر شروع کرنے کے بعد پہلی نماز میں قصر کی نیت کرلینا کافی ہے، بعد کی نمازوں میں قصر کی نیت کرنا شرط نہیں جیسا کہ رمضان کے پہلے روزے کی نیت باقی پورے مہینے کے روزوں کے لیے کافی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نماز سے پہلے سفر کی نیت ہونا کافی ہے۔ جب سفر کی نیت کرلی تو دو ہی رکعات فرض ہوئیں اس لیے ہر نماز کی تکبیر تحریمہ کے وقت قصر کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔

۸۔ **بالغ ہونا:** حنفیہ کے نزدیک شرط ہے۔ سفر میں نابالغ قصر نہ کرے، جمہور کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ بچے کے لیے بھی قصر کرنا جائز ہے، کیوں کہ جس کسی کے لیے نیت کرنا صحیح ہے اور وہ ایسے سفر کی نیت کرتا ہے جس کی منزل متعین ہے تو وہ قصر کرسکتا ہے۔

۹۔ **شافعیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ نماز کے شروع سے آخر تک سفر میں رہے:** اگر نماز کے دوران کشتی اس جگہ پہنچ گئی جہاں اس نے ٹھہرنا ہے، یا وہاں سے گزری یا اسے شک ہوا کہ کہیں اس نے ٹھہرنے کی نیت تو نہیں کی، یا یہ شک ہوا کہ کیا یہ وہی شہر ہے جس میں اسے ٹھہرنا ہے یا کوئی اور ہے تو نماز پوری کرے کیوں کہ رخصت کی وجہ ختم ہوگئی یا ختم ہونے کے بارے میں شک پڑ گیا۔

قصر کی شرائط کے بارے میں فقہاء کی آراء کا خلاصہ:

حنفیہ کا مذہب: جو شخص سفر کی نیت سے کسی متعین جگہ کا قصد کرے اسے قصر کرنا چاہے، خواہ سفر گناہ کے لیے ہو، جب اپنی رہائش کی جگہ کے مکانات اور ان سے متصل خالی جگہوں سے آگے گزر جائے جو آبادی کی ضرورتوں کے لیے مثلاً مویشی باندھنے یا مردوں کو دفن کرنے کے لیے مختص ہوتی ہیں تو قصر شروع کردے۔ شہر کے مضافات میں جو مکانات اور رہائش گاہیں ہوتی ہیں ان سے بھی آگے گزر جانا شرط ہے کیوں کہ وہ شہر کے حکم میں ہیں۔ اس طرح صحیح قول یہ ہے کہ شہر کے مضافات سے متصل جو شہر کا حصہ ہے اس سے بھی آگے گزر جائے تب قصر کرے۔

سفر کی نیت درست ہونے کی تین شرائط ہیں:

سفر اور ٹھہرنے کے بارے میں فیصلہ کرنے کا مکمل اختیار ہو، بالغ ہو اور سفر تین دن سے کم کا نہ ہو۔

مالکیہ کا مذہب: قصر کے لیے چھ شرائط ہیں:

سفر کی مسافت مشہور قول کے مطابق اڑتالیس میل ہو، سفر کے آغاز سے ہی ٹھہرے بغیر پوری مسافت طے کرنے کی نیت ہو، کسی متعین جگہ کی نیت ہو، سفر جائز ہو اور رہائش کے شہر اور اس سے متصل آبادیوں اور آباد باغات سے آگے گزر جائے اور سفر کے دوران چار دن رات کے قیام کی نیت نہ ہو۔

شافعیہ کا مذہب: قصر کے لیے آٹھ شرائط ہیں:

سفر طویل ہو یعنی اڑتالیس ہاشمی میل ہو (۴۸) یا دو مرحلے یعنی دو معتدل دنوں کا سفر ہو، راتیں اس میں شامل نہیں۔ یا دو معتدل راتوں کا سفر ہو، دن شامل نہیں۔ یا ایک معتدل دن رات کا سفر ہو، جو سامان لے کر چلنے کی رفتار سے ہو، سمندر اور خشکی کا سفر یکساں ہے۔ سفر کے آغاز سے ہی منزل کا تعین ہو تاکہ معلوم ہو کہ سفر طویل ہے، قصر کرے یا نہ کرے۔ سفر مباح ہو، گناہ کے سفر میں قصر نہیں کیا جاسکتا۔

شوہر کی نافرمان بیوی کے لیے قصر جائز نہیں۔ قصر کے جواز کا علم ہو، اگر قصر کے جواز کا علم نہ ہو اور قصر کرلے تو نماز درست نہیں کیوں کہ یہ نماز کو تماشا بنانے کے مترادف ہے۔ تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی قصر کی نیت کرے اور نماز مکمل ہونے تک ہر ایسی چیز سے اجتناب کرے جو قصر کے منافی ہے مثلاً نماز پوری پڑھنے کی نیت۔ اور قصر کی نیت کرنے کے بعد پوری پڑھنے کی نیت کرلی تو اب پوری پڑھے اور ایک لحظہ کے لیے بھی پوری پڑھنے والے یا سفر کے بارے میں مشکوک یا بے وضو امام کی اقتدا نہ کی ہو، اگر نماز کے کسی جز میں ان میں سے کسی

کی اقتدا کرلی تو پوری نماز پڑھنا واجب ہے، کیوں کہ امام احمد بن حنبلؒ نے ابن عباسؓ سے صحیح سند سے روایت کی ہے کہ ان سے پوچھا گیا، اس مسافر کے بارے میں کیا حکم ہے جو اکیلے نماز پڑھتا ہے تو دو رکعت پڑھتا ہے اور جب کسی مقیم کے پیچھے پڑھتا ہے تو پوری پڑھتا ہے، انہوں نے کہا، یہی سنت ہے۔

آخری شرط یہ ہے کہ مسافر پوری نماز کے دوران مسافر رہے، اگر درمیان میں ٹھہرنے کی نیت کرلی یا اس کی کشتی رہائش والے شہر میں پہنچ گئی تو پوری نماز پڑھے۔

حنابلہ کا مذہب:

قصر کے لیے آٹھ شرائط ہیں:

جب سفر طویل ہو یعنی اڑتالیس ہاشمی میل کے برابر اور سفر واجب یا مباح ہو اور مسافر اپنی آبادی سے آگے نکل جائے اور بستی کو پیچھے چھوڑ آئے کہ عرف میں یہ سمجھا جاتا ہو کہ وہ بستی سے نکل گیا ہے۔ کسی متعین جگہ جانے کے لیے سفر کی نیت کرے۔ اصل اعتبار مسافر کی نیت کا ہے کہ اس نے کس جگہ کی نیت کی حقیقت کا اعتبار نہیں، پس ایسی نیت کی تو نماز قصر کرے خواہ منزل پر پہنچے بغیر راستے سے ہی لوٹ آئے۔ نیز سفر کی ابتدا سے کسی متعین منزل کی نیت کرے اور پہلی نماز کے وقت قصر کی نیت کرے اور نہ مقیم کی اقتدا کرے نہ سفر کے بارے میں مشکوک شخص کی اور نہ ایسے شخص کی جس کے لیے نماز کا اعادہ واجب ہو۔ مثلاً ایسے مقیم کے پیچھے نماز پڑھی جس کا نماز کے دوران وضو ٹوٹ گیا اور اس پر پوری نماز کا اعادہ واجب ہوگیا تو چوں کہ یہ نماز ابتداءً پوری واجب ہوئی اس لیے اس کا اعادہ قصر میں نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ پوری نماز کے دوران مسافر رہے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔

ابن تیمیہؒ کی رائے یہ ہے کہ سفر کی کوئی متعین مقدار نہیں ہے، عام طور پر لوگ جس کو سفر کہتے ہیں وہ سفر ہے اور اس میں قصر جائز ہے، شریعت اور لغت نے سفر کی کوئی حد مقرر

نہیں کی بلکہ لوگ جسے سفر کہیں وہ سفر ہے۔(۳۵)

۴۔ مسافر کی نماز مقیم کے پیچھے اور اس کے برعکس:

مسافر کی نماز مقیم کے پیچھے: فقہاء کا اتفاق ہے(۳۶) کہ مسافر مقیم کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے البتہ مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ اس سے قصر کی سنت کی مخالفت لازم آتی ہے۔ جب مسافر مقیم کی اقتدا میں نماز پڑھے گا تو اسے امام کی پیروی میں چار رکعات پڑھنا ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اس کے ذمے فرض چار ہوجائیں گے جیسے کہ ٹھہرنے کی نیت کرنے سے چار ہوجاتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مسافر مقیم کے پیچھے صرف وقتی نماز پڑھ سکتا ہے، خواہ وقت میں صرف تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہو۔ اگر وقت نکل جائے تو پھر مسافر مقیم کے پیچھے نماز نہیں پڑھ سکتا۔ کیوں کہ بعد از وقت اس کے ذمے چار فرض نہیں ہوسکتے کیوں کہ نماز کے وجوب کا سبب گزر گیا۔ جیسے کہ بعد از وقت ٹھہرنے کی نیت سے پچھلے فرض چار نہیں ہوجاتے۔

مقیم کی امام کے پیچھے پوری نماز پڑھنے کی دلیل سنت سے لی گئی ہے جو ہم نے اوپر حضرت ابن عباسؓ کے حوالے سے ذکر کی کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ اس مسافر کے بارے میں کیا حکم ہے جو اکیلے دو رکعات پڑھتا ہے اور مقیم امام کے پیچھے چار تو انہوں نے فرمایا، یہی سنت طریقہ ہے۔(۳۷)

نافع کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ جب امام کے ساتھ نماز پڑھتے تو چار رکعات پڑھتے اور جب اکیلے پڑھتے تو دو پڑھتے (۳۸) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اقتدا کرو اس کے ساتھ اختلاف نہ کرو''۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ اگر امام مسافر ہو، اسے نکسیر پھوٹ جائے اور وہ کسی دوسرے کو نائب بنائے تو مقتدی پوری نماز پڑھیں، امام پوری نہ پڑھے۔

مقیم کی نماز مسافر کے پیچھے: فقہاء نے اس پر بھی اتفاق کیا ہے(۳۹) کہ مقیم کی نماز مسافر کے پیچھے جائز ہے البتہ مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ مقتدی کی نیت امام کی نیت سے مختلف ہے اگر مسافر امام مقیم لوگوں کو نماز پڑھائے تو دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر لے، پھر مقیم اپنی نماز پوری کرلیں۔ مسافر امام کے لیے مستحب ہے کہ دونوں طرف سلام پھیرنے کے بعد کہے، اپنی نمازیں پوری کرلو، کیوں کہ میں مسافر ہوں تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ امام بھول گیا ہے۔ یا اگر کسی شخص کو معلوم ہی نہیں کہ کون سی نماز کی کتنی رکعات ہیں تو وہ شبہ میں نہ مبتلا ہوجائے اور چار رکعت والی نماز کو دو رکعت والی نہ سمجھنے لگے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے یہ بات کہے ورنہ سلام کے بعد کہے۔

جواز کی دلیل عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی سفر کیا دو دو رکعات پڑھیں تاآنکہ سفر سے واپس آگئے۔ آپؐ مکہ مکرمہ میں اٹھارہ راتیں ٹھہرے، آپؐ مغرب کے علاوہ لوگوں کو دو دو رکعت پڑھاتے رہے، پھر فرماتے، مکہ والو، کھڑے ہوکر دوسری دو رکعات پڑھ لو کیوں کہ ہم مسافر ہیں۔(۴۰)

امام قصر نماز کی نیت کرنے کے بعد بھولے سے یا لاعلمی سے پوری نماز پڑھنے لگ جائے تو مقتدی سبحان اللہ کہہ کر اسے غلطی پر متوجہ کرے۔ اگر امام لوٹ آئے تو سجدہ سہو کرے، اگر نہ لوٹے تو امام کی پیروی نہ کرے بلکہ بیٹھا رہے تاآنکہ امام سلام پھیرے تو اس کے ساتھ سلام پھیرے۔

۵۔ وہ اُمور جو قصر سے مانع ہیں:

اگر مسافر سفر کے دوران ایک مقررہ مدت، جسے ہم نے بیان کیا ہے(حنفیہ کے نزدیک ۱۵ دن اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک چار دن اور حنابلہ کے نزدیک ۴ دن سے زائد) ٹھہرنے کی نیت کرلیتا ہے تو اس کا سفر ختم ہوجاتا ہے، قصر جائز نہیں رہتا اور پوری

نماز پڑھنا واجب ہوجاتی ہے، نیز اپنی معمول کی رہائش پر واپس آ جانے سے اور دوسرے حالات سے جنہیں مذاہب میں بیان کیا گیا ہے قصر کی رخصت ختم ہوجاتی ہے۔

۱۔ مسافر متعین مدت کے لیے کسی جگہ ٹھہرنے کی نیت کرے: کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مکہ کے سفر میں اور مکہ کے قیام کے دوران واپسی تک دو رکعات پڑھیں۔(۴۱) چوں کہ اس حدیث میں قیام کی مدت نہیں بتائی گئی اس لیے فقہاء نے اس کی مدت مقرر کرنے میں اختلاف کیا ہے۔

حنفیہ کی رائے: (۴۲)

اگر نماز پڑھتے ہوئے کوئی مسافر مقیم ہونے کی نیت کرلے تو اگر نماز کا وقت نہ نکل گیا ہو تو مسافر لاحق نمازی نہ ہو اور پورے نصف شہر یعنی پندرہ دن یا اس سے زائد مدت کے لیے مقیم ہونے کی نیت کرے تو قصر کرنا جائز نہیں۔ اگر اس مدت سے کم ٹھہرنے کی نیت کی، خواہ ایک گھنٹہ ہی کم ہو یا نماز کے اندر ہو لیکن نماز کا وقت نکلنے کے بعد مقیم ہونے کی نیت کی ہو یا لاحق ہو، امام کے ساتھ شروع سے شامل تھا، امام مسافر تھا پھر مقتدی کا وضو ٹوٹ گیا یا سو گیا اور امام کے فارغ ہونے کے بعد بیدار ہوا اور مقیم ہونے کی نیت کرلی تو نماز پوری نہ پڑھے۔ اگر کئی سال مسافر رہے تو بھی قصر کرے کیوں کہ نصف ماہ سے کم قیام کی نیت سے سفر ختم نہیں ہوتا کیوں کہ جب کسی واجب کا وقت نکل جائے تو وہی چیز واجب ہوتی ہے جو وقت کے اندر واجب تھی۔ لاحق کا حکم یہ ہے کہ گویا امام کے پیچھے ہے۔

مقیم ہونے کی نیت کے باوجود قصر کرنے کی ممانعت نہیں جب تک چار شرائط نہ پائی جائیں:

۱۔ عملاً سفر ختم نہ کرے۔ اگر مقیم ہونے کی نیت کرلے لیکن عملاً سفر جاری رکھے تو مقیم نہیں ہوگا اور قصر کرنا واجب ہوگا۔

۲۔ مقیم ہونے کی جگہ اس قابل ہو کہ وہاں ٹھہرا جاسکتا ہو مثلاً شہر ہو یا عام قصبہ ہو یا

خیموں میں رہنے والوں کے لیے خشکی کی جگہ ہو، اگر کسی ایسی جگہ قیام کی نیت کرلی جو رہائش کے قابل نہیں مثلاً سمندر، ویران جزیرہ یا لوگوں سے خالی صحرا تو قصر کرے۔

۳۔ مقیم ہونے کی جگہ ایک ہو، زیادہ نہ ہوں۔ اگر کسی نے دو مستقل شہروں میں قیام کی نیت کی مثلاً مکہ اور منی میں تو نیت درست نہیں، قصر کرے، ضروری ہے کہ اتنی مدت ایک ہی شہر میں قیام کی نیت ہو۔

۴۔ مقیم ہونے کی نیت کرنے والا اپنی مستقل رائے کا حامل ہو، اگر وہ کسی دوسرے کے تابع ہے مثلاً عورت یا خادم اگر مقیم ہونے کی نیت کرلے تب بھی قصر کرے جب تک کہ اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے متبوع نے بھی مقیم ہونے کی نیت کرلی ہے اور پوری نماز شروع کردی ہے۔

جو شخص سفر کے انتظار میں ہے کہ کل یا پرسوں چل پڑے گا یا کسی آنے والے یا قافلے کے انتظار میں ہے جس کے بارے میں اسے معلوم نہیں ہے کہ نصف مہینہ دیر سے آئے گا، یا فوج کے ساتھ ہے جس نے دشمن کے علاقے میں مقیم ہونے کی نیت کرلی ہے یا دشمن کے علاقے میں کسی قلعے کا محاصرہ کرلیا ہے تو نماز قصر کرے اور پوری نہ پڑھے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک: (۴۳)

اگر آنے اور جانے کے دن کو چھوڑ کر کسی جگہ پورے چار دن اس طرح ٹھہرنے کی نیت کرلی کہ وہاں بیس نمازیں واجب ہوتی ہوں تو قصر کرنا منع ہے ورنہ نہیں، یا یہ علم ہو کسی جگہ عام طور پر چار دن کا قیام ہوتا ہے مثلاً قافلہ کسی جگہ چار روز کے لیے ٹھہرتا ہو تو پوری نماز پڑھے اگر بیس نمازیں پوری نہ ہوتی ہوں مثلاً کسی شہر میں ہفتہ کے روز صبح کی نماز سے پہلے پہنچے اور منگل کے سورج غروب ہونے تک ٹھہرنے کی نیت کی اور عشا کی نماز سے پہلے روانہ ہوگئے تو سفر کا حکم ختم نہیں ہوا، لہٰذا قصر کرے کیوں کہ اگرچہ پورے چار دن

قیام ہو گیا ہے لیکن بیس نمازیں فرض نہیں ہوئیں۔ اگر کسی جگہ پورے چار دن نہیں ٹھہرا مثلاً عصر سے پہلے کسی شہر میں پہنچے اور ظہر کی نماز نہیں پڑھی تھی اور پانچویں دن صبح کی نماز کے بعد روانہ ہو گئے تو اگرچہ بیس نمازیں وہاں فرض ہوئی ہیں لیکن سفر ختم نہیں ہوا کیوں کہ وہاں پورے تین دن ہی قیام رہا۔

پس دونوں شرطیں بیک وقت پوری ہونا ضروری ہیں کہ پورے چار دن قیام بھی ہو اور بیس نمازیں بھی واجب ہوں۔

جو شخص کسی ضرورت کے لیے کہیں ٹھہرا ہوا ہو کہ جب پوری ہوئی روانہ ہو جائے گا تو قصر ختم نہیں ہوگا، خواہ کتنی مدت گزر جائے، ہاں اگر اسے معلوم ہو جائے کہ چار دن سے پہلے ضرورت پوری نہیں ہوگی تو قصر ختم ہو جائے گا۔ اگر کسی شخص نے قیام کی نیت نہیں کی اور طویل عرصہ کسی جگہ مقیم رہا تو قصر کرے گا۔

جس شخص نے نماز کے دوران قیام کی نیت کر لی، نماز توڑ دے، مستحب یہ ہے کہ اگر ایک رکعت کا سجدہ کر لیا ہے تو دو رکعات مکمل کر لے۔ اگر پوری نماز پڑھ لی تو وہ پوری نہیں ہوئی اور اگر قصر کی تو قصر نہیں ہوئی۔ اگر نماز مکمل کرنے کے بعد قیام کی نیت کی تو اگر نماز کا معمول کا وقت باقی ہے تو دوبارہ نماز پڑھے۔

قیام کی جگہ کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ قیام کے لیے مناسب ہو البتہ اگر کوئی شخص میدان جنگ میں دشمن کی سرزمین پر چار روز یا اس سے زیادہ قیام کی نیت کر لے تو اس کا سفر ختم نہیں ہوتا، وہ قصر جاری رکھے۔

شافعیہ کے نزدیک: (۴۴)

اگر مسافر آنے جانے کے دونوں دنوں کو چھوڑ کر پورے چار دن رات قیام کی نیت کرتا ہے یا مطلقاً قیام کی نیت کرتا ہے، جگہ خواہ قیام کے قابل ہو یا قیام کے قابل نہ ہو مثلاً صحرا ہو، صحیح قول یہی ہے کہ قصر چھوڑ دے اور اگر چار دن سے کم قیام کی نیت کرتا ہے

تو قصر جاری رکھے، اگر اسے کوئی کام ہے جس کے بارے میں اسے یقین ہے کہ چار دن میں مکمل نہیں ہوگا تو پوری نماز پڑھے، قصر نہ کرے، خواہ قیام کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

اگر کسی جگہ اس نیت سے ٹھہرا ہوا ہے کہ جونہی کام ہوجاتا ہے روانہ ہوجائے گا اور کسی بھی وقت کام ہونے کی توقع ہو تو اٹھارہ دن مکمل ہونے تک قصر کرتا رہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

حنابلہ کے نزدیک: (۴۵)

اگر مسافر نے کوئی مدت مقرر کیے بغیر مطلقاً قیام کی نیت کرلی، خواہ جگہ قیام کے قابل نہ ہو مثلاً صحرا ہو یا دشمن کا علاقہ یا بیس نمازوں سے زائد قیام کی نیت کرلی یا آنے جانے کے دنوں سمیت چار روز قیام کی نیت کرلی تو نماز مکمل کرے۔

اگر کسی کام کے لیے کہیں ٹھہرا ہوا ہو اور کسی بھی وقت کام ہونے کی توقع ہو تو قصر جاری رکھے، خواہ کئی سال گزر جائیں، یہی جمہور کی رائے ہے البتہ شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں اٹھارہ دن تک قصر جاری رکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ مستقل قیام کی جگہ لوٹ آنا یا لوٹ آنے کی نیت کرنا:

اس صورت کو ہم رہائش اور وطن کی جدید اصطلاحات کی روشنی میں، ماضی میں فقہاء کی اصطلاحات پر اعتماد کرتے ہوئے واضح کریں گے۔ جدید اصطلاحات درج ذیل ہیں:

ا۔**وطن:** یعنی وہ ملک جس کی طرف کوئی شخص منسوب ہے، جس ملک کی قومیت کا حامل ہے اس کا تعلق دور جدید کے ممالک کی تقسیم سے ہے اور اس کا ہمارے موضوع سے کوئی تعلق نہیں۔

ب۔**مستقل قیام کی جگہ:** کام کرنے یا معیشت کی وہ جگہ جہاں رہائش ہو۔

ج۔**جائے پیدائش:** وہ شہر جہاں پیدا ہوا، پلا بڑھا، جہاں خاندان اور قبیلہ رہتا ہو۔

یہ دونوں حنفیہ کے نزدیک وطن اصلی کہلاتے ہیں کیوں کہ یہ جائے پیدائش یا شادی کی جگہ ہے یا وہ جگہ جسے بطور وطن اختیار کرلیا گیا ہے۔

د۔ **وقتی رہائش کی جگہ:** وہ جگہ جہاں آدمی کچھ وقت کے لیے مقیم ہوتا ہے یا کسی کام کے لیے، یہ مدت کبھی طویل ہوتی ہے اور کبھی مختصر، اگر یہ نصف ماہ سے زائد ہو تو حنفیہ اس کو وطن اقامت (یعنی مستقل رہائش) کہتے ہیں اور اگر نصف سے کم ہو تو وطن سکنی (یعنی عارضی رہائش) کہلاتا ہے۔

ہ۔ **بیوی کا شہر:** وہ شہر جس میں بیوی رہتی ہو۔ بیوی خواہ ایک ہو یا دوسری ہو، یہ بھی وطن اصل کے مفہوم میں داخل ہے۔

ہماری بحث کا دائرہ کار آخری چار اصطلاحات تک محدود ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۴۶) وطن کی تین قسمیں ہیں:

ا۔ **وطن اصلی:** جس میں پیدا ہوا یا جہاں شادی کی یا شادی نہیں کی لیکن جہاں رہائش اختیار کرلی اور وہاں سے منتقل ہونے کی نیت نہیں ہے۔

۲۔ **وطن اقامت:** جہاں نصف ماہ یا اس سے زائد رہنے کی نیت ہو۔

۳۔ **وطن سکنی:** جس میں نصف ماہ سے کم رہنے کی نیت ہو، محققین نے وطن کی تبدیلی میں اس کا اعتبار نہیں کیا۔

مسافر عادتاً کب پوری نماز پڑھے؟: جب مسافر اپنے مستقل قیام کے شہر میں داخل ہو تو پوری نماز پڑھے، خواہ وہاں قیام کی نیت نہ ہو اور کسی کام کے لیے وہاں گیا ہو کیوں کہ وہی رہائش کی اصل جگہ ہے اور جب وہاں پہنچ گیا تو سفر ختم ہوگیا اور رخصت کا سبب جاتا رہا۔ یہ تب ہے کہ تین دن رات کا سفر طے کرنے کے بعد وہاں پہنچا اگر اس سے پہلے وہاں پہنچا ہے تو محض واپسی کی نیت سے سفر ختم ہو جائے گا کیوں کہ اب وہ سفر نہیں رہا جس

سے قصر جائز ہو، لہٰذا دو صورتوں میں پوری نماز پڑھنا واجب ہے: وطن میں پہنچ جائے یا سفر کی مسافت طے کیے بغیر واپسی کی نیت کر لے۔ اگر سفر کی مسافت طے کرنے کے بعد واپسی کی نیت کی تو جب تک اپنے شہر میں پہنچ نہ جائے قصر جاری رکھے۔

وطن سے منتقل ہونے کی صورت میں مسافر کب نماز مکمل کرے اور کب قصر کرے؟

۱۔ **وطن اصلی سے منتقل ہونا:** اگر مستقل رہائش مثلاً ملازمت کی جگہ سے ایسی مستقل رہائش کی طرف سفر کیا جہاں بیوی رہتی ہے یا جو جائے پیدائش ہے اور وہاں اس کا خاندان یعنی بیوی بھی ہے مثلاً گاؤں میں تو پوری نماز پڑھے، مثلاً ایک شخص دمشق میں ملازم ہے، پھر گاؤں میں اپنی بیوی سے ملنے گیا تو پوری نماز پڑھے، خواہ ملازمت کی جگہ اور گاؤں کے درمیان قصر کی مسافت ہو یا نہ ہو کیوں کہ یہ دونوں اس کے وطن اصلی ہیں۔

اگر گاؤں میں اس کی بیوی بچے نہ ہوں، صرف زمین اور مکان ہو تو قصر نماز پڑھے کیوں کہ جائے پیدائش اگرچہ وطن اصلی ہے لیکن اب ملازمت کی جگہ کے وطن اصلی ہونے کی وجہ سے پہلا وطن اصلی ختم ہو گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے خاندان اور سامان کے ساتھ کسی دوسرے شہر میں چلا جائے تو پہلا وطن اصلی باقی نہیں رہتا۔ اگر کسی کام سے پہلے شہر میں واپس جاتا ہے تو اس میں قصر نماز ہی واجب ہوتی ہے۔

اگر اپنی ملازمت کی جگہ سے اپنے تمام خاندان کے ساتھ منتقل ہونے کے بعد اور کسی دوسری جگہ کو وطن بنانے کے بعد واپس وہاں آتا ہے تو وہاں قصر کرے گا کیوں کہ اب یہ جگہ اس کا وطن نہیں رہی کیوں کہ وطن اصلی دوسرے وطن اصلی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے، سفر سے نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کے بعد مکہ مکرمہ تشریف لائے تو آپؐ نے اپنے آپ کو مسافر ہی سمجھا۔ اگر کچھ وقت کے لیے کسی دوسرے شہر میں گیا مثلاً چند دنوں کے لیے دمشق سے حلب چلا گیا، پھر واپس دمشق آ گیا تو پوری نماز

پڑھے گا کیوں کہ وطن اقامت اور سفر کی وجہ سے وطن اصلی متاثر نہیں ہوتا۔ وطن اصلی اپنے سے کم درجے کی کسی چیز سے ختم نہیں ہوگا، اپنے برابر یا اپنے سے بلند درجہ کی کسی چیز سے ختم ہوگا۔

ب۔ عارضی رہائش گاہ (وطن اقامت) سے منتقل ہونا۔ جو شخص مختلف شہروں میں گھوم رہا ہے، ایک جگہ مثلاً پندرہ دن ٹھہرنے کے بعد وہاں سے چل پڑا، واپس اگر وہاں آ گیا تو جب تک نئے سرے سے پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت نہ کرے قصر کرے گا، کیوں کہ وطن اقامت دوسری جگہ اقامت اختیار کرنے سے، سفر کرنے سے اور وطن اصلی سے باطل ہوجاتا ہے۔

اگر کسی شخص نے وطن اقامت کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے سفر شروع کیا ہے، اگر سفر میں وطن اقامت آتا ہے اور جہاں سے سفر شروع کیا اس جگہ سے وطن اقامت تک سفر کی مسافت نہیں ہے تو وطن اقامت باطل نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک: (۴۷)

اگر مسافر اپنے اصلی شہر میں جہاں پلا بڑھا، جس کی طرف منسوب ہے وہاں لوٹ آئے یا وہاں سے گزرے یا اس شہر میں جہاں مستقل رہائش کی نیت ہو یا ایسی بیوی کے شہر میں جس سے جنسی تعلق رہا ہو اور وہ نافرمان نہ ہوگئی ہو تو نماز پوری پڑھے، خواہ چار روز ٹھہرنے کی نیت نہ کی ہو یا ایسی جگہ جہاں چار روز یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کی ہو وہاں بھی پوری نماز پڑھے۔ اگر ایسی بیوی کے شہر میں پہنچا جس سے جنسی تعلقات نہیں رہے یا جو نافرمان ہوگئی تو وہاں قصر کرنا جائز ہے۔

سفر سے واپسی اس کے حق میں مستقل سفر ہے، اگر اتنی مسافت ہے جس میں قصر ہے تو قصر کرے ورنہ نہیں اور پوری نماز پڑھے۔

اگر واپسی پر اپنے اصلی وطن میں یا بیوی کے شہر میں جانے کی نیت ہے اور اس جگہ

سے آگے جہاں جانے کا ارادہ ہے وہاں تک قصر کی مسافت نہیں ہے تو قصر جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک: (۴۸)

وطن سے مراد وہ جگہ ہے جہاں مستقل گرمیوں سردیوں میں رہائش ہو اور واپس وطن آنے سے قصر کی رخصت ختم ہوجاتی ہے۔ نیز کسی بھی جگہ مطلقاً مقیم ہونے کی نیت کی یا پورے چار دن ٹھہرنے کی نیت کی یا کسی کام کے لیے جو چار دن سے پہلے نہیں ہوسکتا ٹھہرنے کی نیت کی تو پوری نماز پڑھے۔ اسی طرح اگر کہیں ٹھہرا ہوا ہے، سفر نہیں کر رہا اور مستقل ہے کسی کے تابع نہیں اور وہاں سے وطن کی طرف لوٹنے کی نیت کرلے یا لوٹنے میں متردد ہو تو قصر ممنوع ہوجاتا ہے، جہاں ٹھہرا ہوا ہے خواہ وہ ٹھہرنے کے قابل جگہ نہ ہو بلکہ جنگل ہو لیکن وہاں سے وطن کی مسافت قصر کی مسافت سے کم ہو اور اگر سفر میں ہے یا کسی دوسرے کا تابع ہے جیسے بیوی شوہر کے تابع ہوتی ہے اور واپسی کی نیت کرے تو جب تک واپس پہنچ نہ جائے قصر کرے۔ اگر محض وطن سے گزرنے کی نیت ہے وہاں ٹھہرنے کی نیت نہیں ہے تو بھی قصر کرے۔ نیز اگر کسی جگہ کسی کام کی غرض سے رکا ہوا ہے اور کسی بھی وقت کام مکمل ہونے کی امید ہے تو جب تک اٹھارہ دن گزر نہ جائیں قصر کرتا رہے اور اگر وطن کے علاوہ کسی اور طرف لوٹ کر جانے کی نیت ہے (یعنی مستقل قیام کی جگہ کے علاوہ) خواہ وہاں بیوی بچے ہوں تب بھی قصر کرے۔ اگر واپسی وطن کے علاوہ کسی اور جگہ کی ہے اور واپسی کسی کام سے نہیں ہے تو قصر نہ کرے اور اگر واپسی کسی کام سے ہے مثلاً نہانے دھونے کے لیے تو قصر کرے۔

حنابلہ کے نزدیک: (۴۹)

جو شخص واپس اپنے وطن آرہا ہو جہاں سے سفر کیا ہے یا قصر کی مسافت طے کیے بغیر واپسی کی نیت کرلے تو قصر نہ کرے بلکہ پوری نماز پڑھے۔ اگر راستے میں وطن سے گزرے اور گزرنے کے علاوہ کوئی کام نہ ہو تب بھی پوری نماز پڑھے کیوں کہ وہ مقیم کے

حکم میں ہے۔

اگر ایسے شہر سے گزرے جہاں اس کی بیوی رہتی ہے، خواہ اپنا وطن نہ ہو تو جب تک وہاں سے چل نہ پڑے وہاں پوری نماز پڑھے کیوں کہ یہاں بھی وہ مقیم کے حکم میں ہے۔

یا ایسے شہر سے گزرے جس میں اس نے شادی کی ہو تو جب تک وہاں سے چل نہ پڑے پوری نماز پڑھے، کیوں کہ حضرت عثمانؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا: جس نے کسی جگہ شادی کر لی وہ وہاں پوری نماز پڑھے (۵۰) بظاہر بیوی کی جدائی کے بعد بھی۔ اگر مذکورہ بالا صورتیں نہ ہوں اور وہاں کسی شخص کے ماں باپ، مال مویشی اور ساز و سامان ہو تو قصر کی ممانعت نہیں ہے۔

مختلف مذاہب میں ان صورتوں کا خلاصہ جن میں قصر ممنوع ہے اور مسافر مقیم کے حکم میں ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک: (۵۱) ایک شہر یا آبادی میں نصف ماہ ٹھہرنے کی نیت کرنا، اگر دو شہروں کی نیت کی اور رات کسی شہر میں گزارنے کی نیت نہیں کی تو قصر کرے، وطن واپسی یعنی مستقل قیام کی جگہ واپسی اگر اپنے شہر سے قصر کی مسافت طے کر لی، اگر مسافر مقیم کی اقتدا میں نماز پڑھے یا کسی شخص کی مستقل رائے نہ ہو یا کسی متعین منزل کا قصد نہ ہو تو پوری نماز پڑھے۔

مالکیہ کے نزدیک: (۵۲) مندرجہ ذیل پانچ صورتوں میں کسی بھی ایک سے قصر ختم ہو جاتا ہے:

ا۔ جس شہر واپس جانا ہے اس میں داخل ہو جائے، خواہ وطن ہو یا نہ ہو، اگر عارضی وطن چھوڑنے کے بعد واپس وہاں آیا لیکن وہاں چار دن قیام کی نیت نہیں ہے تو قصر کرے۔

جس شہر سے سفر کیا ہے سے مراد مسافر کا وطن یا راستے میں آنے والا بیوی کا وطن

ہے۔ ایسے شہر میں داخل ہونے سے قصر ختم ہوجاتا ہے کیوں کہ اس میں قیام کا احتمال ہے۔ تب قیام کی نیت سے قصر ختم ہوجاتا ہے تو ایسے شہر میں داخل ہونے سے جس میں قیام کا احتمال ہے بطریق اَولیٰ سفر ختم ہوجائے گا۔

۲۔ قصر کی مسافت طے کرنے سے پہلے وطن واپسی یا ایسی بیوی کے گھر واپسی جس سے جنسی تعلق رہا ہو۔ محض واپسی شروع کرنے سے سفر کا حکم ختم ہوجاتا ہے۔

۳۔ راستے میں گزرتے ہوئے وطن سے گزرنا، خواہ وہاں سے گزر کر دوسری جگہ جانا ہو۔

۴۔ کسی جگہ پورے چار دن اس طرح ٹھہرنا کہ وہاں بیس نمازیں واجب ہوتی ہوں یا پہلے سے معلوم ہو کہ یہاں عام طور پر چار دن کا قیام ہوتا ہے، قافلے چار دن رکتے ہیں۔

۵۔ ایسی بیوی کے ہاں جانا جس سے جنسی تعلق رہا ہو کیوں کہ وہ بھی وطن کے حکم میں ہے۔ قریبی رشتہ داروں مثلاً ماں باپ کے ہاں جانے سے سفر ختم نہیں ہوتا اور قصر کی ممانعت نہیں ہوتی۔

شافعیہ کے نزدیک: (۵۳) پورے چار روز کسی جگہ ٹھہرنے کی نیت سے قصر ممنوع ہوجاتا ہے نیز وطن (مستقل قیام گاہ) واپسی سے، مسافر کے مقیم کی اقتدا کرنے سے یا جس کے سفر میں شک ہو اس کی اقتدا کرنے سے، کسی متعین منزل کے بغیر سفر کرنے سے اور قصر کی مسافت سے کم میں اپنی مستقل رائے نہ ہونے سے، گناہ کے سفر میں، نماز کے دوران سفر ختم کردینے سے اور تکبیر تحریمہ کے وقت قصر کی نیت نہ کرنے سے قصر ممنوع ہوجاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک: (۵۴) اکیس صورتوں میں قصر ممنوع ہوجاتا ہے اور پوری نماز پڑھنا واجب ہوتی ہے:

۱۔ مسافر اپنے وطن سے گزرے، خواہ گزرنے کے علاوہ کوئی کام نہ ہو۔

۲۔ بیوی کے شہر سے گزرے، خواہ اپنا وطن نہ ہو۔

۳۔ ایسے شہر سے گزرے جہاں شادی کی ہے۔ یہ تینوں صورتیں ابھی اوپر گزری ہیں۔

۴۔ مقیم ہونے کی حالت میں تکبیر تحریمہ کہی، پھر سفر شروع ہوا۔

۵۔ قیام کے دوران نماز کا وقت شروع ہوا، پھر سفر شروع کیا۔

۶۔ چار رکعت والی نماز حالت سفر میں شروع کی لیکن پھر مقیم ہوگیا مثلاً نماز کے دوران کشتی وطن میں پہنچ گئی تو قیام کی حالت کو ترجیح ہوگی۔

۷۔۸۔ قیام کے دوران کی نماز سفر میں یا سفر کی نماز قیام کے دوران میں یاد آئی تو اسے پوری پڑھنا ضروری ہے کیوں کہ اصل پوری پڑھنا ہے اور قیام کی حالت کو ترجیح ہے۔

۹۔۱۰۔ مقیم کے پیچھے نماز پڑھی یا ایسے شخص کے پیچھے جس نے پوری نماز کا التزام کیا۔

۱۱۔ ایسے شخص کی اقتدا میں نماز پڑھی جس کے مسافر ہونے میں شک ہے یا غلبہء ظن یہ ہے کہ وہ مقیم ہے، خواہ بعد میں اسے مسافر ہونے کا یقین ہوگیا ہو لیکن تکبیر تحریمہ کہتے وقت اس کے مسافر ہونے کا یقین نہیں تھا۔

۱۲۔ ایسی نماز شروع کی جس کو پورا پڑھنا ضروری تھا، پھر نماز ٹوٹ گئی اور اس کا اعادہ کر رہا ہے۔ مثلاً مقیم کے پیچھے نماز شروع کی، پھر نماز کے دوران وضو ٹوٹ گیا تو پوری نماز واجب ہوگئی کیوں کہ پہلے پوری واجب ہوئی تھی، اب اسے قصر پڑھنا جائز نہیں۔

۱۳۔ اگر نماز شروع کرتے وقت یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت قصر کی نیت نہیں کی تو پوری پڑھنا واجب ہے کیوں کہ اصل یہی ہے اور مطلق نیت کا مطلب یہ ہے کہ پوری نماز کی نیت کی گئی ہے۔

۱۴۔ اگر نماز میں شک پڑ جائے کہ کیا قصر کی نیت کی یا پوری پڑھنے کی۔ اگر بعد میں نماز کے دوران یاد آ جائے تب بھی پوری نماز پڑھی جائے کیوں کہ نماز کا بعض حصہ ایسا گزرا ہے کہ اس میں پوری نماز پڑھنا واجب تھی اس لیے اسے ہی ترجیح حاصل ہوگی کیوں کہ

اصل یہی ہے کہ پوری نماز پڑھی جائے۔

۱۵۔ اگر دانستہ سفر میں پوری یا کچھ نماز چھوڑ دی یعنی بلا عذر مؤخر کردی اور نماز کا وقت نکل گیا تو پوری نماز پڑھنا ضروری ہے، اسے حرام سفر پر قیاس کریں گے کیوں کہ نماز بلاعذر دانستہ مؤخر کرنے سے مسافر گناہ گار ہوگیا۔

۱۶۔ اصل سفر میں گناہ کی نیت تھی مثلاً ڈاکا ڈالنے کی، بعد میں نیت چھوڑ دی اور واپس لوٹ آیا لیکن واپسی کی جگہ اور وطن کے درمیان قصر سے کم مسافت ہے۔

۱۷۔ گناہ کے سفر میں اگر نماز کے دوران توبہ کرلی تو پوری نماز پڑھنا ضروری ہے۔ اگر یہ اعتقاد ہو کہ قصر حرام ہے پھر بھی پوری پڑھے، خواہ اس کا اعتقاد غلط ہی ہو۔

۱۸۔ اگر نماز میں قصر کی نیت کے بعد پوری نماز پڑھنے کی نیت کرلی تو پوری پڑھنا واجب ہے کیوں کہ اصل کی طرف لوٹ گیا۔

۱۹۔ اگر کسی شہر میں خواہ دشمن کے علاقے میں یا کسی جنگل میں جہاں قیام نہیں ہوسکتا ٹھہرنے کی مطلق نیت کرلی اور وقت متعین نہیں کیا تو پوری نماز پڑھے کیوں کہ سفر جس کی وجہ سے قصر مباح تھا قیام کی نیت سے ختم ہوگیا۔

۲۰۔ اگر بیس نمازوں سے زائد ٹھہرنے کی نیت کی تو پوری نماز پڑھے۔

۲۱۔ اگر نیت میں شک پڑ گیا کہ اتنے قیام کی نیت کرلی تھی جس سے قصر ممنوع ہوجاتا ہے یا نہیں تو پوری نماز پڑھے کیوں کہ پوری پڑھنا اصل ہے، شک ہونے کی صورت میں رخصت کے جواز پر عمل کرنا درست نہیں۔

۶۔ سفر میں قضا نماز ادا کرنا:

قضا نمازوں کے ادا کرنے کے طریقے میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے، یہاں ہم فقہاء کی آراء کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک (۵۵)

اگر سفر میں نماز قضا ہوئی تو حضر میں دو رکعات ہی پڑھے جیسا کہ سفر میں قضا ہوئی تھیں اور اگر حضر میں قضا ہوئیں تو سفر میں چار ہی پڑھے، یعنی نماز جیسے فرض ہوئی تھی، اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی ادا قضا کے مطابق ہونی چاہیے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (۵۶)

حضر میں قضا ہونے والی نماز ہر حال میں چار پڑھی جائے خواہ سفر میں پڑھے یا حضر میں کیوں کہ قصر سفر کی رخصتوں میں سے ایک رخصت ہے، جب سفر ختم ہوگیا تو رخصت ختم ہوگئی جیسے تین دن تک موزوں پر مسح ختم ہوجاتا ہے، نیز نماز پوری فرض ہوئی تھی، پوری ادا کرنا ہوگی۔ سفر میں قضا ہونے والی نماز سفر میں قصر کے ساتھ اور حضر میں پوری پڑھے، شافعیہ کی اظہر روایت یہی ہے۔ چوں کہ سفر میں واجب ہوئی ہے اس لیے اس کے سبب کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔

میری رائے میں دونوں آراء برابر ہیں، آدمی ان میں سے جو رائے چاہے اختیار کرلے اور جسے دین کے اعتبار سے محتاط رائے سمجھے اس پر عمل کرے۔

۷۔ سفر میں سنت نمازیں:

نووی کہتے ہیں (۵۷) کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفر میں مطلقاً نوافل پڑھنا مستحب ہیں، سنن مؤکدہ کے مستحب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، ابن عمرؓ اور دوسرے اہل علم نہیں پڑھتے تھے، امام شافعیؒ اور ان کے متبعین اور جمہور کے نزدیک مستحب ہیں۔

ان کی دلیل وہ عام احادیث ہیں جو سنن مؤکدہ کے استحباب کے بارے میں ہیں، نیز فتح مکہ کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چاشت کے نوافل پڑھنا اور جس روز سفر کے دوران سب لوگ سوگئے تھے حتیٰ کہ سورج نکل آیا تو فجر کی سنتیں پڑھنا اور دوسری بہت سی

احادیث ہیں جنہیں اصحاب سنن نے روایت کیا۔ دوسری دلیل، عام نوافل پر قیاس ہے۔

صحیحین میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا، میں نے آپ کو سفر میں نفل پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا۔ ایک روایت میں ہے، میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا، آپؐ سفر میں دو رکعت سے زائد نہیں پڑھتے تھے اور ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ بھی۔ نووی کہتے ہیں کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جائے قیام پر سنن مؤکدہ پڑھتے ہوں اور ابن عمرؓ نے انہیں نہ دیکھا ہو، کیوں کہ نوافل گھر میں پڑھنا افضل ہیں۔ شاید بعض دفعہ آپؐ نے یہ بتانے کے لیے نہ پڑھے ہوں کہ انہیں چھوڑنا جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں (۵۸) اگر مسافر امن اور سکون کی حالت میں ہے یعنی کسی جگہ اتر کر ٹھہرا ہوا ہے تو سنن مؤکدہ پڑھے اور اگر خوف یا بھاگ دوڑ کی حالت میں ہے یعنی سفر کر رہا ہے تو نہ پڑھے اور یہی رائے مختار ہے۔

ابن تیمیہؒ نے اس موضوع پر لکھتے ہوئے کہا ہے: سفر میں مؤکدہ سنتیں پڑھنا جائز ہیں، ائمہ کا اتفاق ہے کہ جو چاہے پڑھے، جو چاہے چھوڑ دے، کبھی ان کا پڑھنا افضل ہوتا ہے کہ انسان کو ان کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی ان کا چھوڑ دینا افضل ہوتا ہے کہ آدمی اس سے بہتر کام میں مشغول ہوتا ہے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی سنتوں اور وتر کے علاوہ مؤکدہ سنتیں نہیں پڑھتے تھے اور ظہر سے پہلے یا بعد اور مغرب کے بعد کی سنتوں کے بارے میں کوئی روایت نہیں کہ آپؐ نے سفر میں پڑھی ہوں۔ (۵۹)

مطلب دوم: دو نمازوں کا جمع کرنا:

۱۔ جمع کرنے کا جواز

حنفیہ کے علاوہ جمہور کے (۶۰) نزدیک ظہر اور عصر کو تقدیماً یعنی پہلی نماز کے وقت

میں اور تاخیراً یعنی دوسری نماز کے وقت میں جمع کرنا جائز ہے اور جمع تقدیم میں جمعہ بھی ظہر کی طرح ہے اور مغرب وعشا کو بھی تقدیماً اور تاخیراً جمع کرنا جائز ہے بشرطیکہ سفر طویل ہو یعنی اس میں قصر جائز ہو(۸۹ کلو میٹر ہو)۔

جو نمازیں جمع کی جاتی ہیں وہ ظہر وعصر اور مغرب وعشاء ہیں، جو دو میں سے کسی ایک کے وقت میں اکٹھی پڑھی جاتی ہیں۔ اگر پہلی نماز کے وقت میں پڑھی جائیں تو جمع تقدیم کہلاتی ہیں اور دوسری کے وقت میں پڑھی جائیں تو جمع تاخیر۔ افضل یہ ہے کہ جمع نہ کرے تاکہ اختلاف سے بچ سکے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ اس پر عمل نہیں کیا۔ اگر افضل ہوتا تو قصر کی طرح آپؐ اس پر بھی ہمیشہ عمل کرتے۔

جمع تاخیر صحیحین کی احادیث سے ثابت ہے جو حضرت انسؓ اور ابن عمرؓ نے روایت کی ہیں۔ پہلی حدیث حضرت انسؓ سے ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر سورج ڈھلنے سے پہلے سفر شروع کرتے تو ظہر کی نماز کو عصر تک مؤخر کردیتے، پھر اتر کر دونوں نمازیں اکٹھی پڑھ لیتے، اگر سورج ڈھل گیا ہوتا تو روانگی سے پہلے ظہر پڑھ لیتے پھر روانہ ہوتے۔(۶۱)

ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ انہیں اپنے خاندان کی طرف سے فوراً پہنچنے کا پیغام ملا تو انہوں نے تیز رفتاری سے سفر شروع کیا اور مغرب کی نماز مؤخر کردی، جب شفق غروب ہوگئی تو اتر کر مغرب اور عشا جمع کرلیں، پھر بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تیزی سے سفر کرتے تو ایسا ہی کرتے تھے۔(۶۲)

جمع تقدیم کی دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک میں جب مغرب کے بعد روانہ ہوئے تو آپؐ نے عشا کی نماز مغرب کے ساتھ پڑھ لی اور پھر روانہ ہوگئے۔(۶۳)

حنفیہ کے نزدیک (۶۴) حج کا احرام باندھنے والے کے لیے عرفہ کے دن ظہر اور

عصر ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ جمع تقدیم کے طور پر جائز ہے کیوں کہ عصر اپنے مقررہ وقت سے پہلے ادا کی جارہی ہوتی ہے اس لیے اقامت کے ذریعے لوگوں میں اس کا اعلان کردیا جائے اور مزدلفہ کی رات مغرب اور عشا ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ جمع تاخیر کے طور پر جائز ہے، چوں کہ عشا اپنے وقت پر پڑھی جارہی ہے اس لیے نئے اعلان کی ضرورت نہیں۔ ان کے علاوہ دو نمازوں کو جمع کرنا جائز نہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نمازوں کے اوقات تواتر سے ثابت ہیں، انہیں خبر واحد کی بنا پر چھوڑنا جائز نہیں۔ ابن مسعودؓ کی روایت ہے جسے بخاری اور مسلم نے روایت کیا، وہ کہتے ہیں: اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ نماز اپنے وقت پر پڑھی، کبھی آگے پیچھے نہیں پڑھی، البتہ دو نمازیں، ظہر اور عصر عرفہ میں جمع کیں اور مغرب وعشا مزدلفہ میں۔

درست بات یہ ہے کہ سنت سے دو نمازوں کا جمع کرنا ثابت ہے اور سنت قرآن کی طرح مأخذ شریعت ہے۔

۲۔ دو نمازوں کو جمع کرنے کے اسباب وشرائط:

جمع تقدیم وتاخیر کو جائز قرار دینے والے متفق ہیں کہ تین حالتوں میں نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے: سفر ہو، بارش، برف یا سردی ہو اور عرفہ اور مزدلفہ میں جمع کرنا، ان کے علاوہ دوسری صورتوں میں نمازیں جمع کرنے اور ان کو جمع کرنے کی شرائط میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کی رائے (۶۵) میں ظہر وعصر کو اور مغرب وعشا کو تقدیماً اور تاخیراً جمع کرنے کے چھ اسباب ہیں: سفر، بارش، کیچڑ اور تاریکی، بیماری مثلاً بے ہوشی وغیرہ، عرفہ میں جمع کرنا، مزدلفہ میں جمع کرنا۔ عرفہ اور مزدلفہ میں نمازیں جمع کرنا سنت ہیں باقی مواقع پر مرد اور عورت دونوں کے لیے جمع کرنے کی اجازت ہے۔

سفر میں مطلقاً نمازیں جمع کرنا جائز ہیں، قصر کی مسافت ہو، سفر خواہ طویل ہو یا مختصر،

بشرطیکہ خشکی کا سفر ہو، سمندر کا نہ ہو، سمندر کے سفر میں جمع جائز نہیں کیوں کہ رخصت کو انہیں صورتوں میں محدود رکھنا ضروری ہوتا ہے جن میں رخصت دی گئی ہو۔ سفر نہ تو کسی گناہ کے لیے ہو اور نہ محض تفریح کے لیے۔

جمع تقدیم کے لیے سفر میں دو شرائط ہیں:

۱۔ سورج ڈھلنے کے بعد یعنی ظہر کے وقت مسافر آرام کے لیے کہیں ٹھہرا ہوا ہو۔

۲۔ عصر کے وقت سے پہلے سفر پر روانہ ہونا چاہتا ہے اور سورج غروب ہونے کے بعد آرام کے لیے ٹھہرنا چاہتا ہے۔ اگر سورج زرد ہونے سے پہلے آرام کرنا چاہتا ہے تو صرف ظہر پڑھے اور اور عصر کو اس کے اختیاری وقت تک مؤخر کرنا واجب ہے۔ اگر پہلے پڑھ لی تو بھی نماز ہوجائے گی۔

اگر سورج زرد ہونے کے بعد اور غروب سے پہلے آرام کی نیت ہے تو ظہر کی نماز اپنے وقت پر پڑھے اور عصر کے بارے میں اسے اختیار ہے، اگر چاہے تو پہلے پڑھ لے اور اگر چاہے تو بعد میں پڑھے، جب آرام کے لیے اترے۔

اگر ظہر کا وقت داخل ہوجائے یعنی سورج ڈھل جائے اور مسافر چل رہا ہو، اگر سورج زرد ہونے کے وقت یا اس سے پہلے ٹھہرنے کا ارادہ ہو تو ظہر مؤخر کرلے اور اسے عصر کے ساتھ عصر کے وقت میں جمع کرلے۔ اگر غروب کے بعد اترنا ہو تو دونوں نمازیں صورتاً جمع کرلے کہ ظہر اس کے اختیاری وقت کے آخر میں پڑھے اور عصر اختیاری وقت کے شروع میں پڑھے۔

مغرب اور عشا کا بھی یہی حکم ہے، اسی تفصیل کے ساتھ، لیکن اس فرق سے کہ سورج کا غروب ہونا ظہر کے وقت سورج کے زوال کے قائم مقام ہوگا اور طلوع فجر غروب کے، رات کے آخری دو تہائیوں کی ابتدا سورج زرد ہونے کے قائم مقام ہوگا۔

اگر بیماری ہو مثلاً پیٹ وغیرہ خراب ہو تو صورتاً نماز جمع کرنا جائز ہے، یعنی پہلی نماز

اس کے اختیاری وقت کے آخر میں پڑھے اور دوسری نماز اختیاری وقت کے اوّل میں پڑھے، اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس میں نماز مکروہ نہیں ہوتی، صحت مند آدمی کے لیے صورتاً نماز میں جمع کرنا جائز ہے مگر مکروہ ہے۔

جسے یہ اندیشہ ہو کہ دوسری نماز (عصر یا عشا) کے داخل ہونے کے وقت بے ہوش ہوجائے گا یا بخار ہوجائے گا تو وہ دوسری نماز بھی پہلی کے ساتھ پڑھ لے۔ راجح قول یہ ہے کہ یہ جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مریض کو اگر خوف ہو کہ اس کی عقل متاثر ہو جائے گی تو نمازیں جمع کرلے یا جمع کرنے سے آسانی ہو تو پہلی نماز کے وقت میں دونوں نمازیں پڑھ لے۔

بارش، سردی، برف یا سخت تاریکی اور کیچڑ ہو یا کیچڑ کے ساتھ تاریکی کا اندیشہ ہو تو صرف جمع تقدیم اس شخص کے لیے جائز ہے جو مغرب اور عشاء کی نمازیں مسجد میں جماعت کے ساتھ پڑھے، جب بارش موسلا دھار ہو کہ معزز لوگوں کو سر ڈھانپنا پڑیں اور پالا یا کیچڑ اس قدر زیادہ ہو کہ معزز افراد چپل نہ پہن سکیں۔ اگر پالا اور تاریکی دونوں ہوں تو نمازیں جمع کرنا جائز ہے، اگر ان میں سے کوئی ایک ہو تو جائز نہیں۔

اگر نمازیں جمع کرنے کا آغاز کردیا بعد میں بارش رک گئی تو انہیں جاری رکھنا جائز ہے۔ مشہور یہ ہے کہ اس طرح دو نمازیں ہر نماز کے لیے الگ الگ اذان اور اقامت کے ساتھ جمع کی جائیں۔ پہلی اذان مغرب کے لیے بلند آواز سے مینار سے ہو اور دوسری مسجد میں پست آواز سے اور مغرب کی نماز اذان ختم ہونے کے بعد اتنی دیر مؤخر کرنا مستحب ہے جتنی دیر میں تین رکعات پڑھی جاتی ہیں۔ پھر لوگ نوافل پڑھے بغیر اپنے گھروں کو چلے جائیں کیوں کہ اس وقت نفل مکروہ ہیں۔ نمازیں جمع کرنے کے بعد مسجد میں نوافل پڑھنا مکروہ ہیں اور وتر بھی تا آنکہ شفق غائب ہوجائے۔

دو نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے، نفل مکروہ ہیں لیکن ان کی وجہ سے نمازیں جمع

کرنا ممنوع نہیں ہوجاتیں۔ مسجد کے پڑوس میں رہنے والا خواہ بیمار ہو اور اس کے لیے مسجد جانا باعث مشقت ہو یا عورت ہو لیکن اس کے لیے کسی فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو اس کے لیے اسطرح نمازیں جمع کرنا جائز نہیں۔

اسی طرح اکیلے مسجد میں نماز پڑھنے والے کے لیے اس طرح نمازیں جمع کرنا جائز نہیں، ہاں اگر مستقل امام مسجد ہو اور اسے واپس گھر جانا ہو تو اکیلا جمع کرسکتا ہے لیکن جمع اور امامت دونوں کی نیت کرے اس کی تنہا نماز جماعت کے قائم مقام ہوگی۔

پہلی نماز میں جمع کی نیت کرنا واجب ہے جیسا کہ امامت کی نیت واجب ہے۔

حج کے دوران نمازیں جمع کرنا بالاتفاق سنت ہیں۔ حاجی کے لیے مسنون ہے کہ عرفہ میں ظہر اور عصر جمع تقدیم کے ساتھ پڑھے، خواہ عرفات کا رہنے والا ہو یا مقامات حج میں سے کسی جگہ مثلاً منی اور مزدلفہ کا یا باہر کا رہنے والا ہو۔ جو عرفات کا رہنے والا نہ ہو، وہ خواہ مسافر نہ ہو اور اس کا سفر قصر کی اجازت نہ دیتا ہو تب بھی قصر کرے، یہ سنت ہے۔

نیز حاجی کے لیے مزدلفہ میں مغرب وعشاء کی نمازیں جمع تاخیر کے ساتھ پڑھنا سنت ہیں اور اہل مزدلفہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے عشاء کی نماز قصر پڑھنا سنت ہے کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ نمازیں جمع کرنا ہر حاجی کے لیے سنت ہے اور قصر کرنا صرف ان لوگوں کے لیے جو اس جگہ یعنی عرفات یا مزدلفہ کے رہنے والے نہیں ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک (٦٦) صرف سفر، بارش اور حج میں عرفہ اور مزدلفہ میں جمع جائز ہے۔

بارش، برف یا شدید سردی کے باعث، اظہر یہ ہے کہ ان لوگوں کے لیے جمع تقدیم جائز ہے جو دور کی مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں، راستے میں بارش کی وجہ سے تکلیف ہو، جدید مذہب کے مطابق جمع تاخیر جائز نہیں کیوں کہ مسلسل بارش رہنا غیر یقینی ہے، کسی وقت بند ہوجاتی ہے، اور جمع تاخیر بلا عذر نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کرنے کا سبب بنتی ہے، جمع تقدیم کے جائز ہونے کی دلیل صحیحین کی روایت ہے جو ابن عباسؓ سے

ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مدینہ منورہ ظہر اور عصر کی اکٹھی اور مغرب وعشا کی اکٹھی نمازیں پڑھائیں۔ مسلم میں اس کا اضافہ ہے ''بغیر خوف اور سفر''۔ جمع تقدیم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کے سلام پھیرتے وقت بارش برستی ہو تا کہ پہلی نماز کو دوسری کے ساتھ ملائے۔ اس لیے دونوں نمازوں کے درمیان بارش کا مسلسل برسنا ضروری ہے۔ اور اس کے علاوہ بارش کے تھمنے میں کوئی حرج نہیں۔

جمعہ کے روز بارش میں عصر کی نماز جمع تقدیم کے طور پر پڑھی جاسکتی ہے، خواہ خطبے کے دوران بارش نہ ہورہی ہو کیوں کہ خطبہ نماز کا حصہ نہیں ہے۔

مشہور یہ ہے کہ کیچڑ پڑنے، آندھی، تاریکی اور بیماری کی صورت میں جمع کرنا جائز نہیں کیوں کہ نمازوں کے اوقات کی حدیث کی مخالفت صریح نص کی موجودگی کے بغیر جائز نہیں۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکثرت بیمار ہوتے رہے لیکن آپؐ سے صراحتاً نمازیں جمع کرنا منقول نہیں ہے۔ نیز جو شخص بوڑھا ہو اور اس کا گھر مسجد سے بہت دور ہو، ظاہری مشقت کے باوجود اس کے لیے جمع کرنا جائز نہیں، مریض کے لیے بھی یہی حکم ہے۔

عرفہ میں حاجی کے لیے جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر مستحب ہے جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے۔ اگر سفر طویل ہو تو جس طرح قصر جائز ہے اسی طرح جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں جائز ہیں۔

جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں:

۱۔ **جمع کی نیت:** پہلی نماز کے شروع میں یا اظہر روایت کے مطابق پہلی کے درمیان میں سلام پھیرنے تک کسی وقت بھی جمع تقدیم کی نیت کرے۔

۲۔ **ترتیب:** پہلے وقتی نماز پڑھے، یعنی پہلی نماز پہلے پڑھے پھر دوسری کیوں کہ وقت پہلی نماز کا ہے دوسری پہلی کے تابع ہے، اس لیے متبوع کو مقدم کرنا ضروری ہے۔ اگر پہلی

کو مقدم رکھتے ہوئے دونوں نمازیں پڑھ لیں، بعد میں معلوم ہوا کہ پہلی نماز کسی شرط یا رکن کے رہ جانے کی وجہ سے نہیں ہوئی تو دوسری خود بخود فاسد ہوجائے گی کیوں کہ پہلی سے شروع کرنے کی شرط پوری نہیں ہوئی۔ صحیح قول یہ ہے کہ دوسری نفل ہوجائے گی۔

۳۔ مسلسل پڑھنا: یعنی دونوں نمازوں کے درمیان طویل وقفہ نہ ہو، کیوں کہ جمع کرنا انہیں ایک نماز کی طرح بنادیتا ہے، اس لیے تسلسل برقرار رکھنا ضروری ہے جیسے نماز کی رکعات میں ہوتا ہے، ان میں وقفہ نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ ایک نماز کی مختلف رکعات میں وقفہ درست نہیں۔ اگر دونوں نمازوں کے درمیان طویل وقفہ ہوگیا، خواہ کسی عذر مثلاً سہو یا بے ہوشی سے تو دونوں جمع درست نہیں رہی، اب دوسری نماز اس کے وقت پر پڑھے، کیوں کہ جمع کی شرط نہیں پائی گئی۔ البتہ اگر معمولی وقفہ کیا مثلاً اذان، اقامت اور وضو وغیرہ کا تو اس سے فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ صحیحین میں حضرت اسامہؓ کی روایت ہے کہ جب رسول اللہ نے ہمیں نمرہ میں دونوں نمازیں اکٹھی پڑھائیں تو دونوں کے درمیان اقامت کہی۔

وقفہ کے طویل یا مختصر ہونے کا اندازہ عرف سے کیا جاسکتا ہے، شریعت یا لغت میں اس کا کوئی ضابطہ مقرر نہیں ہے۔

صحیح یہ ہے کہ وضو کرنے والے کی طرح تیمّم کرنے والا بھی دو نمازیں جمع کرسکتا ہے اور درمیان میں اگر تھوڑا بہت پانی کی تلاش کرلے تو اس وقفے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ اس کا تعلق نماز کی مصلحت سے ہے اس لیے اقامت کہنے کے مشابہ ہے بلکہ پانی کی تلاش اس لیے بہتر ہے کہ پانی کی تلاش تیمّم کے لیے شرط ہے جبکہ اقامت نماز کے لیے شرط نہیں۔

یادر ہے کہ یہ تینوں شرائط (جمع کی نیت، ترتیب اور تسلسل) جمع تاخیر میں شرط نہیں ہیں۔

۴۔ **دوسری نماز کی تکبیر تحریمہ کہنے تک سفر جاری رہے:** اگر دوسری نماز کے دوران سفر ختم ہو جائے تو کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر دوسری نماز شروع کرنے سے پہلے سفر ختم ہو گیا تو جمع جائز نہیں کیوں کہ جمع کا سبب باقی نہیں رہا۔

۵۔ **دوسری نماز شروع کرنے تک پہلی نماز کا وقت یقینی طور پر باقی ہو۔**

۶۔ **پہلی نماز کے درست ہونے کا گمان ہو:** اگر کسی ایسی جگہ عصر کی نماز جمعہ کے ساتھ جمع کر دی جہاں بلا ضرورت کئی جمعے پڑھے جاتے ہیں اور شک ہو کہ کون سا جمعہ پہلے پڑھا گیا یا کون سے ساتھ ساتھ پڑھے گئے تو اس صورت میں عصر کی نماز جمع تقدیم کے طور پر جائز نہیں۔

جمع تاخیر کے لیے صرف دو شرائط ہیں:

۱۔ پہلی نماز کا وقت نکلنے سے کم از کم ایک رکعت کی مقدار پہلے جمع تاخیر کی نیت کی جائے، یعنی اتنا وقت پہلے نیت کرے کہ اگر اس وقت نماز شروع کرے تو وہ ادا سمجھی جائے ورنہ گناہ گار ہو اور نماز قضا ہو جائے۔ نیت کے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نماز کبھی جمع کرنے کے لیے مؤخر کی جاتی ہے اور کبھی دوسری وجوہ سے مؤخر کی جاتی ہے۔ نیت سے ہی امتیاز ہوگا کہ تاخیر جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔

۲۔ دوسری نماز مکمل کرنے تک سفر جاری رہے، کیوں کہ اگر دوسری نماز کے دوران قیام کی نیت کر لی یا سفر ختم ہو گیا تو پہلی نماز (ظہر یا مغرب) قضا متصور ہوگی کیوں کہ وہ عذر کی وجہ سے دوسری نماز کے تابع ہو کر ادا سمجھی جاتی تھی، جب عذر ختم ہو گیا تو اس کی ادا کی حیثیت ختم ہو گئی۔

رہی ترتیب تو وہ واجب نہیں ہے کیوں کہ دوسری نماز کا وقت پہلی نماز کا وقت بھی ہے اس لیے جو نماز چاہے پہلے پڑھ لے، تسلسل بھی ضروری نہیں کیوں کہ پہلی نماز

درحقیقت دوسری وقتی نماز کے ساتھ قضا نماز کی طرح ہے، اس لیے ان میں وقفہ کرنا جائز ہے۔ ترتیب اور تسلسل سنت ہے، شرط نہیں۔

نماز کی سنتیں: اگر ظہر اور عصر کو جمع کرے تو ظہر سے پہلے کی سنتیں پہلے پڑھ لے اور بعد میں بھی پڑھ سکتا ہے۔ خواہ جمع تقدیم کرے یا جمع تاخیر۔ اگر جمع تاخیر کرے تو چاہے ظہر پہلے پڑھے یا عصر سنتیں درمیان میں بھی پڑھ سکتا ہے۔ جب مغرب وعشا کو جمع کرے تو سنتیں بعد میں پڑھے، جمع تاخیر کی صورت میں اگر مغرب پہلے پڑھے تو مغرب کی سنتیں درمیان میں پڑھ سکتا ہے اور اگر جمع تاخیر کی صورت میں عشاء پہلے پڑھے تو عشا کی سنتیں درمیان میں پڑھ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ درمیان میں پڑھنا ممنوع ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک (۶۷) آٹھ صورتوں میں جمع تقدیم وتاخیر جائز ہے۔

۱۔ **اتنا طویل سفر ہو جس میں چار رکعات کی نماز کو قصر پڑھنا جائز ہے۔** سفر حرام نہ ہو، مکروہ نہ ہو، دو دن کی مسافت ہو کیوں کہ نماز میں جمع کرنا رخصت ہے اور سفر کی مشقت دور کرنے کے لیے ہے، اس لیے قصر اور تین دن مسح کی اجازت کی طرح طویل سفر کے ساتھ مختص ہے۔

۲۔ **بیماری:** ایسی ہو کہ اگر نمازیں جمع نہ کرے تو مشقت اور ضعف کا شکار ہو جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر خوف اور بارش کے اور ایک دوسری روایت کے مطابق بغیر خوف اور سفر کے (۶۸) نمازیں جمع کیں۔ سفر کے بعد بیماری سے بڑھ کر کون سا عذر ہو سکتا ہے، بلکہ امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ بیماری میں سفر کی بہ نسبت زیادہ مشقت ہے اور مریض کو مسافر کی طرح جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کی اجازت ہے، جب دونوں کام مریض کے لیے برابر ہوں تو جمع تاخیر زیادہ بہتر ہے۔

۳۔ **دودھ پلانا:** دودھ پلانے والی عورت کے لیے نمازیں جمع کرنا جائز ہے کیوں کہ ہر

نماز کے لیے نجاست سے پاک ہونے میں مشقت ہے اس لیے وہ مریضہ کی طرح ہے۔

۴۔ **ہر نماز کے لیے وضو یا تیمّم سے عاجز ہونا:** جو کوئی ہر نماز کے لیے وضو اور تیمّم کرنے سے عاجز ہو تو اس کے لیے مشقت سے بچنے کے لیے جمع کرنا جائز ہے کیوں کہ وہ بھی مسافر اور مریض کی طرح ہے۔

۵۔ **وقت کا علم ہونے سے عاجز ہو:** جس شخص کو وقت کا علم نہ ہو مثلاً اندھا، اس کے لیے جمع جائز ہے۔

۶۔ **استحاضہ وغیرہ:** استحاضہ والی عورت اور اس کی طرح کے دوسرے معذوروں مثلاً سلسل البول، مذی اور مستقل نکسیر والے کے لیے جمع کرنا جائز ہے کیوں کہ حمنہؓ کی حدیث میں ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ انہوں نے استحاضہ کے بارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: اگر تم یوں کرسکو کہ ظہر کو مؤخر کرلو اور عصر جلدی پڑھ لو اور غسل کر کے دونوں نمازیں جمع کرلو تو ایسا کرلیا کرو (۶۹) جسے سلس البول وغیرہ ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۷۔۸۔ **کوئی عذر یا کوئی مصروفیت ہو:** جسے کوئی ایسی مصروفیت ہو یا ایسا عذر ہو جس کی وجہ سے جمعہ اور جماعت چھوڑنے جائز ہوں مثلاً جان، مال یا عزت کا ڈر ہو یا روزگار جس کا ضرورت مند ہے، اس میں نقصان کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے دو نمازیں جمع کرنا جائز ہیں۔ یہ ایسی راہ ہے جس کی مزدوروں، کھیتی باڑی کرنے والوں کو بالخصوص باری پر پانی دینے والوں کو ضرورت ہوتی ہے۔

بارش کی وجہ سے مغرب اور عشاء کی نمازیں جمع کرنا جائز ہیں جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے۔ کیوں کہ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں: بارش والے دن مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کرنا سنت ہے۔ (۷۰) اس سے سنت رسولؐ ہی مراد لی جاسکتی ہے۔

ظہر اور عصر جمع کرنا جائز نہیں کیوں کہ ابوسلمہ کے مذکورہ بالا قول میں صرف مغرب اور عشاء کا ذکر ہے۔ بارش کی وجہ سے پہلی نماز کے وقت میں دونوں نمازیں جمع کرلی جائیں، اسلاف کا طریقہ یہی رہا ہے اور پہلی نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کرنے سے مشقت پیش آئے گی اور اندھیرے میں نکلنا پڑے گا۔ نیز عشا کا وقت داخل ہونے تک مسجد میں لمبا انتظار کرنا ہوگا۔ اگر لوگ دوسری نماز کے ساتھ جمع کرنا چاہیں تو یہ بھی جائز ہے۔ جس بارش کے باعث نمازیں جمع کرنا جائز ہیں وہ اتنی بارش ہے جس سے کپڑے بھیگ جائیں اور باہر نکلنے میں مشقت پیش آئے۔ برف اور سردی کا بھی وہی حکم ہے جو بارش کا ہے۔ پھوار یا معمولی بارش جس سے لباس نہیں بھیگتا، اس کی وجہ سے نمازیں جمع کرنا جائز نہیں۔

البتہ کیچڑ بذات خود عذر ہے، کیوں کہ اس کی وجہ سے جوتوں اور کپڑوں کا جو حشر ہوتا ہے وہ بارش سے کم نہیں، کیوں کہ کیچڑ سے کپڑے اور جوتے نہ صرف آلودہ ہوجاتے ہیں بلکہ پھسلنے کا ڈر ہوتا ہے جس سے جان اور لباس دونوں متاثر ہوتے ہیں، اس لیے یہ بھیگنے سے زیادہ تکلیف دہ ہے۔

سخت ٹھنڈی تاریک رات میں آندھی کے باعث بھی نمازیں جمع کرنا جائز ہیں کیوں کہ ایسی آندھی جمعہ اور جماعت میں حاضری سے معذور کردیتی ہے۔ نافع نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ کی طرف سے آواز دینے والا بارش یا سخت سردی کی رات میں آواز دیتا تھا کہ ''اپنی قیام گاہ میں ہی نماز پڑھ لو''۔(۷۱)

ان عذروں کی وجہ سے جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں جائز ہیں حتیٰ کہ گھر میں نماز پڑھنے والے کے لیے بھی اور مسجد میں پڑھنے والے کے لیے بھی، خواہ مسجد تک راستہ پر چھت پڑی ہو یا مسجد میں ٹھہرا ہوا ہو اور اس کے اور مسجد کے درمیان چند قدم کا فاصلہ ہو اور بہت معمولی مشقت ہوتی ہو۔

جمع تقدیم اور جمع تاخیر میں سے جس میں زیادہ آسانی ہو اس کو اختیار کرنا افضل ہے بشرطیکہ جمع کی اجازت ہو کیوں کہ حضرت معاذؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے؟ جمع تقدیم اور جمع تاخیر کے بارے میں ضرورت کے مطابق اختیار ہے(۷۲) امام مالک نے حضرت معاذؓ سے روایت کی ہے غزوہ تبوک میں ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مؤخر کی، آپؐ خیمے سے باہر تشریف لائے اور ظہر اور عصر کی نمازیں اکٹھی پڑھیں، پھر اندر چلے گئے، پھر تشریف لائے تو مغرب اور عشا کی نمازیں اکٹھی پڑھیں (۷۳)۔ اگر جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں برابر ہوں تو جمع تاخیر افضل ہے کیوں کہ اس میں اختلاف سے بچنے کی راہ ہے اور تمام احادیث پر عمل ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر اور حضر میں بھی دو نمازیں جمع کیں تا کہ امت کو تنگی نہ ہو، مسلم وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر اور عصر اور مغرب وعشا اکٹھی پڑھیں جب کہ نہ کوئی خوف تھا نہ سفر تھا۔(۷۴)

لیکن حج کے دوران عرفہ میں ظہر اور عصر میں جمع تقدیم کی جائے اور مزدلفہ میں مغرب وعشا میں جمع تاخیر کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا جس کی وجہ یہ تھی کہ عرفہ میں عصر کا وقت دعا میں مشغولیت کا تھا اور مغرب کا وقت مزدلفہ کی طرف روانگی کا۔

جمع کی شرائط: جمع تقدیم وتاخیر میں نمازوں میں ترتیب ملحوظ رکھنا جمع کے لیے شرط ہے کہ پہلے پہلی نماز پڑھے، پھر دوسری اور ترتیب بھولنے سے ساقط نہیں ہوتی، مذہب حنبلی کی صحیح روایت یہی ہے، جیسا کہ قضا نمازوں کو ادا کرنے میں بھول جانے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

جمع تقدیم کی چار شرائط ہیں:

۱۔ **پہلی نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہتے وقت جمع کی نیت کرنا:** کیوں کہ حدیث میں ہے: ''اعمال کا دارومدار نیت پر ہے''۔

۲۔ **تسلسل برقرار رکھنا:** دونوں نمازوں کے درمیان اقامت یا معمولی وضو کرنے سے زیادہ وقفہ نہ ہو کیوں کہ جمع کا مفہوم یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے بلا وقفہ نمازیں پڑھی جائیں۔ اگر زیادہ وقفہ ہوگیا تو جمع کا مفہوم حاصل نہیں ہوگا۔ اور معمولی وقفہ معاف ہے اور اقامت یا وضو ایسی چیزیں ہیں جن کا تعلق نماز کی مصلحت سے ہے۔

۳۔ **ایسا عذر پایا جائے جس کی وجہ سے نمازیں جمع کرنا جائز ہو:** مثلاً سفر یا بیماری وغیرہ اور یہ عذر پہلی نماز شروع کرتے وقت بھی ہو اور پہلی نماز کا سلام پھیرتے وقت بھی کیوں کہ پہلی نماز کا آغاز ہی نیت کا موقع ہے اور پہلی سے فارغ ہوکر دوسری شروع کرنا جمع کرنے کا موقع ہے۔ اگر اس وقت بارش تھم گئی اور اس کے بعد کیچڑ ختم ہوگیا تو جمع کا عذر نہیں رہا، لہٰذا جمع درست نہیں۔

۴۔ **سفر اور بیماری میں ضروری ہے کہ دوسری نماز سے فارغ ہونے تک عذر باقی رہے:** اگر اس سے پہلے سفر ختم ہوگیا تو جمع باطل ہوگئی البتہ بارش، برف اور سردی جس کے بعد کیچڑ پڑجاتا ہے کی وجہ سے نماز جمع کی گئی تو یہ شرط نہیں کہ دوسری نماز سے فارغ ہونے تک عذر باقی رہے۔

جمع تاخیر کی دو شرائط ہیں:

۱۔ اگر پہلی نماز ادا کرنے کا وقت تنگ نہ ہورہا ہو تو پہلی نماز کے وقت میں جمع کی نیت کرنا۔ اگر پہلی نماز ادا کرنے کا وقت تنگ ہورہا ہے تو جمع صحیح نہیں کیوں کہ نماز کو اتنا مؤخر کردینا کہ وقت کے اندر اسے ادا کرنے کی گنجائش ہی نہ ہو حرام ہے اور تاخیر کی وجہ سے گناہ گار ہوگا۔

۲۔ دوسری نماز کا وقت داخل ہونے تک عذر بدستور باقی رہے کیوں کہ جمع کرنا عذر کے باعث جائز ہے۔ اور اگر عذر باقی نہ رہے تو جمع کرنا جائز نہیں رہتا کیوں کہ سبب ختم ہوگیا مثلاً بیمار صحت یاب ہوگیا، مسافر مقیم ہوگیا، بارش رک گئی۔ دوسری نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد عذر ختم ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ اب دونوں نمازیں واجب ہوگئی ہیں اور دونوں کو ادا کرنا ضروری ہے۔

دونوں نمازوں کو جمع کرنے میں ترتیب ملحوظ رکھنا ضروری ہے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ جمع تاخیر میں تسلسل برقرار رکھنا ضروری نہیں بلکہ ان کے درمیان نوافل پڑھے جاسکتے ہیں اور دوسری نماز میں جمع کرنے کی نیت بھی شرط نہیں ہے کیوں کہ وہ اپنے وقت پر پڑھی جارہی ہے اس لیے بہرحال ادا ہے۔

دونوں قسم کی جمعوں میں امام اور مقتدیوں کو ایک ہونا ضروری نہیں، الگ الگ ہوسکتے ہیں۔ اگر جمع کی دو نمازوں میں امام الگ الگ ہیں یا ایسے امام کے پیچھے جمع کی نیت کی جو جمع نہیں کرتا تو بھی جمع درست ہے کیوں کہ ہر ایک کی نماز کا الگ الگ حکم ہے اور ہر نماز اپنی نیت کے اعتبار سے الگ ہے۔

اگر جمع کے بعد معلوم ہو کہ پہلی نماز کسی رکن وغیرہ کے بھول جانے کے باعث نہیں ہوئی تو پہلی اور دوسری دونوں نمازیں باطل ہوجائیں گی۔

سنتیں: جب پہلی نماز کے وقت میں جمع کرے تو دوسری نماز کی سنتیں پڑھ لے اور دوسری کا وقت شروع ہونے سے پہلے وتر پڑھ سکتا ہے کیوں کہ سنتیں نماز کے تابع ہیں۔ پس ادائیگی اور وقت دونوں میں نماز کے تابع ہوں گی۔ چوں کہ وتر کا وقت عشاء کی نماز سے صبح کی نماز تک ہے تو عشاء کی نماز پڑھ لی ہے اس لیے وتر کا وقت شروع ہوگیا ہے۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ المغنی، ۲: ۲۵۴، کشاف القناع، ۱: ۵۹۳ وبعد، مغنی المحتاج، ۱: ۲۶۲ وبعد

۲۔ مسلم۔

۳۔ متفق علیہ اسی طرح کی روایت صحیحین میں ابن مسعودؓ اور حضرت انسؓ سے بھی ہے۔

۴۔ کشاف القناع، ۱: ۵۹۵، المغنی، ۲: ۲۶۷۔

۵۔ اللباب شرح الکتاب، ۱: ۱۰۶، کشاف القناع، ۱: ۶۰۸، مغنی المحتاج، ۱: ۲۷۵، المغنی، ۲: ۲۶۱ وبعد۔

۶۔ الدر المختار، ۱: ۷۳۵، مراقی الفلاح، ۷۲، الکتاب مع اللباب ۱: ۱۰۷، بدایۃ المجتہد، ۱: ۱۶۱، القوانین الفقہیہ، ۸۴، الشرح الکبیر، ۱: ۳۵۸، مغنی المحتاج ۱: ۲۷۱، المہذب ۱: ۱۰۱، کشاف القناع، ۱: ۶۰۱، المغنی، ۲: ۲۶۷ - ۲۷۰۔

۷۔ متفق علیہ۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: اللہ نے جب نماز فرض کی تو دو رکعات فرض کیں، پھر حضر میں اسے مکمل کردیا اور سفر میں پہلا فرض ہی باقی رکھا (نصب الرایۃ ۲: ۱۸۸)

۸۔ مسلم، طبرانی کے الفاظ یہ ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں دو رکعات فرض قرار دیں جب کہ حضر میں چار (نصب الرایۃ ۲: ۱۸۹)

۹۔ احمد اور بیہقی نے ابن عمرؓ سے، طبرانی نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً اور ابن مسعودؓ سے موقوفاً (جو زیادہ صحیح ہے) روایت کی، امام احمد نے ابن مسعودؓ سے یہ الفاظ روایت کیے: "اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے جیسا کہ وہ ناپسند کرتا ہے کہ اس کی نافرمانی کی جائے"۔ یہ روایت ضعیف ہے۔

۱۰۔ نووی نے شرح مسلم میں اس طرح لکھا ہے لیکن صحیح مسلم میں یہ الفاظ نہیں ہیں کہ کچھ نے قصر کیا، کچھ نے پوری نماز پڑھی۔

۱۱۔ دار قطنی نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے (نیل الاوطار ۳: ۲۰۲)

۱۲۔ الدر المختار ورد المحتار، ۱: ۷۳۲-۷۳۵، فتح القدیر، ۱: ۳۹۲-۳۹۴، اللباب، ۱: ۱۰۶، مراقی الفلاح، ۷۱۔

۱۳۔ اس سے مراد ایسے علاقے ہیں جہاں اتنی مسافت چھوٹے دن کے اکثر حصہ میں طے ہوجاتی ہے۔ اس پر یہ اعتراض درست نہیں کہ بلغاریا کے علاقوں میں دن کبھی ایک گھنٹے کا یا اس سے کم وبیش بھی ہوتا ہے۔

۱۴۔ فرسخ = تین میل، میل: چار ہزار ہاتھ۔

۱۵۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ سے روایت کی (نصب الرایة، ۲: ۱۸۳)

۱۶۔ بدایة المجتهد، ۱: ۱۶۲، الشرح الصغیر، ۱: ۴۷۴ وبعد، الشرح الکبیر، ۱: ۳۵۸-۳۶۱، المهذب، ۱: ۱۰۲، المغنی، ۲: ۲۵۵ وبعد، المجموع، ۴: ۲۱۳ وبعد

۱۷۔ ہاتھ = شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ۲۴ انگلیاں یا ۳۲ انگلیاں جیسا کہ ہم نے جدول پیمائش میں بیان کیا۔ ہاتھ ۴۶.۲سم اور انگلی = چھ درمیانے چاول یا ۱.۹۲۵سم۔

۱۸۔ دار قطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی اور ابن عباسؓ سے موقوفاً بھی روایت کی گئی۔ خطابی کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی یہ صحیح تر روایت ہے اور حنابلہ کے نزدیک اگر قول صحابی خلاف قیاس ہو تو حجت ہوتا ہے۔

۱۹۔ المغنی، ۲: ۲۵۷ وبعد

۲۰۔ احمد، مسلم، ابو داؤد نے شعبہ سے یحییٰ بن یزید الهنائی کے حوالے سے روایت کی کہ انہوں نے حضرت انسؓ سے پوچھا۔ میل اور فرسخ کا شک حدیث کے راوی شعبہ کو پڑا (نیل الاوطار ۳: ۲۰۵)

۲۱۔ الدر المختار، ۱: ۷۳۳، ۷۳۶، تبیین الحقائق، ۱: ۲۱۵ وبعد، فتح القدیر، ۱: ۴۰۵ وبعد

۲۲۔ بدایة المجتهد، ۱: ۱۶۳، الشرح الصغیر، ۱: ۴۷۷، مغنی المحتاج، ۱: ۲۶۸، المهذب ۱: ۱۰۲، المغنی، ۲: ۲۶۱ وبعد، ۸: ۵۹۷، کشاف القناع، ۱: ۵۹۶، ۶: ۱۹۴۔

۲۳۔ الکتاب مع اللباب، ۱: ۱۰۷، مراقی الفلاح، ۷۱، فتح القدیر، ۱: ۳۹۶، بدایة المجتهد، ۱: ۱۶۳، الشرح الصغیر، ۱: ۴۷۶ وبعد، مغنی المحتاج، ۱: ۲۶۳ وبعد، المهذب، ۱: ۱۰۲، المغنی، ۲: ۲۵۹-۲۶۱۔

۲۴۔فتح القدیر مع العنایہ، ۱:۳۹۷وبعد، اللباب، ۱:۱۰۷ وبعد: بدایۃ المجتہد، ۱:۱۶۳ وبعد، الشرح الصغیر ۱:۴۸۱، مغنی المحتاج، ۱:۲۶۴ وبعد، المہذب، ۱:۱۰۳، کشاف القناع، ۱:۶۰۵، القوانین الفقہیہ ۸۵ الشرح الکبیر، ۱:۳۶۴۔

۲۵۔ نیل الاوطار، ۳:۲۰۷ وبعد، صحیحین کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین کے لیے مکہ میں ٹھہرنا حرام قرار دے دیا تھا پھر انہیں تین دن ٹھہرنے کی اجازت دے دی (المجموع، ۴:۲۴۳)

۲۶۔ متفق علیہ (ایضاً)

۲۷۔ ابو داؤد نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، اگرچہ اس کی سند میں ضعف ہے لیکن اس کے شواہد موجود ہیں جن سے کمی پوری ہوجاتی ہے جیسا کہ ابن حجر نے کہا، اور روایات بھی بیان کی گئیں، صحیح یہ ہے کہ یہ انیس ہے لیکن اٹھارہ والی روایت کو انیس والی روایت پر اس لیے ترجیح دی گئی کہ یہ عمران بن حصینؓ سے ہے اس میں اضطراب نہیں اور دوسری روایت جو ابن عباسؓ سے ہے اس میں اضطراب ہے کہ ایک روایت میں انیس اور دوسری میں سترہ ہے۔

۲۸۔ تبیین الحقائق، ۱:۲۰۹-۲۱۶، القوانین الفقہیہ، ۸۴-۸۵، الشرح الصغیر، ۱:۴۸۶، مغنی المحتاج، ۱:۲۶۶-۲۷۱، المہذب، ۱:۱۰۱-۱۰۳، الحضرمیہ، ۷۶ وبعد، کشاف القناع، ۱:۵۹۳-۶۰۳، مراقی الفلاح، ۷۱۔

۲۹۔ ردالمحتار، ۱:۷۳۲ وبعد۔

۳۰۔ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۳۵۹ وبعد۔

۳۱۔ الحیی سے مراد قبیلہ ہے، الدار ایسے گھر کو کہتے ہیں جہاں لوگ ٹھہرتے ہیں۔ حلہ اور منزل کا ایک ہی مفہوم ہے۔

۳۲۔ مغنی المحتاج، ۱:۲۶۳ وبعد۔

۳۳۔ المغنی، ۱:۲۶۱، کشاف القناع، ۱:۵۹۸۔

۳۴۔ ھاشمیہ، بنوامیہ کی طرف منسوب ہے۔

۳۵۔ فتاوی ابن تیمیہ، ۲۴:۱۲-۱۸، ۳۵،

۳۶۔ الکتاب مع اللباب، ۱۰۹:۱، مراقی الفلاح، ۷۲، الدرالمختار، ۴۰۷:۱ وبعد، فتح القدیر، ۳۹۹:۱، الشرح الصغیر، ۴۸۲:۱، القوانین الفقهیه، ۸۴، المهذب، ۱۰۳:۱، مغنی المحتاج، ۲۶۹:۱، کشاف القناع، ۶۰۲:۱، المغنی، ۲۸۴:۲، المجموع، ۲۳۶:۴-۲۴۲۔

۳۷۔ احمد نے مسند میں روایت کی۔ سنت سے مراد سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

۳۸۔ مسلم

۳۹۔ ایضاً، الکتاب، مراقی، الدر، فتح القدیر، ۴۰۱، القوانین، الشرح الصغیر، ۴۸۲، ۴۸۴، المغنی ۲۸۶۔

۴۰۔ احمد، ابوداؤد، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے، بیہقی، اس کی سند ضعیف ہے۔ ترمذی نے حدیث کے دیگر شواہد کی بنا پر اسے حسن قرار دیا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے کہا، مالک نے موطا میں حضرت عمرؓ سے اس طرح کی ایک اور روایت بیان کی اس کے راوی ثقہ ائمہ ہیں (نیل الاوطار، ۱۶۶:۳)

۴۱۔ ابوداؤد الطیالسی نے اپنی مسند میں روایت کی (نیل الاوطار، ۲۰۷:۳)

۴۲۔ الدرالمختار، ۶۳۷:۱-۶۳۸، الکتاب مع اللباب، ۱۰۷:۱-۱۰۸۔

۴۳۔ الشرح الکبیر، ۳۶۴:۱، الشرح الصغیر، ۳۶۴:۱، القوانین الفقهیه، ۸۵۔

۴۴۔ مغنی المحتاج، ۳۶۴:۱ وبعد۔

۴۵۔ کشاف القناع، ۶۰۵:۱

۴۶۔ اللباب ۱۰۹:۱، مراقی الفلاح، ۷۳، الدرالمختار وردالمحتار، ۶۳۷:۱، ۶۴۲ وبعد، فتح القدیر، ۴۰۳:۱ وبعد۔

۴۷۔ الشرح الکبیر، ۳۶۲:۱ وبعد، الشرح الصغیر، ۴۸۰:۱ وبعد۔

۴۸۔ مغنی المحتاج، ۲۶۴:۱

۴۹۔ کشاف القناع، ۶۰۰:۱

۵۰۔ احمد

۵۱۔ اللباب بشرح الکتاب ۱۰۷:۱-۱۰۸، مراقی الفلاح، ۷۲، الدرالمختار، ۶۳۷:۱-۶۳۸۔

۵۲۔ الشرح الکبیر، ۱:۳۶۲- ۳۶۴ الشرح الصغیر، ۱:۴۸۰- ۴۸۱۔

۵۳۔ مغنی المحتاج، ۱:۲٦۷-۲۷۱۔

۵۴۔ کشاف القناع، ۱، ٦۰۰- ٦۰۵۔

۵۵۔ فتح القدیر ۱:۴۰۵، مراقی الفلاح ۷۲، اللباب، ۱: ۱۱۰، القوانین الفقهیه ،۷۱، الشرح الکبیر، ۱: ۲٦۳۔

۵٦۔ مغنی المحتاج، ۱:۲٦۳، المغنی،۲: ۲۸۲ وبعد

۵۷۔ نیل الاوطار ،۳:۲۱۹ وبعد

۵۸۔ الدر المحتار، ۱:۷۴۲۔

۵۹۔ فتاوی ابن تیمیه،۲۲: ۲۷۹- ۲۸۰۔

٦۰۔ الشرح الکبیر ،۱:۳٦۸ ،مغنی المحتاج،۱:۲۷۱ وبعد،المهذب،۱:۱۰۴، کشاف القناع ،۲:۳، المغنی،۲:۲۷۱۔

٦۱۔ متفق علیہ (نیل الاوطار،۳:۲۱۲)

٦۲۔ ترمذی نے ان الفاظ سے روایت کی، ابن ماجہ کے علاوہ کئی محدثین نے اس مفہوم کو روایت کیا، جمع تاخیر کی روایت بھی حضرت معاذ بن جبلؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے (نیل الاوطار ،۳:۲۱۳ وبعد)۔

٦۳۔ احمد، ابوداؤد، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، دارقطنی، حاکم بیہقی اور ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا (ایضاً)

٦۴۔ اللباب، ۱: ۱۸۵، ۱۸۷۔

٦۵۔ الشرح الصغیر ،۱:۴۸۷۔۴۹۲،الشرح الکبیر ،۱:۳٦۸-۳۷۲،القوانین الفقهیه،۸۲، بدایة المجتهد، ۱٦۵-۱٦۷۔

٦٦۔ المجموع،۴:۲۵۳۔ ۲٦۹، المهذب، ۱:۱۰۴ وبعد،مغنی المحتاج، ۱:۲۷۱۔ ۲۸۵۔

٦۷۔ کشاف القناع،۲: ۳- ۸، المغنی،۲: ۲۷۳- ۲۸۱۔

٦۸۔ دونوں حدیثوں کو مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔

۶۹۔ احمد، ابو داؤد، ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے۔

۷۰۔ الاثرم نے روایت کی ہے۔

۷۱۔ ابن ماجہ۔

۷۲۔ احمد، ابو داؤد، ترمذی، شافعی اور احمد نے ابن عباسؓ سے اس طرح کی حدیث روایت کی ہے (نیل الاوطار، ۳:۲۱۳)

۷۳۔ ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند ثابت ہے۔

۷۴۔ فتاوی ابن تیمیہ، ۲۴:۶۴، ۷۲ وبعد۔

چوتھی بحث

نمازعیدین

وجہ تسمیہ: عید کو عید اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اللہ کے احسانات بندوں کی طرف لوٹتے ہیں یعنی قسم قسم کے احسانات ہر سال بار بار بندوں پر آتے ہیں مثلاً کھانے پینے کی ممانعت کے بعد اجازت، صدقہ فطر، طواف زیارت کے ساتھ حج کی تکمیل، قربانی کا گوشت وغیرہ، کیوں کہ عادت یہ ہے کہ عیدین میں لوگ خوشی، فرحت، سرور ونشاط سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ لغت میں عید کے معنی ہیں لوٹنا، واپس آنا، چوں کہ یہ ہر سال فرحت وسرور کے ساتھ لوٹ آتی ہے اس لیے اسے عید کہتے ہیں۔

بحث کے عنوانات: نماز عید سے متعلق بحث میں نماز عید کی شرعی حیثیت کے دلائل، اس کا فقہی حکم، اس کا وقت اور جگہ، اس کی کیفیت اور طریقہ، خطبہء عید، عیدین میں تکبیرات کا حکم، عید کی سنن و مستحبات اور دوسرے کرنے کے کام، عید سے پہلے اور بعد میں نفل پڑھنے کا حکم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز عید الفطر اور عیدالاضحیٰ پڑھنے کا طریقہ اور آپؐ کے خطبے کی کیفیت پر گفتگو کی گئی ہے۔

ا۔ نماز عید کی شرعی حیثیت کے دلائل:

نماز عید کا آغاز ہجرت کے پہلے سال ہوا، حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو وہاں کے لوگ دو دن مناتے تھے جن میں کھیلتے کودتے تھے، آپؐ نے پوچھا، یہ کون سے دن ہیں؟ لوگوں نے کہا، ہم جاہلیت میں ان دنوں میں کھیلتے کودتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اللہ نے ان کے بدلے میں تمہیں دو بہتر دن دے دیے ہیں اور وہ ہیں یوم اضحیٰ اور یوم فطر۔ نماز عید کی شرعی

حیثیت کتاب اللہ، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔(۱)

قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے: فصل لربک وانحر (اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر(الکوثر، ۲:۱۰۸) مشہور تفسیر یہ ہے کہ اس سے نماز عید مراد ہے یعنی عید الاضحیٰ اور قربانی۔

سنت میں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر سے ثابت ہے کہ آپؐ عیدین کی نماز پڑھا کرتے تھے۔ آپؐ نے سب سے پہلی نماز عید ہجرت کے دوسرے سال عیدالفطر کی پڑھی۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ساتھ عید الفطر کی نماز پڑھی، سب خطبہ سے پہلے نماز پڑھتے تھے''۔ نیز ابن عباسؓ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان اور اقامت کے بغیر نماز عید پڑھی(۲)

۲۔ نماز عید کا فقہی حکم:

نماز عید کے بارے میں تین مختلف فقہی آراء ہیں:

(۱) فرض کفایہ ہے (۲) واجب ہے (۳) سنت ہے۔

حنابلہ کے ظاہر مذہب (۳) کے مطابق نماز عید فرض کفایہ ہے، اگر کچھ لوگ ادا کردیں تو باقی لوگوں سے فرض ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ نماز جنازہ۔ ان کی دلیل آیت فصل لربک وانحر (اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر، الکوثر، ۲:۱۰۸) ہے۔ سیر کی مشہور روایت کے مطابق اس سے نماز عید مراد ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے کرام ہمیشہ نماز عید پڑھتے، کیوں کہ یہ دین کی ظاہری علامات میں سے ہے اس لیے جہاد کی طرح واجب ہے۔ ہر شخص پر واجب عین نہیں ہے، کیوں کہ باہر سے آنے والے اعرابی سے آپؐ نے فرمایا تھا: ''ہاں اگر تم نفل پڑھو'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص پر نماز پنجگانہ کے علاوہ کوئی نماز واجب نہیں۔ نماز عید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور

آپؐ کے ساتھ نماز پڑھنے والوں کے عمل کی وجہ سے واجب ہے۔

اگر کسی شہر کے لوگوں کی تعداد چالیس تک ہو اور وہ بلا عذر نماز عید نہ پڑھیں تو مسلم حکمران ان کے خلاف جنگ کریں، جیسے کہ اذان چھوڑ دیں کیوں کہ یہ اسلام کے ظاہری شعائر ہیں اور ان کو چھوڑ دینے میں دین کو حقیر سمجھنے کا پہلو ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۴) صحیح یہ ہے کہ عیدین کی نماز ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر جمعہ واجب ہے اور انہیں شرائط کے ساتھ، البتہ عیدین کا خطبہ سنت ہے اور نماز کے بعد ہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ نماز عید پڑھی جو واجب ہونے کی دلیل ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ (۵) کہتے ہیں کہ نماز عید سنت مؤکدہ ہے اور تاکید میں وتر کے قریب قریب ہے۔ جس پر جمعہ واجب ہے اس کے لیے نماز عید سنت مؤکدہ ہے یعنی مرد، بالغ، آزاد، ایسے شہر میں مقیم ہو جہاں جمعہ ہوتا ہو، یا اس شہر سے ایک فرسخ یعنی ۵۵۴۴ میٹر دور ہو۔ مالکیہ کے نزدیک لڑکے، عورت، غلام اور ایسے مسافر کے لیے جس نے قیام کی نیت کر کے سفر منقطع نہ کرلیا ہو مستحب نہیں ہے۔ جوان عورت کے علاوہ دوسری عورتوں کے لیے بھی مستحب ہے اور حاجیوں کے لیے نیز منی میں رہنے والے غیر حاجیوں کے لیے بھی مستحب نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک نماز کی جماعت کی طرح ایک فرد پر، غلام، عورت، مسافر، ہیجڑے اور چھوٹے لڑکے سب کے لیے عید پڑھنے کا حکم ہے اور جو شرائط جماعت اور تعداد وغیرہ کی جمعہ کے لیے ہیں وہ عید کے لیے نہیں ہیں۔ منی میں رہنے والوں کے لیے بالاتفاق عید چھوڑ دینے کے بجائے پڑھ لینا افضل ہے۔

عیدین کے سنت ہونے کی دلیل اعرابی کی حدیث ہے جس نے نماز کے بارے میں پوچھا کہ پانچ نمازیں جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کی ہیں، کیا میرے ذمے ان کے

علاوہ بھی کوئی نماز ہے۔ آپ نے فرمایا، نہیں، ہاں تم نفل پڑھو تو تمہاری مرضی (۶) مؤکدہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ پڑھی۔

عید کے موقع پر، نئے سال اور نئے مہینے کے موقع پر مبارک باد دینا مباح ہے۔ سنت ہے نہ بدعت۔ (۷)

نماز عید کے وجوب اور جواز کی شرائط:

حنفیہ کے نزدیک (۸) جو شرائط جمعہ کے وجوب اور جواز کی ہیں وہی عیدین کی نماز کے وجوب اور جواز کی ہیں یعنی امام، جماعت، شہر، وقت البتہ خطبہ سنت ہے جو نماز کے بعد ہوگا۔ اگر چھوڑ دیا تب بھی نماز عید ہو جائے گی۔

امام یعنی بادشاہ، حاکم یا اس کے نائب کا موجود ہونا جمعہ کی طرح نماز عید کے لیے بھی شرط ہے کیوں کہ سنت سے ثابت ہے۔ اگر یہ شرط نہ لگائی جائے تو فتنہ بپا ہونے کا امکان ہے کیوں کہ لوگ جمع ہوتے ہیں اور اس کی امامت میں جو عزت، شرف، مقام اور منصب ہے اس پر جھگڑا ہوسکتا ہے۔ شہر ہونا اس لیے ضروری ہے کہ حضرت علیؓ سے موقوفاً روایت ہے کہ جمعہ، تشریق، عید الفطر کی نماز اور عید الاضحیٰ کی نماز بڑے شہر کے علاوہ جائز نہیں۔ (۹)

جماعت اس لیے کہ اس کے بغیر نماز عید ادا نہیں ہوتی۔ وقت اس لیے کہ نماز عید متعین وقت میں ہی پڑھی جاسکتی ہے، اسلاف سے یہی معمول چلا آرہا ہے۔

مرد ہونا، عاقل، بالغ ہونا، آزاد ہونا، صحت مند ہونا اور مقیم ہونا نماز عید کے وجوب کی شرائط ہیں جیسا کہ یہی جمعہ کے وجوب کی شرائط ہیں۔ نماز عید عورتوں، بچوں، دیوانوں، غلاموں پر ان کے آقاؤں کی اجازت کے بغیر اور بیماروں اور مسافروں پر واجب نہیں جیسا کہ جمعہ واجب نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں (۱۰) کہ عید کی نماز صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ چالیس افراد اس

جگہ کے مستقل رہائشی ہوں جیسا کہ جمعہ میں ہے۔نماز عید کے لیے حاکم کی اجازت شرط نہیں۔عید کی نماز مسافر، غلام، عورت اور اکیلا آدمی ان لوگوں کے تابع ہوکر پڑھ سکتا ہے جن پر نماز واجب ہے۔

نماز عید میں خواتین کی شرکت:

حنفیہ اور مالکیہ کے فقہاء متفق ہیں(۱۱) کہ جواں سال خواتین کے لیے جمعہ، عیدین یا کسی بھی نماز میں شریک ہونے کی اجازت نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:وقرن فی بیوتکن (تم(خواتین) اپنے گھروں میں رہو، (الاحزاب۳۳:۳۳) گھر میں رہنے کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ باہر نہ نکلیں، نیز جوان عورتوں کا گھروں سے نکلنا بلا شبہ فتنے کا باعث ہے اور فتنہ حرام ہے اس لیے جو چیز فتنے کا باعث ہو وہ بھی حرام ہے۔

البتہ بوڑھی عورتیں فجر، مغرب، عشا اور عیدین میں شریک ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے البتہ ظہر، عصر اور جمعہ میں ان کی شرکت میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل ہم بیان کرچکے ہیں۔ جوان اور بوڑھی عورت میں اس فرق کی تفصیل دوسرے مذاہب میں بھی اسی طرح ہے۔

شافعیہ اورحنابلہ کی عبارت یہ ہے(۱۲) خوش وضع عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں اگر عیدگاہ میں آئیں تو کوئی حرج نہیں البتہ خوشبو لگا کر اور زینت وشہرت والا لباس پہن کر نہ آئیں کیوں کہ ام عطیہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز جواں سال عورتوں اور حیض والی اور پردہ نشین کنواریوں کو بھی نکلنے کا حکم دیتے تھے۔ البتہ حیض والی عورتیں نماز سے الگ رہتی تھیں لیکن دوسرے بھلائی کے کاموں اور مسلمانوں کی دعا میں شریک ہوتی تھیں۔(۱۳)

عورتیں جب عید کے لیے جانا چاہیں تو پانی سے صفائی کرلیں، خوشبو نہ لگائیں اور نہ قیمتی یا طرح دار لباس پہنیں، مردوں سے الگ رہیں، ان سے گھل مل نہ جائیں۔حیض والی

عورتیں نماز گاہ سے الگ رہیں، جیسا کہ اوپر حدیث میں ہے، نیز ارشاد نبوی ہے: اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد سے نہ روکو، خوشبو لگائے بغیر مساجد میں آئیں (۱۴) کیوں کہ عورت جب خوشبو لگا کر اعلیٰ لباس پہن کر آتی ہے تو فساد کو دعوت دیتی ہے۔

۳۔ عید کا وقت:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز عید کا وقت سورج طلوع ہوکر دو ایک نیزے کے برابر ہوجائے یعنی طلوع سے نصف گھنٹہ بعد سے زوال سے کچھ پہلے تک، یعنی ظہر کا وقت داخل ہونے سے پہلے، یہی چاشت کی نماز کا وقت ہے، طلوع کے وقت نماز کی ممانعت ہے اور طلوع آفتاب کے وقت بھی نماز حرام ہے۔ جمہور کے نزدیک اس کے بعد نماز مکروہ ہے۔ اگر سورج کے ایک نیزہ بلند ہونے سے پہلے عید کی نماز پڑھ لی تو حنفیہ کے نزدیک عید کی نماز نہیں ہوئی بلکہ نفل ہوجائیں گے جو اس وقت پڑھنے حرام ہیں۔ (۱۵)

عید کی نماز جلدی پڑھنی چاہیے یا دیر سے؟ سنت یہ ہے کہ عید الاضحیٰ کی نماز جلدی پڑھی جائے تا کہ منیٰ میں حجاج کی قربانی سے ہم آہنگی پیدا ہوسکے اور عید الفطر کی نماز ذرا دیر سے پڑھی جائے۔ امام شافعیؒ نے مرسلاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزمؓ کو لکھا جب کہ وہ نجران میں تھے کہ: عید الاضحیٰ جلدی پڑھا کرو اور عید الفطر ذرا دیر سے اور لوگوں کو نصیحت بھی کیا کرو۔ نیز اس طرح قربانی اور صدقہ فطر کے لیے وقت میں گنجائش پیدا ہوتی ہے۔

کیا عید کی نماز قضا کی جاسکتی ہے اور کیا اکیلے عید پڑھی جاسکتی ہے؟ اس میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں (۱۶) جس کسی کی عید کی نماز امام کے ساتھ سے رہ گئی وہ قضا نہ کرے کیوں کہ اس کا وقت جاتا رہا اور نوافل میں قضا نہیں ہے، نیز اس کا ثواب ہونا ان

شرائط سے وابستہ ہے جو اکیلا نمازی پوری نہیں کرسکتا۔ اگر کسی دوسرے امام کے پیچھے جا کر پڑھ سکتا ہے تو ایسا کرلے کیوں کہ نماز عید بالاتفاق کئی جگہوں پر پڑھی جاسکتی ہے۔ اکیلے نمازی کے لیے جائز نہیں۔ نماز عید باجماعت ہی پڑھی جاسکتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ (۱۷) کے نزدیک جس کی عید کی نماز امام کے ساتھ سے رہ جائے تو اس کے لیے سنت یہ ہے کہ اسی طریقے کے مطابق اسے قضا کرے، حضرت انسؓ نے ایسا ہی کیا تھا، نیز یہ اسی طرح ایک نماز کی قضا ہے جیسے دوسری نمازوں کی قضا ہے، تو عید کے دن یا اس کے بعد جب بھی اتفاق ہو قضا کرلے۔ افضل یہ ہے کہ عید کے باقی دن میں قضا کرے۔

عید کی نماز اکیلے نمازی، غلام، مسافر اور عورت کے لیے پڑھنا جائز ہے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز عید سے پیچھے رہ جانے والا نمازی نے اگر امام کو خطبہ دیتے ہوئے پایا تو تحیۃ المسجد پڑھ کر بیٹھ جائے اور خطبہ سنے، خواہ مسجد میں ہو، پھر جب چاہے عید کی نماز پڑھ لے، زوال سے پہلے یا زوال کے بعد، لیکن نماز عید کے طریقے کے مطابق، خواہ اکیلا ہو یا چالیس لوگوں سے کم کی جماعت ہو، کیوں کہ شافعیہ کے نزدیک نماز عید نفل ہے اس لیے سورج گرہن کی نماز کی طرح اکیلے پڑھنا جائز ہے۔ حنابلہ میں سے جو اس کے فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک ایک گروہ کے پڑھ لینے کے بعد باقی لوگوں کے ذمے سے ساقط ہوگئی۔ (۱۸)

اگر آدمی امام کے ساتھ تشہد میں شامل ہو تو امام کے ساتھ بیٹھ جائے، جب امام سلام پھیرے تو کھڑے ہوکر دو رکعات پڑھ لے، ان میں تکبیرات کہے، کیوں کہ اسے نماز کا ایک حصہ مل گیا، جو چار رکعات میں نہیں بدلتا، اس لیے اسے اس کے طریقے کے مطابق پڑھے جیسا کہ تمام نمازوں میں یہی طریقہ ہے۔

اگر عید کا علم سورج ڈھلنے کے بعد ہو تو دوسرے دن نماز پڑھنے کا حکم:

اگر لوگوں کو عید کا علم عید کے روز سورج ڈھلنے کے بعد ہو یا بادلوں کی وجہ سے چاند نظر نہیں آیا اور لوگوں نے سورج ڈھلنے کے بعد امام کے پاس چاند کی گواہی دی یا شدید بارش کا عذر تھا تو دوسرے دن عید پڑھنے کے بارے میں دو رائے ہیں:

مالکیہ کے نزدیک (۱۹) دوسرے دن عید نہ پڑھی جائے، نماز عید نماز جمعہ کے قائم مقام بھی نہیں ہوتی کیوں کہ اس کا وقت گزر گیا۔

جمہور کے نزدیک (۲۰) عید کی نماز اگلے دن پڑھی جائے اور عیدالاضحیٰ تیسرے دن تک پڑھی جاسکتی ہے کیوں کہ ابوعمیر بن انس نے اپنے ایک چچا سے روایت کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے کہ، شوال کا چاند بادلوں کی وجہ سے نظر نہیں آیا، ہم نے روزہ رکھا، دن کے آخری حصے میں ایک قافلہ آیا اور اس نے کہا کہ ہم نے کل چاند دیکھا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو روزہ چھوڑ دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ کل عید پڑھنے کے لیے عیدگاہ میں جائیں (۲۱) اسے بیہقی نے روایت کیا۔

یہی راجح ہے، ابوبکر الخطیب کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا اتباع زیادہ بہتر ہے۔ ابوعمیر کی حدیث صحیح ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے بلکہ فرض کی طرح ہے۔

اگر دو آدمی اکتیسویں رات کو گواہی دیں کہ انہوں نے پچھلی رات چاند دیکھا تھا تو بالاتفاق اگلے روز عید پڑھی جائے گی اور وہ قضا نہیں ہوگی کیوں کہ اگلا دن ہی عیدالفطر کا ہے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی: جس روز تم افطار کرو وہ تمہارا یوم فطر ہے، جس دن قربانی کرو وہ یوم اضحیٰ ہے اور جس دن عرفہ میں جاؤ وہ تمہارا یوم عرفہ ہے۔ (۲۲)

۴۔ نماز عید ادا کرنے کی جگہ:

اس سلسلے میں فقہاء کی دو آراء ہیں جو قریب قریب ہیں (۲۳) شافعیہ کے علاوہ جمہور کی

رائے یہ ہے کہ مکہ کے علاوہ دوسرے مقامات پر عید گاہ میں (شہر سے باہر کھلی جگہ، جو شہر کے قریب ہو اور حنابلہ کے نزدیک معروف بھی ہو) نماز عید پڑھی جائے، مسجد میں نہیں، ہاں اگر کوئی ضرورت یا عذر ہو تو مسجد میں درست ہے ورنہ مکروہ۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے اور آپؐ کے عمل کی مخالفت مکروہ ہونے کی دلیل ہے۔ اگر کوئی عذر ہو تو مکروہ نہیں کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں: ایک عید کے روز بارش ہوگئی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مسجد میں نماز عید پڑھائی۔(۲۴) اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے بھی بارش کی وجہ سے مسجد میں پڑھنے کی روایات موجود ہیں۔

مکہ معظّمہ میں افضل یہ ہے کہ مسجد حرام میں عید پڑھی جائے کیوں کہ وہ جگہ سب سے افضل ہے، وہاں خانہ کعبہ کا مشاہدہ ہوتا ہے اور خانہ کعبہ دین کے بڑے شعائر میں سے ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مسجد میں عید کی نماز پڑھنا افضل ہے کیوں کہ یہ مسجد دوسری جگہوں کی بہ نسبت افضل اور پاک صاف ہوتی ہے، ہاں اگر شہر کی مسجد تنگ ہو تو سنت یہ ہے کہ عید گاہ میں نماز پڑھے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید کے لیے عید گاہ میں تشریف لے جاتے تھے(۲۵) نیز نماز عید میں لوگوں کی تعداد بہت زیادہ ہوجاتی ہے اور اگر مسجد تنگ ہو تو لوگوں کو تکلیف ہوتی ہے۔ شافعیہ کی رائے میں اگر مسجد کھلی ہو اور نماز عید کھلی جگہ پڑھی جائے تو مکروہ نہیں لیکن اگر مسجد تنگ ہو تو نماز عید وہیں پڑھی جائے اور کھلی جگہ نہ ادا کی جائے تو مکروہ ہے۔

اگر نمازیوں میں کمزور لوگ بھی ہوں تو امام شہر کی مسجد میں انہیں نماز پڑھانے کے لیے کسی کو نائب بنادے۔ کیوں کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ابومسعود انصاریؓ کو نائب بنا دیا تھا کہ وہ مسجد میں کمزور افراد کو نماز عید پڑھا دیں۔(۲۶)

حنفیہ کے نزدیک مسجد کا منبر عید گاہ میں نہ لے جایا جائے، ہاں وہاں الگ منبر بنانے

میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۵۔ نماز عید کا طریقہ:

نماز عید بالاتفاق دو رکعات ہیں کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے، عیدالاضحیٰ کی نماز دو رکعات ہیں، عید الفطر دو رکعات ہیں، سفر کی نماز دو رکعات ہیں اور جمعہ پوری نماز بغیر قصر کے دو رکعات ہیں، ارشا نبوی یہی ہے اور جو کوئی جھوٹ بولے، نامراد ہو(۲۷) اس میں تکبیر تحریمہ کے بعد زائد تکبیرات کہی جاتی ہیں جو حنفیہ کے نزدیک تین ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک پہلی رکعت میں چھ اور دوسری میں پانچ ہیں اور شافعیہ کے نزدیک پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ ہیں۔ حنفیہ کے علاوہ باقی تمام ائمہ کے نزدیک دونوں رکعات میں قراءت سے پہلے ہیں، حنفیہ کے نزدیک دوسری رکعت میں قراءت کے بعد ہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک ان رکعات میں سورہء فاتحہ کے بعد سبح اسم ربک الاعلیٰ(الاعلیٰ،۸۷) اور الغاشیہ (الغاشیہ: ۸۸) پڑھنا مستحب ہے لیکن مالکیہ کے نزدیک دوسری رکعت میں سورہ الشمس:۹۱) وغیرہ پڑھے اور شافعیہ کے نزدیک سورہ (ق:۵۰) اور اقتربت (القمر۵۴) پڑھے۔ نماز عید کے لیے اذان اور اقامت نہ کہی جائے، کیوں کہ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ نماز عید میں شریک ہوتا رہا۔ سبھی خطبے سے پہلے اذان اور اقامت کے بغیر نماز پڑھاتے تھے۔(۲۸)

سنت یہ ہے کہ نماز عید کے لیے آواز دے دی جائے کہ '' نماز تیار ہے'' امام زہری سے روایت ہے کہ عید کی نماز کے لیے آواز دی جائے(۲۹) نیز سورج گرہن کی نماز پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔

مالکیہ کے علاوہ دیگر جمہور کی رائے یہ ہے کہ دل اور زبان سے نیت سے نماز کا آغاز کرے اور کہے: اللہ کے لیے عید کی نماز پڑھتا ہوں۔ امام ہو چاہے مقتدی تکبیر تحریمہ

کے بعد ثنا پڑھے۔

مختلف مذاہب میں نماز عید کا طریقہ:

حنفیہ کے نزدیک (۳۰)

نماز کے لیے آواز دی جائے کہ ''نماز تیار ہے'' پھر امام ہو چاہے مقتدی، نماز عید کی دل اور زبان سے نیت کرے کہ اللہ کے لیے نماز عید پڑھتا ہوں، امام ہو تو امامت کی اور مقتدی ہو تو اقتدا کی نیت کرے، پھر تکبیر تحریمہ کہے، پھر دونوں ہاتھ ناف کے نیچے رکھے، پھر امام اور مقتدی ثنا پڑھیں، یعنی **سبحانک اللھم و بحمدک**...... الخ، پھر امام اور مقتدی سب تین بار تکبیر کہیں، انہیں زائد تکبیرات کہتے ہیں کیوں کہ یہ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی تکبیرات کے علاوہ زائد تکبیرات ہیں، تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اٹھائے اور پھر سیدھے چھوڑ دے، ہر دو تکبیروں کے درمیان تین بار تسبیح پڑھنے کی مقدار وقفہ کرے۔ کوئی متعین ذکر اس موقع کے لیے منقول نہیں ہے البتہ **سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر** کہنے میں کوئی حرج نہیں۔ پھر دونوں ہاتھ ناف کے نیچے باندھ کر کھڑا ہو جائے۔

پھر امام آہستہ تعوذ اور تسمیہ پڑھے پھر بلند آواز سے سورۂ فاتحہ اور اس کے بعد کوئی سورت پڑھے، مستحب یہ ہے کہ سورۃ الاعلیٰ پوری پڑھے، پھر امام اور مقتدی سب رکوع میں چلے جائیں۔

جب دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوں تو بسم اللہ سے ابتدا کرے پھر سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی سورت پڑھے تاکہ قراءت میں وقفہ نہ ہو، یہ حنفیہ کے نزدیک افضل ہے۔ مستحب یہ ہے کہ دوسری رکعت میں سورہ الغاشیہ پڑھے۔ (۳۱)

پھر امام اور مقتدی سب ہاتھ اٹھا کر تین زائد تکبیریں کہیں جیسا کہ پہلی رکعت میں کہی تھیں کیوں کہ ابن مسعودؓ کہتے ہیں: ایک بار تکبیر کہے اور نماز شروع کرے، پھر اس کے

بعد تین تکبیریں کہے پھر قراءت کرے، پھر تکبیر کہتا ہوا رکوع میں جائے، پھر سجدہ کرے، پھر کھڑا ہوجائے، قراءت کرے پھر تین تکبیریں کہے، پھر تکبیر کہتا ہوا رکوع کرے (۳۲) پھر دوسری رکعت پوری کر کے سلام پھیر دے۔

اگر دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے زائد تکبیریں کہہ دیں تو جائز ہے۔ نیز اگر تین سے زائد تکبیریں کہیں تو سولہ تکبیروں تک جائز ہے۔ اگر ان سے زائد کہتا ہے تو مقتدی کے لیے امام کی اقتدا ضروری نہیں۔

اگر امام تکبیریں کہنا بھول گیا اور رکوع میں چلا گیا تو واپس لوٹ کر تکبیریں کہے، قراءت دوبارہ نہ کرے البتہ رکوع دوبارہ کرے۔

اگر کوئی شخص بعد میں امام کے ساتھ شامل ہوا تو اگر زائد تکبیروں سے پہلے شامل ہوا تو امام کی رائے کی پیروی کرے، اپنی رائے چھوڑ دے اور اگر امام کے زائد تکبیریں کہنے اور قراءت شروع کرنے کے بعد شامل ہوا تو تکبیر تحریمہ کہے اور اپنی رائے کے مطابق زائد تکبیریں کہے، امام کی رائے کی پیروی نہ کرے کیوں کہ وہ بعد میں شامل ہوا ہے۔

اگر امام رکوع میں تھا تو بعد میں آنے والے کو اگر رکعت جاتے رہنے کا اندیشہ نہیں تو کھڑے ہوکر تکبیر تحریمہ کہے اور زائد تکبیریں کہہ کر امام کے ساتھ شامل ہوجائے۔ اگر اسے اندیشہ ہے کہ وہ زائد تکبیریں کہتا رہے گا اور امام رکوع سے اٹھ کھڑا ہوگا تو تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد تکبیر کہتا ہوا رکوع میں چلا جائے، کیوں کہ اگر وہ رکوع میں شامل نہ ہوسکا تو اس کا رکوع اور رکعت رہ جائیں گے جو جائز نہیں۔ پھر جب رکوع میں چلا جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک رکوع میں ہی زائد تکبیریں کہہ لے کیوں کہ رکوع کا وہی حکم ہے جو قیام کا ہے۔ امام ابویوسف کہتے ہیں کہ رکوع میں تکبیریں نہ کہے، کیوں کہ تکبیریں اپنے اصلی موقع پر یعنی قیام میں نہ کہی جاسکیں تو وہ دعائے قنوت کے مانند ساقط ہوجاتی ہیں۔

پہلی رائے کی بنیاد پر جو راجح ہے اگر رکوع میں تکبیریں اور تسبیحات دونوں کہہ سکتا

ہے تو دونوں کہے اور اگر دونوں کہنا ممکن نہ ہوں تو تکبیریں کہے اور تسبیحات چھوڑ دے کیوں کہ تکبیریں کہنا واجب ہے اور تسبیحات سنت ہیں اور واجب کا ادا کرنا اَولیٰ ہے۔ اگر مقتدی کے تکبیریں کہنے سے پہلے امام رکوع سے سر اٹھالے تو مقتدی بھی سر اٹھالے کیوں کہ امام کی اقتدا واجب ہے۔ اس صورت میں باقی تکبیریں ذمہ سے ساقط ہوجائیں گی کیوں کہ ان کا اب موقع نہیں رہا۔

یہ اس صورت میں ہے جب مسبوق امام کے ساتھ پہلی رکعت میں شریک ہو اور اگر دوسری میں شریک ہو تو تکبیر تحریمہ کہے اور دوسری رکعت میں امام کی اقتدا کرے، جب امام نماز سے فارغ ہوجائے تو باقی ماندہ نماز کے لیے کھڑا ہو اور اسے اپنی رائے کے مطابق ادا کرے کیوں کہ اس نماز میں وہ اکیلا ہے۔ البتہ لاحق (جس کی نماز درمیان سے رہ گئی ہو) کے لیے یہ حکم نہیں ہے وہ ایسے مقتدی کے حکم میں ہے جو امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو۔

اگر عید اور جنازے کی نمازیں اکٹھی ہوجائیں تو پہلے نماز عید پڑھی جائے، پھر نماز جنازہ اور اس کے بعد نماز عید کا خطبہ دیا جائے۔

مالکیہ کے نزدیک (۴۳)

حنفیہ کی طرح نماز عید کی دو رکعات بلند آواز سے اذان اور اقامت کے بغیر ادا کی جائیں۔ ان میں سورہ الاعلیٰ اور سورہ الشمس وغیرہ پڑھنا مستحب ہے، البتہ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بعد چھ زائد تکبیریں ہیں اور دوسری میں پانچ تکبیریں قیام کی تکبیر کے علاوہ، جو قراءت سے پہلے کہنا مستحب ہیں اور اگر قراءت کے بعد کہیں تب بھی جائز ہے لیکن استحباب کے خلاف ہے۔ اگر امام زائد تکبیریں قراءت سے مؤخر کردے یا مذکورہ بالا تعداد سے زائد تکبیریں کہے تو مقتدی اس کی اقتدا نہ کرے۔ تکبیروں کی تعداد کے بارے میں مالکیہ کی دلیل اہل مدینہ کا عمل ہے، نیز حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کے پیچھے عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی نمازیں پڑھیں، آپؓ نے پہلی رکعت میں قراءت

سے پہلے سات تکبیریں کہیں اور دوسری میں قراءت سے پہلے پانچ۔

تکبیریں مسلسل کہنا مستحب ہیں البتہ امام کو چاہیے کہ ہر تکبیر کے بعد انتظار کرے تاکہ مقتدی تکبیر کہہ لیں۔ صرف تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے ہاتھ اٹھائے، مشہور قول کے مطابق دوسری تکبیروں کے ساتھ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں۔ ہاتھ اٹھانے مکروہ ہیں، مکبر خاموش رہے، تسبیح، تحمید یا کلمہ طیبہ وغیرہ پڑھنا مکروہ ہے۔

تکبیریں سنت مؤکدہ ہیں، اگر امام کوئی تکبیر بھول جائے اور اسے قراءت کے دوران یا اس کے بعد رکوع سے پہلے یاد آجائے تو تکبیریں کہہ کر دوبارہ قراءت کرے اور سلام پھیرنے کے بعد سجدہ سہو کرے کیوں کہ ایک قراءت زائد کی گئی۔

اگر رکوع کرنے کے بعد یاد آئے تو نماز جاری رکھنا واجب ہے، لوٹ کر تکبیریں نہ کہے کیوں کہ فرض سے نفل کی طرف لوٹنا جائز نہیں ورنہ نماز باطل ہوجائے گی۔ امام کی اگر ایک تکبیر بھی رہ جائے تو سجدہ سہو کرے کیوں کہ ہر تکبیر سنت مؤکدہ ہے، اگر مقتدی کی تکبیر رہ جائے تو اس کی ذمہ داری امام پر ہے یعنی وہ سجدہ سہو نہ کرے۔

اگر مقتدی امام کی تکبیر کی آواز نہ سن سکے تو اندازے سے تکبیر کہہ لے۔

مسبوق کی جو تکبیریں رہ جائیں وہ امام کے تکبیریں کہنے کے دوران نہ کہے بلکہ دیر سے امام کی اقتدا کرنے کی وجہ سے جو تکبیریں رہ جائیں وہ امام کے تکبیر سے فارغ ہونے کے بعد ادا کرے۔ اگر مسبوق نے تکبیر کے بعد قراءت کے دوران امام کی اقتدا کی تو وہ تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد تکبیریں کہے خواہ پہلی رکعت ہو یا دوسری۔ پہلی رکعت میں چھ اور دوسری میں پانچ تکبیریں کہے۔ اگر پہلی رکعت چھوٹ گئی ہو تو بعد میں کھڑے ہوکر قیام کی تکبیر کے علاوہ چھ تکبیریں کہے۔ اگر امام کے ساتھ ایک رکعت سے کم نماز ملی ہو تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد دونوں رکعات ادا کرے اور پہلی رکعت میں چھ اور دوسری میں پانچ تکبیریں کہے۔

شافعیہ کی رائے (۳۴)

ثنا، تعوذ اور جہری قراءت کے سلسلے میں حنفیہ سے ہم آہنگ ہے البتہ ان کے نزدیک پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ تکبیریں کہے۔ دونوں رکعات میں قراءت سے پہلے تکبیریں کہی جائیں اور ہر تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھائے جائیں۔ ہر دو تکبیروں کے درمیان اتنا وقفہ کیا جائے جس میں ایک درمیانی آیت پڑھی جاسکتی ہو۔ اس وقفہ میں کلمہ طیبہ تکبیر و تمجید پڑھی جائے، تکبیروں کے درمیان دونوں ہاتھ سینے کے نیچے باندھے کہ دایاں ہاتھ اوپر اور بایاں نیچے ہو۔ اس دوران میں "سبحان اللہ والحمدللہ ولاالہ الااللہ واللہ اکبر" کہنا مناسب ہے(۳۵) پھر تعوذ پڑھے اور قراءت کرے۔ تکبیریں نہ تو فرض ہیں اور نماز کے حصوں میں سے کوئی حصہ ہیں۔ یہ محض سنت ہیں یا تعوذ اور ثنا کی طرح کا ایک عمل ہیں اس لیے جان بوجھ کر چھوڑ دے یا بھولے سے کسی صورت میں سجدہ سہو نہیں ہے۔ البتہ ساری یا بعض تکبیریں چھوڑ دینا مکروہ ہے۔

اگر نمازی تکبیریں بھول گیا اور قراءت شروع کرنے کے بعد رکوع سے پہلے یاد آ گئیں، خواہ ابھی فاتحہ مکمل نہ کی ہو تب بھی تکبیریں نہ کہے کیوں کہ جدید مذہب کے مطابق وہ اپنے اصل مقام سے رہ گئیں۔ اگر لوٹ کر تکبیریں کہنے لگا تو بھی نماز نہیں ٹوٹے گی البتہ اگر رکوع میں یا رکوع کے بعد تکبیر کہنے کے لیے کھڑا ہوگیا تو اگر اسے مسئلہ معلوم ہو اور دانستہ ایسا کرے تو نماز ٹوٹ جائے گی البتہ جہالت نسیان کی مانند ہے۔

اگر امام نے متعین عدد سے زائد تکبیریں کہہ دیں تو مقتدی پیروی نہ کرے۔ اگر امام نے کوئی تکبیر چھوڑ دی تو مقتدی بھی چھوڑ دے۔ اگر اس نے نہ چھوڑیں اور تین بار لگا تار ہاتھ اٹھا لیے تو نماز ٹوٹ جائے گی کیوں کہ یہ عمل کثیر ہے جس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ اگر تین بار سے کم ہو تو نہیں ٹوٹتی۔ اگر امام مقررہ تعداد سے کم تکبیریں کہے تو مقتدی امام کی پیروی کرے۔ مسبوق جب اپنی باقی ماندہ نماز پڑھنے لگے تو تکبیریں کہے۔

تکبیرات کی تعداد کے بارے میں شافعیہ کی دلیل ترمذی کی روایت ہے جسے ترمذی نے حسن قرار دیا ہے(۳۶) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین میں پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات اور دوسری میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کہیں۔

تکبیرات کے درمیان تسبیح وتحمید کی دلیل ابن مسعودؓ کا قول اور فعل ہے جسے بیہقی نے روایت کیا اور ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت حذیفہؓ نے اس کی تصدیق کی اور یہی کلمات باقیات صالحات ہیں جو اس ارشاد ربانی سے مراد ہیں، والباقیات الصالحات خیر عند ربک ثوابا وخیر أملا (باقی رہنے والی نیکیاں اللہ کے نزدیک ثواب اور بہترین امید کے اعتبار سے سب سے بہتر ہیں، الکہف ۱۸: ۴۶) حضرت ابن عباسؓ اور صحابہ کی ایک جماعت کے نزدیک باقیات صالحات سے تسبیح وتحمید مراد ہے۔

تکبیرات کے لیے ہاتھ اٹھانے کے بارے میں شافعیہ کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کہ آپؓ عید میں ہر تکبیر میں دونوں ہاتھ اٹھایا کرتے تھے (۳۷)۔

سنت یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ کے بعد سورہ ق پڑھے اور دوسری میں سورہ القمر، دونوں سورتیں بلند آواز سے مکمل پڑھے کیوں کہ ابوواقد لیثی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر اور عیدالاضحیٰ میں سورہ ق اور سورہ القمر پڑھا کرتے تھے۔(۳۸) اور بلند آواز سے قراءت اسلاف سے تواتر سے منقول ہے۔

اگر پہلی رکعت میں سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری میں ھل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھی تو یہ بھی سنت ہے کیوں کہ مسلم کی حدیث سے ثابت ہے۔ نیز مسلم کی ایک روایت میں پہلی رکعت میں قل یا ایھا الکافرون اور دوسری میں سورہ اخلاص کی تلاوت بھی منقول ہے۔

حنابلہ کی رائے (۳۹)

وہ قراءت سے پہلے ثنا اور تعوذ پڑھنے کے بارے میں مالکیہ کے علاوہ جمہور سے ہم

آہنگ ہے اور تکبیراتؒ کی تعداد میں مالکیہ سے کہ پہلی رکعت میں چھ زائد تکبیریں کہی جائیں اور دوسری میں پانچ کیوں کہ امام احمد نے عمرو بن شعیب سے ان کے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عید میں بارہ زائد تکبیریں کہی ہیں، سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں (۴۰) پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ سمیت سات تکبیریں ہیں جب کہ شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

ہر تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھائے کیوں کہ وائل بن حجرؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہتے ہوئے دونوں ہاتھ اٹھاتے تھے اور دو تکبیروں کے درمیان " اللہ اکبر کبیرا، والحمد للہ کثیرا، سبحان اللہ بکرۃ واصیلا وصلی اللہ علی محمد وآلہ وسلم تسلیما کثیراً " کہے اس کی دلیل ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے جو شافعیہ کی رائے میں بیان ہوئی ہے۔ اگر چاہے تو اس کے علاوہ کوئی اور ذکر کرسکتا ہے کیوں کہ اس موقع کے لیے کوئی متعین ذکر نہیں ہے۔ دونوں رکعات میں آخری تکبیر کے بعد کوئی ذکر نہ کرے۔

شافعیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی تکبیر اور تکبیرات کے درمیان ذکر سنت ہے واجب نہیں اور دانستہ یا بھولے سے چھوڑ دینے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ اگر تکبیر بھول گیا اور قراءت شروع کردی تو واپس لوٹ کر تکبیر نہ کہے، کیوں کہ یہ سنت ہیں اور اب ان کا موقع نہیں رہا، جیسا کہ ثنا یا تعوذ بھول جائے اور قراءت شروع کردے یا سورۂ فاتحہ کے بعد سورۃ ملانا بھول جائے اور رکوع کرلے تو واپس نہ لوٹے۔

اگر مقتدی جب نماز میں شامل ہوا تو امام تمام زائد تکبیرات کہہ چکا تھا یا کچھ کہہ چکا تھا تو مقتدی رہ جانے والی تکبیرات نہ کہے کیوں کہ ان کا موقع نہیں رہا، جیسا کہ اگر امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو تو تکبیرات نہ کہے۔ مسبوق کی اگر درمیان سے کچھ نماز نیند یا غفلت کے باعث رہ گئی تو وہ جب اپنی باقی ماندہ نماز پڑھنے لگے تو تکبیرات کہے۔ یہ اکثر

اہل علم کی رائے ہے اور تکبیرات میں اپنے فقہی مذہب کے مطابق عمل کرے۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد عام ہے: ''جو نماز امام کے ساتھ ملے وہ امام کے ساتھ پڑھو اور جو رہ جائے اسے قضا کرو''۔

پہلی رکعت میں سورۃ فاتحہ کے بعد سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری میں سورہ الغاشیہ پڑھے کیوں کہ سمرہ بن جندبؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین میں سورہ الاعلیٰ اور الغاشیہ پڑھا کرتے تھے (۴۱) نیز سورہ الاعلیٰ میں صدقہ اور نماز کی ترغیب ہے: ارشاد ربانی ہے: قد افلح من تزکی وذکر اسم ربه فصلی (۴۲) (جس نے صدقہ دیا وہ کامیاب ہوگیا، اور اللہ کا نام لیا پھر نماز پڑھی، الاعلی ۸۷: ۱۴۔۱۵)

عیدین میں بلند آواز سے قراءت کرے کیوں کہ ابن عمرؓ سے دار قطنی نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور نماز استسقا میں بلند آواز سے قراءت کرتے تھے۔

۶۔ خطبۂ عید:

عید کا خطبہ جمہور کے نزدیک سنت اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے۔ عید کے لیے جمعہ کی طرح دو خطبے دیے جاتے ہیں، ان کی وہی شرائط، ارکان، سنن اور مستحبات ہیں جو جمعہ کے خطبہ کی ہیں البتہ عید کا خطبہ نماز کے بعد ہوتا ہے جب کہ جمعہ کا نماز سے پہلے۔ اس میں اہل اسلام میں کوئی اختلاف نہیں۔ امام کو چاہیے کہ عید الفطر کے خطبہ میں لوگوں کو صدقہ فطر کے احکام ومسائل بتائے (۴۳) کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''آج کے دن لوگوں کو مانگنے سے مستغنی کردو'' (۴۴) عید الاضحیٰ کے خطبہ میں قربانی کے مسائل، تکبیرات تشریق اور عرفات میں قیام وغیرہ کے احکام بتائے تاکہ حاجیوں سے مشابہت پیدا ہو۔ نیز اس موقع کے اعتبار سے جن مسائل کی ضرورت ہو وہ بتائے۔ بہتر یہ ہے کہ ان مسائل کی تعلیم عید سے پہلے کے جمعہ میں دے۔ جب امام منبر پر چڑھے تو حنفیہ کے نزدیک بیٹھے نہیں اور

حنابلہ، مالکیہ اور شافعیہؒ کے نزدیک تھوڑی دیر بیٹھ کر آرام کرے۔

خطبہ کے سنت ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدینؓ کے طرز عمل کا اتباع ہے۔ خطبہ میں حاضر ہونا اور اسے سننا واجب نہیں کیوں کہ عطاء نے عبداللہ بن سائبؓ سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں عیدین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ، موجود تھا، جب آپ نے نماز مکمل کرلی تو فرمایا: ہم نے خطبہ دینا ہے، جو خطبہ کے لیے بیٹھنا چاہے بیٹھے، جو جانا چاہے چلا جائے۔(۴۵) اور اگر خطبہ چھوڑ دیا تو نماز عید تب بھی ہو جائے گی۔

اتباع سنت کا تقاضا ہے کہ خطبہ نماز عید کے بعد ہو کیوں کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ خطبہ سے پہلے عیدین کی نماز پڑھایا کرتے تھے(۴۶)۔ اگر امام نے نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو حنفیہ کے نزدیک خطبہ درست ہے لیکن ترک سنت کے باعث صحیح کام نہیں کیوں کہ خطبہ بعد میں دینا سنت ہے۔

خطیب تکبیر سے خطبہ کا آغاز کرے اور درمیان میں بھی وقفے سے تکبیر کہتا رہے۔

مالکیہ کے نزدیک تکبیر کی تعداد مقرر نہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کے نزدیک پہلے خطبے میں سات بار تکبیر کہے۔ جمہور کے نزدیک پہلے خطبے میں لگا تار نو بار اور دوسرے میں مسلسل سات بار تکبیر کہے کیوں کہ سعید بن منصور، عبید اللہ بن عتبہ سے روایت کرتے ہیں کہ: امام عیدین میں خطبہ سے پہلے نو بار اور دوسرے خطبہ میں سات بار تکبیرات کہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایک مستحب یہ ہے کہ امام منبر سے اترنے سے پہلے چودہ بار تکبیرات کہے، امام کے لیے مستحب ہے کہ اگر کچھ لوگ مثلاً خواتین خطبہ نہ سن سکے ہوں تو ان کے لیے دوبارہ خطبہ دے، اس میں سنت کا اتباع ہے۔ یہ شیخین کی روایت ہے۔

یاد رہے کہ شریعت میں دس خطبے ہیں: جمعہ کا خطبہ، عیدین کا، سورج گرہن اور چاند گرہن کا، استسقا کا، شادی کا، حج کے دوران شافعیہ کے نزدیک چار خطبے اور حنفیہ کے نزدیک

تین خطبے۔ یہ تمام خطبے نماز کے بعد ہیں البتہ جمعہ اور عرفہ کا خطبہ نماز سے پہلے ہیں۔ نکاح کے وقت کا خطبہ نماز سے متعلق نہیں ہے۔ یہ تمام خطبے دو دو ہیں اُلبتہ شافعیہ کے نزدیک عرفہ کے علاوہ حج کے تینوں خطبے ایک ہیں اور نکاح کا خطبہ بھی ایک ہے۔ تین خطبے اللہ کی تعریف سے شروع کرنے چاہییں: جمعہ کا، استقا کا اور نکاح کا۔ پانچ یا چھ خطبے تکبیر سے شروع کیے جائیں۔ عیدین کا خطبہ، حج کے تین یا چار خطبے البتہ جو خطبہ مکہ اور عرفہ میں ہو وہ تکبیر سے شروع کیا جائے، پھر تلبیہ پڑھا جائے پھر خطبہ دیا جائے۔

جمعہ اور عید کے خطبوں میں باہمی فرق:

عید کا خطبہ جمعہ کے خطبہ سے چند امور میں مختلف ہے:

۱۔ جمعہ کا خطبہ نماز سے پہلے اور عید کا نماز کے بعد ہوتا ہے۔ اگر عید کا خطبہ نماز سے پہلے دے دیا تو حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک درست نہیں اور نماز کے بعد دوبارہ خطبہ دیا جائے۔

۲۔ جمعہ کے دونوں خطبے الحمدللہ سے شروع کیے جائیں۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط یا رکن ہے، حنفیہ کے نزدیک سنت اور مالکیہ کے نزدیک مستحب، جب کہ عیدین کے خطبے تکبیر سے شروع کرنا مسنون ہیں۔

۳۔ عید کا خطبہ سننے والے کے لیے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک امام کی تکبیر کے ساتھ ساتھ آہستہ تکبیر کہنا مسنون ہے جب کہ جمعہ کے خطبہ میں کوئی بات کرنا حتیٰ کہ ذکر کرنا بھی جمہور کے نزدیک حرام ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق جمعہ اور عید کے خطبہ کے دوران ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے۔ حنابلہ کے نزدیک عید اور جمعہ کے خطبہ میں تکبیر کے علاوہ ہر قسم کا کلام حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جمعہ اور عید کے خطبہ میں کلام مکروہ ہے، حرام نہیں، خطبے کے دوران سامعین تکبیر نہ کہیں بلکہ خطبہ سنیں۔

۴۔ حنفیہ کے نزدیک خطیب جب منبر پر چڑھے تو عید کے خطبہ کے لئے منبر پر نہ بیٹھے، جمہور کی رائے اس میں مختلف ہے، جب کہ جمعہ کے خطبہ میں بیٹھ جائے۔

۵۔ مالکیہ کے نزدیک اگر عید کا خطبہ دیتے ہوئے امام کا وضوٹوٹ جائے تو خطبہ جاری رکھے اور کسی کو نائب نہ بنائے جب کہ جمعہ کے خطبہ کے دوران وضوٹوٹ جائے تو کسی کو نائب بنادے۔

۶۔ شافعیہ کے نزدیک عید کے خطبہ میں وہ امور شرط نہیں ہیں جو خطبہ جمعہ میں شرط ہیں مثلاً قیام، طہارت، ستر ڈھانپنا اور دوخطبوں کے درمیان بیٹھنا، بلکہ یہ امور محض سنت ہیں۔

۷۔ عیدین میں تکبیر کا حکم:

اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عید کی صبح سے نماز عید تک اور ایام حج میں نمازوں کے بعد تکبیر کہنے کا شرعی حکم ہے۔ عید کی صبح سے نماز عید تک تکبیر کہنے کے بارے میں امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ (۴۷) کہ عید الفطر میں عیدگاہ کی طرف روانہ ہونے تک آہستہ تکبیر کہے کیوں کہ حدیث میں ہے: بہترین ذکر وہ ہے جو آہستہ ہو اور بہترین رزق وہ ہے جو بقدر ضرورت ہو (۴۸) ایک روایت یہ ہے کہ جب عیدگاہ میں پہنچے تو تکبیر کہنا بند کردے، دوسری روایت میں ہے کہ نماز شروع ہو تو تکبیر موقوف کردے۔ صاحبین کہتے ہیں کہ تکبیر بلند آواز سے کہے، عید الاضحیٰ میں عیدگاہ کے راستے میں بلند آواز سے تکبیر کہنے پر اتفاق ہے۔

جمہور کے نزدیک (۴۹) گھروں میں، مساجد میں، بازاروں اور راستوں میں عید کی صبح سے نماز عید شروع ہونے تک بلند آواز سے تکبیر جاری رکھی جائے اور حنابلہ کے نزدیک خطبہ سے فارغ ہونے تک تکبیر کہے۔ عیدالاضحیٰ کی رات میں تکبیر کہنے کی بہ نسبت عیدالفطر کے موقع پر تکبیر کہنے کی زیادہ تاکید ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولتکملوا العدۃ ولتکبروا اللہ علی ماھداکم ولعلکم تشکرون (تاکہ تم روزوں کی گنتی پوری

کرو اور اللہ کی طرف سے ہدایت پر اس کی بڑائی بیان کرو اور تا کہ تم شکر گزار بن جاؤ، البقرة ۱۸۵:۲) نیز اس میں اسلامی شعائر کا اظہار ہے اور دوسروں کو یاد دہانی کرانا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً تکبیر (یعنی جو نمازوں کے بعد نہ ہو) عیدالفطر کی رات سورج غروب ہونے کے بعد سے مستحب ہے، اس سے پہلے نہیں اور نمازوں کے بعد تکبیر کہنا عیدالفطر کی رات میں حنابلہ کے نزدیک مسنون نہیں اور شافعیہ کے ہاں بھی صحیح تر روایت یہی ہے، کیوں کہ حدیث میں اس کے بارے میں حکم نہیں ہے۔

تکبیر کے الفاظ:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک تکبیر کے الفاظ یہ ہیں: اللہ اکبر، اللہ اکبر، لاالہ الااللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد تا کہ حضرت جابرؓ کی روایت پر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آئندہ آرہی ہے عمل ہو اور یہی دونوں خلفائے راشدین اور ابن مسعودؓ کا قول ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی جدید روایت کے مطابق تکبیر کے الفاظ یہ ہیں: اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر مالکیہ کے نزدیک یہی سب سے بہتر ہے، اگر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد بھی کہے تو اچھا ہے تا کہ حضرت جابرؓ اور ابن عباسؓ کی احادیث پر عمل ہو سکے۔ شافعیہ کے نزدیک تیسری تکبیر کے بعد ان الفاظ کا اضافہ کرنا مستحب ہے: اللہ اکبر کبیرا، والحمدللہ کثیرا، سبحان اللہ بکرۃ واصیلا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوہ صفا پر یہی الفاظ کہے تھے۔ اس کے بعد یہ الفاظ کہنا بھی مستحب ہے:

لاالہ الااللہ ولا نعبد الاایاہ، مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون، لاالہ الااللہ وحدہ صدق وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ، لاالہ الا اللہ واللہ اکبر۔

(اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہم اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں کرتے، صرف اسی کی عبادت کرتے ہیں، خواہ کافروں کو برا لگے، صرف اللہ کے سوا کوئی لائق پرستش نہیں، اس

نے اپنا وعدہ سچ کر دکھایا، اپنے بندے کی مدد کی، اکیلے ہی تمام گروہوں کو شکست دے دی، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ سب سے بڑا ہے)

حنفیہ کے نزدیک بھی اگر چاہے تو یہ اضافہ کرسکتا ہے اور تکبیر کا اختتام ان الفاظ پر کرے:

اللھم صلّ علی محمد وعلی آل محمد وعلی اصحاب محمد وعلی ازواج محمد وسلم تسلیماً کثیراً

(اے اللہ! حضرت محمدؐ، آپؐ کی آل، آپؐ کے صحابہ، آپؐ کی ازواج پر رحمت نازل فرما اور بہت زیادہ سلامتی نازل فرما)۔

عیدالاضحیٰ کے موقع پر ایام حج میں نمازوں کے بعد تکبیر کہنا:

حنفیہ کے نزدیک (۵۰)

صحیح قول یہ ہے کہ ایک بار تکبیر تشریق (۵۱) کہنا مردوں اور عورتوں سب پر واجب ہے۔ اگر اس سے زائد کہتا ہے تو باعث ثواب ہے، تکبیر ہر اس فرض عین نماز کے فوراً بعد کہی جائے، جس کے اور تکبیر کے درمیان کوئی ایسا کام نہ ہوا ہو جس کی وجہ سے اس نماز پر بنا رکھ کر نماز جاری رکھنا جائز نہ ہو (جیسا کہ دانستہ مسجد سے نکلنے یا بات کرنے یا دانستہ وضو توڑنے کے بعد نماز پر بنا رکھنا جائز نہیں رہتا) نماز خواہ جماعت سے پڑھی ہو یا اکیلے، خواہ قضا نماز ہو، مرد بلند آواز سے اور عورتیں آہستہ تکبیر کہیں، وتر اور عید کی نماز کے بعد تکبیر نہ کہی جائے۔

تکبیر کی مدت:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک عرفہ کے دن کی فجر سے عید کے دن کی عصر تک اور صاحبین کے نزدیک ایام تشریق کے آخری دن کی عصر تک یعنی تیئیس نمازوں کے بعد تکبیر پڑھی

جائے۔فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

ہر فرض نماز کے بعد ہر اس شخص پر جو فرض نماز پڑھے تکبیر واجب ہے، خواہ اکیلا نماز ی ہو، یا مسافر ہو یا مقتدی کیوں کہ تکبیر نماز کے تابع ہے، صاحبین کے قول کے مطابق اور اسی پر فتویٰ ہے۔

مسبوق کے لیے بھی لاحق کی طرح تکبیر کہنا واجب ہے، مسبوق کی جو نماز امام کے ساتھ سے رہ گئی ہو اسے ادا کرنے کے بعد تکبیر کہے۔ اگر امام تکبیر کہنا چھوڑ دے تو مقتدی تکبیر کہے۔

جس شخص نے احرام باندھا ہو وہ پہلے تکبیر کہے پھر تلبیہ پڑھے(۵۲) طہارت کے لیے یا امام کی تکبیر کے لیے تکبیر کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر امام تکبیر چھوڑ دے تو مقتدی تکبیر کہے۔

تکبیر کے واجب ہونے اور اس کی مذکورہ مدت کے بارے میں حنفیہ کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: واذکروا اللہ فی ایام معدودات (گنتی کے دنوں میں اللہ کو یاد کرو، البقرہ ۲:۲۰۳) اور حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرفہ کے دن کی فجر سے ایام تشریق کے آخری دن کی عصر تک جب فرض نماز سے سلام پھیرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرفہ کی صبح کی نماز سے فارغ ہوتے تو صحابہ کی طرف رخ کرکے فرماتے : اپنی اپنی جگہ بیٹھے رہو، پھر کہتے :اللہ اکبر، اللہ اکبر، لا الہ الا اللہ واللہ اکبر، اللہ اکبر وللہ الحمد۔ عرفہ کی صبح سے لے کر ایام تشریق کے آخری دن کی عصر کی نماز تک تکبیر کہتے۔(۵۳)

مالکیہ کے نزدیک (۵۴)

جماعت کے لیے اور اکیلے نمازی کے لیے پندرہ وقتی فرض نمازوں کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے۔ تکبیر کا آغاز قربانی کے دن کی ظہر کی نماز سے کیا جائے اور چوتھے دن کی صبح

تک تکبیر کہی جائے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ویذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات** (گنتی کے دنوں میں اللہ کا نام یاد کرتے ہیں، الحج ۲۲:۲۸) اگرچہ اس آیت کا تعلق بطور خاص حاجیوں سے ہے لیکن جمہور کی رائے میں یہ حاجیوں اور دوسرے لوگوں کے لیے عام ہے اور لوگ اس پر بالعموم عمل کرتے رہے ہیں۔ عام لوگ حاجیوں کے تابع ہیں اور ظہر کے وقت سے تکبیر کہتے ہیں۔

نفل یا قضا نماز کے بعد تکبیر نہ کہے اور اگر تکبیر کہنا بھول گیا تو جب یاد آئے تو اگر زیادہ وقت نہیں گزرا تو تکبیر کہہ لے، اگر مسجد سے باہر نکل گیا یا زیادہ وقت گزر گیا تو تکبیر نہ کہے۔ اگر امام تکبیر چھوڑ دے تو مقتدی کے لیے تکبیر کہہ لینا مستحب ہے۔ اگر کوئی شخص تکبیر کہنا بھول جائے تو اسے یاد دلانا بھی مستحب ہے خواہ بات کے ذریعے یاد دلایا جائے۔

شافعیہ کی اظہر روایت کے مطابق:(۵۵)

حاجی قربانی کے دن کی ظہر کی نماز کے بعد تکبیر کا آغاز کرے کیوں کہ یہ منی میں پہلی نماز ہے اور تلبیہ ختم کرنے کا وقت ہے اور ایام تشریق کے آخری دن کی فجر کی نماز پر تکبیر ختم کرے کیوں کہ یہ منیٰ میں آخری نماز ہے جیسا کہ مالکیہ کی رائے بھی یہی ہے۔ اظہر روایت اور مشہور مذہب کے مطابق غیر حاجی حاجی کی طرح ہے کیوں کہ لوگ حاجیوں کے تابع ہیں، نیز مسلم کی حدیث میں مطلقاً آتا ہے: منیٰ کے ایام کھانے پینے اور ذکر اللہ کے ایام ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ عرفہ کی صبح سے ایام تشریق کے آخری دن کی عصر تک تکبیر کہے اور بالعموم ممالک میں اسی پر عمل ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی یہی ثابت ہے اور نووی نے اس کو اختیار کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہی صحیح تر ہے۔ حاجی قربانی کی رات میں تکبیر نہ کہے بلکہ تلبیہ کہے کیوں کہ تلبیہ حج کی علامت ہے اور عمرہ کرنے والا بھی تلبیہ کہے تاآنکہ طواف شروع کرلے۔

اظہر روایت یہ ہے کہ ان ایام میں وقتی، قضا، نذر، عام نوافل، مقید نوافل اور سبب

سے وابستہ نماز مثلاً تحیۃ المسجد سب کے بعد تکبیر کہے کیوں کہ تکبیر اس وقت کا شعار ہے۔

عیدین میں گھروں، راستوں، مساجد اور بازاروں میں بلند آواز سے تکبیر کہنا سنت ہے کیوں کہ نافع نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین کے لیے فضل بن عباس، عبداللہ بن عباس، علی، جعفر، حسن، حسین، اسامہ بن زید، زید بن حارثہؓ اور ایمن بن ام ایمنؓ کے ہمراہ نکلتے تھے، بلند آواز سے کلمہ اور تکبیر کہتے ہوئے حدادین کے راستے عیدگاہ میں پہنچتے تھے(۵۶)

حج کے ایام یعنی ذوالحجہ کے دس دنوں میں جانوروں (اونٹ، گائے، بھیڑ بکریوں) کو دیکھ کر بھی تکبیر کہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ویذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات علی ما رزقھم من بھیمۃ الانعام (گنتی کے دنوں میں اللہ کے نام کا ذکر کرتے ہیں، اس بات پر کہ اللہ نے انہیں چوپائے مویشی عطا کیے ہیں، الحج ۲۲:۲۸)

حنابلہ کے نزدیک(۵۷)

عیدین میں مطلقاً تکبیر مسنون ہے اور مساجد، راستوں، گھروں میں، سفر اور حضر میں اور ہر جگہ جہاں اللہ کا ذکر جائز ہے تکبیر کا اظہار مسنون ہے عورتوں کے علاوہ باقی سب کے لیے جو باشعور، بالغ ہو اور نماز پڑھنے کا اہل ہو بلند آواز سے تکبیر کہنا سنت ہے۔ آزاد غلام مرد، عورت، دیہاتی شہری سب لوگ ہر فرض نماز کے بعد، ادا ہو چاہے قضا تکبیر کہیں، مشہور قول یہ ہے کہ جماعت کی نماز کے بعد تکبیر کہی جائے۔ یوم عرفہ کی صبح سے ایام تشریق کے آخری دن کی عصر کی نماز تک تیئس نمازوں کے بعد تکبیر کہی جائے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی مشہور روایت میں یہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفہ کے دن صبح کی نماز پڑھی اور ہماری طرف متوجہ ہوئے، پھر فرمایا، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اور ایام تشریق کے آخری دن کی نماز عصر تک یہ سلسلہ جاری رہا(۵۸)۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: اللہ اکبر، اللہ اکبر، لاالہ الا اللہ، واللہ اکبر، وللہ الحمد. مسافر اور مقیم، حاجی اور غیر حاجی تکبیر کی مدت میں سب

برابر ہیں کیوں کہ تکبیر تلبیہ کہنے سے پہلے کہنا ہوتی ہے۔ پہلے تکبیر کہے پھر تلبیہ، کیوں کہ تکبیر نماز کے اجزا میں سے ہے۔

اکیلا نمازی تکبیر نہ کہے کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: تکبیر اس شخص کے لیے ہے جو جماعت سے نماز پڑھے (۵۹) کیوں کہ یہ ذکر عید کے وقت کے ساتھ مختص ہے اس لیے خطبے کے مشابہ ہے۔ اگر امام بھول جائے تو مقتدی تکبیر کہہ لے تاکہ اسے ثواب حاصل ہو جائے، جیسا کہ اگر امام آمین کہنا بھول جائے تو مقتدی آمین کہہ لے۔

امام لوگوں کی طرف منہ کر کے تکبیر کہے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کی طرف رخ کر کے فرماتے: اپنی اپنی جگہ بیٹھے رہو، پھر تکبیر کہتے۔ امام کے علاوہ دوسرے نمازی قبلہ رو ہو کر تکبیر کہیں کیوں کہ یہ ذکر نماز کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے اذان واقامت کے مشابہ ہے۔ تکبیر ایک بار کہنا کافی ہے۔ اگر ایک بار سے زیادہ کہی تب بھی کوئی حرج نہیں۔ تین بار کہنا مستحسن ہے۔ بہتر یہ ہے کہ نماز عید کے بعد بھی تکبیر کہے کیوں کہ یہ فرض نماز ہے اور جماعت سے ادا کی جاتی ہے اس لیے فجر کی نماز کے مشابہ ہے۔ نیز یہ نماز عید کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے تکبیر کی زیادہ مستحق ہے۔

ذوالحجہ کے دس دنوں میں جنہیں گنتی کے دن کہا گیا ہے تکبیر کہنا مستحب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ویذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات** (گنتی کے دنوں میں اللہ کا نام یاد کرتے ہیں۔ الحج ۲۲: ۲۸)

۸۔ عید کی سنن، مستحبات اور وظائف:

عیدالاضحیٰ کے آغاز ہی سے نیک اعمال میں کوشش کرنا یعنی ذوالحجہ کے دس دنوں میں ذکر اللہ، روزے، صدقہ اور دوسرے نیک کام کرنا مستحب ہے کیوں کہ یہ تمام ایام سے افضل ہیں۔ حدیث میں ہے ان دس ایام کے علاوہ کوئی دن ایسا نہیں ہے، جس میں اللہ کو

نیک عمل اتنا پسند ہو جتنا ان میں پسند ہے۔ لوگوں نے پوچھا: یا رسول اللہ! جہاد فی سبیل اللہ بھی نہیں، آپؐ نے فرمایا: جہاد فی سبیل اللہ بھی نہیں، ہاں! اگر کوئی شخص اپنی جان اور مال لے کر جہاد کے لیے نکلا اور کچھ بھی واپس نہ لایا تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔(۶۰)

مستحب یہ ہے کہ ذوالحجہ کے دس دنوں میں ناخن نہ تراشے اور سر نہ منڈائے کیوں کہ صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب ذوالحجہ کے دس دن شروع ہوجائیں اور تم میں سے جو لوگ قربانی کرنا چاہتے ہیں تو وہ بال نہ کٹوائیں اور نہ ناخن ترشوائیں۔

عید میں تکبیر کے علاوہ مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں:(۶۱)

۱۔ عیدین کی راتوں میں جاگ کر عبادت، ذکر، نماز، تلاوت قرآن، تکبیر، تسبیح اور استغفار میں مشغول رہنا، بالخصوص رات کے آخری تہائی حصے میں، بہتر یہ ہے کہ ساری رات جاگ کر گزارے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جو شخص عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کی راتیں جاگ کر عبادت میں گزارتا ہے، جس روز دل مردہ ہوجائیں گے، اس کا دل مردہ نہیں ہوگا(۶۲) عشا اور فجر کی نمازیں باجماعت پڑھنا ساری رات عبادت کے قائم مقام ہے۔

عیدین کی راتوں میں دعا قبول ہوتی ہے، پس جمعہ کی رات، رجب کی پہلی رات اور شعبان کی درمیانی رات کی طرح ان راتوں میں بھی دعا کرنا مستحب ہے۔

۲۔ غسل کرنا، خوشبو لگانا، مسواک کرنا، مردوں کے لیے عمدہ لباس پہننا، جمعہ پر قیاس کرتے ہوئے مستحب ہے۔ اس میں اللہ کی نعمت کا اظہار ہوتا ہے اور اس کا شکر بھی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک آدھی رات کے وقت غسل کا وقت شروع ہوتا ہے، مالکیہ کے نزدیک کل رات کے آخری چھٹے حصہ میں البتہ صبح کی نماز کے بعد غسل کرنا مستحب ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عیدگاہ کی طرف جانے سے پہلے صبح کی نماز کے بعد غسل کا وقت ہے اور یہ غسل حنفیہ کے نزدیک نماز کے لیے ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدالفطر اور

عید قربان کے لیے غسل کیا کرتے تھے (۶۳)۔ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ عید کے دن غسل کیا کرتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے دن خوشبو لگاتے، خواہ اہل خانہ کی خوشبو میں سے ہی ہو۔ آپؐ کے پاس ایک سرخ چادر تھی جسے آپؐ عید کے موقع پر پہنتے تھے (۶۴) عورتیں خوشبو لگائے بغیر عام لباس میں عید کے لیے نکلیں تا کہ کسی فتنے کا اندیشہ نہ ہو، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

ناخن کاٹ کر، بدبو سے پاک صاف ہو کر، صاف ستھرا ہو کر عید کے لیے نکلے جیسا کہ جمعہ کے لیے نکلتا ہے۔ امام کے لیے ان احکام کی زیادہ تاکید ہے کیوں کہ اسے سب لوگ دیکھتے ہیں۔

۳۔ اگر کوئی عذر نہ ہو تو صبح کی نماز کے بعد مقتدی پیدل عید گاہ کی طرف سکون و وقار سے روانہ ہو جائے خواہ سورج نکلنے سے پہلے نکلنا پڑے تا کہ لوگوں کی گردنیں پھلانگے بغیر امام کے قریب جگہ مل سکے اور نماز کا انتظار کرنے میں زیادہ ثواب ملے گا کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: پیدل عید کے لیے نکلنا سنت ہے (۶۵) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید اور جنازے کے لیے کبھی سواری پر نہیں گئے۔

امام کے لیے مسنون یہ ہے کہ دیر سے نماز کے وقت نکلے کیوں کہ مسلم میں حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں عید گاہ کی طرف نکلتے تو سب سے پہلے نماز پڑھاتے۔

عید گاہ سے واپسی پر سوار ہو کر آنے میں کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: ''واپسی پر سوار ہو جاؤ'' کیوں کہ یہ جانا عبادت کے لیے نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جمعہ اور عیدین کے لیے سوار ہو کر جانے میں کوئی حرج نہیں البتہ جو پیدل جا سکتا ہو اس کے لیے پیدل جانا افضل ہے۔

حنفیہ نے اسے دو مستحبات سے تعبیر کیا ہے: (۱) اوّل وقت میں یا اس سے بھی پہلے ذوق وشوق سے عبادت کے لیے اٹھ کھڑا ہونا (۲) عیدگاہ میں جلدی پہنچنا تا کہ اس کی فضیلت اور پہلی صف میں کھڑے ہونے کا ثواب حاصل ہو۔

مستحب یہ ہے کہ نماز جمعہ کی طرح عیدگاہ میں بھی امام وغیرہ ایک راستے سے جائیں اور دوسرے سے واپس آئیں، اس میں سنت کا اتباع ہے جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے(٦٦) تا کہ دونوں راستے گواہی دیں یا زیادہ ثواب ہو۔ جانے کے لیے لمبا راستہ اختیار کرے تا کہ زیادہ ثواب ہو اور واپسی کے لیے مختصر۔

مستحب یہ ہے کہ امام عیدالاضحیٰ کے لیے جلدی نکلے اور عید الفطر کے لیے قدرے تاخیر سے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کے بارے میں ایک مرسل حدیث میں اس طرح ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ قربانی اور صدقۂ فطر نکالنے کے لیے زیادہ وقت بچتا ہے۔

۴۔ عیدالفطر میں نماز سے پہلے کچھ کھا پی لے، طاق عدد کھجوریں کھائے اور عیدالاضحیٰ میں نماز سے لوٹنے کے بعد کھائے پیئے۔ عیدالفطر میں نماز سے پہلے کھانے کی عیدالاضحیٰ میں نہ کھانے کی بہ نسبت زیادہ تاکید ہے کیوں کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر میں چند کھجوریں کھائے بغیر گھر سے روانہ نہیں ہوتے تھے (٦٧) ایک منقطع روایت میں ہے: طاق عدد کھجوریں کھاتے۔ بریدہؓ کی حدیث میں ہے: عیدالفطر کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ کھائے پیے بغیر نہ نکلتے اور قربانی کے دن نماز عید سے پہلے کچھ نہ کھاتے (٦٨)۔ اگر قربانی کرے تو قربانی کے گوشت سے کھائے، بہتر یہ ہے کہ کلیجی کھائے کیوں کہ وہ جلدی تیار ہو جاتی ہے اور زود ہضم ہے۔ اگر قربانی نہ کر رہا ہو تو حنابلہ کے نزدیک چاہے تو نماز سے پہلے کھا پی لے، چاہے بعد میں۔

عید الاضحیٰ میں تاخیر سے کھانا پینا مستحب ہے، خواہ قربانی کرے خواہ نہ کرے۔

۵۔ عیدالفطر میں لوگوں کے نماز کے لیے نکلنے سے پہلے صدقہ فطر ادا کرے۔ اگر عید کے دن سے چند دن پہلے صدقہ فطر ادا کردے تو کوئی حرج نہیں ہے تاکہ فقراء کے لیے عید کے موقع پر اس سے استفادہ آسان ہو ابن عباسؓ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر مقرر کیا تاکہ روزہ دار لغو اور فضول کاموں سے پاک ہوجائے اور مساکین کے کھانے کا انتظام ہو، جو کوئی نماز سے پہلے صدقہ فطر دیتا ہے اس کا صدقہ اللہ کے ہاں مقبول ہے اور جو نماز کے بعد دیتا ہے وہ عام صدقات میں سے ایک صدقہ ہے۔(۶۹)

۶۔ اہل خانہ کے لیے کشائش پیدا کرنا۔ حسب استطاعت عام معمول سے زیادہ نفل صدقہ کرے تاکہ فقراء سوال سے بچ سکیں۔

۷۔ جن اہل ایمان سے ملاقات ہو ان سے بشاشت اور خوش اخلاقی سے ملنا، خوشی اور مسرت کے اظہار کے لیے اپنے رشتہ داروں اور احباب سے ملاقات کرنا تاکہ اخوت ومحبت کے روابط مستحکم ہوں۔

۸۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صبح کی نماز محلے کی مسجد میں پڑھنا مستحب ہے تاکہ اس کا حق بھی ادا ہو، پھر عیدگاہ کی طرف روانہ ہو، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ صحرا میں عیدگاہ میں نماز پڑھنا مستحب ہے، مسجد میں نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ اگر مسجد تنگ ہو تو عید کی نماز عیدگاہ میں پڑھی جائے ورنہ مسجد میں پڑھنا افضل ہے جیسا کہ نماز عید کے زیر عنوان ہم بیان کرچکے ہیں۔

۹۔ عید کی نماز سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنا:

فقہاء کی دو آرائیں ہیں: جمہور کی رائے یہ ہے کہ عید کی نماز سے پہلے اور بعد نوافل نہ پڑھے اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے۔ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ امام کے علاوہ دوسرے لوگ سورج بلند ہونے کے بعد عید سے پہلے نوافل پڑھ سکتے ہیں اور بعد میں بھی۔ ان

آراء کی تفصیل یہ ہے:

حنفیہ کی رائے (۷۰)

یہ ہے کہ نماز عید سے پہلے عید گاہ میں اور گھر پر مطلقاً نوافل پڑھنا اور بعد میں عید گاہ میں نوافل پڑھنا مکروہ ہیں اور گھر میں جائز ہیں کیوں کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے دن گھر سے نکلے تو آپؐ نے دو رکعات پڑھیں، نہ اس سے پہلے آپؐ نے کوئی نماز پڑھی اور نہ بعد میں (۷۱) ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عید سے قبل کوئی نماز نہیں پڑھی اور جب عید گاہ سے واپس تشریف لائے تو گھر میں دو رکعت نماز پڑھی۔ (۷۲)

مالکیہ کا مشہور مذہب (۷۳)

یہ ہے کہ عید گاہ میں نماز عید سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنا مکروہ ہے کیوں کہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی احادیث کا یہی تقاضا ہے البتہ مسجد میں عید سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنا مکروہ نہیں عید سے پہلے اس لیے کہ سورج نکلنے کے بعد نوافل پڑھنا سنت ہیں اور تحیۃ المسجد بالاتفاق مطلوب ہے اور نماز عید کے بعد اس لیے مکروہ نہیں تا کہ ہم مسجد میں باجماعت نماز کے لیے اہل بدعت کی حاضری کا جائزہ لے سکیں۔

حنابلہ (۷۴) کے نزدیک نماز عید سے پہلے اور بعد میں امام اور مقتدی دونوں کے لیے نماز عید کی جگہ نوافل پڑھنا مکروہ ہیں، خواہ نماز عید عید گاہ میں ہو، خواہ مسجد میں۔ اس کی دلیل ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا احادیث ہیں اور صحابہ کرام کی اس سے ممانعت اور ان کا طرز عمل ہے۔ نیز یہ وقت دوسرے اوقات نہی کی طرح نوافل کے لیے ممنوع وقت ہے۔

عید گاہ سے نکلنے سے پہلے امام اور مقتدی دونوں کے لیے عید گاہ میں قضا نماز پڑھنا مکروہ ہے خواہ عید گاہ صحرا میں ہو یا مسجد میں، تا کہ کوئی دوسرا اس کی اقتدا نہ کرے۔

عید گاہ سے نکل کر گھر پہنچ جائے یا کسی اور جگہ تو نوافل پڑھنے میں کوئی حرج نہیں

کیوں کہ حرب نے ابن مسعودؓ کا عمل بیان کیا ہے کہ وہ عید کے دن اپنے گھر واپس آ کر چار یا دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ حنابلہ کی یہ رائے حنفیہ سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔

عید کے روز ایک دوسرے کو یہ کہنا ''اللہ تعالیٰ ہماری اور تمہاری عبادت قبول کرے، درست ہے''۔ اس میں کوئی حرج نہیں۔

شافعیہ (۷۵) کے نزدیک عید کی نماز سے پہلے سورج نکلنے کے بعد غیر امام کے لیے نوافل پڑھنا مکروہ نہیں ہیں کیوں کہ کوئی ایسی وجہ نہیں جس کے باعث نوافل مکروہ ہوں، کیوں کہ یہ وقت نماز کی ممانعت کا نہیں ہے اور ابو بردہ، انس، حسن اور جابر بن زیدؓ سے روایت ہے کہ وہ امام کے آنے سے پہلے عید کے روز نوافل پڑھ لیا کرتے تھے۔

البتہ سورج بلند ہونے سے پہلے مکروہ وقت ہے جب کہ امام کے لیے عید کی نماز سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنا مکروہ ہیں، کیوں کہ اس طرح وہ غیر اہم کام میں مصروف ہوجاتا ہے۔ نیز اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کی مخالفت ہے۔ غیر امام اگر نماز عید کے بعد خطبہ سن رہا ہے تو اس کے لیے نوافل پڑھنا مکروہ ہیں ورنہ نہیں۔

جو شخص اس وقت داخل ہوا جب خطیب خطبہ دے رہا تھا تو اگر مسجد میں ہے تو تحیۃ المسجد سے آغاز کرے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو دو رکعات پڑھ لے جیسا کہ ہم نوافل میں بیان کر چکے ہیں۔ پھر خطبہ سے فارغ ہوکر مسجد میں نماز عید پڑھے۔ اگر اس کی جگہ عید کی دو رکعات پڑھ لیں تو زیادہ بہتر ہے، اس سے تحیۃ المسجد اور نماز عید دونوں کا ثواب مل جائے گا۔ اگر کوئی شخص عیدگاہ میں آیا اس کے ذمے فرض نماز تھی تو اسے پڑھ لے، اس سے تحیۃ المسجد کا ثواب بھی مل جائے گا۔

اگر نماز صحرا میں ادا کی جارہی ہے تو مسنون یہ ہے کہ بیٹھ کر خطبہ سنے کیوں کہ وہاں تحیۃ المسجد نہیں ہے اور نماز عید مؤخر کردے، ہاں اگر اس کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو نماز عید پہلے پڑھ لے پھر خطبہ سنے، اگر اس نے نماز مؤخر کردی تو اسے اختیار ہے چاہے

وہیں عید گاہ میں پڑھ لے، چاہے کسی اور جگہ پڑھ لے بشرطیکہ اسے تاخیر سے نماز جاتے رہنے کا خوف نہ ہو۔

۱۰۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ کا طریقہ اور آپؐ کے خطبے کی کیفیت:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے بیان پر ختم کی جائے۔ اس کی سند یہ ہے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور دادا کے حوالے سے بیان کیا جسے ثقہ راویوں نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عید الفطر میں پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ تکبیریں ہیں اور دونوں رکعات میں سورہ فاتحہ کے بعد سورت کی قراءت ہے۔(۷۶)

ابو سعید سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن عید گاہ میں تشریف لے جاتے، سب سے پہلے نماز پڑھاتے، پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر کھڑے ہو جاتے، لوگ اپنی صفوں میں بیٹھے رہتے، آپؐ انہیں نصیحت فرماتے اور دین کے احکام بتاتے۔(۷۷)

حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ میں عید کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حاضر تھا، آپؐ نے خطبہ سے پہلے اذان اور اقامت کے بغیر نماز پڑھائی، پھر بلال پر سہارا لگا کر کھڑے ہو گئے، آپؐ نے لوگوں کو اللہ سے ڈرنے کی تلقین کی اور نیکی کی ترغیب دی، لوگوں کو وعظ و نصیحت فرمائی پھر آپؐ چلے اور خواتین کے پاس گئے اور انہیں وعظ و نصیحت فرمائی۔(۷۸)

سعد المؤذن رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبے کے دوران تکبیر کہتے جاتے تھے اور عیدین کے خطبوں میں بکثرت تکبیر کہتے۔(۷۹)

عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ امام عیدین کے موقع پر دو دو خطبے دے اور دونوں کے درمیان بیٹھ کر وقفہ کرے۔(۸۰)

۱۱۔ عید کے دن نماز جمعہ:

اگر عید کے روز جمعہ آجائے تو امام کے علاوہ نماز عید میں شامل ہونے والے تمام نمازیوں کے لیے جمعہ کی حاضری ضروری نہیں رہتی، البتہ امام سے جمعہ ساقط نہیں ہوتا البتہ اگر کوئی جمعہ پڑھنے نہ آئے تو امام کے ذمے بھی جمعہ نہیں ہے۔ یہ حنابلہ کا مذہب ہے کیوں کہ ابو داؤد اور امام احمد نے ایاس بن ابی رملہ شامی (۸۱) سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں:

میں نے دیکھا حضرت معاویہؓ زیدؓ بن ارقم سے پوچھ رہے تھے کہ کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی عیدین پائی ہیں جو ایک روز آئی ہوں، انہوں نے کہا، ہاں، معاویہؓ نے پوچھا، آپؐ نے کیا کیا تھا؟ زید نے کہا، آپؐ نے عید کی نماز پڑھی پھر جمعہ کے بارے میں اجازت دے دی اور فرمایا: جو نماز پڑھنا چاہے پڑھ لے، یا فرمایا: جو جمعہ پڑھنا چاہے پڑھ لے۔ ابن ماجہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آج تمہاری دو عیدیں جمع ہوگئی ہیں، جو چاہے، اس کے لیے عید کی نماز نماز جمعہ کی طرف سے کافی ہے، ہم جمعہ پڑھیں گے۔ چوں کہ عید کا خطبہ سننے سے مقصد پورا ہوجاتا ہے اس لیے دوبارہ خطبہ سننا ضروری نہیں کیوں کہ حنابلہ کی رائے میں اس کا وقت بھی وہی ہے جو عید کا ہے یعنی چھٹا گھنٹہ، پس ایک خطبے سے دوسرا ساقط ہوجاتا ہے جیسے جمعہ سے ظہر ساقط ہوجاتی ہے۔

جمہور (باقی مذاہب) کی رائے یہ ہے کہ جمعہ واجب ہے کیوں کہ جس آیت میں جمعہ کا حکم ہے وہ عام ہے اور اس کے وجوب کی احادیث بھی عام ہیں۔ نیز یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں جو دونوں واجب ہیں اس لیے ایک سے دوسری نماز ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ عید کی نماز سے ظہر کی نماز ساقط نہیں ہوتی۔(۸۲)

حواشی وتعلیقات

۱۔ المغنی،۲: ۳۶۷، مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۰۔

۲۔ متفق علیہ۔

۳۔ المغنی،۲: ۳۶۷، کشاف القناع،۲: ۵۵۔

۴۔ فتح القدیر، ۱: ۴۲۲، الدر المختار، ۱: ۷۷۴، تبیین الحقائق، ۱: ۲۲۳ وبعد، مراقی الفلاح، ۸۹

۵۔ الشرح الصغیر، ۱: ۵۲۳، القوانین الفقهیه، ۸۵، مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۰، المهذب، ۱: ۱۱۸۔

۶۔ بخاری ومسلم نے طلحہ بن عبید اللہؓ سے روایت کی (نصب الرایة، ۲: ۲۰۸)

۷۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۶۔

۸۔ البدائع، ۱: ۲۷۵، ۲۶۱۔

۹۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اور عبد الرزاق نے ان الفاظ سے روایت کی: جمعہ اور تشریق بڑے شہر کے علاوہ جائز نہیں۔ نصب الرایة، ۲: ۱۹۵

۱۰۔ کشاف القناع: ۲: ۵۸، المغنی، ۲: ۳۹۲۔

۱۱۔ البدائع، ۱: ۲۷۵، الشرح الصغیر، ۱: ۵۳۰، بدایة المجتهد، ۱: ۲۱۱۔

۱۲۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۰، المهذب، ۱: ۱۱۹، المجموع، ۴: ۹۶، ۳۶۵، ۵: ۱۱، المغنی، ۲: ۳۷۵، کشاف القناع، ۲: ۵۸۔

۱۳۔ صحاح ستہ نے روایت کی: العواتق، عاتق کی جمع ہے، نئی نوجوان عورت، ذوات الخذور، ایسی کنواری لڑکیاں جو پردہ نشین ہوں۔ کنواری لڑکی کو مکان کے کونے میں پردہ لٹکا کر بٹھایا جاتا تھا اسے مخدرہ کہا جاتا۔ حیض، وہ عورتیں جنہیں ماہواری آ رہی ہو۔

۱۴ بخاری ومسلم۔

۱۵۔ فتح القدیر، ۱: ۴۲۴، اللباب، ۱: ۱۱۷، مراقی الفلاح، ۹۰، الدر المختار، ۱: ۷۷۹، البدائع، ۱: ۲۷۶، الشرح الصغیر، ۱: ۵۲۴، القوانین الفقهیه، ۸۵، مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۰، المهذب،

۱:۱۱۸، کشاف القناع،۲:۵۶۔

۱۶۔ فتح القدیر،۱:۴۲۹، اللباب، ۱: ۱۱۸، الشرح الصغیر، ۱:۵۲۴، القوانین الفقهیه،۸۵۔

۱۷۔ مغنی المحتاج،۱:۳۱۵، المهذب، ۱:۱۲۰، کشاف القناع،۲:۵۸، ۶۳، المغنی،۲:۳۹۰-۳۹۲۔

۱۸۔ کشاف القناع،۲:۶۳۔

۱۹۔ القوانین الفقهیه، ۵۸ وبعد

۲۰۔ الدر المختار،۱:۳۸۳، تبیین الحقائق، ۱:۲۲۶، الفتاوی الهندیه، ۱:۱۴۲، مراقی الفلاح، ۹۱، المهذب، ۱:۱۲۱، مغنی المحتاج، ۱:۳۱۵، المغنی،۲:۳۹۱ وبعد، کشاف القناع،۲:۵۶۔

۲۱۔ ابو داؤد، دارقطنی نے اسے حسن قرار دیا ہے، نسائی نے صحیح اسناد سے روایت کی ہے، بیہقی نے اس کی اسناد کو صحیح بتایا ہے(المجموع،۵:۳۱)

۲۲۔ صحیح حدیث ہے، ترمذی وغیرہ نے روایت کی ہے(ایضاً)

۲۳۔ تبیین الحقائق ، ۱:۲۲۴، مراقی الفلاح،۹۰، القوانین الفقهیه ، ۸۵، الدر المختار وردالمحتار، ۱:۷۷۷، الفتاوی الهندیه، ۱:۱۴۰، مغنی المحتاج،۳۱۲ وبعد، المجموع، ۵:۵ وبعد، المهذب، ۱:۱۱۸، کشاف القناع،۲:۵۹۔

۲۴۔ ابوداؤد نے عمدہ سند سے روایت کی، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا (المجموع ۵:۶)

۲۵۔ صحیح حدیث ہے، بخاری ومسلم نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے۔

۲۶۔ امام شافعی نے صحیح سند سے روایت کی ہے۔ ضعفہ (ضاد اور عین کی زبر کے ساتھ)ضعفاء کے معنی میں ہے جو ضعیف کی جمع ہے۔

۲۷۔ احمد، نسائی وغیرہ۔

۲۸۔ صحیح حدیث ہے، ابو داؤد نے صحیح اسناد سے روایت کی۔ بخاری ومسلم کی شرائط پر ہے البتہ ابوداؤد نے کہا ہے ''عمرؓ یا عثمانؓ'' بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ اور جابرؓ سے روایت کی کہ عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کے لیے اذان نہیں کہی جاتی تھی۔

۲۹۔ امام شافعی نے ضعیف سند کے ساتھ مرسلاً روایت کی۔ اس ضعیف حدیث کی وجہ سے سورج گرہن

کی نماز پر قیاس کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، جب سورج گرہن ہوا تو ایک آواز دینے والے سے کہا کہ پکار کر کہو" نماز تیار ہے" المجموع، ۵:۱۷، الشرح الصغیر، ۱۹۱:۲۔

۳۰۔ اللباب، ۱:۱۱۷ وبعد، مراقی الفلاح، ۹۰، فتح القدیر، ۱:۴۲۵-۴۲۷، تبیین الحقائق، ۱:۲۲۵، الدر المختار، ۱:۷۷۹-۷۸۲، البدائع، ۱:۲۷۷ وبعد، الفتاوی الھندیہ، ۱:۱۴۱۔

۳۱۔ امام ابوحنیفہ نے مرفوع روایت بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سبح اسم ربک الاعلی اور ھل أتاک حدیث الغاشیة پڑھا کرتے تھے۔ ایک بار صرف عیدین کے حوالے سے روایت کی۔ امام احمد نے سمرۃؓ سے عیدین کے بارے میں روایت کی (نیل الاوطار، ۲۹۶:۳)۔

۳۲۔ طحاوی، الآثار، ۴۰ (نصب الرایة، ۲:۲۱۴ حاشیہ)

۳۳۔ الشرح الصغیر، ۱:۵۲۵ وبعد، الشرح الکبیر، ۱:۳۹۷، ۴۰۰، القوانین الفقھیه، ۸۶، بدایة المجتھد، ۱:۲۰۹ وبعد۔

۳۴۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۱۰-۳۱۱، المھذب، ۱:۱۲۰، المجموع، ۵:۱۸ وبعد۔

۳۵۔ اگر وہ الفاظ کہے جس کے لوگ عادی ہیں یعنی اللہ اکبر کبیر ا ، والحمدللہ کثیرا وسبحان اللہ بکرۃ واصیلاً وصلّی اللہ علی سیدنا محمد وآله وسلم تسلیما کثیراً تو بہت اچھا ہے۔ پہلی تکبیر کے بعد یہ الفاظ نہ کہے بلکہ تعوذ پڑھے اور دوسری نمازوں کی طرح قراءت کرے۔

۳۶۔ کثیر بن عبداللہ نے اپنے باپ، دادا کے حوالے سے روایت کی، ابن ماجہ نے قراءت کا ذکر نہیں کیا۔ ابو داؤد نے سند حسن سے عمرو بن شعیب سے ان کے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۲:۲۹۷)

۳۷۔ بیہقی نے عطاء سے مرسلاً روایت کی اور سنن میں حضرت عمرؓ سے منقطع اور ضعیف سند سے روایت کی۔

۳۸۔ بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے روایت کی۔ ابو واقد کا نام حارث بن عوف تھا۔ نیل الاوطار، ۳:۲۹۶، المجموع، ۵:۱۹-۲۰۔

۳۹۔ المغنی،۲: ۳۷۶- ۳۸۴، ۳۹۶، کشاف القناع،۲: ۵۹- ۶۱، ۶۳، ۶۵۔

۴۰۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا اور کہا کہ اس موضوع پر یہ سب سے عمدہ حدیث ہے، ابن ماجہ، المدینی نے اسے صحیح قرار دیا۔ ایک روایت میں ہے: پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ تکبیریں ہیں دونوں رکعتوں میں قراءت تکبیرات کے بعد ہے یہ ابوداؤد اور دارقطنی نے روایت کی ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ تکبیرات کے مسئلے میں صحابہ کرامؓ سے مختلف روایات مروی ہیں۔اورسب صورتیں جائز ہیں۔ ابن الجوزی کہتے ہیں،عیدین میں تکبیرات کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صحیح حدیث مروی نہیں ہے۔

۴۱۔ احمد، ابن ماجہ نے ابن عباسؓ اورنعمان بن بشیرؓ سے اسی طرح کی حدیث روایت کی، نیز حضرت عمرؓ اور حضرت انسؓ سے بھی روایت ہے۔

۴۲۔ سعید بن المسیب اور عمر بن عبدالعزیز نے یہی تفسیر کی ہے۔

۴۳۔ اللباب، ۱: ۱۱۸-۱۱۹، مراقی الفلاح، ۹۱ تبیین الحقائق، ۱: ۲۲۶، الفتاوی الھندیہ، ۱: ۱۴۱، فتح القدیر، ۱: ۴۲۸وبعد، الدر المختار، ۱: ۷۸۲- ۷۸۴، الشرح الصغیر، ۱: ۵۳۰، الشرح الکبیر، ۱: ۴۰۰، القوانین الفقھیہ، ۸۶، مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۱ وبعد، المھذب، ۱: ۱۲۰، المجموع ۵: ۳۶، المغنی،۲: ۳۸۴- ۳۸۷، کشاف القناع،۲: ۶۱- ۶۲۔

۴۴۔ کشاف القناع،۲: ۶۲۔

۴۵۔ ابن ماجہ، اس کی سند ثقہ راویوں پر مشتمل ہے، ابو داؤد اور نسائی نے اسے مرسل قرار دیا ہے (نیل الاوطار،۳: ۳۰۵)

۴۶۔ متفق علیہ۔شیخین نے ابوسعید خدریؓ سے بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدالفطر اورعید الاضحیٰ کے دن عیدگاہ میں تشریف لاتے، سب سے پہلے نماز پڑھاتے، پھر لوگوں کے سامنے کھڑے ہوجاتے، لوگ اپنی صفوں میں بیٹھے ہوتے، آپؐ انہیں وعظ ونصیحت فرماتے اور احکام سکھاتے۔(نیل الاوطار،۳: ۳۰۳)

۴۷۔ فتح القدیر، ۱: ۴۲۳، الفتاوی الھندیہ، ۱: ۱۴۲، مراقی الفلاح، ۹۰، اللباب، ۱: ۱۱۷، الدر المختار، ۱: ۷۸۴- ۷۸۵۔

۴۸۔ احمد، ابن حبان، بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت سعدؓ سے روایت کی ہے۔

۴۹۔ الشرح الصغیر، ۱:۵۲۹، القوانین الفقهیه، ۸۶، المجموع، ۵:۳۶-۳۷، مغنی المحتاج، ۱:۳۱۴ وبعد، کشاف القناع، ۲:۶۳-۶۴، المغنی، ۲:۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۹۳-۳۹۵۔

۵۰۔ الدر المختار، ۱:۷۸۴-۷۸۷، تبیین الحقائق، ۱:۲۲۶ وبعد، اللباب، ۱:۱۱۹ وبعد، فتح القدیر، ۱:۴۳۰-۴۳۱۔

۵۱۔ التشریق: گوشت سکھانے کے لیے دھوپ میں رکھنا۔ عربوں کی عادت تھی کہ عیدالاضحیٰ کے بعد تین دن تک قربانی کا گوشت دھوپ میں خشک کر لیتے تھے اور ان دنوں کو ایام تشریق کہتے تھے۔ ایام تشریق، ایام معدودات (گنتی کے دن) ہیں اور ایام معلومات ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن ہیں۔

۵۲۔ الدر المختار میں ہے کہ احرام باندھنے والا تلبیہ سے شروع کرے۔

۵۳۔ دارقطنی، اس روایت میں جابر جعفی ہے جو ناقابل اعتبار ہے۔ نیز عمرو بن شمر ہے جو اور بھی برا ہے، بلکہ تباہ حال ہے (نصب الرایة، ۲:۲۲۳ وبعد) صحیح یہ ہے کہ تکبیر کے الفاظ ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے عمدہ سند سے روایت کیے ہیں۔ صنعانی نے سبل السلام ۲:۲۷ میں کہا ہے: کہ تکبیر کے صحیح ترین الفاظ وہ ہیں جو عبدالرزاق نے سلمان سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیے ہیں کہ ''تکبیر کہو، اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر کبیرا'' سعید بن جبیر، مجاہد اور ابن ابی لیلیٰ سے بھی مروی ہے۔ امام شافعی نے وللہ الحمد کا اضافہ کیا ہے۔

۵۴۔ بدایة المجتهد ۱:۲۱۳، الشرح الصغیر، ۱:۵۳۱، القوانین الفقهیه، ۸۶، الشرح الکبیر، ۱:۴۰۱۔

۵۵۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۱۴، المهذب، ۱:۱۲۱، المجموع، ۵:۲۴-۴۲۔

۵۶۔ المصلی: مدینہ کے قریب، مسجد نبوی کے پاس ایک کھلی جگہ تھی، آج کل یہ جگہ شہر میں داخل ہوگئی ہے اور یہاں مسجد غمامہ ہے۔

۵۷۔ کشاف القناع، ۲:۶۳-۶۷، المغنی، ۲:۳۹۳-۳۹۸۔

۵۸۔ دارقطنی نے متعدد طرق سے روایت کی ہے، ہم نے اس کا ضعف بیان کر دیا ہے۔

۵۹۔ ابن المنذر

۶۰۔ مسلم اور نسائی کے علاوہ باقی چاروں کتب صحاح نے ابن عباسؓ سے روایت کی (نیل الاوطار ۳،۳۱۲)۔

۶۱۔ مراقی الفلاح، ۱:۸۹ وبعد، تبیین الحقائق، ۱:۲۲۴ وبعد، فتح القدیر، ۱:۴۲۳، ۴۲۹، الفتاوی

الهنديه، ۱:۱۴۰، الدر المختار، ۱:۷۷٦ وبعد، اللباب، ۱:۱۱٦ وبعد، الشرح الصغير، ۱:۵۲۷-۵۳۱، مغنی المحتاج، ۱:۳۱۲ وبعد، المهذب، ۱:۱۱۹، المغنی، ۲:۳٦۹ - ۳۷۴، ۳۸۹، ۳۹۹، كشاف القناع، ۲:۵٦-۵۸۔

٦۲۔ طبرانی نے المعجم الکبیر میں عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کی۔ دارقطنی نے موقوفاً روایت کی۔ نووی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہیں۔ ابن ماجہ نے ابو امامہؓ سے سند حسن کے ساتھ ان الفاظ کے ساتھ روایت کی: جس نے عید کی دو راتوں میں قیام کیا، محض اللہ کی رضا کے لیے، جس روز دل مردہ ہوجائیں گے اس کا دل نہیں مرے گا۔

٦۳۔ ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ (نصب الراية ۱:۸۵)

٦۴۔ بیہقی نے ابن عباسؓ سے، ابن عبد البر اور ابن خزیمہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اک چغہ تھا جسے عیدین اور جمعہ کے موقع پر زیب تن فرماتے تھے۔

٦۵۔ ترمذی نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک یہی معمول ہے۔

٦٦۔ بخاری نے جابرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عید کے لیے نکلتے تو مختلف راستے اختیار فرماتے۔ مسلم نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت کی۔

٦۷۔ بخاری (نصب الراية ۲:۲۰۸)۔

٦۸۔ ترمذی، ابن ماجہ (ایضاً)

٦۹۔ ابو داؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، حاکم نے اسے صحیح بتایا ہے۔ (نيل الاوطار ۴:۱۸۴)

۷۰۔ فتح القدير، ۱:۴۲۴، الدر المختار، ۱:۷۷۷ وبعد، اللباب، ۱:۱۱۷، مراقی الفلاح، ۹۰۔

۷۱۔ صحاح ستہ نے روایت کی (نيل الاوطار، ۳:۳۰۰) ابن عمرؓ کی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے جو امام احمد نے روایت کی اور ترمذی نے اسے صحیح بتایا۔ بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ عید سے پہلے نماز مکروہ ہے۔

۷۲۔ ابن ماجہ، احمد، نيل الاوطار ۳:۳۰۱۔

۷۳۔ بداية المجتهد، ۱:۲۱۲، الشرح الكبير، ۱:۴۰۱، الشرح الصغير، ۱:۵۳۱۔

۷۴۔ كشاف القناع، ۲:٦۲ - ٦۳، المغنی، ۲:۳۸۷-۳۸۹، ۳۹۹۔

۷۵۔ المهذب، ۱:۱۱۹، مغنی المحتاج، ۱:۳۱۳۔

۷۶۔ ابو داؤد، ترمذی نے بخاری کے حوالے سے اسے صحیح قرار دیا، احمد اور علی بن المدینی نے بھی اسے صحیح بتایا (سبل السلام، ۲:۶۸)۔

۷۷۔ متفق علیہ (ایضاً، ۶۷)

۷۸۔ مسلم، نسائی (نیل الاوطار، ۳:۳۰۴)

۷۹۔ ابن ماجہ، اس میں ایک راوی ضعیف ہے، بیہقی نے عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے روایت کی کہ سنت یہ ہے کہ خطبہ مسلسل نو تکبیرات سے شروع کیا جائے اور دوسرا مسلسل سات تکبیرات سے (نیل الاوطار، ۳:۳۰۵)

۸۰۔ شافعی (ایضاً)

۸۱۔ یہ راوی مجہول ہے لیکن علی بن المدینی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا۔

۸۲۔ المغنی، ۲:۳۵۸۔

پانچویں بحث

سورج گرہن اور چاند گرہن کی نماز

کسوف (سورج گرہن) اور خسوف (چاند گرہن) کا مفہوم، ان مواقع پر نماز کی شرعی حیثیت، ان نمازوں کا طریقہ (کیفیت، بلند آواز سے قراءت کرنا یا آہستہ، ان کا وقت، کیا ان میں خطبہ شرط ہے؟ ان نمازوں کے لیے جماعت، جماعت کی جگہ، کیا چاند گرہن بھی سورج گرہن کی طرح ہے) مسبوق کیسے نماز پڑھے؟ اگر سورج گرہن کی نماز کسی اور نماز کے ساتھ جمع ہو جائے تو کیا سورج گرہن کی نماز پہلے پڑھی جائے۔

ا۔ کسوف اور خسوف کا مفہوم:

کسوف اور خسوف ایک ہی چیز ہے۔ اسی وجہ سے کسوفان اور خسوفان (تثنیہ) استعمال کیا جاتا ہے۔ فقہاء کی مشہور تعبیر کے مطابق کسوف سورج گرہن کو اور خسوف چاند گرہن کو کہتے ہیں۔ کسوف سے مراد ہے چاند کی تاریکی زمین اور سورج کے درمیان آ جانے کی وجہ سے دن کے وقت سورج کی مکمل یا کچھ حصے کی روشنی ختم ہو جانا۔

خسوف سے مراد یہ ہے کہ رات کے وقت سورج اور چاند کے درمیان زمین کا سایہ حائل ہو جانے سے چاند کی مکمل یا کچھ حصے کی روشنی ختم ہو جانا۔ سورج گرہن بالعموم مہینے کے آخری دنوں میں ہوتا ہے جب نیّران، یعنی سورج اور چاند جمع ہو جاتے ہیں اور اسی طرح چاند گرہن بالعموم چودھویں کے چاند پر ہوتا ہے جب سورج اور چاند ایک دوسرے کے مقابل آ جاتے ہیں۔

۲۔ سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازوں کا شرعی اور فقہی حکم:

سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازیں سنت مؤکدہ ہیں(۱) اور علماء کے اتفاق سے

ثابت ہیں(۲) ان کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: ومن ایاتہ اللیل والنھار والشمس والقمر، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر، واسجدوﷲ الذی خلقھن (رات اور دن، سورج اور چاند اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں، سورج اور چاند کو سجدہ نہ کرو بلکہ اس اللہ کو سجدہ کرو جس نے انہیں پیدا کیا، فصلت ۴۱، ۳۷) یعنی جب سورج گرہن یا چاند گرہن ہو تو نماز پڑھو۔ نیز جس روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے ابراہیم کا انتقال ہوا تو آپؐ نے فرمایا: سورج اور چاند اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں۔ ان کو کسی کی موت یا زندگی سے گرہن نہیں لگتا، جب تم گرہن دیکھو تو نماز پڑھو، دعا کرو، تا آنکہ گرہن ختم ہو جائے۔(۳)

شریعت نے ان نمازوں کا حکم دیا ہے، سفر میں ہو خواہ حضر میں، ہر وہ شخص مرد ہو چاہے عورت جس پر پانچ نمازیں فرض ہیں، یہ نمازیں بھی پڑھے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بخاری اور مسلم کی روایات کے مطابق، سورج گرہن کے موقع پر نماز پڑھی اور ابن حبان کی کتاب الثقات کے مطابق چاند گرہن کے موقع پر بھی۔ جمعہ اور عیدین کی طرح ان کے لیے بھی بچوں اور بوڑھوں سے کہا جائے کہ اس میں شریک ہوں اور جس شخص پر جمعہ واجب ہے اسے بالاتفاق ان میں شرکت کا حکم دیا جائے۔

البتہ یہ نمازیں واجب نہیں کیوں کہ صحیحین کی پیچھے جو روایت گزر چکی اس کے بموجب پانچ نمازیں ہی فرض ہیں کہ سائل نے پوچھا تھا، کیا پانچ نمازوں کے علاوہ بھی مجھ پر کوئی نماز فرض ہے، آپؐ نے فرمایا، نہیں، ہاں اگر تو نوافل پڑھے تو درست ہے۔

سورج اور چاند گرہن کی نمازیں اذان واقامت کے بغیر پڑھی جائیں گی، ان میں نماز جماعت مسنون ہے اور مستحب یہ ہے کہ الصلاۃ جامعة (جماعت تیار ہے) کی آواز دی جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آواز دینے والے کو بھیجا تھا جس نے الصلاۃ جامعة کی آواز لگائی تھی۔(۴)

باجماعت، اکیلے، بلند آواز سے اور آہستہ قراءت کرکے، خطبہ سے اور بغیر خطبے کے پڑھی جاسکتی ہے جس کی تفصیل آئندہ مذاہب کے بیان میں آئے گی لیکن جامع مسجد میں باجماعت پڑھنا افضل ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں پڑھی تھی۔(۵)

نماز استسقا کی طرح اس کے لیے بھی امام کی اجازت کی شرط نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ نفل نمازیں ہیں اور نفل نمازوں کے لیے اجازت شرط نہیں ہے۔

اس کے لیے غسل کرنا مسنون ہے(۶) جیسا کہ مسنون غسل کے زیر عنوان اس کا بیان گزر چکا کیوں کہ یہ ایسی نماز ہے جس میں اجتماع ہوتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک خطبہ بھی، مالکیہ کے نزدیک وعظ مستحب ہے اس لیے اس کے لیے نماز جمعہ اور عیدین کی طرح غسل مسنون ہے۔

خوف کے وقت کی نماز

مالکیہ کے نزدیک(۷) زلزلوں، خوف و دھشت ور قابل عبرت نشانیوں کے ظہور کے موقع پر آدمی کو نماز کا حکم نہیں ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گرہن اور چاند گرہن کے علاوہ دوسرے مواقع پر نماز نہیں پڑھی جب کہ آپؐ کے عہد میں ایسے واقعات پیش آئے، اسی طرح آپؐ کے بعد خلفاء نے بھی ایسے مواقع پر نماز نہیں پڑھی۔

جمہور کہتے ہیں(۸) زلزلوں کے موقع پر اکیلے نماز پڑھے، جماعت کے ساتھ نہیں جیسا کہ ابن عباسؓ کا طرز عمل تھا(۹) حنابلہ کے نزدیک زلزلے کے علاوہ اور کسی نشانی کے ظہور کے موقع پر نماز نہ پڑھی جائے مثلاً گرج اور کڑک، شدید آندھی، دن کو تاریکی یا رات کو روشنی ہوجانا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ سے ایسا منقول نہیں جب کہ ان کے زمانے میں چاند دو ٹکڑے ہوا، آندھیاں چلیں اور گرج، کڑک کے واقعات ہوئے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ زلزلوں، کڑک چمک، دن

کے وقت شدید تاریکی، دن یا رات میں سخت آندھی، ستاروں کے ٹوٹنے اور رات کو خوفناک روشنی، مستقل برف باری اور بارشوں، عام بیماریوں اور دشمن کے خوف وغیرہ اور جان ومال کے ضیاع کے خطرات میں مستحب یہ ہے کہ لوگ عام نمازوں کی طرح دو رکعات پڑھیں کیوں کہ مذکورہ امور اللہ کی نشانیاں ہیں، جن کے ذریعے بندوں کو ڈرایا جاتا ہے کہ وہ گناہ آلود زندگی چھوڑ کر اطاعت خداوندی کے دائرے میں داخل ہو جائیں تا کہ کامیابی و کامرانی حاصل کریں۔ ان مواقع کو سورج گرہن کی نماز پر قیاس کیا جائے گا(۱۰) سورج گرہن کی نماز میں بھی ایک مصیبت کے ازالے کے لیے اللہ کے حضور التجا ہے اسی طرح ایک مومن کی شان یہ ہے کہ جب بھی اسے کوئی ناگوار معاملہ پیش آئے، نقصان کا اندیشہ ہو اور خطرات نظر آ رہے ہوں تو اللہ تعالیٰ سے التجا کرے۔ اس لیے زلزلوں، سخت آندھی اور گرج چمک اور زمین دھنسنے کے مواقع پر دعا کرنا مسنون ہے تا کہ انسان غافل نہ رہے۔ نیز جب بھی ہوا تیز چلتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعا کیا کرتے تھے:

''اے اللہ! میں تجھ سے اس کی بھلائی مانگتا ہوں اور جو بھلائی اس میں ہے اور جس بھلائی کے ساتھ تو نے اسے بھیجا ہے اور اس کے شر سے پناہ مانگتا ہوں اور جو شر اس میں ہے اور جس شر کے ساتھ تو نے اسے بھیجا ہے''۔

۳۔ سورج گرہن کی نماز کا طریقہ:

سورج گرہن کی نماز کے طریقے کے بارے میں فقہاء میں مندرجہ ذیل چھ امور میں اختلاف ہے۔

۱۔ **نماز کی کیفیت:** سورج گرہن کی نماز کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

حنفیہ کی رائے:(۱۱)

سورج گرہن کی نماز عید، جمعہ اور نفل نمازوں کی طرح دو رکعت ہے، اس میں خطبہ

ہے نہ اذان نہ اقامت، نہ ہر رکعت میں رکوعوں کا تکرار، بلکہ ایک رکوع ہے اور دو سجدے جیسا کہ ابو داؤد نے اپنی سنن میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعت پڑھیں اور ان میں طویل قیام کیا، جب آپؐ فارغ ہوئے تو سورج کھل چکا تھا۔ پھر آپؐ نے فرمایا: یہ اللہ کی نشانیاں ہیں، جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ بندوں کو ڈراتا ہے، جب تم یہ نشانیاں دیکھو تو جیسے فرض نماز پڑھتے ہو اس طرح نماز پڑھا کرو(۱۲) کمال بن ہمام کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے، سورج گرہن اس وقت ہوا تھا جب سورج دو نیزوں کے برابر بلند تھا۔

جمہور کی رائے (۱۳)

سورج گرہن کی نماز دو رکعت ہے، ہر رکعت میں دو قیام، دو قراءتیں، دو رکوع اور دو سجدے ہیں۔ سنت یا اکمل طریقہ یہ ہے کہ پہلی قراءت میں سورہ فاتحہ کے بعد سورہ بقرۃ یا اسی قدر طویل سورت پڑھے، دوسرے قیام میں سورہ فاتحہ کے بعد پہلی سے قدرے کم یعنی تقریباً دو سو آیات، آل عمران کی مقدار قراءت کرے، تیسرے قیام میں سورہ فاتحہ کے بعد اس سے کچھ کم یعنی تقریباً ڈیڑھ سو آیات یا سورہ النساء کی مقدار تلاوت کرے اور چوتھے قیام میں سورہ فاتحہ کے بعد ایک سو آیات یا سورہ المائدہ کی مقدار پڑھے۔

پہلے پہلی مقدار پڑھے، پھر رکوع کرے، رکوع سے اٹھ کر دوسری مقدار پڑھے اور پھر رکوع کرے، پھر اٹھ کر سجدہ کرے جیسے عام نمازوں میں سجدہ کیا جاتا ہے، شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ رکوع اور سجدے طویل کرے اور دوسری رکعت میں بھی اسی طرح کرے۔

پہلے رکوع میں سورہ البقرہ کی سو آیات کی مقدار تسبیحات پڑھے، دوسرے میں اسّی تیسرے میں ستر اور چوتھے میں پچاس آیات کی مقدار۔

آخر میں حنابلہ نے کہا ہے کہ سورج گرہن کی نماز ہر اس طریقے سے پڑھی جاسکتی ہے۔ جو شارع نے بتایا ہے۔ اگر چاہے تو ہر رکعت میں دو رکوع کرے اور یہ افضل ہے

کیوں کہ اکثر روایات میں یہی آیا ہے، اگر چاہے تو ہر رکعت میں تین رکوع کرے جیسا کہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار سجدوں کے ساتھ چھ رکعات پڑھیں اور چاہے تو ہر رکعت میں چار رکوع کرے جیسا کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گرہن کی نماز پڑھی تو قراءت کی، پھر رکوع کیا، پھر قراءت کی، پھر رکوع کیا، پھر قراءت کی پھر رکوع کیا، پھر قراءت کی پھر رکوع کیا، پھر دوسری رکعت بھی اسی طرح پڑھائی(۱۴) یا ہر رکعت میں پانچ رکوع کرے جیسا کہ ابو العالیہ نے اُبَی بن کعب سے روایت کی ہے کہ عہد نبوی میں سورج گرہن ہوگیا تو آپؐ نے لوگوں کو نماز پڑھائی اور طوال میں سے ایک سورت پڑھی پھر پانچ رکوع کیے اور دو سجدے کیے، پھر دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوئے تو طوال میں سے ایک سورت پڑھی اور پانچ رکوع اور دو سجدے کیے، پھر قبلہ رو ہوکر بیٹھ گئے اور دعا کرتے رہے تا آنکہ سورج کھل گیا(۱۵) ہر رکعت میں پانچ رکوع سے زیادہ کرنا درست نہیں کیوں کہ اس سے زائد کے بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے اور یہاں قیاس کا عمل دخل نہیں۔

اگر چاہے تو عام نوافل کی طرح ایک رکوع سے سورج گرہن کی نماز پڑھے کیوں کہ زائد رکوع سنت ہیں۔

جس قدر قراءت کرے، خواہ لمبی یا مختصر جائز ہے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورج اور چاند گرہن میں چار رکعات چار سجدوں سے پڑھا کرتے تھے، پہلی رکعت میں سورہ عنکبوت اور روم اور دوسری میں یٰسٓ کی تلاوت کرتے۔(۱۶)

جمہور نے متعدد رکوعوں کے بارے میں دو دلائل دیے ہیں: عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے کہ عہد نبوی میں جب سورج گرہن ہوا تو آواز دی گئی ''جماعت تیار ہے''۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رکعت میں دو رکوع کیے پھر آپؐ کھڑے ہوئے اور دوسری

رکعت میں بھی دو رکوع کیے، پھر سورج کھل گیا، حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ آپؐ نے اس سے زیادہ طویل رکوع اور سجدے کبھی نہیں کیے۔(۱۷)

حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ عہد نبوی میں سورج گرہن ہوگیا تو آپؐ نے ایک پکارنے والے کو بھیجا جس نے صدا دی کہ ''جماعت تیار ہے''۔ پھر آپؐ نماز پڑھانے کھڑے ہوئے تو آپؐ نے دو رکعات نماز چار رکوع اور چار سجدوں سے پڑھائی۔(۱۸)

یہ دونوں احادیث اور اس طرح کی اور احادیث بھی صحیحین میں ثابت ہیں، مشہور اور صحیح تر ہیں، اس لیے انہیں دوسری روایات پر ترجیح حاصل ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس موضوع پر یہی دو احادیث سب سے صحیح ہیں۔

طویل قراءت، رکوع اور قیام کے بارے میں دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ سورج گرہن ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی، آپؐ نے طویل قیام کیا، جتنے میں سورہ بقرہ پڑھی جاتی ہے، پھر طویل رکوع کیا، پھر کھڑے ہوکر طویل قیام کیا لیکن پہلے سے کچھ کم، پھر طویل رکوع کیا لیکن پہلے سے کچھ کم، پھر سجدہ کیا، پھر طویل قیام کیا لیکن پہلے سے کچھ کم، پھر طویل رکوع کیا لیکن پہلے سے کچھ کم، پھر کھڑے ہوکر طویل قیام کیا، لیکن پہلے سے کچھ کم، پھر طویل رکوع کیا لیکن پہلے رکوع سے کچھ کم، پھر سجدہ کیا، پھر جب فارغ ہوئے تو سورج کھل چکا تھا......(۱۹)

طویل سجدہ کرنے کی دلیل سورج گرہن کی نماز کے بارے میں ابوموسیٰؓ کی حدیث ہے جو صحیحین میں ہے۔

۲۔ سورج گرہن کی نماز میں قراءت بلند آواز سے کی جائے یا آہستہ:

سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازوں میں بلند آواز سے یا آہستہ قراءت کرنے کے سلسلے میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

ابوحنیفہ کہتے ہیں(۲۰) کہ سورج گرہن کی نماز میں امام آہستہ قراءت کرے، کیوں کہ

ابن عباسؓ اور سمرہؓ کی احادیث میں ایسا ہی ہے۔ پہلی حدیث میں ہے کہ ابن عباسؓ کہتے ہیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سورج گرہن کی نماز پڑھی اور میں نے آپ کی قراءت کا ایک حرف بھی نہیں سنا(۲۱) سمرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سورج گرہن کی نماز پڑھائی آپؐ کی آواز نہیں سنی گئی (۲۲) دن میں نماز میں اصل یہ ہے کہ قراءت آہستہ کی جائے۔

چاند گرہن کی نماز الگ الگ اور آہستہ پڑھی جائے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ سورج گرہن کی نماز میں امام بلند آواز سے قراءت کرے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں بلند آواز سے قراءت کی۔(۲۳)

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں(۲۴) کہ سورج گرہن کی نماز میں آہستہ قراءت کرے کیوں کہ ابن عباسؓ اور سمرہؓ کی مذکورہ بالا احادیث کا تقاضا یہی ہے، نیز یہ دن کی نماز ہے، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے البتہ چاند گرہن کی نماز میں بلند آواز سے قراءت کرے کیوں کہ وہ رات کی نماز ہے یا رات سے متعلق ہے اور حضرت عائشہؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے چاند گرہن کی نماز میں بلند آواز سے قراءت کی تھی۔

حنابلہ کے بقول (۲۵) سورج گرہن اور چاند گرہن دونوں کی نمازوں میں بلند آواز سے قراءت کرے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند گرہن کی نماز میں بلند آواز سے قراءت کی اور چار رکوعوں اور چار سجدوں کے ساتھ دو رکعات پڑھیں(۲۶)۔ ایک اور روایت میں ہے: آپؐ نے سورج گرہن کی نماز پڑھی اور بلند آواز سے قراءت کی۔ (۲۷)

خلاصہ یہ ہے کہ سورج گرہن میں آہستہ قراءت کرنا جمہور کا مذہب ہے لیکن ہم حنابلہ اور صاحبین کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں کہ سورج گرہن اور چاند گرہن دونوں میں

بلند آواز سے قراءت کی جائے۔ شوکانیؒ کہتے ہیں کہ آہستہ پڑھنے کے بجائے بلند آواز سے پڑھنا بہتر ہے کیوں کہ اس میں اضافہ ہے۔

۳۔ سورج گرہن اور چاند گرہن کی نماز کا وقت

جس وقت سورج گرہن اور چاند گرہن شروع ہو اس وقت یہ نمازیں پڑھنی چاہییں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ممنوع وقت میں یہ نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ جمہور کی رائے یہ ہے کہ ممنوع اوقات میں نہیں پڑھی جاسکتیں کیوں کہ ان اوقات میں ہر قسم کی نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ممنوع اوقات میں پڑھی جاسکتی ہیں کیوں کہ جن احادیث میں پانچ اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے ان کا تعلق نوافل سے ہے اور سورج گرہن کی نماز سنت ہے اس لیے یہ کسی بھی وقت پڑھی جاسکتی ہے۔

ان مذاہب کی تفصیل درج ذیل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک (۲۸) سورج گرہن کی نماز کے اوقات وہی ہیں جن میں دوسری نمازیں ادا کرنا مستحب ہیں، مکروہ اوقات میں نوافل و واجبات کسی قسم کی نماز حتیٰ کہ سجدہ تلاوت کرنا بھی درست نہیں اس لیے سورج گرہن کی نماز بھی جائز نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک (۲۹) سورج گرہن کی نماز ان اوقات میں جائز ہے جن میں نوافل جائز ہیں۔ اس کا وقت نماز عید اور نماز استسقا کی طرح وہی ہے جس میں نوافل جائز ہیں یعنی سورج ڈھلنے تک۔ مدونہ میں امام مالک کی روایت ہے، کہ اگر سورج ڈھلنے کے بعد سورج گرہن ہو تو نماز نہ پڑھی جائے لیکن المدونہ کے علاوہ دوسری کتب کی روایت یہ ہے کہ جب سورج گرہن ہو نماز پڑھی جائے حتیٰ کہ عصر کے بعد بھی۔

چاند گرہن کی نماز بار بار پڑھنا مستحب ہے تاآنکہ چاند کھل جائے یا افق میں غائب ہوجائے یا صبح فجر طلوع ہوجائے۔ ان تین باتوں میں سے کوئی ایک بھی ہوجائے تو چاند گرہن کی نماز نہ پڑھی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں(۳۰) سورج گرہن اور چاند گرہن کی نماز ہر وقت پڑھی جاسکتی ہے کیوں کہ یہ نمازیں سبب سے متعلق ہیں اور جب سورج گرہن مکمل ختم ہوجائے یا سورج غروب ہوجائے تو اس کا وقت ختم ہوجاتا ہے پہلی بات کی دلیل یہ حدیث ہے: ''جب تم سورج گرہن دیکھو تو اللہ کو پکارو اور نماز پڑھو تا آنکہ سورج کھل جائے'' (۳۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد نماز نہیں ہے۔ اور دوسری کی دلیل یہ ہے کہ سورج کھل جانے یا غروب ہوجانے کے بعد سورج گرہن کا اثر ختم ہوجاتا ہے اس لیے نماز کا کوئی موقع نہیں ہے۔

چاند گرہن ختم ہونے کے بعد یا سورج نکل آنے کے بعد چاند گرہن کی نماز کا وقت ختم ہوجاتا ہے کیوں کہ مقصد حاصل ہوگیا اور سورج نکل آنے سے چاند کی روشنی کی ضرورت ختم ہوگئی۔ شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ طلوع فجر سے چاند گرہن کی نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا کیوں کہ ابھی رات کی تاریکی باقی ہوتی ہے اور چاند کی روشنی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح اگر سورج گرہن کی حالت میں ڈوب جائے تو اس کا اقتدار کا مقام یعنی رات ابھی باقی ہوتی ہے اس لیے نماز کا وقت باقی ہوتا ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے گرہن کی حالت میں بادل کی اوٹ میں چھپ جائے۔

حنابلہ کے نزدیک (۳۲) سورج گرہن کی نماز کا وقت سورج گرہن کا وقت ہے تا آنکہ سورج روشن ہوجائے ان کی دلیل حضرت مغیرہؓ وغیرہ کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ اگر کبھی نماز جاری ہو اور سورج کھل جائے تو نماز مختصر کرکے مکمل کرلے کیوں کہ ابومسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ ارشاد نبوی ہے: نماز پڑھو اور دعا کرو تا آنکہ سورج کھل جائے (۳۳) کیوں کہ مقصد سورج کا کھل جانا ہے اور وہ حاصل ہوگیا لیکن نماز نہ توڑے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تبطلوا اعمالکم (اپنے اعمال ضائع نہ کرو، محمد ۴۷:۳۳) البتہ نماز کا سبب باقی نہیں رہا اس لیے مختصر کرنا جائز ہے۔

اگر بادلوں کی وجہ سے شک ہو کہ سورج کھل گیا یا نہیں تو نماز مختصر کیے بغیر مکمل کرے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ ابھی گرہن باقی ہوگا تو جس طرح واقعتاً گرہن موجود ہونے کی صورت میں نماز مختصر نہ کرے البتہ اگر سورج گرہن کے بارے میں شک ہو تو نماز نہ پڑھے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ سورج گرہن نہ ہو۔

اگر نماز شروع کرنے سے پہلے سورج کھل جائے یا گرہن کی حالت میں غروب ہوجائے تو نماز کا وقت ختم ہوگیا یا چاند گرہن تھا لیکن سورج نکل آیا یا فجر طلوع ہوگئی تو نماز کا وقت جاتا رہا کیوں کہ اب چاند کی روشنی سے انتفاع کا وقت ختم ہوگیا۔(۳۴)

اگر ایسے وقت میں سورج گرہن ہو جس میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے تو نماز پڑھے بغیر ذکر اور دعا کرے کیوں کہ نماز کی ممانعت کی احادیث عام ہیں اور قتادہ کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے وہ کہتے ہیں: ''عصر کے بعد سورج گرہن ہوگیا، ہم مکہ میں تھے تو لوگوں نے کھڑے ہوکر دعا کرنا شروع کردی، میں نے پوچھا تو بتایا گیا کہ اسی طرح کرنے کا طریقہ رائج ہے''۔(۳۵)

اگر وقت نکل جانے کے باعث سورج گرہن کی نماز قضا ہوجائے تو اسے قضا نہیں کہا جائے گا کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''سورج نکل جانے تک نماز پڑھو''۔

۴۔ کیا سورج گرہن کی نماز میں خطبہ ہے؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ جب آپؐ سورج گرہن کی نماز سے فارغ ہوئے اور سورج کھل گیا تو آپؐ نے اللہ کی حمد وثنا کی اور فرمایا: ''سورج اور چاند اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں جنہیں کسی کی موت اور زندگی کے باعث گرہن نہیں لگتا......''(۳۶)

ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ آپؐ نے خطبہ دیا، اس نماز کے بعد خطبہ سنت ہے جیسا کہ عیدین اور استسقا کی نماز میں ہے۔

دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ خطبہ اس دن کے ساتھ مخصوص تھا کیوں کہ کچھ لوگوں نے یہ سوچا تھا کہ آپؐ کے صاحبزادے ابراہیم کی وفات کی وجہ سے سورج گرہن ہوا ہے۔

ان مذاہب کی تفصیل درج ذیل ہے:(۳۷)

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ سورج گرہن کی نماز میں خطبہ نہیں ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا حکم دیا، خطبے کا نہیں۔ آپؐ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا اس میں اس کا حکم بیان کرنا مقصود تھا، یہ اس موقع کے ساتھ مختص تھا۔ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے معلوم ہو کہ آپؐ نے جمعہ کے دو خطبوں کی طرح خطبے دیے۔

مالکیہ کہتے ہیں اس نماز کے لیے خطبہ شرط نہیں ہے، نماز کے بعد وعظ کہنا مستحب ہے جو اللہ کی ثنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ وسلام پر مشتمل ہو کیوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا تھا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازوں کے بعد سنت یہ ہے کہ امام عید اور جمعہ کے خطبوں کی طرح انہیں ارکان کے ساتھ دو خطبے دے۔ یہ اتباع سنت کا تقاضا ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے کھڑے ہوکر لوگوں سے خطاب کیا، اللہ کی شایان شان حمد وثنا بیان کی اور فرمایا کہ سورج اور چاند......(۳۸)

ان خطبوں میں سامعین کو گناہوں سے توبہ اور نیکیوں، صدقہ، دعا اور استغفار کی ترغیب دے کیوں کہ بخاری وغیرہ میں اس کا حکم ہے اور لوگوں کو دھوکا دہی، غفلت وغیرہ سے ڈرائے۔ الغرض موقع کی مناسبت سے ترغیب وترہیب پر مشتمل خطبہ دے۔ اگر کسی شہر میں حاکم موجود ہے تو اس کی اجازت کے بغیر خطبہ دینا مکروہ ہے۔

ذکر اللہ اور دعا:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذکر اللہ، دعا، استغفار، صدقہ اور جو نیکی کرسکتا ہو اس کے ذریعے قرب الٰہی کی تلاش مستحب ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جب تم گرہن دیکھو تو اللہ کو پکارو، اس کی بڑائی بیان کرو، صدقہ دو اور نماز پڑھو۔ ایک روایت میں ہے: جب تم گرہن دیکھو تو اللہ کی یاد، دعا اور استغفار کی طرف لپکو (۳۹) کیوں کہ یہ اللہ کی طرف سے خوف دلانے کا ذریعہ ہے اس لیے مناسب ہے اللہ کی اطاعت کی طرف توجہ دی جائے تاکہ اس کی عبادت کی وجہ سے مصیبت دور ہو۔

دعا نماز کے بعد ہونی چاہیے۔ امام چاہے تو بیٹھ کر قبلہ رو ہوکر دعا کرے اور چاہے تو کھڑے ہوکر لوگوں کی طرف رخ کرکے دعا کرے۔

۵۔ سورج گرہن کے لیے جماعت اور اس کی جگہ

فقہاء کا اتفاق ہے (۴۰) کہ سورج گرہن کی نماز مسجد میں باجماعت مسنون ہے، اتباع سنت یہ ہے کہ اس کے لیے اعلان کیا جائے کہ ''الصلاۃ جامعۃ '' (جماعت تیار ہے) جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لے گئے، کھڑے ہوئے، تکبیر کہی اور لوگ آپؐ کے پیچھے صف بستہ کھڑے ہوگئے، (۴۱) جو امام لوگوں کو جمعہ پڑھاتا ہے وہی سورج گرہن کی نماز پڑھائے۔

حنابلہ اور شافعیہ نے اکیلے اکیلے نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا کیوں کہ یہ نفل نماز ہے اس کے لیے مقیم ہونا شرط نہیں۔ پس اس کے لیے جماعت بھی شرط نہیں، جیسا کہ نوافل کے لیے جماعت شرط نہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جمعہ پڑھانے والا امام نہ ہو تو لوگ اکیلے اکیلے دو دو چار چار رکعات اپنے گھروں میں پڑھیں۔

چاند گرہن کی نماز کے بارے میں دو رائیں ہیں: حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ دوسرے نوافل کی طرح یہ نماز بھی اکیلے اکیلے پڑھی جائے کیوں کہ سورج گرہن کی بہ نسبت چاند گرہن کے واقعات عہد نبوی میں زیادہ ہوئے، اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چاند گرہن کی نماز باجماعت منقول نہیں ہے۔ نیز اصل یہ ہے کہ فرض نماز کے علاوہ دوسری نمازیں جماعت سے نہ پڑھی جائیں۔ ارشاد نبوی ہے: فرض نماز کے علاوہ دوسری نمازیں گھر میں پڑھنا بہتر ہیں، ہاں اگر دلیل سے ثابت ہو کہ کوئی دوسری نماز مثلاً عیدین، تراویح اور سورج گرہن کی نمازیں مسجد میں ادا کی جائیں تو الگ بات ہے۔ نیز رات کو اجتماع مشکل بھی ہے اور فتنے کا باعث بھی ہوسکتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چاند گرہن کی نماز بھی سورج گرہن کی طرح جماعت کے ساتھ ادا کرنی چاہیے کیوں کہ ابن عباسؓ نے لوگوں کو چاند گرہن کی نماز پڑھائی اور فرمایا کہ میں نے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اسی طرح نماز پڑھائی (۴۲)۔ نیز محمود بن لبید کی حدیث ہے: جب تم چاند گرہن دیکھو تو مساجد کی طرف بھاگ پڑو۔ (۴۳)

یہی رائے بہتر ہے کیوں کہ سورج گرہن اور چاند گرہن میں کوئی فرق نہیں ہے اور جو شخص کسی عذر کی وجہ سے جماعت میں شریک نہ ہوسکے اس سے نماز معاف ہوجائے گی۔

ان دونوں آراء کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے ارشاد نبوی: ''سورج اور چاند اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں، کسی کی موت یا زندگی کی وجہ سے انہیں گرہن نہیں لگتا، جب تم گرہن دیکھو تو اللہ کو پکارو، نماز پڑھو تا آنکہ گرہن ختم ہوجائے اور صدقہ کرو'' (۴۴)

کا الگ الگ مفہوم لیا ہے۔ دوسرے فریق نے ان دونوں صورتوں میں نماز کا ایک ہی مفہوم لیا کہ جس طرح سورج گرہن میں باجماعت نماز پڑھی جاتی ہے اس طرح چاند گرہن میں بھی باجماعت نماز ادا کی جائے۔

پہلے گروہ نے اس سے مختلف مفہوم مراد لیا ہے اور وہ یہ کہ عہد نبوی میں چاند گرہن زیادہ مرتبہ ہونے کے باوجود آپؐ سے باجماعت نماز کا ثبوت نہیں ہے اس لیے نماز سے وہ نماز مراد ہوگی جس پر کم ازکم نماز کا اطلاق ہوتا ہو اور وہ تنہا نوافل کی ادائیگی ہے۔

سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازوں کی قضا نہیں ہے کیوں کہ یہ سبب سے وابستہ ہیں، جب سبب ختم ہوگیا تو نماز کے وجود کا باعث باقی نہ رہا یعنی سورج کھل گیا یا سورج یا چاند گرہن کی حالت میں غروب ہوگئے۔

۶۔ کیا چاند گرہن کی نماز سورج گرہن کی نماز کی طرح ہے:

حنفیہ کے نزدیک (۴۵) چاند گرہن کی نماز گھروں میں اکیلے اکیلے دو دو یا چار چار رکعات پڑھی جائیں۔

مالکیہ کے نزدیک (۴۶) چاند گرہن کی نماز معمول کے نوافل کی طرح قیام اور رکوع کے ساتھ جہری قراءت کرتے ہوئے دو رکعات پڑھی جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (۴۷) چاند گرہن کی نماز سورج گرہن کی نماز کی طرح ہے، جماعت کے ساتھ ہر رکعت ہی، دو رکوع، دو قیام، دو قراءتوں اور دو سجدوں کے ساتھ ادا کی جائے لیکن اس میں شافعیہ کے نزدیک بلند آواز سے قراءت کی جائے، جیسا کہ حنابلہ کے نزدیک دونوں میں بلند آواز سے قراءت ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گرہن کی نماز میں بلند آواز سے قراءت کی اور دو رکعات چار رکوعوں اور چار سجدوں سے پڑھیں (۴۸)۔

۷۔ مسبوق کب رکعت میں شامل سمجھا جائے گا؟

ہمیں معلوم ہے کہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اس نماز کا ایک خاص طریقہ ہے جس میں ہر رکعت میں دو رکوع ہیں، مسبوق کے بارے میں یہ کب سمجھا جائے

گا۔ کہ اسے رکعت مل گئی ہے، کیا پہلے رکوع میں شامل ہونے سے یا دوسرے میں۔

مالکیہ کے نزدیک(۴۹) اگر دوسرے رکوع میں شامل ہوگیا تو اسے رکعت مل گئی کیوں کہ دوسرا رکوع فرض اور پہلا سنت ہے اور راجح یہ ہے کہ سورہ فاتحہ مطلقاً فرض ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۵۰) جس نے پہلا رکوع امام کے ساتھ کیا اسے رکعت ملے گی جیسا کہ تمام نمازوں میں ہے، جسے دوسرا قیام یا دوسرا رکوع امام کے ساتھ ملا اس کی پہلی رکعت نہیں ہوئی کیوں کہ پہلا قیام اور پہلا رکوع اصل ہے، دوسرا قیام اور رکوع اس کے تابع ہیں۔

میرے نزدیک یہی راجح ہے اور ذہن کے قریب تر ہے۔ دوسرا رکوع استثنائی صورت ہے۔ حنابلہ میں سے قاضی ابویعلیٰ کہتے ہیں(۵۱) اگر مقتدی دوسرے رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہوا تو اس امر کا امکان ہے کہ اس کی ایک رکعت رہ گئی ہو کیوں کہ اس کا ایک رکوع رہ گیا ہے، اگر دوسری نمازوں میں رکوع رہ جائے تو رکعت رہ جاتی ہے، نیز ممکن ہے کہ اس کی رکعت ہوگئی ہو کیوں کہ ایک رکوع میں اس نے شرکت کرلی ہے اور ایک رکوع سے یہ نماز پڑھنا صحیح ہے اس لیے بعد میں شامل ہونے والے کی رکعت ہوجا ئے گی۔

۵۔ اگر گرہن کی نماز کسی دوسری نماز کے ساتھ جمع ہوجائے تو کون سی نماز پہلے پڑھی جائے؟

اگر گرہن کی نماز کسی دوسری نماز مثلاً جمعہ، یا کسی فرض نماز، عید، جنازہ یا وتر نماز کے ساتھ جمع ہوجائے تو پہلے کون سی نماز پڑھی جائے؟

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں(۵۲) کہ اگر فرض نماز کے قضا ہونے کا اندیشہ ہو تو پہلے فرض نماز پڑھی جائے ورنہ پہلے گرہن کی نماز پڑھی جائے، پھر امام خطبہ دے، جس میں گرہن کا ذکر کرے پھر جمعہ کا خطبہ دے اور شافعیہ کے نزدیک جمعہ کا خطبہ گرہن کی نماز

کے خطبہ کے لیے بھی کافی ہے۔

اگر نماز عید، نماز جنازہ اور گرہن کی نمازیں اکٹھی ہو جائیں تو جنازہ کی نماز گرہن کی نماز سے پہلے پڑھی جائے کیوں کہ اس میں میت کا اکرام واعزاز ہے، نیز انتظار کرنے سے جنازہ متغیر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اگر جمعہ قضا ہونے کا خوف نہ ہو تو نماز جنازہ نماز جمعہ سے پہلے پڑھی جائے اور اگر عید کی نماز یا وقتی فرض نماز کے قضا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو پہلے گرہن کی نماز پڑھی جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ گرہن کی نماز وتر سے پہلے پڑھی جائے اور شافعیہ کے نزدیک تراویح سے بھی پہلے، خواہ اس صورت میں وتر اور تراویح کے قضا ہونے کا اندیشہ ہو کیوں کہ گرہن کی نماز کی زیادہ تاکید ہے کیوں کہ قضا کے ذریعے وتر کا تدارک ہوسکتا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک اگر تراویح اور گرہن کی نماز کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو پہلے تراویح پڑھے کیوں کہ تراویح رمضان کے ساتھ مختص ہے اور اس کا وقت نکل جانے سے نماز رہ جاتی ہے۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سورج گرہن کی نماز سنت مؤکدہ ہے اور چاند گرہن کی مستحب۔

۲۔ البدائع، ۱: ۲۸۰، الدر المختار، ۱: ۷۸۸، الشرح الصغیر، ۱: ۵۳۲، ۵۳۶، القوانین الفقهیه ۸۸، مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۶، المهذب، ۱: ۱۲۲، المغنی، ۲: ۴۲۶ وبعد، کشاف القناع، ۲: ۶۷ وبعد۔

۳۔ بخاری، مسلم، احمد (نیل الاوطار، ۳: ۳۲۶) بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ، مغیرہؓ، ابن عمرؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے روایت کی، مسلم نے جابر بن عبداللہؓ سے بھی اور حاکم نے نعمان بن بشیرؓ سے۔ نصب الرایة، ۲: ۲۳۱۔

۴۔ متفق علیہ، عبداللہ بن عمروؓ سے (نیل الاوطار، ۳: ۳۲۵)

۵۔ حضرت عائشہؓ اور دوسروں کی متفق علیہ حدیث کے باعث۔

۶۔ المهذب، ۱: ۱۲۲، کشاف القناع، ۱: ۲، ۱۷: ۲، ۶۸، مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۹۔

۷۔ القوانین الفقهیه، ۸۸۔

۸۔ مراقی الفلاح، ۹۲، البدائع، ۱: ۲۸۲، الحضرمیه، ۸۸، المجموع، ۵: ۵۸ وبعد، المهذب ۱: ۱۲۳، المغنی، ۲: ۴۲۹، کشاف القناع، ۲: ۷۳۔

۹۔ سعید بن منصور اور بیہقی نے روایت کی۔

۱۰۔ حنفیہ نے ایک غریب حدیث روایت کی ہے کہ: ''جب تم کوئی وحشت ناک امر دیکھو تو اللہ کی طرف دعا سے رجوع کرو یا اللہ کو یاد کرو اور استغفار کرو'' (نصب الرایة، ۲: ۲۳۴۔۲۳۵)

۱۱۔ البدائع، ۱: ۲۸۰، فتح القدیر، ۱: ۴۳۲ وبعد، مراقی الفلاح، ۹۲، الدر المختار، ۱: ۷۸۸ وبعد، الکتاب واللباب، ۱: ۱۲۰ وبعد۔

۱۲۔ ابو داؤد، نسائی اور حاکم نے قبیصہ بن مخارقؓ الہلالی سے روایت کی (نصب الرایة، ۲: ۲۳۰) دو احادیث اور ہیں، ایک بخاری میں ابوبکرہؓ سے اور دوسری مسلم میں عبدالرحمٰن بن سمرہؓ سے جس

سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو رکعت ایک ایک رکوع کے ساتھ ہیں (نصب الرایة، ۲:۲۲۹، نیل الاوطار، ۳:۳۳۱ ابن عمرؓ اور نعمانؓ بن بشیرؓ سے بھی اس نوعیت کی روایتیں ہیں۔

۱۳۔ القوانین الفقهیه، ۸۸، بدایة المجتهد، ۱: ۲۰۳، الشرح الصغیر، ۱:۵۳۲، مغنی المحتاج، ۱:۳۱۷، المهذب، ۱: ۱۲۲، المغنی، ۲:۴۲۲-۴۲۶، کشاف القناع، ۲:۶۹-۷۲۔

۱۴۔ مسلم، ابو داؤد، نسائی۔ احمد، مسلم اور نسائی میں ہے کہ جب سورج گرہن ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار سجدوں اور چار رکوعوں کے ساتھ نماز پڑھی۔

۱۵۔ ابو داؤد، عبداللہ بن احمد،

۱۶۔ دارقطنی۔

۱۷۔ سجدہ سے یہاں پوری رکعت مراد ہے اور دو رکعت سے دو رکوع جیسا کہ حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی متفق علیہ حدیث میں ہے۔ نیل الاوطار، ۳:۳۲۵۔

۱۸۔ متفق علیہ (ایضاً)

۱۹۔ ایضاً

۲۰۔ فتح القدیر، ۱:۴۳۳-۴۳۶، البدائع، ۱:۲۸۱-۲۸۲، الدر المختار، ۱:۷۸۹، اللباب، ۱:۱۲۱، مراقی الفلاح، ۹۲۔

۲۱۔ احمد اور ابو یعلیٰ نے اپنی اپنی مسند میں روایت کی۔ بیہقی، طبرانی، ابونعیم نے الحلیہ میں، اس کی سند میں ابن لہیعہ ہے (نصب الرایة، ۲:۲۳۳)۔

۲۲۔ سنن اربعہ، ترمذی نے اسے حسن صحیح بتایا ہے (نصب الرایة، ۲:۲۳۴)

۲۳۔ بخاری، مسلم، بخاری میں اسماء بنت ابی بکرؓ سے ایک ایسی ہی حدیث ہے، ابو داؤد، ترمذی، ابن حبان (نصب الرایة، ۲: ۲۳۲، نیل الاوطار، ۳:۳۳۱)۔

۲۴۔ بدایة المجتهد، ۱: ۲۰۴، الشرح الصغیر، ۱:۵۳۴، ۵۳۶، القوانین الفقهیه، ۸۸، مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۸، المهذب، ۱:۱۲۲۔

۲۵۔ المغنی، ۲:۴۲۳، کشاف القناع، ۲: ۶۹۔

۲۶۔ بخاری، مسلم (نصب الرایة ونیل الاوطار، صفحات سابقہ)

۲۷۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

۲۸۔ البدائع، ۱:۲۸۲۔

۲۹۔ بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۰۵، الشرح الصغیر، ۱: ۵۳۳، ۵۳۶۔

۳۰۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۹، المجموع، ۵:۵۷۔

۳۱۔ مغیرہ بن شعبہؓ سے متفق علیہ حدیث ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: جب تم سورج یا چاند گرہن دیکھو تو اللہ سے دعا کرو اور نماز پڑھوتا آنکہ گرہن ختم ہوجائے۔ (نیل الاوطار، ۳:۳۳۴)۔

۳۲۔ کشاف القناع، ۲: ۶۸ -۷۱، المغنی، ۲: ۴۲۸۔

۳۳۔ متفق علیہ۔

۳۴۔ سورج گرہن کے بارے میں نجومیوں اور دوسرے پیش گوئی کرنے والوں کا کوئی اعتبار نہیں کیوں کہ یہ غیب کی خبریں دینے کے برابر ہے۔

۳۵۔ اثرم نے روایت کی۔

۳۶۔ حضرت عائشہؓ سے متفق علیہ حدیث ہے (نیل الاوطار، ۳:۳۲۵)۔

۳۷۔ اللباب، ۱:۱۲۱، البدائع، ۱:۲۸۲، بدایۃ المجتہد، ۱:۲۰۵ وبعد، الشرح الصغیر، ۱:۵۳۵، المہذب، ۱:۱۲۲، کشاف القناع، ۲:۶۸ وبعد، المغنی، ۲:۴۲۵۔

۳۸۔ حضرت عائشہؓ کی متفق علیہ حدیث جو اوپر گزر چکی ہے۔

۳۹۔ دونوں احادیث متفق علیہ ہیں۔ پہلی حضرت عائشہؓ سے اور دوسری حضرت ابوموسیٰؓ سے (نیل الاوطار، ۳:۳۳۴)۔

۴۰۔ البدائع، ۱:۲۸۲، ردالمحتار، ۱: ۷۸۸، فتح القدیر، ۱:۴۳۶، بدایۃ المجتہد، ۱:۲۰۳، ۲۰۶، الشرح الصغیر، ۱:۵۳۳، ۵۳۵، مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۸، المغنی، ۲: ۴۲۰، کشاف القناع، ۲:۶۸، القوانین الفقہیہ، ۸۸۔

۴۱۔ متفق علیہ۔

۴۲۔ امام شافعی نے حسن بصری سے اپنی مسند میں روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۳:۳۳۳)۔

۴۳۔ احمد، حاکم، ابن حبان (ایضاً)

۴۴۔ بخاری، مسلم۔

۴۵۔ البدائع، ۱: ۲۸۲، مراقی الفلاح، ۹۲، الکتاب، ۱: ۱۲۱۔

۴۶۔ القوانین الفقهیه، ۸۸، بدایة المجتهد، ۱: ۲۰۶، الشرح الصغیر، ۱: ۵۳۶۔

۴۷۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۸، المغنی، ۲: ۴۲۴، کشاف القناع، ۲: ۶۹۔

۴۸۔ متفق علیہ۔

۴۹۔ الشرح الصغیر، ۱: ۵۳۵۔

۵۰۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۹۔

۵۱۔ المغنی، ۲: ۴۲۸۔

۵۲۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۱۹ وبعد، المهذب، ۱: ۱۲۳، کشاف القناع، ۲: ۷۲ وبعد، المغنی، ۲: ۴۲۱ وبعد۔

چھٹی بحث

نماز استسقا

استسقا (بارش مانگنا) کی تعریف، اس کا سبب، نماز استسقا کی شرعی حیثیت، نماز کا طریقہ اور وقت، کون لوگ نماز استسقا کے مکلّف ہیں، نماز استسقا میں بلند آواز سے قراءت کرنا، خطبہ، نماز کے اندر اور اس کے بعد کی دعا، نماز سے پہلے اور بعد کے مستحب وظائف، بارش اور دوسرے مواقع کی دعا، عیدگاہ میں نوافل کی ادائیگی۔

۱۔ استسقا کی تعریف اور اس کا سبب

لغت میں استسقا کا مفہوم سیرابی طلب کرنا ہے، شریعت میں استسقا سے مراد ہے بارش کی ضرورت کے وقت اللہ سے مخصوص طریقے (۱) یعنی نماز، خطبہ، استغفار اور حمد و ثنا کے ذریعے بندوں کا بارش مانگنا۔

اس کا سبب بارشوں کی کمی، پانی خشک ہو جانا، کھیتوں اور جانوروں کے لیے بارش کی ضرورت کا احساس ہے۔ بالعموم اللہ کی طرف سے آزمائش کے طور پر خشک سالی ہو جاتی ہے اور اس کا سبب لوگوں کا اپنے رب سے غافل ہو جانا اور گناہوں کی کثرت (۲) ہے جس کے لیے توبہ، استغفار، دعا اور عاجزی کی ضرورت ہوتی ہے، جب بندے یہ کام کرتے ہیں تو ان کا خالق ان پر فضل و انعام کرتے ہوئے بارش برسا دیتا ہے۔ قرآن حکیم نے مختلف انبیاء مثلاً حضرت نوح، حضرت موسیٰ اور حضرت ہود علیہم السلام کی اپنی اپنی قوموں کے لیے دعا کا ذکر کیا ہے۔ قرآن نے نوح علیہ السلام کی دعا کا ذکر کرتے ہوئے کہا: فقلت استغفروا ربکم انہ کان غفارا، یرسل السماء علیکم مدراراً ویمددکم باموال وبنین ویجعل لکم جنات ویجعل لکم انہاراً (میں نے کہا، اپنے رب سے معافی مانگو، وہ بہت بخشنے والا ہے، تم پر آسمان سے موسلا دھار بارش

برسائے گا، مال اور بیٹے دے کر تمہاری مدد کرے گا، تمہیں باغات اور نہروں سے نوازے گا(نوح ۷۱: ۱۰-۱۲) موسیٰ علیہ السلام کے تذکرہ میں ہے: واذاستسقی موسی لقومہ فقلنا اضرب بعصاک الحجر۔ (جب موسیٰ نے ہم سے اپنی قوم کے لیے پانی مانگا تو ہم نے کہا، اپنی لاٹھی پتھر پر مارو، البقرہ،۲: ۶۰)

ہود علیہ السلام کے تذکرہ میں ہے: ویاقوم استغفروا ربکم، ثم توبوا الیہ، یرسل السماء علیکم مدراراً ویزدکم قوۃ الی قوتکم. اے قوم اپنے رب سے معافی مانگو، پھر اس کی طرف متوجہ ہوجاؤ، وہ تم پر آسمان سے موسلا دھار بارش برسائے گا، جس سے تمہاری قوت میں مزید قوت کا اضافہ کرے گا، (ھود ۱۱: ۵۲)

۲۔ نماز استسقا کا شرعی حکم

امام ابوحنیفہؒ (۳) کہتے ہیں کہ استسقا کے لیے باجماعت نماز مسنون نہیں ہے۔ اگر لوگ اکیلے اکیلے نماز پڑھیں تو بلا کراہت جائز ہے کیوں کہ یہ مطلقاً نوافل ہیں، استسقا دعا اور استغفار ہے کیوں کہ یہی بارش برسنے کا سبب ہے اس کے لیے جماعت مسنون ہے نہ خطبہ، نہ چادر پلٹنا اور نہ ایسے مواقع پر ذمی موجود ہوں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فقلت استغفروا ربکم انہ کان غفاراً، یرسل السماء علیکم مدراراً (میں نے کہا، اپنے رب سے معافی مانگو، وہ معاف کرنے والا ہے،تم پر آسمان سے موسلا دھار بارش برسائے گا(نوح ۷۱: ۱۰)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بارش کے لیے دعا مانگی لیکن آپؐ سے نماز پڑھنا منقول نہیں ہے۔

حافظ زیلعی نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا(۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بارش کے لیے دعا کرنا صحت سے ثابت ہے۔ رہی یہ بات کہ آپؐ سے نماز پڑھنا منقول نہیں، یہ صحیح نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ آپؐ نے نماز پڑھی، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔ حدیث

میں یہ کہیں نہیں ہے کہ آپؐ نے بارش کے لیے دعا کی اور نماز نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ بارش کی دعا مانگنے کا ذکر ہے اور نماز کا ذکر نہیں ہے اور کسی بات کا ذکر نہ ہونا اس کے عدم وقوع کی دلیل نہیں ہوتی۔

صاحبین سمیت جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ (۵) نماز استقا جب بھی ضرورت ہو، سفر میں چاہے حضر میں سنت مؤکدہ ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے خلفاء کی سنت سے ثابت ہے۔ اگر بارش نہ ہو تو دوسرے، تیسرے دن اور اس کے بعد بھی پڑھی جائے تاآنکہ اللہ تعالیٰ بارش برسادے کیوں کہ اللہ تعالیٰ اصرار سے مانگنے کو پسند کرتا ہے۔(٦)

اس کے سنت ہونے کی دلیل متعدد احادیث ہیں: مثلاً ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استقا کے لیے نماز عید کی طرح دو رکعات پڑھیں۔ (۷)

حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے استقا میں خطبہ دیا پھر منبر سے اتر کر دو رکعات پڑھیں(۸) نیز حضرت ابو ہریرہؓ، عبداللہ بن زید اور عباد بن تمیم کی ان کے چچا سے روایت ہے۔(۹)

اگر لوگ نماز کی تیاری کر رہے تھے کہ اس سے پہلے ہی بارش ہوگئی تو مالکیہ کے نزدیک خوش حالی کی دعا کے لیے نماز پڑھیں، شافعیہ کے نزدیک(۱۰) نماز استقا کے طریقے پر نماز پڑھ کر شکر ادا کریں اور دعا کریں، نیز دعا کے لیے اکٹھے ہوں، صحیح یہ ہے کہ امام خطبہ بھی دے اور اگر اس دوران بارش ہوجائے تو بہر طور نماز مکمل کریں۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۱) اس صورت میں نماز کے لیے نہ نکلیں، بلکہ اللہ کی نعمت پر اس کا شکر ادا کریں، اس سے مزید فضل مانگیں اور اگر نماز کے لیے نکل چکے تھے کہ نماز پڑھنے سے پہلے بارش ہوگئی، تو اللہ کے شکر کے طور نماز پڑھیں، اس کی تعریف کریں اور دعا کریں۔

۳۔ نماز استسقا کا طریقہ، اس کا وقت، اس کے مکلّف اور اس میں قراءت:

حنفیہ کے علاوہ جمہور کا اس امر پر اتفاق ہے (۱۲) کہ نماز استسقا کی دو رکعات ہیں جو شہر سے باہر صحرا کی نماز گاہ میں جماعت کے ساتھ پڑھی جائیں، ان کے لیے اذان واقامت نہ کہی جائے البتہ اعلان کردیا جائے کہ ''نماز تیار ہے'' کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز استسقا صحرا میں ادا فرمائی تھی نیز صحرا دوسری نماز گاہوں کی بہ نسبت کھلا ہوتا ہے، نماز عید کی طرح اس میں بھی بلند آواز سے قراءت کی جائے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پہلی رکعت میں تعوذ سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں پانچ زائد تکبیریں کہی جائیں اور ان میں ہاتھ اٹھائے جائیں۔ ہر دو تکبیروں کے درمیان ایک درمیانی طوالت کی آیت کی مقدار وقفہ کریں۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں: نماز استسقا میں وہی سنتیں ہیں جو نماز عیدین میں ہیں کہ صحرا میں پڑھی جائے، عید کی تکبیرات کی طرح تکبیرات کہی جائیں، اذان واقامت نہ کہی جائے۔ اس کے لیے بھی اجتماع اور خطبہ مسنون ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ تکبیر کے بجائے استغفار کی جائے۔ استسقا میں تکبیر نہیں ہے بلکہ تکبیر کی جگہ استغفار ہے۔

نماز استسقا میں جہاں سے چاہے بلند آواز سے قراءت کرے جیسا کہ عیدین میں ہے۔ مالکیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ سبح اسم ربک اور والشمس وضحاھا پڑھے۔ حنابلہ اور صاحبین کے نزدیک عید کی نماز کی طرح سبح اسم ربک الاعلی اور ھل اتاک حدیث الغاشیۃ پڑھے جیسا کہ ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے اور ابن قتیبہ نے غریب الحدیث میں حضرت انسؓ سے بھی یہی روایت بیان کی ہے۔ اگر امام چاہے تو پہلی رکعت میں سورہ نوح پڑھے جو مناسب حال ہے اور دوسری میں کوئی دوسری سورت جو چاہے پڑھ لے۔

شافعیہ کے نزدیک پہلی رکعت میں بلند آواز سے سورہ ق اور دوسری میں اقتربت پڑھے۔صحیح تر روایت یہی ہے۔یا سبح اسم ربک اور الغاشیة پڑھے۔یہ قیاس ہے کوئی نص اس سلسلے میں موجود نہیں ہے۔ بلند آواز سے قراءت کرنے کی دلیل عبداللہ بن زیدؓ وغیرہ کی حدیث ہے جس میں ہے: پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعت نماز پڑھی جس میں بلند آواز سے قراءت کی (۱۳) جماعت سے پڑھے جو کہ افضل ہے یا اکیلے دونوں صورتوں میں بلند آواز سے قراءت کرے۔

مستحب یہ ہے کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس کے علاوہ دوسری جگہوں پر کھلے صحرا میں نماز پڑھی جائے۔البتہ ان جگہوں پر مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصا میں نماز استقا ادا کی جائے۔لوگ تین دن تک پیدل پرانے لیکن دھلے ہوئے کپڑے پہن کر نکلیں، عاجزی، انکساری، تواضع اور خشوع وخضوع کے ساتھ، سرنیہوڑائے ہوئے، نکلنے سے پہلے صدقہ دے کر اور تجدید توبہ کرکے نکلیں اور کمزور، ضعیف، بوڑھے مرد، عورتوں اور بچوں کے ہمرا نماز استقا ادا کریں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز استقا کے لیے حاکم کی اجازت شرط نہیں ہے کیوں کہ اصل مقصد دعا ہے اور دعا کے لیے حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں۔شافعیہ کے نزدیک اجازت شرط ہے اور امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں۔(۱۴)

نماز استقا کا وقت:

نماز استقا کا کوئی متعین وقت نہیں ہے۔نماز استقا عید کے وقت کے ساتھ مختص نہیں، البتہ اس امر پر اتفاق ہے کہ ممنوع وقت میں نماز استقا نہ پڑھی جائے کیوں کہ اس کے وقت میں گنجائش ہے اس لیے ممنوع وقت میں پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔دن کے ابتدائی حصہ میں یعنی نماز عید کے وقت پڑھنا مسنون ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لیے نکلے تو سورج نکل چکا تھا(۱۵)

چوں کہ جگہ اور طریقے کے اعتبار سے یہ نماز عید کے مشابہ ہے، پس وقت بھی وہی ہونا چاہیے۔ نیز سورج ڈھلنے سے اس کا وقت ختم نہیں ہوتا کیوں کہ اس کا کوئی دن مقرر نہیں ہوتا، پس اس کا وقت بھی مقرر نہیں ہوگا۔

سورج ڈھلنے کے ساتھ نماز استسقا کا کوئی تعلق نہیں۔ اس کے بعد بھی جائز ہے جیسا کہ دوسرے نوافل اس کے بعد جائز ہیں(۱۶) اگر لوگ نمازوں کے بعد یا خطبہ جمعہ میں بارش کے لیے دعا کریں تو یہ بھی سنت کے مطابق ہے۔ نماز پڑھے بغیر بارش کی دعا کرنا بھی جائز ہے۔ حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ ایک دن بارش کے لیے دعا کرنے آئے، منبر پر چڑھے اور کہا:

استغفروا ربکم انه کان غفاراً یرسل السماء علیکم مدراراً ویمددکم باموال و بنین ویجعل لکم جنات ویجعل لکم انهارا، استغفروا ربکم انه کان غفاراً (اپنے رب سے معافی مانگو، وہ بخشنے والا ہے، تم پر موسلا دھار بارش برسائے گا، تمہارے مال اور بیٹوں میں برکت دے گا۔ تمہارے لیے باغات پیدا کرے گا اور دریا بہائے گا، اپنے رب سے معافی مانگو، وہ بخشنے والا ہے)

پھر آپ اتر آئے تو لوگوں نے کہا: امیر المومنین! اگر آپ بارش کی دعا کرتے۔ آپ نے کہا: میں نے آسمان کی وہ کنجیاں مانگی ہیں جن سے بارش برستی ہے۔(۱۷)

نماز استسقا کے مکلّف (۱۸) وہ سب مرد ہیں جو چلنے پر قادر ہیں، مالکیہ کے نزدیک عورتوں اور ناسمجھ بچوں کو نماز استسقا کا نہ کہا جائے۔ شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ لڑکوں، بوڑھے مردوں اور عورتوں کا بے شکل عورتوں اور بدصورت ہیجڑوں کا نماز کے لیے آنا مستحب ہے کیوں کہ ان کی دعا جلدی قبول ہوتی ہے۔ کیوں کہ بوڑھے نرم دل ہوتے ہیں۔ چھوٹی عمر والوں کا کوئی گناہ نہیں ہوتا، نیز ارشاد نبوی ہے ”تمہیں اپنے کمزور افراد کی بدولت رزق دیا جاتا ہے“ (۱۹) جوان اور خوش شکل عورتوں کا نماز کے لیے نکلنا مکروہ ہے،

اس میں فتنے کا اندیشہ ہے۔

جانوروں کو نکالنا: مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جانوروں اور دیوانوں کو نکالنا مستحب نہیں ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا۔

حنفیہ اور شافعیہ کی صحیح تر روایت کے مطابق جانوروں اور ان کے بچوں کو نکالنا مستحب ہے اور حنابلہ کے نزدیک مباح ہے کیوں کہ رزق کی ضرورت سب کو ہے(۲۰)۔ اس سے عاجزی، زاری اور چیخ وپکار کا ماحول پیدا ہوگا۔ بزار نے ضعیف سند کے ساتھ ایک مرفوع حدیث روایت کی ہے کہ:''اگر شیر خوار بچے، عبادت گزار بندے اور چرنے چگنے والے جانور نہ ہوتے تو تم پر سخت عذاب نازل ہوجاتا''۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام بارش مانگنے کے لیے نکلے، آپ علیہ السلام نے ایک چیونٹی کو پشت کے بل پڑے ہوئے دیکھا جو کہہ رہی تھی،'' الٰہی ہم بھی تیری مخلوق ہیں اور تیرے رزق سے بے نیاز نہیں ہیں'' سلیمان علیہ السلام نے کہا:''واپس چلے چلو، دوسروں کی دعا سے تم پر بارش برس جائے گی''۔(۲۱)

نیک لوگوں کے وسیلے سے دعا کرنا:

مستحب ہے کہ دین دار اور نیک لوگوں کو نماز استسقا کے لیے نکالا جائے کیوں کہ ان کی دعا جلدی قبول ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت عباسؓ کے توسل سے اور حضرت معاویہؓ نے یزید بن اسود الجرشی کے توسل سے بارش کی دعا مانگی، ایک بار ضحاک بن قیس نے بھی ان کے توسل سے دعا مانگی، اس لیے نیک لوگوں کے توسل سے دعا مانگنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں: حضرت عمرؓ نے قحط کے سال حضرت عباسؓ کے توسل سے دعا مانگی اور کہا: اے اللہ! یہ تیرے نبیؐ کے چچا ہیں، ان کے وسیلے سے ہم تیری طرف متوجہ ہوتے ہیں، ہم پر بارش برسادے'' تھوڑی دیر میں اللہ نے بارش برسا دی۔ حضرت معاویہؓ نے کہا: اے اللہ! ہم اپنے سے بہتر اور افضل شخص یزید بن اسود کو تیرے پاس

بطور سفارش لائے ہیں، اے یزید! اپنے ہاتھ اٹھائیں، یزید نے ہاتھ اٹھا کر اللہ سے دعا کی، مغرب میں ایک کمان کی طرح بدلی اٹھی، ہوا چلی اور بارش برسنا شروع ہوگئی حتیٰ کہ لوگ ابھی اپنے گھروں کو نہیں پہنچ سکے تھے۔ (۲۲)

استسقا کے لیے نکلنے کا طریقہ ہم بتا چکے ہیں کہ اللہ کے سامنے عاجزی کرتے ہوئے، پھٹے پرانے کپڑوں میں نکلیں، نہ تو دیدہ زیب لباس پہنیں اور نہ خوشبو لگائیں، کیوں کہ خوشبو زیب و زینت کی انتہا ہے، چلنے میں عاجزی کا اظہار ہو، بیٹھنے میں مسکنت ہو، اللہ کے سامنے ذلیل اور عاجز ہوکر بیٹھے، اس سے لو لگائے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، انکساری، عاجزی، خشوع اور تواضع کے ساتھ نماز استسقا کے لیے نکلے تھے۔ (۲۳)

کیا ذمی نماز استسقا کے لیے نکل سکتے ہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ ذمی (اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہری) نماز استسقا کے لیے نہ نکلیں کیوں کہ یہ دعا کے لیے نکلنا ہے اور ارشاد ربانی ہے: **وما دعاء الکافرین الافی ضلال** (کافروں کی دعا رائیگاں چلی جاتی ہے، الرعد۱۳:۱۴) نیز یہ دعا نزدل رحمت کے لیے ہے اور کفار پر لعنت نازل ہوتی ہے۔ اگرچہ راجح یہ ہے کہ گاہے کافروں کی دعا بھی استدراجاً قبول ہوجاتی ہے اور مذکورہ بالا آیت (الرعد۱۳:۱۴) میں دعا کا تعلق آخرت سے ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں کو مسلمانوں کے ساتھ نکلنے سے نہ روکا جائے اور انہیں یہ کہا جائے کہ وہ نکلتے وقت اور نماز کی جگہ مسلمانوں سے الگ رہیں۔ ان کا مسلمانوں سے میل جول اور ساتھ نکلنا امام شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور ان کی دعا پر آمین نہ کہی جائے کیوں کہ کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی۔ رہی یہ بات انہیں حاضری سے نہ روکا جائے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھی رزق مانگ رہے ہیں اور اپنے رب سے اپنا رزق

مانگتے ہیں، اللہ کا فضل بہت وسیع ہے کبھی اللہ تعالیٰ مہلت اور دنیا میں رزق دینے کے لیے ان کی دعا بھی قبول کرلیتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: سنستدرجهم من حیث لایعلمون (ہم انہیں درجہ بدرجہ لے چلیں گے جہاں سے کہ انہیں علم بھی نہیں ہوگا (الاعراف ۷:۱۸۲) اللہ جس طرح مسلمانوں کی روزی کا کفیل ہے اسی طرح دنیا میں کافروں کی روزی کا بھی کفیل ہے۔

ان کا مسلمانوں سے الگ رہنا اس لیے ضروری ہے کہ معلوم نہیں کہیں ان پر عذاب ہی نہ آجائے جس کی لپیٹ میں وہ سب لوگ آجائیں جو وہاں موجود ہوں کیوں کہ قوم عاد نے جب بارش مانگی تھی تو اللہ نے ان پر سخت جھکڑ چلا دیے جس سے وہ سب ہلاک ہوگئے۔

۴۔ استسقا کا خطبہ:

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ (۲۴) استسقا میں خطبہ نہیں ہے کیوں کہ خطبہ جماعت کا جزء ہے اور نماز استسقا میں ان کے نزدیک جماعت نہیں ہوتی۔ استسقا محض دعا اور استغفار ہے جس میں امام قبلہ رو ہوکر کھڑا ہوتا ہے۔ ابن عباسؓ سے جب نماز استسقا کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عاجزی، انکساری (۲۵)، خشوع اور تضرع کے ساتھ نکلے، دو رکعات پڑھیں جیسے عید کی دو رکعات پڑھی جاتی ہیں۔ آپؐ نے تمہارا یہ خطبہ نہیں دیا۔(۲۶)

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ امام لوگوں کو دو رکعات نماز پڑھائے جس میں بلند آواز سے قراءت کرے، پھر خطبہ پڑھے، پھر قبلہ رو ہوکر دعا کرے اور امام محمد کے نزدیک امام دو خطبے دے، ان کے درمیان بیٹھے جیسے کہ عید میں ہوتا ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک ایک ہی خطبہ دے جو زیادہ تر استغفار پر مشتمل ہو۔

جمہور (۲۷) کے نزدیک امام نماز استسقا کے بعد نماز عید کی طرح دو خطبے دے جیسا

کہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز استسقا اسی طرح پڑھائی جیسے کہ عیدین کی نماز، البتہ حنابلہ کے نزدیک ایک خطبہ دے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سے زائد منقول نہیں ہے۔

خطبہ دینے اور خطبہ کے نماز کے بعد ہونے کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز بارش مانگنے کے لیے نکلے، آپؐ نے اذان واقامت کے بغیر ہمیں دو رکعات نماز پڑھائی، پھر ہمیں خطبہ دیا، اللہ سے دعا کی اور دونوں ہاتھ اٹھا کر چہرہ قبلہ کی طرف پھیرا، پھر چادر پلٹی، دائیں طرف کو بائیں طرف اور بائیں کو دائیں طرف کر دیا۔(۲۸)

شافعیہ کے نزدیک نماز سے پہلے بھی خطبہ جائز ہے کیوں کہ عبداللہ بن زید کی حدیث ہے: میں نے دیکھا جس روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بارش مانگنے کے لیے نکلے، آپؐ نے لوگوں کی طرف پشت کر کے، قبلہ رو ہو کر دعا کی، پھر آپؐ نے چادر پلٹی، پھر آپؐ نے دو رکعات نماز پڑھی جس میں بلند آواز سے قراءت کی۔(۲۹)

استسقا کا خطبہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے میں عید کے خطبے سے مختلف ہے۔ اس میں امام تکبیر کی جگہ استغفار پڑھے اور کہے" استغفر اللہ الذی لاالہ الاھو الحی القیوم واتوب الیہ"۔ بالاتفاق اس میں بکثرت استغفار کرے کیوں کہ استغفار بارش برسنے کا سبب ہے۔ حضرت سعید سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ بارش مانگنے کے لیے نکلے تو آپ نے استغفار پر کوئی اضافہ نہیں کیا، لوگوں نے کہا، آپ نے بارش تو مانگی نہیں، آپ نے جواب دیا، میں نے آسمان کی وہ کنجیاں مانگی ہیں جن سے بارش برستی ہے پھر یہ آیت تلاوت کی: استغفروا ربکم انه کان غفاراً یرسل السماء علیکم مدراراً (اپنے رب سے معافی مانگو وہ بخشنے والا ہے تم پر موسلا دھار بارش برسائے گا)۔(۳۰)

مالکیہ کے نزدیک پہلے اور دوسرے خطبے میں استغفار کی کوئی تعداد مقرر نہیں شافعیہ

کے نزدیک پہلے خطبے میں نو بار اور دوسرے میں سات بار استغفار کرے اور مستحب یہ ہے کہ بکثرت استغفار کرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے، استغفروا ربکم انه کان غفارا یرسل السماء علیکم مدراراً (اپنے رب سے معافی مانگ وہ بخشنے والا ہے۔تم پر آسمان سے موسلا دھار بارش برسائے گا۔نوح ۷۱ : ۱۰۔۱۱)

حنابلہ کے نزدیک امام خطبے کا آغاز مسلسل نو بار استغفار سے کرے جیسا کہ عید کے خطبہ میں ہوتا ہے اور خطبے کے دوران بکثرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے کیوں کہ اس سے دعا کی قبولیت میں مدد ملتی ہے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں: دعا آسمان اور زمین کے درمیان معلق رہتی ہے اور جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہ بھیجا جائے اوپر نہیں چڑھتی (۳۱) اور بکثرت یہ آیت پڑھے: استغفروا ربکم انه کان غفاراً (نوح ۷۱: ۱۰) اور تمام وہ آیات جن میں استغفار کا حکم ہے کیوں کہ اللہ کا وعدہ ہے کہ جب استغفار کی جائے تو وہ بارش نازل کرتا ہے۔

خطبہ میں دعا: امام پہلے خطبے میں یہ دعا کرے: اللهم اسقنا غيثا مغيثاً هنيئًا مريئًا مريعاً غدقاً، مجّللاً، سحاً، طَبَقاً دائماً (اے اللہ! ایسی بارش برسا جو سیراب کردے، خوش گوار ہو، ثمر آور ہو، نتیجہ خیز ہو، بہت پانی اور برکت والی ہو، ساری زمین پر ہو، موسلا دھار ہو اور بھرپور ہو اور ضرورت پوری کرنے تک مسلسل ہو)۔ کیوں کہ کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ایسا ہی ہے:(۳۲)

اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين، اللهم ان بالعباد والبلاد والخلق من اللأواء والجَهد والضنک مالا نشکو الاالیک (اے اللہ! ہم پر بارش برسا اور ہمیں مایوس نہ کر، الٰہی، تیرے بندے، تیری زمین اور تیری مخلوق بھوک کی شدت، بدحالی اور تنگی میں اس حال کو پہنچ گئی ہے کہ اس کی ہم تجھ سے ہی شکایت کرسکتے ہیں)۔

اللهم انبت لنا الزرع وادرلنا الضرع واسقنا من برکات السماء وانبت لنا

من برکات الارض اللھم ارفع عنا الجھدوالعری والجوع واکشف عنا من البلاء مالا یکشفه غیرک (اے اللہ! ہماری فصلیں اگادے، ہمارے جانوروں کے تھن دودھ سے بھر دے، ہم پر آسمانی برکتوں والی بارش نازل فرما، زمین کی برکتیں اگادے، ہم سے تنگی، بھوک اور عریانی دور فرمادے، ہماری مصیبتیں ختم فرمادے، تیرے سوا کوئی مصیبتیں ختم نہیں کرسکتا)۔

اللھم انا نستغفرک، انک کنت غفاراً، فارسل السماء علینا مدراراً(اے اللہ! ہم تجھ سے معافی مانگتے ہیں، تو بخشنے والا ہے، ہم پر آسمان سے موسلادھار بارش برسا) یہ تمام دعائیں عبداللہ بن عمرؓ کی ایک حدیث سے ثابت ہیں۔

آہستہ اورعاجزی سے انتہائی مبالغے کے ساتھ دعا کرے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:
ادعواربکم تضرعاً وخفیة(اپنے رب کو عاجزی سے اور آہستہ پکارو، الاعراف ۷:۵۵)
لوگ امام کی دعا پر آمین کہیں۔ پھر امام کہے:

اللھم إنک أمرتَنا بدعائک، و وعدتَنا إجابتک، وقد دعو ناک کما أمرتَنا، فاستجب لنا کما وعدتَنا، إنک لا تُخلف المیعادَ(اے اللہ! تو نے ہمیں دعا کرنے کا حکم دیا اور اس کی قبولیت کا وعدہ کیا، ہم نے تیرے حکم کے مطابق دعا کی، اب تو اپنے وعدے کے مطابق اسے قبول فرما، بے شک تو وعدہ خلافی نہیں کرتا)۔(۳۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دعا یہ تھی:

الحمدللہ رب العالمین، الرحمن الرحیم مالک یوم الدین، لا الہ الااللہ یفعل مایرید، اللھم انت اللہ، لاالہ الا انت، انت الغنی ونحن الفقراء، انزل علینا الغیث، واجعل ما انزلت لنا قوة وبلاغاً الی حین (۳۴) (سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو جہانوں کا پروردگار ہے، رحمان ورحیم، یوم جزا کا مالک، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اے اللہ! تو ہی اللہ ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو بے

نیاز ہے اور ہم محتاج، ہم پر بارش نازل فرما اور جو بارش تو نازل کرے اسے ہمارے لیے ایک مدت تک قوت اور زاد راہ بنادے)۔

اگر امام آہستہ دعا کرے تو لوگ بھی آہستہ کریں اور اگر وہ بلند آواز سے کرے تو لوگ بھی بلند آواز سے کریں۔

خطبہ کے لیے مستحب یہ ہے کہ دعا کے دوران قبلہ رو ہو، کیوں کہ عبداللہ بن زید کی مذکورہ بالا حدیث سے یہی ثابت ہے اور صاحبین نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ امام دعا میں قبلہ رو ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دونوں خطبوں سے فارغ ہوکر قبلہ رو کھڑے ہوکر انتہائی عاجزی اور مبالغے سے تنگی اور قحط کے خاتمے، بارش اور رحمت کے نزول اور گناہوں پر مؤاخذہ نہ کرنے کی دعا کرے۔لوگوں میں سے کسی فرد کے لیے دعا نہ کی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دوسرا خطبہ شروع کرنے کے بعد (تقریباً ایک تہائی کے بعد) امام قبلہ رو ہوجائے اور پھر آہستہ اور بلند آواز سے دعا کرے۔(۳۵)

پھر لوگوں کی طرف رخ کرکے انہیں اطاعت خداوندی کی ترغیب دے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، ایک دو آیات تلاوت کرے۔ اہل ایمان مردوں اور خواتین کے لیے دعا کرے اور استغفر اللہ لی ولکم (میں اپنے لیے اور تمہارے لیے اللہ سے معافی مانگتا ہوں) پر ختم کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خطبے کے دوران قبلہ کی طرف منہ کرے۔

دعا میں ہاتھ اٹھانا: دعائے استسقا میں ہاتھ اٹھانا مستحب ہے، حضرت انسؓ کی حدیث ہے:''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقا کے علاوہ اور کسی دعا میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، استسقا میں آپؐ ہاتھ اتنے بلند کرتے کہ آپ کی بغلوں کی سفیدی نظر آتی تھی''۔(۳۶) حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث میں ہے:''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اٹھائے

اور لوگوں نے بھی اپنے ہاتھ اٹھائے''۔

چادر پلٹنا: صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد کہتے ہیں: امام دعا کے وقت اپنی چادر پلٹے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے، آپؐ نے جب بارش کے لیے دعا کی تو لوگوں کی طرف پیٹھ کر کے قبلہ رو ہوئے اور آپؐ نے اپنی چادر پلٹی۔(۳۷)

چادر پلٹنے کا طریقہ: اگر چادر چوکور ہو تو اوپر کا حصہ نیچے کر دے اور اگر جبے کی طرح گول ہو تو دائیں جانب بائیں طرف کر دے۔ لوگ اپنی چادریں نہ پلٹیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک چادر پلٹنا مسنون نہیں ہے، کیوں کہ استقا ان کے نزدیک دعا ہے اور دوسری دعاؤں کی طرح اس میں بھی چادر پلٹنا مستحب نہیں ہے۔

جمہور کے نزدیک امام قبلہ رو ہوتے وقت چادر پلٹے، یہ رائے پہلی رائے کے خلاف ہے اس میں یہ ہے کہ جب قبلہ رو ہو کر کھڑا ہو جائے پھر چادر پلٹے، اور تمام مرد نمازی بھی اپنی چادریں بیٹھے بیٹھے پلٹ دیں کیوں کہ عبداللہ بن زیدؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ بالا احادیث میں اسی طرح ہے(۳۸)۔ اس سے اس خواہش کا اظہار ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس طرح قحط سالی کو خوش حالی سے بدل دے۔ بعض احادیث میں بھی اس کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی چادر پلٹ دی تا کہ قحط پلٹ جائے۔(۳۹)

چادر پلٹنے کا طریقہ: چادر کی دائیں طرف کو بائیں طرف اور بائیں طرف کو دائیں طرف کر دے لیکن مالکیہ کے نزدیک پاؤں کی طرف والے کنارے کو کندھوں کی طرف نہ کرے۔

شافعیہ کے جدید مذہب میں پاؤں کی طرف والے کنارے کو کندھوں کی طرف کر لے اور اوپر کے حصے کو نیچے اور نیچے والی جانب کو اوپر کر لے کیوں کہ حدیث میں ہے

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز استسقا پڑھائی تو آپؐ پر سیاہ بڑی چادر تھی، آپؐ نے اس کے نچلے حصے کو اوپر کرنا چاہا تو وہ بوجھل تھی پھر آپؐ نے دائیں جانب کو بائیں جانب اور بائیں کو دائیں جانب کر دیا۔(۴۰)

لوگوں کے لیے چادر پلٹنے کی دلیل عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لیے بارش کی دعا مانگی تو لمبی دعا کی، بہت زیادہ سوال کیا پھر آپؐ قبلہ رخ ہوئے اور اپنی چادر الٹ کر اوپر کا حصہ نیچے کرلیا اور لوگوں نے بھی آپؐ کے ساتھ چادریں پلٹ لیں۔(۴۱)

حنابلہ کہتے ہیں کہ چادر اسی طرح الٹی اوڑھے رکھے تا آنکہ جب گھر پہنچ کر دوسرا لباس تبدیل کرے تو اسے بھی اتار دے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں ہے کہ آپؐ نے دوبارہ چادر درست کی ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ چادر پلٹنا بدحالی سے خوش حالی کی طرف لوٹ جانے کے لیے ایک اچھا فال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اچھے فال کو پسند فرماتے تھے۔(۴۲)

۵۔ استسقا کے مستحبات یا وظائف استسقا:

اوپر جو امور مذکورہ ہیں مثلاً خطبہ اور نماز کے لیے نکلنے کا طریقہ اس کے علاوہ حسب ذیل امور استسقا کے لیے مسنون ہیں:(۴۳)

۱۔ امام لوگوں کو گناہوں سے معافی کی تلقین کرے اور نیکی، صدقہ وخیرات کے ذریعے اللہ کا قرب حاصل کرنے اور گناہوں سے بچنے، لوگوں کے حقوق ادا کرنے کی تلقین کرے کیوں کہ اس سے دعائیں زیادہ قبول ہوتی ہیں۔ ارشار ربانی ہے:

ویاقوم استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ یرسل السماء علیکم مدراراً (اے لوگو! اپنے رب سے معافی مانگو، اس کی طرف رجوع کرو، وہ تم پر آسمان سے موسلا دھار بارش برسائے گا)۔

کیوں کہ گناہ اور مظالم قحط اور بارشیں رکنے کا باعث بنتے ہیں اور تقویٰ برکات کے نزول کا سبب ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولو ان اھل القری آمنوا واتقوا لفتحنا علیھم برکات من السماء والارض (اگر بستیوں کے لوگ ایمان لاتے اور تقویٰ اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان اور زمین کی برکتوں کے دروازے کھول دیتے) امام نماز استسقا کے لیے نکلنے سے پہلے تین دن روزے رکھنے کا حکم دے اور آخری روزے کے دن یا چوتھے دن لوگ صبح کے وقت صحرا میں دعا کے لیے نکلیں، اس طرح چار دن روزے ہو جائیں گے۔ کیوں کہ روزہ بارش کے نزول کا سبب ہے۔ روایت ہے کہ تین لوگوں کی دعا رد نہیں ہوتی، روزے دار کی تا آنکہ افطار کرلے، عادل حکمران کی اور مظلوم کی۔ (۴۴)

شافعیہ کہتے ہیں کہ لوگوں کے لیے امام کی بات ماننا ضروری ہے، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ امام کے حکم سے روزے اور صدقہ واجب نہیں ہوتے۔

امام لوگوں کو صدقے کا حکم بھی دے کیوں کہ صدقہ اللہ کی رحمت یعنی بارش لانے کا سبب ہے نیز انہیں باہمی عداوتیں ختم کرنے کا کہے کیوں کہ عداوتوں سے گناہ اور ظلم کی راہیں کھلتی ہیں۔ اور خیر کا نزول رک جاتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے: میں تمہیں لیلۃ القدر کے بارے میں بتانے کے لیے نکلا تھا، فلاں فلاں آدمی جھگڑ رہے تھے تو لیلۃ القدر کا علم اٹھا لیا گیا (۴۵)۔ امام دن مقرر کردے، جس روز لوگوں نے نماز کے لیے نکلنا ہو۔ (۴۶)

۲۔ امام اور لوگ نماز استسقا کے لیے تین دن تک پیدل صحرا کی طرف نکلیں، البتہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصا میں نماز پڑھی جائے۔

اگر امام نہ نکلے تو حنفیہ کے نزدیک لوگ خود نماز استسقا کے لیے نکلیں۔ جب امام کے بغیر نکلیں تو دعا میں مشغول ہو جائیں اور باجماعت نماز نہ پڑھیں، ہاں اگر حاکم کسی سے کہے کہ لوگوں کو جماعت سے نماز پڑھاؤ تو نماز پڑھیں، کیوں کہ استسقا اصل میں دعا ہے۔ اس کے لیے امام کی موجودگی شرط نہیں۔ اگر امام کی اجازت کے بغیر نکلے تب بھی

جائز ہے کیوں کہ یہ دعا ہے، اس کے لیے امام کی اجازت شرط نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر شہر کا حاکم موجود ہو تو لوگ اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلیں کیوں کہ اس میں فتنے کا اندیشہ ہے۔ حنابلہ کے ہاں دو روایات ہیں: ایک روایت میں ہے کہ امام یا اس کے نائب کے بغیر نکلنا مستحب نہیں ہے۔ اگر اس صورت میں لوگ نکلیں تو دعا کر کے لوٹ جائیں، نماز اور خطبہ نہ پڑھیں، دوسری روایت ہے کہ خود نماز پڑھ لیں اور انہیں میں سے کوئی شخص خطبہ دے دے۔

۳۔ نماز استسقا کے لیے صاف ستھرے ہو کر غسل کر کے، مسواک کر کے، بدبو دور کر کے اور ناخن وغیرہ کاٹ کر جائیں تا کہ لوگوں کو اذیت نہ ہو کیوں کہ اس روز لوگ جمعہ کی طرح جمع ہوتے ہیں۔

البتہ خوشبو لگانا مستحب نہیں ہے کیوں کہ یہ عاجزی، مسکنت اور خضوع کے اظہار کا دن ہے اور خوشبو زینت کے لیے ہوتی ہے، یہ زینت کا وقت نہیں۔

۴۔ عبادت گاہ کی طرف تواضع، عاجزی، انکساری، تضرع اور زاری کرتے ہوئے پرانے کپڑے پہن کر نکلے کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقا کے لیے عاجزی، تواضع اور خشوع سے نکلے اور عبادت گاہ میں پہنچے۔(۴۷)

۵۔ دین دار، نیکو کار، بزرگ افراد، متقی علماء اور بوڑھی عورتوں، بچوں اور جانوروں کے توسل سے دعا کریں تا کہ عاجزی اور زاری کا اظہار ہو اور ضرورتوں کے اظہار کے لیے آوازیں بلند ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا(۴۸)۔ ہر موجود شخص کے لیے مستحب ہے کہ اپنے خالص عمل کے توسل سے آہستہ دعا کرے۔

۶۔ نماز کے لیے صحرا میں نکلے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قحط سالی کی شکایت کی تو آپؐ نے منبر لے جانے کا حکم دیا

اور اسے عبادت گاہ میں رکھوایا(۴۹)۔ چوں کہ استسقا میں بڑی جماعت ہوتی ہے اس لیے نمازیوں کے لیے کھلی جگہ مناسب ہوتی ہے۔

۷۔ خطبہ میں مسنون دعائیں کی جائیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بارش برستے وقت بھی دعا کریں کیوں کہ بیہقی کی حدیث میں ہے کہ: چار مواقع پر دعا قبول ہوتی ہے، جب لڑائی میں فوجیں آمنے سامنے ہوتی ہیں، بارش کے وقت، نماز کھڑی ہونے کے وقت، زیارت خانہ کعبہ کے وقت۔ بخاری میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بارش برستی ہوئی دیکھتے تو فرماتے: صیباً نافعاً (نفع بخش موسلا دھار بارش برسے) مختلف احادیث میں بارش کے وقت کی جو دعائیں آئی ہیں ان کا مجموعہ یہ ہے: اللھم صیباً ھنیئا و سیبا نافعا مطرنا بفضل اللہ ورحمۃ۔ (اے اللہ! خوشگوار موسلا دھار بارش برسا، نفع بخش عطا سے نواز، اللہ کے فضل اور رحمت سے ہم پر بارش برس رہی ہے) اگر زیادہ بارشوں سے نقصان ہونے لگے تو یہ دعا کریں: اللھم حوّ الینا ولا علینا، اللھم علی الآکام والظراب وبطون الأودیۃ ومنابت الشجر (۵۰) (اے اللہ! ہمارے اردگرد برسا، ہم پر نہیں، ٹیلوں اور گھاٹیوں پر، وادیوں کے دامن اور درختوں کے اگنے کی جگہوں پر)۔

اللھم سقیا رحمۃ ولا سقیا عذاب ولا محق ولا بلاء ولا ھدم ولا غرق (۵۱) (اے اللہ! رحمت کی بارش برسا، عذاب، تباہی، آزمائش، بربادی اور سیلاب والی بارش نہ برسا)۔

یہ کہنا مکروہ ہے کہ فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی:

جیسا کہ عربوں کا طریقہ تھا کہ بارشوں کو ستاروں کے مقامات کی طرف منسوب کرتے تھے۔ اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید حقیقتاً اسی وجہ سے بارش ہوتی ہے۔ اگر یہ اعتقاد ہو کہ ستارے فاعل حقیقی ہیں تو یہ کفر ہے۔ صحیحین کی جو روایت ہے اس کا یہی

مفہوم ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''میرے بندے کچھ مومن ہوتے ہیں اور کچھ کافر۔ جو کہتا ہے کہ اللہ کے فضل ورحمت سے بارش ہوئی وہ مجھ پر ایمان رکھتا ہے اور کواکب کا انکار کرتا ہے اور جو کہتا ہے، فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی وہ میرا انکار کرتا ہے اور ستاروں پر ایمان رکھتا ہے''۔

ہوا کو گالی دینا مکروہ ہے بلکہ سنت یہ ہے کہ جب ہوا چلے تو دعا کرے کیوں کہ حدیث میں ہے: ہوا اللہ کی روح یعنی اس کی رحمت ہے کبھی رحمت لاتی ہے کبھی عذاب۔ جب ہوا چلتے دیکھو تو اسے گالی نہ دو، بلکہ اس کی خیر کے طالب ہو اور اس کے شر سے پناہ مانگو(۵۲)۔ اس موقع پر یہ دعا پڑھو: اللهم انی اسالک خیرها وخیر مافیها، وخیر ما ارسلت به اعوذ بک من شرها وشرما فیها و شرما ارسلت به (۵۳) اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذابا اللهم اجعلها ریاحاً ولا تجعلها ریحا۔(۵۴)

(اے اللہ! ہم تجھ سے ہوا کی بھلائی مانگتے ہیں اور جو بھلائی اس میں ہے اور جس بھلائی کے ساتھ تو نے ہوا چلائی ہے اور اس کے شر سے تیری پناہ مانگتے ہیں اور جو شر اس میں ہے اور جس شر کے ساتھ تو نے ہوا چلائی ہے۔ اے اللہ! ہوا کو ہمارے لیے رحمت بنادے اور عذاب نہ بنا، اسے خوشگوار اور نفع بخش ہوا بنادے، اسے عذاب کی ہوا نہ بنا)۔

کڑک اور چمک کے وقت تسبیح پڑھے: یوں کہے: سبحان من یسبح الرعد بحمده والملائکة من خیفته (۵۵)

(پاک ہے وہ ذات، رعد جس کی تسبیح وتحمید کرتی ہے اور فرشتے بھی اس کے ڈر سے) اور بجلی کے وقت کہے: سبحان من یریکم البرق خوفاً وطمعاً (پاک ہے وہ ذات جو تمہیں بجلی کی چمک دکھاتی ہے۔ جس میں خوف بھی ہے اور امید بھی) مستحب یہ ہے کہ بجلی کی چمک کو نہ دیکھے کیوں کہ سلف صالحین کڑک اور چمک کی طرف اشارہ کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے اور اس وقت یہ الفاظ کہتے: لا اله الا الله وحده لاشریک له، سبوح

قدوس (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے بلا شریک، پاک ہے، عظمت والا) پس اسلاف کی اقتدا کرنا مستحسن ہے۔

ستارا ٹوٹنے کے وقت کہے: ماشاء اللہ لاقوة الا باللہ (۵۶)

گدھے کے ڈھینچوں ڈھینچوں کرنے کی آواز سنے تو اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھے، جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ کتے کے بھونکنے کی آواز سنے تو اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھے، جیسا کہ ابو داؤد میں ہے مرغ کے اذان دینے کی آواز سنے تو اللہ سے فضل مانگے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔

۸۔ خوش حالی میں رہنے والوں کے لیے مستحب ہے کہ خشک سالی والوں کے لیے دعا کریں کیوں کہ یہ نیکی اور تقویٰ پر تعاون ہے۔

۹۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر شخص کے لیے مستحب ہے کہ جب سال کی پہلی بارش ہو تو باہر نکل آئے اور ہر مرتبہ بارش کے شروع ہوتے ہوئے اور ستر کے علاوہ باقی لباس اتار دے تاکہ بارش کے قطرے بدن پر پڑیں، ان سے برکت حاصل کرے۔ مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لباس اتار دیتے تاکہ بدن پر بارش پڑے اور فرماتے کہ تازہ تازہ اپنے رب کے پاس سے آئی ہے(۵۷) یعنی نئی پیدا ہوئی اور تازہ تازہ اتری ہے۔ نیز سیلاب کے پانی سے نہانا یا وضو کرنا مستحب ہے۔ امام شافعی نے کتاب الأم میں منقطع سند سے روایت کی ہے کہ جب بارش کا پانی سیلاب کی شکل میں بہتا تو آپ فرماتے کہ ہمیں اس پانی کے پاس لے جاؤ جو پاک ہے تاکہ ہم اس سے طہارت حاصل کریں اور اس پر اللہ کی تعریف کریں۔

۱۰۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز استسقا سے پہلے اور بعد مسجد یا عبادت گاہ میں نوافل پڑھنا جائز ہیں۔ کیوں کہ استسقا سے مقصود یہ ہے کہ گناہوں سے دور ہوں اور زیادہ سے زیادہ نیکی کریں جب کہ نماز عید میں ایسا نہیں، شافعیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک عیدگاہ میں عید

کی نماز سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنے مکروہ ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک مسجد میں مکروہ نہیں۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسجد میں بھی عید کی نماز سے پہلے مکروہ ہیں البتہ حنفیہ کے نزدیک بعد میں نہیں۔

دعا اگر کوئی چیز حاصل کرنے کے لیے کی جائے تو ہتھیلیاں پھیلا کر کی جائے اور اگر کسی مصیبت کے دور کرنے کے لیے کی جائے تو ہاتھوں کی پشت پھیلا کر کی جائے (۵۸)۔

(۱۱) اگر بارش نہ ہوتو دوبارہ اور تیسری بار نماز استسقا پڑھیں اور اگر نماز استسقا کی تیاری کررہے تھے کہ بارش ہوگئی تو اکٹھے ہوکر شکر ادا کریں اور زیادہ بارش کی دعا کریں اور شکرانے کے طور پر معروف طریقے سے نماز استسقا پڑھیں جیسا کہ دعا وغیرہ کے لیے اکٹھے ہوتے ہیں۔ صحیحین میں ہے جب تک کوئی شخص جلدی نہ مچائے اس کی دعا قبول ہوتی ہے یعنی یہ نہ کہے کہ میں نے تو دعا کی تھی، قبول ہی نہیں ہوئی۔ ارشاد ربانی ہے: لئن شکرتم لازیدنکم (اگر تم شکر کرو گے تو میں تمہیں زیادہ دوں گا۔ ابراہیم ۱۴: ۷) اصبغ کہتے ہیں کہ مصر میں نیل کے پانی کے لیے مسلسل پچیس دن نماز استسقا پڑھی گئی۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ الشرح الصغیر، ۱: ۵۲۷، مغنی المحتاج، ۱: ۳۲۱، کشاف القناع، ۱: ۷۴، مراقی الفلاح، ۹۳۔

۲۔ ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ ''جو لوگ ناپ تول میں کمی کرتے ہیں ان پر قحط سالی اور تنگ دستی مسلط ہوجاتی ہے اور حکمران ظالم ہوجاتے ہیں اور جو لوگ زکوٰۃ روک لیتے ہیں ان کے لیے آسمان سے بارش روک دی جاتی ہے اور اگر جانور نہ ہوں تو بالکل بارش نہ ہو۔ (نیل الاوطار، ۴: ۲)

۳۔ الکتاب مع اللباب ۱: ۱۲۱ وبعد، مراقی الفلاح ،۹۳، فتح القدیر ، ۱: ۴۳۷، البدائع، ۱: ۲۸۲، الدر المختار، ۱: ۷۹۰ وبعد۔

۴۔ نصب الرایۃ، ۲: ۲۳۸۔

۵۔ بدایۃ المجتھد، ۱: ۲۰۷: القوانین الفقھیہ، ۸۷، الشرح الصغیر، ۱: ۵۳۸، مغنی المحتاج، ۱: ۳۲۱، المھذب، ۱: ۱۲۳، المغنی، ۲: ۴۳۹ وبعد، کشاف القناع، ۲: ۷۴۔

۶۔ ابن عدی اور عقیلی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی اور اسے ضعیف بتایا، صحیحین میں ہے جب تک کوئی شخص جلدی نہ مچائے اور یہ نہ کہے کہ میری تو دعا کبھی قبول نہیں ہوئی، اس کی دعا قبول ہوتی ہے۔

۷۔ چاروں کتب سنن نے روایت کی (نصب الرایۃ، ۲: ۲۳۹، نیل الاوطار، ۴: ۶)

۸۔ ابو داؤد (نیل الاوطار، ۴: ۳)

۹۔ پہلی حدیث احمد اور ابن ماجہ نے اور دوسری احمد نے اور تیسری ابوداؤد، ترمذی، بخاری اور مسلم نے روایت کی اور یہ صحیح ہے (نیل الاوطار، ۴: ۴، المجموع، ۵: ۶۵۔

۱۰۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۲۱، الشرح الصغیر، ۱: ۵۴۰ وبعد۔

۱۱۔ المغنی، ۲: ۴۴۰۔

۱۲۔ القوانین الفقھیہ، ۸۷، الشرح الکبیر، ۱: ۴۰۵ الشرح الصغیر، ۱: ۵۲۷، مغنی المحتاج،

۱:۳۲۳ وبعد، المهذب، ۱:۱۲۳ وبعد، کشاف القناع، ۲:۷۴ - ۷۵، المغنی، ۲:۴۳۰ - ۴۳۲۔

۱۳۔ احمد، بخاری، ابو داؤد، نسائی (نیل الاوطار، ۴:۴)۔

۱۴۔ البدائع، ۱:۲۸۴، مغنی المحتاج، ۱:۳۲۵، المغنی، ۲:۴۳۸ وبعد۔

۱۵۔ ابو داؤد۔

۱۶۔ بداية المجتهد، ۱:۲۰۹، الشرح الصغير، ۱:۵۳۸، مغنی المحتاج، ۱:۳۲۴، المغنی، ۲:۴۳۲، ۴۴۰ وبعد، کشاف القناع، ۲:۷۵۔

۱۷۔ بیہقی نے الشعبی سے روایت کی۔ المجادیح، جمع مجدح، ہر وہ ستارہ جس کو عرب بارش کا سبب قرار دیتے، حضرت عمرؓ نے بتایا بارش کا اصل سبب استغفار ہے، ستارے نہیں، آپ نے تشبیہ کے طور پر یہ لفظ استعمال کیا، ایک قول یہ ہے کہ مجادیح کنجیوں کو کہتے ہیں۔ ایک روایت میں مفاتیح السماء (آسمان کی کنجیاں) کے الفاظ ہیں۔ (المجموع، ۵:۷٦، ۷۸ وبعد)

۱۸۔ البدائع، ۱:۲۸۳ وبعد، اللباب، ۱:۱۲۳، فتح القدير، ۱:۴۴۱، مراقی الفلاح، ۹۳، الدر المختار، ۱:۷۹۱، المجموع، ۵:۷۲، ۸۳، القوانين الفقهيه، ۸۷، الشرح الصغير، ۱:۵۳۸، مغنی المحتاج، ۱:۳۲۲ - ۳۲۳، المهذب، ۱:۱۲۳ - ۱۲۵، المغنی، ۲:۴۳۰، ۴۳۹، ۴۴۱، کشاف القناع، ۲:۷٦ - ۷۷، ۸۲۔

۱۹۔ بخاری۔

۲۰۔ مراجع سابقہ۔

۲۱۔ چیونٹی کے بارش مانگنے کی دعا حاکم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اس کی سند صحیح ہے (المجموع، ۵:٦۸)

۲۲۔ حضرت عمرؓ کی حدیث بخاری میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ ایسا کیا کرتے تھے۔ حضرت معاویہؓ کا حضرت یزید کے وسیلے سے بارش مانگنے کی حدیث مشہور ہے۔ (المجموع ۵:٦۸، نیل الاوطار، ۴:٦)

۲۳۔ احمد، نسائی، ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۴:٦)

۲۴۔ فتح القدير مع العنايه، ۱:۴۳۹ وبعد، البدائع، ۱:۲۸۳ وبعد، اللباب، ۱:۱۲۲ وبعد۔

۲۵۔ عام استعمال کے کپڑے پہنے اور دیدہ زیب لباس اتار دے تاکہ اللہ کے سامنے عاجزی کا اظہار ہو۔

۲۶۔ احمد، نسائی، ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۶:۴)

۲۷۔ الشرح الصغیر، ۱: ۵۳۹، القوانین الفقهیه، ۸۷، بدایة المجتهد، ۱: ۲۰۸، المجموع، ۵:۵ ۷ وبعد، مغنی المحتاج، ۱:۳۲۴ وبعد، الشرح الکبیر الدردیر، ۱:۴۰۶، کشاف القناع، ۸۰:۲، المغنی، ۲: ۴۳۳-۴۳۶۔

۲۸۔ احمد، ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۴:۴) احمد نے اسی طرح کی ایک روایت عبداللہ بن زید سے نقل کی ہے۔

۲۹۔ احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، مسلم نے بلند آواز سے قراءت کا ذکر نہیں کیا۔ (مرجع سابق)۔

۳۰۔ بیہقی کے حوالے اوپر گزر چکا، حضرت علیؓ سے بھی ایسی ہی روایت ہے (نیل الاوطار، ۷:۴) مجادیح السماء سے مراد وہ ستارے ہیں جو عام طور پر بارش کا سبب بنتے ہیں، استغفار کو ان سے تشبیہ دی گئی ہے۔

۳۱۔ ترمذی۔

۳۲۔ ابن ماجہ، اس کا مفہوم ہے کہ اے اللہ! ایسی بارش برسا جو سیراب کردے، پاک صاف ہو، ثمرآور اور نتیجہ خیز ہو، بہت اور بابرکت ہو، ساری زمین پر ہو، موسلا دھار ہو، ہر جگہ ہو اور جب تک ضرورت ہو برستی رہے (نیل الاوطار ۹:۴)

۳۳۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: اذا سألک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان (اگر میرے بندے آپؐ سے میرے بارے میں پوچھیں تو انہیں بتائیں کہ میں قریب ہوں، جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارے تو اس کا جواب دیتا ہوں (البقرہ۲:۱۸۶)، آہستہ دعا کرنے میں اخلاص، خشوع وخضوع زیادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے جلدی قبول ہوتی ہے۔

۳۴۔ ابوداؤد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی (سنن ابی داؤد، ۱:۲۶۷، نیل الاوطار، ۳:۴)

۳۵۔ نووی کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دعا کے لیے قبلہ رو ہونا مستحب ہے، دوسری عبادات

مثلاً وضو، غسل، تیمم، قراءت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، البتہ خطبہ شرعی دلیل کی وجہ سے اس میں شامل نہیں۔

۳۶۔ احمد، بخاری، مسلم (نیل الاوطار، ۴:۸)

۳۷۔ اوپر گزر چکی۔ زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحاح ستہ اور مسند احمد میں ہے۔ (نصب الرایۃ، ۲:۲۴۲)

۳۸۔ (نیل الاوطار، ۴:۳-۴)، سہیلی نے کہا ہے کہ آپ ؐ کی چادر کی لمبائی چار ہاتھ اور چوڑائی دو ہاتھ اور ایک بالشت تھی۔

۳۹۔ دارقطنی نے جعفر بن محمد سے ان کے والد کے حوالے سے روایت کی۔

۴۰۔ احمد، ابو داؤد، خمیصہ، سیاہ مربع چادر جس کے دونوں طرف کناریاں ہوں (نیل الاوطار، ۴:۱۱-۱۲)

۴۱۔ احمد (نیل الاوطار، ۴:۱۱)

۴۲۔ بخاری و مسلم نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: ''مجھے اچھی بات اور پاکیزہ الفاظ سے فال لینا اچھا لگتا ہے''۔ مسلم کی روایت میں ہے'' مجھے اچھی فال پسند ہے''۔

۴۳۔ الدر المختار، ۱:۷۹۲، البدائع، ۱:۲۸۴، اللباب، ۱:۱۲۲ وبعد، مراقی الفلاح، ۹۳، القوانین الفقھیہ، ۶۷، الشرح الصغیر، ۱:۵۳۸ - ۵۴۰، مغنی المحتاج، ۱:۳۲۱ -۳۲۶، المہذب، ۱:۱۲۳ - ۱۲۵، المغنی، ۲:۴۳۰، ۴۳۸، کشاف القناع، ۲:۷۵ وبعد۔

۴۴۔ ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی اور کہا'' حدیث حسن ہے''، بیہقی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ'' روزہ دار، والد اور مسافر کی دعا''۔

۴۵۔ احمد اور مسلم نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۲۷۷) تلاحی سے مراد جھگڑنا ہے۔

۴۶۔ ابو داؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۳)

۴۷۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۴۸۔ ائمہ کا اتفاق ہے کہ کسی قبر کے پاس قبولیت کی امید سے دعا کرنا بدعت ہے، ثواب نہیں۔ امام احمد

وغیرہ کہتے ہیں کہ ارشاد نبوی: اعوذ بکلمات اللہ التامة من شر ما خلق(اللہ کے مکمل کلمات کی پناہ میں آتا ہوں ہر مخلوق کے شر سے) مخلوق سے پناہ مانگنا جائز نہیں۔ (کشاف القناع، ۲:۷۷)

۴۹۔ ابو داؤد نے صحیح سند سے روایت کی، حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بخاری اور مسلم کی شرط پر ہے۔

۵۰۔ متفق علیہ، حضرت انسؓ سے روایت ہے، ظراب، ظرب کی جمع ہے، چھوٹا ٹیلہ (نیل الاوطار ،۴: ۱۳)

۵۱۔ امام شافعی نے اپنی مسند میں روایت کی، یہ حدیث مرسل ہے (نیل الاوطار،۴:۱۰)

۵۲۔ ابو داؤد، نسائی حاکم نے سند حسن سے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔

۵۳۔ مسلم۔

۵۴۔ طبرانی، الکبیر۔

۵۵۔ امام مالک نے مؤطا میں عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت کی اور کڑک کو بجلی پر قیاس کیا گیا۔ ترمذی میں اس دعا کے بعد یہ الفاظ ہیں: اللھم لا تقتلنا بغضبک ولا تھلکنا بعذابک وعافنا قبل ذلک (اے اللہ! ہمیں اپنے غصے سے قتل نہ کر، اپنے عذاب سے ہلاک نہ کر اور اس سے پہلے ہی ہمیں عافیت سے نواز) ابونعیم نے الحلیہ میں ابو زکریا سے روایت کی جو شخص "سبحان اللہ وبحمده عن البرق" کہے اس پر بجلی نہیں گرتی۔

۵۶۔ ابن السنی، طبرانی نے الاوسط میں روایت کی۔

۵۷۔ احمد، ابو داؤد (نیل الاوطار،۴:۱۲)۔

۵۸۔ یہ خلاد بن سائب کی اپنے والد سے مروی حدیث سے ماخوذ ہے: سائب کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دعا فرماتے تو آپؐ اپنی ہتھیلیاں آسمان کی طرف کر لیتے اور جب پناہ مانگتے تو اپنے ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف کرتے۔ مسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بارش کے لیے دعا کرتے تو ہاتھوں کی ہتھیلیوں سے آسمان کی طرف اشارہ کرتے۔ ابن عباسؓ سے ایک ضعیف روایت ہے کہ اللہ سے ہتھیلیاں پھیلا کر دعا کیا کرو ہاتھوں کی پشت سے نہیں۔ (سبل السلام،۲:۸۳)

ساتویں بحث

نماز خوف

نماز خوف کی شرعی حیثیت، اس کا سبب، شرائط، نماز خوف کی کیفیت اور طریقہ مسبوق نماز خوف کیسے ادا کرے؟ نماز خوف کب فاسد ہوجاتی ہے؟ حالت جنگ اور خوف کی شدت کے دوران نماز۔

اوّل: نماز خوف کی شرعی حیثیت:

جمہور فقہاء کے نزدیک نماز خوف شرعاً جائز ہے(۱) کفار سے قتال کے دوران کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ میں ارشاد ربانی ہے: واذا کنت فیھم فأقمت لھم الصلاۃ فلتقم طائفۃ منھم معک ولیأخذوا اسلحتھم، فاذا سجدوا فلیکونوا من ورائکم، ولتأت طائفۃ أخری لم یصلوا فلیصلوا معک ولیاخذوا حذرھم واسلحتھم، وَدَّالذین کفروا لوتغفلون عن اسلحتکم وامتعتکم فیمیلون علیکم میلۃ واحدۃ... الآیۃ (۲)

(جب آپؐ لوگوں میں موجود ہوں اور انہیں نماز پڑھانے لگیں تو ایک گروہ اپنا اسلحہ لگائے ہوئے آپؐ کے پیچھے کھڑا ہوجائے، جب وہ سجدہ کرچکیں تو پیچھے چلے جائیں اور دوسرا گروہ جس نے نماز نہیں پڑھی آ کر آپؐ کے ساتھ نماز پڑھے، یہ بھی اپنی احتیاط ملحوظ رکھیں اور اسلحہ بند رہیں، کیوں کہ کفار یہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے اسلحہ اور سازوسامان سے غافل ہوجاؤ تو وہ یکبارگی تم پر ٹوٹ پڑیں)۔

جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ہو جس سے کسی امر کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص ہونا ثابت ہوتا ہو تو جو امر آپؐ کے لیے ثابت ہے وہ امت کے حق میں بھی ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی پیروی کرنے کا حکم دیا ہے۔ رہی یہ بات

کہ ''جب آپؐ لوگوں میں موجود ہوں'' کے الفاظ قرآن میں آئے ہیں تو ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ حکم آپؐ کی موجودگی کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ دوسری جگہ اسی طرح کی ایک آیت ہے کہ خذ من اموالھم صدقة ۔ (التوبہ۹: ۱۰۳)''ان کے اموال سے صدقہ لیا کرو'' یہ حکم بھی آپؐ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

صحیح سنت سے ثابت ہے کہ آپؐ نے چار مواقع پر نماز خوف ادا کی: غزوہ ذات الرقاع میں جو صحیح قول کے مطابق غزوہ خندق کے بعد کا واقعہ ہے اور بطن نخل میں (غطفان کی سرزمین میں نجد کے علاقے کی ایک جگہ) عسفان میں (مکہ سے دو منزل کے فاصلے پر) اور ذی قَرد میں (جو مدینہ سے ایک منزل کے فاصلے پر ایک چشمہ ہے، اسے غزوہ غابہ کہا جاتا ہے جو حدیبیہ سے قبل ربیع الاوّل ۶ ہجری میں ہوا)(۳)۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چوبیس مرتبہ نماز خوف پڑھی اور آپؐ کی نماز کے طریقے کی تفصیل آئندہ مذکور احادیث میں ہے۔ یاد رہے کہ ہمیں یہ بھی حکم ہے کہ ''جیسے مجھے نماز پڑھتے دیکھتے ہو اس طرح نماز پڑھو''۔

صحابہ کرام کا نماز خوف کے عمل پر اجماع ہے۔ حضرت علی، حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہم نے نماز خوف پڑھی۔ جمہور اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق سفر اور حضر دونوں میں نماز خوف جائز ہے۔ مالکیہ میں سے ابن ماجشون کی رائے یہ ہے کہ نماز خوف صرف سفر میں پڑھی جاسکتی ہے۔

امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ نماز خوف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص تھی اور صرف آپؐ کی حیات طیبہ میں جائز تھی کیوں کہ قرآن میں ہے'' جب آپؐ موجود ہوں'' (النساء۴:۱۰۲)۔ آپؐ کی حیات طیبہ کے ساتھ مختص ہونے کی حکمت یہ ہے کہ تاکہ ہر گروہ آپؐ کے پیچھے نماز پڑھنے کا ثواب حاصل کرلے، کیوں کہ صحابہ کرامؓ آپؐ کے پیچھے نماز پڑھنے کی فضیلت کے حصول کے لیے بہت حریص تھے۔ آپؐ کے وصال کے بعد اس

کی ضرورت نہیں رہی۔ ہر گروہ ایک ہی امام کے پیچھے پوری نماز ادا کرسکتا ہے، اس لیے ایسی نماز کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔ جس میں چلنا پھرنا اور آنا جانا پڑے جو بنیادی طور پر نماز کے خلاف ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک امام کے پیچھے نماز خوف نہیں پڑھی گئی بلکہ دو اماموں کے پیچھے پڑھی جاتی رہی، ایک امام ایک گروہ کو دو رکعات پڑھا دیتا، پھر دوسرا امام دوسرے گروہ کو دو رکعات پڑھاتا اور جو گروہ نماز سے باہر ہوتا وہ نگرانی کرتا اور دشمن پر نگاہ رکھتا تھا۔

یہ استدلال اس بنا پر رد کردیا گیا ہے کہ صحابہ کرام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نماز خوف پڑھائی اور وہ اس امر سے زیادہ واقف تھے کہ کون سا شرعی حکم ختم ہوگیا اور کون سا ہنوز باقی ہے۔

اس حکم کو باقی رکھنے کا مقصد یہ ہے کہ اسلام یہ چاہتا ہے کہ لوگ ایک جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں تاکہ ان میں باہمی ربط و تعلق مضبوط، مستحکم اور دائمی ہو، حتیٰ کہ شدید خوف، سختی اور بحران کے وقت بھی ربط و تعلق میں کمی واقع نہ ہونے پائے۔

خوف کا اثر نماز کے طریقے پر پڑا ہے نماز کی رکعات پر نہیں۔ خوف کی وجہ سے نماز کی رکعات کم نہیں ہوں گی، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے۔

دوم: نماز خوف کا سبب اور اس کی شرائط:

ابن عابدین کی تصریح کی مطابق نماز خوف کا سبب دشمن کے حملے کا خوف ہے۔ (۴) دشمن کی موجودگی نماز خوف کے لیے شرط ہے۔ جیسا کہ سفر کی نماز میں مشقت سبب ہے اور شرعی سفر کا وجود شرط ہے اور خوف سے مراد دشمن کی موجودگی ہے۔ حقیقی خوف مراد نہیں کیوں کہ دشمن کی موجودگی کو خوف کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ نماز خوف کا تعلق صرف لڑائی سے نہیں ہے بلکہ ہر طرح کے خوف میں نماز خوف جائز ہے مثلاً سیلاب، آگ، درندے، اونٹ، خوفناک کتے یا کسی اور حملہ آور جانور، چور یا سانپ وغیرہ سے بھاگ رہا

ہو اور کہیں جائے پناہ نہ مل رہی ہو تو اس حالت میں بھی نماز خوف جائز ہے۔(۵)

نماز خوف کی شرائط

نماز خوف کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں (۶):

۱۔ لڑائی مباح ہو، یعنی اس لڑئی کی اجازت ہو، خواہ واجب ہو جیسے حربی کفار کے خلاف ہو یا باغیوں، ڈاکوؤں، لٹیروں کے خلاف جو خون بہاتے ہوں اور عزتیں لوٹتے ہوں جیسا کہ ارشاد ربانی ہے ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا (اگر تمہیں خوف ہو کہ کفار تمہیں آزمائش میں ڈال دیں گے، النساء۴: ۱۰۱) یا جائز ہو، مثلاً ان لوگوں کے خلاف ہو جو مسلمانوں کے اموال چھیننا چاہتے ہوں۔

باغیوں اور گناہ کا سفر کرنے والوں کے لیے نماز خوف پڑھنا جائز نہیں کیوں کہ نماز خوف رحمت، تخفیف اور رخصت ہے جو گناہ کی حالت میں نہیں ملتی یعنی حرام اور ممنوع لڑائی میں نماز خوف پڑھنا درست نہیں۔ جو لوگ اہل عدل سے لڑائی کر رہے ہوں یا لوگوں کے اموال چھیننے کے لیے لڑ رہے ہوں ان کو نماز خوف پڑھنے کی رعایت نہیں ہے۔

۲۔ دشمن یا درندہ موجود ہو یا غرق ہونے یا جلنے کا خوف ہو: جس کسی کو دشمن یا کسی دوسرے خطرے کا خوف ہو، خواہ جان کا خوف ہو یا مال تلف ہونے کا، جمہور کے نزدیک اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق اس کے لیے سفر و حضر میں، سمندر اور خشکی پر، لڑائی میں اور دوسری کسی حالت خوف میں نماز خوف جائز ہے کیوں کہ آیت واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلاۃ (جب آپؐ ان میں موجود ہوں اور نماز پڑھانا چاہیں، النساء۴: ۱۰۲) عام ہے، ہر حالت کے لیے ہے۔ اگر کوئی بڑی جماعت نظر آئی جسے دشمن سمجھا گیا اور لوگوں نے نماز خوف پڑھ لی، بعد میں معلوم ہوا کہ واقعی دشمن تھے تو نماز درست ہوگئی اور اگر معلوم ہوا کہ دشمن نہیں تھے تو نماز نہیں ہوئی۔ اگر خوف کے بغیر نماز خوف پڑھ لی تو درست نہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر نماز خوف کے دوران امن ہو جائے تو حالت

امن کی نماز مکمل کرے اور اگر نماز امن کے دوران خوف شدت اختیار کر جائے تو نماز خوف پڑھے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جسے امن ہو جائے وہ امن کی حالت کی نماز پڑھے۔

حضر میں نماز خوف پوری پڑھی جائے گی اور سفر میں چار رکعات والی نمازیں دو رکعات پڑھی جائیں گی کیوں کہ خوف سے نماز کی رکعات کی تعداد متأثر نہیں ہوتی۔ وہ سفر جس میں قصر جائز ہے(۸۹ کلو میٹر) امام ہر گروہ کو ایک رکعت پڑھائے اور حضر کی نماز میں ہر گروہ کو دو رکعات پڑھائے۔

سوم: نماز خوف ادا کرنے کا طریقہ:

خوف کی حالت میں نماز کے بارے میں فقہاء دو اہم نکات پر متفق ہیں:

۱۔ لشکر کے لیے دو الگ الگ اماموں کی اقتدا میں نماز پڑھنا جائز ہے کہ ہر گروہ اپنے امام کے پیچھے نماز پڑھے۔

۲۔ اگر خوف کی شدت ہو اور جماعت سے نماز پڑھنا مشکل ہو تو الگ سوار اور پیدل جس حالت میں اور جہاں ہوں، اپنے مورچوں اور خندقوں میں نماز پڑھ سکتے ہیں، رکوع اور سجدوں کی جگہ اشارے کر لیں اور جس طرف رخ ہو، خواہ قبلہ کی طرف یا کسی اور طرف نماز درست ہے۔ البتہ اگر ممکن ہو تو نماز شروع کرتے وقت قبلہ رو ہو کر تکبیر تحریمہ کہیں ورنہ جس طرف رخ ہو اسی طرف منہ کر کے پڑھ لیں کیوں کہ یہ مجبوری کے وقت کی نماز ہے، جس میں ارکان اور قبلہ رو ہونے کی شرائط باقی نہیں رہتیں۔

اگر سارا لشکر ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اسے اس طرح پڑھنی چاہیے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی اور احادیث میں اس کے سولہ طریقے آتے ہیں، جن میں سے کچھ صحیح مسلم میں ہیں، اکثر سنن ابی داؤد میں اور صحیح ابن حبان میں ان میں سے نو طریقے ہیں۔ ہر دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ طریقہ اختیار فرمایا جو نماز کے لیے زیادہ مناسب اور دشمن پر نگاہ رکھنے کے لیے زیادہ سازگار تھا۔

ان میں سے سات طریقے زیادہ مشہور ہیں، جمہور نے ان میں سے قوی تر اور صحیح تر کو اختیار کیا ہے جب کہ حنابلہ نے ان سب طریقوں کو جائز قرار دیا، امام احمد نے ان میں سے حضرت سہلؓ کی حدیث کو ترجیح دی ہے، جو درج ذیل ہے:(۷)

پہلا طریقہ: عسفان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز خوف:(۸) اگر دشمن قبلہ کی جانب ہو تو شافعیہ اور حنابلہ اس روایت پر اعتماد کرتے ہیں کہ لوگ امام کے پیچھے دو یا زیادہ صفیں باندھ کر کھڑے ہوں اور امام ان سب کو ایک رکعت پڑھائے اور جب سجدہ کرے تو پہلی صف امام کے ساتھ سجدے میں جائے اور پچھلی صف کھڑے ہو کر نگرانی کرے اور جب دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوں تو پچھلی صف سجدے کر کے ساتھ شامل ہو جائے۔

دوسری رکعت میں وہ صف جو پہلی رکعت کے سجدے کے دوران نگرانی کرتی رہی ہے امام کے ساتھ سجدے میں شامل ہو جائے اور پہلی صف کے نمازی نگرانی کرتے رہیں اور جب تشہد کے لیے بیٹھیں تو پہلی صف کے نمازی سجدے کر کے ساتھ شامل ہو جائیں اور امام سب کے ساتھ سلام پھیرے۔ یہ نماز قصر تھی کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں تھے۔ اس طرح نماز پڑھنے کے لیے حنابلہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ مسلمانوں کو پیچھے سے حملے کا اندیشہ نہ ہو اور کفار کے لشکر کا کوئی حصہ ایسا نہ ہو جو مسلمانوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا ہو اور مسلمانوں کی تعداد اتنی ہو کہ انہیں دو گروہوں میں تقسیم کرنا ممکن ہو یعنی ہر گروہ میں کم از کم تین آدمی ہوں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر گروہ کے لیے جمع کا لفظ اسجدوا (سجدہ کریں۔ النساء۴:۱۰۲) استعمال کیا ہے اور جمع کے لیے کم از کم تین افراد ہونے چاہییں۔ اگر مسلمانوں کو پشت پر سے حملے کا اندیشہ ہو یا کفار کے لشکر کا کوئی حصہ مسلمانوں کا نگاہوں سے اوجھل ہو یا مسلمانوں کی تعداد چھ سے کم ہو تو اس طریقے کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے نماز ادا کریں۔

دوسرا طریقہ: غزوہ ذات الرقاع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز (۹):

اگر دشمن قبلہ کے علاوہ کسی اور سمت میں ہو تو شافعیہ(۱۰) اور حنابلہ کے نزدیک یہ طریقہ مستحسن ہے اور مالکیہ کے مشہور مذہب کے مطابق مطلقاً یہی طریقہ سب سے بہتر ہے خواہ دشمن قبلہ کی جانب ہو یا کسی اور جانب۔ طریقہ یہ ہے کہ امام فوج کو دو حصوں میں تقسیم کر لے، ایک حصہ نماز میں شریک ہو جائے اور دوسرا دشمن کے سامنے کھڑا ہو۔ امام پہلے گروہ کو اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھائے۔ اگر دو رکعات والی نماز ہے تو ایک رکعت اور اگر تین یا چار رکعات والی ہے تو دو رکعات، پھر یہ گروہ اپنی نماز مکمل کر کے سلام پھیر کر دشمن کے مقابلے میں چلا جائے اور دوسرا گروہ آ کر امام کی اقتدا میں دو رکعات والی نماز میں دوسری اور چار والی میں دوسری دو اور مغرب میں تیسری رکعت پڑھے اور امام سلام پھیر دے پھر یہ گروہ سورۃ فاتحہ اور سورت کے ساتھ اپنی باقی ماندہ نماز مکمل کر لے لیکن مالکیہ کے نزدیک امام کے سلام پھیرنے کے بعد جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک امام تشہد میں ان کا انتظار کرے اور پھر ان کے ساتھ سلام پھیرے جیسا کہ حدیث میں ہے۔

امام جب دوسری رکعت میں دوسرے گروہ کا انتظار کر رہا ہو تو اس دوران سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی سورت پڑھ لے اور تشہد میں انتظار کے دوران تشہد دوبارہ پڑھ لے یا دعا لمبی کر دے لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دوسرے گروہ سے پہلے امام سلام نہ پھیرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولتات طائفة اخری لم یصلوا فلیصلوا معک (دوسرا گروہ جس نے ابھی نماز نہیں پڑھی آئے اور آپؐ کے ساتھ نماز پڑھے۔ النساء۴: ۱۰۲) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی پوری نماز امام کے ہمراہ ہوگی اور دونوں گروہوں میں توازن اس طرح قائم ہوگا کہ پہلے گروہ کو امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوگی جب کہ دوسرے گروہ کو سلام کی۔

تیسرا طریقہ: ابن عمر کی روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز: (۱۱)

حنفیہ نے اس طریقے کو اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ لوگ دو گروہوں میں تقسیم ہوجائیں۔ ایک گروہ دشمن کے سامنے رہے اور دوسرا امام کے پیچھے۔ امام اس گروہ کو ایک رکعت پڑھائے اور دو سجدوں کے بعد جمہور کے نزدیک یہ دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ پڑھ کر سلام پھیر کر اپنی نماز مکمل کر کے دشمن کے سامنے چلا جائے جب کہ حنفیہ کے نزدیک نماز مکمل کیے بغیر دشمن کے مقابلے میں چلا جائے اور دوسرا گروہ آ کر امام کے ساتھ دوسری رکعت اور سجدوں میں شامل ہوجائے، امام اکیلا ہی تشہد پڑھ کر سلام پھیرے اور یہ گروہ حنفیہ کے نزدیک سلام پھیرے بغیر چل کر دشمن کے مقابلے میں چلا جائے، ان کی حیثیت مسبوق کی ہے جمہور کے نزدیک یہ گروہ سورہ فاتحہ اور سورت کے ساتھ اپنی باقی ماندہ نماز پوری کر کے دشمن کے مقابلے میں جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ پھر پہلا گروہ اپنی پہلی جگہ آ جائے یا جہاں ہے وہیں اپنی نماز مکمل کرے تا کہ اسے زیادہ نہ چلنا پڑے لیکن اس رکعت میں سورہ فاتحہ نہ پڑھے کیوں کہ ان کی حیثیت ''لاحق'' کی ہے پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیر دیں اور دشمن کے مقابلے میں چلے جائیں، پھر دوسرا گروہ آ جائے اور وہ سورہ فاتحہ اور سورت کے ساتھ اپنی نماز پوری کرے کیوں کہ وہ شروع سے امام کے ساتھ شامل نہیں تھے اس لیے مسبوق کے حکم میں ہیں۔ امام مالک کے شاگرد اشہب کی رائے اس طریقے میں حنفیہ سے ہم آہنگ ہے۔

مقیم ہونے کی صورت میں پانچوں نمازیں ادا کرنے کا طریقہ:

اگر امام مقیم ہو تو چار رکعات والی نمازوں میں پہلے گروہ کو دو رکعات پڑھائے اور دوسرے کو آخری دو رکعات تا کہ دونوں میں یکسانی ہوجائے، چاروں فقہی مذاہب کے مطابق مغرب میں پہلے گروہ کو پہلی دو رکعات اور دوسرے کو ایک کیوں کہ جب برابری کا

کوئی طریقہ نہ ہوتو پہلا گروہ قابل ترجیح ہوگا۔ دوسرے گروہ کو امام کے ساتھ سلام پھیرنے کی فضیلت حاصل ہوگی۔ صبح کی نماز ہر گروہ کو ایک ایک رکعت پڑھائے۔

چوتھا طریقہ: بطن نخل (نجد میں غطفان کی سرزمین) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز: (۱۲) اگر دشمن قبلہ کے علاوہ کسی اور سمت ہوتو ذات الرقاع کی نماز کے بعد شافعیہ کے نزدیک یہ طریقہ زیادہ قابل اعتماد ہے اور وہ یہ ہے کہ امام دونوں بار ہر گروہ کو الگ الگ پوری نماز پڑھائے اور سلام پھیرے اس کا طریقہ عمدہ ہے، اس میں کوئی دقت نہیں، کسی گروہ کو امام سے الگ نہیں ہونا پڑتا، نہ اس نماز کا طریقہ بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ اس میں بجز اس کے اور کوئی بات نہیں کہ امام کی دوسری نماز نفل ہوگی اور اس میں وہ فرض پڑھنے والوں کی امامت کروا رہا ہوگا جو بالاتفاق جائز ہے۔ حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک صرف نماز خوف میں جائز ہے، باقی نمازوں میں ممنوع ہے۔

پانچواں طریقہ: ذات الرقاع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز، جیسا کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے(۱۳):

اس کا طریقہ یہ ہے کہ امام چار رکعات والی نمازیں پوری چار رکعات پڑھے، جو امام کے تعلق سے پوری نماز ہوگی اور ہر گروہ دو دو رکعات قصر پڑھے۔ گویا امام کی چار رکعات پوری ہوں گی اور مقتدیوں کی دو دو رکعات قصر۔

چھٹا طریقہ: ذی قَرد کے مقام پر رسول اللہ کی نماز: (ذی قرد، مدینہ سے ۲۲۱۷۶ میٹر کے فاصلے پر ایک کنواں) جیسا کہ ابن عباسؓ، حذیفہؓ اور زید بن ثابتؓ اور دوسرے صحابہ سے روایت ہے(۱۴) اکثر فقہاء نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ابن عباسؓ کی حدیث ثابت نہیں ہے کیوں کہ خوف کے باعث رکعات کی تعداد کم نہیں ہوتی۔ امام احمد اور دوسرے محدثین نے اسے جائز قرار دیا کیوں کہ اس سلسلے

کی احادیث صحیح ہیں اور طریقہ یہ ہے کہ امام چار رکعت والی نماز قصر کر کے دو رکعت پڑھے اور ہر گروہ امام کے پیچھے ایک ایک رکعت پڑھے اور دوسری رکعت چھوڑ دے، اسے قضا نہ کرے۔

ساتواں طریقہ: غزوہ نجد کے سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنے صحابہ کے ساتھ نماز بروایت ابوہریرہؓ: (۱۵)

امام کے ساتھ ایک گروہ کھڑا ہو جائے اور دوسرا گروہ قبلہ کی طرف پشت کر کے دشمن کے سامنے کھڑا رہے اور دونوں گروہ امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہیں، ان میں سے ایک گروہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر دشمن کے سامنے چلا جائے اور دوسرا گروہ آ کر پہلے ایک رکعت پڑھے، امام اس دوران کھڑا رہے، پھر امام ان کو دوسری رکعت پڑھائے، پھر جو گروہ دشمن کے سامنے کھڑا ہے وہ آجائے اور اپنی رکعت مکمل کرے، اس دوران امام بیٹھا رہے اور پھر سب امام کے ساتھ سلام پھیریں۔ یعنی دونوں گروہ اپنی نماز کا آغاز اور اختتام امام کے ساتھ کریں۔

نماز کے دوران اسلحہ اٹھائے رکھنا: شافعیہ اور حنابلہ (۱۶) کے نزدیک شدت خوف کی نماز میں نماز کے دوران احتیاطاً اسلحہ اٹھائے رکھنا مسنون ہے تاکہ دشمن سے دفاع کر سکے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولیاخذوا اسلحتھم (اپنا اسلحہ اٹھائے رکھیں، النساء۴:۱۰۲) نیز ارشاد ہے: ولا جناح علیکم ان کان بکم اذی من مطر او کنتم مرضی ان تضعوا اسلحتکم (اگر تمہیں بارش یا بیماری کا عذر ہو تو اسلحہ اتار دینا گناہ نہیں ہے، النساء: ۴:۱۰۲) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عذر نہ ہو تو اسلحہ اتار دینا گناہ ہے البتہ نماز کی حالت میں ناپاک اسلحہ نہ پہنے رکھے اور نہ نیزہ وغیرہ کوئی ایسا اسلحہ نہ رکھے جس سے لوگوں کو نقصان پہنچ سکتا ہو جب کہ صف کے درمیان کھڑا ہو۔

حالت خوف میں نماز جمعہ: شافعیہ اور حنابلہ (۱۷) کے نزدیک حضر میں شہر میں حالت خوف میں بھی جمعہ کی نماز پڑھی جائے البتہ سفر میں نہیں، بشرطیکہ ہر گروہ میں چالیس یا اس سے زائد افراد ہوں جن سے جمعہ ہو سکتا ہو اور سب خطبہ سنیں۔

حالت خوف میں جمعہ کی نماز عسفان یا ذات الرقاع کی نماز کی طرح پڑھی جائے، بطن نخل کی نماز کی طرح نہیں جس میں امام ہر گروہ کو الگ الگ پوری نماز پڑھاتا ہے کیوں کہ ایک بار جمعہ پڑھ لینے کے بعد دوبارہ جمعہ نہیں ہوتا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ امام ایک گروہ کو خطبہ دے اور دوسرے کو نماز پڑھائے بلکہ ضروری ہے کہ جنہوں نے خطبہ سنا ہے وہ نماز میں شریک ہوں۔

نماز خوف میں امام کا بھول جانا: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ (۱۸) کہتے ہیں کہ جب امام لشکر کو دو حصوں میں تقسیم کر دے جیسا کہ ذات الرقاع یا عسفان کی نمازوں میں تھا تو امام اگر پہلی رکعت میں بھول جائے تو سب کو سجدہ سہو کرنا ہوگا، الگ ہونے والے اپنی نماز مکمل کر کے پھر سجدہ سہو کریں کیوں کہ امام کی نماز کا نقص ان کی نماز میں بھی واقع ہو گیا البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ پہلا گروہ پہلا سجدہ سہو سلام سے پہلے اور بعد کا سجدہ سہو سلام کے بعد کریں جب کہ دوسرا گروہ پہلا سجدہ سہو امام کے ساتھ اور بعد کا سجدہ سہو اس وقت کرے جب کہ وہ اپنی باقی ماندہ نماز مکمل کر چکے۔

اگر امام پہلے گروہ کے الگ ہونے کے بعد دوسری رکعت میں بھول گیا تو پہلے گروہ پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا۔ کیوں کہ امام کے بھولنے سے پہلے الگ ہو گئے تھے۔ دوسرا گروہ امام کے ساتھ آخر میں سجدہ سہو کرے ان کے انتظار کے دوران اگر امام بھول گیا تو وہ سجدہ ان پر بھی واجب ہوگا۔

البتہ اگر پہلا گروہ پہلی رکعت میں بھول گیا یا دوسرا گروہ دوسری رکعت میں بھول گیا تو اس کی ذمہ داری امام پر ہے کیوں کہ پہلا گروہ حقیقتاً پہلی رکعت میں امام کی اقتدا کر رہا تھا اور

دوسرا گروہ دوسری رکعت میں حکماً امام کی اقتدا میں تھا اس لیے امام کے پیچھے بھول چوک کی ذمہ داری امام کی ہوتی ہے یعنی مقتدیوں پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔

چہارم: مسبوق اپنی نماز کیسے قضا کرے، کیا وہ اس کی نماز کی ابتدا ہوگی یا آخری حصہ؟

نماز باجماعت کی بحث میں مسبوق کے بیان کے ذیل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے(۱۹) کہ امام شافعیہ کے نزدیک مسبوق کو جو نماز امام کے ساتھ ملتی ہے وہ اس کی نماز کا ابتدائی حصہ ہے، جسے قضا کرتا ہے وہ آخری حصہ ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:'' جو نماز کا حصہ مل جائے وہ پڑھ لو اور جو رہ جائے اسے پورا کرلو'' اس حدیث سے ذہن میں فوری طور پر یہی بات آتی ہے کہ نماز کے اعمال کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے باقی ماندہ نماز پڑھے۔ جس کو مغرب کی ایک رکعت جماعت کے ساتھ ملی وہ کھڑے ہوکر ایک رکعت سورہ فاتحہ اور سورت کے ساتھ پڑھے، تشہد میں بیٹھے پھر کھڑے ہوکر ایک رکعت صرف سورہ فاتحہ کے ساتھ پڑھے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ شروع نماز قضا کرے اور امام کے ساتھ جو نماز اسے ملی ہے وہ آخری حصہ ہے اور نماز کے افعال کی ترتیب الٹ جائے گی۔ کیوں کہ حدیث میں ہے:'' جو مل جائے پڑھ لو، جو چھوٹ جائے اسے قضا کرو'' پس کھڑے ہوکر اور تعوذ پڑھ کر سورہ فاتحہ اور سورت پڑھے۔ اگر مغرب کی ایک رکعت امام کے ساتھ ملی تو کھڑے ہوکر دو رکعت پڑھے اور ان کے درمیان نہ بیٹھے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اقوال وافعال میں فرق کرے یعنی اقوال قراءت وغیرہ حنفیہ مالکیہ کے مطابق قضا کرے اور افعال یعنی تشہد وغیرہ شافعیہ کی طرح ادا کرے۔

پنجم: نماز خوف کب باطل ہوجاتی ہے؟

حنفیہ کے نزدیک (۲۰) صف بندی کے بغیر چلنے سے، وضو ٹوٹ جانے سے اور سوار ہونے سے خواہ صف باندھ کر ہو یا بغیر صف کے نماز خوف باطل ہوجاتی ہے کیوں کہ سوار ہونا عمل کثیر ہے۔ اور اس کی ضرورت نہیں ہے جب کہ چلنے کی ضرورت ہے، اس کے بغیر چارہ کار نہیں تاکہ چل کر دشمن کے سامنے صف آرا ہوجائیں۔

نیز زیادہ لڑائی سے بھی نماز باطل ہوجاتی ہے البتہ معمولی لڑائی مثلاً تیر اندازی سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ نماز کی حالت میں لڑائی نہ کریں کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں۔ اگر لڑائی کرتے ہیں اور وہ زیادہ ہوجاتی ہے تو نماز ٹوٹ جائے گی کیوں کہ بلا ضرورت نماز میں عملِ کثیر کا ارتکاب ہوا ہے اگرچہ چلنا بھی عمل کثیر ہے لیکن صف بندی کے لیے اس کی ضرورت ہے۔

نووی کے بقول (۲۱) چیخنا چلانا جائز نہیں نیز بالاتفاق کوئی بات کرنا بھی جائز نہیں۔ اگر چلانے میں دو حرف ادا ہوگئے، تو بالاتفاق نماز باطل ہوگئی کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں جبکہ چلنے کی ضرورت ہے۔

تھوڑے عمل سے نماز خوف نہیں ٹوٹتی کیوں کہ تھوڑے عمل سے دوسری نماز بھی نہیں ٹوٹتی تو نماز خوف بطریق اولی نہیں ٹوٹتی۔

اگر زیادہ عمل کا تعلق لڑائی سے نہ ہو تو بالاتفاق اس سے نماز ٹوٹ جائے گی اور اگر اس کا تعلق لڑائی سے ہو مثلاً تیر اندازی اور پے بہ پے وار کرنا تو اگر اس کی ضرورت نہیں تھی تو بالاتفاق نماز ٹوٹ جائے گی کیوں کہ یہ عبث کام ہے۔

اگر ضرورت تھی تو اکثر فقہاء کے نزدیک صحیح رائے یہ ہے کہ اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی، اسے بھی چلنے پر قیاس کریں گے کیوں کہ لڑائی کا دارومدار وار کرنے پر ہے اور عام طور پر ایک دو وار سے مقصد حاصل نہیں ہوتا اور مختلف واروں میں فرق کرنا ممکن نہیں۔

ششم: گھمسان کی جنگ اور شدید خوف میں نماز:

جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، فقہاء کا اتفاق ہے کہ دشمن کے شدید خوف کے موقع پر نماز کا کوئی طریقہ متعین نہیں ہے، سپاہی اشارے سے نماز پڑھیں۔ اس سلسلے میں فقہاء کی عبارات حسب ذیل ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں (۲۲) جب سپاہیوں میں خوف کی اس قدر شدت ہوجائے کہ دشمن انہیں نماز نہ پڑھنے دے اور وہ سواریوں سے نہ اتر سکتے ہوں تو سواری کی حالت میں الگ الگ نماز پڑھیں کیوں کہ امام اور مقتدیوں کی جگہوں کے اختلاف کے باعث اقتدا درست نہیں اور اگر قبلہ رو ہونا ممکن نہ ہو تو جس طرف رخ ہو اسی طرف منہ کرکے اشارے سے رکوع اور سجدے کریں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فان خفتم فرجالا او رُکباناً (اگر تمہیں خوف ہو تو پیدل یا سوار جیسے بھی ہو نماز پڑھ لو، البقرہ ۲:۲۳۹) مجبوری کی وجہ سے قبلہ رو ہونے کی شرط ختم ہوجائے گی، جیسا کہ نماز کے دوسرے ارکان کی پابندی باقی نہیں رہی۔

سمندر میں تیرنے والے کے لیے اگر کچھ وقت کے لیے اعضاء کھلے چھوڑ دینا ممکن ہو تو اشارے سے نماز پڑھے ورنہ اس کی نماز نہیں ہوگی جیسا کہ چلنے والے یا تلوار چلانے والے کی نماز نہیں ہوتی، پس شمشیر زنی کرتے ہوئے کوئی شخص نماز نہ پڑھے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ خوف کی شدت اور گھمسان کی جنگ اور شمشیر زنی کے دوران اشارے سے نماز جائز ہے۔

مالکیہ کے بقول (۲۳) خوف کی شدت، شمشیر زنی اور گھمسان کی جنگ کے دوران نماز جائز ہے لیکن مستحب وقت کے آخر میں ادا کرے اور اگر رکوع سجدہ نہ کرسکتا ہو اشارے سے نماز پڑھ لے البتہ سجدے کا اشارہ رکوع کی بہ نسبت پست کرے، اکیلے پڑھے، چلتے ہوئے، سواری پر، کھڑے ہوکر، گھٹنوں کے بل، قبلہ رو ہو یا نہ ہو، الغرض جس حال میں ہو نماز جائز ہے۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (۴) جب خوف شدید ہو اور [illegible] شمشیر زنی کر رہے ہوں تو پیدل یا [illegible] قبلہ رو [illegible] کسی طرف رخ کیے ہوئے نماز پڑھیں اور سب [illegible] رکوع اور سجدے اشارے سے کریں۔ مریض کی طرح سجدے کا اشارہ رکوع سے پست کریں اگر ممکن ہو تو تکبیر تحریمہ کہتے وقت قبلہ رو ہو جائیں ورنہ جس طرف رخ ہو تکبیر کہہ لیں۔ نماز کے دوران آگے پیچھے کھسک سکتے ہیں، شمشیر زنی، نیزہ بازی، تیر اندازی کر سکتے ہیں۔ لوٹ کر نماز کے پیچھے ہٹ سکتے ہیں لیکن نماز اپنے وقت سے مؤخر نہ کریں۔

شدت خوف کی حالت میں باجماعت نماز پڑھنا درست ہے بلکہ اگر امام کی اقتدا ممکن ہوتو سوار ہوں چاہے پیدل باجماعت نماز پڑھنا واجب ہے اور اگر اقتدا ممکن نہ ہوتو جماعت واجب نہیں ہوگی بلکہ درست ہی نہیں ہوگی۔

شدت خوف کی حالت میں مجبوری کے باعث اگر امام مقتدیوں سے پیچھے ہے تو کوئی حرج نہیں۔

ہتھیاروں کے خون آلود ہونے سے نماز کو کوئی فرق نہیں پڑتا، خواہ جتنا خون لگا ہو، البتہ چیخنے چلانے اور بات چیت کرنے سے نماز ٹوٹ جائے گی کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں ہے۔

جو شخص دشمن سے بھاگ رہا ہو بشرطیکہ اس کا بھاگنا جائز ہو مثلاً ناجائز قتل یا قید ہونے کا خوف ہو، کفار کی تعداد مسلمانوں کی دوگنا تعداد سے زیادہ ہو یا سیلاب، درندے وغیرہ یا آگ یا ظالم قرض خواہ سے بھاگ رہا ہو یا اپنی جان، خاندان یا مال کا، مذکورہ بالا اشیاء میں سے کسی سے خوف ہو۔

حواشی وتعلیقات

۱۔ فتح القدیر، ۱:۴۴۱، الدرالمختار، ۱:۷۹۲، اللباب، ۱:۱۲۴، بدایة المجتهد، ۱:۱۶۹، الشرح الصغیر، ۱:۵۱۷، القوانین، ۸۳، مغنی المحتاج، ۱:۳۲۷، المهذب، ۱:۱۰۵، المغنی، ۲:۴۰۰ وبعد، کشاف القناع، ۳:۹۔

۲۔ النساء: ۱۰۲۔

۳۔ الدرالمختار وردالمحتار، ۱:۷۹۴۔۷۹۵۔

۴۔ ردالمحتار، ۱:۷۹۳۔

۵۔ المجموع، ۴:۳۱۹۔

۶۔ الدرالمختار، ۷۹۴، فتح القدیر، ۱:۴۴۱، اللباب، ۱:۱۲۵، شرح الرسالة، ۱:۲۵۳۔۲۵۴، الشرح الصغیر، ۱:۵۱۷، مغنی المحتاج، ۱:۳۰۵۔۳۰۶، المهذب، ۱:۱۰۵، کشاف القناع، ۳:۹، القوانین الفقهیه، ۸۳۔۸۴، المغنی، ۳:۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۱۸ وبعد، الشرح الکبیر، ۱:۳۹۱۔۳۹۴۔

۷۔ اللباب، ۱:۱۲۵ وبعد، فتح القدیر، ۱:۴۴۱۔۴۴۳، بدایة المجتهد، ۱:۱۷۰۔۱۷۱، المغنی، ۲:۴۰۱۔۴۱۶، مغنی المحتاج، ۱:۳۰۱۔۳۰۵، الشرح الصغیر، ۲:۵۱۸ وبعد، القوانین الفقهیه، ۸۳، کشاف القناع، ۲:۱۰۔۱۷، نیل الاوطار، ۳:۳۱۶۔۳۲۲، الشرح الکبیر، ۱:۳۹۱ وبعد، شرح الرسالة، ۱:۲۵۳۔

۸۔ اس طریقے سے ابوداؤد میں ابوعیاش زرقانی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح دوبار نماز پڑھی، ایک بار عسفان میں اور دوسری بار ارض بنی سلیم میں۔ اسے احمد، مسلم اور ابن ماجہ نے بھی حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے (نیل اوطار، ۳:۳۱۹)

۹۔ یہ طریقہ ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے صالح بن خوات کے توسط سے سہل بن ابی حثمہ سے روایت کیا، اس کے بارے میں امام احمد نے کہا ہے کہ میں سہل کی حدیث کو ترجیح دیتا

ششم: گھمسان کی جنگ اور شدید خوف میں نماز:

جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، فقہاء کا اتفاق ہے کہ دشمن کے شدید خوف کے موقع پر نماز کا کوئی طریقہ متعین نہیں ہے، سپاہی اشارے سے نماز پڑھیں۔ اس سلسلے میں فقہاء کی عبارات حسب ذیل ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں(۲۲) جب سپاہیوں میں خوف کی اس قدر شدت ہوجائے کہ دشمن انہیں نماز نہ پڑھنے دے اور وہ سواریوں سے نہ اتر سکتے ہوں تو سواری کی حالت میں الگ الگ نماز پڑھیں کیوں کہ امام اور مقتدیوں کی جگہوں کے اختلاف کے باعث اقتدا درست نہیں اور اگر قبلہ رو ہونا ممکن نہ ہو تو جس طرف رخ ہو اسی طرف منہ کرکے اشارے سے رکوع اور سجدے کریں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فان خفتم فرجالا او رُکباناً (اگر تمہیں خوف ہو تو پیدل یا سوار جیسے بھی ہو نماز پڑھ لو، البقرہ ۲:۲۳۹) مجبوری کی وجہ سے قبلہ رو ہونے کی شرط ختم ہوجائے گی، جیسا کہ نماز کے دوسرے ارکان کی پابندی باقی نہیں رہی۔

سمندر میں تیرنے والے کے لیے اگر کچھ وقت کے لیے اعضاء کھلے چھوڑ دینا ممکن ہو تو اشارے سے نماز پڑھے ورنہ اس کی نماز نہیں ہوگی جیسا کہ چلنے والے یا تلوار چلانے والے کی نماز نہیں ہوتی، پس شمشیر زنی کرتے ہوئے کوئی شخص نماز نہ پڑھے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ خوف کی شدت اور گھمسان کی جنگ اور شمشیر زنی کے دوران اشارے سے نماز جائز ہے۔

مالکیہ کے بقول (۲۳) خوف کی شدت، شمشیر زنی اور گھمسان کی جنگ کے دوران نماز جائز ہے لیکن مستحب وقت کے آخر میں ادا کرے اور اگر رکوع سجدہ نہ کرسکتا ہو اشارے سے نماز پڑھ لے البتہ سجدے کا اشارہ رکوع کی بہ نسبت پست کرے، اکیلے پڑھے، چلتے ہوئے، سواری پر، کھڑے ہوکر، گھٹنوں کے بل، قبلہ رو ہو یا نہ ہو، الغرض جس حال میں ہو نماز جائز ہے۔

مجبوری کے تحت گھمسان کی لڑائی کے موقع پر نمازی کے لیے چلنا، دوڑنا، گھٹنوں کے بل چلنا، شمشیر زنی، نیزہ بازی، بچنے بچانے، جنگ پر ابھارنے یا کوئی کام کرنے یا روکنے کے لیے بات کرنا، قبلے سے منہ پھیر لینا، خون آلود اسلحہ اٹھانا جائز ہے۔ اگر گھمسان کی جنگ میں امن ہوجائے تو رکوع و سجود کے ساتھ حالت امن کی نماز مکمل کی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں(۲۴) جب گھمسان کا رن پڑے اور خوف شدید تر ہوجائے تو ہر شخص جیسے ممکن ہو سوار، پیدل نماز پڑھ لے اور اگر رکوع اور سجدہ نہ کرسکتا ہو تو ان کے لیے اشارہ کرلے، سجدے کا اشارہ رکوع سے پست تر ہو۔ قبلہ رو نہ ہونے میں معذور ہے۔ اسی طرح دوسرے بہت سے اعمال میں ضرورت کی وجہ سے معذور ہوگا البتہ چیخنا چلانا عذر نہیں ہے بلکہ اس سے نماز ٹوٹ جائے گی۔ اگر ہتھیار کو اتنی مقدار میں خون لگ جائے جو معاف نہیں ہے تو اسے پھینک دے تاکہ نماز باطل نہ ہو۔ اگر ہتھیار پاس رکھنے کی مجبوری ہو تو ضرورت کے تحت پاس رکھے۔

اس صورت میں اظہر روایت کے مطابق نماز کی قضا نہیں ہے۔

نماز خوف سفر اور حضر میں، مباح لڑائی میں اور عزیمت کے دوران، آگ، سیلاب، درندے اور تنگی کی حالت میں قرض خواہ سے بھاگنے کے دوران اور خوف کے وقت پڑھی جاسکتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۲۵) جب خوف شدید ہو اور سپاہی شمشیر زنی کر رہے ہوں تو پیدل یا سوار جیسے بھی ہوں، قبلہ رو یا کسی اور طرف رخ کیے ہوئے نماز پڑھیں اور حسب طاقت رکوع اور سجدے اشارے سے کریں۔ مریض کی طرح سجدے کا اشارہ رکوع سے پست کریں اگر ممکن ہو تو تکبیر تحریمہ کہتے وقت قبلہ رو ہوجائیں ورنہ جس طرف رخ ہو تکبیر کہہ لیں۔ نماز کے دوران آگے پیچھے کھسک سکتے ہیں، شمشیر زنی، نیزہ بازی، تیر اندازی کرسکتے ہیں۔ لوٹ کر حملہ کر کے پیچھے ہٹ سکتے ہیں لیکن نماز اپنے وقت سے مؤخر نہ کریں۔

ہوں۔ اس غزوہ کو ذات الرقاع کہتے ہیں کیوں کہ اس میں مسلمانوں کے پاؤں زخمی ہوگئے تھے۔ انہوں نے اپنے پاؤں پر کپڑے لپیٹ لیے تھے۔ نیل الاوطار، ۳:۳۱۶)

۱۰۔ شافعیہ کے نزدیک یہ طریقہ بطن نخل کی نماز کے طریقے سے افضل ہے۔

۱۱۔ متفق علیہ (نیل الاوطار، ۳:۳۱۸)

۱۲۔ بخاری، مسلم، احمد، ابو داؤد، نسائی نے ابو بکرہؓ سے اور امام شافعی اور نسائی نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۳۲۰)

۱۳۔ بخاری، مسلم، احمد (نیل الاوطار، ۳:۳۱۹)

۱۴۔ ابن عباس کی حدیث نسائی نے ثقہ رواۃ سے بیان کی ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث ابو داؤد اور نسائی نے اور حضرت زیدؓ کی حدیث نسائی نے روایت کی (نیل الاوطار، ۳:۳۲۱۔۳۲۲)

۱۵۔ احمد، ابو داؤد، نسائی (نیل الاوطار، ۳: ۳۲۰۔۳۲۱)

۱۶۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۰۴، کشاف القناع، ۲:۱۷، المهذب، ۱:۱۰۷۔

۱۷۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۰۳، المغنی، ۲:۴۰۵، کشاف القناع، ۲:۱۷۔

۱۸۔ الشرح الصغير، ۱:۵۲۰، مغنی المحتاج، ۱:۳۰۳۔۳۰۴، کشاف القناع، ۲:۱۲، المهذب، ۱:۱۰۶۔

۱۹۔ المغنی، ۲:۴۰۷۔۴۰۸، بداية المجتهد، ۱:۱۸۱ وبعد۔

۲۰۔ الدر المختار، ۱:۷۹۴، فتح القدير، ۱:۴۴۴، اللباب، ۱:۱۲۶۔

۲۱۔ المجموع، ۴:۳۱۷، المهذب، ۱:۱۰۷۔

۲۲۔ الدر المختار، ۱:۷۹۴، فتح القدير، ۱:۴۴۵، مراقی الفلاح، ۹۴، اللباب، ۱:۱۲۷۔

۲۳۔ بداية المجتهد، ۱:۱۷۲، الشرح الصغير، ۱:۵۲۰۔۵۲۱، شرح الرسالة، ۱:۲۵۴، القوانين الفقهيه، ۸۳۔

۲۴۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۰۴ وبعد، المهذب، ۱:۱۰۷۔

۲۵۔ المغنی، ۲:۴۱۶۔۴۱۸، کشاف القناع، ۲:۱۸ وبعد۔

آٹھویں بحث

نماز جنازہ، جنازوں، شہدا اور قبروں کے احکام

اس بحث میں چار ذیلی موضوعات ہیں، یاد رہے جنازہ جیم کی زبر یا زیر دونوں طرح درست ہے، اس سے میت اور نعش مراد ہے۔

پہلا موضوع: موت سے پہلے مسلمان کو کیا کرنا چاہیے، نزع کی حالت میں مستحب امور اور موت کے بعد تجہیز کے مستحب امور۔

دوسرا موضوع: میت کے حقوق (غسل، کفن پہنانا، نماز جنازہ پڑھنا، جنازہ اٹھانا اور دفن کرنا)

تیسرا موضوع: تعزیہ اور میت پر رونا دھونا۔

چوتھا موضوع: شہادت فی سبیل اللہ

ہر موضوع میں کئی ذیلی عوانات زیر بحث آئے ہیں۔ ہر موضوع پر الگ الگ گفتگو کی جاتی ہے۔

مطلب اوّل: موت سے پہلے مسلمان کو کیا کرنا چاہیے، نزع کی حالت اور موت کے بعد تجہیز کے مستحب امور:

موت کی تیاری: موت دو زندگیوں کے درمیان پل ہے، ایک دنیا کی فانی زندگی اور دوسری آخرت کی غیر فانی زندگی، دنیا آخرت کی کھیتی ہے، جو کوئی دنیا میں نیک کام کرے گا۔ آخرت میں حساب اور عذاب کی سختی سے بچ جائے گا اور اللہ کی جنتوں میں ہمیشہ

رہے گا اور جو برے کام کرے گا جہنم کی آگ کا عذاب دیکھے گا، ہاں اگر اللہ معاف کردے۔

موت ایک جہان سے دوسرے جہان میں منتقل ہونے کا نام ہے۔ یہ فنا نہیں بلکہ روح کی بدن سے علیحدگی ہے۔ جمہور متکلمین کے نزدیک روح ایک لطیف جسم ہے جو بدن کے ساتھ اس طرح پیوستہ رہتا ہے جیسا کہ پانی سبز ٹہنی کے ساتھ۔ روح اہل سنت کے نزدیک ہمیشہ باقی رہتی ہے فنا نہیں ہوتی اور ارشاد ربانی: **اللہ یتوفی الانفس حین موتھا** (اللہ موت کے وقت جان لے لیتا ہے، الزمر ۳۹: ۴۲) میں موت سے مراد بدن کی موت ہے۔

ہر انسان کے لیے مستحب ہے کہ وہ موت کو یاد کرے اور اس کی تیاری کرتا رہے(۱) ارشاد نبوی ہے: لذتوں کو ختم کرنے والی شے یعنی موت کا بکثرت ذکر کرو(۲) ہاذم کے معنی ہیں ختم کرنے والی۔ بیہقی اور نسائی میں یہ اضافہ ہے "کیوں کہ اگر اسے دنیا کی کثرت میں ذکر کیا جائے تو اسے کم کردیتی ہے اور اعمال کی کمی میں اس کا تذکرہ کیا جائے تو انہیں بڑھادیتی ہے"۔ ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ سے فرمایا: اللہ تعالیٰ سے اتنی حیا کرو جتنا کہ حق ہے، صحابہ نے کہا، یا رسول اللہ، الحمد للہ ہم اللہ سے حیا کرتے ہیں، فرمایا، یوں نہیں، جو شخص اللہ سے حیا کرنے کا حق ادا کرتا ہے وہ سر اور اس میں جو محفوظ کرتا ہے اس کی، پیٹ اور جو اس میں ڈالتا ہے اس کی حفاظت کرتا ہے۔ موت اور بوسیدگی کو یاد کرتا ہے اور جو آخرت کا ارادہ کرتا ہے دنیا کی زینت چھوڑ دیتا ہے اور جو ایسا کرتا ہے وہی اللہ سے حیا کرنے کا حق ادا کرتا ہے۔(۳)

موت کی تیاری: لوگوں پر زیادتی سے بچے، گناہوں سے توبہ کرے، نیکیوں کی طرف متوجہ ہو، ارشاد ربانی ہے: **فمن کان یرجو لقاء ربہ فلیعمل عملاً صالحا ولا یشرک بعبادۃ ربہ احداً۔**

(جو شخص اپنے رب سے ملاقات کی امید رکھتا ہے اسے اچھے اعمال کرنے چاہییں اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہیں کرنا چاہیے، الکہف ۱۸: ۱۱۰)۔ براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ایک قبر کھودتے دیکھا تو آپؐ رو پڑے حتیٰ کہ آپ کے آنسوؤں سے زمین تر ہوگئی اور آپؐ نے فرمایا: میرے بھائیو! اس کے لیے تیاری کیا کرو۔(۴)

یعنی موت کے لیے سامان مہیا کیا کرو جو تمہیں اس موقع پر کام آئے یعنی اعمال صالحہ۔

مریض کے لیے مسنون ہے کہ موت کے قریب اللہ سے حسن ظن رکھے، اپنے گناہوں اور برائیوں کو بھلا کر اپنے کریم رب کے بارے میں یہ اعتقاد رکھے کہ ایمان سلامت ہے تو وہ تمام گناہ معاف کردے گا کیوں کہ صحیح حدیث قدسی میں ہے جسے بخاری اور مسلم نے روایت کیا کہ: ”میرا بندہ مجھ سے جس طرح کا گمان کرتا ہے، میں اس سے اسی طرح کا برتاؤ کرتا ہوں“۔

مریض کی عیادت: مریض کی عیادت سنت ہے (۵) حضرت براءؓ کہتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں کے پیچھے چلنے اور مریض کی عیادت کرنے کا حکم دیا(۶) حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ: ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق ہیں: جب اسے ملے تو سلام کہے، جب وہ بلائے تو جواب دے، جب اس سے مشورہ مانگے تو صحیح مشورہ دے، جب چھینک مار کر الحمد للہ کہے تو جواب میں یرحمک اللہ کہے، جب بیمار ہو تو عیادت کرے، جب مرجائے تو اس کے جنازے میں شریک ہو (۷) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو مسلمان دوسرے مسلمان کی صبح کے وقت عیادت کرتا ہے شام تک ستر ہزار فرشتے اس کے لیے دعا کرتے ہیں اور جو شام کو عیادت کرتا ہے صبح تک ستر ہزار فرشتے اس کے لیے دعا کرتے ہیں اور اس کے لیے جنت میں ایک باغ ہے۔(۸)

دَم کرنا: جب کسی مریض کو دیکھنے جائے تو اس کی صحت وعافیت کی دعا کرے اور اس کو دم کرے۔ حضرت ثابتؓ نے حضرت انسؓ سے کہا، ابوحمزہ! میں بیمار ہوگیا ہوں، انہوں نے کہا، میں تمہیں وہ دم نہ کردوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے۔ ثابتؓ نے کہا، کیوں نہیں، حضرت انسؓ نے دم کیا: اللهم رَبَّ الناس، مُذْهِبَ الباسِ، اشف انت الشافي، شفاء لا يغا در سقما۔ (اے اللہ! لوگوں کے رب، بیماری دور کرنے والے، شفا دے، تو ہی شفا دینے والا ہے، ایسی شفا جو کوئی بیماری نہیں چھوڑتی)۔ حضرت ابوسعید سے یہ دم مروی ہے۔ بسم الله ارقيك، مِن كل شي يوذيك، من شر كل نفس، وعين حاسدة، الله يشفيك (۹) (اللہ کے نام سے میں تجھے دم کرتا ہوں، ہر اس چیز سے جو تجھے ایذا دے، ہر نفس کی شر سے اور حاسد آنکھ سے، اللہ تجھے شفا دے)۔

مستحب یہ ہے کہ یوں کہے: اسأل الله العظيم رب العرش العظيم ان يشفيك (میں عظیم اللہ سے سوال کرتا ہوں جو عرش عظیم کا رب ہے کہ آپ کو شفا دے) ان الفاظ کو سات بار کہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی مریض کی عیادت کرے، اگر اس کی موت کا وقت نہ آ گیا ہو تو سات بار یہ الفاظ کہے: اسأل الله العظيم، رب العرش العظيم ان يشفيك ''تو اللہ تعالیٰ اسے اس بیماری سے شفا دے گا۔ (۱۰)

مستحب ہے کہ مریض کے پاس سورہ فاتحہ پڑھے، کیوں کہ صحیح حدیث میں ارشاد نبوی ہے: تجھے کسی نے بتایا کہ یہ دم ہے؟ نیز مریض کے پاس سورہ اخلاص اور آخری دو سورتیں (سورہ فلق اور سورہ الناس) پڑھے، یہ حدیث سے ثابت ہے۔ ابو داؤد میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب کوئی شخص مریض کی عیادت کے لیے آئے تو یہ الفاظ کہے: اللهم اشف عبدك ينكابك عدواً، أويمشي لك الى صلاة (اے اللہ! اپنے بندے کو شفا دے، تیرے دشمن سے نبرد آزما ہوگا یا تیری نماز پڑھنے چل کر جا سکے گا) صحیح

حدیث میں ہے کہ جبریل علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عیادت کی تو یہ الفاظ کہے: بسم اللہ ارقیک من کل شی یؤ ذیک، من شر کل نفس او عین حاسد، اللہ یشفیک، باسمہ ارقیک (اللہ کے نام سے میں آپ کو دم کرتا ہوں، ہر اس چیز سے جو آپ کو ایذا دے، ہر نفس کے شر اور حسد کرنے والی آنکھ سے، اللہ آپ کو شفا دے، میں اسی کے نام پر دم کرتا ہوں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی مریض کی عیادت کے لیے جاتے تو فرماتے، لاباس طھور ان شاء اللہ، (کوئی بات نہیں، ان شاء اللہ گناہوں سے پاکی کا باعث ہے)۔

مریض کی دل جوئی: عیادت کرنے والا مریض سے اس کا حال پوچھے اور اس کی صحت اور درازی عمر کے لیے ایسی باتیں کرے جس سے اس کی دل جوئی اور طبیعت خوش ہو، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جب کسی مریض کے پاس جاؤ تو اس کی درازی عمر کے لیے دل جوئی کی باتیں کرو، اللہ کے فیصلے کو کوئی نہیں بدل سکتا، اس سے مریض کا دل بھلا ہوجاتا ہے۔(۱۱)

مریض کو توبہ کرنے اور وصیت کرنے کی تلقین کرے کیوں کہ حدیث میں ہے: کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ اس کے پاس کوئی ایسی چیز ہو، جس کی وصیت کرنی ہو اور اس پر دو راتیں ایسی گزر جائیں کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود نہ ہو۔(۱۲)

عیادت کرنے والا مریض کے پاس زیادہ دیر نہ بیٹھے تاکہ وہ تنگ نہ ہو، دوپہر کے وقت عیادت کرنا مکروہ ہے، صبح یا شام کو عیادت کرے۔ رمضان کی رات میں عیادت کرے، ہوسکتا ہے مریض کی کوئی ایسی چیز اسے نظر آئے جو عیادت کرنے والے کے لیے کمزوری کا باعث ہو۔

شکوہ، صبر اور اللہ کے ساتھ حسن ظن: مریض اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے طبیب کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی اپنی تکلیف کی کیفیت بتا سکتا ہے لیکن شکوہ نہ کرے۔

حضرت ابن مسعودؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: جب شکوہ سے پہلے شکر ہوتو وہ شکوہ نہیں ہوتا۔

مستحب یہ ہے کہ مریض کو اور ہر مصیبت زدہ کو صبر کی تلقین کرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واصبر وما صبرک الا باللہ (اور صبر کیجیے اور صبر صرف اللہ ہی کی توفیق سے ممکن ہے۔ النمل ۱۶:۱۲۷) اور فرمایا: انما یوفی الصابرون اجرھم بغیر حساب (اللہ تعالیٰ صبر کرنے والوں کو بے حساب اجر دیتا ہے) نیز ارشاد نبوی ہے: الصبر ضیاء (۱۳)۔ صبر روشنی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا، یا رسول اللہ! میری صحت کے لیے دعا کیجیے، آپؐ نے فرمایا، اگر چاہوتو میں دعا کردوں اللہ تعالیٰ صحت دے دے گا اور اگر چاہوتو صبر کرو، تمہیں حساب نہیں دینا پڑے گا، عورت نے کہا، صبر کروں گی تا کہ حساب نہ ہو۔ (۱۴)

صبر جمیل سے مراد ایسا صبر ہے کہ مخلوق کے سامنے شکوہ نہ کیا جائے، خالق کے سامنے شکوہ کرنا صبر کے منافی نہیں بلکہ مطلوب ہے۔ حضرت ایوب علیہ السلام کا اللہ سے کہنا: ”رب انی مسنی الضُرُّ وانتَ ارحمُ الراحمین (اے اللہ! مجھے تکلیف نے آلیا ہے اورتو ارحم الراحمین ہے) اور حضرت یعقوب علیہ السلام کا کہنا ”انما اشکوُ بَثِّی وحُزنی الی اللہ (میں اپنے غم واندوہ کا اللہ سے شکوہ کرتا ہوں) اللہ کے سامنے شکایت کرنے کی مثالیں ہیں۔

مناسب ہے کہ مریض اللہ کے ساتھ حسن ظن رکھے، حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے کوئی اس حال میں نہ مرے کہ اسے اللہ! سے حسن ظن نہ ہو(۱۵) یعنی یہ یقین ہو کہ وہ اس پر رحم کرے گا، اس کے فضل ورحمت کا امیدوار ہو کیوں کہ وہ سب سے زیادہ مہربان ہے اور گناہ بخشنے والا ہے۔ لغزشوں سے درگزر کرنے والا، پس مریض خوف کے بجائے امید کا سہارا لے جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے: میرا بندہ مجھ سے جیسا گمان رکھتا ہے، میں اس سے اسی طرح کا برتاؤ کرتا ہوں۔ (۱۶)

موت کی آرزو کرنا مکروہ ہے: بدنی تکلیف یا دنیوی تنگی کے باعث موت کی آرزو کرنا مکروہ ہے۔ صحیحین میں ہے: تم میں سے کوئی شخص کسی مصیبت کے باعث موت کی تمنا نہ کرے، اگر کوئی چارہ نہ رہے تو یوں کہے: اے اللہ! مجھے اس وقت تک زندہ رکھ، جب تک میرے لیے زندگی بہتر ہے اور مجھے موت دے دے، جب میرے لیے موت بہتر ہو۔

دینی ضرر یا فتنے کے خوف سے موت کی تمنا کرنا مکروہ نہیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "جب تو اپنے بندوں کو آزمائش میں ڈالنا چاہے تو مجھے آزمائش میں ڈالے بغیر اٹھا لے"۔ اللہ کی راہ میں شہادت کی تمنا اس موت کی تمنا نہیں ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔

علاج معالجہ: شافعیہ کہتے ہیں کہ مریض کے لیے علاج معالجہ مسنون ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: "اللہ تعالیٰ نے موت کے علاوہ ہر بیماری کی دوا پیدا کی ہے" (۱۷) حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے: اللہ نے ایسی کوئی بیماری پیدا نہیں کی جس کی دوا نہ اتاری ہو، ہاں کچھ لوگ اس سے ناواقف ہوتے ہیں اور کچھ واقف۔ گائے کا دودھ پیا کرو کیوں کہ گائے ہر قسم کے درختوں اور پودوں سے غذا حاصل کرتی ہے(۱۸)۔ حضرت ابو الدرداءؓ کی حدیث میں ہے: اللہ تعالیٰ نے بیماری اور دوا دونوں چیزیں پیدا کیں، ہر بیماری کی دوا پیدا کی، اس لیے علاج کیا کرو لیکن حرام اشیاء سے علاج نہ کرو۔(۱۹)

مریض کو زبردستی کھانا کھلانا یا دوائی پلانا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے اسے اذیت ہو سکتی ہے۔

نووی نے المجموع میں لکھا ہے(۲۰) توکل کے طور پر علاج نہ کرانا باعث فضیلت ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں(۲۱) علاج نہ کرنا افضل ہے کیوں کہ یہ توکل کے قریب تر ہے۔ علاج سے فائدہ کی امید ہو تب بھی علاج کرانا واجب نہیں البتہ بالاتفاق جائز ہے اور توکل کے

خلاف نہیں ہے کیوں کہ ابو الدرداءؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں اس کی اجازت ہے۔ زہر خورانی سے علاج کرنا حرام ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ** (اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو، البقرہ ۲: ۱۹۵)۔

ذمی کی عیادت: حنابلہ کہتے ہیں (۲۲) ذمی کی عیادت حرام ہے جیسا کہ اسے ابتداءً سلام کرنا حرام ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۲۳) ذمی کی عیادت مستحب نہیں ہے لیکن اگر پڑوسی یا قرابت دار ہو یا اس کے ایمان لانے کی امید ہو تو جائز ہے کیوں کہ اس میں صلہ رحمی اور پڑوس کے حق کی رعایت ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ: ایک یہودی لڑکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خادم تھا، بیمار ہوگیا، آپؐ اس کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے، اس کے سرہانے بیٹھے اور اسے کہا، اسلام لے آؤ، لڑکے نے اپنے باپ کی طرف دیکھا جو پاس کھڑا تھا، اس نے کہا، ابوالقاسمؐ کی بات مان لو، اس نے اسلام قبول کرلیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ کہتے ہوئے وہاں سے نکلے: اللہ کا شکر ہے جس نے اسے آگ سے بچالیا۔

زندگی سے مایوس شخص کی توبہ اور ایمان (۲۴): علماء کا اتفاق ہے زندگی سے مایوس شخص کا ایمان قبول نہیں ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **فلم یک ینفعھم ایمانھم لما رأوا بأسنا** (غافر ۴۰: ۸۵) (جب انہوں نے ہمارا عذاب دیکھ لیا تو انہیں ان کے ایمان نے کوئی نفع نہیں دیا) **بأس** سے مراد موت کے اسباب کا اس طرح مشاہدہ کرنا ہے کہ موت آجانے کا قطعی یقین ہوجائے۔

اشاعرہ کے نزدیک جس طرح زندگی سے مایوس شخص کا ایمان مقبول نہیں ہوتا اسی طرح ایسے شخص کی توبہ بھی قبول نہیں ہوتی کیوں کہ اس وقت اختیار ختم ہوجاتا ہے اور توبہ کا ایک اہم رکن باقی نہیں رہتا اور وہ یہ ہے کہ توبہ کرنے والا پختہ ارادہ کرے کہ آئندہ وہ

اس گناہ کا ارتکاب نہیں کرے گا۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مایوس شخص کا ایمان تو قبول نہیں ہوتا لیکن توبہ قبول ہوجاتی ہے کیوں کہ کافر کو اللہ تعالیٰ کی پہچان نہیں ہوتی، اس کا ایمان اور اللہ کی پہچان نئی ہوتی ہے جب کہ فاسق کو اللہ کی پہچان ہوتی ہے اور اس کی کیفیت ایسی ہی ہے جیسے کہ پہچان باقی رہے اور کسی چیز کی بقا اس کے آغاز وایجاد کی بہ نسبت آسان ہوتی ہے، نیز ارشاد نبوی ہے: جب تک بندے کو موت کا غرغرہ نہ آجائے اس کی توبہ قبول ہوتی ہے(۲۵)۔غرغرہ سے مراد یہ ہے کہ روح حلق میں آجائے، اس وقت بول چال ممکن نہیں ہوتی۔

اچانک موت اور جی اٹھنے کی حالت: صحیح یہ ہے کہ آدمی جو کام کرتے ہوئے مرتا ہے اسی حالت میں دوبارہ جی اٹھے گا، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ہر بندہ انہیں اعمال پر اٹھایا جائے گا جو وہ کرتے ہوئے مرا ہے(۲۶) نیز یہ بھی صحیح ہے کہ اچانک موت اچانک پکڑ کے مترادف ہے۔ یہ روایت بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اچانک موت سے پناہ مانگی ہے۔ دونوں پہلوؤں میں موافقت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ اگر کسی شخص کے ایسے معاملات ہیں جن کے لیے وصیت اور توبہ کی ضرورت ہے تو اس کے لیے اچانک موت اچانک پکڑ کے مترادف ہے، اور جو لوگ ہر وقت اپنی حالت کو درست رکھتے ہیں تو اچانک موت ان کے لیے تخفیف اور آسانی ہے۔ ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ اچانک موت مومن کے لیے راحت اور کافر کے لیے غضب کی پکڑ ہے۔(۲۷)

نزع کے وقت کے مستحب اعمال: جو شخص نزع کی حالت میں ہو اس کے حوالے سے مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں(۲۸)۔ یاد رہے کہ نزع کی علامات میں پاؤں ڈھیلے ہوجانا، ناک ٹیڑھی ہوجانا اور کانوں کی لوئیں پھر جانا ہیں۔ نزع سے مراد یہ ہے کہ مریض پر موت کی علامات ظاہر ہوجائیں۔

ا۔ **دائیں پہلو پر قبلہ رو لٹا دیا جائے:** اس میں سنت کا اتباع ہے، کیوں کہ بیت اللہ کے بارے میں ارشاد نبوی ہے: یہ تمہارے زندوں اور مردوں کا قبلہ ہے(۲۹) حضرت حذیفہؓ کا قول ہے: ''مجھے قبلہ رخ کردو'' حضرت فاطمہؓ نے ام رافع سے کہا تھا، مجھے قبلہ رخ کردو۔(۳۰)

اگر جگہ کی تنگی یا کسی اور وجہ سے ایسا کرنا مشکل ہو تو پشت کے بل لٹا کر چہرہ اور پاؤں قبلہ کی طرف کردیے جائیں، اس طرح روح آسانی سے نکلتی ہے۔ اگر مریض کے لیے مشکل ہو تو اسے اس کے حال پر رہنے دیا جائے۔ چمچے یا روئی سے ٹھنڈا پانی گھونٹ گھونٹ منہ میں چھوڑنا سنت ہے۔

ب۔ **ایک بار کلمہ شہادت کی تلقین:** جو شخص اس وقت میت کے پاس ہو ایک بار ''لا الہ الا اللہ'' بلند آواز سے کہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اپنے مرنے والوں کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کیا کرو(۳۱) ایک روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے'' جو مسلمان مرتے وقت یہ الفاظ کہتا ہے اس کی آگ سے نجات ہوجاتی ہے''۔ ابوداؤد اور حاکم میں حضرت معاذؓ کی ایک حدیث ہے: جس کسی کی آخری بات '' لا الہ الا اللہ'' ہوئی وہ جنتی ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ موت کے غرغرہ سے پہلے شہادت توحید ورسالت کی تلقین مستحب ہے کیوں کہ رسالت کی شہادت کے بغیر توحید کی شہادت قبول نہیں ہوتی۔ تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ تلقین پیار، محبت اور شفقت سے کی جائے، نہ اصرار کیا جائے، نہ بار بار تلقین کی جائے اور نہ کلمہ پڑھنے کا کہا جائے تاکہ مریض کا دل تنگ نہ ہو۔ اگر اس دوران میں مریض کوئی بات کرتا ہے تو اسے دوبارہ لا الہ الا اللہ کی تلقین کی جائے تاکہ لا الہ الا اللہ اس کا آخری کلام ہوجائے۔

حنفیہ کے نزدیک میت کو قبر میں رکھنے کے بعد تلقین نہ کی جائے۔ اگر کسی نے کہہ دی تو اہل سنت کی نزدیک جائز ہے اور اس موقع پر اس قدر کہنا کافی ہے: اے فلاں بن

فلاں یا اے عبداللہ بن عبداللہ، اپنے دین کو یاد کرو جس پر تم دنیا میں تھے، لا الــہ الا اللہ محــمد رسول اللہ کی گواہی دو اور کہو: میں اللہ کے رب ہونے، اسلام کے دین ہونے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے پر راضی ہوں۔(۳۲)

اگر مرنے والے نے کفریہ کلمات کہے ہوں تو اس کے لیے اللہ سے مغفرت طلب کرے اور اس کے ساتھ مسلمان مردوں والا برتاؤ کرے کیوں کہ ہوسکتا ہے اس نے بے ہوشی میں کچھ کہہ دیا ہو۔

اہل سنت کا اجماع ہے کہ قبر میں دو فرشتوں کا سوال کرنا حق ہے۔ قبر میں ہر ذی روح بنی آدم سے سوال کیا جاتا ہے۔ ابن عبدالبر اور سیوطی نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ قبر کا سوال مومن یا منافق سے ہوگا جو اپنی ظاہری گواہی کے بموجب مسلمانوں میں شمار ہوتے ہیں، قطعی کافر سے نہیں۔

سیوطی نے کہا کہ آٹھ قسم کے لوگوں سے سوال نہیں ہوگا: شہید اور اسلامی سرحدوں کا محافظ، طاعون سے مرنے والا، طاعون کی وبا کے دوران جو شخص حصول ثواب کی نیت سے صبر کرے اور مرجائے، صدیق، بچے، جمعہ کے دن یا جمعہ کی رات کو مرنے والا، ہر رات سورہ الملک پڑھنے والا، بعض کے نزدیک سورہ الملک اور سورہ السجدہ پڑھنے والا، مرض موت میں قل ھو اللہ احد کی تلاوت کرنے والا۔

ج۔ حالت نزع میں مبتلا شخص کے پاس تلاوت قرآن: مالکیہ کہتے ہیں کہ سنت سمجھتے ہوئے نزع کی حالت میں یا مرنے کے بعد یا قبر پر تلاوت کرنا مکروہ ہے کیوں کہ یہ اسلاف کا عمل نہیں ہے لیکن متاخرین کی رائے یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت یا ذکر میں کوئی حرج نہیں، اس کا ثواب مرنے والے کو بخشا جائے جو ان شاء اللہ پہنچ جائے گا۔ جمہور کے نزدیک سورہ یٰس پڑھنا مستحب ہے۔

کیوں کہ حدیث میں ہے: اپنے مردوں پر سورہ یٰسٓ پڑھا کرو(۳۳) بعض متاخرین علمائے

حنفیہ اور شافعیہ نے سورہ الرعد کی تلاوت کو بھی مستحسن قرار دیا ہے کیوں کہ حضرت جابرؓ کا قول ہے: اس سے روح آسانی سے نکلتی ہے۔

سورہ یٰسٓ کی تلاوت میں حکمت یہ ہے کہ اس میں قیامت اور مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کے حالات کا تذکرہ ہے، جب اس کی تلاوت کی جائے گی تو ان احوال کی یاد تازہ ہوگی۔

د۔ مریض کے خاندان میں سے جو شخص مریض سے زیادہ دلی لگاؤ رکھتا ہو اور میت کو سنبھالنے کے طریقے سے واقف ہو اور سب سے زیادہ متقی ہو وہ مریض کو سنبھالے اور جب وہ مرجائے تو اس کی آنکھیں بند کردے، کوئی کپڑا نچلے جبڑے سے گزار کر سر کے اوپر گانٹھ دے تاکہ منہ کھلا نہ رہ جائے اور میت کی خوب صورتی متاثر نہ ہو، اور یہ دعا پڑھے:

بسم الله وعلى ملة رسول الله، اللهم يسر عليه امره وسهل عليه مابعده وأسعده بلقائك واجعل ماخرج اليه خيراً مما خرج عنه (اللہ کے نام کے ساتھ، رسول اللہ کی ملت پر، اے اللہ! اس کا معاملہ آسان فرمادے اور بعد کے حالات میں اس کے لیے سہولت فرما اور اسے اپنی ملاقات سے سرفراز فرما، اور اس کے لیے دنیا کی بہ نسبت آخرت کو بہتر فرمادے۔

حیض، نفاس والی عورتیں اور جنبی مرد عورتیں وہاں سے دور ہو جائیں کیوں کہ ان کی وجہ سے فرشتے نہیں آتے۔

اس کے پاس کوئی خوشبو مثلاً بخور وغیرہ جلا دیے جائیں اور ہاتھوں، پاؤں کے جوڑ اور انگلیاں نرم کی جائیں (۳۴) تمام بدن کو ہلکے کپڑے سے ڈھانپ دیا جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نقش ونگار والی چادر سے ڈھانپ دیا گیا تھا، پیٹ پر لوہے وغیرہ کی کوئی وزنی چیز رکھ دی جائے تاکہ پیٹ پھول کر بھدا نہ ہوجائے۔ میت کو چار پائی پر یا

کسی بلند جگہ رکھا جائے تاکہ کیڑے مکوڑے نہ آجائیں، لباس اتار دیا جائے تاکہ میت جلدی خراب نہ ہو، قبلہ رو کردیا جائے جیسا کہ نزع کی حالت میں کیا جاتا ہے۔ دونوں ہاتھ پہلوؤں کے ساتھ ملا کر سیدھے کردیے جائیں، ہاتھ سینے پر نہ رکھے جائیں کیوں کہ یہ کفار کا طریقہ ہے۔ میت کو غسل دینے سے پہلے حنفیہ کے نزدیک اس کے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔ تبرک کے طور پر یا محبت یا احترام میں میت کو بوسہ دینا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان بن مظعونؓ کو اور حضرت ابوبکرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آپؐ کے وصال کے بعد بوسہ دیا(۳۵) میت کے اقرباء کو جنازہ دیکھنے دیا جائے اور منع نہ کیا جائے۔ حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ میرے والد جب قتل ہوئے تو میں ان کے منہ سے کپڑا ہٹاتا جاتا تھا اور روتا جاتا تھا۔

ہ۔ **موت کی اطلاع دینا:** حنابلہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے (۳۶) کہ نماز جنازہ وغیرہ کے لیے کسی کی موت کا اعلان کرنے میں کوئی حرج نہیں، شیخین سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس روز نجاشی کی وفات ہوئی تو آپؐ نے اس کی وفات کا اعلان کیا، نیز آپؐ نے جعفر بن ابی طالب، زید بن حارثہ اور عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہم کی موت کا بھی اعلان کیا۔ بعض متاخرین حنفیہ کے نزدیک اگر مرنے والا عالم یا زاہد یا کوئی بابرکت شخصیت ہو تو اس کی نماز جنازہ کا بازاروں میں اعلان کرنا مستحسن ہے۔ ہمارے دور میں یہی رائے بہتر ہے کیوں کہ میت کے ساتھ لوگوں کے حقوق وفرائض متعلق ہوتے ہیں۔

جاہلیت کے طریقے سے کسی کی موت کی اطلاع دینا مکروہ ہے اور وہ یہ ہے کہ پکار پکار کر میت کے کارناموں کو بیان کیا جائے کیوں کہ اس سے منع کیا گیا ہے اور ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ محض موت کی اطلاع دینا اور چیز ہے اور مرنے والے کے کارنامے گنوانا الگ بات ہے۔

حنابلہ کے نزدیک(۳۷) موت کا اعلان کرنا مکروہ ہے یعنی یہ کہ کسی کو بھیج کر لوگوں میں اعلان کروانا کہ فلاں شخص مرگیا ہے، اس کے جنازے میں شریک ہوں کیوں کہ حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موت کا اعلان کرنے سے منع کرتے ہوئے سنا ہے(۳۸) حذیفہؓ کی وصیت تھی کہ میں مرجاؤں تو کسی کو اطلاع نہ کی جائے کہیں یہ موت کا اعلان نہ ہوجائے۔ ابن عمرؓ کی رائے یہ ہے کہ موت کے اعلان سے مراد جاہلیت کے طریقے پر اعلان کرنا ہے۔ المھذب کے مؤلف کے بقول شافعیہ کے نزدیک موت کا اعلان کرنا مکروہ ہے لیکن شافعیہ کی قابل اعتماد رائے وہی ہے جو نووی کے حوالے سے پہلے ذکر کی گئی ہے۔

و۔ **جلدی دفن کی تیاری کرنا:** جب موت کا یقین ہوجائے تو تین کاموں میں جلدی کی جائے: دفن کرنا، قرضے ادا کرنا اور وصیت پوری کرنا۔

جلدی دفن کرنا: دفن میں جلدی کرنا مستحب ہے تاکہ میت خراب نہ ہو، امام احمد کہتے ہیں کہ میت کے احترام کا تقاضا ہے کہ جلدی دفن کیا جائے۔ روایت میں ہے کہ طلحہ بن البراءؓ بیمار ہوئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی عیادت کے لیے آئے تو فرمایا: مجھے لگتا ہے کہ طلحہ اس بیماری سے جاں بر نہیں ہوسکیں گے، جب فوت ہوں تو مجھے اطلاع کردینا اور جلدی دفن کرنا کیوں کہ یہ بات مناسب نہیں کہ کسی مسلمان کی میت گھر والوں کے درمیان زیادہ دیر پڑی رہے(۳۹) جلدی جنازہ پڑھنے کے حکم والی احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے: اے علیؓ! تین کاموں میں تاخیر نہ کرنا، نماز میں جب اس کا وقت ہوجائے، جنازہ میں جب تیار ہوجائے، غیر شادی شدہ کا شادی میں جب مناسب رشتہ مل جائے۔(۴۰)

جنازے کے لیے اتنا انتظار کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ لوگ جمع ہوجائیں تاکہ میت کے لیے نماز میں شریک ہوکر دعا کرسکیں البتہ اتنا انتظار نہ کیا جائے جس سے جنازہ خراب

ہونے کا اندیشہ ہو یا لوگوں کے لیے باعث دقت ہو۔

جلدی قرض ادا کرنا: تا کہ میت کی ذمہ داری میں تخفیف ہو: ارشاد نبوی ہے: مومن کا نفس قرض کے ساتھ معلق رہتا ہے تا آنکہ قرض ادا کردیا جائے (۴۱) یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے مال ہو۔ اگر کسی کے پاس مال نہیں اور وہ ادا کرنے کا پختہ ارادہ رکھتا تھا لیکن مرگیا تو احادیث نبویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی طرف سے ادا کردے گا جیسا کہ ابو امامہؓ کی حدیث میں ہے: جس کسی نے قرض لیا اور اس کے دل میں ہے کہ اسے ادا کرے گا، پھر مرگیا تو اللہ تعالیٰ اسے معاف کردے گا اور قرض خواہ کو جیسے چاہے گا راضی کردے گا اور جس نے قرض لیا اور خیال یہ ہے کہ ادا نہیں کرے گا، پھر مرگیا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز قرض خواہ کو بدلہ دلائے گا(۴۲)۔ ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ'' قرضے دو طرح کے ہیں: جو کوئی مرگیا اور اس کی نیت تھی کہ قرض ادا کرے گا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں اور جو مرگیا اور اس کی نیت قرض نہ ادا کرنے کی تھی تو ایسے شخص سے اس کی نیکیاں لے لی جائیں گی، اس روز کوئی دینار اور درہم نہیں ہوگا''۔ (۴۳)

وصیت جلدی پوری کرنا: تا کہ جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے اسے فائدہ پہنچے اور میت کو اس سے جلدی ثواب ملے۔ یاد رہے کہ وصیت پورا کرنے کا مرحلہ قرض ادا کرنے کے بعد اور ورثاء کے حقوق سے پہلے کا ہے۔

مطلب دوم: میت کے حقوق

میت کے اپنے خاندان، عزیزوں اور رشتہ داروں کے ذمے چار حقوق ہیں اور وہ فرض کفایہ ہیں نیز اوپر جس کا ذکر ہوا کہ دفن کرنا وہ اس پر مستزاد حق یا واجب ہے۔ حقوق یہ ہیں: غسل دینا، کفن پہنانا، نماز جنازہ پڑھنا اور دفن کرنا، جنازہ اٹھانا اور اس کے پیچھے چلنا، کیوں کہ اس پر علماء کا اجماع ہے اور دفن کے علاوہ باقی امور کے بارے میں صحیح

احادیث بھی آئی ہیں البتہ جنازے کے پیچھے چلنا سنت ہے، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اگر کسی شخص کو غسل دیے بغیر یا کفن پہنائے بغیر دفن کردیا گیا تو قبر کھود کر اس کا تدارک کر کے دفن کرنا ضروری ہے۔

پہلا فرض: میت کو غسل دینا:

غسل کا حکم، غسل دینے والے کی صفات، جسے غسل دیا جارہا ہو اس کی حالت اور شرائط، غسل کی کیفیت، مقدار، مستحبات، کیا میت کو وضو کروایا جائے۔(۴۴)

ا۔ غسل کا حکم:

میت کو غسل دینا فرض کفایہ ہے، جو شخص اونٹ سے گر کر مرگیا تھا، اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اسے بیری کے پتوں والے پان سے غسل دو اور دو کپڑوں میں کفن پہناؤ(۴۵) جونہی کسی شخص کی موت کا یقین ہوجائے اسے فوری طور پر غسل دینا سنت ہے۔ اگر غسل دیے بغیر دفن کردیا گیا تو قبر کھود کر نکال کر غسل دیا جائے۔ اگر میت کے بدن کے کچھ حصے دست یاب ہوئے ہوں تو انہیں کو غسل دے کر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے کیوں کہ صحابہ نے ایسا ہی کیا تھا۔ ابوحنیفہ اور مالک کی رائے یہ ہے کہ اگر میت کے بدن کا زیادہ حصہ مل جائے تو نماز پڑھی جائے ورنہ نہیں۔ اگر پانی دست یاب نہ ہو یا غسل دینا ممکن نہ ہو تو تیمّم غسل کے قائم مقام ہوجائے گا، مثلاً یہ اندیشہ ہو کہ غسل دینے سے بدن ٹکڑے ٹکڑے ہوجائے گا تو تیمّم کرادیا جائے، ورنہ میت پر پانی بہادیا جائے۔

۲۔ غسل دینے والے کی صفات:

ا۔ **غسل دینے کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟**: مرد مرد کو اور عورت عورت کو غسل دے۔ بالاتفاق ہر جنس اپنے ہم جنس کو غسل دے۔ اگر کسی میت کے پاس کافر مرد

اور غیر محرم مسلمان عورت ہوں تو جمہور کے نزدیک کافر غسل دے۔ اختلاف سے بچنے کے لیے بہتر یہ ہے کہ عورت کو شوہر کے بجائے اجنبی عورت غسل دے دے۔

کیا شوہر اپنی بیوی کو یا بیوی اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے؟ حنفیہ کے نزدیک مرد کے لیے اپنی بیوی کو غسل دینا یا ہاتھ لگانا جائز نہیں کیوں کہ نکاح ختم ہو گیا ہے۔ صحیح روایت یہ ہے کہ دیکھنا جائز ہے کیوں کہ دیکھنا چھونے سے کم درجے کی چیز ہے۔ اختلاف رائے کی اہمیت کے پیش نظر دیکھنا جائز ہے۔ عورت کے لیے جائز ہے کہ اپنے شوہر کو غسل دے، خواہ طلاق رجعی کے بعد عدت گزار رہی ہو کیوں کہ ہنوز عدت میں ہے یا غیر مسلمہ ہو، شرط یہ ہے کہ غسل کے وقت نکاح کا تعلق باقی ہو۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ میاں بیوں میں سے ہر ایک دوسرے کو مرنے کے بعد غسل دے سکتا ہے۔ ہاتھ پر کپڑا لپیٹ لے، ویسے ہاتھ نہ لگائے، عورت خواہ مسلمان ہو یا غیر مسلمہ، شرط یہ ہے کہ موت کے وقت نکاح کا تعلق باقی ہو، اس پر اتفاق ہے عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے حتیٰ کہ شافعیہ کے نزدیک اگر نکاح کا تعلق ختم ہو گیا ہو اور عورت نے عدت گزار کر دوسری جگہ نکاح کر لیا ہو تب بھی پہلے شوہر کو غسل دے سکتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث کا جو آگے مذکور یہی تقاضا ہے۔ شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ بائن عورت غیر محرم کی طرح ہے اور طلاق رجعی والی بیوی کی طرح۔ میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کو شرم گاہ کے علاوہ باقی بدن کو دیکھ سکتا ہے۔

میاں بیوی کے ایک دوسرے کو غسل دینے کے جواز کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے۔ فرماتی ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقیع میں جنازے سے فارغ ہو کر واپس گھر تشریف لائے تو میرے سر میں شدید درد تھا، میں نے کہا، ہائے سر، آپ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، بلکہ ہائے میرا سر، تمہارا کیا جاتا ہے، اگر تم مجھ سے پہلے فوت ہو گئی تو تمہیں غسل دوں گا، کفن پہناؤں گا پھر تم پر نماز پڑھوں گا اور تمہیں دفن کر دوں گا۔ (۴۶)

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: جس بات کا مجھے بعد میں پتہ چلا، اگر پہلے پتہ چلتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی ازواج ہی غسل دیتیں۔(۴۷)

حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہؓ کو غسل دیا تھا اور حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنی اہلیہ اسماء بنت عمیس کو وصیت کی تھی کہ وہ انہیں غسل دیں اور انہوں نے ہی غسل دیا۔

مرد کو اس کی محرم عورتیں کپڑے کے اوپر سے غسل دے سکتی ہیں۔

ایسے بچے اور بچی کے میت کو غسل دینا جو قابل شہوت نہ ہوں مرد اور عورت دونوں کے لیے بالاتفاق جائز ہے کیوں کہ انہیں دیکھنا اور ہاتھ لگانا جائز ہے۔ حنابلہ کے نزدیک باشعور لڑکا میت کو غسل دے سکتا ہے البتہ مکروہ ہے۔

مرد کے میت کو غسل دینے کا سب سے زیادہ حق دار وہ فرد ہوتا ہے جو اس کی نماز جنازہ پڑھانے کا زیادہ حق دار ہے اور عورت کے میت کو قریبی خواتین غسل دیں، وہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شوہر کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک اختلاف کی صورت میں حاکم کے فیصلے کے مطابق عصبات اور عورت کے قریبی محرم رشتہ داروں کی بہ نسبت میاں بیوی ایک دوسرے کو غسل دینے کے زیادہ مستحق ہیں۔

مرد کو غسل دینے کے سب سے زیادہ حق دار نسبی اعتبار سے عصبہ مرد ہیں، پہلا حق باپ کا ہے، پھر دادا کا، پھر بیٹے کا پھر پوتے کا پھر بھائی کا پھر بھتیجے کا پھر چچا کا پھر چچازاد بھائی کا، کیوں کہ نماز جنازہ پڑھانے کا استحقاق اسی ترتیب سے ہے اس لیے غسل کا استحقاق بھی اس ترتیب سے ہوگا۔ زیادہ عمر والے پر زیادہ عالم کو ترجیح ہوگی پھر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح روایت کے مطابق ان کے بعد بیوی کا استحقاق ہے۔ بیوی کے بجائے اجنبی مردوں کا مرد کی میت کو غسل دینا بہتر ہے تاکہ اختلاف سے بچ سکیں۔ پھر مالکیہ کے نزدیک محرم عورت مثلاً ماں، بیٹی، بہن، پھوپھی اور خالہ کا حق ہے۔ اگر کوئی محرم عورت بھی موجود نہ ہو خواہ مصاہرت کے ذریعے سے ہو تو غیر محرم عورت تیمم کروادے۔

حنابلہ کے نزدیک عصبات کی بہ نسبت اس شخص کا زیادہ استحقاق ہے جس کے بارے میں میت وصیت کرے، اگر وہ شخص متقی ہو، وہی میت کو غسل دینے کا بھی زیادہ مستحق ہے کیوں کہ یہ دراصل میت کا حق ہے، اس لیے جس کے بارے میں وصیت کی گئی ہے اس کا حق زیادہ ہے جیسا کہ دوسرے حقوق میں ہے، کیوں کہ حضرت ابوبکرؓ نے وصیت کی تھی کہ ان کی اہلیہ اسماءؓ انہیں غسل دیں اور حضرت انسؓ نے وصیت کی تھی کہ محمد بن سیرین انہیں غسل دیں۔

عورت کو غسل دینے کا زیادہ حق محرم قرابت دار عورتوں کا ہے یعنی ایسی عورت کہ اگر اسے مرد فرض کیا جائے تو میت سے اس کا نکاح قرابت کی وجہ سے درست نہ ہوتا کیوں کہ انہیں زیادہ محبت ہوتی ہے۔ پھر غیر محرم قرابت دار مثلاً چچا زاد بہن پھر غیر رشتہ دار عورتیں، پھر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شوہر کا حق ہے۔ غیر رشتہ دار عورت شوہر کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہے تاکہ اختلاف سے بچا جاسکے، پھر محرم قرابت والے رشتہ دار جیسا کہ نماز پڑھانے کے استحقاق کی ترتیب ہے۔ چچازاد بھائی اجنبی مرد کی طرح ہے۔

اگر اکیلی عورت مردوں کے درمیان یا اکیلا مرد عورتوں کے درمیان مرجائے تو محرم رشتہ دار اسے تیمّم کرادے اگر کوئی محرم موجود نہ ہو تو غیر رشتہ دار، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہاتھ سے کپڑا لپیٹ کر یا کسی رکاوٹ کے ساتھ تیمّم کرادے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اجنبی مرد عورت کی میت کو اس کی کلائی تک اور اجنبی عورت مرد کی میت کو کہنیوں تک تیمّم کرائے۔

۲۔ غسل دینے والے کی شرائط:

حنابلہ کے نزدیک غسل دینے والے میں مندرجہ ذیل شرائط ہونی چاہیے:

الف۔ اسلام: غسل دینے والا اگر کافر ہو تو غسل درست نہیں کیوں کہ غسل عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

ب۔ نیت: کیوں کہ حدیث میں ہے: اعمال کا دارومدار نیت پر ہے۔

ج۔ عقل: کیوں کہ غیر عاقل نیت کا اہل نہیں ہے۔

جمہور کے نزدیک اسلام اور نیت کی شرط نہیں، کافر کا دیا ہوا غسل درست ہے اور بغیر نیت بھی غسل صحیح ہوجاتا ہے لیکن پانی میں ڈوب کر مرجانے والے کو بھی غسل دیا جائے۔ اس لیے اسے غسل کی نیت سے تین بار پانی میں حرکت دی جائے، کیوں کہ ہمیں غسل دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں: طہارت درست ہونے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں بلکہ مکلفین کے ذمے سے فرض ادا ہونے کے لیے نیت شرط ہے۔

۳۔ **غسل دینے والے کے لیے مستحب امور:** مستحب ہے کہ غسل دینے والا قابل اعتماد، امانت دار اور غسل کے احکام سے واقف ہو کیوں کہ ابن عمرؓ کا قول ہے: ''تمہارے مردوں کو صرف امانت دار اور قابل اعتماد لوگ ہی غسل دیں''۔ (۴۸)

غسل دینے والے اور پاس موجود افراد کے لیے مستحب ہے کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں بلا ضرورت میت کو نہ دیکھیں اور جن عیوب کو مرنے والا ظاہر نہیں کرنا چاہتا تھا اور اس کے بارے میں وہ گفتگو نہ کرتا تھا ان پر پردہ پڑا رہنے دیں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرتا ہے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی کرے گا(۴۹) نیز ارشاد نبوی ہے: جس نے کسی میت کو غسل دیا، اس میں امانت کا حق ادا کیا، اس وقت جو کچھ دیکھا اسے افشا نہ کیا تو وہ اس طرح گناہوں سے پاک ہوجاتا ہے گویا آج ہی پیدا ہوا ہے۔ اگر قریبی رشتہ دار غسل کا طریقہ جانتے ہیں تو وہی غسل دیں، اگر وہ نہیں جانتے تو جو شخص متقی اور امانت دار ہو وہ غسل دے(۵۰) نیز ارشاد نبوی ہے: جس نے کسی میت کو غسل دیا اور اس کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ اسے چالیس بار بخشے گا(۵۱) اگر غسل دینے والا اچھی علامات دیکھے مثلاً میت کا روشن چہرہ اور چہرے پر تبسم وغیرہ تو اس کا اظہار کرنا مستحب ہے تا کہ لوگ اس کے لیے زیادہ دعا کریں اور اس کے طریقے پر چلنے اور اس کی سی سیرت

اختیار کرنے کی ترغیب ہو۔

مستحب ہے کہ میت کو نگاہوں سے چھپایا جائے کیوں کہ ممکن ہے اس کے بدن میں کوئی ایسا عیب ہو جسے وہ چھپانا چاہتا ہو، کیوں کہ حدیث میں ہے: اپنے مرنے والوں کی خوبیاں بیان کیا کرو ان کی برائیوں کے ذکر سے بچا کرو۔(۵۲)

مستحب یہ ہے کہ کھلے آسمان کے نیچے غسل نہ دیا جائے اور صرف وہی لوگ پاس موجود ہوں جو غسل دینے میں مدد کر رہے ہوں اور اسی وقت تک رہیں جب تک کہ غسل دیا جا رہا ہو غسل کسی کمرے میں دیا جانا بہتر ہے۔

اگر اکیلا آدمی غسل دے سکتا ہے تو کسی دوسرے سے مدد نہ لینا بہتر ہے۔ اگر مددگار کی ضرورت ہو تو صرف اس قدر مدد لی جائے جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو اور جو لوگ غسل میں مدد نہ دے رہے ہوں ان کا پاس موجود ہونا مکروہ ہے۔

مستحب ہے کہ غسل دیتے وقت خوشبو کی انگیٹھی پاس جلتی ہو تا کہ اگر بدن میں بدبو ہو تو اس کا پتہ نہ چلے۔ غسل دینے والے کے لیے جائز نہیں کہ سات سال سے زیادہ عمر کی میت کی شرم گاہ کو دیکھے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا: کسی زندہ اور مردہ کی ران کو نہ دیکھو(۵۳) شرم گاہ کو ہاتھ لگانا بھی جائز نہیں، کیوں کہ جب دیکھنا جائز نہیں تو ہاتھ لگانا بطریق اولیٰ جائز نہیں۔

مستحب یہ ہے کہ بدن کے جس حصے کو دیکھے بغیر چارہ کار نہ ہو اس کے علاوہ بدن کو نہ دیکھے' ور نہ بدن کو ہاتھ لگائے کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دیا تو ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر قمیص کے نیچے ہاتھ پھیرا۔ شرم گاہ کو دھوتے وقت ہاتھ پر کپڑا وغیرہ لپیٹ لینا واجب ہے۔ مستحب یہ ہے کہ سارے بدن کو دھوتے ہوئے ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ رکھے۔

افضل یہ ہے کہ بلا معاوضہ میت کو غسل دے، حنابلہ کے نزدیک غسل دینے، کفن

پہنانے، جنازہ اٹھانے اور دفن کرنے پر اجرت لینا مکروہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ان امور پر اجرت لینا جائز ہے۔ جنازہ اٹھانے والا اور قبر کھودنے والا غسل دینے والے کی طرح ہے۔ اگر کوئی اور شخص مل سکتا ہو تو یہ کام کرنے والا اجرت لے سکتا ہے، اگر اس کے علاوہ یہ کام کرنے والا کوئی دوسرا شخص دست یاب نہیں ہے تو پھر یہ متعین ہے کہ یہ کام اسی کو کرنے ہیں اس لیے اس کے لیے طاعت پر اجرت لینا جائز نہیں، یہ متقدمین کی رائے ہے۔ متاخرین کے نزدیک ضرورت کے تحت طاعات پر اجرت لینا جائز ہے۔

جمہور کے نزدیک مستحب ہے کہ جو شخص میت کو غسل دے وہ بعد میں خود غسل کرلے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے: جو میت کو غسل دے اسے خود غسل کرلینا چاہیے۔(۵۴)

۳۔ جسے غسل دیا جارہا ہو اس کی کیفیت (۵۵)

بہتر یہ ہے کہ میت کو ایک تختے پر ایسی جگہ رکھا جائے جو پردے میں ہو لوگوں سے خالی ہو، افضل یہ ہے کہ چھت کے نیچے ہو کیوں کہ اس میں زیادہ پردہ ہے۔

اگر میت کا سر کٹا ہوا ہو یا اس کے اعضا کٹے ہوئے ہوں تو انہیں کپڑے سے یا گارے سے جوڑ باندھ لے تاکہ بکھر نہ جائیں، اگر میت کی کوئی چیز دانت وغیرہ گر جائے تو دھو کر کفن میں ساتھ رکھ دے۔

مستحب یہ ہے کہ غسل دینے والا میت کو نرمی سے اٹھا کر اس کے دائیں پہلو کو اپنے کندھے سے ٹیک لگا کر، اپنا انگوٹھا اس کی گردن پر رکھ کر اس کی پیٹھ کو اپنے دائیں گھٹنے سے لگا کر بٹھا دے اور اس کے پیٹ پر اوپر سے نیچے تک ہاتھ پھیرے تاکہ اس میں جو کچھ ہو نکل جائے اور جب بھی پیٹ پر ہاتھ پھیرے تو خوب پانی بہادے تاکہ جو کچھ نکلے اس کی بدبو نہ پھیلے، پھر اسے پیٹھ کے بل لٹا دے۔

میت کے ستر کو ڈھانپنا واجب ہے۔ اگر میت سات سال سے کم عمر کی ہو تو اسے

برہنہ کر کے نہلانا جائز ہے جیسا کہ حنابلہ نے کہا، جمہور کے نزدیک پھر اس کے کپڑے اتار دینا مستحب ہیں کیوں کہ اس سے غسل بہتر دیا جاسکتا ہے، پاکی ٹھیک طرح سے ہوتی ہے اور زندہ شخص کے غسل سے مشابہت ہوجاتی ہے اور ناپاک ہونے سے بچا جاسکتا ہے کیوں کہ میت سے نجاست نکلنے کا امکان ہوتا ہے۔

اگر کھلے آستینوں والی ہلکی پھلکی قمیص میں غسل دیا جائے تو جائز ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں، میت کو برہنہ نہ کیا جائے بلکہ قمیص میں ہی غسل دیا جائے کیوں کہ اس میں پردہ ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص میں ہی غسل دیا گیا تھا۔(۵۶)

۴۔ غسل واجب ہونے کی شرائط:

میت کے غسل واجب ہونے کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں:(۵۷)

۱۔ **میت مسلمان ہو:** کافر میت کو غسل دینا واجب نہیں بلکہ جمہور کے نزدیک حرام ہے، شافعیہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ غسل نظافت کے لیے ہے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا کہ اپنے والد کو غسل دیں اور کفن پہنائیں(۵۸) شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ میت کو کفن پہنانا اور دفن کرنا واجب ہے۔

۲۔ **قبل از وقت پیدا ہونے والے کے احکام:** غسل کے لیے ضروری ہے کہ یہ معلوم ہو بچہ زندہ پیدا ہوا ہے، مالکیہ کے نزدیک مردہ بچے یا قبل از وقت پیدا ہونے والے بچے کا جنازہ نہیں پڑھا جائے گا جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ زندہ پیدا ہوا، مثلاً دودھ پیے یا حرکت کرے یا چیخ مارے خواہ ایک لمحہ کے لیے ہو، کیوں کہ حدیث میں ہے: بچے پر نماز نہیں پڑھی جائے گی نہ وہ وارث ہوگا، نہ اس کی وراثت تقسیم ہوگی جب تک کہ پیدائش کے بعد آواز نہ نکالے۔(۵۹)

حنفیہ کہتے ہیں: اگر بچہ پیدائش کے بعد آواز نکالے تو اسے غسل دیا جائے، نماز

جنازہ پڑھی جائے، وہ وارث ہوگا اور اس کی وراثت تقسیم ہوگی، یعنی بدن کا اکثر حصہ نکلنے کے بعد ایسی علامت پائی گئی ہو جو اس کی زندگی پر دلالت کرتی ہو۔ اگر پیدائش کے بعد آواز نہ نکالے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسے غسل دیا جائے اور اس کا نام رکھا جائے، یہی قول صحیح تر ہے اور ظاہر الروایۃ کے خلاف ہونے کے باوجود اسی پر فتویٰ ہے کیوں کہ اس میں بنی آدم کی عزت ہے یعنی جب زندہ پیدا ہوا تو اسے بڑے آدمی کی طرح سمجھا جائے گا، خواہ اس نے چیخ نہ ماری ہو۔ اگر مردہ پیدا ہو تو اگر اس کے اعضاء پورے ہیں تو اسے غسل دیا جائے اور اگر پورے اعضاء نہ بنے ہوں بلکہ کچھ اعضاء ہوں تو اس پر پانی بہا کر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے اور نام رکھا جائے کیوں کہ اسے قیامت کے دن اٹھایا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر نومولود میں زندگی کے آثار ظاہر ہوئے مثلاً دل کی حرکت تو اظہر روایت کے مطابق اسے غسل دیا جائے اور نماز پڑھی جائے کیوں کہ زندگی کا احتمال ہے اس لیے احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔ اگر زندگی کے آثار ظاہر نہ ہوں تو خواہ حمل چار ماہ کا ہوجائے اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ زندگی نہیں تھی لیکن اس صورت میں غسل دے کر کفن پہنا کر دفن کرنا واجب ہے اور چار ماہ سے قبل اگر اسقاط ہوجائے تو غسل نہ دیا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر چار ماہ سے زائد کا حمل گر جائے تو غسل دے کر نماز پڑھی جائے کیوں کہ حدیث میں ہے: حمل گر جائے تو اس پر نماز پڑھی جائے۔(۶۰)

خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر قبل از وقت پیدا ہونے والا بچہ زندہ پیدا ہو اور روئے تو اسے غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا واجب ہے اور اگر اس میں زندگی کے آثار نہ ہوں تو حنفیہ کے نزدیک مطلقاً غسل دے کر کفن پہنا کر دفن کردیا جائے اور شافعیہ کے نزدیک اگر چار ماہ تک کا ہو تو اس پر نماز نہ پڑھی جائے اور حنابلہ کے نزدیک

اگر چار ماہ سے زائد کا حمل تھا تو غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور چار ماہ سے کم کا حمل ہو تو شافعیہ اور حنابلہ متفق ہیں کہ اسے غسل نہ دیا جائے۔

۳۔ میت کا پورا بدن یا اس کا اکثر حصہ موجود ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غسل دیا جائے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر اکثر بدن موجود ہو یا سر کے ساتھ نصف بدن موجود ہو اور مالکیہ کے نزدیک دو تہائی بدن خواہ سر کے ساتھ موجود ہو تو غسل دیا جائے ورنہ غسل دینا مکروہ ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر میت کے بدن کا تھوڑا حصہ بھی دست یاب ہو تب بھی غسل دے کر اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے، صحابہ ایسا ہی کرتے تھے۔

۴۔ میدان جنگ میں اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے لڑتے ہوئے شہید نہ ہوا ہو:

شہید، جس کی تفصیل آئے گی، کو نہ غسل دیا جائے نہ کفن پہنایا جائے اور نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے، اس کو اس کے اسی لباس میں دفن کر دیا جائے البتہ ہتھیار اتار دیے جائیں۔ یہ جمہور کی رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غسل نہ دیا جائے لیکن نماز جنازہ پڑھی جائے۔ غسل نہ دینے کے بارے میں شہداء احد کے بارے میں ارشاد نبوی دلیل ہے کہ آپؐ نے فرمایا: انہیں غسل نہ دو، ان کے زخموں سے قیامت کے روز خون کی جگہ مشک کی خوشبو پھوٹ رہی ہوگی اور ان پر نماز بھی نہ پڑھو۔ (۶۱)

۵۔ کیا میت کو وضو کرایا جائے؟

ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ میت اگر بچے کی نہ ہو تو اسے زندہ آدمی کی طرح وضو کرایا جائے لیکن پہلے بیری کے پتوں یا صابن سے نجاست اور میل کچیل دور کر لیا جائے اور میت کی شرم گاہ کو کپڑا لپیٹ کر دھو لیا جائے لیکن حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کلی نہ کرائی جائے اور نہ ناک میں پانی ڈالا جائے کیوں کہ اس میں حرج ہے۔ جب منہ اور ناک میں پانی داخل ہو جائے گا تو پیٹ میں پہنچ کر نجاست کو حرکت دے گا۔ مالکیہ اور شافعیہ کے

نزدیک معمولی کلی کرادی جائے اور تھوڑا سا پانی ناک میں ڈالا جائے جب سر ٹیڑھا کیا گیا ہوتا کہ پانی اندر نہ جائے۔ اگر میت جنبی ہے یا حیض یا نفاس والی عورت ہے تو بالاتفاق کلی کرائی جائے اور ناک میں پانی ڈالا جائے تاکہ طہارت مکمل ہو سکے۔

غسل کا آغاز میت کو وضو کرانے سے کرے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خواتین سے جو آپؐ کی صاحبزادی کو غسل دے رہی تھیں فرمایا: دائیں طرف سے شروع کرو اور وضو کی جگہوں سے آغاز کرو (۶۲) ام عطیہ کی حدیث میں ہے: جب تم پانی اور بیری کے پتوں سے نیچے سے دھو کر صاف کرلو تو نماز کے وضو کی طرح وضو کراؤ پھر غسل دو۔ (۶۳)

۶۔ غسل کی کیفیت، اس کی مقدار اور اس کے مستحبات:

میت کا غسل غسل جنابت کی طرح ہے، اس میں بدن سے نجاست کا ازالہ کرنے کے بعد ایک بار سارا بدن دھونا واجب ہے بشرطیکہ پانی پاک ہو، میت کو تختے پر رکھ دیا جائے۔ ناف سے گھٹنوں تک کا پردہ کرلیا جائے۔ پھر جمہور کے نزدیک اس کے کپڑے اتار کر اور شافعیہ کے نزدیک قمیص پہنے ہوئے غسل کا آغاز کیا جائے، غسل دینے والا ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر پہلے میت کی شرم گاہ دھوئے پھر وضو کرائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر بیری کے پتوں یا خطمی کو کوٹ کر برتن میں تھوڑے پانی میں ملا کر تاکہ جھاگ آجائے سر اور داڑھی دھوئے اور میل دور کرنے کے لیے انہیں ملے پھر اوپر سے پاک پانی ڈال دے جو غسل کے درست ہونے کے لیے شرط ہے۔ اگر بیری کے پتے نہ ملیں تو صابن، اشنان یا شیمپو لگا کر ملے اور اوپر سے صفائی کے لیے پانی بہادے۔ منہ میں انگلی ڈال کر دانت صاف کرے لیکن منہ نہ کھولے اور ناخنوں کے نیچے سے میل صاف کرے۔

پھر میت کو بائیں پہلو پر لٹا کر پاؤں تک دایاں پہلو صابن وغیرہ سے دھو کر اوپر سے صاف پانی ڈال دے، پھر دائیں پہلو پر کرکے بایاں پہلو اسی طرح دھلائے، یہ پہلی بار

دھونا ہے جو واجب ہے۔

تین بار دھونا مستحب ہے، دوسری اور تیسری بار دھو کر کپڑے سے بدن صاف کرلے اور پاکیزہ مرکب عطر جس میں زعفران اور ورس شامل نہ ہو سر اور داڑھی پر لگادے اور سجدے کے مقامات پر کافور لگائے(٦٤) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص حج یا عمرے کے احرام کے دوران فوت ہوجائے تو اسے بھی خوشبو لگائی جائے اور اس کا سر ڈھانپ دیا جائے کیوں کہ غسل کے عمومی حکم میں وہ بھی شامل ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر احرام کی حالت میں فوت ہو تو سر نہ ڈھانپا جائے اور خوشبو نہ لگائی جائے کیوں کہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس کی سواری سے گر کر گردن ٹوٹ گئی تھی اور مرگیا تھا، آپؐ نے فرمایا: اسے دو کپڑوں میں کفن دے دو، پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، نہ تو اس کا سر ڈھانپو اور نہ اسے خوشبو لگاؤ کیوں کہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا۔(٦٥)

احرام والی میت احرام والے زندہ شخص کی طرح ہے کیوں کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا احرام باقی رہتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس شخص نے احرام نہ باندھا ہوا ہو، اس کی میت کو تھوڑے سے کافور کے ساتھ ٹھنڈے خالص پانی سے غسل دیا جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی حکم ہے(٦٦) نیز ٹھنڈے پانی سے بدن کو قوت ملتی ہے اور اس سے کیڑے مکوڑے دور ہوجاتے ہیں لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ہوسکے تو پانی گرم کرلیا جائے کیوں کہ اس سے صفائی زیادہ ہوتی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک حمام میں گرم پانی سے غسل دینے میں کوئی حرج نہیں اگر سردی کی وجہ سے گرم پانی کی ضرورت ہو یا اس کے بغیر میل کچیل صاف نہ ہوسکتا ہو، اگر ضرورت نہ ہو تو گرم پانی استعمال کرنا مکروہ ہے۔

طاق تعداد غسل دیا جائے، حدیث میں ہے: "اللہ طاق ہے اور طاق سے محبت کرتا ہے" (۶۷) وضو کا اعادہ نہ کرایا جائے لیکن اگر تین بار دھونے سے میت صاف نہ ہو تو سات بار تک دھلائیں اور اگر سات بار دھونے سے بھی صاف نہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ جب تک میت صاف نہ ہو دھوتے رہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تین، پانچ یا سات بار دھونا اور اگر ضرورت سمجھو تو اس سے زیادہ بھی دھو سکتی ہو۔ (۶۸)

کیا میت کے بالوں کو کنگھی کی جا سکتی ہے اور کیا بال اور ناخن تراشے جا سکتے ہیں (۶۹)

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ میت کے بالوں کو کنگھی نہ کی جائے، نہ اس کے بال اور ناخن کاٹے جائیں، ہاں اگر ٹوٹے ہوئے ہوں تو الگ بات ہے، سر اور داڑھی کے بال بھی نہ تراشے جائیں کیوں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، یہ سب کام زینت کے لیے ہوتے ہیں اور میت زینت سے بے نیاز ہے، اس لیے یہ کام مکروہ ہیں، حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہیں، اگر کوئی بال یا ناخن کاٹ لیا تو کفن میں ساتھ رکھ دیں۔ یہی رائے سب سے بہتر ہے کیوں کہ میت کا جو کچھ بھی ہے اس کی پردہ پوشی کرنی چاہیے۔

شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ میت کے سر اور داڑھی کے بالوں کو کھلے دندانوں والی کنگھی سے نرمی سے کنگھی کرنی چاہیے اور جو بال اکھڑ جائیں انہیں واپس وہیں رکھ دینا چاہیے۔ اظہر روایت یہ ہے کہ سر کے بال یا ناخن یا بغلوں کے یا گلے کے یا زیر ناف کے اور مونچھوں بال کاٹنا مکروہ ہے۔ کیوں کہ میت کے تمام اجزاء قابل احترام ہیں، اسلام میں کوئی بات اس سلسلے میں ثابت نہیں اس لیے یہ نئی بات ہے اور دین میں نئی باتیں پیدا کرنے کی مخالفت ہے۔ اگر میت کے ختنے نہ ہوئے ہوں تو ختنے بھی نہ کیے جائیں۔

حنابلہ کے ہاں امام احمد سے جو صحیح تر روایت منقول ہے وہ یہ ہے کہ اگر مرنے والا احرام میں نہیں تھا تو اگر اس کی مونچھیں یا ناخن بڑھ گئے ہیں تو کاٹ دیے جائیں، بغلوں

کے بال صاف کردیے جائیں، کیوں کہ اس میں صفائی ہے یہ کسی عضو کا کاٹنا نہیں ہے بلکہ میل کچیل دور کرنا ہے اور فطرت کی عام سنتوں کے حکم سے اس کی تائید ہوتی ہے اور مونچھوں کے بال، ناخن یا بغلوں کے بال جو کاٹے جائیں وہ میت کے کٹے ہوئے عضو کی طرح اس کے ساتھ رکھ کر دفن کردیے جائیں کیوں کہ امام احمد نے ام عطیہؓ سے روایت کی ہے کہ: میت کا سر دھویا جائے اور جو بال گر کر ہاتھوں پر لگ جائیں، انہیں دھو کر دوبارہ سر میں رکھ دیا جائے۔ نیز زندہ شخص کے لیے بھی بال اور ناخن دفن کرنا مستحب ہیں تو میت کے لیے بطریق اَولیٰ مستحب ہیں۔ میت کے بال اور ناخن جو کاٹے جائیں دوبارہ واپس میت کے ساتھ رکھ دینے کے دلیل ام عطیہؓ کا قول ہے کہ: ''اسے دھو کر واپس رکھ دو'' کیوں کہ یہ بھی میت کے باقی اعضاء کی طرح اس کے بدن کا حصہ ہیں۔

مالکیہ، حنفیہ اور باقی مذاہب میں عورت کی میت کی مینڈھیاں گوندھ لینا مستحب ہیں۔

روئی کا استعمال: حنفیہ کہتے ہیں کہ ظاہر روایات میں غسل کے دوران روئی کے استعمال کی کوئی روایت نہیں، البتہ زیلعی اور صاحب درمختار کی رائے یہ ہے کہ اگر میت کے چہرے پر اور بدن کے سوراخوں یعنی پیشاب پاخانے کے راستوں، کانوں، ناک اور منہ میں روئی رکھ دی جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے فقہائے مذاہب کے قول کے مطابق میت کے جسم کے سوراخوں میں روئی رکھنے میں کوئی حرج نہیں، تاکہ ان سے کوئی ناپاک چیز یا خون وغیرہ نہ نکلے۔ حنابلہ کے نزدیک میت کے سر پر روئی رکھ دینی چاہیے۔

غسل کے مستحبات کا خلاصہ:

غسل میں مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں:

۱۔ غسل کے شروع میں نجاست یا میل کچیل کو بیری کے پتوں یا صابن سے دور کرکے

اس طرح وضو کرا دیا جائے جیسے زندہ آدمی وضو کرتا ہے۔

۲۔ میاں بیوی میں سے کوئی اگر دوسرے کو غسل دے رہا ہو تو ستر کو ڈھانپ دیا جائے۔

۳۔ ستر ڈھانپنے کے بعد جمہور کے نزدیک لباس اتار دیا جائے اور امام شافعی کے نزدیک قمیص وغیرہ کے ساتھ ہی غسل دیا جائے، غسل کی حالت میں میت کے ستر کو دیکھنے سے آنکھوں کو بچایا جائے تاکہ میت کے ستر یا کسی عیب پر نگاہ نہ پڑے اور بلاضرورت غسل دینے والا بھی میت کو نہ دیکھے کیوں کہ اس کے اکرام کا تقاضا یہ ہے کہ اب اس کا سارا بدن ستر ہو گیا ہے۔

۴۔ غسل میں بیری کے پتے یا صابن استعمال کیا جائے اور آخری بار دھونے میں کافور استعمال کیا جائے، شافعیہ کے نزدیک ہر بار کے پانی میں کافور کی تھوڑی مقدار شامل کی جائے، اور کافور میسر نہ ہو تو خالص ٹھنڈا پانی یا ضرورت ہو تو گرم پانی استعمال کیا جائے۔

۵۔ طاق تعداد میں سارا بدن دھلانا، یعنی تین، پانچ یا سات بار سارا بدن دھلانا، لیکن بار بار بدن دھلاتے ہوئے وضو بار بار نہ کرایا جائے۔ مستحب یہ ہے کہ بدن تین بار دھلایا جائے، ایک بار دھلانا واجب ہے، اور تین بار دھلانے کے بعد میت کی شرم گاہوں سے یا اور کسی راستے سے نجاست وغیرہ نکلے تو حنابلہ کے نزدیک دوبارہ وضو اور غسل کرایا جائے، دوسرے فقہاء کے نزدیک صرف نجاست صاف کردی جائے۔

۶۔ غسل دیتے ہوئے نرمی سے پیٹ پہ ہاتھ پھیرنا تاکہ پیٹ میں موجود نجاست باہر نکل جائے۔

۷۔ شرم گاہ دھلاتے وقت بہت پانی ڈالنا تاکہ نجاست دور ہو جائے اور بدبو کم ہو جائے۔ کیوں کہ عام طور پر مردوں کے بدن سے نجاست نکلتی رہتی ہے، پھر کپڑے سے بدن خشک کرلیا جائے تاکہ کفن نہ بھیگ جائے۔

۸۔ زیر ناف شرم گاہ دھلاتے وقت غسل دینے والا اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ لے اور

مستحب یہ ہے کہ سارا بدن کپڑا لپیٹ کر دھلائے۔

۹۔ کلی کرائے اور ناک صاف کراتے وقت، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے میں صاف کپڑے کے ساتھ دانت اور ناک صاف کرے، حنابلہ کے نزدیک بھی دانت اور ناک تر کپڑے کے ساتھ صاف کرے، منہ اور ناک میں پانی نہ ڈالے اور ناخنوں کے نیچے سے میل بھی صاف کرے۔

۱۰۔ کلی کراتے ہوئے، ناک صاف کرتے ہوئے اور منہ ناک دھلاتے ہوئے سر کو آہستگی سے ایک طرف جھکادے تاکہ پیٹ میں پانی نہ جائے۔کفن پہنانے سے پہلے پاک کپڑے سے میت کا بدن خشک کرلینا مستحب ہے۔

۱۱۔ غسل دینے والے کے ساتھ کوئی معاون اور مددگار موجود نہ ہو۔

۱۲۔ دائیں طرف سے غسل شروع کرے، پہلے دایاں پہلو دھلائے، پھر بایاں، میت کو بائیں پہلو پر لٹا کر گردن اور پیٹھ سے پاؤں تک دایاں پہلو دھلائے اور اسی طرح دائیں پہلو پر کرکے بایاں دھلائے اور ہر بار تین مرتبہ یا اس سے زائد جس قدر ضرورت ہو پانی ڈالے۔

۱۳۔ حنابلہ کے نزدیک مرد کی داڑھی اور عورت کے سر کو خضاب لگائے، خواہ بوڑھے کیوں نہ ہوں کیوں کہ حضرت انسؓ کا قول ہے: ''اپنے مُردوں کے ساتھ اس طرح کا برتاؤ کرو جیسا تم دلہنوں کے ساتھ کرتے ہو''۔

۱۴۔ سر اور داڑھی پر حنوط (پاک اشیاء سے تیار شدہ عطر) لگائے اور سجدے کی جگہوں (پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں) پر کافور لگائے اس میں میت کا احترام ہے۔حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خواہ میت احرام والی ہو یا بغیر احرام کے، اس کا سر ڈھانپ دیا جائے اور چار پائی کو تین بار خوشبو دار دھونی دی جائے تاکہ بدبو ختم ہو اور میت کا احترام ہو۔

دوسرا فرض: میت کو کفن پہنانا

کفن کا حکم، کفن پہنانا کس کے ذمے واجب ہے، کفن کی مقدار، اس کی صفت وکیفیت اور مستحب کفن کتنا ہے؟(۷۰)

ا۔ کفن پہنانے کا حکم، کفن دینا کس کی ذمہ داری ہے؟

میت کو کفن پہنانا مسلمانوں کی جماعت کی ذمہ داری ہے، کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں فوت ہونے والے کے بارے میں فرمایا: اسے اس کے دو کپڑوں میں کفن پہنا دو۔ (۷۱)

کفن دفن کے اخراجات، قبرستان تک پہنچانے کے اخراجات وغیرہ میت کے ترکے سے ادا کیے جائیں یعنی اس کے ایسے مال سے جس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو مثلاً رہن مال نہ ہو، کفن دفن کے اخراجات قرض اور وصیت پر مقدم ہیں۔ اگر میت کا اپنا مال نہ ہو تو زندگی میں جس کے ذمے اس کے اخراجات تھے، وہی کفن دفن کے اخراجات اٹھائے۔ حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کی اصح روایت میں بیوی کی تجہیز وتکفین شوہر کے ذمے ہے کیوں کہ زندگی میں اس کے اخراجات شوہر کے ذمہ تھے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیوی کی تجہیز وتکفین شوہر کی ذمہ داری نہیں ہے کیوں کہ زندگی میں نان نفقہ بیوی سے متمتع ہونے کی وجہ سے واجب تھا، یہی وجہ ہے کہ اگر بیوی سرکش ہوجائے یا الگ ہوجائے تو نفقہ واجب نہیں رہتا، موت کے بعد تو متمتع ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اس لیے اب وہ اجنبی عورت کی طرح ہوگئی ہے۔ بلاشبہ پہلی رائے ہی قابل قبول ہے کیوں کہ زندگی اور موت کے باعث اس طرح کا فرق کرنا نامعقول بات ہے۔ رہی یہ بات سرکشی کی صورت میں نفقہ واجب نہیں رہتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے عورت کو حقوق زوجیت کی ادائیگی کے لیے آمادہ کیا جاتا ہے۔

اگر کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جس کے ذمے میت کا نفقہ تھا تو اس کی تجہیز و تکفین کے اخراجات بیت المال سے ادا کیے جائیں، اگر بیت المال میں گنجائش ہو ورنہ باحیثیت مسلمانوں کی جماعت اخراجات ادا کرے۔

۲۔ کفن کیسا ہو، کفن کی مقدار اور اس کی کیفیت:

میت کو غسل دینے کے بعد اس طرح کے لباس میں کفن پہنایا جائے جو زندگی میں اس کے لیے پہننا جائز تھا(۷۲) جائز لباس میں کفن دینا کافی ہے۔ مرد کو ریشمی کفن پہنانا جائز نہیں۔ عورت کو جمہور کے نزدیک جائز ہے، حنابلہ کے نزدیک جائز نہیں۔ کفن کی شرط ہے کہ اس سے میت کے بدن کی جلد نہ جھلکتی ہو، بدن یوں نہ لگتا ہو کہ گویا اس پر پردہ نہیں اور کفن کا وجود اور عدم برابر ہو۔ نیز ضروری ہے کہ کفن پاک ہو، پاک کفن پہنانے کی قدرت ہو تو ناپاک کفن پہنانا جائز نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک واجب ہے اور مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ ایسے لباس میں کفن دیا جائے جو مرنے والا جمعہ اور عیدوں کے مواقع پر پہنتا تھا، اگر اس نے کوئی خاص وصیت نہ کی ہو، اگر وصیت کی ہو تو وصیت پر عمل کیا جائے، کیوں کہ شارع نے اچھا کفن پہنانے کا حکم دیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی اپنے کسی بھائی کو کفن پہنائے تو عمدہ کفن پہنائے (۷۳) کفن کی عمدگی حنابلہ کے نزدیک واجب ہے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مستحب۔

کفن کی کم از کم مقدار ایک کپڑا ہے جو سارے بدن کو ڈھانپ لے البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک احرام کی حالت میں مرنے والے کا سر نہ ڈھانپا جائے، اگر اس نے سر ڈھانپنے کی وصیت کی ہو، تب بھی عمل نہ کیا جائے۔ کفن کے زیادہ سے زیادہ کپڑے سات ہیں۔ مرد کے لیے تین کپڑے افضل ہیں اور عورت کے لیے پانچ۔ مرد کے بارے

میں حضرت عائشہؓ کا قول ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین نئے سفید سحولی (۷۴) یمنی کپڑوں میں کفن دیا گیا، اس میں قمیص تھی نہ عمامہ، آپؐ کو اس کفن میں لپیٹ دیا گیا۔(۷۵)

عورت کے لیے زیادہ پردے کی ضرورت ہے، اس لیے اس کے کفن میں زیادہ کپڑے ہوں گے، نیز لیلیٰ ثقفیہ کی حدیث بھی یہی ہے۔ اس سلسلے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ کفن کی تین قسمیں ہیں: کفن ضرورت، کفن کفایت اور کفن سنت، مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے یہی اقسام ہیں۔ بالعموم کم از کم کپڑے جن میں مرد کو کفن دیا جاتا ہے دو کپڑے ہیں اور سنت تین ہیں۔ عورت کے لیے کم از کم کفن تین کپڑے ہیں اور سنت پانچ ہیں۔

۱۔ **مرد اور عورت کا کفن ضرورت:** مجبوری یا بے بسی کی حالت میں جو میسر ہو۔ جس مقدار سے مکلفین کے ذمے سے کفن پہنانے کا فرض ساقط ہوجاتا ہے وہ کفن کی کم از کم مقدار ہے اور وہ اتنا ہے جو میت کے بدن کو ڈھانپ لے کیوں کہ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ جب شہید ہوئے تو انہیں ایک کپڑے میں کفن دیا گیا۔(۷۶)

۲۔ **کفن کفایت:** جو زندگی میں کم ازکم لباس ہو، وہ وفات کے بعد پہنا دیا جائے اور کفن کفایت مرد کے لیے دو کپڑے ہیں، ازار اور لفافہ، صحیح روایت کے مطابق اور عورت کے لیے دو کپڑے اور اوڑھنی، اس سے کم مکروہ ہے۔

مرد کے لیے یہ کفن کفایہ ہونے کی دلیل حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قول ہے کہ جب آپؓ کا آخری وقت آیا تو آپؓ نے فرمایا: میں جن دو کپڑوں میں نماز پڑھتا تھا انہیں کو دھو کر مجھے ان کا کفن دے دینا کیوں کہ انہوں نے کرم خوردہ ہوکر مٹی میں مل جانا ہے۔(۷۷)

نیز دو کپڑے زندہ مرد کا کم از کم لباس ہے۔

ازار، زندہ کے تہ بند سے مختلف ہے اور سر سے لے کر پاؤں تک ہے اور لفافہ بھی اسی طرح ہے، سر کے بالوں سے لے کر پاؤں تک ہے۔ ابن الہمامؒ کہتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں کہ میت کے تہ بند کا زندہ کے تہ بند سے مختلف ہونے کے سنت ہونے کی کیا وجہ ہے؟ جب کہ عورت کے لیے یہ ہے کہ اوڑھنی سے اس کا سر اور چہرہ ڈھانپ دیا جائے۔

۳۔ **کفن سنت:** جو مکمل ترین کفن ہے۔ مرد کے لیے تین کپڑے ہیں۔ ازار، قمیص اور لفافہ۔ قمیص گردن کی جڑ سے پاؤں تک ہوتی ہے البتہ اس کے پہلو میں بازوؤں کے لیے اضافی کپڑا نہیں ہوتا۔

عورت کے لیے پانچ کپڑے ہیں: ازار، قمیص، اوڑھنی، خرقہ جو عورت کے پستانوں پر اس طرح باندھا جائے کہ اس کا عرض پستان سے ناف تک ہو اور لفافہ۔

مرد کا کفن تین کپڑے اس لیے ہے کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفن دیا گیا، ایک وہ قمیص جس میں آپؐ کا انتقال ہوا اور نجرانی حلہ، حلہ دو کپڑے ہوتے ہیں (۷۸) یہ حدیث حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قمیص پہنانا مستحب ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ قمیص مستحب نہیں ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: کفن میں نہ قمیص ہے نہ عمامہ۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ میت کے لیے عمامہ نہیں ہے، عمامہ سے مراد وہ کپڑا ہے جو سر پر لپیٹا جائے، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے، متاخرین نے علماء اور اشراف کے لیے عمامہ کو مستحسن قرار دیا ہے۔

تین سے زائد پانچ تک کپڑے بڑھا دینے میں کوئی حرج نہیں۔

عورت کے کفن کے پانچ کپڑے ہونے کی دلیل لیلیٰ بنت قانف الثقفیہ کی حدیث ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی ام کلثومؓ کی وفات ہوئی تو

انہیں پانچ کپڑوں میں کفن پہنایا گیا۔(۷۹)

مردوں کے لیے ریشمی کپڑے کا کفن، زرد یا زعفرانی رنگ کا کفن مکروہ ہے، ہاں اگر اورکوئی نہ ملے تو جائز ہے، عورتوں کے لیے ایسے کفن جائز ہیں۔

کفن پہنانے کا طریقہ: مرد کے لیے پہلے لفافہ پھیلا دیا جائے، اس کے اوپر ازار پھیلا دیا جائے اس پر قمیص، پھر میت پر پہلے ازار لپیٹا جائے، بائیں جانب سے لپیٹ کر میت پر ڈالا جائے، پھر دائیں جانب سے اٹھا کر بائیں جانب والے کپڑے پر رکھا جائے، جیسا کہ زندگی میں ہوتا ہے، پھر لفافہ۔

عورت کے لیے لفافہ اور ازار بچھا دیا جائے، پھر ازار پر میت رکھی جائے اور قمیص پہنا دی جائے، پھر اس کے بالوں کے دو حصے کر کے قمیص کے اوپر سینے پر رکھ دیے جائیں پھیر بالوں پر اوڑھنی ڈال دی جائے جو لفافہ کے نیچے ہو، پھر اوپر ازار اور لفافہ لپیٹ دیے جائیں، پھر کفن کے اوپر اور پاؤں کے اوپر کپڑا باندھ دیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں: کفن کم از کم ایک کپڑا ہے اور زیادہ سے زیادہ سات، مستحب یہ ہے کہ کفن میں طاق کپڑے ہوں، دو اور چار کی بہ نسبت تین افضل ہیں۔ مرد کے لیے اتنا کفن واجب ہے جس سے اس کا ستر ڈھانپا جائے، باقی سنت ہے اور جو سنت سے زائد ہے وہ مستحب ہے، عورت کے لیے تمام بدن ڈھانپنا واجب ہے۔

مذہب مالکی میں مشہور رائے یہ ہے کہ مرد کو پانچ کپڑوں میں کفن دینا افضل ہے۔ ازار، جو ناف سے گھٹنوں تک ہو، قمیص جس کی آستینیں بھی ہوں، عمامہ، دو لفافے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث کا مقصد اباحت کا تعین ہے کپڑوں کی تعداد یا مقدار نہیں۔

افضل یہ ہے کہ عورت کو سات کپڑوں میں کفن دیا جائے۔ دولفافوں کا اضافہ کر کے لفافوں کی تعداد چار کردی جائے کیوں کہ لیلیٰ ثقفیہ کی حدیث اباحت بیان کرنے کے لیے ہے تعداد کے تعین کے لیے نہیں، جیسا کہ مردوں کے بارے میں بھی یہی بات ہے۔

مستحب یہ ہے کہ عورت کے سر اور چہرے پر اوڑھنی لپیٹ دی جائے (۸۰) جو مرد کے عمامے کی جگہ ہوتی ہے۔ ایک ہاتھ کے برابر ایک کپڑا مرد کے چہرے پر رکھنا مستحب ہے۔ ریشمی اور اونی کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے(۸۱) اگر پاک کپڑا دست یاب ہوتو ناپاک کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے اور اگر دست یاب نہ ہوتو جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں، عورت کا کم از کم کفن یہ ہے کہ ستر ڈھانپا جائے، جو مرد کا ناف سے گھٹنے تک ہے اور عورت کا چہرے اور ہتھیلیوں کے علاوہ ہے۔ جہاں تک میت کے حق کا تعلق ہے تو سارے بدن کا ڈھانپنا واجب ہے، البتہ احرام باندھے ہوئے مرنے والے کا سر نہ ڈھانپا جائے اور احرام والی عورت کا چہرہ نہ ڈھانپا جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ میت کے احترام کا تقاضا یہی ہے اور اس کی وجہ سے بدن میں جو تبدیلیاں آتی ہیں ان پر پردہ پڑا رہتا ہے۔

مرد کو ریشمی کپڑے اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے کا کفن پہنانا حرام ہے جب کہ دوسرا کپڑا میسر ہو، عورت کو ایسا کفن پہنانا جائز ہے مگر مکروہ۔

افضل یہ ہے کہ مرد کو تین لفافے پہنائے جائیں، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے اور حنفیہ کی رائے بھی ہے۔ افضل یہ ہے کہ قمیص اور عمامہ نہ پہنائے جائیں، جیسا کہ روایت عائشہؓ کا تقاضا ہے۔ البتہ چوتھا اور پانچواں کپڑا پہنانا بلا کراہت جائز ہے اور وہ یہ کہ لفافوں کے نیچے قمیص اور عمامے کا اضافہ کرلیا جائے کیوں کہ ابن عمرؓ نے اپنے بیٹے کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا تھا، قمیص، عمامہ اور تین لفافے۔ (۸۲)

عورت اور ہیجڑے کے لیے افضل یہ ہے کہ پانچ لفافے ہوں۔ ازار، پھر قمیص، پھر اوڑھنی پھر دو لفافے، کیوں کہ عورت کا زیادہ پردہ مطلوب ہے۔ اس سے زائد کپڑے مکروہ ہیں اور کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے کہ سب سے عمدہ اور سب سے کھلا لفافہ بچھا دیا جائے، اس کے اوپر دوسرا اور اس کے اوپر تیسرا، ہر ایک پر حنوط اور کافور رکھا جائے (۸۳)، اس

کے اوپر میت کو پشت کے بل لٹا دیا جائے اور اس پر بھی حنوط اور کافور لگایا جائے۔ اس کی سرین باندھ دی جائے اور پیٹ کے سوراخوں پر روئی رکھ دی جائے اور اس پر لفافے لپیٹ کر باندھ دیے جائیں۔ جب قبر میں رکھیں تو تمام بند کھول دیں۔ احرام والے مرد کی میت کو سلا ہوا کپڑا نہ پہنایا جائے اور نہ اس کا سر ڈھانپا جائے اور نہ احرام والی عورت کی میت کا چہرہ ڈھانپا جائے۔

حنابلہ کے نزدیک واجب کفن اتنا کپڑا ہے جس سے میت کا پورا بدن خواہ مرد ہو یا عورت ڈھانپ دیا جائے اور افضل یہ ہے کہ مرد کو تین سفید کپڑوں میں لپیٹا جائے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے اور ان کے درمیان حنوط (خوشبو) رکھی جائے۔ کفن میں قمیص اور عمامہ شامل نہیں ہیں۔ تین کپڑوں پر اضافہ کیا جائے نہ کمی کی جائے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں یہی ہے، دو کپڑوں میں کفن دینا جائز ہے کیوں کہ جو شخص حالت احرام میں اپنی سواری سے کچلا گیا اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے پانی اور بیری سے غسل دے دو اور دو کپڑوں میں دفن کردو(۸۴)۔ تین کپڑوں پر اضافہ کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں مال کا ضیاع ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔

اس حدیث کی بنا پر احرام کی حالت میں مرنے والے کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دیا جائے اور خوشبو اس کے قریب نہ لے جائی جائے، اسے دو کپڑوں میں کفن دیا جائے، اس کا سر اور پاؤں نہ ڈھانپے جائیں۔

بچے کو ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردینا کافی ہے۔ اگر اسے تین کپڑوں میں کفن دیا گیا تو کوئی حرج نہیں۔ اگر مرد کے لیے اتنا کپڑا میسر نہ ہو کہ اس کا پورا بدن ڈھانپا جاسکے تو سر ڈھانپ دیا جائے اور پاؤں پر گھاس یا پتے ڈال دیے جائیں۔

افضل یہ ہے کہ عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن پہنایا جائے، قمیص، ازار، لفافہ، سر اور چہرے کے لیے اوڑھنی اور پانچویں کپڑے سے اس کی دونوں رانیں باندھ دی جائیں،

کیوں کہ لیلیٰ ثقفیہؓ کی حدیث میں ایسا ہی ہے اور ام عطیہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ازار، قمیص، اوڑھنی اور دو کپڑے دیے تھے۔

کفن پہنانے کی کیفیت: جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور معلوم بھی ہے کہ اوڑھنی سر پر رکھی جائے گی، ازار درمیان میں ہوگا، قمیص پہنائی جائے گی اور کفن کو خوشبو لگائی جائے گی، سب سے اوپر والے لفافے کے اوپر خوشبو نہ رکھی جائے، حضرت عمر، ابن عمر اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم نے اسے ناپسند کیا ہے۔ جو کپڑا میت کے اوپر ڈالا جاتا ہے اس میں بھی خوشبو نہ رکھی جائے کیوں کہ وہ کفن نہیں ہے۔

سجدوں کے اعضاء پر خوشبو لگائی جائے یعنی پیشانی، ناک، گھٹنوں اور پاؤں کی انگلیوں پر کیوں کہ یہ اعضاء سجدوں کے ساتھ مختص ہونے کے باعث قابل احترام ہیں۔ نیز جوڑوں پر بھی مثلاً گھٹنوں کے جوڑوں پر اور بغلوں کے نیچے اور ناف پر، کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ میت کے بدن کے جوڑوں اور کہنیوں پر مشک لگایا کرتے تھے۔ سر اور داڑھی کو بھی خوشبو لگائے۔ آنکھوں کے اندر خوشبو نہ ڈالے کیوں کہ اس سے آنکھیں خراب ہوجاتی ہیں۔

سب سے اوپر والے لفافے کو بائیں جانب سے پلٹ کر میت کے اوپر دائیں جانب کرے اور دائیں جانب کو پلٹ کر بائیں جانب کیوں کہ بالعموم زندہ شخص اسی طرح قبا یا چادر وغیرہ اوڑھتا ہے پھر دوسرے اور تیسرے لفافے کو اسی طرح پلٹے۔ پاؤں کی بہ نسبت سر کی جانب زیادہ کفن کا زائد حصہ چھوڑ دے کیوں کہ سر کو زیادہ احترام حاصل ہے اس لیے وہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اسے اچھی طرح ڈھانپا جائے۔ چہرے اور پاؤں کی طرف سے زائد کفن ان کے اوپر ڈال دے تاکہ کفن بکھر نہ جائے اور لفافے کی طرح ہوجائے۔ اگر کفن بکھرنے اور نکلنے کا اندیشہ ہو تو اسے باندھ دے اور میت کو قبر میں رکھنے کے بعد کھول دے، کیوں کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: جب تم میت کو لحد میں رکھو تو گرہیں کھول دو۔(۸۵)

اگر میت کو ایسی قمیص میں کفن دیا گیا جس کی آستینیں اور پہلو ہیں تو ساتھ ازار اور لفافہ بھی پہنا دیا گیا تو بلا کراہت جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ابی کو جب وہ مرگیا اپنی قمیص پہنا دی تھی (۸۶) قمیص کو بٹن نہ لگائے جائیں، ان کی ضرورت نہیں ہے۔

بلا ضرورت مرد اور عورت کسی کو بھی ریشمی کپڑے یا سونے چاندی کی کڑھائی والے کپڑے کا کفن پہنانا حرام ہے۔ ہاں اگر اور کوئی کپڑا دست یاب نہ ہو تو جائز ہے۔ عورت کے لیے ریشمی کپڑا اور سونا چاندی اس لیے حرام ہے کہ یہ چیزیں زندگی میں اس کے لیے مباح تھیں، جب وہ زیب وزینت اور شہوت کا محل تھی، موت نے یہ سب امور ختم کردیے۔

۳۔ کفن کے مستحبات:

کفن کی صفات اور مقدار کے علاوہ جن کا ذکر مذکورہ بالا بحث میں کیا گیا ہے مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں:

۱۔ کفن سفید ہو، سوتی ہو تو زیادہ بہتر ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: سفید کپڑے پہنا کرو کیوں کہ یہ بہترین کپڑے ہیں اور ان میں اپنے مردوں کو کفن دیا کرو۔ (۸۷)

۲۔ کفن کو عود وغیرہ کی طاق یعنی تین مرتبہ دھونی دی جائے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جب تم میت کو خوشبو کی دھونی دو تو تین بار دھونی دو۔ (۸۸)

البتہ احرام والے کو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خوشبو نہ لگائی جائے۔ کیوں کہ جس شخص کو اس کی سواری نے کچل دیا تھا اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دے دو اور اس کے دو کپڑوں میں اسے کفن پہنا دو، نہ تو اسے خوشبو لگاؤ اور نہ اس کے سر کو دھونی دو، اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے دن اس طرح اٹھائے گا کہ تلبیہ کہہ رہا ہوگا۔ (۸۹)

مالکیہ اور حنفیہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ایک انفرادی واقعہ ہے عام حکم نہیں ہے۔ یہ اس شخص کے ساتھ مختص تھا۔ داؤدی نے امام مالک کی طرف سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ انہیں یہ حدیث نہیں پہنچی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حدیث بہت واضح ہے کہ ''اسے خوشبو نہ لگائی جائے''۔ اس کی علت یہ ہے کہ وہ حج میں مصروف تھا اور یہ حکم ہر اس شخص کے لیے ہے جو احرام کی حالت میں مرجائے۔ اور اصل یہ ہے کہ عہد نبوی میں جو حکم کسی ایک شخص کے لیے ثابت ہو وہ دوسروں کے لیے بھی ثابت ہوتا ہے الا یہ کہ تخصیص ثابت ہوجائے۔

کفن کے ہر لفافے کے اندر حنوط (خوشبو) رکھنا مستحب ہے اور بدن کے تمام سوراخوں یعنی آنکھ، ناک، منہ، کان اور پیشاب، پاخانے کے راستوں میں روئی رکھنا اور سجدہ کے اعضا (یعنی پیشانی، ہتھیلیاں، گھٹنے اور پاؤں کی انگلیاں) پر اور جوڑوں (یعنی بغلوں، گھٹنے کی نچلی جانب، گردن اور کانوں کے پیچھے) پر خوشبو لگانا مستحب ہے۔

۳۔ ایک کفن پر اضافہ کرنا۔ ایک سے دو افضل ہیں اگرچہ ایک طاق ہے کیوں کہ اس میں میت کی عزت افزائی اور پردہ ہے۔

۴۔ کفن کے کپڑے طاق ہوں، دو اور چار سے تین افضل ہیں۔

۵۔ کفن عمدہ ہو لیکن مہنگا نہ ہو، ارشاد نبوی ہے: جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا ذمہ دار ہو تو اس کو کفن عمدہ پہنائے (۹۰)۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک کفن کے عمدہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کفن ہو جو مستحب ہے، مثلاً ایسا شرعی لباس ہو جو جمعہ پر پہنتا تھا تاکہ عبادت کے مواقع پر پہنے جانے والے لباس سے برکت حاصل کی جائے۔

حنابلہ کے نزدیک کفن اس طرح کا لباس ہو جیسا کہ جمعہ اور عیدین پر پہنا جاتا ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے عمدہ ہونے کا حکم دیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کفن خوبصورت اور کھلا ہو۔ خوبصورت ہونے سے مراد یہ ہے کہ

سفید ہو، صاف ستھرا ہو اور موٹا ہو، قیمت زیادہ نہ ہو، اس لیے کہ زیادہ قیمتی کفن کی ممانعت آئی ہے۔ نئے کپڑے کی بہ نسبت دھلا ہوا کپڑا افضل ہے کیوں کہ آخر اس نے بوسیدہ ہوجانا ہے اور سوتی کپڑا دوسرے کپڑے کی بہ نسبت افضل ہے۔

اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ کفن گراں قیمت نہ ہو، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''کفن مہنگا نہ ہو کیوں کہ اس نے جلدی بوسیدہ ہوجانا ہے''۔ (۹۱)

تیسرا فرض: نماز جنازہ

اس کا حکم، نماز جنازہ پڑھانے کا زیادہ مستحق کون ہے؟ کئی جنازے اکٹھے ہونے کی کیفیت، اس کے ارکان، امام جنازے کے سامنے کہاں کھڑا ہو؟ مسبوق کا حکم، جنازے کی شرائط، کیفیت، سنن، اس کا وقت، دفن کے بعد نماز جنازہ، غائبانہ نماز جنازہ، مسجد یا قبرستان میں نماز جنازہ اور نومولود کی نماز جنازہ۔

ا۔ میت کی نماز جنازہ کا حکم:

اس امر پر اجماع ہے کہ شہید کے علاوہ ہر مسلمان میت کی نماز جنازہ فرض کفایہ ہے جیسا کہ تجہیز وتکفین، غسل دینا اور دفن کرنا بھی فرض کفایہ ہے(۹۲) اگر کچھ لوگ یا ایک فرد بھی یہ فرض ادا کردے تو باقی لوگوں کی ذمہ داری ختم ہوجاتی ہے۔ ایک ثلث مال میں وصیت کے حکم کی طرح یہ بھی اس امت کی خصوصیات میں سے ہے۔ صحابہؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جنازہ پڑھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل از وقت پیدا ہونے والے اور بچے کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیا اور آپؐ نے نجاشی کی نماز جنازہ پڑھی۔(۹۳)

جب نماز جنازہ کا ارادہ کیا جائے تو آواز دی جائے ''میت کی نماز جنازہ''۔

حنفیہ کے نزدیک(۹۴) چار قسم کے افراد کے علاوہ ہر مسلمان کی نماز جنازہ پڑھنا

فرض ہے:(۱) باغی (۲) ڈاکو جب کہ لڑائی میں مارے جائیں (۳) عصبیت کی وجہ سے مارے جانے والے (۴) رات کے وقت شہر میں کھلم کھلا اسلحہ یا پھندے لے کر دہشت پھیلانے والے۔

باغیوں سے مراد وہ مسلمان ہیں جو ناحق مسلمان حاکم کی اطاعت سے نکل جائیں، انہیں غسل دیا جائے نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے تاکہ ان کی اہانت ہو اور دوسرے لوگوں کو ان کے انجام سے عبرت ہو۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ لڑائی کے دوران مارے جائیں اور اگر حاکم کے قبضے میں آجانے کے بعد قتل کیے جائیں تو انہیں غسل دیا جائے اور ان کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے کیوں کہ اس صورت میں ان کا قتل سیاستاً کیا گیا ہے تاکہ ان کی قوت ٹوٹ جائے۔ یہ قتل حد کے حکم میں ہے تاکہ اس کا فائدہ مسلم معاشرے کو ہو۔

ڈاکوؤں سے مراد مسلمانوں کی وہ جماعت ہے جو مسافروں کا مال چھیننے کے لیے نکلتے ہیں۔ انہیں نہ تو غسل دیا جائے اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے جیسا کہ باغی اگر لڑائی کے دوران مارے جائیں۔ اگر امام کے قبضے میں آجانے کے بعد ڈاکے کے ثبوت کی سزا میں قتل کیے جائیں تو انہیں غسل دیا جائے اور نماز جنازہ بھی پڑھی جائے کیوں کہ اس صورت میں ڈاکوؤں کا قتل حد یا قصاص کے طور پر ہے اور جو کوئی حد یا قصاص میں قتل کیا جائے اسے غسل دیا جاتا ہے اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ ڈاکو حد ساقط ہونے کی صورت میں قصاص میں قتل کیا جاسکتا ہے مثلاً اگر اپنے کسی قریبی محرم عزیز کو لوٹ لے۔

اگر گرفتار ہونے سے پہلے یا بعد کوئی باغی یا ڈاکو اپنی موت مرجائے تو اس کا جنازہ پڑھا جائے گا۔

عصبیت والوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو ظلم پر تعاون کرتے ہیں اور اپنی قوم یا قبیلے کی وجہ سے غضب ناک ہوجاتے ہیں(۹۵) عصبیت کے نتیجے میں مرنے والوں کا وہی حکم

ہے جو باغیوں کا ہے، اسی تفصیل کے ساتھ۔ ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو کھڑے ہو کر دیکھتے ہیں، اس دوران انہیں کوئی پتھر وغیرہ آ لگتا ہے اور مر جاتے ہیں یا اس موقع سے منتشر ہو جانے کے بعد کوئی مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

شہر میں اسلحہ یا پھندے لے کر کھلم کھلا گھومنے والے حنفیہ کے فتوے کی رو سے ڈاکو ہیں۔ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔ ایسا اگر شہر میں مطلقاً رات کے وقت ہو یا دن میں اسلحہ لہرایا جائے یا بار پھندے ڈالے جائیں تو ایسے لوگوں کو سیاستاً قتل کر دیا جائے تاکہ ان کا فتنہ وفساد ختم ہو کیوں کہ وہ فساد پھیلاتے ہیں۔ ان کا حکم وہی ہے جو ڈاکو اور باغی کا ہے کہ انہیں غسل دیا جائے نہ نماز جنازہ پڑھی جائے۔

اگر والدین میں سے کسی کے قاتل کو حاکم قصاص میں قتل کرا دے تو اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے تاکہ اس کی اہانت ہو اور اگر از خود مر جائے تو نماز جنازہ پڑھی جائے۔ جو دانستہ خودکشی کر لے، اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک فتویٰ یہی ہے۔ اگرچہ خودکشی کسی دوسرے کو قتل کرنے سے بڑا گناہ ہے کیوں کہ ایسا شخص فاسق ہے لیکن زمین میں فساد پھیلانے والا نہیں، اس نے اپنے آپ کے ساتھ زیادتی کی جیسا کہ تمام فاسق مسلمان اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔

کچھ علماء مثلاً ابو یوسف اور ابن الہمام کی رائے یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے خودکشی کی تھی، آپؐ نے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔(۹۶)

مالکیہ کی رائے یہ ہے (۹۷) کہ جو شخص حد یا قصاص میں قتل کیا جائے امام اس کی نماز جنازہ نہ پڑھائے دوسرے لوگ اس کا جنازہ پڑھ لیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزؓ کا جنازہ نہیں پڑھا لیکن لوگوں کو جنازہ پڑھنے سے منع نہیں فرمایا۔(۹۸)

مالکیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ارباب فضیلت کو بدعتیوں اور کھلم کھلا کبیرہ گناہوں کا

ارتکاب کرنے والوں کے جنازے میں شرکت سے اجتناب کرنا چاہیے، تا کہ ان کی طرح کے دوسرے لوگوں کو عبرت ہو۔

حنابلہ نے شہید اور ظلماً قتل ہونے والے شخص کی نماز جنازہ کو فرض قرار نہیں دیا، جب کہ حنفیہ کے علاوہ جمہور نے بھی شہید کی نماز جنازہ کو فرض قرار نہیں دیا، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے اور خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔(۹۹)

۲۔ نماز جنازہ پڑھانے کا زیادہ مستحق کون ہے؟

فقہاء کی اس سلسلے میں تین آراء ہیں:(۱۰۰)

پہلی رائے حنفیہ کی ہے: اگر حکمران یا اس کا نائب موجود ہوں تو اپنے اختیار و اقتدار کے باعث وہی امامت کے زیادہ مستحق ہیں، ان کے ہوتے ہوئے کسی اور کا امامت کرانا ان کی حق تلفی ہے۔ اگر وہ موجود نہ ہوں تو قاضی امامت کرائے کیوں کہ اسے اختیارات حاصل ہیں۔ اگر وہ بھی نہ ہو تو محلے یا قبیلے کا امام کیوں کہ مرنے والا زندگی میں اس سے راضی تھا تو مرنے کے بعد بھی وہی اس کی نماز پڑھانے کا زیادہ مستحق ہے۔ پھر مرنے والے کے مکلف مرد ولی کا استحقاق ہے اور اولیاء میں وہی ترتیب ہے جو نکاح کے اولیاء میں ہے البتہ باپ بیٹے کی بہ نسبت زیادہ مستحق ہے۔ پھر جو قریبی ہو اور پھر جو اس کے بعد قریبی ہو جیسا کہ شادی میں اولیاء کی ترتیب ہے۔

جس کو امامت کا استحقاق حاصل ہے وہ کسی دوسرے کو آگے کھڑا کرسکتا ہے۔ اگر میت نے کسی کے بارے میں وصیت کی ہو کہ فلاں شخص نماز جنازہ پڑھائے تو جو امامت کا حقدار ہو وہ اس کی بہ نسبت زیادہ مستحق ہے اور اس ضمن میں وصیت باطل قرار پائے گی۔

اگر ولی، حاکم یا اس کے نائب کے علاوہ کسی اور نے نماز پڑھائی تو ولی کو دوبارہ نماز جنازہ کرانے کا اختیار ہے، اگر چاہے تو دفن کے بعد کیوں کہ یہ اس کا حق ہے اگرچہ نماز

جنازہ کا فرض ادا ہوگیا ہے۔ اگر ولی نے نماز پڑھ لی تو کسی دوسرے کو دوبارہ نماز جنازہ پڑھانے کا حق نہیں رہتا کیوں کہ فرض ادا ہوگیا اور نفل نماز جنازہ کی شریعت میں کوئی اصل نہیں ہے۔

اگر کسی کو نماز جنازہ پڑھے بغیر دفن کردیا گیا تو اس کی قبر پر نماز پڑھ لی جائے جب تک کہ یہ غالب گمان نہ ہو کہ میت کا بدن پھول پھٹ گیا ہوگا، اس کا تعلق حالات، موسم اور جگہ سے ہے۔

دوسری رائے مالکیہ اور حنابلہ کی ہے: نماز جنازہ پڑھانے کا سب سے زیادہ حق دار وہ شخص ہے جس کے بارے میں مرنے والے نے وصیت کی ہو۔ کیوں کہ صحابہ کرام کا طرز عمل یہی رہا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے وصیت کی تھی کہ حضرت عمرؓ ان کی نماز جنازہ پڑھائیں اور حضرت عمرؓ نے وصیت کی تھی کہ حضرت صہیبؓ ان کا جنازہ پڑھائیں۔ حضرت عائشہؓ نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نے سعید بن زیدؓ کے بارے میں وصیت کی تھی، اس کے بعد حکمران یا امیر کا حق ہے، اوپر مذکورہ حدیث کی رو سے کہ: کوئی شخص دوسرے کے دائرہ اختیار میں امامت نہ کرائے، پھر نکاح میں اولیاء کی ترتیب کے مطابق عصبات میں اولیاء جنازہ پڑھائیں، باپ دادا وغیرہ کا حق مقدم ہے اور پھر بیٹے پوتے کا، پھر جو قریب تر ہو اور پھر جو اس کے بعد قریب تر ہو۔ بھائی چچا پر مقدم ہے اور چچا بھتیجے پر۔

مالکیہ کے نزدیک بھائی اور بیٹا دادا کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہیں کیوں کہ ان کا تعلق اولاد ہونے کے اعتبار سے زیادہ قریبی ہے اور دادا باپ کی طرف سے قریب ہے۔ اگر کسی جنازے پر مرد نہ ہو تو عورتیں ایک ہی بار لیکن الگ الگ نماز جنازہ پڑھیں کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک عورتوں کی امامت جائز نہیں ہے۔

صفوں کی ترتیب میں افضل افراد آگے کھڑے ہوں، پھر ان کے بعد کے لوگ، مرد عورتوں سے اور بڑے بچوں سے آگے کھڑے ہوں کیوں کہ انہیں دینی اعتبار سے امتیاز

حاصل ہے۔ اگر عمر میں سب برابر ہوں تو قرعہ اندازی سے یا باہمی رضا مندی سے ترتیب قائم کرلی جائے۔ یہ مالکیہ کا قول ہے اور حنابلہ کہتے ہیں، جو فرض نمازوں کی امامت کرانے کے زیادہ حق دار ہیں انہیں آگے کھڑا کیا جائے کیوں کہ ارشاد نبوی عام ہے: ''کتاب اللہ کا زیادہ عالم لوگوں کو امامت کرائے''۔

تیسری رائے شافعیہ کا جدید قول ہے: حاکم کی بہ نسبت میت کا ولی امامت کا زیادہ مستحق ہے۔ اگر مرنے والے نے ولی کے علاوہ کسی اور کے لیے وصیت کی ہو تب بھی ولی کا استحقاق ہے، کیوں کہ نماز پڑھانا اس کا حق ہے اور جس طرح وارث کے حق میں وصیت باطل ہوجاتی ہے اس صورت میں بھی وصیت باطل ہوجائے گی۔ نیز نماز جنازہ کا اصل مقصد میت کے حق میں دعا کرنا ہے اور قریبی عزیز جس کو دکھ پہنچا ہو اور جس کا دل ٹوٹا ہو اس کی دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہے۔ رہی یہ بات کہ صحابہ نے اپنے بارے میں وصیت کی تھی تو وہ اس بنا پر تھی کہ ان کے اولیاء نے اس کی اجازت دے دی تھی۔ باپ کا حق پہلے ہے، پھر دادا اور پردادا وغیرہ کا، پھر بیٹے اور پوتے وغیرہ کا، پھر بھائی کا، حقیقی بھائی، سوتیلے بھائی سے زیادہ حق دار ہے، پھر حقیقی بھتیجا، پھر صرف باپ کی طرف سے بھتیجا، پھر باقی نسبی عصبات اسی ترتیب سے جو وراثت میں ہے۔ حقیقی چچا، سوتیلے چچا پر اور حقیقی بھتیجا سوتیلے بھتیجے پر مقدم ہیں۔

اس کے بعد رحم کے توسط سے رشتہ داروں کا نمبر ہے، ان میں سے قریب تر، پھر قریب، مثلاً پہلے نانا پھر ماں کی طرف سے بھائی پھر ماموں پھر ماں کی طرف سے چچا۔

اگر ایک ہی درجے کے دو ولی ہوں مثلاً دو بیٹے یا دو بھائی اور دونوں امامت کے اہل ہوں تو جس کی اسلام میں زیادہ عمر ہو وہ زیادہ حق دار ہے، عادل فقیہ کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہے۔

۳۔ کئی جنازے اکٹھے ہوجائیں تو؟

فقہی مذاہب کا اتفاق ہے(۱۰۱) کہ اکھٹے کئی جنازے ایک ہی بار پڑھانے جائز ہیں یعنی ایک ہی نماز جنازہ پڑھی جائے لیکن ہر ایک کی الگ الگ نماز جنازہ پڑھانا افضل ہے اور ان میں سے جو سب سے افضل ہو پہلے اس کی نماز پڑھی جائے اور پھر درجہ بدرجہ کیوں کہ الگ الگ عمل زیادہ بھی ہے اور اس میں قبولیت کی امید بھی زیادہ ہے۔

اگر بہت سے جنازے جمع ہوجائیں تو حنفیہ کے نزدیک انہیں عرض میں ایک قطار میں رکھ دیا جائے اور امام ان میں سے سب سے افضل کے بالمقابل کھڑا ہو یا انہیں طول میں آگے پیچھے رکھ دیا جائے اور امام ان کے بالمقابل اس طرح کھڑا ہو کہ امام کا چہرہ ہر ایک کے سینے کے برابر ہو۔

۴۔ نماز جنازہ کے ارکان، سنن اور کیفیت:

حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ کے دو رکن ہیں، مالکیہ کے نزدیک پانچ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سات۔

حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ کے دو رکن ہیں(۱۰۲) چار تکبیرات اور قیام۔ تکبیر اُولیٰ یا تکبیر تحریمہ رکن ہے شرط نہیں، اس لیے اس پر دوسری تکبیر کی بنا رکھنا جائز نہیں۔ کل تکبیریں چار ہیں، ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے اور چوتھی تکبیر کے بعد دوبار سلام پھیرنا واجب ہے، حنفیہ کے نزدیک ایک ہی چیز یعنی سلام واجب ہے۔ رکن دو ہیں، تکبیر اور قیام، جب کہ نیت شرط ہے رکن نہیں۔

سواری پر یا کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز جنازہ پڑھنا استحساناً جائز نہیں ہے۔

نماز جنازہ کی سنتیں: تین ہیں: تحمید وثنا، دعا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود، تحمید وثنا سے مراد پہلی تکبیر کے بعد سبحانک اللھم وبحمدک پڑھنا ہے، دوسری

تکبیر کے بعد درود اور تیسری کے بعد میت کے لیے دعا۔ مستحب یہ ہے کہ لوگ تین صفوں میں کھڑے ہوں کیوں کہ حدیث میں ہے: جس کسی پر تین صفیں نماز جنازہ پڑھیں اس کی مغفرت ہوجاتی ہے۔

نماز جنازہ کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی صرف پہلی تکبیر کے وقت دونوں ہاتھ اٹھائے اور اس کے بعد ثنا یعنی سبحانک اللھم پڑھے، پھر دوسری تکبیر کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وہ درود پڑھے جو تشہد میں پڑھا جاتا ہے اور دعا سے پہلے درود پڑھنا سنت ہے (۱۰۳) پھر تکبیر کہہ کر اپنے لیے، میت کے لیے اور تمام مسلمانوں کے لیے دعا کرے، پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھائی اس میں چار تکبیریں کہیں (۱۰۴)۔ اس لیے اس سے پہلے کی سنت منسوخ ہوگئی۔ چوتھی تکبیر کے بعد نماز ختم کرنے کا وقت آجاتا ہے اور وہ سلام کے ذریعے سے ختم ہوتی ہے۔ اس تکبیر کے بعد ظاہر روایت کے مطابق سلام کے علاوہ کوئی دعا نہیں ہے۔ بعض مشائخ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس تکبیر کے بعد یوں کہے: ربنا اتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار (پروردگار! ہمیں دنیا میں بھلائی دے اور آخرت میں بھی، اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا) (البقرہ، ۲:۲۰۱) ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذھدیتنا......الخ (اے ہمارے رب! جب تو نے ہمیں ہدایت دی، اس کے بعد ہمارے دلوں کو راہ راست سے بھٹکا نہ دے) (آل عمران ۳:۸)

نماز جنازہ میں قراءت اور تشہد نہیں ہے، اگر امام نے پانچویں تکبیر کہی تو اس کا ساتھ نہ دے بلکہ مقتدی کھڑا رہے تا آنکہ سلام پھیرے تو اس کے ساتھ سلام پھیر لے۔ نمازہ جنازہ میں کوئی دعا متعین نہیں ہے۔ تیسری تکبیر کے بعد کوئی ایسی دعا مانگنا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو زیادہ بہتر ہے اور اس کی قبولیت کی امید زیادہ ہے، مثلاً: " اللھم اغفرله وارحمه، وعافه واعف عنه، واکرم نُزُله، ووسع مدخله،

واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقّه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس، وابدله داراً خيرا من داره، واهلا خيراً من اهله (۱۰۵) وادخله الجنة، وقه فتنة القبر وعذاب النار (۱۰۶)

(اے اللہ! اسے بخش دے، اس پر رحم فرما، اس کو عافیت میں رکھ اور اسے معاف فرما، اس کی پُر تکلّف ضیافت فرما، اس کی رہائش کو کشادہ کردے، اس کے گناہوں کو پانی، برف اور اولوں سے دھو ڈال جیسا کہ سفید کپڑے سے میل صاف کیا جاتا ہے، اسے اپنے گھر سے بہتر گھر، اپنے خاندان سے بہتر خاندان عطا فرما، اسے جنت میں داخل فرما، قبر کی آزمائش اور آگ کے عذاب سے بچا)۔

ماثور دعاؤں میں سے یہ بھی ہے: اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا(۱۰۷) وكبيرنا وذكرنا وانثانا، اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام، ومن توفيته منا، فتوفه على الايمان، اللهم لاتحرمنا اجره ولا تضلنابعده ۔(۱۰۸)

(اے اللہ! ہمارے زندوں، مردوں، موجود اور غائب، چھوٹے، بڑے، مردوں اور عورتوں سب کو بخش دے۔ اے اللہ! ہم میں سے جسے تو نے زندہ رکھنا ہے اسے اسلام پر زندہ رکھ اور جسے موت دینی ہے اسے ایمان پر موت دے۔ اے اللہ! ہمیں اس کے اجر سے محروم نہ فرما اور اس کے بعد ہمیں گمراہ نہ کردینا)۔

دیوانے اور بچے کے لیے استغفار نہ کرے کیوں کہ ان کا کوئی گناہ نہیں ہوتا بلکہ دعا میں یوں کہے: اللهم اجعله لنا فرطا، واجعله لنا اجراً و ذخرا، واجعله لنا شافعاً و مشفعاً۔(۱۰۹)

(اے اللہ! اسے ہمارا پیش رو، ہمارے لیے باعث اجر اور ذخیرہ آخرت بنا، اسے ہمارا سفارشی بنادے اور اس کی سفارش قبول فرما)۔

مالکیہ کا مذہب (۱۱۰) یہ ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ ارکان ہیں:

اوّل: نیت: یہ نیت ہو ایک یا زیادہ حاضر میتوں کی نماز جنازہ پڑھ رہے ہیں۔ یہ معلوم ہونا شرط نہیں کہ میت مرد ہے یا عورت اور یہ یاد رکھنا بھی ضروری نہیں کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے۔ اور نہ اس میں مرد یا عورت ہونے کا یقین کرنا ضروری ہے کیوں کہ مقصد حاضر میت کے لیے دعا ہے۔

دوم: چار تکبیریں: چار سے زائد نہ کم، ہر تکبیر فی الجملہ ایک رکعت کے قائم مقام ہے۔

اگر امام دانستہ یا نادانستہ چار سے زائد تکبیریں کہے تو مقتدی اس سے پہلے سلام پھیر دیں۔ امام اور مقتدیوں سب کی نماز درست ہو جائے گی کیوں کہ تکبیرات ہر اعتبار سے رکعات کی مانند نہیں ہیں۔ اگر مقتدی انتظار کریں اور امام کے ساتھ سلام پھیریں تب بھی نماز درست ہے۔

اگر امام چار سے کم تکبیریں کہہ کر سلام پھیرنے لگے تو تسبیح پڑھ کر اسے یاد دلائیں اگر وہ واپس لوٹ کر تکبیر کہے تو اس کے ساتھ تکبیر کہیں اور سلام پھیریں ورنہ اپنے طور پر تکبیر کہہ کر سلام پھیرلیں نماز درست ہو جائے گی۔

نماز جنازہ اس اعتبار سے دوسری نمازوں سے مختلف ہے کہ بعض اسلاف کی رائے یہ ہے کہ اس میں چار سے زائد تکبیریں ہیں اور بعض کی رائے میں چار سے کم۔

شیعہ امامیہ (۱۱۱) کے نزدیک نماز میں پانچ تکبیریں ہیں اور ان کے درمیان چار دعائیں ہیں جو متعین نہیں ہیں۔ چار سے زائد تکبیروں کی دلیل حضرت حذیفہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے نماز جنازہ پڑھائی پانچ تکبیریں کہیں اور پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: میں نہ تو بھولا ہوں اور نہ مجھے وہم ہوا بلکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز جنازہ پڑھی اور آپؐ نے پانچ تکبیریں کہی تھیں۔ (۱۱۲)

اہل سنت نے چار تکبیروں کو ترجیح دی ہے اور وجوہ ترجیح یہ ہیں: صحیحین میں یہی ہے، صحابہ کرامؓ کا اس عمل پر اجماع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل یہی تھا۔(۱۱۳)

سوم: تکبیروں کے درمیان جس قدر آسان ہو میت کے لیے دعا کی جائے خواہ اللھم اغفرلہ (اے اللہ! اسے بخش دے) ہی کہا جائے۔ اگر چاہے تو چوتھی تکبیر کے بعد دعا کرے اور چاہے تو نہ کرے اور سلام پھیر دے۔ مشہور روایت یہ ہے کہ دعا کرنا واجب نہیں اور دردیر کی مختار روایت یہ ہے کہ اس تکبیر کے بعد دعا واجب ہے۔ نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ کی قراءت نہیں ہے لیکن اختلاف سے بچنے کے لیے تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ سورہ فاتحہ پڑھ لے۔

اگر جنازے دو ہوں تو تثنیہ کا صیغہ استعمال کرے اور زیادہ ہوں تو جمع کا۔ تثنیہ کی صورت میں یوں کہے: اللھم انھما عبداک وابنا عبدیک وابنا امتیک کانا یشھدان۔ (اے اللہ! یہ دونوں تیرے بندے ہیں، تیرے بندوں کے بیٹے اور تیری بندیوں کے بیٹے، دونوں گواہی دیتے تھے) اور اگر زیادہ ہوں تو یوں کہے: اللھم انھم عبیدک وابناء عبیدک ابناء امائک کانوا یشھدون (اے اللہ! یہ سب تیرے بندے، تیرے بندوں کے بیٹے اور تیری بندیوں کے بیٹے ہیں، یہ گواہی دیتے تھے کہ) اگر مردوں اور عورتوں کے جنازے جمع ہوں تو مذکر کا صیغہ استعمال کیا جائے گا۔

میت کے لیے دعا کا شرعی حکم اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میت کی نماز پڑھو تو خالص اس کے لیے دعا کرو(۱۱۴) ہر تکبیر کے بعد امام اور مقتدی دعا کریں اور کم از کم یہ کہیں اللھم اغفرلہ (اے اللہ! اس کی مغفرت فرما) یا ارحمہ (اس پر رحم فرما) یا اس طرح کی کوئی دعا۔

سب سے عمدہ دعا وہ ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ اللہ کی ثنا اور حضور صلی

اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کے بعد یہ دعا کرے: اللھم انه عبدک وابن عبدک وابن امتک کان یشهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبدک و رسولک وانت اعلم به اللھم ان کان محسناً فزد فی احسانه وان کان مسیئاً فتجاوز عن سیئاته، اللھم لاتحرمنا اجره ولا تفتنا بعده (۱۱۵)۔ (اے اللہ! یہ تیرا بندہ ہے اور تیرے بندے کا بیٹا، تیری کنیز کا بیٹا، یہ گواہی دیتا تھا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تیرے بندے اور رسول ہیں۔ اے اللہ! اگر یہ نیکو کار تھا تو اس کی نیکیاں بڑھا دے، اگر گناہ گار تھا تو اس کے گناہوں سے درگزر فرما، ہمیں اس کے ثواب سے محروم نہ فرما اور اس کے بعد ہمیں کسی آزمائش میں مبتلا نہ فرما)۔

اگر عورت ہے تو یوں کہے: اللھم انها امتک وبنت عبدک وبنت امتک (اے اللہ! یہ تیری کنیز ہے، تیرے بندے کی بیٹی اور تیری بندی کی بیٹی)۔ اگر لڑکا ہے تو یوں کہے:

اللھم انه عبدک ابن عبدک انت خلقته، ورزقته وانت امته وانت تحییه، اللھم اجعله لوالدیه سلفا وذخرا وفرطا(۱۱۶) واجرا، وثقل به موازینهما، واعظم به اجورهما، ولا تفتنا وایاهما بعده، اللھم الحقه بصالح سلف المومنین فی کفالة ابراهیم، وابدله داراً خیرا من داره واهلا خیرا من اهله، وعافه من فتنة القبر وعذاب جهنم.

(اے اللہ! یہ تیرا بندہ ہے، تیرے بندے کا بیٹا، اسے تو نے پیدا کیا، رزق دیا، تو نے اسے موت دے دی، تو ہی اسے زندہ کرے گا۔ اے اللہ! اسے اپنے والدین کے لیے پیش رو، ذخیرہ آخرت، زاد راہ اور باعث اجر وثواب بنا، ان دونوں کے نامہ اعمال کو اس سے بھاری کردے، ان کو اس کے ذریعے اجر عظیم عطا فرما، ہمیں اور انہیں اس کے بعد کسی آزمائش میں مبتلا نہ فرما۔ اے اللہ! اسے ابراہیمؑ کی زیرِ کفالت نیکو کار مومنوں کے پیش رو

گروہ سے ملادے اور اُسے اس کے گھر سے بہتر گھر اور اس کے خاندان سے عمدہ خاندان عطا فرما اور اسے قبر کی آزمائش اور جہنم کے عذاب سے بچا)۔

چہارم: ایک سلام، امام اتنی بلند آواز سے کہے جتنی آواز میں سمع اللہ لمن حمدہ کہتا ہے، مقتدی سلام آہستہ کہے۔

پنجم: نماز کھڑے ہوکر پڑھنے پر قادر ہے تو کھڑے ہونا، اگر قادر نہیں تو کھڑے ہونا رکن نہیں ہے۔

نماز جنازہ کے مستحبات

۱۔ صرف پہلی تکبیر کے وقت دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھانا۔

۲۔ دعا کا آغاز اللہ کی حمد اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیج کر کرنا مثلاً یوں کہے: الحمد لله الذی أمات وأحیا، والحمد لله الذی یحي الموتی وهو علی کل شئ قدیر، اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد وبارک علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت وبارکت علی ابراهیم وعلی آل ابراهیم فی العلمین انک حمید مجید (سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو مارتا اور زندہ کرتا ہے اور سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو مردوں کو زندہ کرے گا اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ! محمدؐ اور آل محمدؐ پر رحمت بھیج اور محمدؐ اور آل محمدؐ پر برکت نازل فرما جیسا کہ تو نے رحمت اور برکت فرمائی ابراہیمؑ اور آل ابراہیمؑ پر، سب جہانوں میں، بے شک تو ہی لائق ستائش اور عزت والا ہے۔

۳۔ دعا آہستہ مانگے۔

۴۔ اگر میت مرد کی ہو تو امام میت کے درمیان کے سامنے کھڑا ہو اور اگر عورت یا ہیجڑے کی ہو تو اس کے کندھوں کے برابر کھڑا ہو، میت کا سر امام کی دائیں جانب ہو البتہ

روضہ مطہرہ میں میت کا سر امام کی بائیں جانب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سر کی جانب ہو ورنہ بے ادبی ہوگی۔

ان کی دلیل حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے کہ ایک عورت نفاس کی حالت میں فوت ہوگئی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز پڑھائی تو آپؐ درمیان میں کھڑے ہوئے (۱۱۷) حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ مصنف یعنی امام بخاری نے اس عنوان سے اشارہ کیا ہے کہ مرد اور عورت میں اس سلسلے میں کوئی فرق نہیں اور ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت انسؓ سے جو روایت کی ہے ضعیف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کی نماز جنازہ پڑھائی تو اس کے سر کے پاس کھڑے ہوئے اور ایک عورت کی نماز پڑھائی اور اس کے زیریں حصہ کے برابر کھڑے ہوئے۔

مشہور روایت کے مطابق نماز کا طریقہ یہ ہے کہ تکبیر کہے، الحمدللہ اور درود ابراہیمی سے ابتدا کرے، پھر میت کے لیے دعا کرے، ہر تکبیر کے بعد ایسا ہی کرے، پھر چوتھی تکبیر کے بعد یہ دعا پڑھے. اللهم اغفر لحينا وميتنا وحاضرنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا، انك تعلم متقلبنا ومثوانا ولوالدينا ولمن سبقنا بالايمان وللمسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات، الأحياء منهم والاموات اللهم من احييته منا فاحيه على الايمان ومن توفيته منا فتوفه على الاسلام، واسعدنا بلقائك وطيبنا للموت وطيبه لنا، واجعل فيه راحتنا ومسرتنا.

(اے اللہ! ہمارے زندوں، مردوں، حاضر، غائب، چھوٹوں بڑوں، مردوں اور عورتوں سب کو بخش دے، تو ہمارے پلٹنے کی جگہ اور ٹھکانے کو جانتا ہے، ہمارے والدین کو اور جو لوگ ہم سے پہلے ایمان لائے اور مسلمان مردوں عورتوں کو، مومن مردوں اور عورتوں کو، جو زندہ ہیں اور جو فوت ہوگئے سب کو بخش دے۔ اے اللہ! ہم میں سے جسے تو نے زندہ رکھنا

ہے اسے ایمان پر زندہ رکھ اور اسے موت دینی ہے اسے اسلام پر موت دے، اپنی ملاقات سے ہمیں سرفراز فرما، موت کو ہمارے لیے اور ہمیں موت کے لیے خوش کن بنادے اور موت میں ہمارے لیے راحت اور خوشی کا سامان رکھ دے) پھر سلام پھیر دے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں(۱۱۸) نماز جنازہ کے سات ارکان ہیں، البتہ حنابلہ کے نزدیک نیت شرط ہے رکن نہیں جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک۔

۱۔ تمام نمازوں کی طرح جنازے کی نیت کرنا کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:''اعمال کا دارومدار نیت پر ہے''۔ نیت کا طریقہ یہ ہے کہ نیت کرے کہ اس میت کی یا اگر زیادہ ہوں تو ان میتوں کی نماز جنازہ پڑھتا ہوں، مطلق فرض کی نیت کافی ہے، میت کی تعیین واجب نہیں۔ اگر میت کی تعیین کردی بعد میں معلوم ہوا کہ غلط تعیین کی تھی تو شافعیہ کے نزدیک نماز باطل ہوگئی۔

ہاتھ اٹھا کر یا تکبیر سے فارغ ہوکر دونوں ہاتھ باندھ لے اور دایاں ہاتھ بائیں پر رکھے۔ حنابلہ کے نزدیک ناف کے نیچے ہاتھ باندھے اور شافعیہ کے نزدیک ناف اور سینے کے درمیان۔ سورہ فاتحہ پڑھنے سے پہلے اعوذباللہ، بسم اللہ پڑھے اور ثنا نہ پڑھے کیوں کہ یہ نماز ایسی ہے جو مختصر ہونی چاہیے، اسی لیے اس میں سورہ فاتحہ کے بعد سورت پڑھنے کا حکم نہیں ہے۔

۲۔ تکبیر تحریمہ سمیت چار تکبیریں کہے کیوں کہ صحیحین میں حضرت انسؓ وغیرہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازے پر چار تکبیریں کہیں، صحیح مسلم میں ہے کہ نجاشی کا جس دن انتقال ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وفات کی خبر دی، پھر جنازہ گاہ میں تشریف لے گئے اور چار تکبیروں کے ساتھ نماز جنازہ پڑھائی، مسلم میں ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دفن کے بعد قبر پر نماز جنازہ پڑھی اور چار تکبیریں کہیں۔(۱۱۹)

نیز آپؐ کا ارشاد ہے: ''جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو، اس طرح نماز پڑھو'' اگر امام پانچویں تکبیر کہہ دے تو نماز باطل نہیں ہوتی، شافعیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ پانچویں تکبیر نہ کہے بلکہ سلام پھیر دے یا انتظار کرے اور امام کے ساتھ سلام پھیرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر امام پانچویں تکبیر کہے تو مقتدی بھی پانچویں تکبیر کہے لیکن سات تکبیروں سے زائد کہنا اور چار سے کم کہنا جائز نہیں۔ افضل یہ ہے کہ چار تکبیروں پر اضافہ نہ کرے تاکہ فقہاء کے اختلاف سے بچ سکے۔

۳۔ پہلی تکبیر کے بعد سورہ فاتحہ پڑھنا، جیسا کہ دوسری نمازوں میں پڑھی جاتی ہے، نیز بخاری وغیرہ کی روایت سے بھی ثابت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھا کرتے تھے اور یہ کہتے کہ'' جان لو یہ سنت ہے''۔

سورہ فاتحہ پڑھنے کا موقع پہلی تکبیر کے بعد ہے، جیسا کہ بیہقی کی روایت ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مستند روایت یہ ہے کہ اگر پہلی تکبیر کے بجائے دوسری، تیسری یا چوتھی تکبیر کے بعد سورہ فاتحہ پڑھ لی تب بھی درست ہے۔

۴۔ دوسری تکبیر کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا (یعنی درود ابراہیمی) کیوں کہ اسلاف کا طریقہ یہی رہا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا واجب نہیں، حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، جیسا کہ تشہد میں ہے، اس پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے۔

۵۔ تیسری تکبیر کے بعد بطور خاص میت کے لیے دعا کی جائے کیوں کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد یہی ہے، اس سے پہلے کی دعائیں تمہید ہیں، کیوں کہ حدیث میں ہے: جب میت پر نماز پڑھو تو بطور خاص اس کے لیے دعا کرو، کم از کم یوں کہو' اللھم ارحمہ، اللھم اغفرلہ ''(اے اللہ! اس پر رحم کر، اے اللہ! اس کی مغفرت فرما) پوری دعا آگے

آ رہی ہے۔ صرف اہل ایمان مرد اور عورتوں کے لیے دعا کرنا کافی نہیں۔ تیسری تکبیر کے بعد دعا کرنا واجب ہے، اس میں اتباع سنت ہے، چوتھی کے بعد واجب نہیں۔

۶۔ تکبیروں کے بعد سلام کہنا۔ دوسری نمازوں کی طرح نماز جنازہ میں بھی دو سلام ہیں اسی کیفیت اور تعداد میں۔ بیہقی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ کا سلام اسی طرح پھیرتے تھے جیسا کہ دوسری نمازوں کا۔

۷۔ اگر کھڑے ہونے کی طاقت ہو تو کھڑے ہو کر نماز پڑھے جیسا کہ دوسری فرض نمازوں میں ہے۔ علماء کا اتفاق ہے کہ سواری پر بیٹھے بیٹھے نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں کیوں کہ اس سے قیام جاتا رہتا ہے جو واجب ہے۔

نماز جنازہ کی سنتیں: تکبیروں میں دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھائے اور شافعیہ کے نزدیک سینے کے نیچے اور حنابلہ کے نزدیک ناف کے نیچے باندھ لے۔

آہستہ قراءت کرے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح تر یہ ہے کہ ثنا نہ پڑھے بلکہ مستحب یہ ہے کہ اعوذ باللہ پڑھے اور سورہ فاتحہ کے بعد آمین کہے، نماز جنازہ میں صفیں سیدھی رکھی جائیں، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ پڑھاتے ہوئے صفیں درست کروائیں۔ شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ درود پڑھنے سے پہلے الحمد پڑھے اور درود کے بعد اہل ایمان مردوں اور عورتوں کے لیے دعا کرے اور دوسرا سلام بھی پھیرا جائے۔ حنابلہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب تک جنازہ اٹھا نہ لیا جائے نمازی اپنی جگہوں پر کھڑے رہیں، جیسا کہ ابن عمرؓ اور مجاہد سے روایت ہے۔ دونوں مذاہب میں مستحب یہ ہے کہ تین صفیں ہوں، کیوں کہ حدیث میں ہے، جس کی پر تین صفیں نماز جنازہ پڑھیں اس کے لیے جنت واجب ہو جاتی ہے۔(۱۲۰)

فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز جنازہ کی جماعت مسنون ہے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے: ”جس مسلمان کی میت پر مسلمانوں کی تین صفیں نماز جنازہ پڑھیں اس کے لیے جنت

واجب ہوجاتی ہے''(۱۲۱) اکیلے اکیلے نماز جنازہ پڑھنا بھی جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا تو لوگوں نے گروہ درگروہ نماز پڑھی۔

نماز کی کیفیت : پہلی تکبیر کے بعد صرف سورہ فاتحہ پڑھے، اس کے ساتھ کوئی سورت نہ ملائے، سورہ فاتحہ آہستہ پڑھی جائے خواہ نماز جنازہ رات کے وقت پڑھی جارہی ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہی تھا(۱۲۲) جیسا کہ اوپر گزر گیا۔ دوسری تکبیر کے بعد آہستہ درود شریف پڑھے۔ جیسا کہ امام شافعی اور اثرم نے اپنی اپنی اسناد سے ابوامامہ بن سہل سے روایت کی ہے کہ انہیں صحابہؓ میں سے ایک صاحب نے بتایا کہ نماز جنازہ میں سنت یہ ہے کہ امام تکبیر کہے پھر پہلی تکبیر کے بعد آہستہ آواز میں سورہ فاتحہ پڑھے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، پھر میت کے لیے بطور خاص دعا کرے، پھر سلام پھیرے۔(۱۲۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وہی درود پڑھا جائے جو تشہد میں پڑھا جاتا ہے۔ جب آپؐ سے درود کے بارے میں پوچھا گیا کہ ہم آپؐ پر کیسے درود بھیجیں؟ تو آپؐ نے یہی سکھایا۔ جو درود تشہد ہے اس پر اضافہ نہ کرے۔

تیسری تکبیر کے بعد جتنی عمدہ دعا کرسکتا ہے، آہستہ میت کے لیے دعا کرے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے: جب تم میت کی نماز پڑھو تو اس کے لیے بطور خاص دعا کرو، کوئی دعا مقرر نہیں ہے۔ سنت یہ ہے کہ کوئی مسنون دعا مثلاً اللهم اغفر لحينا وميتنا الخ اور اللهم اغفر له ورحمه الخ پڑھے، جن دعاؤں کا ذکر حنفیہ کے مذہب کے زیر عنوان آیا ہے۔ اور یہ دعا پڑھے:

اللهم هذا عبدک وابن عبدک، خرج من روح الدنيا وسعتها، ومحبوبه واحباؤه فيها، الى ظلمة القبر وما هو لا قيه، كان يشهد ان لااله الاالله وان محمداً عبدک ورسولک وانت اعلم به، اللهم انه نزل بک، وانت خير

منزول به، واصبح فقيرا الى رحمتک، وانت غنی عن عذابه، وقد جئناک راغبين اليک شفعاء له، اللهم ان كان محسناً فزد فی احسانه، وان كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته، ولقه برحمتک رضاک وقه فتنة القبر وعذابه، وافسح له قبره، وجاف الارض عن جنبيه ولقه برحمتک الأمن من عذابک، حتى تبعثه الى جنتک يا ارحم الراحمين۔(۱۲۴)

اے اللہ! یہ تیرا بندہ ہے اور تیرے بندے کا بیٹا، دنیا کی رونق، وسعت اور محبوب چیزوں سے نکل کر قبر کی تاریکی میں آگیا ہے، اس کے دوست دنیا میں ہیں، اور یہ قبر سے مل رہا ہے، اس بات کی گواہی دیتا رہا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تیرے بندے اور رسول ہیں، تو اس بات سے خوب واقف ہے۔ اے اللہ! یہ تیرا مہمان ہے اور تو بہترین میزبان، تیری رحمت کا طلب گار ہے اور تو عذاب دینے سے بے نیاز، ہم تجھ سے امید باندھ کر اس کی سفارش کررہے ہیں۔ اگر وہ نیک تھا تو اس کی نیکیوں میں اضافہ فرما، اگر گناہ گار تھا تو اس کے گناہ بخش دے۔ اس سے اپنی رحمت اور رضا مندی کی ملاقات فرما، اسے قبر کی آزمائش اور عذاب سے بچا، اس کی قبر کشادہ کردے، زمین کو اس کے پہلوؤں سے دور ہٹا دے اور اسے ایسی رحمت سے نواز جس میں عذاب سے حفاظت ہو، تاآنکہ تو اسے اپنی جنت میں بھیج دے، اے ارحم الراحمین!)

بچے کی نماز جنازہ میں یوں کہے: اللهم اجعله فرطالابويه، وسلفا وذخرا، وعظة واعتباراً، وشفيعاً، وثقّل به موازينهما، وافرغ الصبر على قلوبهما۔

(اے اللہ! اسے اس کے والدین کے لیے باعث اجروثواب، ذخیرہ آخرت، موجب عبرت ونصیحت اور سفارش بنادے، اس کے ذریعے ان کا نامہ اعمال بھاری کردے اور ان کے دلوں کو صبر عطا فرما) کیوں کہ یہی دعا مناسب حال ہے۔

شافعیہ کے نزدیک چوتھی تکبیر کے بعد یوں کہے: اللهم لاتحرمنا اجره ولا تفتنا

بعدہ واغفرلنا ولہ (اے اللہ! ہمیں اس کے ثواب سے محروم نہ کر اور اس کے بعد ہمیں آزمائش میں مبتلا نہ فرما اور ہمیں اور اسے معاف فرمادے)۔

مسنون یہ ہے کہ چوتھی تکبیر کے بعد لمبی دعا کرے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے(۱۲۵) اور یہ آیت پڑھے: الذین یحملون العرش ومن حولہ یسبحون بحمدربھم ویومنون بہ (غافر۴۰:۷)(جو فرشتے عرش کو اٹھاتے ہیں اور جو عرش کے آس پاس ہیں اللہ کی تعریف کے ساتھ اس کی پاکی بیان کرتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں)۔

حنابلہ کے نزدیک چوتھی تکبیر کے بعد تھوڑا سا وقفہ دے، کیوں کہ جوزجانی نے زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی تکبیر کے بعد تھوڑی دیر کے بعد وقفہ فرماتے اور میں حساب کرتا کہ یہ اتنی دیر ہے جس میں آخری صف کے لوگ بھی تکبیر کہہ لیتے تھے۔ نماز جنازہ کے بعد کوئی دعا نہیں ہے۔

خلاصہ: نماز جنازہ نیت سے شروع ہوتی ہے، چار تکبیرات پر مشتمل ہے، اس میں کھڑے ہوکر میت کے لیے دعا کی جاتی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا جاتا ہے اور فاتحہ پڑھی جاتی ہے اور سلام پھیرا جاتا ہے البتہ نیت حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے رکن نہیں۔ جمہور کے نزدیک دعا کا موقع تیسری تکبیر کے بعد ہے اور مالکیہ کے نزدیک ہر تکبیر کے بعد حتیٰ کہ چوتھی کے بعد بھی میت کے لیے دعا کی جائے، حنفیہ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا مسنون ہے، مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک رکن ہے۔ حنفیہ کے نزدیک سلام واجب ہے اور جمہور کے نزدیک رکن ہے، حنفیہ کے نزدیک قراءت کی نیت سے سورہ فاتحہ پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، دعا کی نیت سے جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے اور دوسرے دونوں ائمہ کے نزدیک رکن ہے۔ اگر امام چار سے زائد تکبیریں کہے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مقتدی

تکبیروں میں شریک نہ ہو بلکہ انتظار کرے اور امام کے ساتھ سلام پھیرے، مالکیہ کے نزدیک انتظار کیے بغیر سلام پھیر لے اور حنابلہ کے نزدیک سات تکبیروں تک مقتدی امام کا ساتھ دے۔

پنجم: جنازے کے سامنے امام کے کھڑے ہونے کی جگہ:

امام جنازے کے سامنے کہاں کھڑا ہو، اس سلسلے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں: (۱۲۶)

حنفیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے برابر کھڑا ہو، جنازہ خواہ مرد کا ہو یا عورت کا، کیوں کہ سینہ ایمان کا مستقر ہے، سفارش ایمان کی وجہ سے ہوگی اور ابن مسعودؓ سے مروی روایت پر عمل کا تقاضا بھی یہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ امام مرد کے جنازے کے درمیان اور عورت کے جنازے کے کندھوں کے برابر کھڑا ہو۔

شافعیہ کے نزدیک نمازی امام ہو خواہ اکیلا مرد کے جنازے کے سر کے برابر اور عورت کے جنازے کی سرین کے برابر کھڑا ہو، کیوں کہ سنت یہی ہے جیسا کہ ترمذی نے روایت بیان کی اور اسے حسن قرار دیا اور اس میں حکمت یہ ہے کہ اس میں عورت کے پردے میں مبالغہ ہے۔ مقتدی کو صف میں جہاں جگہ ملے کھڑا ہو جائے۔

حنابلہ کے نزدیک امام مرد کے جنازے کے سینے کے برابر اور عورت کے جنازے کے درمیان کے برابر کھڑا ہو۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آثار و روایات میں اختلاف ہے۔

سمرہ بن جندبؓ کہتے ہیں کہ میں نے ایک عورت کی نماز جنازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت میں ادا کی، جو نفاس کی حالت میں مرگئی تھی، آپؐ اس کے جنازہ کے درمیان کے برابر کھڑے ہوئے (۱۲۷) ابوغالب الحناط کہتے ہیں کہ میں نے

حضرت انس بن مالکؓ کے پیچھے ایک شخص کی نماز جنازہ پڑھی آپؓ اس کے سر کے برابر کھڑے ہوئے، جب اس کا جنازہ اٹھالیا گیا تو ایک عورت کا جنازہ لایا گیا، آپؓ نے اس کے درمیان کے برابر کھڑے ہوکر نماز پڑھائی ہمارے درمیان میں علاء بن زیاد علوی بھی موجود تھے، جب انہوں نے مرد اور عورت کے نماز جنازہ پڑھاتے وقت کھڑے ہونے کا اختلاف دیکھا تو کہنے لگے، اے ابوحمزہ! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرد کے جنازے پر اس جگہ کھڑے ہوئے جہاں میں کھڑا ہوا اور عورت کے جنازے پر اس جگہ جہاں میں کھڑا ہوا۔ انہوں نے کہا، ہاں (۱۲۸) اور ابوداؤد میں روایت یوں آتی ہے کہ العلاء بن زیاد نے پوچھا، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح نماز جنازہ پڑھتے تھے جیسے آپ نے چار تکبیریں کہیں اور مرد کے سر کے برابر اور عورت کی سرین کے برابر کھڑے ہوئے، انہوں نے کہا، ہاں۔

جن علماء نے حضرت سمرہؓ کی حدیث سے استدلال کیا، کیوں کہ اس کی صحت پر اتفاق ہے وہ کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں مرد اور عورت برابر ہیں، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ ان دونوں کا حکم ایک ہے، الا یہ کہ شریعت نے ان میں کوئی فرق کیا ہو۔

جن علماء نے ابو غالب کی حدیث کو صحیح قرار دیا وہ کہتے ہیں کہ اس میں حضرت سمرہؓ کی حدیث پر اضافہ ہے اس لیے اس پر عمل کریں گے اور ان دونوں میں ہرگز کوئی تعارض نہیں ہے۔

ششم: نماز جنازہ میں مسبوق (بعد میں شامل ہونے والے) کی کیفیت:

اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسبوق جہاں سے نماز جنازہ میں شامل ہو وہاں سے امام کے ساتھ نماز پڑھے اور جو رہ جائے اسے بعد میں مکمل کرے لیکن بعد میں مکمل کرنے کی کیفیت کے بارے میں تفصیلات ہیں۔ (۱۲۹)

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسبوق تکبیر تحریمہ کہہ کر امام کے ساتھ شامل ہوجائے اور فوری طور پر

اور کوئی تکبیر نہ کہے بلکہ امام کی تکبیر کا انتظار کرے اور جب امام تکبیر کہے تو اس کے ساتھ تکبیر کہہ کر ثنا پڑھے کیوں کہ جنازے کی ہر تکبیر الگ رکعت کی طرح ہے، پھر امام کے فارغ ہونے کے بعد جو تکبیریں رہ گئی ہیں وہ موجود نمازی کی طرح لگا تار کہہ کر سلام پھیر دے اور اگر اس امر کا اندیشہ ہو کہ جنازہ اٹھا لیا جائے گا تو تکبیروں کے بعد دعا نہ پڑھے۔

اگر مسبوق چوتھی تکبیر کے بعد آیا تو اس کی نماز جنازہ جاتی رہی کیوں کہ اس کے بعد کوئی تکبیر نہیں ہے کہ وہ امام کے ساتھ تکبیر کہہ کر نماز میں شامل ہو سکے۔

مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ مسبوق تکبیر تحریمہ کہہ کر انتظار کرے تا آنکہ امام تکبیر کہے، اگر امام نے تکبیر کہی تو نماز صحیح ہو جائے گی، اکثر مشائخ کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں۔ پھر اگر جنازہ وہیں رکھا ہوا ہے تو مسبوق امام کے فارغ ہونے کے بعد تکبیریں کہہ کر دعا بھی کرے اور اگر جنازہ اٹھایا جا رہا ہے تو دعا کے بغیر ہی صرف تکبیریں کہہ کر سلام پھیر دے۔ گویا مالکیہ مکمل طور پر حنفیہ سے ہم آہنگ ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک مسبوق تکبیر کہہ کر سورہ فاتحہ پڑھے خواہ امام پہلی تکبیر کے علاوہ کسی اور تکبیر میں ہو۔ اگر مقتدی کے سورہ فاتحہ شروع کرنے سے پہلے امام نے تکبیر کہہ دی تو مقتدی سورہ فاتحہ چھوڑ دے اور امام کے ساتھ تکبیر کہہ کر شامل ہو جائے، سورہ فاتحہ واجب نہیں رہی، جیسا کہ مسبوق کے شامل ہوتے ہی امام رکوع میں چلا جائے تو مسبوق بھی رکوع میں چلا جائے اور فاتحہ نہ پڑھے، اس کی ذمہ داری امام پر منتقل ہو جاتی ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو مسبوق پر واجب ہے کہ بقیہ ماندہ تکبیریں تمام اذکار کے ساتھ مکمل کرے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس کسی کی کوئی تکبیر رہ گئی وہ لگا تار ان تکبیروں کو قضا کرے لیکن اگر قضا نہ کیں اور امام کے ساتھ سلام پھیر لیا تو کوئی حرج نہیں نماز درست ہوگئی۔ یعنی مسبوق کے لیے مسنون یہ ہے کہ نماز جنازہ کا جو حصہ قضا ہو جائے اسے اسی طرح ادا کرے جیسے کہ قضا ہوا تھا، ابن عمرؓ کے قول پر عمل کا تقاضا یہی ہے اور اگر قضا نہ

کرے تو بھی درست ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں نماز جنازہ پڑھتی ہوں اور کبھی کوئی تکبیر سن نہیں پاتی، آپؐ نے فرمایا، جو سن لو، اس پر تکبیر کہہ لو اور جو رہ جائے اس کی قضا نہیں ہے۔(۱۳۰)

اگر مسبوق کو اندیشہ ہو کہ جنازہ اٹھالیا جائے گا تو لگاتار تکبیریں کہہ لے، نہ تو قراءت کرے، نہ درود پڑھے اور نہ میت کے لیے دعا کرے، خواہ جنازہ اٹھالیا گیا ہو یا نہ اٹھایا گیا ہو۔

جب جنازہ اٹھالیا جائے تو کوئی بھی شخص نماز جنازہ پڑھنا چاہے اس کے لیے دوبارہ جنازہ نہ رکھا جائے تا کہ جلد از جلد دفن کیا جاسکے یعنی ایسا کرنا مکروہ ہے۔

ہفتم: نماز جنازہ کی شرائط:

کسی آدمی کی طرف سے ادا کیے جانے والی نماز جنازہ کے درست ہونے کے لیے وہی شرائط ہیں جو نماز کے لیے ہیں (۱۳۱) مثلاً اسلام، عقل، تمیز وشعور، طہارت، ستر ڈھانپنا (حنابلہ کے نزدیک ایک کندھا بھی اس میں شامل ہے) طہارت یا بدن کپڑے اور جگہ کا پاک ہونا، قبلہ رو ہونا اور نیت وغیرہ نماز جنازہ کی شرائط ہیں البتہ وقت کی شرط نہیں ہے۔ نماز جنازہ بھی دوسری نمازوں کی طرح ہے، اس لیے اس کی وہی شرائط ہیں البتہ وقت اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔ وقت کوئی بھی ہو مقرر نہیں ہے اور جماعت شرط نہیں جیسا کہ فرض نماز میں، بلکہ مسنون ہے، کیوں کہ صحیح مسلم کی حدیث یہی ہے: ''جو مسلمان مرجائے اس کے جنازے پر چالیس ایسے لوگ کھڑے ہوں جو اللہ کے ساتھ شرک نہ کرتے ہوں تو اللہ تعالیٰ ان کی سفارش قبول کرے گا''۔ نماز جنازہ کا فرض ایک آدمی کے جنازہ پڑھنے سے ادا ہوجاتا ہے، کیوں کہ اس میں جماعت شرط نہیں ہے۔ اگر مرد موجود ہوں تو شافعیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ محض عورتوں کے نماز پڑھنے سے نماز ادا نہیں ہوتی کیوں کہ اس میں میت کی بے حرمتی ہے۔

صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اکیلے اکیلے نماز پڑھی (۱۳۲) جیسا کہ

بیہقی وغیرہ نے روایت کی، چوں کہ یہ واقعہ بہت بڑا تھا اور ہر کسی کی خواہش ہوتی کہ وہ نماز جنازہ پڑھائے اور ابھی تک کسی کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں ہوا تھا کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے، اگر نماز جنازہ میں کوئی آگے کھڑا ہو جاتا تو ہر کام میں وہی مقدم ہوتا اور اس کو خلیفہ بنالیا جاتا۔

شافعیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ کوئی نمازی جنازے سے آگے نہ کھڑا ہو اور جب جنازہ پڑھا جارہا ہو تو قبر پر نہ کھڑا ہو، اس میں اسلاف کا اتباع ہے کیوں کہ میت امام کی طرح ہے۔ جس میت کی نماز جنازہ پڑھنا فرض ہے اس میں مندرجہ ذیل امور کا پایا جانا شرط ہے۔(۱۳۳)

۱۔ میت مسلمان ہو، خواہ والدین کے مسلمان ہونے کے باعث تابع کے طور پر ہو یا دارالاسلام کی وجہ سے۔ کافر کی نماز جنازہ ہرگز جائز نہیں کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **ولا تصل علی احد منهم مات ابدا** (التوبہ ۹:۸۴) کفار میں سے جو کوئی مرے اس کی نماز جنازہ کبھی نہ پڑھی جائے) تمام مسلمانوں کی، خواہ کبیرہ گناہوں کے مرتکب ہوں یا کوئی زنا وغیرہ میں رجم کیا گیا ہو، نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

۲۔ اس کا پورا بدن یا بدن کا اکثر حصہ موجود ہو، یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک شرط ہے، ایک عضو کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

۳۔ جنازہ موجود ہو اور قبلہ کی طرف سامنے زمین پر رکھا ہوا ہو، یہ حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، غائب کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اسی طرح اگر لاش جانور پر رکھی ہوئی ہے یا امام کے پیچھے ہے تو نماز جنازہ درست نہیں۔ میت کے موجود ہونے کے بارے میں مالکیہ حنفیہ سے ہم آہنگ ہیں۔

نجاشی کی غائبانہ نماز جنازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ جنازے کو امام کے سامنے رکھنا مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر

جنازہ کسی جانور پر لدا ہوا ہو یا لوگوں نے ہاتھ یا کندھوں پر اٹھا رکھا ہو تو بھی نماز جنازہ درست ہے۔

۴۔ نماز جنازہ سے پہلے معلوم ہو کہ وہ زندہ تھا، یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے، حنابلہ کے نزدیک نہیں۔ نومولود یا حمل گرنے پر اسی وقت نماز جنازہ پڑھی جائے گی جب وہ پیدائش کے بعد دودھ پیے یا حرکت کرے یا روئے چیخے، جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔

۵۔ میت پاک ہو، میت کو غسل دینے یا تیمّم کرانے سے پہلے نماز جنازہ درست نہیں۔

۶۔ شہید نہ ہو۔ جو شخص معرکے میں مارا گیا وہ شہید ہے۔ یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے کہ اسے غسل دیا جائے نہ کفن پہنایا جائے نہ نماز جنازہ پڑھی جائے بلکہ اسی لباس میں دفن کردیا جائے البتہ اس کا اسلحہ اتار لیا جائے، حنفیہ کے نزدیک شہید کو کفن پہنایا جائے اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے لیکن اسے غسل نہ دیا جائے۔ اگر کوئی مسلمان معرکے کے علاوہ ظلماً قتل کیا گیا یا معرکہ سے زندہ اٹھالیا گیا تھا، بعد میں مرگیا تو مالکیہ کی مشہور روایت اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اسے غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

جو شخص مسلمانوں کی باہمی لڑائی میں میدان جنگ میں مارا گیا تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اسے غسل دیا جائے اور نماز جنازہ پڑھی جائے، حنفیہ کہتے ہیں کہ نہ تو غسل دیا جائے اور نہ نماز جنازہ پڑھی جائے، حنابلہ کے نزدیک باغی کو غسل دیا جائے، کفن پہنایا جائے اور نماز جنازہ پڑھی جائے اور اہل عدل کو نہ غسل دیا جائے نہ کفن اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے کیوں کہ وہ مشرکین کے مقابلے میں شہید ہونے والوں کی طرح ہیں۔(۱۳۴)

ہشتم: نماز جنازہ کا وقت:

نمازوں کے اوقات کے زیر عنوان اس پر بحث گزر چکی ہے کہ کن اوقات میں نماز مکروہ ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے۔(۱۳۵)

حنفیہ کے نزدیک ان پانچ اوقات میں نماز جنازہ مکروہ تحریمی ہے جن میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے یعنی سورج کے طلوع وغروب کے وقت، عین دوپہر کے وقت، فجر کی نماز کے بعد طلوع آفتاب تک اور عصر کی نماز کے بعد غروب آفتاب تک۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ان تین اوقات میں نماز جنازہ پڑھنا حرام ہے جن میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ طلوع اور غروب آفتاب کے وقت اور عین دوپہر کے وقت کیوں کہ عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین اوقات میں ہمیں نماز پڑھنے سے اور اپنے مردے دفنانے سے منع فرمایا۔ دوسرے دو اوقات یعنی صبح اور عصر کی نمازوں کے بعد۔ طلوع اور غروب آفتاب تک نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک نماز جنازہ ہر وقت پڑھنا جائز ہے کیوں کہ یہ ایسی نماز ہے جو سبب سے وابستہ ہے اس لیے اسے ہر وقت ادا کرنا جائز ہے۔

میری رائے میں ضرورت اور حاجت کے وقت شافعیہ کی رائے کو ترجیح دی جائے بصورت دیگر دوسرے مذاہب کی رعایت کرتے ہوئے ممنوع اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھی جائے۔

نہم: دفن کے بعد میت پر نماز جنازہ پڑھنا، اور دفن سے پہلے ایک سے زائد بار نماز جنازہ پڑھنا:

اگر پہلی بار نماز جنازہ باجماعت ادا کی گئی ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دوبارہ نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے۔ اگر پہلی بار باجماعت نہ ادا کی گئی ہو تو دفن سے پہلے دوبارہ باجماعت نماز جنازہ پڑھنا مستحب ہے۔(۱۳۶)

شافعیہ اور حنابلہ نے اجازت دی ہے کہ جو لوگ پہلی بار نماز جنازہ میں شریک نہ ہو سکے ہوں وہ دوبارہ نماز جنازہ پڑھ سکتے ہیں، خواہ دفن کے بعد ہو(۱۳۷) بلکہ شافعیہ کے

نزدیک یہ سنت ہے اور کئی صحابہ نے ایسا کیا، ابن عباسؓ سے متفق علیہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک تازہ بنی ہوئی قبر کے پاس گئے، لوگوں نے آپؐ کے پیچھے صفیں باندھ لیں اور آپؐ نے چار تکبیریں کہیں۔

اگر کسی شخص کی نماز جنازہ نہ پڑھی گئی ہو تو دفن کے بعد اس کی نماز پڑھنے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری عورت کی قبر پر اس کی نماز جنازہ پڑھی (۱۳۸)۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں فقہاء کی عبارتیں نقل کردی جائیں تاکہ دفن کے بعد نماز کے جواز کی قیود کا علم ہوسکے۔

حنفیہ کہتے ہیں (۱۳۹) کہ اگر کسی کو جنازہ پڑھے بغیر دفن کردیا گیا تو استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے جب تک یہ غلبہ ظن ہو کہ اس کی لاش پھول کر پھٹ نہیں گئی ہوگی۔ لاش کے خراب ہونے کا تعلق جگہ، میت کی حالت اور وقت کے ساتھ ہے اور اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (۱۴۰) اگر نماز جنازہ پڑھے بغیر کسی کو دفن کردیا گیا تو اگر ابھی دفن سے فارغ نہیں ہوئے تو میت کو نکال کر جنازہ پڑھا جائے اور اگر دفن کرچکے ہیں تو جب تک لاش خراب نہ ہوگئی ہو قبر پر نماز جنازہ پڑھ لی جائے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے (۱۴۱) کہ اگر نماز پڑھے بغیر کسی کو دفن کردیا گیا تو قبر پر نماز پڑھی جائے کیوں کہ قبر پر نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ اگر کسی کو غسل دیے بغیر یا قبلہ رو کے علاوہ کسی اور سمت میں دفن کردیا گیا تو اگر قبر کھودنے میں لاش خراب ہونے کا اندیشہ نہیں تو قبر کھود کر میت نکال کر غسل دے کر قبلہ رو کر کے دفن کیا جائے کیوں کہ یہ کام واجب ہیں اور اگر واجب کا ادا کرنا ممکن ہو تو اسے ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر کسی خرابی کا اندیشہ ہو تو قبر نہ کھودی جائے کیوں کہ واجب کا ادا کرنا مشکل ہو تو واجب ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ زندہ شخص کا وضو کرنا یا نماز میں قبلہ رو ہونا۔

اگر میت کو قبر میں ڈال دیا گیا لیکن ابھی مٹی نہیں ڈالی گئی تو نکال کر نماز پڑھی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (۱۴۲) اگر میت کو قبلہ رو کے علاوہ کسی اور سمت میں دفن کیا گیا یا نماز پڑھے بغیر دفن کردیا گیا تو قبر کھود کر اسے قبلہ رو کیا جائے تاکہ واجب ادا ہو اور اگر نماز نہیں پڑھی گئی، تو نماز پڑھی جائے کیوں کہ نماز کی شرط موجود ہے اور اگر کفن نہیں پہنایا گیا تھا تو کفن پہنایا جائے۔

نماز کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص مرگیا، آپؐ نے فرمایا، مجھے اس کی قبر بتاؤ، آپؐ اس کی قبر پر تشریف لے گئے اور وہاں نماز جنازہ پڑھی۔(۱۴۳)

لیکن اگر دفن ہوئے ایک مہینہ سے زائد گزر گیا ہو تو نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ ام سعد فوت ہوگئیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں تھے، جب آپؐ تشریف لائے تو آپؐ نے ان کی نماز جنازہ پڑھی، ان کی وفات کو ایک مہینہ ہوگیا تھا۔(۱۴۴)

امام احمد کہتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ مدت جو ہمیں معلوم ہوئی وہ یہی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سعد کی قبر پر ایک ماہ بعد نماز پڑھی، یہ ایک ایسی مدت ہے کہ غالباً اتنا وقت میت خراب نہیں ہوتی ہوگی اس لیے اس وقت تک نماز پڑھنا جائز ہے۔ جیسا کہ تین دن گزرنے سے پہلے یا غالب گمان ہو کہ ابھی لاش خراب نہیں ہوئی ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر پر نماز نہ پڑھی جائے کیوں کہ آپؐ نے ایک ماہ کے بعد قبر پر نماز نہیں پڑھی۔(۱۴۵)

دہم: غائبانہ نماز جنازہ:

غائبانہ نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:(۱۴۶)

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ غائبانہ جنازہ جائز نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کے لیے غالبًا دعائے مغفرت کی تھی یا یہ آپؐ کی خصوصیت تھی۔ اب غائبانہ نماز جنازہ مکروہ ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ غائبانہ نماز جنازہ جائز ہے، خواہ مسافت زیادہ نہ ہو اور جنازہ قبلہ کی سمت نہ ہو البتہ نمازیوں کو قبلہ رو ہونا چاہیے کیوں کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحمہ نجاشی کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی اور چار تکبیریں کہیں۔ (۱۴۷)

حنابلہ کے نزدیک ایک ماہ تک غائبانہ نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے کیوں کہ قبر پر بھی ایک ماہ تک نماز جنازہ پڑھی جاسکتی ہے، اس کے بعد لاش کے باقی رہنے کا کوئی علم نہیں ہوتا۔

یازدہم: نومولود کی نماز جنازہ:

حنابلہ کے نزدیک نومولود یا حمل گر جائے تو اس پر بھی نماز جنازہ پڑھی جائے گی (۱۴۸) بشرطیکہ حمل چار ماہ سے زائد کا ہو، اسے غسل بھی دیا جائے گا۔ حمل گرنے سے مراد یہ ہے کہ مردہ یا نامکمل بچہ پیدا ہو۔ اگر زندہ پیدا ہوا اور اس نے آواز نکالی تو بالاتفاق اسے غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

حنابلہ کی دلیل حدیث نبوی ہے کہ ''نامکمل بچے کی نماز پڑھی جائے اور وہ اپنے والدین کی مغفرت اور رحمت کا اللہ سے تقاضا کرے گا'' (۱۴۹) نسائی اور ترمذی کی روایت ہے'' بچے کی نماز جنازہ پڑھی جائے''۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ بچے سے زیادہ نماز جنازہ کا مستحق کون ہے۔ نیز وہ ایک زندہ وجود ہے جس میں روح ہے اس

لیے اس کی نماز جنازہ اسی طرح پڑھی جانی چاہیے جیسے اس بچے کی جو پیدا ہونے کے بعد روتا چیختا ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا ہے کہ چار ماہ کے حمل میں روح پھونک دی جاتی ہے۔

جمہور کی رائے (۱۵۰) یہ ہے کہ اگر نومولود کے زندگی کے آثار ہوں تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر نومولود روئے چیخے تو اس کا نام رکھا جائے، غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے، رونے چیخنے سے مراد یہ ہے کہ پیدائش کے وقت آواز بلند کرے یا بچے کے اکثر حصے کے باہر نکل آنے پر اس میں زندگی کے آثار پائے گئے ہوں تو خواہ وہ بلند آواز نہ نکالے تب بھی اسے غسل دیا جائے اور نام رکھا جائے، ظاہر روایت کے خلاف صحیح تر اور مفتیٰ بہ روایت یہی ہے۔ اور عزت واحترام سے کسی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے لیکن اس کی نمازہ جنازہ نہ پڑھی جائے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ناتمام بچے کے بارے میں سنا کہ جب تک بچہ پیدائش کے بعد آواز نہ نکالے اس کا جنازہ نہ پڑھا جائے اور اگر آواز نکالے تو جنازہ پڑھا جائے اور اس کی دیت پوری دی جائے اور وراثت تقسیم کی جائے اور اگر آواز نہ نکالے تو نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے نہ اس کی وراثت تقسیم کی جائے اور نہ اس کی دیت دی جائے (۱۵۱)۔ عقل سے مراد دیت ہے یعنی اس کی دیت نہیں، جو پچاس دینار ہوتے ہیں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ناتمام بچہ اگر پیدائش کے بعد آواز نکالے یا روئے تو وہ بڑے کی طرح ہے، اسے غسل دیا جائے، کفن پہنایا جائے، اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے اور اسے دفن کیا جائے کیوں کہ زندگی کے یقین کے بعد اس پر موت آئی ہے اور اگر اس نے آواز نہیں نکالی، نہ رویا تو اگر اس میں زندگی کے آثار تھے مثلاً دل کی دھڑکن تھی تو

اظہر روایت یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے کیوں کہ قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زندگی کا احتمال تھا اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے اور اگر زندگی کے آثار نہ ہوں تو نماز جنازہ نہ پڑھی جائے خواہ وہ حمل چار ماہ کا ہو چکا ہے۔ اظہر روایت یہی ہے۔

ناتمام سے مراد وہ بچہ ہے جسے ماں کے پیٹ میں پورے مہینے نہ گزرے ہوں اور اگر اسے پورے مہینے گزر گئے ہوں تو مطلقاً اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ ان کی دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ناتمام بچے پر نماز پڑھی جائے اور وہ اپنے والدین کی مغفرت و رحمت کا مدعی ہوگا(۱۵۲) دوسری حدیث میں ہے: اپنے بچوں کی نماز جنازہ پڑھا کرو یہ تمہارے لیے ذخیرہ آخرت ہیں۔(۱۵۳)

مالکیہ کے نزدیک اگر نومولود یا ناتمام بچے کی زندگی کا علم ہوجائے مثلاً دودھ پیے یا حرکت کرے یا روئے چیخے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اگر روئے چیخے نہیں، خواہ حرکت کرے یا پیشاب کرے یا چھینک مارے تو اگر اس کی زندگی کا یقین نہ ہو تو اسے غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے۔ ناتمام بچے کے ساتھ لگا ہوا خون دھو کر اسے کپڑے میں لپیٹ کر زمین میں چھپا دیا جائے، پہلی دونوں باتیں واجب ہیں اور غسل دینا مستحب ہے۔

دوازدہم: نماز جنازہ کی جگہ

عیدگاہ میں نماز جنازہ پڑھی جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نجاشی کی نماز جنازہ پڑھانے عیدگاہ تشریف لے گئے تھے۔

قبرستان میں نماز جنازہ پڑھنا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں مکروہات نماز میں سے ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس لیے مکروہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبرستان میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا، آپؐ نے سات جگہوں پر نماز پڑھنے سے منع فرمایا، جانوروں کے باڑے میں، مذبح میں، قبرستان میں، راستے پر حمام میں، اونٹ باندھنے کی

جگہ اور خانہ کعبہ پر۔ نیز ارشاد نبوی ہے:

''زمین ساری کی ساری مسجد ہے بجز مقبرے اور حمام کے''۔ (۱۵۴)

مالکیہ اور حنابلہ نے قبرستان میں نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت دی ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عام ہے: زمین میرے لیے مسجد اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنائی گئی۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ انبیاء اور میدانِ جنگ کے شہداء کے قبرستان اس سے مستثنیٰ ہیں، وہاں نماز جنازہ مکروہ نہیں کیوں کہ وہ اپنی قبروں میں زندہ ہیں (۱۵۵) نماز کے دوران قبر کی طرف رخ کرنا مکروہ ہے کیوں کہ مسلم میں حدیث ہے: قبر پر نہ بیٹھو اور نہ اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو''۔ نماز کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا دوسرے انبیائے کرام کی قبروں کی طرف منہ کرنا حرام ہے (۱۵۶)۔ میرے خیال میں مالکیہ اور حنابلہ کی رائے زیادہ قوی ہے کیوں کہ سات جگہوں پر نماز نہ پڑھنے کی ممانعت کی حدیث صحیح نہیں ہے اور دوسری حدیث سے نماز جنازہ کی تخصیص کی جاسکتی ہے۔

مسجد میں نماز جنازہ:

اس کے بارے میں دو آراء ہیں: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جائز ہے۔ (۱۵۷)

پہلی رائے یعنی مکروہ ہے، خواہ جنازہ مسجد کے اندر ہو یا باہر، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: جس کسی نے مسجد میں نماز جنازہ پڑھی اسے کوئی ثواب نہیں (۱۵۸) کیوں کہ مسجد فرض نمازوں، نوافل، اذکار اور علمی تدریس کے لیے بنائی گئی ہیں، نماز جنازہ سے مسجد کے آلودہ ہونے کا اندیشہ ہے اس لیے حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی۔ مسجد میں جس طرح نماز جنازہ مکروہ ہے اسی طرح جنازے کو مسجد میں لے جانا بھی مکروہ ہے۔

دوسرا نقطہ نظر کہ مسجد میں نماز جنازہ جائز ہے بلکہ اگر مسجد کے آلودہ ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسجد سب سے افضل جگہ ہے۔

نیز سنت سے ثابت ہے، حضرت عائشہؓ صدیقہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دونوں بیٹوں سہیل اور اس کے بھائی کی نماز جنازہ مسجد میں پڑھی۔ ایک روایت میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہیل بن بیضاء کی نماز جنازہ مسجد کے اندر ہی پڑھی (۱۵۹)۔ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی نماز جنازہ بھی مسجد میں پڑھی گئیں۔ (۱۶۰)

میری رائے میں دوسرا نقطہ نظر قوی تر ہے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ثابت نہیں یا اس کے ثبوت پر اتفاق نہیں ہے۔ نووی کہتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے اس سے استدلال درست نہیں۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے صرف صالح مولی التوءمۃ نے روایت کی جو ضعیف ہیں۔

چوتھا فرض: میت کو دفن کرنا:

اس عنوان کے تحت مندرجہ ذیل مباحث ہیں:

(۱) میت کو دوسرے شہر میں منتقل کرنا (۲) جنازہ اٹھانا (۳) جنازے کی سنتیں (۴) دفن کا وجوب اور دفن میں جلدی کرنا (۵) جنازے کے مکروہات (۶) قبر کیسی ہو، قبروں کا احترام، ان پر بیٹھنا یا ٹیک لگانا، قبروں پر آس وغیرہ رکھنا، قبروں پر کتبے لگانا، کفن پر لکھنا (۷) دفن کے احکام، (اس کی کیفیت، جگہ، وقت، دفن کے وقت کیا کہے، دفن کے بعد تلقین، قبر کو ڈھانپنا، تابوت میں دفن کرنا) (۸) مردوں اور عورتوں کے لیے قبروں کی زیارت، میت کو سلام کرنا، ارواح کا اجتماع۔

۱۔ میت کو دوسرے شہر میں منتقل کرنا:

میت کو جہاں موت ہوئی ہو وہاں سے دوسرے شہر منتقل کرنے کے بارے میں فقہاء

کی تین آراء ہیں:

(۱) بغیر صحیح غرض کے مکروہ ہے (۲) مباح ہے (۳) حرام ہے۔(۱۶۱)

حنابلہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ جہاں آدمی فوت ہو یا شہید ہو وہیں دفن کیا جائے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: جہاں روح قبض ہو وہیں بدن کو دفن کردیا جائے (۱۶۲) بلا ضرورت میت کو دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے۔ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ جب حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکر حبش میں فوت ہوئے (حبش مدینہ سے بارہ میل کے فاصلے پر تھا) ان کے جنازے کو مکہ منتقل کیا گیا تو وہ ان کی قبر پر آئیں اور کہا کہ اگر میں وہاں ہوتی تو آپ کو وہیں دفن کرتی اور اگر میں وہاں موجود ہوتی تو اب زیارت کے لیے نہ آتی (۱۶۳) یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ جنازہ منتقل کرنے کی کوئی وجہ نہ ہو اور اس سے میت کو ایذا ہوتی ہو۔

اگر کسی جائز ضرورت کے تحت جنازہ منتقل کیا جائے تو اس میں کوئی کراہت نہیں۔ امام مالک مؤطا میں لکھتے ہیں کہ میں نے ایک سے زائد لوگوں سے سنا کہ سعد بن ابی وقاص اور سعید بن زیدؓ کا انتقال عقیق میں ہوا اور ان کو مدینہ منتقل کر کے وہاں دفن کیا گیا، سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کا یہاں انتقال ہوا انہوں نے وصیت کی تھی کہ انہیں یہاں نہ دفن کیا جائے بلکہ سرف میں دفن کیا جائے (۱۶۴)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دفن سے پہلے میت کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کیا جاسکتا ہے حنفیہ کے نزدیک ایک دو میل منتقل کرنے میں کوئی حرج نہیں البتہ مستحب یہ ہے کہ انہیں لوگوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے جن میں انتقال ہوا یا جن میں شہید ہوا کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احد کے شہداء کو وہیں دفن کرنے کا حکم دیا حالانکہ مدینہ قریب تھا اور فتح دمشق کے موقع پر جو صحابہ شہید ہوئے انہیں دمشق کے دروازوں کے پاس دفن کردیا گیا اور سب ایک ہی جگہ دفن نہیں ہوئے۔

شافعیہ کے نزدیک دفن کے لیے میت کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا حرام ہے، خواہ لاش متغیر نہ ہو کیوں کہ اس کے باعث دفن میں تاخیر ہوگی اور اس سے میت کی بے حرمتی ہوتی ہے۔

۲۔ جنازہ اٹھانا اور اس کی کیفیت:

جنازہ اٹھانا بالاتفاق فرض کفایہ ہے، نیکی اور طاعت ہے، میت کا اعزاز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک کافر قریبی رشتہ دار کے جنازے کے پیچھے چلنا مسلمان کے لیے جائز ہے کیوں کہ ابو داؤد کی روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو حکم دیا تھا کہ وہ ابو طالب کو دفن کر دیں۔

نیز پالکی اور ہودج وغیرہ میں جنازہ اٹھا کر لے جانا حرام ہے، چار پائی یا تختے یا محمل پر اٹھانا چاہیے، نیز جنازہ بالاتفاق مردوں کو اٹھانا چاہیے، میت خواہ مرد کی ہو یا عورت کی۔ کیوں کہ عورتوں کے لیے بوجھ اٹھانا مشکل ہوتا ہے نیز ہوسکتا ہے کہ جنازہ اٹھانے میں ان کی اپنی بے پردگی ہو۔

جنازہ اٹھانے کے طریقے کے بارے میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک چاروں پایوں سے اٹھایا جائے اور شافعیہ کے نزدیک سرہانے اور پائنتی کی لکڑیوں سے اٹھایا جائے۔ مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق کوئی ترتیب مقرر نہیں۔ (۱۶۵)

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: میت کو غسل دے کر کفن پہنا کر پیٹھ کے بل لٹا دیا جائے کیوں کہ یہ زیادہ مستحکم طریقہ ہے اور چار آدمی جنازہ اٹھائیں کیوں کہ جنازہ اٹھانے میں سنت یہی ہے، آگے پیچھے لکڑیوں سے دو آدمیوں کے اٹھانے کے بجائے چاروں کونوں سے اٹھانا افضل ہے، نیز ابو عبیدہ بن عبداللہ بن مسعود اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ جو کوئی جنازے کے ساتھ چلے اسے چاہیے کہ چار پائی کے کناروں سے جنازہ اٹھائے یہی سنت

ہے، پھر اگر چاہے تو چلتا رہے، چاہے تو چھوڑ دے۔ (۱۶۶)

چاروں کونوں سے اٹھانے کا طریقہ یہ ہے کہ چارپائی کا بایاں کنارہ دائیں کندھے پر رکھے، پھر اس کے برابر پچھلے کنارے پر منتقل ہوجائے اور اسے بھی دائیں کندھے پر رکھے، پھر اسے دوسرے کے لیے چھوڑ دے اور آگے آ کر دایاں کنارہ بائیں کندھے پر رکھے، پھر اسے دوسرے کے لیے چھوڑ دے اور پیچھے جاکر دایاں کنارہ بائیں کندھے پر رکھے، دونوں بار سر کی طرف سے آغاز کرے اور پاؤں پر اختتام کرے کیوں کہ اس میں غسل کی کیفیت کی موافقت ہے۔

ہر بار جنازہ اٹھا کر دس قدم چلے کیوں کہ حدیث میں ہے جو کوئی جنازہ اٹھا کر چالیس قدم چلا اس کے چالیس کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہوجائے گا۔(۱۶۷)

اگر میت کو سرہانے اور پائنتی کے پایوں کے درمیان سے ایک ایک آدمی نے اپنی گردن پر اٹھا لیا تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، حنابلہ کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ بہتر ہے کیوں کہ ابن منصور کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسی طرح اٹھایا تھا(۱۶۸)۔ اور حضرت عثمان، ابن زبیر، ابن عمر اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم ایسا ہی کرتے تھے۔(۱۶۹)

شافعیہ کہتے ہیں: پایوں کے درمیان سے اٹھانا چاروں کونوں سے اٹھانے کی بہ نسبت افضل ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے والا اپنا سر میت کے سر کی جانب کے دونوں پایوں کے درمیان رکھ کر اپنے کندھے پر اٹھالے۔ اگرچہ چاروں کونوں سے اٹھانا جائز ہے لیکن درمیان سے اٹھانا افضل ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسی طرح اٹھایا تھا اور مذکورہ بالا صحابہ کا عمل بھی یہی تھا۔

مالکیہ کے نزدیک جنازہ اٹھانے کی کوئی متعین ترتیب نہیں ہے۔ بلاتعیین جس طرف سے چاہے جنازہ اٹھانے کی ابتدا کرلے۔ خلیل کہتے ہیں کہ ترتیب متعین کرنا بدعت ہے

کیوں کہ جس چیز کی شریعت میں کوئی اصل نہیں اسے متعین کرنا بدعت ہے۔ نیز جائز ہے کہ جنازہ دو آدمی اٹھائیں یا تین یا چار۔

۳۔ جنازے کے پیچھے چلنے کی سنتیں:

جنازہ اٹھا کر چلنے کی مندرجہ ذیل سنتیں ہیں:

۱۔ **جنازہ لے کر جلدی چلنا:** جنازہ لے کر جلدی چلنا چاہیے (یعنی معمول کی رفتار سے تیز اور دوڑنے کی رفتار سے کم کیوں کہ دوڑنا مکروہ ہے) اس رفتار سے چلیں کہ جنازہ اپنی جگہ سے نہ ہلے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنازہ لے کر جلدی چلو، اگر نیک آدمی کا جنازہ ہے تو تم اسے بھلائی کی طرف لے کر جا رہے ہو اور اگر دوسری قسم کا آدمی ہے تو بری شے کو جلدی اپنی گردنوں سے اتار دو(۱۷۰) دوڑنے کی ممانعت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جنازہ لے کر چلنے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: ''دوڑنا نہیں، اگر نیک آدمی ہے تو اسے بھلائی کی طرف جلدی لے جائیں اگر برا ہے تو دوزخیوں کے لیے دوری ہو''۔(۱۷۱)

علماء کا اتفاق ہے کہ جنازہ لے کر جلدی چلنا مستحب ہے۔ ہاں اگر یہ خوف ہو کہ میت پھٹ جائے گی یا لاش متغیر ہو جائے گی تو آہستہ چلیں۔(۱۷۲)

۲۔ **جنازے کے پیچھے چلنا:** جنازے کے پیچھے چلنا بالاتفاق مستحب ہے (۱۷۳) کیوں کہ حضرت براءؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا کہ جنازے کے پیچھے چلیں، مریض کی عیادت کریں، چھینک مانے والے کو یرحمک اللہ کہیں، پکارنے والے کی پکار پر لبیک کہیں اور مظلوم کی مدد کریں (۱۷۴) جنازے کے پیچھے چلنا مردوں کے لیے سنت ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، عورتوں کے لیے مکروہ ہے،

بخاری اور مسلم میں حضرت ام عطیہؓ کی روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں جنازوں کے ساتھ جانے سے منع فرمایا لیکن زیادہ سختی سے منع نہیں کیا اور اسے ہمارے لیے حرام نہیں قرار دیا۔ ابن ماجہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، فرماتے ہیں کہ ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے تو عورتیں بیٹھی ہوئی تھیں، آپؐ نے پوچھا، تم کیسے بیٹھی ہو؟ کہنے لگیں، جنازے کا انتظار کر رہی ہیں۔ آپؐ نے پوچھا، تم نے غسل دینا ہے؟ کہا نہیں، تم نے جنازہ اٹھانا ہے؟ کہا، نہیں، کیا تم نے میت کو قبر میں اتارنا ہے، کہا نہیں، آپؐ نے فرمایا، لوٹ جاؤ، تمہیں گناہ ہوگا، اس پر کوئی اجر نہیں ملے گا۔

جنازے کے ساتھ جانے کے تین تقاضے ہیں:

الف۔نماز جنازہ پڑھے۔ زید بن ثابتؓ کہتے ہیں: جب تم نے نماز جنازہ پڑھ لی تو اپنا فرض ادا کر دیا۔

ب۔ قبر تک ساتھ جائے، پھر دفن تک وہاں کھڑا رہے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: جو کوئی جنازے کے ساتھ چلا اور نماز جنازہ پڑھی، اسے ایک قیراط ملے گا، اگر دفن تک موجود رہا تو دو قیراط اور ایک قیراط احد پہاڑ کے برابر ہوتا ہے۔(۱۷۵)

ج۔ دفن کے بعد بھی وہاں ٹھہرے اور میت کے لیے استغفار کرے، اللہ سے اس کی ثابت قدمی کی دعا مانگے، اس کے لیے رحمت طلب کرے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ جب آپ کسی میت کو دفن کرتے تو وہاں ٹھہرے رہتے اور فرماتے، اس کے لیے استغفار کرو اور اللہ سے اس کے لیے ثابت قدمی مانگو، کیوں کہ اب اس سے سوال کیے جارہے ہیں(۱۷۶) ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ دفن کے بعد سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات تلاوت کیا کرتے تھے۔

مسلم میں حضرت عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا، جب مجھے دفن

کردو تو میری قبر کے پاس اتنی دیر کھڑے رہو جتنی دیر میں اونٹ ذبح کر کے اس کا گوشت تیار کرلیا جاتا ہے اور بانٹ دیا جاتا ہے تاکہ میں تم سے مانوس رہوں اور یہ معلوم رہے کہ اللہ کے فرستادوں (فرشتوں) کو کیا جواب دینا ہے۔

۳۔ **عاجزی اور موت کی فکر:** جنازے کے ساتھ چلنے والے کے لیے مستحب ہے(۱۷۷) کہ عاجزی سے چلے اور اپنے انجام پر غور کرے، موت سے نصیحت حاصل کرے اور اس انجام پر غور کرے جو مرنے کے بعد آنے والا ہے۔ دنیوی گفتگو سے پرہیز کرے۔ سعد بن معاذؓ کہتے ہیں کہ میں جب کسی جنازے کے ساتھ چلا تو یہی سوچتا رہا کہ اب اس کے ساتھ کیا ہونے جارہا ہے۔ اسلاف میں سے کسی نے ایک شخص کو دیکھا کہ جنازے کے ساتھ جاتے ہوئے ہنس رہا ہے تو انہوں نے کہا، تم جنازے کے ساتھ جاتے ہوئے ہنستے ہو، میں آئندہ کبھی تم سے بات نہیں کروں گا۔

۴۔ **عورت کی میت کا پردہ :** مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ (۱۷۸) کے نزدیک عورت کی میت کی چار پائی کے اوپر کوئی قبہ وغیرہ رکھنا مستحب ہے تاکہ پردہ ہو، قبہ لکڑی کا یا کھجور یا سرکنڈوں کی شاخوں کا بنایا جائے کیوں کہ اس میں پردہ زیادہ ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اس طرح کا قبہ حضرت زینب بنت جحش ام المومنینؓ کے لیے بنایا گیا۔

ابن عبدالبر کہتے ہیں اسلام میں سب سے پہلے سیدہ فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میت کی چار پائی کو ڈھانپا گیا، ان کے بعد حضرت زینب بنت جحشؓ کی چار پائی کو۔

۵۔ **جنازے کے آگے چلنا:** فقہائے حدیث (مالک، شافعی اور احمد) کے نزدیک جنازے کے آگے چلنا سنت ہے(۱۷۹) لیکن اتنا قریب رہے کہ جب پلٹ کر دیکھے تو جنازہ

نظر آئے کیوں کہ اگر دور ہو جاتا ہے تو جنازے کے ساتھ نہیں سمجھا جائے گا۔ آگے چلنے کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کو جنازے کے آگے چلتے دیکھا(۱۸۰) نیز جنازے کے ساتھ چلنے والا سفارشی ہوتا ہے اور سفارشی کو اس شخص کے آگے چلنا چاہیے جس کی سفارش کی جارہی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر جنازے کے پیچھے پیدل چلے تو مکروہ نہیں ہے کیوں کہ جنازے کے ساتھ چلنے والے جنازے کو تابع ہیں اور دائیں بائیں جس طرف سے اس طرح چلیں کہ جنازے کے تابع سمجھے جائیں تو کوئی حرج نہیں۔ مالکیہ نے کہا ہے کہ سوار جنازے کے پیچھے چلے۔

فقہائے رائے جن میں سے حنفیہ بھی ہیں(۱۸۱) کہتے ہیں کہ جنازے کے پیچھے چلنا مستحب ہے کیوں کہ جنازہ متبوع ہے لوگ تابع ہیں(۱۸۲)۔ اگر پیچھے عورتیں چل رہی ہوں تو آگے چلنا بہتر ہے، اگر جنازے کے آگے چلے تو جائز ہے، اس میں فضیلت بھی ہے لیکن اگر جنازے سے دور ہوگیا یا سب لوگ آگے ہوگئے یا جنازے کے آگے یا ہجوم کے اندر سوار ہو کر چلے تو مکروہ ہے۔

ان کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی مذکور بالاحدیث ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جنازے کے پیچھے چلنے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: ''دوڑ سے کم رفتار میں''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''جنازے کے پیچھے'' کے الفاظ کو برقرار رکھا، انہیں تبدیل نہیں کیا۔ طاؤس کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمر بھر کبھی جنازے کے پیچھے نہیں چلے۔(۱۸۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر صورت، جنازے کے آگے چلنا اور پیچھے چلنا سب جائز ہے، کیوں کہ مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سوار جنازے کے پیچھے چلے، پیدل جنازے کے قریب دائیں بائیں چلے اور ناتمام بچے کی نماز جنازہ پڑھی

جائے کیوں کہ وہ والدین کے لیے مغفرت اور رحمت کا مدعی ہوگا۔(۱۸۴)

۶۔ جنازے کے لیے کھڑا ہونا: نووی اور ایک جماعت کہتی ہے کہ مسلمان کو اختیار ہے چاہے کھڑا ہو چاہے بیٹھا رہے(۱۸۵) ابن عمرؓ نے عامر بن ربیعہؓ کے حوالے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپؐ نے فرمایا: جب جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ حتیٰ کہ تم پیچھے رہ جاؤ یا جنازہ رکھ دیا جائے۔(۱۸۶)

جمہور (چاروں ائمہ ان میں شامل ہیں) کی رائے یہ ہے(۱۸۷) کہ جنازے کے لیے کھڑا نہ ہوا جائے کیوں کہ کھڑے ہونے کا حکم منسوخ ہوگیا، اس کی دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں جنازے کے لیے کھڑے ہونے کا حکم دیا، پھر آپؐ بیٹھ گئے اور ہمیں بھی بیٹھنے کا حکم دیا(۱۸۸)۔ بیٹھنے کا سبب یہود کی مخالفت تھی۔ عبادہ بن صامتؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنازے کے لیے کھڑے ہوتے تھے تا آنکہ جنازہ لحد میں رکھ دیا جاتا، ایک یہودی عالم گزرا تو اس نے کہا، ہم بھی اسی طرح کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ گئے اور فرمایا سب بیٹھ جاؤ اور ان کی مخالفت کرو(۱۸۹) مالکیہ نے تصریح کی ہے کہ جنازے کے لیے کھڑے ہونا مکروہ ہے کیوں کہ یہ اسلاف کا طریقہ نہیں۔

۷۔ جنازے کے ساتھ چلنے والے اس وقت تک نہ بیٹھیں جب تک کہ جنازہ رکھ دیا جائے: جو لوگ جنازے کے ساتھ ہوں ان کے لیے مستحب یہ ہے کہ جب تک جنازہ لوگ اتار کر رکھ نہ دیں اس وقت نہ بیٹھیں، کیوں کہ ممکن ہے ان کے تعاون کی ضرورت پڑے اور کھڑے ہونے کی حالت میں مدد کرنا آسان ہے(۱۹۰) نیز حدیث میں ہے: جب تم جنازہ دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ، اگر جنازے کے ساتھ چلو تو جب تک جنازہ زمین پر رکھ نہ دیا جائے (۱۹۱) نہ بیٹھو، جیسا کہ ابو داؤد میں ہے۔ مسلمان کے لیے قریبی کافر رشتہ دار کے جنازے کے ساتھ جانے میں کوئی حرج نہیں، نہ مکروہ ہے۔

۴۔ جنازے کے مکروہات:

فقہاء نے جنازے کے کئی ایک مکروھات بیان کیے ہیں جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:(۱۹۲)

۱۔ نماز جنازہ اور تدفین میں اس خیال سے تاخیر کرنا کہ نمازی زیادہ ہوجائیں یا نماز جمعہ کے بعد بہت بڑی تعداد نماز جنازہ میں شریک ہو، اگر تدفین کی مصروفیت کی وجہ سے نماز جمعہ جاتے رہنے کا اندیشہ ہو تو تدفین مؤخر کی جاسکتی ہے، کیوں کہ صحیح حدیث میں ہے:''جنازے میں جلدی کیا کرو''۔ اگر میت کے متغیر ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو قریبی ولی کا انتظار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ مالکیہ کہتے ہیں جنازے کے ساتھ جانے والوں کے لیے نماز جنازہ پڑھے بغیر واپس چلے جانا مکروہ ہے، خواہ وارثوں کی اجازت سے ہی جائیں، نیز نماز جنازہ کے بعد تدفین سے پہلے بلا اجازت چلے جانا بھی مکروہ ہے، ہاں اگر دیر سے دفن کرنا چاہتے ہوں یا اجازت دے دیں تو واپسی جائز ہے۔

۲۔ جنازہ زمین پر رکھنے سے پہلے بیٹھ جانا اور جنازے کو رکھنے کے بعد کھڑے رہنا۔ جب کوئی شخص عیدگاہ میں جنازہ دیکھے تو کھڑا نہ ہو، اور اگر جنازہ پاس سے گزرے تب بھی کھڑا نہ ہو، جیسا کہ پچھلی بحث میں گزر چکا۔

۳۔ جنازے میں جاتے ہوئے سوار ہونا۔ سنت یہ ہے کہ سورا نہ ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے موقع پر اور جنازے میں شرکت کے لیے کبھی سواری پر تشریف نہیں لے گئے، (۱۹۳) ثوبانؓ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جنازے کے ساتھ نکلے، آپؐ نے دیکھا کہ کچھ لوگ سوار ہیں، آپؐ نے فرمایا: تمہیں شرم نہیں آتی، اللہ کے فرشتے پیدل چل رہے ہیں اور تم سوار ہوکر جارہے ہو۔(۱۹۴)

واپسی پر سواری پر آنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ جابر بن سمرۃؓ کی روایت ہے کہ جب ہم ابن الدحداحؓ کے جنازے سے واپس آرہے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ننگی

پیٹھ والا گھوڑا پیش کیا گیا، آپؐ اس پر سوار ہو گئے، ہم آپؐ کے ساتھ پیدل چلتے رہے۔(۱۹۵)

۴۔ آواز بلند کرنا، جنازے کے پیچھے بلند آواز سے ذکر کرنا یا تلاوت کرنا یا چیخ وپکار کرنا مکروہ ہے مثلاً یہ کہنا، ''اس کے لیے استغفار کرو'' وغیرہ کیوں کہ بیہقی میں ہے کہ صحابہ کرام جنازے کے موقع پر، لڑائی میں اور ذکر کے وقت بلند آواز کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابن عمرؓ نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا'' اس کے لیے استغفار کرو، اللہ تمہیں بخش دے'' آپ نے فرمایا، خدا تجھے نہ بخشے'' (۱۹۶)۔حسن وغیرہ نے'' اپنے بھائی کے لیے استغفار کرو'' کہنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔

درست یہ ہے کہ اسلاف کے طریقے کے مطابق جنازے کے ساتھ چلتے ہوئے خاموش رہنا چاہیے اور موت اور اس کے بعد کے حالات کے بارے میں غوروفکر کرنا چاہیے، جیسا کہ میں نے بیان کیا۔ جاہل قراء جس طرح کھینچ کر تلاوت کرتے ہیں اور اپنے موضوع سے ہٹ جاتے ہیں وہ حرام ہے اور اس کو روکنا واجب ہے۔

۵۔ جنازے کے ساتھ کسی انگیٹھی میں آگ اور اس پر خوشبو ڈال کر ساتھ لے چلنا، کیوں کہ اس میں بدفال ہے کہ یہ شخص دوزخی ہے، نیز ابوداؤد کی روایت میں ہے، جنازے کے ساتھ نہ تو بلند آواز نکالو اور نہ آگ لے کر چلو۔

جنازے کے ساتھ بین کرنے والیوں کو لے کر چلنا مکروہ ہے اور انہیں سختی سے منع کیا جائے کیوں کہ حضرت عمرو بن العاصؓ کہتے ہیں: جب میں مرجاؤں تو میرے ساتھ نہ تو آگ لے کر چلنا اور نہ کوئی بین کرنے والی (۱۹۷)۔ ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرے جنازے کے ساتھ نہ تو کوئی بین کرنے والی ہو اور نہ انگیٹھی، میرے بدن اور زمین کے درمیان کوئی چیز نہ بچھانا (۱۹۸) عورتیں اکٹھی ہو کر آہستہ آواز سے روئیں تو مکروہ ہے اور بلند آواز سے ممنوع ہے جیسا کہ بری باتیں کرنا مطلقاً ممنوع ہیں۔

۶۔ عورتوں کا جنازے کے ساتھ چلنا جمہور کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ ام عطیہؓ

سے روایت ہے کہ ہمیں جنازوں کے ساتھ چلنے سے روکا گیا لیکن اس پر سختی نہیں کی گئی(۱۹۹) یعنی نہی تنزیہی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''واپس چلی جاؤ، تم گناہ گار ہورہی ہو، ثواب نہیں حاصل کررہی''(۲۰۰) اس کی تائید ان حالات کے تغیر سے بھی ہوتی ہے جس کا حضرت عائشہؓ نے تذکرہ کیا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان امور کو دیکھتے جو آپؐ کے بعد عورتوں نے پیدا کرلیے ہیں تو آپؐ عورتوں کو اسی طرح روک دیتے جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔

مالکیہ کے نزدیک بوڑھی عورتوں کے لیے، جن میں مردوں کے لیے کوئی کشش نہیں جنازے کے ساتھ نکلنا جائز ہے نیز ایسی جوان عورت بھی جس پر اتنی بڑی مصیبت آگئی ہو کہ اس موقع پر اس کے فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو مثلاً اس کے باپ، ماں، شوہر، بیٹے، بیٹی، بھائی یا بہن کا جنازہ ہو۔ جس کے فتنے میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو اس کے لیے مطلقاً جنازے کے ساتھ نکلنا حرام ہے۔ بوڑھی بیوہ یا جس بیوہ کے فتنے میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو اس کا اپنے شوہر کے جنازے کے ساتھ نکلنا عدت اور زیب وزینت نہ کرنے کے احکام سے مستثنیٰ ہے۔

۷۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ چھوٹے بچے کے جنازے کی چارپائی یا قبر بڑی بنانا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں تکبر اور نفاق ہے۔ قبر کے فرش پر ریشم یا اون بچھانا مکروہ ہے۔

۸۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ جنازے کو ہاتھوں سے، آستینوں اور رومال سے چھونا مکروہ اور بدعت ہے، علماء نے قبر کو چھونے سے منع کیا ہے اور بدن کو چھونے سے بدرجہ اَولیٰ ممانعت ہے جب کہ اس سے ایذا کا اندیشہ بھی ہے۔

غیر مسلمانوں کی تقلید میں پھولوں کے ہار ڈالنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں مال کا ضیاع اور نمود و نمائش کا جذبہ کارفرما ہے۔

۵۔ دفن کا حکم اور اس میں جلدی کرنا:

فقہاء کا اجماع ہے کہ میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے(۲۰۱) کیوں کہ اس کی لاش کو زمین پر پڑے رہنے دینے میں اس کی بے حرمتی ہے اور لاش کی بدبو سے لوگوں کو اذیت ہوتی ہے۔ اس کی دلیل ارشاد ربانی ہے: الم نجعل الارض کفاتا، احیاء واموااتاً(المرسلات ۷۷: ۲۵، ۲۶)(کیا ہم نے زمین کو زندوں اور مردوں کے لیے اکھٹے ہونے کی جگہ نہیں بنایا) کفت کا مطلب ہے جمع۔ نیز ھابیل کے دفن کے سلسلے میں ارشاد ربانی ہے: فبعث اللہ غرابا یبحث فی الارض لیریہ کیف یواری سوأۃ اخیہ (المائدہ ۵: ۳۱) (پھر اللہ نے ایک کوا بھیجا جس نے زمین کھودی تا کہ اسے دکھائے کہ وہ اپنے بھائی کی لاش کو کیسے چھپائے) نیز فرمایا: ثم اماتہ فاقبرہ (عبس ۸۰: ۲۱) (پھر اسے مارا، پھر قبر میں دفن کیا)۔

افضل یہ ہے کہ مرنے کے بعد میت کی تجہیز وتدفین میں جلدی کی جائے، اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے کہ ’’ جنازے میں جلدی کرو، اگر نیک ہے تو اسے بھلائی کی طرف جلدی لے جاؤ اور اگر برا ہے تو برائی کو جلدی اپنی گردنوں سے اتار پھینکو‘‘۔ مالکیہ کے نزدیک ڈوب کر مرنے والا اس سے مستثنیٰ ہے، اسے تاخیر سے دفن کرنا مستحب ہے کیوں کہ ممکن ہے اس میں زندگی باقی ہو۔

قبرستان میں دفن کرنا افضل ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہونے والوں کو بقیع میں دفن کیا کرتے تھے(۲۰۲) نیز اس لیے بھی جو کوئی قبرستان جائے گا تو ان سب کے لیے بکثرت دعا کرے گا، اس سے زندہ وارثوں کو نقصان کم سے کم ہوتا ہے اور قبرستان آخرت کی رہائش گاہوں کے مشابہ ہیں۔ (۲۰۳)

گھروں میں تدفین: گھروں میں تدفین جائز ہے، حرام نہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت عائشہؓ کے حجرے میں دفن کیا گیا تھا۔ (۲۰۴)

لیکن نبی کے علاوہ کسی دوسرے کو خواہ وہ ناتمام بچہ ہو گھر میں دفن کرنا مکروہ ہے، یہ صرف انبیائے کرام کی خصوصیت ہے۔

قبوں کے اندر دفن کرنا یا ایسے کمروں میں جو کسی خاص جماعت کے لیے مختص ہوں مکروہ ہے کیوں کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے۔

افضل زمین میں دفن کرنا: مستحب یہ ہے کہ افضل قبرستان میں دفن کیا جائے، افضل قبرستان وہ ہے جس میں نیک لوگ اور شہداء دفن ہوں تا کہ ان کی برکت حاصل ہو، اسی طرح افضل جگہوں پر دفن کرنا مستحب ہے۔ بخاری اور مسلم میں ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا جب آخری وقت آیا تو انہوں نے اللہ سے دعا کی انہیں ارض مقدس کے قریب کردے، اتنے فاصلے پر کہ پتھر پھینکا جائے تو پہنچ جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر تم وہاں ہوتو میں تمہیں سرخ ٹیلے کے پاس ان کی قبر دکھا سکتا ہوں۔ نیز حضرت عمرؓ نے حضرت عائشہؓ سے اجازت لی تھی کہ انہیں ان کے دونوں ساتھیوں یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ دفن کیا جائے۔(۲۰۵)

قریبی رشتہ داروں کو ایک جگہ دفن کرنا: مستحب یہ ہے کہ قریبی رشتہ داروں کو ایک جگہ دفن کیا جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن مظعونؓ کی قبر کے سر کے سرہانے ایک چٹان چھوڑ دی اور فرمایا، اس سے تمہیں اپنے بھائی کی قبر کا علم رہے گا اور میرے خاندان میں سے جو کوئی فوت ہوا اسے یہاں دفن کروں گا(۲۰۶) نیز اس میں قبروں کی زیارت اور ان کے لیے دعائے رحمت ومغفرت کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔

۶۔ قبر کیسی ہو، احترام قبور:

قبر کیسی ہو، اس کے بارے میں کچھ ہدایات سنت نبوی سے ملتی ہیں اور کچھ ضرورت کے تقاضے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:(۲۰۷)

ا۔ قبر کم از کم اتنی گہری ہو کہ میت کی بو باہر نہ آئے اور لاش کو نکال کر کھانے کے لیے درندے اسے اکھاڑ نہ سکیں کیوں کہ دفن کرنے میں حکمت یہی ہے کہ لاش کی بے حرمتی نہ ہو، اس کی بدبو نہ پھیلے اور اسے درندے نہ کھا جائیں۔

۲۔ مالکیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ قبر لمبائی چوڑائی میں کھلی ہو اور گہری ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کی قبروں کے بارے میں فرمایا: ''کھودو اور کشادہ کرو اور گہری کرو'' (۲۰۸) قبر گہری کرنے کی وجہ سے یہ اندیشہ نہیں رہتا کہ اس کی بدبو پھیلے گی اور لوگوں کو تکلیف ہوگی، نیز درندوں کے لیے اسے اکھاڑنا مشکل ہوگا اور میت کے لیے اس میں پردہ پوشی ہے۔ بیہقی میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر کھودنے والے سے فرمایا: ''سر اور پاؤں کی جانب سے اسے کشادہ کردو''۔

شافعیہ اور اکثر حنابلہ کے نزدیک قبر اتنی گہری ہونی چاہیے کہ درمیانی قامت کا آدمی ہاتھ بلند کر کے کھڑا ہو تو اس کے اندر سما جائے، کیوں کہ حضرت عمرؓ نے یہی وصیت کی تھی اور اس پر کسی نے اعتراض نہیں کیا۔ یہ ساڑھے چار ذراع کی لمبائی ہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ قبر سینے تک گہری ہونی چاہیے اور اس میں مرد اور عورت برابر ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک قبر نصف قد تک یا سینے تک گہری ہونی چاہیے اور اگر پورے قد کی لمبائی سے زیادہ ہو تو بہت اچھا ہے۔ کم از کم گہرائی نصف قد اور زیادہ سے زیادہ پورا قد ہے۔ اس کی لمبائی میت کی لمبائی کے برابر اور چوڑائی لمبائی سے نصف ہونی چاہیے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ قبر زیادہ گہری نہ ہو بلکہ اگر لحد (بغلی قبر) ہو صرف ایک ذراع کے برابر ہو۔

۳۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ لحد (بغلی قبر) شق (سیدھی گہری) سے افضل ہے۔ لحد سے مراد یہ ہے قبلے کی جانب بغلی گڑھا اتنا کھودا جائے جس میں میت آسکے اور اس کی پردہ پوشی ہو جائے۔ شق یہ ہے کہ نہر کی طرح گہرائی میں گڑھا کھودا جائے۔ اور اس کی دونوں

طرف کچی اینٹیں یا اور کوئی ایسی چیز لگادی جائے جسے آگ نے نہ چھوا ہو اور ان کے درمیان گڑھا ہو جس میں میت رکھ دی جائے اور اس کے اوپر سرکنڈوں یا پتھر یا کچی اینٹوں یا لکڑی کی چھت ڈال دی جائے۔ چھت اتنی بلند ہو کہ میت کے بدن کو نہ چھوئے۔ حنابلہ کے نزدیک شق مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: لحد ہمارے لیے ہے اور شق دوسرے لوگوں کے لیے۔(۲۰۹)

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے لحد اور شق میں یوں فرق کیا ہے کہ اگر زمین سخت ہو تو لحد افضل ہے، کیوں کہ سعد بن ابی وقاص نے اپنے مرض موت میں کہا تھا: میرے لیے لحد کھودنا اور اس پر کچی اینٹیں لگا دینا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کیا گیا تھا(۲۱۰) اگر زمین نرم ہو تو شق افضل ہے کیوں کہ لحد میں زمین کے بیٹھ جانے کا ڈر ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے اور مالکیہ وحنفیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ میت کو قبر میں قبلہ رو رکھا جائے، اس کا چہرہ قبر کی دیوار سے لگا دیا جائے اور پیٹھ کے پیچھے کچی اینٹ وغیرہ رکھ دی جائے تا کہ میت پیٹھ کے بل نہ ہو جائے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:''یہ تمہارا زندوں اور مردوں کا قبلہ ہے'' نیز شروع سے آج تک مسلمانوں کا یہی طرز عمل رہا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دفن کیا گیا تھا۔

مسنون یہ ہے کہ۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ میت کو قبر میں رکھنے کے بعد اسے تھوڑا سا سر کی طرف کھسکا دیا جائے اور قبر میں نرمی سے لٹا دیا جائے۔ نیز سنت یہ ہے کہ میت کے قریبی مرد رشتہ دار اسے قبر میں اتاریں اور جو قبر میں رکھیں وہ یہ الفاظ کہیں ''بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ'' (اللہ کے نام سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق) اس میں ارشاد نبوی کی اطاعت ہے جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔

لحد پر کچی اینٹ رکھ کر اس کا دہانہ بند کر دیا جائے، اینٹیں اس طرح کھڑی کی جائیں

کہ چہرے پر مٹی نہ پڑے کیوں کہ حضرت سعدؓ نے کہا تھا، میرے اوپر اینٹیں کھڑی کر کے رکھنا۔ پکی اینٹ اور لکڑی لگانا مکروہ ہے کیوں کہ یہ عمارتی سامان ہے، جو میت کے مناسب نہیں قبر کچی اینٹ لگانے کی جگہ ہے۔ اینٹ کے ساتھ سرکنڈے لگانے میں کوئی حرج نہیں۔ پھر قبر پر مٹی ڈال دی جائے تا کہ قبر ڈھک جائے اور محفوظ ہو جائے۔

۴۔ جو شخص قبر پر موجود ہے اس کے لیے مسنون ہے کہ سر کی جانب سے یا کسی بھی طرف سے تین مٹھیاں مٹی کی بھر کر قبر پر ڈالے، یہ کام قبر پر عام مٹی ڈالنے سے پہلے کیا جائے۔ کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازے کی نماز پڑھی، پھر قبر پر تشریف لائے اور سر کی جانب تین مٹھیاں مٹی ڈالی (۲۱۱) عامر بن ربیعہؓ کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن مظعونؓ کی نماز جنازہ پڑھائی، چار تکبیریں کہیں، قبر پر تشریف لائے اور سر کی جانب کھڑے ہو کر تین مٹھیاں مٹی ڈالی (۲۱۲)۔ چوں کہ میت کو چھپانا فرض کفایہ ہے اور مٹی ڈالنے سے آدمی اس فرض کفایہ میں شریک ہو جاتا ہے، اس میں عبرت و نصیحت کا بہت مؤثر پہلو ہے، اس لیے مستحب ہے۔

۵۔ قبر صرف ایک بالشت اونچی رکھی جائے تا کہ پہچانا جاسکے کہ یہ قبر ہے اور لوگ اس سے بچ کر گزریں اور صاحب قبر کے لیے دعا کریں۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر ایک بالشت کے برابر تھی (۲۱۳) امام شافعی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر ایک بالشت بلند تھی۔ قاسم بن محمد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا، امی جان! اگر آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صاحبین کی قبریں مجھے دکھا دیں، انہوں نے تینوں قبریں دکھائیں، جو نہ بلند تھیں، نہ ان کی لپائی کی ہوئی تھی، ان پر سرخ رنگ کی مٹی ڈلی ہوئی تھی۔ (۲۱۴)

۶۔ جمہور کے نزدیک قبر کو چوکور بنانے کے بجائے کوہان کی شکل میں بنانا افضل ہے، سفیان تمار کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کوہان نما ہے

(۲۱۵)، اسی طرح بعد میں صحابہؓ کی قبریں بھی کوہان نما بنائی گئیں، چوکور بنانا دنیوی عمارتوں کا خاصا ہے۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دارالحرب سے کسی مسلمان کا جنازہ منتقل کرنا مشکل ہو تو وہاں سطح زمین کے برابر قبر بنادی جائے اور اسے چھپا دیا جائے تاکہ کفار اسے اکھاڑ کر اس کی بے حرمتی نہ کریں۔

شافعیہ کے نزدیک کوہان نما کے بجائے چوکور قبر بنانا بہتر ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صاحبین کی قبریں چوکور ہیں۔(۲۱۶)

۷۔ قبر کو چونا لگانا اور پختہ قبر بنانا مکرؤہ ہے، قبر پر لکھنا، وہاں رات گزارنا، اس پر مسجد تعمیر کرنا، قبر کو بوسہ دینا، اس کا طواف کرنا، اس کو خوشبو لگانا، اس کی مٹی سے بیماروں کا شفا حاصل کرنا بھی مکروہ ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قبر کی لپائی کرنا بھی مکروہ ہے۔

قبر کو چونا گچ کرنا، اس پر نقش ونگار بنانا اور اس پر قبہ یا کمرہ تعمیر کرنا اس لیے مکروہ ہے کہ صحیح مسلم میں اس کی ممانعت آئی ہے، جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔ اگر قبر پر عمارت فخر ومباہات کے لیے بنائی گئی ہے یا ایسی زمین میں قبر ہے جو عام قبرستان کے لیے مختص ہے یا وقف زمین ہے تو اس پر عمارت بنانا حرام ہے، اسے گرا دینا چاہیے، کیوں کہ فخر ومباہات کی صورت میں تکبر اور عُجب کا اظہار ہے جس کی ممانعت ہے اور وقف یا عام قبرستان کی زمین پر عمارت بنانے سے لوگوں کے لیے قبرستان کی جگہ تنگ ہو جاتی ہے۔

ابن عبدالحکم جو امام مالک کے شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی قبر پر عمارت بنانے کی وصیت کی تھی تو اس وصیت پر عمل نہ کیا جائے اور قبروں پر بنے ہوئے گنبد، قبے، اور عمارتیں منہدم کردی جائیں البتہ مالکیہ میں سے لخمی کے نزدیک قبروں کے درمیان کوئی ایسی دیوار وغیرہ بنانے میں کوئی حرج نہیں جس سے قبریں پہچانی جاسکیں۔ ایک قول حنفیہ کا یہ ہے کہ قبر کی لپائی میں کوئی حرج نہیں۔ آج کل کے دور میں لوگ کچی اینٹوں سے کوہان نما قبر بناتے ہیں تاکہ قبر اکھاڑی نہ جاسکے اور اسے عمدہ کام سمجھتے ہیں اور حدیث

میں ہے: ''جس کام کو مسلمان اچھا سمجھتے ہیں وہ کام اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھا ہے''۔ حنابلہ کے نزدیک بھی قبر کی لپائی میں کوئی حرج نہیں۔ امام احمد نے قبر پر خیمہ یا سائبان لگانے کو مکروہ قرار دیا ہے، کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی وصیت پر عمل کا یہی تقاضا ہے جو امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے۔ ابن عمرؓ نے حضرت عبدالرحمٰنؓ کی قبر پر لگا ہوا سائبان اتروا دیا تھا۔

قبر پر کچھ لکھنا جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، خواہ وہ صاحب قبر کا نام ہو یا اور کوئی چیز ہو، سر کی طرف لکھا جائے یا اور کہیں، نیز کاغذ کے پرزے لکھ کر پردوں میں ٹھونسنا بھی مکروہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک قبر پر قرآن لکھنا حرام ہے، ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو چونا کرنے، ان پر لکھنے اور ان پر عمارتیں بنانے سے منع فرمایا۔(۲۱۷)

حنفیہ کے نزدیک اگر ضرورت ہو تو قبر پر لکھنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ قبر کی نشانی مٹ نہ جائے۔ مذکورہ بالا ممانعت کی حدیث اگر درست بھی ہے تب بھی اجماع عملی یہی رہا ہے کہ قبروں پر کتبے لکھے جاتے رہے (۲۱۸) حاکم نے مختلف سندوں سے ممانعت والی حدیث بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ اسناد درست ہیں لیکن عمل اس کے برعکس ہے۔ مشرق سے مغرب تک مسلمانوں کے ائمہ کی قبروں پر لکھا ہوا ہے اور سلف سے خلف تک یہی طریقہ چلا آرہا ہے۔ ابو داؤد میں مذکور روایت سے جو عمدہ سند سے مروی ہے اس کی تائید ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پتھر اٹھایا اور عثمان بن مظعونؓ کی قبر کے سرہانے رکھ دیا اور کہا کہ'' اس سے مجھے اپنے بھائی کی قبر کا علم رہے گا اور میرے خاندان میں سے جو کوئی فوت ہوا اسے میں یہاں دفن کروں گا''۔ لکھنا ایک ایسا عمل ہے جس سے قبر کی پہچان ہوتی ہے۔ نیز حنفیہ کے نزدیک کفن پر بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھنا یا'' امید ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کی مغفرت فرمائے گا'' لکھنا جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ لکھنے کی ممانعت کا تعلق اس صورت سے ہے جب اس کی ضرورت نہ ہو، بلا عذر لکھا جائے یا قرآن کا کوئی حصہ یا شعر یا مدحیہ کلمات اور اشعار لکھے جائیں تو وہ مکروہ ہے۔

قبروں پر مساجد تعمیر کرنا مکروہ ہے بلکہ بعض محدثین اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اللہ تعالیٰ یہود کو تباہ کرے، انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا لیا (۲۱۹) بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے انہیں مساجد بنا لیا اور وہاں نمازیں پڑھنا شروع کردیں لیکن امام مالک کے شاگرد ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ اگر قبرستان مٹ گیا ہو تو وہاں مسجد تعمیر کی جاسکتی ہے اور اگر باقی ہو تو وہاں مسجد نہ بنائی جائے۔ قبر کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: قبروں پر نہ بیٹھو اور نہ ان کی طرف منہ کرکے نماز پڑھو۔(۲۲۰)

قبروں کو بوسہ دینا یا قبر کی مٹی سے شفا حاصل کرنا وغیرہ سب کام بدعت ہیں البتہ شافعیہ کی تصریح کے مطابق قبر کو خوشبو لگانے میں کوئی حرج نہیں۔

۸۔ قبر پر کنکریاں رکھی جائیں یا سرہانے کوئی پتھر یا لکڑی نصب کردی جائے۔ کنکریاں رکھنے کا ثبوت اس حدیث سے ہے جو امام شافعی نے مرسلاً روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بیٹے ابراہیم کی قبر پر کنکریاں رکھیں۔ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قبر میں سوراخ دیکھا تو آپؐ نے اسے بند کرادیا، پھر فرمایا: اس سے نفع نقصان کچھ نہیں لیکن اللہ کو پسند یہ ہے کہ بندہ جب کوئی کام کرے تو پکا کرے۔ قبر کی پہچان کے لیے قبر کے سرہانے پتھر رکھنا اوپر مذکورہ حدیث سے ثابت ہے کہ آپؐ نے عثمان بن مظعونؓ کی قبر کے سرہانے پتھر رکھا اور فرمایا: ''اس سے مجھے اپنے بھائی کی قبر یاد رہے گی اور میرے خاندان میں جو کوئی فوت ہوا اسے یہاں دفن کروں گا''۔

۹۔ قبروں پر چراغ جلانا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اللہ تعالیٰ قبروں پر جانے

والی عورتوں پر اور قبروں پر چراغ جلانے والوں پر لعنت بھیجتا ہے۔ (۲۲۱)

احترام قبور:

قبروں کا احترام سنت نبویہ اور فقہائے امت کے نزدیک ایک تسلیم شدہ امر ہے۔(۲۲۲)

احترام قبور کے مظاہر درج ذیل ہیں:

۱۔ قبر پر بیٹھنا مکروہ ہے، قبر پر چلنا، وہاں سونا اور پیشاب پاخانہ کرنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: قبروں پر نہ بیٹھو، نہ ان کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو۔(۲۲۳)

نیز آپؐ نے فرمایا: کوئی شخص انگارے پر بیٹھ جائے جس سے اس کی کھال جل جائے بہتر ہے اس امر سے کہ قبر پر بیٹھے (۲۲۴) اگر قضائے حاجت کے لیے بیٹھے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے ورنہ مکروہ تنزیہی، البتہ حنفیہ کی مختار رائے یہ ہے کہ قبر پر بیٹھ کر تلاوت کرنا مکروہ نہیں ہے، اگر اس سے دل کو سکون ملتا ہے اور تدبر و عبرت پذیری کی کیفیت حاصل ہوتی ہو۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلاضرورت قبر پر بیٹھنا جائز نہیں۔ جیسے بیٹھنا مکروہ ہے اسی طرح قبر پر ٹیک لگانا یا اسے تکیہ بنانا بھی مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں دو شرائط کے ساتھ قبر پر چلنا مکروہ ہے۔ اگر قبر کوہان نما ہو اور راستہ قبر کے ایک طرف سے گزرتا ہو۔ اگر قبر کی کوہانی ختم ہوگئی ہو اور گزرنے کے لیے اور کوئی راستہ نہ ہو تو قبر پر سے گزرنا جائز ہے۔ پیشاب، پاخانے کے علاوہ قبر پر بیٹھنا جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ممانعت کا تعلق قضائے حاجت کے لیے قبر پر بیٹھنے سے ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ قبر سے ٹیک لگا کر بیٹھ جایا کرتے تھے۔

۲۔ جب تک یہ گمان ہو کہ قبر میں ہڈیاں موجود ہوں گی تو قبر اکھیڑنا حرام ہے، قبریں کھودتے وقت مردوں کی ہڈیاں نہ نکالی جائیں اور انہیں ان کی جگہوں پر رہنے دیا جائے،

انہیں توڑا بھی نہ جائے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''مردہ شخص کی ہڈی توڑنا اسی طرح گناہ ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑنا گناہ ہے، یا مردے کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کی مانند ہے'' (۲۲۵) اگر واقعی ضرورت اور حاجت پیش آئے اور کسی صحیح مقصد کے لیے قبر اکھاڑنا پڑے تو وہ جائز ہے۔ صحیح مقاصد میں سے درج ذیل اہم ہیں: (۲۲۶)

ا۔ اگر میت کو کفن کے بغیر یا غسل دیے بغیر یا قبلہ رخ کے علاوہ دفن کر دیا گیا اور اس کی لاش خراب نہ ہوئی ہو اور قبر اکھیڑنے میں کسی فساد کا اندیشہ نہ ہو تو قبر کھود کر کفن پہنا کر، غسل دے کر قبلہ رخ کر کے دفن کیا جائے، کیوں کہ یہ کام واجب ہیں اور اگر ان پر عمل کرنا ممکن ہو تو عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ سعید نے اپنی سنن میں روایت کیا کہ کچھ لوگوں نے اپنے ایک ساتھی کو غسل دیے بغیر دفن کر دیا، ان کے پاس کفن بھی نہیں تھا، پھر وہ حضرت معاذ بن جبلؓ سے ملے تو انہوں نے قبر سے نکالنے کا حکم دیا، اسے نکال کر غسل دے کر، کفن پہنا کر اور خوشبو لگا کر پھر اس کی نماز جنازہ پڑھی گئی۔ (۲۲۷)

شافعیہ کے ہاں صحیح تر روایت یہ ہے کہ کفن پہنانے کے لیے قبر نہ اکھیڑی جائے کیوں کہ مقصد تو یہ تھا کہ مردے کی پردہ پوشی ہو جائے وہ مٹی ڈالنے سے ہو گئی۔

اگر اندیشہ ہو کہ لاش خراب ہو گئی ہو گی یا کسی فساد کا خطرہ ہو تو قبر نہ اکھیڑی جائے کیوں کہ اس صورت میں یہ کام مشکل ہے، پس جب کوئی کام کرنا مشکل ہو جائے تو اس کا وجوب باقی نہیں رہتا جیسے زندہ آدمی، اگر معذور ہو تو اس کا وضو کرنا، نماز میں قبلہ رو ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔

جہاں تک میت کی نماز جنازہ کا تعلق ہے تو اگر نماز جنازہ پڑھے بغیر دفن کر دیا گیا تو جنازہ قبر پر پڑھ لیا جائے کیوں کہ قبر پر جنازہ پڑھا جا سکتا ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قبر اکھیڑی جائے اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر میت کو قبلہ رو دفن نہیں کیا گیا یا بائیں پہلو پر دفن کر دیا گیا تو قبر نہ

اکھیڑی جائے۔ اس کے علاوہ دوسرے مقاصد کے لیے قبر کھول لی جائے جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔

ب۔ اگر کفن غصب کا ہو اور اس کا مالک قیمت لینے پر راضی نہ ہو یا جس زمین میں دفن کیا گیا وہ غصب کی ہے اور مالک وہاں قبر باقی رکھنے پر راضی نہیں۔

ج۔ جامع مسجد تنگ پڑ جائے یا جگہ کی تنگی کی وجہ سے دوسرے آدمی کو وہاں دفن کرنا پڑے۔ اگر دوسرے کو دفن کرنے کے لیے یا مسجد بنانے کے لیے قبر اکھیڑی جائے تو جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک کھیتی باڑی اور عمارت بنانے کے لیے قبر کھودنا جائز نہیں۔ اگر قبرستان پرانا ہو کر مٹی ہو گیا تو حنفیہ کے نزدیک کھیتی باڑی اور مکان بنانے کے لیے بھی اکھاڑ دینا جائز ہے۔

د۔ اگر میت کے ساتھ مال یا زیورات وغیرہ دفن ہو گئے یا قبر میں کسی کا تھوڑا یا زیادہ مال گر گیا ہو اور اس کا مالک اس کا مطالبہ کرے، کیوں کہ روایت میں ہے کہ مغیرہ بن شعبہؓ کی انگوٹھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک میں گر گئی، انہوں نے کہا، میری انگوٹھی! اتنی سی جگہ کھولی گئی اور انہوں نے انگوٹھی لے لی۔ (۲۲۸)

اگر میت کا معمولی مال قبر میں ہو یا میت میں تغیر آ گیا ہو تو مالکیہ کے نزدیک قبر کھولنا جائز نہیں، اس کے مالک کو میت کے ترکے میں سے اس کی مثل یا قیمت دے دی جائے (یعنی اگر مثلی چیز ہو تو مثل اور قیمتی ہو تو قیمت)۔

ہ۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کا موتی نگل جائے اور مر جائے اور موتی کا مالک مطالبہ کرے تو میت کا پیٹ چاک کر کے موتی نکال کر اسے دے دیا جائے اور اگر موتی میت کا اپنا ہو تو حنفیہ، سحنون مالکی اور شافعیہ کی صحیح تر روایت کے مطابق پھر بھی پیٹ چاک کر کے موتی نکالا جائے لیکن امام احمد، ابن حبیب مالکی اور شافعیہ کی دوسری روایت کے مطابق پیٹ نہ چاک کیا جائے۔

حاملہ کا پیٹ چاک کرنا:

و۔ اگر کوئی حاملہ عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو، حرکت کررہا ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک اس کا پیٹ چاک کردیا جائے کیوں کہ اس میں مردہ کے بدن کے ایک حصے کو نقصان پہنچا کر ایک زندگی بچانا ہے، یہ امر جان بچانے کے لیے مردار کھانے کے مشابہ ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بچہ نکالنے کے لیے پیٹ چاک نہ کیا جائے، مرنے والی خواہ مسلمان ہو یا ذمیہ، اگر بچے کی حرکت سے اس کی زندگی کا علم ہو تو دائیاں اسے نکال لیں۔

۳۔ **دفن کے بعد میت کو منتقل کرنا:** اس سلسلے میں فقہاء کی دو آراء ہیں: مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مصلحت ہو تو جائز ہے، شافعیہ کے نزدیک بلا ضرورت جائز نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک مطلقا ناجائز ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے: (۲۲۹)

مالکیہ کہتے ہیں: میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ اور ایک شہر سے دوسرے شہر اور شہر سے دیہات میں منتقل کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس دوران لاش پھٹ نہ جائے اور اس کی بے حرمتی نہ ہو، پس اگر مصلحت ہو کہ اس امر کا اندیشہ ہو کہ لاش کو سمندر کا پانی یا درندے کھا جائیں گے یا جس جگہ منتقل کیا جارہا ہے وہ برکت والی جگہ ہو اور حصول برکت کی امید ہو یا اپنے خاندانی قبرستان میں دفن کرنے کے لیے یا اپنے خاندان کی رہائش کے قریب تاکہ وہ قبرستان پر آسکیں، تو جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک کسی صحیح مقصد کے لیے میت کو منتقل کیا جاسکتا ہے مثلاً جہاں دفن کیا گیا اس کی بہ نسبت بابرکت جگہ دفن کرنے کے لیے، کسی نیک شخص کی قبر کے پڑوس میں تاکہ اس کی برکت سے مستفید ہو تو جائز ہے، البتہ شہید جہاں شہید ہو وہیں دفن کیا جائے اسے دوسری جگہ منتقل نہ کیا جائے، اگر منتقل کرلیا گیا تو مستحب یہ ہے کہ واپس اس جگہ لاکر دفن کیا جائے کیوں کہ جائے شہادت پر دفن کرنا سنت ہے۔

غزوہ احد کے کچھ شہداء کو مدینہ منتقل کر دیا گیا تھا لیکن آپ نے انہیں واپس احد میں منتقل کروا کر ان کی جائے شہادت پر دفن کروایا۔(۲۳۰)

شافعیہ کہتے ہیں کہ دفن کے بعد بلا ضرورت قبر اکھاڑنا حرام ہے، ہاں اگر کوئی شخص غسل اور تیمم کے بغیر دفن کر دیا گیا یا غصب شدہ کفن یا زمین میں دفن کیا گیا یا قبر میں مال گر گیا یا قبلہ رو کے علاوہ کسی اور سمت دفن کیا گیا تو قبر کھولی جاسکتی ہے۔ کفن پہنانے کے لیے قبر نہیں کھولی جاسکتی، کیوں کہ کفن کا مقصد پردہ پوشی ہے جو مٹی ڈالنے سے حاصل ہوگئی، نیز قبر اکھیڑنے میں میت کی بے حرمتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک دفن کے بعد مطلقاً میت کو منتقل کرنا جائز نہیں۔ رہی یہ بات کہ حضرت یعقوبؑ اور حضرت یوسفؑ کو دفن کے بعد مصر سے شام منتقل کیا گیا تھا تاکہ اپنے آباء کے قبرستان میں دفن ہوں تو یہ پہلی شریعت کی بات ہے اور اس میں وہ شرائط پوری نہیں ہوتیں کہ یہ ہماری شریعت بن سکے۔ اس بنا پر میت کی ہڈی توڑنا، اسے منتقل کرنا جائز نہیں، خواہ میت ذمی ہو اور خواہ طویل زمانہ گزر گیا ہو، قبر نہ اکھیڑی جائے۔

الغرض ان مذاہب کا اصل نقطہ نظر یہ ہے کہ میت کا احترام برقرار رکھا جائے اور جہاں دفن کیا گیا ہو وہیں رہنے دیا جائے، اصل یہی ہے البتہ جمہور کے نزدیک کسی ضرورت، مصلحت یا صحیح مقصد کے تحت منتقل کرنا جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں ہے۔

۴۔ شافعیہ کہتے ہیں (۲۳۱) قبر کو خوشبو لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، حنابلہ اور حنفیہ کے ساتھ شافعیہ بھی ہم آہنگ ہیں کہ قبر پر پانی کا چھڑکاؤ مستحب ہے اور قبر پر تر شاخیں اور پھول وغیرہ اور دوسری تر چیزیں رکھنا مسنون ہیں تاکہ قبر کی مٹی ہموار ہونے سے محفوظ رہے، ان کے خشک ہونے سے پہلے انہیں قبر پر سے کوئی دوسرا نہ اٹھائے، کیوں کہ جس نے وہاں تر چیزیں رکھی ہیں وہ ان کے خشک ہونے سے پہلے ان سے بے نیاز نہیں ہوگا۔ البتہ جب خشک ہوجائیں تو ان کا نفع ختم ہوجاتا ہے یعنی استغفار کرنا بند کر دیتے ہیں۔

پانی کے چھڑکاؤ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صاجزادے ابراہیم کی قبر پر پانی کا چھڑکاؤ کیا اور اس پر کنکریاں ڈالیں۔(۲۳۲)

حنفیہ نے کہا ہے (۲۳۳) کہ قبرستان سے تر شاخیں اور گھاس کاٹنا مکروہ ہے، خشک لکڑیاں اور گھاس کاٹنے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ جب تک یہ چیزیں تر ہوتی ہیں تسبیح کرتی ہیں اور میت ان سے مانوس ہوتی ہے، ان کے ذکر سے اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے۔قبر پر تر شاخ اور آس وغیرہ رکھنا مستحب ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تر شاخ کو دو حصوں میں تقسیم کرکے دو قبروں پر رکھ دیا جن کو عذاب ہو رہا تھا اور عذاب میں تخفیف کی علت بتاتے ہوئے آپؐ نے فرمایا کہ جب تک یہ خشک نہ ہوگئیں یعنی ان کی تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی کیوں کہ تر شاخ کی تسبیح خشک کی بہ نسبت کامل تر ہے کیوں کہ اس میں ایک گونہ زندگی ہے۔

اگر کوئی چیز خود رو ہے تو اسے کاٹنا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں میت کی حق تلفی ہے۔

۵۔ **ایک قبر میں زیادہ لوگوں کو اکھٹے دفن کرنا:** فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا ضرورت ایک قبر میں دو افراد کو دفن نہ کیا جائے (۲۳۴) حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ میرے والد کے ساتھ ایک شخص کو دفن کردیا گیا، مجھے اس وقت تک چین نہیں آیا جب تک کہ میں نے اسے نکال کر الگ قبر میں دفن نہیں کردیا(۲۳۵)۔نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر میں ایک ہی فرد کو دفن کرتے تھے۔

ضرورت سے مراد یہ ہے کہ بکثرت اموات واقع ہوجائیں اور ہر فرد کے لیے قبر میسر نہ ہو یا جگہ تنگ ہو یا قبریں کھودنے والے نہ ہوں تو اجنبی مردوں عورتوں کو اکھٹا دفن کیا جاسکتا ہے۔

اس صورت میں جو شخص امامت کی ترتیب کے اعتبار سے افضل ہے اسے پہلے دیوار قبلہ کی طرف رکھا جائے، مرد قبلہ کی دیوار کی طرف ہو اور عورت اس کے پیچھے اور بچہ ان

دونوں کے بعد، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کے بارے میں پوچھا کہ کس کو قرآن زیادہ یاد تھا، اسے قبلہ کی دیوار کے ساتھ پہلے دفن کیا لیکن اولاد کو والدین سے آگے نہ دفن کیا جائے۔ نانا پہلے دفن کیا جائے، اسی طرح دادا باپ سے پہلے اور باپ بیٹے سے پہلے، خواہ اولاد والدین سے افضل ہو کیوں کہ انہیں والدین ہونے کا شرف حاصل ہے۔ اسی طرح ماں کو بیٹی کے آگے رکھا جائے خواہ بیٹی افضل ہو۔

دونوں میتوں کے درمیان مٹی کی آڑ کھڑی کردی جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض غزوات میں ایسا کیا۔

اگر کوئی میت گل سڑ گئی، مٹی ہوگئی تو اس کی قبر میں دوسرے آدمی کو دفن کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں اس زمین کے ماہرین سے رجوع کرنا چاہیے۔ اگر میت باقی ہو تو قبر اکھاڑنا جائز نہیں۔

۷۔ دفن کے احکام

ا۔ دفن کی کیفیت:

میت کو قبر میں اتارنے کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کی تین آراء ہیں: (۲۳۶)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ممکن ہو تو میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں اتارا جائے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اتارا گیا تھا، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ قبر کے کنارے پر قبلہ کی طرف رکھا جائے، پھر میت اٹھا کر لحد میں رکھ دی جائے، میت کو پکڑنے والا قبلہ رو ہو کیوں کہ قبلہ کو شرف وعزت حاصل ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اس صورت میں قبر کے گر جانے کا خطرہ نہ ہو ورنہ سر یا پاؤں کی جانب سے کھسکا کر میت کو قبر میں اتارا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی بھی جانب سے میت کو قبر میں اتاریں کوئی حرج نہیں، قبلہ کی طرف سے اَولیٰ ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ پاؤں کی طرف سے میت کو قبر میں اتارا جائے، اگر اس طرح آسان ہو، پھر اسے قبر میں کھسکا لیا جائے کیوں کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سر کی طرف کھسکا دیا گیا تھا، (۲۳۷) نیز اس طرح قبر میں اتارنا آسان ہوتا ہے۔

سر اور پاؤں کے پاس کفن کی گرہیں کھول دی جائیں، کیوں کہ یہ گرہیں اس لیے لگائی گئی تھیں کہ کفن بکھر نہ جائے، دفن کے بعد اس کا خوف نہیں رہتا۔ روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب نعیمؓ بن مسعود اشجعیؓ کو قبر میں رکھا تو اپنے منہ سے گرہیں کھول دیں (۲۳۸)، ابن مسعودؓ اور سمرہ بن جندبؓ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔

میت کو دائیں پہلو پر لٹا کر قبلہ رو کر دیا جائے۔

مرد کو مرد ہی قبر میں اتاریں، اتارنے والوں کی تعداد مقرر نہیں ہے، سب سے زیادہ مستحق وہ شخص ہے جو اس کی نماز جنازہ پڑھانے کا مستحق ہے اور عورت کو اس کا شوہر یا محرم قبر میں اتاریں۔ محرم سے مراد وہ ہے جس کے لیے زندگی میں اسے دیکھنا جائز تھا اور اس کے ہمراہ سفر کرنا جائز تھا۔ اگر ایسے افراد نہ ہوں تو عورتیں اتاریں، اگر وہ بھی نہ ہوں تو ایسے بڑی عمر کے نیک مسلمان جو دفن پر قدرت رکھتے ہوں۔

دایاں ہاتھ بدن کے ساتھ لمبا کر دیا جائے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ سر اور پاؤں مٹی کے ساتھ برابر کر دیے جائیں تاکہ میت بالکل سیدھی ہو، شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ سر کے نیچے اینٹ یا پتھر وغیرہ تکیے کے طور پر رکھ دیا جائے۔ اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرش کے طور پر قبر میں کوئی چیز نہ بچھائی جائے۔ میت کے نیچے فرش یا گدا یا کپڑا یا چٹائی وغیرہ ڈالنا مکروہ ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا تھا کہ جب تم مجھے لحد میں اتار دو تو میرے رخسار مٹی کے ساتھ لگا دو۔ حضرت ابو موسیٰؓ نے کہا تھا، میرے اور زمین کے درمیان کوئی چیز نہ رکھنا۔ لحد پر کچی اینٹیں کھڑی کی جائیں کیوں کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے کہا تھا، مجھے

اسی طرح دفن کرنا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا تھا اور مجھ پر کچی اینٹیں کھڑی کر کے لگا دینا اور اوپر سے مٹی ڈال دینا۔(۲۳۹)

پکی اینٹ اور لکڑی لگانا مکروہ ہے نیز قبر میں پختہ اینٹ، لکڑی یا کوئی ایسی چیز جسے آگ نے چھوا ہو داخل نہ کی جائے (۲۴۰) حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سرکنڈے ڈال کر ان پر مٹی ڈالنے میں کوئی حرج نہیں۔

جو شخص قبر کے کنارے پر ہے اس کے لیے مستحب ہے کہ تین مٹھیاں مٹی قبر پر ڈالے، جیسا کہ اس کی وضاحت کی گئی، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر پر تین مٹھیاں مٹی ڈالی۔(۲۴۱)

مستحب ہے کہ کچھ لوگ دفن کرنے کے بعد قبر پر اتنی دیر کھڑے ہو کر میت کے لیے دعا کرتے رہیں جتنی دیر ایک اونٹ ذبح کر کے اس کا گوشت تقسیم کر دیا جاتا ہے کیوں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب میت کو دفن کرنے سے فارغ ہوتے تو وہاں ٹھہر جاتے اور فرماتے: اپنے بھائی کے لیے استغفار کرو، اللہ سے اس کی ثابت قدمی کی دعا مانگو، کیوں کہ اب اس سے سوال کیا جا رہا ہے۔(۲۴۲)

۲۔ دفن کی جگہ اور سمندر میں دفن کرنا:

دوسری جگہ کی بہ نسبت قبرستان میں دفن کرنا افضل ہے کیوں کہ وہاں قبرستان میں آنے والے اور گزرنے والے لوگ دعا کرتے ہیں(۲۴۳)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خاندان کے افراد اور صحابہ کو بقیع میں دفن کیا کرتے تھے، قبر کی جگہ خرید کر وہاں دفن کرنے میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ حضرت عثمان اور حضرت عائشہؓ نے کیا۔ کافر کو مسلمانوں کے قبرستان میں اور مسلمان کو کافروں کے قبرستان میں نہ دفن کیا جائے (۲۴۴)۔ اگر کوئی ذمی (یہودی یا عیسائی) عورت مر جائے اور وہ کسی مسلمان سے حاملہ ہو اور اس کے پیٹ کا بچہ بھی مر جائے تو شافعیہ اور حنابلہ (۲۴۵) کے نزدیک اسے مسلمانوں اور کفار کے قبرستانوں

کے درمیان دفن کیا جائے اور اس کی پشت قبلہ کی طرف کردی جائے تا کہ بچے کا منہ قبلہ رو ہوجائے کیوں کہ بچے کا منہ ماں کے پیٹ کی طرف ہوتا ہے، ایسی عورت کو اکیلے دفن کیا جائے کیوں کہ اس کا بچہ مسلمان ہے اسے کافروں کے عذاب سے تکلیف ہوگی اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ کیا جائے کیوں کہ وہ کافرہ ہے۔

اگر کوئی شخص سمندر میں کشتی میں فوت ہوجائے تو فقہاء کا اتفاق ہے(۲۴۶) کہ اسے غسل، کفن دے کر نماز جنازہ پڑھی جائے اور اگر ایک دو روز میں خشکی پر پہنچنے کی امید ہو تو انتظار کریں بشرطیکہ لاش خراب ہونے کا ڈر نہ ہو۔

اگر خشکی دور ہو یا لاش خراب ہونے کا اندیشہ ہو تو اس پر کفن مضبوطی سے باندھ دیا جائے اور حنفیہ کے نزدیک تابوت میں رکھ دیا جائے اور حنابلہ کے نزدیک اس کے ساتھ پتھر وغیرہ بھاری چیز باندھ دی جائے تا کہ ڈوب جائے اور مالکیہ کہ نزدیک کچھ نہ باندھا جائے اور دائیں پہلو پر قبلہ رخ کر کے اسے سمندر میں ڈال دیا جائے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ دو تختوں کے درمیان رکھ کر سمندر میں ڈال دیا جائے، ہوسکتا ہے اس کی لاش کسی ساحل پر پہنچے تو اسے دفن کردیا جائے یا ساحل پر رہنے والے کافر ہوں تو لاش سمندر میں ڈال دی جائے۔

جمہور کی رائے اَولیٰ ہے کیوں کہ سمندر میں ڈالنے سے دفن کا مقصد یعنی پردہ پوشی حاصل ہوجاتا ہے اور دو تختوں کے درمیان ڈالنے سے لاش خراب ہوگی اور اس کی بے حرمتی بھی ہوگی، ہوسکتا ہے ساحل پر ننگ دھڑنگ لاش پڑی رہے۔

۳۔ دفن کا وقت:

افضل یہ ہے کہ دن کے وقت دفن کیا جائے اور ایسے اوقات میں جن میں نفل نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ رات کو دفن کرنا جائز ہے، مکروہ نہیں، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی یہی مختار رائے ہے۔ شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر اندازے کے بغیر نماز کے مکروہ وقت میں دفن کردیا تو جائز ہے اور اگر اندازہ کر کے دانستہ اس وقت دفن کیا تو مکروہ ہے۔(۲۴۷)

رات کو دفن کرنے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کو دفن کیا گیا، جیسا کہ امام احمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا، حضرت ابوبکرؓ کو رات کو دفن کیا گیا، بخاری نے "رات کو دفن کرنے" کے باب میں تعلیقاً ذکر کیا۔(۲۴۸) صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے دوران ایک شخص کو رات کو دفن کیا تھا۔ (۲۴۹)

۴۔ دفن کے وقت کیا کہا جائے:

جو شخص میت کو قبر میں رکھے، اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ کہے(۲۵۰) بسم اللہ وعلی ملة رسول اللہ (اللہ کے نام سے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر) اس میں اتباع سنت ہے (۲۵۱) ایک روایت میں ملة کے بجائے سنت کا لفظ ہے۔

مناسب حال دعا کا اضافہ کرنا مسنون ہے۔ ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا کہ آپ قبر پر اینٹیں برابر کرتے ہوئے یہ دعا کیا کرتے تھے: اللھم اجرھا من الشیطن ومن عذاب القبر، اللھم جاف الارض من جنبیھا وصعد روحھا ولقھا منک رضواناً (اے اللہ! اسے شیطان اور عذاب قبر سے محفوظ رکھ، زمین کو اس کے پہلوؤں سے دور ہٹا دے، اس کی روح کو بلندی عطا فرما اور اسے اپنی رضا مندی سے نواز)۔

ابن المنذر کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ قبر پر اینٹیں سیدھی کرتے وقت کہا کرتے: اللھم اسلمه الیک الاھل والمال والعشیرة وذنبه عظیم فاغفر له (اے اللہ! اس کے خاندان، مال اور قبیلے نے اسے تیرے سپرد کردیا، اس کے گناہ بڑے بڑے ہیں تو اسے معاف کردے)۔

۵۔ دفن کے بعد تلقین:

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (۲۵۲) دفن کے بعد مکلف کے جنازے پر تلقین کہنا مستحب ہے۔

تلقین کہنے والا قبر کے سرہانے بیٹھ جائے اور اس سے یوں کہے:

یا عبداللہ ابن امت اللہ، اذکرما خرجت علیہ من دارالدنیا، شھادۃ ان لاالہ الااللہ وان محمدا رسول اللہ، وان الجنۃ حق والنار حق وان البعث حق وان الساعۃ آتیۃ لاریب فیھا وان اللہ یبعث من فی القبور وانک رضیت باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد نبیاً وبالقرآن اماما وبالکعبۃ قبلۃ وبالمومنین اخواناً۔

(اے اللہ کی کنیز کے بیٹے، اللہ کے بندے، اس عقیدے کو یاد کر جس پر تو دنیا سے نکلا ہے یعنی یہ گواہی کہ اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ اور جنت حق ہے، جہنم حق ہے، قیامت حق ہے اور قیامت آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اللہ تعالیٰ تمام اہل قبور کو دوبارہ اٹھائے گا۔ تو اللہ کے رب، اسلام کے دین اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی، قرآن کے امام، کعبہ کے قبلہ اور اہل ایمان کے بھائی ہونے پر راضی رہا)۔

یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں۔(۲۵۳)

نووی نے الروضۃ میں لکھا ہے کہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن دوسری صحیح احادیث کے شواہد سے قوی ہوجاتی ہے اور قرن اوّل جس کے لوگوں کی اقتدا کی جاتی ہے، اس وقت سے آج تک لوگوں کا معمول رہا ہے۔ نیز ارشاد ربانی ہے: وذکر فان الذکری تنفع المومنین (الذاریات ۵۱: ۵۵) (نصیحت کرو، نصیحت سے مسلمانوں کو نفع ہوتا ہے) اس موقع سے زیادہ کب بندہ نصیحت کا محتاج ہوگا؟

میری رائے میں حق یہ ہے کہ تلقین کہنا سنت نہیں ہے۔ بظاہر صحابہ نے اسے مستحب قرار دیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ راشد بن سعد، حمزہ بن حبیب اور حکیم بن عمر کی روایت ہے جب میت کی قبر برابر کی جاتی اور لوگ چلے جاتے تو لوگ اسے مناسب سمجھتے کہ قبر کے پاس کھڑے ہوکر میت سے یوں کہیں:

''اے فلاں، کہو، لا الہ الااللہ، اشھد ان لا الہ الا اللہ تین بار۔ اے فلاں، کہو، اللہ میرا رب ہے، اسلام میرا دین ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم میرے نبی ہیں'' پھر لوٹ جاتے۔(۲۵۴)

ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نزع کی حالت میں تلقین مستحب ہے، دفن کے بعد نہیں۔

۶۔ قبر ڈھانپنا:

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ میت کو دفن کرتے وقت عورت کی قبر پر پردہ تان دیا جائے کیوں کہ عورت کا پردہ ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کا بدن کھل جائے اور لوگ دیکھ لیں۔ اگر مرد کی میت ہو تو حنابلہ کے نزدیک قبر پر پردہ کرنا مکروہ ہے اور مالکیہ وحنفیہ کے نزدیک بلا عذر پردہ نہ کیا جائے، عورت کی قبر پر پردہ تاننے کی دلیل حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ کا عمل ہے۔(۲۵۵)

شافعیہ کے نزدیک میت کسی کی بھی ہو، قبر میں اتارتے وقت پردہ تان لینا مستحب ہے، خواہ مرد کی میت ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذؓ کی قبر پر پردہ کر دیا تھا۔ کیوں کہ اس سے بدن کے جس حصے کو چھپانا واجب ہے اس کے کھلنے سے بے پردگی ہونے سے بچا جا سکتا ہے اور عورت کی میت کے لیے پردے کی زیادہ تاکید ہے۔(۲۵۶)

۷۔ تابوت یا صندوق میں دفن کرنا:

تابوت میں دفن کرنا عیسائیوں کا طریقہ ہے، وہ اپنے مردوں کو تابوت میں دفن کرتے ہیں۔ مسلمان صرف کسی عذر کی وجہ سے ایسا کر سکتے ہیں، جیسا کہ فقہائے اسلام نے اس کی تصریح کی ہے۔(۲۵۷)

حنفیہ کہتے ہیں کہ ضرورت کے وقت پتھر یا لوہے کا تابوت میت کے لیے بنایا جاسکتا ہے مثلاً زمین کی مٹی سیم زدہ ہو یا گیلی ہو یا میت کو سمندر میں ڈالنا ہو یا عورت کی میت ہو۔ مسنون یہ ہے کہ تابوت میں نیچے مٹی رکھ دی جائے۔

مالکیہ کے نزدیک تابوت میں نہ دفن کرنا بہتر ہے۔ مستحب یہ ہے کہ لحد کا منہ کچی اینٹ سے، لکڑی کے پھٹے سے، کچی مٹی کی سل سے، پختہ اینٹ سے اور گارے سے بند کردیا جائے تاکہ اینٹیں اپنی جگہ ٹھہر جائیں۔

شافعیہ کے نزدیک گیلی یا نرم زمین کے علاوہ میت کو تابوت میں دفن کرنا مکروہ ہے یا جلنے کی وجہ سے یا زہر وغیرہ کی وجہ سے بدن پھٹ گیا ہو اور تابوت کے بغیر بدن کے ٹکڑے اکھٹے نہیں رہ سکتے یا کسی ایسی عورت کا جنازہ ہو جس کا کوئی محرم نہیں تو تابوت میں دفن کردیں تاکہ دفن کے وقت اجنبی لوگ اسے ہاتھ نہ لگائیں۔

حنابلہ کہتے ہیں، تابوت میں دفن کرنا مستحب نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے منقول نہیں ہے، اس میں اہل دنیا کے ساتھ مشابہت ہے، نیز زمین فضلات کو جذب کرنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

۸۔ قبروں کی زیارت:

اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ روح جو انسان کا نفس ناطقہ ہے جس سے انسان کی قوت گویائی ہے اور جس کی بنا پر گفتگو سمجھتا ہے، وہ جسم کے فنا ہونے سے فنا نہیں ہوتی، وہ جوہر ہے عرض نہیں اور مردواں کی روحوں کا اجتماع ہوتا ہے، اوپر کی روحیں نیچے اترتی ہیں، اس کے برعکس نہیں ہوتا، امت کے اسلاف اور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ عذاب یا نعمتیں بدن اور روح دونوں کو ملتی ہیں اور روح بدن سے الگ ہوکر راحت یا عذاب میں باقی رہتی ہے اور کبھی بدن سے اس کا تعلق بھی ہوتا ہے اور بدن کے ساتھ آرام یا عذاب میں ہوتی ہے۔

اہل سنت کا ایک قول یہ ہے کہ راحت اور عذاب بدن کے لیے ہے روح کے

لیے نہیں۔

بکثرت آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو اپنے خاندان اور ساتھیوں کے دنیوی حالات کا علم ہوتا رہتا ہے اور یہ حالات اس پر پیش کیے جاتے ہیں اور آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انہیں دیکھتا ہے اور اس کے پاس جو کام کیا جائے اسے معلوم ہوتا ہے اور اچھے کاموں پر خوش اور برے کاموں پر غم زدہ ہوتا ہے۔

جمعہ کے روز طلوع آفتاب سے پہلے جو کوئی قبر پر جائے اسے پہچانتا ہے، یہ وقت خاص ہے، بھلائی کے کاموں سے اسے نفع پہنچتا ہے، اس کے پاس برے کام کیے جائیں تو اسے اذیت ہوتی ہے۔(۲۵۸)

قبور کی زیارت کے حکم میں عورتوں کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں۔(۲۵۹)

مردوں کے بارے میں بالاتفاق حکم یہ ہے کہ ان کے لیے قبور کی زیارت جائز ہے۔

الف۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے قبرستان میں جانا مستحب ہے کیوں کہ ابن ابی شیبہ کی روایت ہے کہ ہر سال کے شروع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہدائے احد کی قبروں پر تشریف لے جاتے تھے اور فرماتے: السلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار (تمہارے صبر پر تمہارے لیے سلامتی ہو، آخرت کا گھر کتنا عمدہ ہے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقیع میں اہل قبور کی زیارت کے لیے تشریف لے جاتے اور دعا کرتے: السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون، اسأل اللہ لی ولکم العافیۃ (اہل ایمان کا گھر، تمہارے لیے سلامتی ہو، ہم ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں، میں اللہ سے اپنے لیے اور تمہارے لیے عافیت مانگتا ہوں)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تمہیں قبروں کی زیارت سے روکتا تھا، اب قبرستان جایا کرو، یہ موت کی یاد دلاتے ہیں،(۲۶۰) ایک روایت میں ہے آخرت کی یاد

دہانی کا ذریعہ ہیں۔

افضل یہ ہے کہ جمعہ، ہفتہ، پیر اور جمعرات کو قبرستان میں جائے اور سنت یہ ہے کہ کھڑے ہوکر زیارت کرے اور کھڑے ہوکر دعا کرے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے جب بقیع میں تشریف لے جاتے۔

زیارت کرنے والے کے لیے مستحب یہ ہے کہ سورہ یٰس پڑھے کیوں کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو قبرستان میں گیا اور سورہ یٰس پڑھ کر اس کا ثواب ان کو بخشا، اس روز ان کے عذاب میں کمی ہوجائے گی اور پڑھنے والے کو اس کے مطابق اجر ملے گا(۲۶۱) نیز آپؐ نے فرمایا: اپنے مردوں پر سورہ یٰس پڑھا کرو۔(۲۶۲) سورہ یٰس

قرآن حکیم کے اور جس حصے کی توفیق ہو مثلاً سورہ فاتحہ، سورہ البقرہ کی ابتدائی آیات "المفلحون" تک، آیۃ الکرسی، آمن الرسول، سورہ ملک، سورہ التکاثر اور سورہ اخلاص گیارہ یا بارہ مرتبہ، یا سات یا تین بار، آخری دونوں سورتیں تین بار پڑھے پھر یوں کہے کہ اے اللہ! جو تلاوت میں نے کی اس کا ثواب فلاں شخص یا اشخاص کو پہنچا دے۔ دارقطنی کی روایت ہے کہ جو شخص قبرستان کے پاس سے گزرا اور اس نے گیارہ بار سورہ اخلاص پڑھ کر قبرستان والوں کو اس کا ثواب بخش دیا تو اس قبرستان میں دفن مردوں کی تعداد کے مطابق اسے ثواب ملے گا۔

عورتیں اگر غم تازہ کرنے، رونے دھونے اور بین کرنے قبرستان جائیں جیسا کہ ان کی عادت ہے تو یہ جائز نہیں اور حدیث "اللہ کی لعنت ہے قبرستان میں جانے والیوں کے لیے" کا یہی مفہوم ہے اور اگر عبرت پذیری اور روئے دھوئے بغیر دعا کے لیے جائیں تو کوئی حرج نہیں۔

افضل یہ ہے کہ جو شخص کوئی نفل صدقہ کرے اس کا ثواب تمام اہل ایمان مردوں اور

عورتوں کو پہنچائے کیوں کہ انہیں ثواب پہنچ جائے گا اور اس کے ثواب میں کمی نہیں ہوگی۔ مستحب یہ ہے کہ تلاوت کا ثواب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کرے کیوں کہ آپؐ نے ہمیں گمراہی سے بچایا، اس میں شکر یہ بھی ہے اور عمدہ ہدیہ پیش کرنے کی روایت بھی۔

ب۔ جمہور کی رائے: مردوں کے لیے عبرت پذیری اور موت کی یاد دہانی کے لیے قبروں پر جانا مستحب ہے، عورتوں کے لیے مکروہ ہے، قبروں پر جانے سے پہلے روک دیا گیا تھا، بعد میں اجازت دے دی گئی، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''میں نے تمہیں قبروں پر جانے سے روک دیا تھا، اب جاسکتے ہو''۔ ایک اور روایت میں ہے'' وہاں بری بات زبان سے نہ نکالو''۔ صحیح قول یہ ہے کہ عورتیں مردوں کے ساتھ قبروں پر نہ جائیں۔ کافروں کی قبروں پر جانا مباح ہے۔ قبروں پر جانے کے وقت کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ روحیں قبرستان کے احاطے میں رہتی ہیں اس لیے وہاں جانے کا کوئی خاص دن مقرر نہیں ہے۔ جمعہ کی تعیین اس کی فضیلت اور فرصت کی وجہ سے ہے۔

عورتوں کے لیے قبرستان میں جانا اس لیے مکروہ ہے کہ کہیں وہ اپنی فطری نرم دلی، آہ و فغاں کی عادت اور مصائب برداشت نہ کرسکنے کے مزاج کی وجہ سے وہاں رونے دھونے اور چیخنے پکارنے نہ لگ جائیں۔ حرام نہیں ہے، کیوں کہ مسلم میں ام عطیہؓ کی روایت ہے کہ ہمیں قبروں پر جانے سے روکا گیا لیکن سختی نہیں کی گئی اور مکروہ ہونے کی وجہ وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ اللہ نے قبروں پر جانے والی عورتوں پر لعنت بھیجی ہے(۲۶۳) البتہ عورتوں کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت کرنا مسنون ہے اور دوسرے انبیاء وصلحاء کی قبروں کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ عورتیں سج دھج کر نہ جائیں، مردوں سے اختلاط نہ ہو اور وہاں آواز بلند نہ کریں۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم جوان عورت کے لیے ہے۔ جو عورت بوڑھی ہوگئی کہ

مردوں کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں وہ مردوں کی طرح ہے۔ قبرستان میں کھانا پینا، ہنسنا، بہت باتیں کرنا اور بلند آواز سے تلاوت کرنا اور اسے عادت بنالینا مکروہ ہے۔

مستحب یہ ہے کہ مسلمانوں کے قبرستان میں جانے والا اہل قبور کو سلام کرے، تلاوت کرے اور دعا کرے۔

سلام کرتے ہوئے میت کی طرف منہ کرے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بقیع کی زیارت کے موقع پر صحابہ کو سکھایا کہ یوں کہے: السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء الله (۲۶۴) بکم لاحقون (اے ایمان کے گھر، تم پر سلام ہو اور ہم ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں) یا یوں کہے: السلام علیکم علی اھل الدیار من المومنین والمسلمین وانا ان شاء الله تعالی بکم لا حقون، اسأل الله لناولکم العافیة (اے اہل ایمان واسلام کے گھروں کے رہنے والو! تم پر سلام ہو اور ہم ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں، میں اللہ سے اپنے لیے اور تمہارے لیے عافیت مانگتا ہوں) مسلم نے روایت کی، ابو داؤد نے اضافہ کرتے ہوئے لکھا: اللھم لاتحرمنا اجرھم ولا تفتنا بعدھم (اے اللہ! ہمیں ان کے اجر سے محروم نہ کرنا اور ان کے بعد ہمیں آزمائش میں نہ ڈالنا) لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔

وہاں جس قدر توفیق ہو قرآن کی تلاوت کرے، قبرستان میں تلاوت سنت ہے، اس کا ثواب حاضرین کو ملتا ہے اور میت حاضر فرد کی طرح ہوتی ہے اس کے لیے رحمت کی امید ہوتی ہے۔

تلاوت کے بعد میت کے لیے دعا کی جائے اور قبولیت کی امید رکھی جائے کیوں کہ دعا میت کو فائدہ پہنچاتی ہے اور تلاوت کے بعد دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہوتی ہے، دعا کے وقت قبلہ رو ہو جائے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے: ''اے اللہ! بقیع غرقد والوں کی مغفرت

فرما''۔غرقد ایک کانٹے دار درخت ہے اور بقیع اہل مدینہ کا قبرستان۔

شافعیہ کی تصریح کے مطابق بکثرت قبرستان جانا مستحب ہے، نیک اور بزرگ لوگوں کی قبروں کے پاس زیادہ دیر رکے اور قبرستان جانے والا قبر کے سامنے اس طرح کھڑا ہو جیسا کہ زندہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے۔

قبر پر بنائے ہوئے تابوت کو بوسہ دینا، قبر کو بوسہ دینا اور قبر پر ہاتھ پھیرنا مکروہ ہے، اولیاء کی قبور کی زیارت کے لیے جاتے ہوئے چوکھٹوں کو چومنا وغیرہ جو کام لوگ کرتے ہیں سب بدعت ہیں۔افمن زین له سوء عمله فراٰه حسناً (فاطر۳۵: ۸) کیا جس شخص کے برے اعمال مزین کردیے گئے اور وہ انہیں اچھے سمجھنے لگا)۔

قبرستان میں داخل ہوتے ہوئے جوتے اتار لینا حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے کیوں کہ بُشیر بن الخصاصیہ کی روایت میں اس کا حکم ہے(۲۶۵)۔اکثر علماء کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے باقی رکھا جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے۔

مطلب سوم: تعزیت اور اس کے متعلقات

۱۔ تعزیت کی تعریف اور اس کا حکم (۲۶۶)

تعزیت یہ ہے کہ میت کے خاندان کو تسلی دے، انہیں اجر کے وعدے پر صبر کرنے پر آمادہ کرے اور اللہ کے فیصلے پر راضی ہونے کی ترغیب دے، مسلمان میت کے لیے دعا کرے۔تعزیت تین دن رات تک ہوتی ہے، اس کے بعد مکروہ ہے البتہ جو شخص موجود نہ ہو وہ یا اس کے لیے کی جا سکتی ہے، مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غم تازہ نہ ہو جائے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن تک تعزیت کی اجازت دی ہے، آپؐ نے فرمایا: جو عورت اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتی ہے، اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ تین دن سے

زیادہ کسی کے لیے سوگ کرے، البتہ اپنے شوہر کے لیے چار ماہ دس دن سوگ کرے (۲۶۷)
مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک بار بار تعزیت کرنا مکروہ ہے، جو شخص پہلے تعزیت کر چکا ہے وہ قبر کے پاس تعزیت نہ کرے اور دفن سے پہلے کی بہ نسبت دفن کے بعد تعزیت کرنا افضل ہے، کیوں کہ دفن سے پہلے خاندان کے لوگ تجہیز میں مصروف ہوتے ہیں اور دفن کے بعد جدائی کا احساس زیادہ ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تعزیت کے لیے بیٹھنا مکروہ ہے کہ مصیبت زدہ کسی گھر یا راستے کے کنارے کہیں بیٹھ جائے تاکہ لوگ آ کر تعزیت کرتے جائیں یا تعزیت کرنے والا تعزیت کے لیے مصیبت زدہ کے پاس جا بیٹھے کیوں کہ اس سے غم تازہ ہوتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مسجد کے علاوہ کسی بھی جگہ تین دن تک تعزیت کے لیے بیٹھنا جائز ہے اور پہلا دن تعزیت کے لیے سب سے افضل ہے۔ فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ میت کے خاندان کے لیے گھر یا مسجد میں بیٹھ جانے میں کوئی حرج نہیں تاکہ لوگ آتے جائیں اور تعزیت کرتے جائیں۔ مصیبت زدہ خاندان کے ہاں رات کو ٹھہرنا مکروہ ہے اور تعزیت ان کے گھر کرنا چاہیے۔ تعزیت کے لیے کوئی الفاظ مقرر نہیں ہیں۔ مسلمان کی تعزیت کرنے والا یوں کہے، اللہ تعالیٰ تمہیں بہت بڑا اجر دے اور تمہیں صبر عطا کرے اور تمہارے مرنے والے کی مغفرت کرے۔ اور اگر کسی کافر کے مرنے پر تعزیت کرنا ہو تو کہے کہ اللہ تعالیٰ تمہیں اجر دے اور صبر عطا کرے، میت کے لیے دعا نہ کرے کیوں کہ کافروں کے لیے دعا اور استغفار کرنے سے منع کیا گیا ہے، اگر کسی کافر سے مسلمان کی تعزیت کرے تو کہے کہ اللہ تعالیٰ تمہیں صبر دے اور مرنے والے کی مغفرت کرے اور اگر کسی کافر سے کسی کافر کر تعزیت کرے تو کہے: ''اللہ تعالیٰ ہمارا اور تمہارا کارساز ہو تمہاری تعداد کم نہ ہو''۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کافر سے تعزیت کرنا حرام ہے کیوں کہ اس میں کافر کی تعظیم ہے جیسے کہ اسے ابتداءً سلام کرنا حرام ہے۔ جس سے تعزیت کی جائے وہ جواب میں کہے:

’’اللہ تعالیٰ تمہاری دعا قبول کرے اور ہم پر اور تم پر رحم کرے‘‘۔

تعزیت کرتے ہوئے مصافحہ کرنا یا جس سے تعزیت کی جارہی ہو اس کا ہاتھ پکڑنا مکروہ نہیں ہے۔

مردوں اور ایسی عورتوں سے جن سے تعزیت باعث فتنہ نہ ہو تعزیت کرنا مستحب ہے۔ چھوٹے بڑے، مرد عورت سب کی، اس میں علماء کا اختلاف نہیں ہے، البتہ ثوری کہتے ہیں کہ دفن کے بعد تعزیت مستحب نہیں ہے کیوں کہ اب معاملہ ختم ہوگیا۔ کوئی مرد کسی غیر محرم خوب صورت عورت سے تعزیت کرے تو یہ مکروہ ہے کیوں کہ اس میں فتنہ کا خوف ہے۔

تعزیت کے مستحب ہونے کی دلیل میں متعدد احادیث ہیں: مثلاً جس نے کسی مصیبت زدہ کی تعزیت کی اسے اسی قدر اجر ملے گا (۲۶۸) جو مصیبت میں کسی بھائی کی تعزیت کرتا ہے قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اسے عزت واحترام کا لباس پہنائے گا۔(۲۶۹)

۲۔ رونا، دھونا، نوحہ وماتم کرنا، تھپڑ مارنا، کپڑے پھاڑنا:

میت پر دفن سے پہلے اور بعد میں رونا بالاتفاق جائز ہے البتہ آواز بلند نہ ہو، بری بات زبان پر نہ آئے، ماتم اور نوحہ نہ ہو (۲۷۰) کیوں کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابراہیم! ہم تجھے اللہ سے کسی کام نہیں آسکتے، پھر آپؐ کی آنکھوں میں آنسو آگئے۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے کہا: یا رسول اللہ! آپؐ رو رہے ہیں، کیا آپؐ نے رونے سے منع نہیں کیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا: نہیں، میں نے ماتم کرنے سے منع کیا تھا(۲۷۱) صحیحین میں ہے کہ جب آپؐ کی نواسی کی جاں کنی کا عالم تھا اور اسے اٹھا کر آپؐ کے سامنے لایا گیا اور وہ یوں سانس لے رہی تھیں گویا پرانے مشکیزے میں پانی ڈالا جارہا ہے تو آپؐ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے،(۲۷۲) حضرت سعدؓ نے کہا، یہ کیا یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا، یہ رحمت ہے، جسے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے دلوں میں

ڈال دیتا ہے۔ اللہ کے بندوں میں سے رحم دل لوگوں پر ہی اللہ رحم کرتا ہے۔

رونا اللہ کے فیصلے پر راضی ہونے کے منافی نہیں بلکہ رونا اس لیے آتا ہے جو فائدہ حاصل ہورہا تھا وہ جاتا رہتا ہے۔

حدیث میں جو آتا ہے کہ "میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے(۲۷۳)" تو جمہور علماء نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ جو کوئی یہ وصیت کرے کہ اس کے مرنے پر بین کیا جائے اور اس کی وصیت پر عمل درآمد ہو تو اسے اپنے گھر والوں کے رونے کے باعث عذاب ہوگا کیوں کہ ان نوحہ اور ماتم کا سبب وہی بنا ہے اور یہ عمل اسی کی طرف منسوب ہے۔ یاد رہے کہ عربوں میں اس طرح کی وصیت کرنے کا رواج تھا۔ مثلاً طرفہ بن عبد کا شعر ہے:

إذا متُّ فانعيني بما أنا أهلُه وشقّي علی الجيب يا ابنةَ معبد

"اے معبد کی بیٹی! جب میں مرجاؤں تو میری موت کا اس طرح اعلان کرنا جس کی میری موت مستحق ہے اور اپنا گریبان چاک کردینا"۔

جس کے اہل خانہ اس کی وصیت کے بغیر گریہ وزاری یا نوحہ وماتم کریں تو ان کے رونے اور ماتم سے میت کو عذاب نہیں ہوگا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:

ولا تـزر وازرة وزر اخـری(الانعام ۶:۱۶۴) کسی فرد پر دوسرے کا بوجھ نہیں ڈالا جائے گا۔

حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ شعر میں کسی کا مرثیہ کہنے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مدح میں مبالغہ نہ کیا جائے بالخصوص جنازے کے وقت، کیوں کہ حدیث میں آتا ہے: "جو کوئی جاہلیت کے طریقے پر تعزیت کرے تو اسے کہو کہ اپنے باپ کی شرم گاہ کاٹ کھائے اور صاف صاف کہو"۔(۲۷۴)

اس میں ادب سکھایا گیا ہے اور جاہلی طریقے اختیار کرنے سے سختی سے منع کیا گیا

ہے۔ کسی کی خوبیاں گنوا کر ماتم کرنا حرام ہے۔ نوحہ بھی حرام ہے اور غم میں سینہ کوبی کرنا، سر پھوڑنا اور گریبان چاک کرنا بھی حرام ہے۔

ندب (جو حرام ہے) سے مراد یہ ہے کہ میت کی خوبیاں گنوا کر اس کے جاتے رہنے سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ذکر کرنا اور میت کو خوبیوں سے پکارنا، مثلاً یوں کہنا وار جلاہ (ہائے مرد) واجبلاہ (ہائے پہاڑ) وانقطاع ظهراه (ہائے کمر ٹوٹ گئی) واکھفاہ (ہائے میرے پناہ) یا عزی، یا سندی (اے میری عزت، اے میرے نگہبان) وغیرہ۔ حدیث میں آتا ہے کہ جب کوئی شخص مرتا ہے اور اسے رونے والے واجبلاہ، واسنداہ وغیرہ کہہ کر روتے ہیں تو دو فرشتے اس کے سینے پر مُکا مار کر اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا تم ایسے تھے۔(۲۷۵) یہ سزا اس صورت میں ملتی ہے جب اس نے ماتم کرنے کی وصیت کی ہو یا کافر ہو۔

نوحہ یہ ہے کہ بلند آواز سے میت پر ماتم کیا جائے، حدیث میں ہے: میت پر ماتم کرنے والی اگر توبہ نہ کرے تو قیامت کے روز اس طرح کھڑی ہوگی کہ اس نے تارکول کی قمیص اور زنگ کی اوڑھنی پہنی ہوگی (۲۷۶) نیز حدیث میں ہے کہ بین کرنے والی اور سننے والی دونوں پر لعنت (۲۷۷)

جزع کرنا یعنی سینہ کوبی وغیرہ یا گریبان پھاڑنا، بال کھولنا، چہرہ سیاہ کرلینا، سر پر مٹی یا راکھ ڈالنا، رونے میں آواز بہت بلند کرنا حرام ہے کیوں کہ صحیحین میں ہے جس نے رخساروں پر تھپڑ مارے، گریبان پھاڑ دیا اور جاہلیت کے کام کیے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیزار ہیں اس عورت سے جس نے مصیبت کے وقت چیخ وپکار کی، جس نے بال منڈوا دیے یا کپڑے پھاڑ دیے۔

۳۔ مصیبت زدہ کے لیے مناسب کیا ہے اور مصیبت پر اجر وثواب (۲۷۸)

مصیبت زدہ کے لیے مناسب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مدد اور صبر واستقامت کی

توفیق مانگے۔ صبر اور نماز کے ذریعے اللہ کی مدد کے حاصل کرنے کے حکم پر عمل کرے اور اللہ نے صبر کرنے والوں کے ساتھ جو وعدہ کیا ہے اس کے حصول کا یقین رکھے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: وبشر الصابرین الذین اذا اصابتھم مصیبة قالوا انا للہ وانا الیہ راجعون. اولئک علیھم صلوات من ربھم ورحمة واولئک ھم المھتدون (البقرہ، ۲: ۱۵۵۔ ۱۵۷) صبر کرنے والوں کو خوش خبری سنا دو کہ جب انہیں کوئی مصیبت پہنچتی ہے تو وہ کہتے ہیں: ہم اللہ کے ہیں اور ہمیں اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ یہی لوگ ہیں جن پر اللہ کی طرف سے رحمتیں اور برکتیں ہیں اور یہی راہ راست پر ہیں۔

ان آیات کی بنا پر مصیبت زدہ فرد کے لیے مسنون ہے کہ وہ انا للہ وانا الیہ راجعون کہے یعنی ہم اللہ کے بندے ہیں وہ جو چاہے ہمارے لیے فیصلہ کرے اور ہم قیامت اور جزائے اعمال پر یقین رکھتے ہیں) نیز یہ دعا کرے کہ اے اللہ! مجھے اس مصیبت پر اجر عطا فرما اور مجھے اس کا نعم البدل عطا فرما، دو رکعت پڑھے جیسا کہ ابن عباسؓ نے کیا اور یہ آیت پڑھی: واستعینوا بالصبر والصلاة (البقرة ۲: ۴۵) صبر اور نماز سے مدد حاصل کرو۔ حضرت حذیفہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کوئی پریشان کن صورت حال پیش آتی تو صبر کرتے (۲۷۹)۔ مسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً روایت بیان کی ہے کہ ”جب تم کسی مریض کو دیکھنے یا میت کی تعزیت کے لیے جاؤ تو اچھے کلمات کہو، کیوں کہ فرشتے جو تم کہتے ہو اس پر آمین کہتے ہیں۔ جب ابو سلمہؓ فوت ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہو، اے اللہ! مجھے اور انہیں بخش دے اور مجھے نعم البدل عطا فرما“۔ (۲۸۰)

مصیبت زدہ کے لیے سنت ہے کہ صبر کرے۔ صبر کا مطلب ہے ”رکنا“ ارشاد ربانی ہے: واصبروا ان اللہ مع الصابرین (الانفال، ۸: ۴۶) صبر کرو، اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔ ارشاد نبوی ہے: ”صبر روشنی ہے“۔ (۲۸۱)

اولاد کی موت پر صبر کرنے میں بہت بڑا اجر ہے، جیسا کہ احادیث میں ہے، مثلاً صحیحین میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس مسلمان کے تین بچے فوت ہوگئے ہوں اسے صرف قسم کی حد تک ہی آگ چھوئے گی، قسم کی حد سے مراد اس آیت کی طرف اشارہ ہے: وان منکم الا واردھا (مریم ۱۹: ۷۱) (تم میں سے کوئی ایسا نہیں جسے آگ پر سے گزرنا نہ ہو) اس گزرنے سے مراد پل صراط سے گزرنا ہے۔

بخاری میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ارشاد ربانی ہے: میرے مومن بندے کا کوئی پیارا قریبی دنیا سے اٹھ جائے، پھر وہ صبر کرے تو اس کا اجر جنت کے سوا کوئی نہیں۔

صحیحین میں ہے، اسامہ بن زیدؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک صاحبزادی نے آپؐ کو بلانے کے لیے کسی کو بھیجا کہ ان کا بچہ نزع کی حالت میں ہے، آپ نے قاصد سے کہا، پلٹ جاؤ اور ان سے کہو، اللہ جو لے لے وہ بھی اس کا اور جو دے دے وہ بھی اس کا، ہر بات کے لیے اللہ کے ہاں ایک وقت مقرر ہے، اسے کہو کہ صبر کرے اور حوصلے سے برداشت کرے۔ (۲۸۲)

مصیبت پر ثواب: مصیبت پر صبر کرنے میں ثواب ہے، بذات خود مصیبت پر ثواب نہیں کیوں کہ مصائب بندے کے ارادے اور اختیار سے نہیں آتے، بندے کو اپنے اعمال پر ثواب ملتا ہے، صبر بندے کا عمل ہے۔ یہ حنابلہ اور العز بن عبدالسلام کا قول ہے۔

قضاو قدر پر راضی ہونا صبر سے بھی بلند درجہ رکھتا ہے، اس سے اللہ کی رضا کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ امام شافعی نے تصریح کی ہے کہ دیوانہ اور ایسا مریض جس کی عقل مغلوب ہوجائے اسے اجر وثواب ملے گا اور بیماری کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہوں گے، امام شافعی نے باوجودیکہ عقل جاتے رہنے سے صبر بھی جاتا رہا پھر بھی ثواب ملنے کا حکم لگایا ہے اور اس کی تائید صحیحین کی حدیث سے ہوتی ہے کہ مسلمان کو جو دکھ بھی پہنچتا ہے، یا جو

بیماری، غم اور حزن، اذیت اور پریشانی حتیٰ کہ کانٹا بھی چبھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی وجہ سے اس کے گناہ معاف کرتا ہے۔ صحیح حدیث میں ہے کہ بندہ جب بیمار ہوجاتا ہے یا سفر کرتا ہے تو عام حالات میں اور تندرستی میں جو عمل کرتا تھا اس کا ثواب اسے ملتا رہتا ہے۔

پس جس کسی کو کوئی مصیبت پیش آئے اسے دو ثواب ہوں گے، ایک فی نفسہ مصیبت کا اور دوسرے اس پر صبر کرنے کا، جس نے صبر نہ کیا تو اگر کسی عذر کی وجہ سے مثلاً دیوانگی وغیرہ تو اسے بھی ثواب ملے گا اور اگر آہ وپکار کی تو اسے ان میں سے کوئی سا ثواب بھی نہیں ملے گا۔

۴۔ میت کے گھر والوں کی ضیافت اور ان کے لیے کھانا تیار کرنا:

میت کے اقرباء اور پڑوسیوں کے لیے مستحب ہے کہ میت کے گھر والوں کے لیے کھانا تیار کریں(۲۸۳)۔ کیوں کہ روایت میں ہے، جب جعفر بن ابی طالب شہید ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جعفر کے خاندان کے لیے کھانا تیار کرو، انہیں مصیبت نے مصروف کردیا ہے(۲۸۴) ان کی مدد کے طور پر انہیں کھانا بھیجا جائے تاکہ ان کی دل شکستگی کا مداوا ہو، کیوں کہ ہوسکتا ہے وہ اپنی مصیبت اور آنے جانے والوں کی وجہ سے اتنے مشغول ہوجائیں کہ اپنے لیے کھانے کا انتظام نہ کرسکیں۔ کھانا اتنا ہونا چاہیے جو ان کے لیے ایک دن رات کے لیے کافی ہو۔

میت کے گھر والوں کا لوگوں کے لیے کھانا تیار کرنا مکروہ اور بدعت ہے، اس کی کوئی اصل نہیں کیوں کہ یہ ان کی مصیبت میں اضافہ کرنا اور ان کی مصروفیت بڑھانا اور اہل جاہلیت کے ساتھ مشابہت اختیار کرنے کے مترادف ہے۔ اور اگر وارثوں میں کوئی نابالغ ہے تو کھانا تیار کرنا اور کھلانا حرام ہے۔ جریر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ ہم میت کے گھر والوں کے پاس اجتماع اور ان کے کھانا تیار کرنے کو قابل مذمت ماتم سمجھتے تھے۔ اگر ضرورت ہو تو جائز ہے کیوں کہ بسا اوقات دور دراز کے شہروں اور گاؤں سے لوگ جنازے پر آتے ہیں

اور وہیں ٹھہر جاتے ہیں، اس صورت میں ان کے لیے کھانے کا انتظام کیے جانے کے بغیر چارہ کار نہیں۔

۵۔ میت پر قرآن خوانی اور اس کا ثواب بخشنا:

فقہاء نے یہاں چند مسائل بیان کیے ہیں:(۲۸۵)

ا۔ فقہاء کا اجماع ہے کہ میت کو دعا اور استغفار سے فائدہ پہنچتا ہے مثلاً کہا جائے، اے اللہ! اسے بخش دے، اس پر رحم فرما۔ نیز صدقے سے اور ایسی بدنی اور مالی واجب عبادات سے جن میں نیابت ہوسکتی ہے مثلاً حج، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: والذین جاء وا من بعدھم یقولون ربنا اغفرلنا ولا خواننا الذین سبقونا بالایمان (الحشر ۵۹:۱۰) (جو ان کے بعد آئے کہتے اے ہمارے رب، ہمیں اور ہمارے ان بھائیوں کو بخش دے جو ایمان میں ہم پر سبقت لے گئے ہیں) نیز ارشاد ربانی ہے: واستغفر لذنبک وللمؤمنین والمؤمنات (محمد ۴۷:۱۹) (اپنے گناہوں کی معافی مانگ اور اہل ایمان مردوں اور عورتوں کے لیے بھی) حضرت ابوسلمہؓ جب فوت ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے دعا کی اور عوف بن مالکؓ کی حدیث میں جس میت کا ذکر ہے اس کے لیے اور ہر اس میت کے لیے جس کی آپؐ نے نماز جنازہ پڑھی دعا کی۔

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: یا رسول اللہ! میری ماں مرگئی ہے، اگر میں اس کی طرف سے صدقہ کروں تو اسے فائدہ ہوگا؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں (۲۸۶)۔ ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور پوچھا: یا رسول اللہ! حج اللہ کی طرف سے فرض ہے اور میرا باپ اتنا بوڑھا ہوگیا ہے کہ سواری پر جم کر نہیں بیٹھ سکتا، کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپؐ نے فرمایا: اگر تمہارے باپ کے ذمہ قرض ہوتا تو کیا تم ادا کرتیں؟ کہا: کیوں نہیں۔ فرمایا: اللہ کا قرض ادائیگی کا زیادہ مستحق ہے(۲۸۷) جس شخص نے پوچھا تھا کہ میری ماں مرگئی، اس کے ذمے ایک ماہ کے روزے ہیں، کیا میں اس

کی طرف سے روزے رکھوں، آپؐ نے اسے فرمایا، ہاں۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ تمام احادیث صحیح ہیں اور ان میں اس امر پر دلیل ہے کہ تمام نیکیوں کا میت کو ثواب ملتا ہے کیوں کہ روزہ، دعا، استغفار بدنی عبادتیں ہیں جب اللہ ان کا ثواب میت کو پہنچا دیتا ہے تو دوسری عبادتوں کا کیوں نہیں پہنچائے گا۔

ب۔ علماء کا اختلاف ہے کہ کیا خالصتاً بدنی عبادات مثلاً نماز، تلاوت قرآن کا ثواب کسی دوسرے شخص کو دیا جاسکتا ہے، اس بارے میں دو آراء ہیں۔ حنفیہ، حنابلہ اور متأخرین شافعیہ و مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر میت کی موجودگی میں تلاوت کی جائے، یا اس کے بعد دعا کی جائے، خواہ میت وہاں نہ ہو تو بھی ثواب پہنچتا ہے، کیوں کہ جہاں تلاوت کی جائے وہاں رحمت و برکت نازل ہوتی ہے اور بعد میں دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہوتی ہے۔

متقدمین مالکیہ اور متقدمین شافعیہ کی مشہور رائے یہ ہے کہ خالص بدنی عبادت کا ثواب کسی دوسرے کو نہیں پہنچتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مختار رائے یہ ہے کہ قبر کے پاس تلاوت کرنے والوں کو بٹھا کر تلاوت کرنا مکروہ نہیں ہے اور دوسرے کی طرف سے حج (حج بدل) کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ آدمی اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو پہنچا سکتا ہے وہ عمل خواہ نماز ہو، روزہ ہو یا صدقہ وغیرہ ہو، اس سے اس کے اپنے عمل میں کمی واقع نہیں ہوتی۔

حنابلہ کے نزدیک قبر کے پاس تلاوت میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے، جو قبرستان میں گیا، اس نے سورہ یٰسٓ پڑھی تو اس دن ان کے عذاب میں تخفیف ہوگئی اور پڑھنے والے کو ان کی تعداد کے حساب سے ثواب ملے گا۔ دوسری حدیث میں ہے: جس نے اپنے والدین کی قبر کی زیارت کی اور وہاں سورہ یٰسٓ پڑھی تو ان کی مغفرت ہوجائے گی۔(۲۸۸)

مالکیہ کے نزدیک مرنے کے بعد میت پر یا قبر پر تلاوت مکروہ ہے کیوں کہ یہ

اسلاف کا طریقہ نہیں لیکن متاخرین نے کہا ہے کہ تلاوت قرآن اور ذکر کرنے اور اس کا ثواب میت کو پہنچانے میں کوئی حرج نہیں۔ ان شاء اللہ اسے ثواب پہنچے گا۔

متقدمین شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ کسی دوسرے کے عمل کا میت کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا، مثلاً قضا نماز پڑھنا یا اور کوئی عمل یا تلاوت قرآن، لیکن متاخرین کی تحقیق کے مطابق سورہ فاتحہ وغیرہ کی قراءت کا ثواب میت کو پہنچتا ہے، لوگوں کا معمول یہی ہے اور جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ کام اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی اچھا ہوتا ہے۔ جب یہ ثابت ہے کہ فاتحہ سے سانپ کے ڈسے ہوئے زندہ آدمی کو فائدہ ہوتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تائید ان الفاظ سے کی کہ: ’’تجھے کس نے بتایا یہ دم ہے‘‘ تو مردے کو بطریق اَولیٰ نفع ہوگا۔

اس بنا پر متاخرین فقہائے شافعیہ کا بھی وہی مذہب ہے جو دوسرے تینوں مذاہب ہیں کہ تلاوت قرآن کا ثواب میت کو پہنچتا ہے۔ سبکی کہتے ہیں: حدیث سے استنباط کرتے ہوئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا بعض حصہ ایسا ہے کہ اگر اس کی تلاوت سے میت کو نفع پہنچانے اور اس کے عذاب میں تخفیف کی نیت کی جائے تو اسے نفع پہنچتا ہے۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ سورہ فاتحہ پڑھنے سے اگر سانپ کے ڈسے ہوئے کو نفع پہنچانے کی نیت کی جائے تو نفع پہنچتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر اس کی تائید کی کہ ’’تجھے کس نے بتایا یہ دم ہے‘‘ تو اگر زندہ کی نیت کرکے اسے نفع پہنچایا جاسکتا ہے تو مردہ کو بطریق اَولیٰ پہنچایا جاسکتا ہے۔ قاضی حسین نے میت کے پاس اجرت پر قرآن خوانی کو جائز قرار دیا۔ ابن الصلاح کہتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ یوں کہے: اے اللہ! جو تلاوت ہم نے کی اس کا ثواب فلاں کو پہنچا دے‘‘ یعنی اسے دعا بنالے۔ اس میں دور نزدیک کا کوئی فرق نہیں، یہ یقین رکھنا چاہیے کہ نفع ہوگا کیوں کہ جب دعا سے دعا مانگنے والے کے علاوہ دوسرے شخص کو نفع ہوتا ہے تو جو اس کے لیے بطور خاص ہے اس سے بطریق اَولیٰ نفع ہونا

چاہیے۔ یہ صرف قرآن خوانی سے مختص نہیں بلکہ تمام اعمال کا نفع پہنچتا ہے۔

مطلب چہارم: شہادت فی سبیل اللہ

شہادت فی سبیل اللہ کی فضیلت، شہید کی تعریف، شہید کے احکام اور میدان جنگ کے علاوہ شہید ہونے والے افراد۔

شہادت فی سبیل اللہ کی فضیلت:

عقیدے اور بنیادی فکر کے لیے جان کی قربانی دینا اخلاص کا بلند ترین درجہ ہے اور ایمان کے دعوے کی سب سے سچی دلیل اور اللہ کی جنتوں میں داخل ہونے کا یقینی راستہ اور اللہ کی رضا کے حصول کا کامیاب ترین ذریعہ ہے۔ زندگیوں اور ممالک کے تحفظ کے لیے ہر دور میں امت اور مسلمانوں کی جماعت کو ضرورت رہی کہ کچھ فرزندان ملت اپنی جانوں کی قربانی دے کر مقدس اشیاء اور قابل احترام مقامات کا دفاع کریں۔ مقصد کے حصول کے لیے جرأت مندانہ قربانیاں اور عزت ومرتبت کی خاطر خون بہانے کے حوصلے کے بغیر کسی قسم قوم کے لیے عزت، مقام ومرتبہ اور شان وشوکت کے حصول کا کوئی تصور نہیں ہے۔

اسی لیے اللہ رب العزت نے شہدا کے لیے زندگی اور دائمی مسرتیں لکھ دی ہیں اور قرض کے علاوہ شہید کے تمام گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔ قرض چوں کہ بندوں کے مادی حقوق سے متعلق ہے اس لیے وہ معاف نہیں ہوتا، اللہ نے شہداء کے لیے جنت میں انبیاء ومرسلین کی ہمراہی میں بلند ترین مقام تیار کیا ہے جیسا کہ شرعی نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔

ارشاد ربانی ہے: ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا، بل احياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما اتا هم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوابهم من خلفهم الاخوف عليهم ولا هم يحزنون، يستبشرون بنعمة من الله وفضل وان الله لايضيع اجر المومنين (آل عمران، ۳:۱۶۹۔۱۷۱)

(جو لوگ راہ خدا میں مارے جاتے ہیں انہیں مردہ نہ سمجھو، وہ تو اپنے رب کے پاس زندہ ہیں، انہیں رزق دیا جاتا ہے، اللہ نے جو فضل ان پر کیا ہے اس سے خوش ہیں اور ان کے بعد جو لوگ آنے والے ہیں ان کے لیے بھی کوئی خوف اور غم نہیں ہے اور اللہ کی نعمت اور اس کے فضل سے مطمئن ہیں کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا اجر ضائع نہیں کرتا)۔

حضرت مسروق رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انہوں نے عبداللہ بن مسعودؓ سے اس آیت ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا، بل احیاء عند ربھم یرزقون (آل عمران ٣:١٦٩) کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ انہوں نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو آپؐ نے فرمایا: ان کی ارواح سبز پرندوں کے پیٹ میں، عرش کے ساتھ لٹکی ہوئی قندیلوں میں ہیں، جنت میں جہاں چاہتی ہیں پھرتی ہیں، پھر واپس اپنی قندیلوں میں آجاتی ہیں۔(٢٨٩)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں زندہ کیا اور انہیں جنت کے پھلوں سے لطف اندوز ہونے کی قدرت دی، اور جنت میں گھومنے پھرنے کا اختیار دیا، ارشاد ربانی ہے: ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات، بل احیاء ولکن لا تشعرون (البقرۃ ٢:١٥٤) جو لوگ راہ خدا میں قتل ہوجاتے ہیں انہیں مردہ نہ کہو بلکہ وہ زندہ ہیں لیکن تمہیں شعور نہیں ہے۔ البتہ ان کی زندگی بدنی زندگی نہیں ہے بلکہ وہ ایک خاص قسم کی زندگی ہے جس کا ادراک عقل سے نہیں ہوتا بلکہ وحی سے ہوتا ہے۔

ارشاد نبوی ہے: جو شخص جنت میں داخل ہوجاتا ہے، اسے دنیا میں خواہ کچھ بھی دیا جائے واپس دنیا میں نہیں آنا چاہتا بجز شہید کے، کہ وہ تمنا کرتا ہے کہ واپس دنیا کی طرف لوٹ جائے اور دس بار راہ خدا میں مارا جائے، کیوں کہ اس میں بڑی عزت ہے۔(٢٩٠)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے میں چاہتا ہوں کہ راہ خدا میں لڑائی کروں، پھر مارا جاؤں، پھر لڑائی کروں، پھر مارا جاؤں

(۲۹۱) نیز فرمایا: قرض کے علاوہ شہید کے تمام گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔(۲۹۲)

شہید کی تعریف:

شہید کو شہید اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے لیے جنت کی گواہی دی گئی ہے، یا اس لیے کہ وہ اپنے رب کے سامنے حاضر ہے، یا اس لیے کہ ملائکہ اس کی موت پر حاضر ہوتے ہیں(۲۹۳) جو شہید اوپر مذکورہ فضائل کا مستحق ہے وہ شخص ہے جو دشمن کے ساتھ لڑتے ہوئے معرکے میں مارا جائے۔ فقہاء نے شہادت سے متعلق بعض مسائل میں اپنی رائے کے مطابق اس کے قریب قریب شہید کی تعریفیں کی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک (۲۹۴) شہید وہ ہے جسے اہل حرب قتل کریں یا باغی یا ڈاکو یا چور، اپنے گھر میں، دن یا رات کو کسی وقت، کسی بھی آلے سے، تیز دھار ہو یا بھاری اور وزنی یا میدان جنگ میں ملے اور اس پر لڑائی کا کوئی اثر ہو مثلاً زخم ہو، ہڈی ٹوٹی ہوئی ہو، جلا ہوا ہو، کان یا آنکھ سے خون نکلا ہوا ہو، یا کسی مسلمان نے اسے دانستہ تیز دھار آلے سے ظلماً قتل کیا ہو اور قتل ہونے والا مکلّف (عاقل، بالغ) مسلمان ہو، پاک ہو(حیض، نفاس اور جنابت سے) اور زخمی ہونے کے بعد خاصی دیر زندہ نہ رہا ہو۔

خاصی دیر زندہ رہنے سے مراد یہ ہے کہ اس نے کھایا پیا ہو یا علاج کروایا ہو یا اتنا وقت باہوش وحواس زندہ رہا ہو کہ ایک نماز کا وقت گزر گیا ہو یا لڑائی سے ہوش وحواس میں زندہ منتقل کیا گیا ہو۔

جو شخص حد یا قصاص میں قتل ہوا ہو اسے غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز پڑھی جائے گی کیوں کہ وہ ظلماً قتل نہیں ہوا بلکہ حق میں مارا گیا، جو باغی یا ڈاکو قتل ہوجائیں، انہیں نہ تو غسل دیا جائے اور نہ ان پر نماز پڑھی جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک شہادت کی شرائط یہ ہیں: اسلام، عقل، بلوغ اور حدث اکبر سے طہارت اور یہ کہ زخمی ہونے کے بعد جلدی مرجائے۔

جو شخص دشمن سے معرکہ میں قتل ہو جائے یا ظلماً قتل ہو یا جان و مال کے دفاع میں مارا جائے تو وہ شہید ہے اور اگر معرکہ سے زندہ نکل آیا، یا جنبی تھا تو اس پر شہید کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

یاد رہے کہ اس مذہب میں اور حنابلہ کے مذہب میں باقی مذاہب کی نسبت شہادت کی تحدید میں وسعت ہے، صرف حدث اکبر کی شرط میں سختی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں (۲۹۵) شہید وہ ہے جو مشرکین کے ساتھ معرکے میں مارا جائے اور وہ بھی معرکے سے اس طرح نکالا گیا کہ وہ مردوں کے حکم میں تھا یعنی زندہ تھا لیکن نزع کے عالم میں اور مرنے تک کچھ کھانا پینا نہ کرے اور نہ کوئی بات کرے۔ اگر معرکہ کے علاوہ کوئی شخص ظلماً قتل ہو گیا یا معرکہ سے زندہ نکالا گیا، اس پر نزع کی حالت طاری نہیں تھی، پھر مر گیا، تو مشہور مذہب کے مطابق اسے غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے جیسا کہ جو شخص مسلمانوں کی باہمی لڑائی میں قتل ہو جائے اسے بھی غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے اور جنبی کو بھی غسل دیا جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں (۲۹۶) شہید وہ مسلمان ہے جو کفار کے ساتھ جہاد میں جنگ ختم ہونے سے پہلے لڑائی کے ذرائع میں سے کسی ذریعے سے مارا جائے، کافر نے قتل کیا ہو یا غلطی سے کسی مسلمان کے اسلحہ سے مارا گیا ہو یا اپنا وار لوٹ آیا ہو، اس سے مر گیا ہو، یا کسی کنوئیں یا گڑھے وغیرہ میں گر گیا ہو یا کسی جانور نے روند ڈالا ہو یا کسی ایسے مسلمان باغی نے قتل کر دیا ہو جس سے جنگ کے دوران کفار مدد لیتے تھے۔

اگر لڑائی کے اسباب کے علاوہ کسی اور سبب سے مر گیا یا معرکہ ختم ہونے کے بعد مر گیا یا باغیوں سے لڑائی کرتے ہوئے مارا گیا تو اظہر روایت کے مطابق شہید نہیں ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک شہید ہونے کے لیے حدث اکبر سے پاک ہونا ضروری نہیں، جو شخص حالت جنابت میں مر گیا اسے غسل نہیں دیا جائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جو شخص اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لیے قتال کرتے ہوئے مارا جائے وہی شہید ہے۔(۲۹۷)

خودکشی کرنے والے کو دوسرے مسلمانوں کی طرح غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ہر مسلمان کی نماز جنازہ پڑھنا واجب ہے، خواہ نیک ہو یا بدکار، خواہ اس نے کبیرہ گناہ کیے ہوں(۲۹۸)۔ یہ جمہور کی رائے ہے، لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیز اور اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ اس نے بہت بڑا گناہ کیا ہے۔ مسلم نے حضرت جابرؓ بن سمرہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک آدمی کا جنازہ لایا گیا جس نے اپنے نیزے کی دھار سے اپنے آپ کو قتل کردیا تھا، آپؐ نے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔

حنابلہ کہتے ہیں (۲۹۹) شہید وہ ہے جو جنگ کے دوران کفار کے ساتھ لڑائی کی وجہ سے مارا جائے یا جو دشمن کفار یا باغیوں کے ہاتھوں قتل ہو یا جو ظلماً قتل کردیا جائے، خواہ غیر مکلّف ہو، مرد ہو چاہے عورت، خواہ بددیانت ہو اور اس نے مال غنیمت کا کچھ حصہ چھپا لیا ہو، جس شخص کا اسلحہ پلٹ کر اسے ہلاک کردے وہ بھی اس شخص کی طرح ہے جو دشمن کے ہاتھوں مارا جائے لیکن حنابلہ کے نزدیک حنفیہ کی طرح ایسے شخص کا حدث اکبر سے پاک ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص حالت جنابت میں تھا اور قتل ہوگیا تو اسے غسل دیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی شخص میں زندگی کی رمق باقی تھی اور اسے میدان جنگ سے اٹھالیا گیا تو وہ خواہ شہید ہو، اسے غسل دیا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

غیر مکلّف کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث عام ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کو ان کے خون سمیت دفن کروادیا، انہیں غسل دیا نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی(۳۰۰)۔ جب کہ شہدائے احد میں حارثہ بن نعمانؓ بھی تھے جو

نابالغ تھے اور اس میں ان کا کوئی اختصاص نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی جو علت بتائی وہ تمام شہداء میں مشترک تھی، آپؐ نے فرمایا: جس ذات کے قبضے میں میری جان ہے، جو کوئی اللہ کی راہ میں زخمی ہو۔ اللہ ہی جانتا ہے کہ اس کی راہ میں کون زخمی ہوا۔ وہ قیامت کے دن اس طرح آئے گا کہ اس کے خون کا رنگ خون کا ہوگا اور خوشبو مشک کی ہوگی۔(۳۰۱)

جو شخص مظلوم ہونے کی حالت میں مارا جائے اسے بھی میدان جنگ کے شہداء میں شمار کیا جائے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: جو اپنی جان بچاتا ہوا مارا گیا وہ شہید ہے، جو اپنا مال بچاتا ہوا مارا گیا وہ بھی شہید ہے، جو اپنے اہل وعیال کا دفاع کرتا ہوا مارا گیا وہ بھی شہید ہے(۳۰۲) کیوں کہ یہ لوگ ناحق مارے جاتے ہیں اس لیے کفار کے ہاتھوں قتل ہونے والوں کے مشابہ ہیں، انہیں غسل نہ دیا جائے۔

جو انصاف پرور لوگ باغیوں کے ساتھ مقابلے میں مارے جائیں غسل اور نماز جنازہ کے سلسلے میں ان کا حکم وہی ہے جو مشرکین کے ساتھ معرکہ میں مارے جانے والوں کا ہے، کیوں کہ حضرت علیؓ کے ہمراہیوں میں جو لوگ قتل ہوئے، آپؓ نے انہیں غسل نہیں دیا اور حضرت عمارؓ نے وصیت کی تھی کہ انہیں غسل نہ دیا جائے اور اسی لباس میں دفن کیا جائے کیوں کہ وہ راہ حق کے شہید ہیں۔ امام احمد کہتے ہیں کہ انہوں نے جنگ جمل کے شرکاء کو وصیت کی تھی کہ ''کل اگر ہم شہید ہوجائیں تو ہمارے کپڑے نہ اتارے جائیں اور ہمیں غسل نہ دیا جائے'' نیز وہ معرکہ میں شہید ہوئے اس لیے کفار کے ہاتھوں قتل ہونے والوں کے مشابہ ہیں۔

باغی کے بارے میں خرقی کی رائے یہ ہے کہ ان میں سے جو قتل ہوجائے اسے غسل دیا جائے۔ کفن پہنایا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے کیوں کہ اس کے انصاف پسند گروہ کے ساتھ شامل ہونے کا احتمال ہے کیوں کہ جنگ جمل اور جنگ صفین میں دونوں طرف کے

مقتولوں کو غسل نہیں دیا گیا، چوں کہ معرکے میں بکثرت لوگ مارے جاتے ہیں، اس لیے ان کو غسل دینا مشکل ہے، پس وہ انصاف پسند گروہ کے مشابہ ہیں۔

شہداء کے احکام:

دفن، غسل، کفن پہنانے اور نماز جنازہ پڑھنے کے سلسلے میں شہداء کے الگ سے احکام ہیں، جن میں فقہاء کی آراء ذیل میں درج کی جاتی ہیں (۳۰۳) یاد رہے کہ اس سلسلے میں حنفیہ کی ایک رائے ہے اور جمہور کی اس سے مختلف۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ شہید کو اس کے لباس میں کفن دیا جائے، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اگر مکلّف ہو اور پاک ہو تو اسے غسل نہ دیا جائے البتہ اگر حیض، نفاس والی عورت یا جنبی شہید ہوجائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک غسل دیا جائے جیسا کہ بچے اور دیوانے کو بھی غسل دیا جائے جب کہ صاحبین کے نزدیک ان میں سے کسی کو غسل نہ دیا جائے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک جنبی کو غسل دینے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح روایت سے ثابت ہے کہ جب حنظلہؓ بن ابی عامر ثقفی شہید ہوئے تو آپؐ نے فرمایا: تمہارے ساتھی حنظلہؓ کو فرشتے غسل دے رہے ہیں، لوگوں نے ان کی بیوی سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ وہ جنبی ہونے کی حالت میں ہی میدان جنگ میں چلے گئے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسی لیے فرشتے انہیں غسل دے رہے تھے۔(۳۰۴)

صاحبین کہتے ہیں کہ اگر غسل واجب ہوتا تو انسانوں پر غسل دینا واجب ہوتا، فرشتوں کا غسل دینا کافی نہ ہوتا، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل میں غسل واجب ہے، غسل دینے والا خواہ کوئی ہو اور فرشتوں کے غسل دینے سے غسل ہوگیا۔

شہید کا خون نہ دھویا جائے، نہ اس کا لباس اتارا جائے، پوستین، کوٹ وغیرہ زائد

کپڑے، موزے، اسلحہ اور وہ اشیاء جو کفن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں وہ اتار لی جائیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''انہیں ان کے خون کے کمبل میں لپیٹ دو''۔(٣٠٥)

جمہور کہتے ہیں کہ شہید کو نہ غسل دیا جائے، نہ کفن پہنایا جائے اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے تاکہ ان پر شہادت کی نشانیاں باقی رہیں اور ان کی عظمت کا اظہار ہو کہ وہ لوگوں کی دعاؤں سے مستغنی ہیں، البتہ خون کے علاوہ کوئی نجاست لگی ہوئی ہے تو اسے زائل کردیا جائے کیوں کہ وہ شہادت کی نشانی نہیں ہے۔ اس کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کو ان کے خون سمیت دفن کردیا، نہ تو غسل دیا اور نہ نماز جنازہ پڑھی (٣٠٦) بخاری اور مسلم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے جو شخص اللہ کی راہ میں زخمی ہوا وہ اسی طرح زخمی حالت میں میدان حشر میں آئے گا، رنگ خون کا ہوگا اور خوشبو مشک کی''۔

شہید کے بدن سے چمڑے کا لباس اور اسلحہ الگ کرکے اس کے کپڑوں میں ہی اسے دفن کردیا جائے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: انہیں ان کے لباس میں دفن کرو۔ (٣٠٧) لیکن حنابلہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں، اَولیٰ ہے۔

مستحب یہ ہے کہ شہید جہاں شہید ہوکر گرا ہے اسے وہیں دفن کردیا جائے، کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کو احد میں ہی دفن کردیا تھا جہاں وہ شہید ہوئے تھے۔

اس سلسلے میں بالغ اور نابالغ میں کوئی فرق نہیں کیوں کہ نابالغ بھی مسلمان ہے اور مشرکین کے ساتھ معرکے میں شہید ہوا ہے اس لیے بالغ کے مانند ہے۔ انصاف کا تقاضا بھی یہی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کے بارے میں جو طریقہ اختیار کیا اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ شہدائے احد میں حارثہ بن نعمانؓ نابالغ لڑکے تھے۔ مالکیہ اور

شافعیہ کے نزدیک جنبی کوغسل نہ دیا جائے کیوں کہ حنظلہؓ بن راہب احد کے دن جنبی ہونے کی حالت میں شہید ہوئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل نہیں دیا بلکہ فرمایا: میں نے فرشتوں کوغسل دیتے ہوئے دیکھا ہے (۳۰۸)۔ یہی بات درست ہے۔ اگر غسل دینا واجب ہوتا تو ہمارے غسل دیے بغیر واجب ساقط نہ ہوتا کیوں کہ غسل حدث سے پاکی کے لیے ہے اور شہادت کے باعث حدث ختم ہوجاتا ہے جیسا کہ دوسری میت کا غسل ساقط ہوجاتا ہے، پس غسل دینا حرام ہے۔

میدان جنگ کے علاوہ شہداء کا حکم:

جن شہداء کا ہم نے ذکر کیا اور جو خاص ثواب کے مستحق ہیں، وہ لوگ ہیں جو دنیا اور آخرت کے شہید ہیں، کچھ شہداء ایسے ہوتے ہیں جو صرف آخرت کے حکم کے اعتبار سے شہید ہوتے ہیں اور کچھ صرف دنیا کے اعتبار سے، پس شہداء کی تین اقسام ہیں:

۱۔ **دنیا اور آخرت کے حکم میں شہید:** وہ شخص جو میدان جنگ میں شہید ہو، دنیا میں اس کا حکم یہ ہے کہ اسے غسل نہ دیا جائے اور جمہور کے نزدیک اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے جیسا کہ بیان کیا گیا، آخرت میں اس کا حکم یہ ہے کہ وہ خاص ثواب کا مستحق ہے۔ یہی شہید کامل شہید ہے۔

۲۔ **صرف دنیا کے حکم میں شہید:** شافعیہ کے نزدیک وہ شخص ہے جو کفار کے ساتھ معرکے میں مارا جائے لیکن اس نے مال غنیمت میں خیانت کی ہو یا بھاگتے ہوئے مارا گیا ہو یا ریا کاری وغیرہ سے لڑتا ہوا مارا گیا ہو، اسے نہ تو غسل دیا جائے گا اور نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی لیکن آخرت میں اس کے لیے کوئی ثواب نہیں۔

۳۔ **صرف آخرت کے حکم میں شہید:** لڑائی کے علاوہ جو شخص ظلماً قتل کردیا گیا ہو، پیٹ کی بیماری میں یا طاعون سے یا ڈوب کر یا پردیس میں یا طالب علم حصول علم کے

دوران یا عشق کی وجہ سے (۳۰۹) مرگیا ہو یا زچگی سے یا دارالحرب وغیرہ میں مرگیا ہوتو وہ آخرت کے حکم میں شہید ہے۔(۳۱۰)

حنابلہ کہتے ہیں(۳۱۱) میدان جنگ کے علاوہ شہدا کی بیس سے زائد اقسام ہیں، سیوطی نے تیس کے قریب گنوائی ہیں: طاعون سے مرنے والا، پیٹ کی بیماری سے، ڈوب کر، گرمی سے یا آگ میں جل کر، کوئی چیز اوپر آگرنے سے، جیسے دیوار وغیرہ اوپر آگرے اور مرجائے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''پانچ قسم کے افراد شہید ہیں: طاعون سے، پیٹ کی بیماری سے، ڈوب کر، کوئی چیز اوپر آگرنے سے مرنے والا اور اللہ کی راہ میں شہید ہونے والا'' (۳۱۲)، ذات الجنب کی بیماری سے، سل کی بیماری سے، چہرے کی بیماری سے، طاعون میں صبر کرنے والا، کفار کے گرائے بغیر پہاڑ کی چوٹی سے گر کر مرنے والا۔ جو شخص راہ خدا میں تھا مثلاً سفر حج میں یا طلب علم کے سفر میں اور مرگیا، جس نے سچے دل سے شہادت کی تمنا کی، سرحدوں کا محافظ، زمین پر اللہ کی امانتوں کے محافظ یعنی علماء، دیوانہ، نفاس والی عورت، جسے کوئی زہریلا جانور کاٹ کھائے، جو شخص اپنے دین، جان، مال، خاندان کو بچاتے ہوئے یا ظلم کا دفاع کرتے ہوئے مرجائے، جسے کوئی درندہ پھاڑ کھائے، جو جانور سے گر کر مرجائے یا پردیس میں مرجائے۔(۳۱۳)

عاشق اگر اپنا عشق چھپا کر رکھے اور پاک دامن رہے، جمعرات کو مرنے والا، جسے میدان جنگ سے زندہ اٹھالیا گیا بعد میں مرگیا، جس نے زخمی ہونے کے بعد کھایا پیا، یا سوگیا، یا دوائی استعمال کی یا ایک نماز کا وقت زندہ ہونے کی حالت میں گزر گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کسی بیماری، حادثے، جان کی حفاظت میں مرگیا یا میدان جنگ سے زندہ اٹھایا گیا بعد میں مرگیا، پردیس میں یا طلب علم کے دوران یا جمعرات کو مرگیا وہ آخرت کے اعتبار سے شہید ہے۔

آخرت کے شہیدوں کا دنیوی حکم: جو لوگ آخرت کے اعتبار سے شہید ہیں انہیں غسل دیا جائے گا، کفن پہنایا جائے گا اور بالاتفاق ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جیسے دوسرے مرنے والوں کی پڑھی جاتی ہے۔ البتہ آخرت میں انہیں قیامت کے روز شہادت کا ثواب ملے گا۔

گناہ اور شہادت: گناہ کی وجہ سے آدمی شہادت سے محروم نہیں رہتا، ایسا شخص شہید بھی ہوگا اور گناہ گار بھی، کیوں کہ نیکی گناہوں کو ختم نہیں کرتی البتہ صغیرہ گناہ نیکی سے معاف ہوجاتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: **ان الحسنات یذھبن السیئات** (ہود ۱۱:۱۱۴) نیکیاں گناہوں کو ختم کر دیتی ہیں، یعنی ارشاد ربانی کی اطاعت میں کیے گئے کام بالخصوص عبادات میں سے نماز گناہوں کو مٹا دیتی ہے۔ نیز ارشاد نبوی ہے: گناہ کے بعد نیکی کرو، وہ اسے ختم کردے گی۔(۳۱۴)

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو شخص ڈاکا ڈالنے کے دوران ڈوب گیا تو شہید ہوگا اور گناہ گار بھی، جو شخص اپنے گناہ کے سبب مرجائے وہ شہید نہیں اور اگر کوئی شخص گناہ کے دوران کسی اور سبب سے مرجائے تو وہ شہید ہوگا اور گناہ گار بھی رہے گا۔ اگر کسی نے غصب شدہ گھوڑے پر سوار ہوکر لڑائی کی یا کچھ لوگ کسی گناہ کے کام کے لیے کسی گھر میں جمع تھے کہ اس کی چھت گرگئی تو وہ شہید ہوں گے اور ان کے ذمے ان کا گناہ الگ سے ہوگا۔

اس سے مراد یہ ہے کہ گناہ کے دوران اسباب شہادت میں سے کسی سبب سے مرگیا تو ایسا شخص گناہ گار شہید ہوگا اور اگر گناہ کے باعث مرگیا تو شہید نہیں ہوگا۔ جو عورت زنا سے حاملہ تھی اور بچے کی پیدائش کے دوران مرگئی تو بظاہر شہید ہوگی اور اگر کوئی عورت اسقاط حمل کراتے ہوئے مرگئی تو اس کی موت گناہ کے باعث ہوئی ہے اس لیے شہید نہیں ہوگی۔ جو کسی گناہ کے لیے سمندر کے سفر پر تھا یا غلام تھا بھاگ گیا یا بیوی تھی، باغی ہوکر چلی گئی اور راہ میں مرگئی تو ایسے افراد شہید نہیں ہیں۔ (۳۱۵)

حواشی وتعلیقات

١۔ المھذب، ١:١٢٦، مغنی المحتاج، ١:٣٢٩، کشاف القناع،٢:٨٧، المغنی،٢:٤٤٨۔

٢۔ ترمذی، نسائی، ابن ماجہ نے اور ابونعیم نے الحلیۃ میں ابن عمرؓ سے ان الفاظ سے روایت کی۔ لذات کوختم کرنے والی شے یعنی موت کا بکثرت ذکر کیا کرو، حاکم اور بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور دوسروں نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔ حدیث صحیح ہے۔

٣۔ ترمذی نے سند حسن سے روایت کی۔

٤۔ ابن ماجہ نے سند حسن سے روایت کی۔

٥۔ مغنی المحتاج ،١:٢٥٧، المھذب، ١:١٢٦، المجموع، ٥:٩٤۔١٠٣، المغنی،٢:٤٤٩، کشاف القناع،٢: ٨٥۔٩١۔

٦۔ بخاری ومسلم

٧۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد۔

٨۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

٩۔ ابوزرعہ نے کہا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔

١٠۔ حدیث صحیح ہے: ابوداؤد حاکم، ترمذی اورنسائی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ ترمذی نے اسے حسن بتایا، حاکم نے کہا کہ بخاری کی شرط پر ہے۔

١١۔ ابن ماجہ،ضعیف ہے۔

١٢۔ متفق علیہ، ابن عمرؓ سے۔

١٣۔ مسلم، ابومالک اشعریؓ سے۔

١٤۔ بغوی نے ابوہریرہؓ سے ان الفاظ سے روایت کی، بخاری اورمسلم نے ابن عباسؓ سے مختلف الفاظ سے روایت کی۔

١٥۔ مسلم۔

١٦۔ متفق علیہ، صحیحین نے ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی۔ احمد نے یہ اضافہ کیا کہ اگر اچھا گمان کیا تو وہ مل جائے گا، برا گمان کیا تو وہ مل جائے گا۔

١٧۔ ترمذی نے حسن صحیح بتایا ہے۔

١٨۔ ابن حبان، حاکم، ابن مسعودؓ سے۔

١٩۔ ابو داؤد نے ایسی سند سے روایت کی جس میں ضعف ہے لیکن انہوں نے اسے ضعیف نہیں قرار دیا اور جس حدیث کو وہ ضعیف نہ کہیں وہ ان کے نزدیک صحیح یا حسن ہوتی ہے۔ بخاری نے ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ اللہ نے ایسی کوئی بیماری نہیں اتاری جس کا علاج نہ اتارا ہو۔

٢٠۔ المجموع، ٥:٩٥۔

٢١۔ کشاف القناع، ٢:٨٥۔

٢٢۔ ایضاً، ٢: ٨٨۔

٢٣۔ المجموع، ٥:٩٩، مغنی المحتاج، ١:٣٢٩۔٣٣٠۔

٢٤۔ ردالمحتار والدرالمختار، ١:٧٩٦۔

٢٥۔ ابو داؤد، احمد، ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ حدیث حسن ہے۔

٢٦۔ مسلم، ابن ماجہ نے جابرؓ سے۔

٢٧۔ مغنی المحتاج، ١:٣٦٨۔

٢٨۔ الدرالمختار اور ردالمحتار، ٧٩٥۔٨٠٠، فتح القدیر، ١:٤٤٦ وبعد، مراقی الفلاح، ٩٤ وبعد، اللباب، ١:١٢٧ وبعد، بدایۃ المجتہد، ١: ٢١٨، القوانین الفقھیہ، ٩١، الشرح الصغیر، ١: ٥٦١۔٥٦٣، الشرح الکبیر، ١:٤٢٣، مغنی المحتاج، ١:٣٣٠۔٣٣٢، المھذب، ١: ١٢٦ وبعد، المغنی، ٢:٤٤٩۔٤٥٣، کشاف القناع، ٢:٩٢۔٩٦۔

٢٩۔ ابو داؤد، ارشاد نبوی ہے: بہترین مجلس وہ ہے جو قبلہ رو ہو۔

٣٠۔ احمد (نصب الرایۃ ٢: ٢٥٠)

٣١۔ بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی، ابو ہریرہؓ، جابر بن عبداللہؓ، عائشہؓ، عبداللہ بن جعفرؓ، واثلہ بن اسقعؓ اور ابن عمرؓ سے بھی روایت ہے (نصب الرایۃ، ٢:٢٥٣)

۳۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے دفن کے بعد ان الفاظ میں تلقین کرنے کا حکم دیا: اے فلاں بن فلاں، اپنے اس دین کو یاد کرو جس پر تم تھے یعنی لا الـہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی شہادت اور یہ کہ جنت حق ہے، آگ حق ہے، دوبارہ اٹھنا حق ہے، قیامت آنے والی ہے اس میں کوئی شبہ نہیں اور اللہ قبر والوں کو دوبارہ اٹھائے گا، اور یہ کہ تو اللہ کے رب ہونے پر، اسلام کے دین ہونے پر، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر، قرآن کے امام ہونے پر، کعبہ کے قبلہ ہونے پر اور اہل ایمان کے بھائی بھائی ہونے پر راضی تھا۔

۳۳۔ ابو داؤد، ابن حبان نے اسے صحیح بتایا ہے، ابن ماجہ، احمد (نیل الاوطار، ۴:۲۲)۔

۳۴۔ کلائی کو موڑ کر کندھے کی طرف لے جائے پھر پھیلا دے، پنڈلی کو موڑ کر ران سے لگائے اور ران کو پیٹ کے ساتھ، پھر انہیں سیدھا کر لے۔

۳۵۔ پہلی حدیث کو احمد، ابن ماجہ اور ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا اور صحیح قرار دیا، دوسری کو بخاری، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا (نیل الاوطار، ۴:۲۴۔۲۵)

۳۶۔ الدر المختار، ۱:۸۴۰، مراقی الفلاح، ۹۵، الشرح الصغیر، ۱:۵۶۲، مغنی المحتاج، ۱:۳۵۷۔

۳۷۔ المغنی، ۲:۵۷۰، المھذب، ۱:۱۳۲۔

۳۸۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

۳۹۔ ابو داؤد نے حصین بن وَحْوَح سے روایت کی، اس کی سند میں دو راوی مجہول ہیں (نیل الأوطار، ۴:۲۲)

۴۰۔ احمد، ترمذی نے "تو دیر نہ کر" کے الفاظ روایت کیے (نیل الاوطار ۴:۲۳)۔

۴۱۔ احمد، ابن ماجہ، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے۔

۴۲۔ طبرانی نے ابو امامہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔

۴۳۔ طبرانی (نیل الاوطار، ۴:۲۳)

۴۴۔ الدر المختار، ۱:۸۰۰۔۸۰۶، فتح القدیر، ۱:۴۴۸۔۴۵۱، مراقی الفلاح، ۹۶ وبعد، اللباب، ۱:۱۲۸۔۱۳۰، الشرح الصغیر، ۱:۵۴۲۔۵۴۹، القوانین الفقہیہ ۹۲، بدایۃ المجتہد، ۱:۲۱۸۔

۲۲۵، مغنی المحتاج، ۱: ۳۳۲۔ ۳۳۶، المهذب، ۱: ۱۲۷۔ ۱۲۹، المغنی، ۲: ۴۵۳۔ ۴۶۴، ۵۲۳، ۵۲۷۔ ۵۳۹، کشاف القناع، ۲: ۹۶۔ ۱۱۲۔

۴۵۔ متفق علیہ، بیری کے پتوں میں صابن کی طرح جھاگ ہوتا ہے۔

۴۶۔ احمد، ابن ماجہ۔

۴۷۔ احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۴: ۲۷)

۴۸۔ ابن ماجہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ: بااعتماد لوگ تمہارے مردوں کو غسل دیں۔

۴۹۔ متفق علیہ، ابن عمرؓ سے (نیل الاوطار، ۴: ۲۵)

۵۰۔ احمد، حضرت عائشہؓ سے۔ اس کی سند میں جابر جعفی ہیں جن پر بہت اعتراضات ہیں (ایضاً)

۵۱۔ حاکم نے ابو رافع سے روایت کی ہے، حدیث صحیح ہے۔

۵۲۔ ابو داؤد، ترمذی، حاکم، بیہقی، ابن عمرؓ سے، حدیث صحیح ہے۔

۵۳۔ ابو داؤد میں یہ الفاظ ہیں: اپنی ران ننگی نہ کرو، نہ کسی زندہ یا مردہ کی ران دیکھو۔

۵۴۔ ابو داؤد، ابن ماجہ، ابن حبان، بیہقی نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے (المجموع: ۵: ۱۴۱)

۵۵۔ الدر المختار، ۱: ۸۰۰ وبعد، الشرح الصغیر، ۱: ۵۴۶۔ ۵۴۸، المهذب، ۱: ۱۲۸، مغنی المحتاج، ۱: ۳۳۲ وبعد، کشاف القناع، ۲: ۱۰۳، ۱۱۱، المغنی، ۲: ۴۵۷، ۵۳۹، بدایة المجتهد، ۱: ۲۲۲۔

۵۶۔ ابو داؤد وغیرہ نے صحیح سند سے روایت کی ہے۔

۵۷۔ الدر المختار، ۱: ۸۰۴، ۸۲۹، الشرح الصغیر، ۱: ۵۴۲ وبعد، القوانین الفقهیه، ۹۳ وبعد، مغنی المحتاج، ۱: ۳۴۸ وبعد، المهذب، ۱: ۱۳۴، المغنی، ۲: ۵۲۲، ۵۳۹، کشاف القناع، ۲: ۱۲۶، ۱۳۳۔

۵۸۔ ابو داؤد، نسائی

۵۹۔ ترمذی، استہلال سے مراد چیخنا یا چھینک مارنا جس سے معلوم ہو کہ نومولود زندہ ہے۔

۶۰۔ ابو داؤد، ترمذی میں ہے ''لڑکے پر نماز پڑھی جائے'' اور اسے حسن صحیح بتایا ہے۔

۶۱۔ احمد

۶۲۔ متفق علیہ

۶۳۔ ام عطیہ سے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۳۰)

۶۴۔ یعنی پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے، دونوں پاؤں۔

۶۵۔ محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۴۰)

۶۶۔ ام عطیہ کی روایت میں ہے کہ آخری بار نہلانے میں کافور استعمال کریں۔ متفق علیہ۔

۶۷۔ ابن نصر نے حضرت ابو ہریرہؓ اور ابن عمرؓ سے روایت کی، ترمذی نے حضرت علیؓ سے، ابن ماجہ نے ابن مسعودؓ سے، الفاظ یہ ہیں: اللہ طاق ہے طاق کو پسند کرتا ہے، اے اہل قرآن! تم بھی طاق کو اختیار کیا کرو۔

۶۸۔ ام عطیہ سے صحاح ستہ نے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۴:۳۰)

۶۹۔ الدر المختار، ۱:۸۰۳، مراقی الفلاح، ۹۶، القوانین الفقهیه، ۹۳، الشرح الصغیر، ۱:۵۶۸، مغنی المحتاج، ۱:۳۳۳، ۳۳۶، المغنی، ۲:۵۴۱ وبعد، کشاف القناع، ۲:۱۱۰۔

۷۰۔ اللباب، ۱:۱۳۰ وبعد، مراقی الفلاح، ۹۷، فتح القدیر، ۱:۴۵۲۔۴۵۵، الدر المختار و ردالمحتار، ۱:۸۰۶۔۸۱۰، القوانین الفقهیه، ۹۳، الشرح الصغیر، ۱:۵۵۱ وبعد، بدایة المجتهد، ۲۲۴ وبعد، مغنی المحتاج، ۱:۳۳۶۔۳۴۰، المهذب، ۱:۱۲۹۔۱۳۱، المغنی، ۲:۴۶۴۔۴۷۲، ۵۳۷، کشاف القناع، ۲:۱۱۸۔۱۲۶۔

۷۱۔ ابن عباسؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۴۰)

۷۲۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۳۶۔

۷۳۔ احمد، مسلم اور ابو داؤد نے حضرت جابرؓ سے، ابن ماجہ اور ترمذی نے ابو قتادہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی ”جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا ذمہ دار ہو تو اسے اچھا کفن پہنائے۔

۷۴۔ سحول کی طرف منسوب ہے جو یمن کا ایک قصبہ ہے۔

۷۵۔ حضرت عائشہؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۳۶)

۷۶۔ ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے خباب بن الارتؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۳۳)۔

۷۷۔ طبقات ابن سعد، محمد بن حسن نے الآ ثار میں، متصل سند سے روایت کی، المھل: پیپ اور خون (نصب الرایۃ،۲:۲۶۳) بخاری نے اس سے ملتے جلتے الفاظ میں روایت کی۔

۷۸۔ احمد، ابو داؤد، اس کی سند میں یزید بن ابی زیاد ہے، اس کے ضعف پر اجماع ہے (نیل الاوطار،۴:۳۶)۔

۷۹۔ احمد، ابو داؤد، بعض محدثین کے نزدیک اس کے بعض راویوں میں کلام ہے (نصب الرایۃ،۲:۲۶۳، نیل الاوطار،۴:۳۹)۔

۸۰۔ اوڑھنی سر اور گردن کو ڈھانپ (تخمیر) لیتی ہے اس لیے اسے خمار کہتے ہیں۔

۸۱۔ الخز۔ اون اور ریشم سے یا صرف ریشم سے بنا ہوا کپڑا۔

۸۲۔ بیہقی۔

۸۳۔ خوشبو کی ایک قسم ہے۔ اس جملے میں جزء کا کل پر عطف ہے کیوں کہ بہت خوشبو لگانا مستحب ہے۔

۸۴۔ بخاری

۸۵۔ الاثرم

۸۶۔ بخاری

۸۷۔ احمد اور چاروں کتب سنن (نسائی کے علاوہ) نے روایت کی۔ ترمذی نے ابن عباسؓ کی روایت کو صحیح قرار دیا۔ شافعی، ابن حبان، حاکم، بیہقی، ابن القطان نے اسے صحیح بتایا ہے۔ (نیل الاوطار،۴:۳۸)

۸۸۔ احمد، بیہقی، بزار، کہا گیا ہے کہ اس کے راوی بخاری کے راوی ہیں (نیل الاوطار،۴:۴۰)

۸۹۔ ابن عباسؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار،۴:۴۰)

۹۰۔ ابن ماجہ، ترمذی، اوپر احمد، مسلم اور ترمذی کے حوالے سے حضرت جابرؓ سے ایک روایت کا ذکر گزر چکا ہے (نیل الاوطار،۴:۳۴ وبعد)

۹۱۔ ابو داؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی یہ حدیث حسن ہے۔

۹۲۔ الدر المختار ورد المحتار، ۱:۸۱۱،۸۱۴، مراقی الفلاح، ۹۸، العنایۃ حاشیۃ فتح القدیر، ۱:۴۵۵، المھذب، ۱:۱۳۲۔

۹۳۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جنازہ کی روایت ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے ہے اور قبل از وقت پیدا ہونے والے کی نماز جنازہ کی روایت ابو داؤد میں مغیرہؓ سے ہے اور بچے کی نماز جنازہ کی روایت احمد، نسائی اور ترمذی میں ہے، نجاشی کی نماز جنازہ کی روایت احمد، بخاری اور مسلم میں ہے۔
(نیل الاوطار، ۴:۴۱، ۴۵، ۴۸)

۹۴۔ الدر المختار، ۱:۸۱۴ وبعد، مغنی المحتاج، ۱:۳۶۱۔

۹۵۔ عصبی اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنی قوم کو ظلم پر مدد دے اور قومی تعصب کی بنا پر غضب ناک ہو، حدیث میں ہے: جو عصبیت کی دعوت دے وہ ہم میں سے نہیں ہے، جو عصبیت کی بنا پر لڑائی کرے ہم میں سے نہیں، اور جو عصبیت پر مرجائے وہ ہم میں سے نہیں۔ ابو داؤد نے جبیر بن مطعمؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث حسن ہے۔

۹۶۔ مسلم نے جابر بن سمرہؓ سے روایت کی۔

۹۷۔ بدایة المجتهد، ۱:۲۳۱ وبعد، القوانين الفقهيه، ۹۴: شرح الرسالة، ۱:۲۷۶۔

۹۸۔ ابو داؤد۔

۹۹۔ پہلی روایت ترمذی کے علاوہ مؤلفین سنن اور امام احمد نے زید بن خالد جہنی سے اور دوسری بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے جابر بن سمرہؓ سے روایت کی۔
(نیل الاوطار، ۴:۴۶۔۴۷)

۱۰۰۔ فتح القدير، ۱:۴۵۷، ۴۶۳: الدر المختار، ۸۲۳ وبعد، اللباب، ۱:۱۳۱ وبعد، مراقی الفلاح، ۹۸، بدایة المجتهد، ۱: ۲۳۳، القوانين الفقهيه، ۹۴، الشرح الصغير، ۱:۵۵۸، مغنی المحتاج، ۱:۳۴۶ وبعد، المغنی، ۲: ۴۸۰۔ ۴۸۵، کشاف القناع، ۲: ۱۲۷۔

۱۰۱۔ مراقی الفلاح، ۹۹، الدر المختار، ۱:۸۲۱۔۸۲۲، القوانين الفقهيه ۹۵۔مغنی المحتاج، ۱:۳۴۸، المغنی، ۲:۵۶۲۔

۱۰۲۔ الدر المختار، ۱:۸۱۳، ۸۱۶، مراقی الفلاح، ۹۸، فتح القدير، ۱:۴۵۹ وبعد۔

۱۰۳۔ ارشاد نبوی ہے، جب تم میں سے کوئی دعا کرنے لگے تو پہلے اللہ کی حمد بیان کرے پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے، پھر دعا کرے۔

۱۰۴۔ ابن عباسؓ سے حاکم نے، عمر بن خطابؓ سے بیہقی اور طبرانی نے، ابن ابی حثمہؓ سے ابن عبدالبر نے

اور حضرت انسؓ سے حارثؓ بن ابی اسامہؒ نے اپنی مسند میں بیان کی۔
(نصب الرایة ۲:۲۶۷)۔

۱۰۵۔ مراد یہ ہے کہ ان کے اوصاف تبدیل ہوجائیں نہ کہ ان کی شخصیتیں۔

۱۰۶۔ مسلم، ترمذی اور نسائی نے عوف بن مالکؓ سے روایت کی، انہوں نے کہا، میں نے تمنا کی کہ کاش یہ میت میں ہوتا۔(سبل السلام،۲:۱۰۴)

۱۰۷۔ یعنی جب بڑا ہوجائے تو اسے اچھے اعمال پر ثابت قدم رکھ، ورنہ چھوٹے بچوں کے گناہ نہیں ہوتے، مراد دعا کی جامعیت ہے اور معنی یہ ہیں کہ تمام مسلمانوں کی مغفرت فرما۔

۱۰۸۔ مسلم سنن اربعہ (سبل السلام ،۲:۱۰۵) اسلام کے لفظ سے لغوی معنی یعنی اطاعت، فرماں برداری مراد ہیں اور ایمان سے شرعی مفہوم یعنی تصدیق قلبی مراد ہے۔ اسلام کا تعلق زندگی سے ہے کہ ظاہری اعمال اطاعت خداوندی کے مطابق ہوں اور ایمان کا تعلق وفات کے وقت سے ہے کیوں کہ اس وقت فرصت عمل باقی نہیں رہتی۔

۱۰۹۔ فرطاً: آگے بھیجا ہوا عمل، الفرط : وہ اولاد جو آگے چلی جائے۔ ذخرا: ذخیرہ۔ شافعا و مشفعاً یعنی ان کی سفارش قبول ہو۔

۱۱۰۔ الشرح الصغیر ،۱:۵۵۳ وبعد، القوانین الفقهیه،۹۴، شرح الرساله ،۱:۲۸۰۔۲۸۴، الشرح الکبیر ،۱:۴۱۱۔۴۱۳، بدایة المجتهد،۱:۲۲۶ وبعد

۱۱۱۔ المختصر النافع فی الفقه الامامیه،۶۴۔

۱۱۲۔ احمد، اس کی سند میں یحیٰ بن عبداللہ الجابری ہیں جو ثقہ نہیں۔ بخاری نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ انہوں نے سہل بن حنیفؓ کے جنازے پر چھ تکبیریں کہی تھیں، وہ بدری ہیں۔ (نیل الاوطار،۴:۵۹)

۱۱۳۔ حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ آخری دور میں جنازوں پر چار تکبیریں کہتے تھے۔ (نیل الاوطار ،۴:۵۸)

۱۱۴۔ ابو داؤد، ابن حبان، ابن ماجہ۔ اس سند میں ابن اسحاق ہے جو عن عن سے روایت کرتا ہے (نیل الاوطار ،۴:۶۳)

۱۱۵۔ ابن قتادہؓ سے بھی روایت ہے، احمد، بیہقی، شافعی، اس کی سند ضعیف ہے۔

(المجموع، ۵: ۱۹۳۔۱۹۵)

۱۱۶۔ ایسا اجر جو آگے بھیج دیا جائے تاکہ جب جائیں تو وہاں مل جائے۔

۱۱۷۔ صحاح ستہ نے روایت کی۔ ترمذی نے اسے حسن بتایا (نیل الاوطار، ۴: ٦٦)

۱۱۸۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۴۰۔۳۴۲، ۳٦۱، المہذب، ۱: ۱۳۳ وبعد، المجموع، ۵: ۱۸۴۔۱۹۸، المغنی، ۲: ۴۸۵۔۴۹۲، ۵۱۴، ۵۱٦۔، کشاف القناع، ۲: ۱۳۰۔۱۳۵۔

۱۱۹۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک روایت اور ابن عباسؓ اور جابرؓ سے چار تکبیریں ثابت ہیں (نیل الاوطار، ۴: ۴۸ وبعد، ۵۷)۔

۱۲۰۔ خلال نے اپنی سند سے روایت کی، ترمذی نے اسے حسن بتایا۔

۱۲۱۔ ابو داؤد، ترمذی، حدیث حسن ہے۔

۱۲۲۔ بخاری، ابو داؤد، نسائی نے ابن عباسؓ سے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح بتایا، شافعی نے ابن مسند میں ابی امامہ بن سہل سے روایت کی (نیل الاوطار، ۴: ٦۰)۔

۱۲۳۔ نیل الاوطار، ۴: ٦۰، اس کی سند میں مطرف ہے جسے بیہقی نے زہری کی احادیث کی معرفت کے حوالے سے قوی بتایا ہے۔ اسی طرح کی حدیث ایک اور سند سے حاکم نے بیان کی، نسائی، عبدالرزاق۔ فتح الباری میں ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

۱۲۴۔ مختلف احادیث سے امام شافعی نے انہیں جمع کیا اور علمائے حدیث نے اسے پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔

۱۲۵۔ حاکم نے اسے صحیح بتایا ہے۔

۱۲٦۔ الدر المختار، ۱: ۸۱۹، بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۲۸ وبعد، القوانین الفقھیہ، ۹۵ مغنی المحتاج، ۱: ۳۴۸، المغنی، ۲: ۵۱۷، فتح القدیر، ۱: ۴٦۲، الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱: ۴۱۸۔

۱۲۷۔ صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴: ٦٦)

۱۲۸۔ احمد، ابن ماجہ، ترمذی، ابو داؤد (نیل الاوطار، ایضاً)

۱۲۹۔ الدر المختار، ۱: ۸۱۹۔ ۸۲۱ الشرح الصغیر، ۱: ۵۵٦، مغنی المحتاج، ۱: ۳۴۴، المغنی ۲: ۴۹۴ وبعد، کشاف القناع، ۲: ۱۳۹، القوانین الفقھیہ، ۹۵، بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۳۰۔

۱۳۰۔ المغنی، کشاف القناع (صفحات سابقہ)

۱۳۱۔ ردالمحتار، ۱:۸۱۱، القوانین الفقهیه، ۹۵، مغنی المحتاج، ۱:۳۴۴، کشاف القناع، ۲:۱۳۴، ۱۳۶، المهذب، ۱:۱۳۲، ۱۳۵، بدایة المجتهد، ۱: ۲۳۵، الشرح الصغیر، ۱:۵۷۴۔

۱۳۲۔ گروہ درگروہ۔

۱۳۳۔الدرالمختار وردالمحتار، ۱: ۸۱۱۔۸۱۳، القوانین الفقهیه، ۹۳ وبعد، مراقی الفلاح، ۹۸، المهذب، ۱:۱۳۲، المجموع، ۵:۱۶۵، کشاف القناع، ۲:۱۲۶، المغنی، ۲: ۵۵۸وبعد۔

۱۳۴۔الکتاب مع اللباب، ۱:۱۳۶، القوانین الفقهیه، ۹۴، مغنی المحتاج، ۱:۳۵۰، المغنی، ۲:۵۳۴۔

۱۳۵۔ بدایة المجتهد، ۱:۲۳۴، المهذب، ۱:۱۳۲، المغنی، ۲: ۵۵۴ وبعد۔

۱۳۶۔ الشرح الصغیر، ۱:۵۶۹۔

۱۳۷۔ المغنی، ۲: ۵۱۱۔۵۱۲، مغنی المحتاج، ۱:۳۶۱۔

۱۳۸۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں خارجہ بن زید بن ثابتؓ سے روایت کی (نصب الرایة، ۱:۲۶۵ وبعد)

۱۳۹۔ فتح القدیر، ۱: ۴۵۸ وبعد، الکتاب مع اللباب، ۱: ۱۳۲، مراقی الفلاح، ۹۹، الدرالمختار، ۱:۸۲۶ وبعد۔

۱۴۰۔ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۴۱۲، القوانین الفقهیه، ۹۵، بدایة المجتهد، ۱:۲۳۰وبعد۔

۱۴۱۔ المهذب، ۱: ۱۳۸، المجموع، ۵:۲۶۴۔

۱۴۲۔ کشاف القناع، ۲:۹۷، المغنی، ۲:۵۱۱، ۵۱۹۔

۱۴۳۔ متفق علیہ (نیل الاوطار، ۴:۵۱)

۱۴۴۔ ترمذی نے روایت کی (ایضاً)

۱۴۵۔ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ماہ بعد تک قبر پر نماز جنازہ پڑھی، دوسری روایت انہیں سے ہے کہ آپؐ نے تین دن بعد میت پر نماز جنازہ پڑھی، دارقطنی (نیل الاوطار، ۴:۵۱)۔

۱۴۶۔ الدرالمختار، ۱:۸۱۳، القوانین الفقهیه، ۹۴، الشرح الصغیر، ۱:۵۷۱، المجموع، ۵:۲۰۹،

المهذب، ۱:۱۳۴، مغنی المحتاج، ۱: ۳۴۵، المغنی، ۲:۵۱۲ وبعد، کشاف القناع، ۲: ۱۲۶۔

۱۴۷۔ متفق علیہ، امام احمد نے حضرت ابوہریرہؓ سے اسی طرح کی روایت بیان کی، احمد، نسائی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا (نیل الاوطار، ۴: ۴۸ وبعد)۔

۱۴۸۔ المغنی، ۲: ۵۲۲، کشاف القناع، ۲: ۱۱۶ وبعد۔

۱۴۹۔ احمد، نسائی، ابوداؤد، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۱۵۰۔ فتح القدیر، ۱: ۴۶۵، الدر المختار، ۱: ۸۲۸۔۸۳۰، مراقی الفلاح، ۹۹ وبعد، الشرح الصغیر، ۱: ۵۷۴، القوانین الفقهیه، ۹۳ وبعد، مغنی المحتاج، ۱: ۳۴۹، المهذب، ۱: ۱۳۴، بدایة المجتهد، ۱: ۲۳۲ وبعد۔

۱۵۱۔ ابن عدی، اسی طرح کی روایت ابن عباسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ ہے: جب نومولود روئے چیخے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور وہ وارث ہوگا۔ ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ بچے کی اس وقت تک نماز جنازہ نہ پڑھی جائے نہ وہ وارث ہوگا نہ اس کی وراثت تقسیم ہوگی جب تک پیدا ہونے کے بعد روئے چیخے نہیں۔

(نصب الرایة ۲: ۲۷۷۔۲۷۸)۔

۱۵۲۔ سنن اربعہ نے روایت کی۔ ترمذی نے کہا ہے کہ حسن صحیح ہے، حاکم نے روایت کی اور کہا کہ بخاری کی شرط پر ہے، اس کی سند میں اضطراب ہے (نصب الرایة، ۲: ۲۷۹)

۱۵۳۔ ضعیف حدیث ہے، ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (نصب الرایة، ۲: ۲۷۹)۔

۱۵۴۔ پہلی حدیث ترمذی نے روایت کی اور کہا کہ اس کی سند قوی نہیں ہے۔ دوسری حدیث احمد، ابن حبان، ترمذی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابن سعید سے روایت کی۔

۱۵۵۔ البدائع، ۱: ۱۱۵، بدایة المجتهد، ۱: ۲۳۵، مغنی المحتاج، ۱: ۳۰۳، المغنی، ۲: ۲۹۴۔

۱۵۶۔ مغنی المحتاج، ایضاً۔

۱۵۷۔ الدر المختار، ۱: ۸۹، فتح القدیر، ۱: ۴۶۳ وبعد، اللباب، ۱: ۱۳۳، مراقی الفلاح، ۹۹، بدایة المجتهد، ۱: ۲۳۴، القوانین الفقهیه، ۹۵، الشرح الصغیر، ۱: ۵۶۸، مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۱، المهذب، ۱: ۱۳۲، المغنی، ۲: ۴۹۳۔

۱۵۸۔ ابوداؤد، ابن ماجہ، ابن عدیؒ، ابن ابی شیبہ۔ آخری الفاظ ''اس کی نماز نہیں ہوتی'' ضعیف ہیں۔ (نصب الرایة،۲:۲۷۵، نیل الاوطار،۴:۶۸ وبعد)

۱۵۹۔ پہلے الفاظ مسلم نے روایت کیے اور دوسرے بخاری کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے (نیل الاوطار، ۶۸:۴، نصب الرایة،۲:۲۷۶)۔

۱۶۰۔ پہلی روایت سعید نے اور دوسری امام مالک نے روایت کی (نیل الاوطار،۴:۶۸)

۱۶۱۔ کشاف القناع،۲:۹۷۔۹۸، المغنی،۲:۵۱۰، وبعد، القوانین الفقهیه، ۹۶، مراقی الفلاح،۱۰۲، ردالمحتار والدرالمختار، ۱:۸۴۰، مغنی المحتاج، ۱:۳۶۵۔

۱۶۲۔ احمد، سنن اربعہ، ترمذی نے حضرت جابرؓ سے اسے صحیح بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کے بارے میں حکم دیا تھا کہ انہیں ان کی شہادت گاہ میں واپس لے چلو، جب کہ کچھ لوگ انہیں مدینہ لے آئے تھے۔ بزار نے سند حسن کے ساتھ ابوسعید سے اسی طرح کی روایت بیان کی۔(نیل الاطار،۴:۱۱۲، مجمع الزوائد،۳:۴۳)

۱۶۳۔ ترمذی۔

۱۶۴۔ ابن المنذر۔

۱۶۵۔ الدرالمختار، ۱:۸۳۳، فتح القدیر، ۱:۴۶۷، ۴۶۹، الکتاب مع اللباب، ۱:۱۳۳وبعد، مراقی الفلاح، ۱۰۰، القوانین الفقهیه، ۹۶، الشرح الصغیر، ۱:۵۶۵، المهذب، ۱:۱۳۵، کشاف القناع، ۲:۱۴۶ وبعد، المجموع، ۵:۲۳۳، المغنی،۲:۴۷۸، مغنی المحتاج،:۳۵۹۔

۱۶۶۔ سعید بن منصور، ابن ماجہ، اس کی سند میں ثقہ افراد ہیں البتہ ابوعبیدہ کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں۔

۱۶۷۔ زیلعی، کاسانی نے البدائع میں ذکر کیا، ابن عباسؓ نے واثلہؓ سے روایت کی کہ جس نے چار پائی کے چاروں پائے اٹھائے اس کے چالیس کبیرہ گناہ معاف ہوجائیں گے یہ روایت ضعیف ہے۔

۱۶۸۔ شافعی نے المختصر میں، اور بیہقی نے کتاب المعرفة میں روایت کی اور اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

۱۶۹۔ شافعی اور بیہقی نے ضعیف اسناد کے ساتھ روایت کی البتہ حضرت سعدؓ کا اثر صحیح ہے۔

۱۷۰۔ بخاری، یہ الفاظ بخاری کے ہیں، مسلم کے الفاظ یہ ہیں'' خیر کی طرف تم اسے لے جارہے ہو''۔

۱۷۱۔ ابو داؤد، ترمذی، بیہقی وغیرہ، اس کے ضعیف ہونے پر سب کا اتفاق ہے، امام احمد نے ابوموسیٰؓ سے یہ روایت کی: میانہ روی اختیار کرو، میانہ روی تیز چلنے کے بالمقابل ہے (نیل الاوطار، ۴:۷۰)۔

۱۷۲۔ اللباب، ۱:۱۳۴، الشرح الکبیر، ۱:۴۱۸، المهذب، ۱: ۱۳۵، المغنی، ۲:۴۷۲۔۴۷۳۔

۱۷۳۔ الدر المختار، ۱:۸۳۳، الشرح الکبیر، ۱:۴۱۸، المهذب، ۱:۱۳۶، مغنی المحتاج، ۱:۳۶۷۔ المجموع، ۵:۲۸۶، المغنی، ۲: ۴۷۳۔

۱۷۴۔ بخاری اور مسلم سمیت صحاح ستہ نے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۴:۷۰)

۱۷۵۔ بخاری، مسلم، ان کی روایت میں ہے: دو قیراط دو بڑے پہاڑوں کی مانند ہیں۔

۱۷۶۔ ابو داؤد، بزار، حاکم نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

۱۷۷۔ المغنی، ۲:۴۷۴۔

۱۷۸۔ الشرح الکبیر، ۱:۴۱۸، کشاف القناع، ۲:۱۴۶، مغنی المحتاج ۱:۳۵۹۔

۱۷۹۔ بدایة المجتهد، ۱: ۲۲۵، المهذب، ۱: ۱۳۶، المغنی، ۲: ۴۷۴، کشاف القناع ۲: ۱۴۹، المجموع، ۵:۲۳۸، القوانین الفقهیه، ۹۶۔

۱۸۰۔ احمد اور اصحاب سنن اربعہ نے روایت کی اور امام احمد نے اس سے استدلال بھی کیا۔ (نیل الاوطار، ۴:۷۱)

۱۸۱۔ الدر المختار، ۱:۸۳۴، مراقی الفلاح، ۱۰۱۔

۱۸۲۔ براء بن عازبؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں کے ساتھ چلنے کا حکم دیا تھا۔

۱۸۳۔ شوکانی کہتے ہیں کہ اس کے مرسل ہونے کے باوجود مجھے کتب حدیث میں ایسی کوئی بات نہیں ملی۔ (نیل الاوطار، ۴:۷۲)

۱۸۴۔ احمد۔ اصحاب سنن، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا (نیل الاوطار، ۴:۴۵، ۷۲)

۱۸۵۔ المجموع، ۵:۲۳۹۔

۱۸۶۔ صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۷۵)

۱۸۷۔القوانین الفقهیه، ۹۶، المغنی،۲: ۴۷۹، الشرح الصغیر، ۱: ۵۷۰، الدر المختار، ۱: ۸۳۴، المجموع، ۵: ۲۳۹، (نیل الاوطار، ۴: ۷۶)

۱۸۸۔احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۴: ۷۶)

۱۸۹۔ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، بیہقی، اس کی سند ضعیف ہے۔

۱۹۰۔ فتح القدیر، ۱: ۴۶۹، المغنی، ۲: ۴۸۰، المهذب، ۱: ۱۳۶۔

۱۹۱۔ ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۴: ۷۴)

۱۹۲۔ الدر المختار، ۱: ۸۳۳۔۸۳۵، الکتاب مع اللباب، ۱: ۱۳۴، فتح القدیر، ۱: ۴۶۹، الشرح الصغیر، ۱: ۵۶۶، ۵۶۸۔۵۷۴، المهذب، ۱: ۱۳۶، المجموع، ۵: ۲۳۷۔۲۴۰، مغنی المحتاج، ۱: ۳۵۹ وبعد، المغنی، ۲: ۴۷۵۔ ۴۷۷، ۴۸۰، کشاف القناع، ۲: ۱۴۹ وبعد، الشرح الکبیر، ۱: ۴۲۱۔۴۲۴۔

۱۹۳۔ نووی نے اسے غریب قرار دیا ہے۔ مجموع ۵: ۲۳۷۔

۱۹۴۔ ابن ماجہ، ترمذی (نیل الاوطار، ۴: ۷۲)

۱۹۵۔ احمد، مسلم، نسائی، ابوداؤد نے ثوبانؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے(نیل الاوطار، ۴: ۷۲)

۱۹۶۔ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی۔

۱۹۷۔ مسلم نے کتاب الایمان میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں روایت کی۔

۱۹۸۔ بیہقی۔

۱۹۹۔ بخاری، مسلم۔

۲۰۰۔ ابن ماجہ نے ضعیف سند سے روایت کی جو یوں شروع ہوتی ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے نکلے تو عورتیں بیٹھی تھیں، آپؐ نے پوچھا، کیسے بیٹھی ہو؟ انہوں نے کہا، جنازے کا انتظار کررہی ہیں؟ آپؐ نے فرمایا، کیا تم نے غسل دینا ہے، کہا، نہیں، پوچھا، کیا جنازہ اٹھانا ہے، کہا، نہیں، پوچھا، کیا قبر میں اتارنا ہے، کہا، نہیں، آپؐ نے فرمایا: واپس چلی جاؤ......

۲۰۱۔ ردالمحتار والدر المختار، ۱: ۸۳۳، بدایة المجتهد، ۱: ۲۱۸، ۲۳۵، المجموع، ۵: ۲۴۱، کشاف القناع، ۲: ۹۶، ۱۴۶، ۱۵۲۔

۲۰۲۔ حدیث صحیح متواتر ہے۔

۲۰۳۔مراقی الفلاح ،۱۰۲، الدرالمختار ،۱:۸۳۶، الشرح الصغیر ،۱:۵۴۷، المجموع، ۵:۲۴۱، المغنی،۲: ۵۰۸ وبعد۔

۲۰۴۔حدیث صحیح متواتر ہے۔

۲۰۵۔ حدیث صحیح ہے، بخاری نے روایت کی۔

۲۰۶۔ ابو داؤد، بیہقی نے مطلب بن عبداللہ بن حطب سے روایت کی، یہ تابعین میں سے ہیں اور انہوں نے صحابی سے روایت کی اس لیے یہ متصل ہے مرسل نہیں کیوں کہ صحابہ سارے عادل ہیں۔

۲۰۷۔ الدرالمختار، ۱:۸۳۵۔۸۳۹، ۸۴۷، فتح القدیر، ۱:۴۶۹۔۴۷۲، مراقی الفلاح، ۱۰۱ وبعد، الکتاب، ۱:۱۳۴ وبعد، بدایة المجتهد، ۱: ۲۳۵ وبعد، القوانین الفقهیه، ۹۶۔۹۷، الشرح الکبیر، ۱:۴۱۹، الشرح الصغیر، ۱:۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۸، مغنی المحتاج، ۱:۳۵۱، ۳۶۴، المهذب، ۱:۱۳۹، المغنی،۲: ۴۹۷۔۴۹۹، ۵۰۴۔۵۰۸، کشاف القناع، ۲:۱۵۴۔۱۶۳، شرح الرسالة، ۱:۲۷۷۔۲۸۰، المجموع، ۵:۲۸۴۔

۲۰۸۔ ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۲۰۹۔ ابو داؤد، ترمذی وغیرہ لیکن حدیث ضعیف ہے۔

۲۱۰۔ مسلم۔

۲۱۱۔ ابن ماجہ۔

۲۱۲۔ دارقطنی۔

۲۱۳۔ صحیح ابن حبان

۲۱۴۔ ابو داؤد (نیل الاوطار ،۴:۸۲)۔

۲۱۵۔ بخاری (ایضاً) بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت اور ابن ماجہ نے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے ابو الہیاج اسدی کو بھیجا اور فرمایا: میں تجھے اس کام کے لیے بھیج رہا ہوں جس کے لیے مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا تھا۔ جو بت دیکھو اسے مٹا دو اور جو قبر اونچی دیکھو اسے برابر کردو(نیل الاوطار ،۴:۸۳)

۲۱۶۔ ابو داؤد نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی۔

۲۱۷۔ مسلم وغیرہ۔

۲۱۸۔ ردالمحتار، ۱:۸۳۹۔

۲۱۹۔ بخاری و مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کی زیارت کے لیے جانے والی عورتوں اور قبرستان پر مساجد بنانے والوں اور چراغ جلانے والوں پر لعنت بھیجی ہے (نیل الاوطار، ۴:۹۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے لیے قبرستان میں جانا حرام ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

۲۲۰۔ مسلم نے ابو مرثد غنویؓ سے روایت کی۔

۲۲۱۔ ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔

۲۲۲۔ مراقی الفلاح، ۱۰۳، ردالمحتار، ۱:۸۴۶، الشرح الصغیر، ۱:۵۵۹، ۵۷۳، الشرح الکبیر، ۱:۴۲۸ وبعد، القوانین الفقهیه، ۹۷، المجموع، ۵:۲۶۴، مغنی المحتاج، ۱:۳۵۴، المهذب، ۱:۱۳۹، کشاف القناع، ۱:۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، المغنی، ۲:۵۰۷، ۵۵۱، ۵۶۵۔

۲۲۳۔ مسلم نے ابو مرثد غنویؓ سے روایت کی۔

۲۲۴۔ صحاح ستہ نے روایت کی اور جلوس کا مطلب پیشاب پاخانہ کرنا بتایا اور یہ بالاجماع حرام ہے۔

۲۲۵۔ پہلی روایت ابن ماجہ نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی اور یہ حدیث حسن ہے، دوسری احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی اور وہ بھی حسن ہے۔

۲۲۶۔ الدرالمختار، ۱:۸۳۹، ۸۴۰، مراقی الفلاح، ۱۰۲، الشرح الصغیر، ۱:۵۷۷، القوانین الفقهیه، ۹۳، ۹۷، المهذب، ۱:۱۳۸، المجموع، ۵:۲۶۶۔۲۶۸، المغنی، ۲:۵۱۱، ۵۵۱۔۵۵۴، کشاف القناع، ۲:۹۷، ۹۸۔

۲۲۷۔ نیل الاوطار، ۴:۱۱۲ وبعد، اس میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ابی کو اس کی قبر سے نکلوایا، اپنا لعاب اس پر پھونکا اور اسے اپنی قمیص پہنائی۔ بخاری۔

۲۲۸۔ مغیرہؓ کی حدیث ضعیف اور غریب ہے۔ ابو احمد حاکم شیخ ابو عبداللہ حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ المجموع، ۵:۲۶۶۔

۲۲۹۔ الدر المختار ورد المحتار، ۱: ۸۴۰، الشرح الصغیر، ۱: ۵۶۶، الشرح الکبیر، ۱: ۴۲۱، المجموع، ۵: ۲۷۰، مغنی المحتاج، ۱: ۲۶۶، کشاف القناع، ۲: ۹۷۔

۲۳۰۔ صحاح کی پانچوں کتب نے روایت کی۔ ترمذی نے اسے حضرت جابرؓ سے صحیح قرار دیا (نیل الاوطار، ۴: ۱۱۲)۔

۲۳۱۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۴، المغنی، ۲: ۵۰۴، الدر المختار، ۱: ۸۳۸، کشاف القناع، ۲: ۱۹۱۔

۲۳۲۔ امام شافعی نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴: ۸۴)۔

۲۳۳۔ رد المحتار، ۱: ۸۴۶، مراقی الفلاح، ۱۰۳۔

۲۳۴۔ مراقی الفلاح، ۱۰۲، الشرح الصغیر، ۱: ۵۶۷، الشرح الکبیر، ۱: ۴۱۹، ۴۲۲، القوانین الفقهیه، ۹۷، مغنی المحتاج، ۱: ۳۵۴، المغنی، ۲: ۵۶۲۔۵۶۳، المجموع، ۵: ۲۴۴ وبعد۔

۲۳۵۔ بخاری، نسائی (نیل الاوطار، ۴: ۱۱۲)۔

۲۳۶۔ اللباب، ۱: ۱۳۴، مراقی الفلاح، ۱۰۱، الدر المختار، ۱: ۸۳۶، ۸۳۸، الشرح الکبیر، ۱: ۴۲۲، القوانین الفقهیه، ۹۶، الشرح الصغیر، ۱: ۵۵۹، المهذب، ۱: ۱۳۷، المغنی، ۲: ۴۹۶، ۴۹۹، ۵۰۱۔۵۰۵، المجموع، ۵: ۲۵۴۔۲۶۰، مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۳۔

۲۳۷۔ شافعی نے کتاب الام میں اور بیہقی نے صحیح سند سے روایت کی۔

۲۳۸۔ الاخلۃ، خلال کی جمع ہے جس سے کپڑے کو گانٹھ لگائی جائے۔

۲۳۹۔ مسلم، البتہ "اس پر مٹی ڈال دو" اس میں نہیں ہے۔

۲۴۰۔ اس کی علت یہ ہے کہ یہ فضول خرچ لوگوں کی عمارت ہے اور جسے آگ نے چھوا ہو اس سے یہ بری فال نکلتی ہے کہ یہ میت دوزخی ہے۔

۲۴۱۔ بیہقی نے عامر بن ربیعہ سے روایت کی، اس کی سند ضعیف ہے، البتہ ابن ماجہ میں مذکور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

۲۴۲۔ ابوداؤد اور بیہقی سے عمدہ سند سے روایت کی (نیل الاوطار، ۴: ۸۹)۔

۲۴۳۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۲، کشاف القناع، ۲: ۱۶۷، المغنی، ۲: ۵۰۸۔

۲۴۴۔ المجموع، ۵: ۲۴۶۔

۲۴۵۔ المجموع، ۵: ۲۴۶، المغنی، ۲: ۵۶۳۔

۲۴۶۔الدر المختار وردالمحتار، ۱: ۸۳۶، الشرح الکبیر، ۱: ۴۲۹، الشرح الصغیر، ۵۷۹، القوانین الفقهیه، ۹۶ المجموع، ۵: ۲۴۷، المغنی، ۲: ۵۰۰۔

۲۴۷۔الدر المختار، ۱: ۴۸۷، المجموع، ۵: ۲۶۹، مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۳، المغنی، ۲: ۵۵۵ وبعد۔

۲۴۸۔ دیکھیے: نیل الاوطار، ۴: ۸۸، امام بخاری نے حضرت ابوبکرؓ کے دفن کی حدیث کتاب الجنائز کے آخر میں پیر کے روز کی وفات کے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ملا دی ہے۔

۲۴۹۔ بخاری اور ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ بخاری نے کہا، حضرت ابوبکرؓ کو رات کو دفن کیا گیا ابو داؤد نے حضرت جابرؓ کے حوالے سے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو رات کے وقت دفن کیا (نیل الاوطار، ۴: ۸۸)

۲۵۰۔ مراقی الفلاح، ۱۰۱، مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۲، المغنی، ۲: ۵۰۰، الدر المختار، ۱: ۸۳۷۔

۲۵۱۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ حاکم اور ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا۔

۲۵۲۔مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۷، کشاف القناع، ۲: ۱۵۷، المغنی، ۲: ۵۰۶۔

۲۵۳۔طبرانی، الکبیر، الہیثمی نے (مجمع الزوائد، ۳: ۴۳) کہا ہے کہ اس کی سند میں ایسے لوگ جنہیں میں نہیں جانتا، حافظ ابن حجر نے التلخیص الحبیر میں کہا ہے کہ اس کی سند درست ہے۔ ضیاء نے احکام میں اسے قوی قرار دیا ہے (نیل الاوطار، ۴: ۸۹ وبعد)۔

۲۵۴۔سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی (نیل الاوطار، ۴: ۸۹)۔

۲۵۵۔المغنی، ۲: ۵۰۰، الشرح الصغیر، ۱: ۵۵۳، الدر المختار، ۱: ۸۳۸۔

۲۵۶۔ مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۲۔

۲۵۷۔الدر المختار، ۱: ۸۳۶، الشرح الصغیر، ۱: ۵۶۰، مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۳، المهذب، ۱: ۱۳۷، المغنی، ۲: ۵۰۳۔

۲۵۸۔کشاف القناع، ۲: ۱۹۰ وبعد۔

۲۵۹۔ الدر المختار وردالمحتار، ۱: ۸۴۳ وبعد، مراقی الفلاح، ۱۰۳، الشرح الکبیر، ۱: ۴۲۲، الشرح الصغیر، ۱: ۵۶۳، شرح الرسالة، ۱: ۲۸۸، مغنی المحتاج، ۱: ۳۶۴۔ ۳۶۵،

المغنی،۲:۵۶۴،۵۶۵،۵۷۰، کشاف القناع،۲:۱۶۴،۱۷۳ وبعد۔

۲۶۰۔ مسلم نے ابو بریدہؓ سے اور ترمذی کے علاوہ اصحاب سنن نے صحیح اسانید سے روایت کی۔ مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت کی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کی، آپؐ رو پڑے، آپؐ کے ساتھ جو لوگ تھے وہ بھی رو پڑے، پھر آپؐ نے فرمایا: میں نے اپنے رب سے اجازت چاہی کہ میں ان کے لیے استغفار کروں تو مجھے اجازت نہیں دی گئی، پھر میں نے ان کی قبر پر جانے کی اجازت مانگی تو مجھے اجازت مل گئی، قبروں پر جایا کرو، اس سے تمہیں موت یاد رہے گی۔

۲۶۱۔ البحرالرائق، زیلعی کی روایت میں ہے کہ "مردوں کی تعداد کے برابر ثواب ملے گا" بظاہر یہ ضعیف ہے۔

۲۶۲۔احمد، ابو داؤد، ابن حبان اور حاکم نے معقل بن یسارؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث حسن ہے۔

۲۶۳۔ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، نسائی کے علاوہ پانچوں صحاح نے روایت کی۔

۲۶۴۔ان شاء اللہ، تبرک کے لیے ہے اور ولاتقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء اللہ - (الکہف ۱۸: ۲۳۔۲۴) کسی کام کے بارے میں نہ کہو کہ میں کل کروں گا ہاں اگر اللہ نے چاہا) کے حکم کی پابندی ہے۔ (المجموع،۵:۲۸۰)۔

۲۶۵۔ابو داؤد، اس کی اسناد عمدہ ہیں۔

۲۶۶۔الدرالمختار وردالمحتار،۱:۸۴۱ وبعد، تبیین الحقائق، ۱:۲۴۶، شرح الرسالۃ ،۱:۲۸۳، الشرح الکبیر ،۱: ۴۱۹، الشرح الصغیر ،۱: ۵۶۰، المہذب، ۱:۱۳۸ وبعد، کشاف القناع ، ۲:۱۸۵ وبعد، المغنی،۲: ۵۴۳ وبعد، المجموع، ۵: ۲۷۳۔۲۶۶۔

۲۶۷۔بخاری و مسلم نے ام سلمہؓ اور ام حبیبہ بنت ابی سفیانؓ سے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۶:۲۹۲)

۲۶۸۔ترمذی، ابن ماجہ، ترمذی نے اسے غریب اور ابن جوزی نے موضوع قرار دیا ہے۔

۲۶۹۔ابن ماجہ۔

۲۷۰۔ الدرالمختار، ۱:۸۴۱، الشرح الصغیر ،۱: ۵۶۶، ۵۷۹، الشرح الکبیر ،۱: ۴۲۱، مغنی المحتاج، ۱: ۳۵۵ وبعد، المہذب، ۱:۱۳۹، المغنی،۲: ۵۴۵۔ ۵۴۷، کشاف القناع ،۲: ۱۸۸ وبعد، المجموع، ۵: ۲۷۶۔۲۸۰۔

۲۷۱۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، جابرؓ کے علاوہ ایک اس طرح کی حدیث صحیحین

میں ہے۔

۲۷۲۔ پرانا مشکیزہ۔

۲۷۳۔بخاری و مسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی۔ ابن عمرؓ کی روایت کو کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے سے عذاب ہوتا ہے حضرت عائشہؓ نے لاتــزر وازرة وزر اخـرى سے رد کیا۔ (الانعام، ۶:۱۶۴)

۲۷۴۔اس سے مراد یہ ہے کہ مدد مانگنے کے لیے جیسے کسی کا نام لے کر پکارا جاتا ہے، اس طرح پکارا جائے تو جواب میں کہو کہ اپنے باپ کا عضو تناسل کاٹ کھاؤ اور صراحت سے کہو، کنایہ نہ کرو۔ احمد، نسائی اور ابن حبان نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی (کشف الخفا، ۲:۳۳۲)۔

۲۷۵۔ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، لھز سے مراد سینے پر مکا مار کر دھکا دینا۔ فعل لھز یلھز فتح یفتح کے وزن پر ہے۔

۲۷۶۔ مسلم، سربال: قمیص

۲۷۷۔احمد، ابو داؤد نے ابو سعیدؓ سے روایت کی، صحیح حدیث ہے۔

۲۷۸۔ الدر المختار، ۱:۸۴۱، الشرح الصغیر، ۱:۵۶۱، المجموع، ۵:۲۷۴، کشاف القناع، ۲:۱۸۷۔

۲۷۹۔ احمد، ابو داؤد۔ حزبہ الامر: کوئی سخت مشکل یا مصیبت پیش آ جاتی۔

۲۸۰۔ مسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، جو کوئی مصیبت پر انا للہ وانا الیہ راجعون، کہے اور دعا کرے یا اللہ مجھے اس مصیبت میں اجر عطا فرما اور مجھے اس نقصان کا نعم البدل دے'' تو اللہ تعالیٰ اسے اجر بھی دیتا ہے اور نعم البدل بھی، جب ابو سلمہؓ فوت ہوئے تو میں نے یہی دعا کی، مجھے نعم البدل کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مل گئے۔

۲۸۱۔ مسلم نے ابو مالک حارث بن عاصم اشعری سے ان الفاظ میں روایت کی: پاکی نصف ایمان ہے۔

۲۸۲۔ ترمذی میں ابو موسیٰؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا بچہ فوت ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں سے کہتا ہے، تم نے میرے بندے کے بچے کی روح قبض کر لی، وہ کہتے ہیں، ہاں، تم نے اس کے دل کا پھل نوچ لیا، وہ کہتے ہیں، ہاں، پھر میرے بندے نے کیا کہا؟ اس نے تیری تعریف کی اور انا للہ پڑھا، اللہ کہتا ہے: میرے بندے کے لیے جنت میں مکان

بناؤ اور اس کا نام ''بیت الحمد'' رکھو۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

۲۸۳۔فتح القدیر، ۱:۴۷۳، الدر المختار، ۱:۸۴۱، الشرح الصغیر، ۱:۵۶۱، المجموع، ۵:۲۸۵ وبعد، المهذب، ۱:۱۴۰، المغنی، ۲: ۵۵۰، شرح الرسالہ، ۱:۲۸۹۔

۲۸۴۔ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور بیہقی وغیرہ نے عبداللہ بن جعفرؓ سے روایت کی ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے، احمد اور ابن ماجہ نے اسماء بنت عمیسؓ سے روایت کی۔ حضرت جعفرؓ جمادی ۸ھ میں غزوہ موتہ میں شہید ہوئے۔

۲۸۵۔الدر المختار ورد المحتار، ۱: ۸۴۴وبعد، فتح القدیر، ۱:۴۷۳، شرح الرسالہ، ۱:۲۸۹، الشرح الكبير، ۱:۴۲۳، الشرح الصغير، ۱:۵۶۸، ۵۸۰، مغنی المحتاج، ۳:۶۹۔۷۰، المغنی ۲: ۵۶۶۔۵۷۰، كشاف القناع، ۲:۱۹۱، المهذب، ۱: ۴۶۴۔

۲۸۶۔ ابو داؤد، سعد بن عبادہؓ سے بھی روایت کی گئی۔

۲۸۷۔احمد، نسائی نے عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۲۸۵ وبعد)

۲۸۸۔دونوں ضعیف ہیں، پہلی دوسری سے زیادہ ضعیف ہے، جیسا کہ سیوطی نے جامع میں اشارہ کیا۔

۲۸۹۔ مسلم، ترمذی وغیرہ (الترغیب والترہیب، ۲:۳۲۶وبعد)

۲۹۰۔ بخاری، مسلم، ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی (ایضاً، ۲: ۳۱۰وبعد)

۲۹۱۔ بخاری، مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے (ایضاً)

۲۹۲۔ مسلم نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے (ایضاً)

۲۹۳۔الدر المختار، ۱:۸۴۸، اللباب، ۱:۱۳۵، مغنی المحتاج، ۱:۳۵۰۔

۲۹۴۔الدر المختار ورد المحتار، ۱:۸۴۸، مراقی الفلاح، ۱۰۳ وبعد، اللباب، ۱:۱۳۵۔۱۳۷۔

۲۹۵۔الشرح الكبير، ۱:۴۲۵وبعد، الشرح الصغير، ۱:۵۷۵ وبعد، القوانين الفقهيه، ۹۴، بداية المجتهد، ۱:۲۱۹۔۲۳۲۔

۲۹۶۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۵۰، ۳۶۱، المهذب، ۱:۱۳۵۔

۲۹۷۔بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آدمی بہادری دکھانے کے لیے یا حمیت کے لیے یا ریا کاری کے لیے

لڑتا ہے، کون سی قسم فی سبیل اللہ ہے، آپ ؐ نے فرمایا: جو اس لیے لڑتا ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو۔ (جامع الوصول، ۱۹۴:۳)

۲۹۸۔ بیہقی نے کہا ہے کہ اس باب میں یہی سب سے صحیح حدیث ہے اور اس میں بھی ارسال ہے۔ مرسل حدیث حجت ہے، بشرطیکہ اس کو کوئی تائید حاصل ہو، مثلاً اکثر اہل علم کی رائے وہی ہو اور یہاں یہ تائید موجود ہے۔

۲۹۹۔ المغنی، ۵۲۸:۲۔۵۳۵، کشاف القناع، ۱۱۳:۲-۱۱۵۔

۳۰۰۔ بخاری۔

۳۰۱۔ متفق علیہ، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے۔

۳۰۲۔ ابو داؤد، ترمذی نے سعید بن زیدؓ سے اسے صحیح قرار دیا۔

۳۰۳۔ ایضاً۔

۳۰۴۔ محمد بن اسحاق نے المغازی میں محمود بن لبید سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۲۹:۴)

۳۰۵۔ شافعی، احمد بیہقی، نسائی۔

۳۰۶۔ متفق علیہ۔

۳۰۷۔ ابو داؤد، ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کا اسلحہ اور پوستینیں اتروا کر انہیں ان کے خون آلود لباس میں دفن کروادیا۔

۳۰۸۔ ابن حبان، حاکم۔

۳۰۹۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں: ''جس نے عشق کیا، پاک دامن رہا، چھپائے رکھا اور مرگیا تو شہید ہے''۔ صحیح یہ ہے کہ یہ روایت موقوف ہے اور اس کی شرط پاک دامنی اور چھپائے رکھنا ہے۔

۳۱۰۔ مغنی المحتاج، ۳۵۰:۱، الدرالمختار و ردالمحتار، ۸۵۲:۱ وبعد۔

۳۱۱۔ کشاف القناع، ۱۱۵:۲ وبعد، المغنی، ۵۳۶:۲۔

۳۱۲۔ احمد، ترمذی نے کہا ہے کہ حسن صحیح ہے، دوسری حدیث میں ہے کہ قتل کے علاوہ شہادت کی سات صورتیں ہیں اور مذکورہ بالا امور کے علاوہ جل کر مرجانا، ذات الجنب سے اور نفاس کی حالت میں عورت کا مرجانا اس میں شامل ہے۔

فقہ اسلامی: مسائل و دلائل

الفقه الإسلامي وأدلّته

جلد ٢

د فصلنا الآيات لقوم يعلمون

تالیف


وہبہ زحیلی

ترجمہ

محمد طفیل ہاشمی

ادارہ تحقیقات اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔ اسلام آباد



فقہ اسلامی: دلائل ومسائل

الفقه الإسلامي وأدلته

(جلد سوم)

تالیف

وھبہ الزحیلي

ترجمہ

محمد طفیل الھاشمی

فقہ اسلامی - دلائل ومسائل

(الفقه الإسلامي وأدلته)

شرعی دلائل، مذہبی آراء، اہم فقہی مسائل ونظریات اوراحادیث نبویہ
کی تحقیق وتخریج کا مجموعہ

جلد سوم

(روزہ، زکوٰۃ اورحج)

تالیف

وھبہ الزحیلی

ترجمہ

محمد طفیل الہاشمی

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد

۲۰۱۱ء

کتاب: فقہ اسلامی: دلائل ومسائل (جلد سوم)

تالیف: وہبہ الزحیلی

ترجمہ: محمد طفیل ہاشمی

ڈاکٹر محمد حمید اللہ لائبریری، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

کوائف فہرست سازی دوران طباعت

وہبہ الزحیلی

فقہ اسلامی: دلائل ومسائل

(ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد)

حواشی۔

ا۔ فقہ اسلامی ۲۔ فقہ اسلامی، فقہی مسائل

۳۔ فقہ اسلامی، تعلیم ومطالعہ

ا۔ ہاشمی، محمد طفیل (مترجم) ب۔ عنوان

297.14dc21

اشاعت: ۲۰۱۱ء

ISBN: 978-969-408-303-2

مطبع: مطبع ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

فہرست

موضوع

باب سوم: روزہ اور اعتکاف

باب سوم

روزہ (الصوم) اور اعتکاف

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

۱- روزے کے بیان میں
۲- اعتکاف کے بیان میں

فصل اوّل

روزہ (الصوم)

اس فصل میں آٹھ مباحث ہیں:

بحث اوّل: روزے کی تعریف، اس کا رکن، وقت اور فوائد، رمضان اور لیلۃ القدر کی فضیلت، رمضان میں وقوع پذیر ہونے والے اہم تاریخی واقعات

بحث دوم: روزے کی فرضیت اور اس کی اقسام (فرض روزے اور نفل روزے)

بحث سوم: روزہ کب واجب ہوتا ہے؟ ماہ رمضان شروع ہونے کے ثبوت کا طریقہ، مطالع کا اختلاف

بحث چہارم: روزے کی شرائط: روزے کے وجوب کی شرائط، روزے کے صحیح ہونے کی شرائط

بحث پنجم: روزے کی سنتیں، آداب اور مکروہات

بحث ششم: جن عذروں کی بنا پر روزہ چھوڑنا جائز ہے

بحث ہفتم: جن چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور جن سے نہیں ٹوٹتا

بحث ہشتم: روزے کی قضا، کفارہ اور فدیہ

ضمیمہ: منت روزوں کو پورا کرنا

ذیل میں اسی ترتیب سے تمام مباحث کی تفصیل دی جاتی ہے۔

بحث اوّل: روزے کی تعریف، روزے کا وقت، اس کے فوائد

رمضان اور لیلۃ القدر کی فضیلت، رمضان میں وقوع پذیر ہونے والے اہم تاریخی واقعات

اس میں تین مطالب ہیں:

مطلب اوّل: روزے کی تعریف، اس کا رکن، وقت اور فوائد:

روزے کی تعریف: لغت میں صوم کسی چیز سے رکنے کو کہتے ہیں جیسے صام عن الکلام کا مطلب ہے کہ" وہ بات کرنے سے رک گیا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت مریم کے بارے میں بتاتے ہوئے فرمایا کہ انہوں نے کہا تھا: انی نذرت للرحمن صوماً (مریم،۱۹:۲۶) میں نے اللہ کے لیے چپ رہنے کی منت مانی ہے۔ عرب کہتے ہیں: صام النھار (دن ٹھہر گیا) جب عین دوپہر کے وقت سورج ٹھہر جاتا ہے۔(۱)

شریعت میں صبح صادق سے غروب آفتاب تک روزہ رکھنے کے اہل شخص کا روزے کی نیت سے اسے توڑنے والی چیزوں سے رکے رہنے کو روزہ کہتے ہیں۔(۲) یعنی روزہ پیٹ اور شرم گاہ کی خواہشات سے اور ہر محسوس چیز، دوائی وغیرہ کے پیٹ میں داخل ہونے سے ایک مقررہ وقت تک عملاً رکے رہنے کا نام ہے۔ متعین وقت سے مراد صبح صادق سے غروب آفتاب تک کا وقت ہے۔ اس وقت میں ایسے شخص کا مذکورہ امور سے رکے رہنا روزہ کہلاتا ہے جو روزے کا اہل ہو یعنی مسلمان، عاقل ہو، حیض و نفاس والی عورت نہ ہو اور دل کی پختہ نیت اور قطعی ارادے کے ساتھ بغیر کسی تردد کے روزہ رکھنا چاہتا ہو تاکہ عبادت اور عادت میں فرق ہو سکے۔

روزے کا رکن: روزے کا رکن پیٹ اور شرم گاہ کی خواہشات سے باز رہنا یا روزہ توڑنے والے امور سے رکے رہنا ہے۔مالکیہ اور شافعیہ نے ایک رکن کا اضافہ کیا ہے کہ روزے کی نیت رات سے کرنی چاہیے۔

روزے کا وقت: طلوع فجر سے غروب آفتاب تک ہے۔جن علاقوں میں دن اور رات برابر ہوتے ہیں ان کے حوالے سے وقت کا تعین کیا گیا ہے اور جن علاقوں میں دن بہت لمبے ہوتے ہیں مثلاً بلغاریا، وہاں قریبی علاقوں کے دن یا مکہ معظمہ کے دن کا اعتبار کیا جائے گا۔اس کی دلیل ارشاد ربانی ہے: وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر (البقرہ۲:۱۸۷)(کھاؤ اور پیو تا آنکہ صبح کا سفید دھاگہ کالے دھاگے سے ممتاز نہ ہو جائے) دھاگہ کا لفظ مجازاً استعمال کیا گیا، اس سے مراد صبح کی سفیدی کا رات کی سیاہی سے الگ ہونا ہے اور یہ طلوع فجر کے ساتھ ہوتا ہے۔ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ ارشاد نبویؐ: بلالؓ رات کے وقت آذان دیتے ہیں، جب تک ابن ام مکتومؓ آذان نہ دیں کھاتے پیتے رہو' اس امر کی دلیل ہے کہ سفید دھاگے سے صبح مراد ہے اور بالاجماع سحری کھانے کا وقت صبح صادق سے پہلے کا ہے۔

روحانی اور مادی دونوں اعتبار سے روزے کے بے شمار فوائد ہیں:

روزہ اللہ کی اطاعت ہے جس پر مومن کو اتنا ثواب ملتا ہے کہ جس کا کوئی حد و حساب نہیں کیوں کہ روزہ محض اللہ کے لیے رکھا جاتا ہے اور اس کا کرم بہت وسیع ہے، روزے سے اللہ راضی ہوتا ہے اور جنت کے اس خاص دروازے سے داخلے کا استحقاق ملتا ہے جو روزہ داروں کے لیے مختص ہے، اس کا نام ''الریان'' ہے۔(۳) روزے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے عذاب سے حفاظت ملتی ہے کہ انسان سے گناہوں کا ارتکاب ہوتا رہتا ہے،

روزے ایک سال سے دوسرے سال تک کے گناہوں کا کفارہ ہیں۔اللہ کی فرماں برداری سے انسان کو اس راہ حق پر استقامت کی توفیق نصیب ہوتی ہے جو اللہ نے انسانوں کے لیے مقرر کر دیا۔کیوں کہ روزہ تقویٰ پیدا کرتا ہے اور تقویٰ سے مراد اللہ کے احکام کی بجا آوری اور اس کی نافرمانی سے بچنا ہے۔ارشاد ربانی ہے: یا ایها الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعکم تتقون (البقرہ۲:۱۸۳) (اے ایمان والو،تم پر روزے فرض کیے گئے جیسے تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تا کہ تم تقوی اختیار کرو)

روزہ اخلاقی تربیت کی بہت بڑی درس گاہ ہے، جس میں مومن کو بہت سے عمدہ اخلاق کی تربیت دی جاتی ہے۔ روزہ نفس کے خلاف جہاد ہے، خواہشات نفس اور شیطانی ترغیبات کا مقابلہ ہے جو بار بار حملہ آور ہوتی ہیں۔ روزے سے انسان میں صبر کی عادت راسخ ہوتی ہے جس سے وہ کبھی محروم ہوتا ہے۔ جو خواہشات پیدا ہوں یا جو مصائب آئیں ان پر صبر کرنے کی مشق ہوتی ہے کیوں کہ لذیز کھانے اس کے سامنے پک رہے ہوتے ہیں اور ان سے اٹھنے والی خوشبو سے اس کی بھوک چمک اٹھتی ہے اور ٹھنڈا میٹھا پانی نگاہوں کو مسحور کر دیتا ہے مگر روزہ دار ان سے باز رہتا ہے اور انہیں کھانے پینے کے لیے اللہ کی اجازت کا انتظار کرتا ہے۔

روزہ امانت کا درس دیتا ہے اور جلوت و خلوت ہر حال میں اللہ کے دیکھنے کا عقیدہ مستحکم کرتا ہے کیوں کہ روزہ دار کو عمدہ اور لذیز کھانوں سے اس عقیدے کے علاوہ کوئی چیز نہیں روک سکتی کہ اللہ دیکھ رہا ہے۔

روزے سے ارادہ مستحکم ہوتا ہے، عزم پختہ ہوتا ہے، صبر کی تعلیم ملتی ہے، ذہن کی

صفائی اور فکر کی بالیدگی حاصل ہوتی ہے اور روشن افکار کا الہام ہوتا ہے کیوں کہ روزہ دار سستی کے مرحلے سے دور اور اسے آرام طلبی اور کاہلی سے نفور ہوتا ہے۔لقمان حکیم نے اپنے بیٹے سے کہا تھا، بیٹے، جب معدہ بھرا ہوا ہوتا ہے تو فکر سو جاتی ہے اور دانش گنگ ہو جاتی ہے اور اعضاء عبادت میں کاہلی کرنے لگتے ہیں۔

روزہ نظم و ضبط کی تعلیم دیتا ہے کیوں کہ روزہ روزہ دار کو محدود اور متعین اوقات میں کھانے پینے کا پابند کرتا ہے، روزہ مشرق و مغرب کے مسلمانوں میں عملی اتحاد کا شعور اجاگر کرتا ہے کہ وہ سب ایک ہی وقت روزہ رکھتے ہیں اور ایک ہی وقت افطار کرتے ہیں کیوں کہ ان کا رب ایک ہے اور ان کی عبادت ایک ہے۔

روزہ انسان میں رحم اور اخوت کے جذبات پیدا کرتا ہے،مسلمانوں میں باہمی تعاون کے احساس کو فروغ دیتا ہے جو مسلمانوں کے باہمی رابطے کا ذریعہ ہے۔روزہ دار کو بھوک اور پیاس کا احساس دوسروں کے ساتھ صلہ رحمی کرنے پر آمادہ کرتا ہے، بھوک، افلاس اور بیماریوں کے خاتمے کے لیے کوششوں میں شریک ہونے پر ابھارتا ہے۔لوگوں کے معاشرتی روابط کی مضبوطی کا باعث اور معاشرے میں پائی جانے والی بیماریوں کے علاج کے لیے تعاون کا ذریعہ ہے۔

روزہ انسان کے لیے حیات نو کا پیغام ہے، اس کے ذریعے انسانی خلیات نئی زندگی حاصل کرتے ہیں، فاسد مادے ختم ہوتے ہیں، معدے اور نظام ہضم کو آرام ملتا ہے، بدن کو پرہیز ملتی ہے اور نامناسب خوراک ، فاسد فضلات اور بدبودار مادے اور رطوبتیں جو کھانے پینے کی اشیاء سے پیدا ہوتی ہیں ان سے نجات حاصل ہوتی ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے: روزہ رکھا کرو صحت مند رہو گے۔(۴) عرب کے مشہور طبیب حارث بن کلدہ کا قول

ہے: معدہ بیماریوں کا گھر ہے اور پرہیز ہر دوائی کی جڑ ہے۔

روزے کے ذریعے آدمی اپنے نفس کے خلاف جہاد کرتا ہے اور دنیا کی آلائشوں اور گناہوں سے نجات حاصل کرتا ہے۔ شہوت اور خواہشات کا زور توڑتا ہے اور کھانے پینے کے معاملے میں نفس کو نظم و ضبط کا پابند بناتا ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: اے نوجوانوں کے گروہ، تم میں سے جو استطاعت رکھتا ہے وہ شادی کر لے کیوں کہ اس سے نگاہ نیچی اور شرم گاہ پاک رہتی ہے اور جو استطاعت نہیں رکھتا وہ روزے رکھے کیوں کہ یہ اس کے لیے ڈھال کا کام دیں گے۔(۵) کمال بن الھمام (۶) کہتے ہیں روزہ اسلام کا تیسرا رکن ہے، پہلے دو ارکان لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اور نماز ہیں۔ اللہ نے متعدد فوائد کی وجہ سے روزہ فرض کیا، جن میں مندرجہ ذیل بہت اہم ہیں:

۱- روزے سے نفس امارہ (گناہوں پر ابھارنے والا) کو سکون ملتا ہے اور تمام اعضاء و جوارح یعنی آنکھ، زبان، کان اور شرم گاہ کی توجہ فضول باتوں سے ہٹ جاتی ہے کیوں کہ روزے کی وجہ سے محسوسات کے بارے میں اعضاء کی حرکت کمزور ہو جاتی ہے، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ جب نفس بھوکا ہو گا تو تمام اعضاء سیر ہوں گے اور جب نفس سیر ہو گا تو تمام اعضاء بھوکے ہوں گے۔

۲- روزے کی وجہ سے مساکین کے بارے میں رحم اور شفقت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ کیوں کہ جب آدمی کو تھوڑی دیر کے لیے بھوک کا مزا چکھنا پڑتا ہے تو اسے وہ لوگ یاد آتے ہیں جن کی ہر وقت یہی کیفیت ہوتی ہے، ان کے بارے میں دل میں نرمی پیدا ہوتی ہے اور اس کے نتیجے میں اللہ کے ہاں عمدہ جزا کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

۳- روزے میں فقراء کی موافقت کا پہلو ہے کہ جو مشقت وہ اٹھاتے ہیں وہی روزہ دار

اٹھاتا ہے اور اس سے روزہ دار کی حالت اللہ کے ہاں بلند ہوتی ہے۔

ایضاح میں ہے: روزہ دین کے سب سے بڑے ارکان میں سے ایک رکن اور شریعت کے قوانین میں سے مستحکم ترین قانون ہے۔ روزے سے گناہوں پر آمادہ کرنے والا نفس مغلوب ہوتا ہے۔روزہ اعمال قلب کی سواری ہے۔روزے میں آدمی دن کا اکثر حصہ کھانے، پینے اور جنسی تعلق سے رکا رہتا ہے جو عمدہ ترین عادات ہیں اور نفس پر بہت گراں گزرتی ہیں۔(۷) اللہ تعالیٰ نے روزہ داروں کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا:

ان المسلمين والمسلمات...... الخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات (الاحزاب۳۳:۳۵)

(مسلمان مرد اور عورتیں...... خشوع کرنے والے مرد اور عورتیں ، صدقہ کرنے والے مرد اور عورتیں، روزہ دار مرد اور عورتیں)

مطلب دوم: رمضان اور لیلۃ القدر کی فضیلت:

رمضان تمام مہینوں کا سردار ہے، اس ماہ نزول قرآن کا آغاز ہوا، یہ اطاعت، نیکی، بھلائی اور احسان کا مہینہ ہے، مغفرت ، رحمت اور اللہ کی رضا کا مہینہ ہے۔اس مہینے میں لیلۃ القدر آتی ہے جو ایک ہزار ماہ سے بہتر ہے۔رمضان کی وجہ سے مومن اپنی دین اور دنیا کی بھلائی اور اصلاح میں مدد حاصل کرتا ہے۔یہ ایسا وقت ہے جس میں دعائیں بکثرت قبول ہوتی ہیں۔سنت نبویؐ میں بکثرت ایسی احادیث ہیں جن میں رمضان کی فضیلت اور ان دنوں میں روزے رکھنے کی فضیلت کا بیان ہے۔مثلاً

۱- رمضان کا مہینہ تمام مہینوں کا سردار ہے اور جمعہ کا دن تمام دنوں کا سردار(۸) اگر لوگوں کو ماہ رمضان کی برکتوں کا علم ہو تو لوگ تمنا کریں کہ سارا سال رمضان رہا

کرے۔(۹) طبرانی نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کی آمد پر ایک روز ارشاد فرمایا: ''رمضان آ گیا، جو برکت کا مہینہ ہے، اس میں اللہ تعالیٰ تمہیں ڈھانپ لیتا ہے، اس کی رحمت نازل ہوتی ہے، گناہ جھڑ جاتے ہیں، دعائیں قبول ہوتی ہیں، اللہ تعالیٰ عبادت میں تمہاری مسابقت کو دیکھتا ہے تو اس پر فرشتوں کے سامنے فخر کا اظہار کرتا ہے، اللہ کو اپنے نفسوں کی بھلائی دکھاؤ، جو کوئی اس مہینے میں اللہ کی رحمت سے محروم ہو گیا وہی بد بخت ہے''۔

۲- ''جب رمضان شروع ہوتا ہے تو جنت کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں، دوزخ کے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں اور شیاطین کو قید کر دیا جاتا ہے''۔(۱۰)

۳- ''اگر آدمی کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے تو پانچوں نمازیں، ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک اور ایک رمضان سے دوسرے رمضان تک کے اعمال گناہوں کا کفارہ بن جاتے ہیں''۔(۱۱)

۴- ''انسان کا ہر نیک عمل دس گنا سے سات سو گنا تک بڑھتا ہے، ارشاد ربانی ہے کہ روزہ اس سے مستثنیٰ ہے، کیوں کہ یہ میرے لیے ہیں اور اس کا بدلہ میں خود دوں گا، انسان میری وجہ سے اپنی خواہشات اور کھانا پینا چھوڑ دیتا ہے۔روزے دار کو دو خوشیاں ہوتی ہیں ایک افطاری کے وقت اور دوسری جب وہ اپنے رب سے ملے گا۔روزے دار کے منہ کی بو اللہ کے ہاں مشک کی خوشبو سے زیادہ پیاری ہے''۔(۱۲)

ترمذی کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، تمہارا رب کہتا ہے: ''ہر نیکی کا بدلہ دس گنا سے سات سو گنا تک ہے، البتہ روزہ میرے لیے ہے، میں خود اس کا بدلہ دوں گا، روزہ آگ سے ڈھال ہے۔(۱۳) روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کو مشک کی خوشبو سے

زیادہ پیاری ہے۔اگر کوئی جاہل تم سے بدتمیزی کرے اورتم روزے سے ہوتو جواب میں کہا کرو، میرا روزہ ہے، میرا روزہ ہے''۔

۵۔ ''جس شخص نے رمضان میں ایمان کی حالت میں ثواب کی نیت سے قیام کیا اس کے پچھلے گناہ معاف ہو گئے''۔(۱۴)یعنی جس کسی نے رمضان کی راتوں میں جاگ کر تراویح پڑھی، ذکر، استغفار اور تلاوت میں مصروف رہا، ان اعمال پر اللہ کی طرف سے حسن جزا کا جو وعدہ ہے اس پر یقین رکھا اور آخرت کے ثواب کی صرف اللہ سے امید رکھی، اپنا عمل خلوص سے محض اللہ کی رضا جوئی کے لیے کیا، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرایا تو حقوق العباد کے سوا اس کے سارے گناہ معاف ہو جائیں گے۔حقوق العباد ادا کرنے سے یا صاحب حق کے معاف کرنے سے معاف ہوتے ہیں۔

۶ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں شعبان کے آخری دن خطبہ دیا، فرمایا: ''لوگو، تم پر ایک بڑا با برکت مہینہ سایہ فگن ہو رہا ہے، ایسا مہینہ جس میں ایک رات ہزار مہینوں سے بہتر ہے، ایسا مہینہ جس میں روزے رکھنا فرض ، رات کو نماز پڑھنا مستحب ہے۔اس میں جو کوئی ایک بھلائی کرے گا گویا اس نے دوسرے ایام میں فرض ادا کیا، اور جو ایک فرض ادا کرے گا گویا اس نے دوسرے ایام میں ستر فرائض ادا کیے۔

یہ صبر کا مہینہ ہے اور صبر کا بدلہ جنت ہے، یہ ہمدردی کا مہینہ ہے، ایسا مہینہ جس میں مومن کے رزق میں اضافہ ہو جاتا ہے۔جس کسی نے کسی روزہ دار کو روزہ افطار کرایا، اس کے گناہ معاف ہوں گے اور اس کی گردن کو جہنم سے خلاصی ملے گی اور اسے روزہ دار جتنا ثواب ہوگا، جب کہ روزہ دار کے ثواب میں کوئی کمی نہیں ہوگی۔

لوگوں نے کہا، یا رسول اللہؐ، ہم سب کے پاس تو اتنا کچھ نہیں ہوتا جس سے کسی کا روزہ افطار کرایا جا سکے۔ آپؐ نے فرمایا، یہ ثواب اس پر مل جاتا ہے کہ کسی کا ایک کھجور، ایک گلاس پانی یا ایک گھونٹ دودھ (۱۵) سے روزہ افطار کرا دیا جائے۔

یہ ایسا مہینہ ہے جس کا آغاز رحمت، درمیانی مدت مغفرت اور آخری حصہ دوزخ سے نجات ہے، اس مہینہ میں جو کوئی اپنے ملازم کے لیے آسانی کرے گا اللہ اس کے گناہ بخش دے گا اور اسے آگ سے نجات دے گا۔

اس مہینے میں چار کام بکثرت کیا کرو، دو کام ایسے ہیں کہ ان سے تم اپنے رب کو راضی کر سکتے ہو اور دو ایسے ہیں کہ تمہارے لیے ان کے بغیر چارۂ کار نہیں، جن دو کاموں سے تم اپنے رب کو راضی کر سکتے ہو تو لا الہ الا اللہ کی گواہی دینا اور استغفار کرنا ہے اور جن دو کاموں کے بغیر چارۂ کار نہیں وہ یہ ہیں کہ اللہ سے جنت مانگو اور دوزخ سے پناہ مانگو۔

جس نے کسی روزہ دار کو پانی پلایا اللہ تعالیٰ اسے میرے حوض سے ایسا پانی پلائے گا کہ جنت میں داخل ہونے تک اسے پیاس نہیں لگے گی"۔(۱۶)

لیلۃ القدر: لیلۃ القدر کو تلاش کرنا مستحب ہے کیوں کہ یہ بڑی برکت، عظمت اور فضیلت والی رات ہے،اس میں دعا کی قبولیت کی امید کی جاتی ہے، یہ تمام راتوں سے حتیٰ کہ شب جمعہ سے بھی افضل ہے۔(۱۷) ارشاد ربانی ہے: لیلۃ القدر خیر من الف شہر (القدر ۹۷:۳) لیلۃ القدر ایک ہزار مہینے سے بہتر ہے۔یعنی اس میں قیام کرنا اور اچھے اعمال کرنا دوسری راتوں کی بہ نسبت ایک ہزار ماہ کے عمل سے بھی زیادہ افضل ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے ایمان اور ثواب کی نیت سے لیلۃ القدر میں قیام کیا، اس کے پہلے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں"۔(۱۸) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ جب رمضان کا

آخری عشرہ شروع ہوتا تو رسول اللہ ﷺ راتوں کو بیدار رہتے، گھر والوں کو جگاتے اور بیویوں سے الگ ہو جاتے۔(۱۹) احمد اور مسلم میں ہے کہ آپؐ رمضان کے آخری عشرے میں اتنی محنت کرتے کہ اور کسی وقت اتنی محنت نہ کرتے۔

لیلۃ القدر رمضان کے آخری عشرے کی طاق راتوں کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''لیلۃ القدر کو رمضان کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں تلاش کرو''۔(۲۰)

علماء کے نزدیک راجح تر قول یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان کی ستائیسویں رات ہے، ابی بن کعبؓ کہتے ہیں: ''کہ بخدا ابن مسعودؓ کو معلوم ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہے اور رمضان کی ستائیسویں رات ہے لیکن انہوں نے بتانا مناسب نہیں سمجھا تاکہ تم ست نہ پڑ جاؤ''۔(۲۱) حضرت معاویہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ القدر کے بارے میں فرمایا کہ یہ رمضان کی ستائیسویں رات ہے۔ (۲۲) ابن عباسؓ کے اس قول سے اس رائے کو ترجیح ملتی ہے کہ سورۃ القدر کے تیس کلمات ہیں اور ''ھی'' ان میں سے ستائیسواں کلمہ ہے۔(۲۳) ابن عمرؓ سے امام احمد نے صحیح سند سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جس کا متن ہے: جو کوئی لیلۃ القدر کو تلاش کرنا چاہے وہ اسے ستائیسویں رات میں تلاش کرے یا فرمایا: اسے ستائیسویں رات میں تلاش کرو۔

لیلۃ القدر کو مخفی رکھنے کی حکمت: اسے مخفی رکھنے کی حکمت یہ ہے کہ لوگ اسے تلاش کرنے میں محنت کریں اور لیلۃ القدر کو پانے کے لیے زیادہ عبادت کریں، جیسا کہ جمعہ کے روز ''قبولیت کی گھڑی'' کو مخفی رکھا گیا اور اسماء الٰہی میں اسم اعظم کو مخفی رکھا گیا اور نیکیوں میں اس کی رضا مندی وغیرہ کو مخفی رکھا گیا۔

مستحب یہ ہے کہ لیلۃ القدر میں مومن یہ دعا کرے " **اللھم انک عفو تحب العفو فاعف عنی** (اے اللہ تو معاف کرنے والا ہے، عفو کو پسند کرتا ہے، مجھے معاف فرما) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، اگر مجھے لیلۃ القدر مل جائے تو میں کیا کہوں؟ آپؐ نے فرمایا، کہو: **اللھم انک عفو تحب العفو فاعف عنی**۔(۲۴)

لیلۃ القدر کی علامات: ان میں دو علامات مشہور ہیں جو حضرت ابی بن کعبؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہیں کہ اس سے اگلے روز کا سورج اس طرح نکلے گا کہ سفید ہو گا، اس کی شعاعیں نہیں ہوں گی۔(۲۵) بعض احادیث میں ہے کہ " تھال کی طرح سفید ہو گا" نیز رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ لیلۃ القدر کی نشانی یہ ہے کہ یہ صاف شفاف رات ہے، چاند اس میں روشن ہوتا ہے، رات پر سکون ہوتی ہے، نہ ٹھنڈی نہ گرم، اس رات صبح تک ستارے ٹوٹنے کا واقعہ نہیں ہوتا۔ اس کی نشانی یہ ہے کہ اگلے روز کا سورج سیدھا نکلتا ہے، اس میں شعاع نہیں ہوتی بلکہ چودھویں کے چاند کی طرح ہوتا ہے، اس روز شیطان سورج کے ساتھ نمودار نہیں ہوتا"۔ ابن خزیمہؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت نقل کی ہے کہ لیلۃ القدر صاف شفاف ہوتی ہے، گرم نہ ٹھنڈی۔ اس دن صبح کے وقت سورج سرخ اور اس کی روشنی مدھم ہوتی ہے۔ احمدؒ نے عبادہؓ سے روایت کی ہے کہ اس رات نہ گرمی ہوتی ہے نہ ٹھنڈک، پرسکون، خاموش، اس رات چاند چمک دار ہوتا ہے۔ لیلۃ القدر کی نشانیوں کے بارے میں ابن ابی شیبہؒ نے جابر بن سمرہؓ سے، ابن خزیمہؒ نے جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے اور ابن ابی شیبہؒ نے ابن مسعودؓ اور دیگر صحابہ سے روایات نقل کی ہیں۔(۲۶)

مطلب سوم: رمضان میں وقوع پذیر ہونے والے اہم تاریخی واقعات

رمضان کے اہم ترین واقعات میں سے ایک یہ ہے کہ اس کی پچیس تاریخ کو قرآن حکیم نازل ہوا، پھر رمضان میں اتنے بڑے بڑے تاریخی واقعات رونما ہوتے رہے جن سے رمضان کی قدر و منزلت کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ روزہ قوت، جہاد اور عمل کی علامت ہے نہ کہ کمزوری، تن آسانی، بیزاری اور سستی کی۔ مسلمان زندگی کے مسائل سے نبرد آزما رہتا ہے اور حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار۔ دینی ذمہ داری اسے معاشی اور زندگی کی دوسری ذمہ داریاں سے غافل نہیں کرتی۔ دنیوی خواہشات اس کے عزم و حوصلے کو کمزور نہیں کرتی اور کھانے پینے کی خواہشات سے وہ مغلوب نہیں ہو جاتا۔ مسلمان کے لیے روا نہیں کہ وہ یہ کہے کہ روزے کی وجہ سے کام کاج معطل ہو جاتا ہے اور معاشرتی امور کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ اسلام کا راستہ معروف ہے اور وہ جہاد کا راستہ ہے، اللہ کے دین اور شریعت میں آسانی ہے تنگی نہیں۔

سفر اور لڑائی کے موقع پر روزہ چھوڑنے کی نہ صرف اجازت دی بلکہ ترغیب دلائی اور بتایا کہ ان حالات میں روزے کی پابندی کرنے والے شدت پسند اور مبالغہ شعار ہیں، کیوں کہ جو روزہ چھوڑ دیتے ہیں وہ جہاد میں تمام تر ثواب سمیٹ لیتے ہیں جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر سب سے پہلے افطار کرتے ہوئے بیان فرمایا۔ جو ہم کہتے ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ بڑے بڑے واقعات رمضان کے مہینے میں وقوع پذیر ہوئے، ہم ان میں سے صرف اہم واقعات کے تذکرے پر اکتفا کرتے ہوئے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اللہ کی مدد نفوس کی طہارت، صفائی، بلندی اور مادی آلودگیوں سے پاکی سے وابستہ ہے اور رمضان کے دنوں میں برکت نازل ہوتی ہے، اس میں بھلائی، مدد

اور فضل خداوندی شامل حال رہتا ہے، جب دل خالق ارض و سماء کی طرف متوجہ ہوں، ارشاد ربانی ہے: وما النصر الا من عند اللہ (آل عمران ۳:۱۲۶) مدد صرف اللہ کی طرف سے آتی ہے۔

۱- **معرکہ بدر کبری:** یہ دن یوم فرقان کے نام سے مشہور ہے، جس میں اللہ رب العزت نے حق و باطل کے درمیان فرق کر کے اسلام کو فتح مند کیا، اسلام جو توحید، فکر، عمدہ زندگی اور صحیح اخلاق کی علامت ہے شرک اور بت پرستی کو شکست دی جو پس ماندگی کوتاہ نظری، تنگی اور انسانی شرافت کی بے حرمتی کی علامت ہے۔ معرکہ بدر ۲ ھجری میں ۱۷ رمضان کو جمعہ کے روز ہوا۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ولقد نصرکم اللہ ببدر و انتم اذلۃ، فتقوا اللہ لعلکم تشکرون (آل عمران ۳:۱۲۳) اللہ تعالیٰ نے بدر میں تمہاری مدد کی جب کہ تم کمزور تھے، پس اللہ سے ڈرتے رہو، تاکہ تم اس کا شکر کرو۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ۱۷ رمضان کو جمعہ کا دن تھا۔ اس روز اس امت کا فرعون ابوجہل جو اسلام کا سب سے بڑا دشمن تھا قتل ہوا۔

۲- **فتح مکہ:** یہ سب سے بڑی فتح تھی جسے قرآن نے کہا ہے: انا فتحنا لک فتحاً مبیناً (الفتح ۴۸:۱) ہم نے آپ کو فتح مبین عطا کی۔ ۲۰ یا ۲۱ رمضان ۸ھ جمعہ کے روز مکہ فتح ہوا۔ اس کے ذریعے بت پرستی کی رسم بد کا خاتمہ ہوا۔ کعبہ کے اردگرد سے بت گرا دیئے گئے۔ رمضان ۵ ہجری میں مسلمانوں نے غزوہ خندق کی تیاری کی جو اسی سال شوال کے مہینے میں ہوا۔

۳- **غزوہ تبوک کے بعض واقعات** رمضان ۹ ہجری میں ہوئے، رمضان میں ہی قادسیہ، بویب اور رودس کے معرکے ہوئے۔

۴- یمن میں اسلام رمضان ۱۰ ہجری میں پھیلا۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ بن ابی طالب کی سرکردگی میں ایک سریہ یمن کی طرف بھیجا اور ان کو اہل یمن کے نام ایک خط بھی دیا۔

۵- ۸ھ کے رمضان کے پانچ دن باقی تھے جب خالد بن ولید نے نخلہ میں وہ مکان گرا دیا جس میں عزیٰ بت کی پرستش کی جاتی تھی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا، یہ عزیٰ ہے اس کی کبھی عبادت نہیں ہو گی۔(۲۷) رسول اللہ ﷺ نے دیگر بت خانوں کے انہدام کے لیے بھی افراد بھیجے۔

۶- ۹ ھ کے رمضان میں طائف سے ثقیف کا وفد اسلام قبول کرنے کے لیے مدینہ آیا اور اسی رمضان میں لات بت کو توڑا گیا جس کی بنوثقیف پوجا کرتے تھے۔(۲۸)

۷- ۲۵ رمضان ۴۷۹ھ جمعہ کی صبح کو زلّاقہ کا معرکہ پیش آیا(زلّاقہ موجودہ پرتگال کے قریب واقع ہے) جسے یوم العروبۃ والاسلام کہا جاتا ہے جس میں یوسف بن تاشفین کی قیادت میں اندلس کے مرابطین مسلمانوں کے لشکر کو قشتالہ کے بادشاہ الفونس ششم کے مقابلے میں ۱۶۲۷ء فتح ہوئی اور عیسائیوں کی فوج کے اسی ہزار افراد مارے گئے۔

۸- معرکہ عین جالوت (بیسان اور نابلس کے درمیان ایک قصبہ ہے):۱۵ رمضان ۶۵۸ھ ۳ ستمبر ۱۲۶۰عیسوی جمعہ کی صبح والی مصر سلطان قطز سلطان ممالیک کی قیادت میں مغلوں (تاتاریوں) کے مقابلے میں مسلمانوں کو فتح ہوئی جب کہ سلطان نے جنگ کا آغاز ''واسلاماہ'' کے بلند نعرے سے کیا اور مغل شکست کھا کر اس طرح بھاگے کہ انہوں نے پیچھے مڑ کر نہیں دیکھا۔(۲۹)اس معرکہ کے بعد مصر اور شام کا اتحاد ہو گیا (۳۰) اور اسلام اور مسلمان مغلوں کے حملوں سے محفوظ ہو گئے۔ سلطان صلاح الدین نے بھی

عیسائیوں کے خلاف اپنے معرکوں کا آغاز رمضان میں کیا۔

۹۔ **فتح اندلس:** فتح اندلس کا ابتدائی معرکہ ’’طریف‘‘ رمضان میں ہوا، زلاّقہ کا معرکہ بھی رمضان میں ہوا۔اندلس طارق بن زیاد کی قیادت میں ۲۸ رمضان ۹۲ھ ۱۹ جولائی ۷۱۱ء کو فتح ہوا، جب کہ قوط قوم کا قائد راڈرک بحیرہ کے خونیں معرکہ کے بعد شکست کھا گیا اور طارق بن زیاد نے جبل طارق کی گھاٹی پر کھڑے ہوکر، اپنی کشتیاں جلا کر یہ مشہور جملہ کہا تھا: ’’تمہارے پیچھے سمندر اور سامنے دشمن ہے۔اس معرکہ کے بعد قرطبہ، غرناطہ اور اندلس کا سیاسی دارالحکومت طلیطلہ ایک ایک کر کے فتح ہوتے گئے۔(۳۱)

دور حاضر میں مسلمانوں نے اپنی سرزمین کو عیسائیوں کی دسیسہ کاریوں سے پاک کرنے کے لیے ۱۰ رمضان ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء کو ان سے جنگ کی جسے معرکہ عبور کہتے ہیں جس میں مصری مسلح افواج نے نہر سویز کے مغربی کنارے کو عبور کر کے مشرقی کنارے پر قبضہ کرلیا، جب کہ ۵ رجون ۱۹۶۷ء سے لے کر تقریباً سات سال تک یہ علاقہ یہودیوں کے قبضے میں رہا۔ ۱۰ رمضان کو شام کی مسلح افواج بحیرہ طبریہ کے کنارے پر پہنچ گئیں اور اپریل ۱۹۶۸ء میں رمضان کے مہینے میں فلسطینیوں نے معرکہ کرامہ میں اپنے یہودی دشمنوں کو وہ سبق سکھایا جسے وہ کبھی نہیں بھول سکتا حالانکہ فلسطینی تعداد میں کم تھے اور ان کا دشمن جنگی اہمیت کے مورچوں پر قابض تھا۔

بحث دوم: روزے کی فرضیت اور اس کی اقسام:

روزے کی فرضیت اور اس کی تاریخ: رمضان کے مہینے کے روزے رکھنا اسلام کے ارکان میں سے ایک اہم رکن ہے اور فرائض میں سے ایک فرض۔(۳۲)اس کے لیے قرآن، سنت اور اجماع کے دلائل موجود ہیں۔

قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے: یا ایھا الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعکم تتقون (البقرہ۲:۱۸۳)...... فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ (البقرۃ ۲:۱۸۵) (اے ایمان والو، تم پر روزے فرض کیے گئے جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تا کہ تم تقویٰ اختیار کرو......پس تم میں سے جو کوئی رمضان کا مہنہ پائے تو روزے رکھے)

رہا سنت سے استدال تو ارشاد نبویؐ ہے: اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس امر کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا اور جس کو استطاعت ہو اس کے لیے بیت اللہ کا حج کرنا۔(۳۳)طلحہ بن عبیداللہؓ کہتے ہیں کہ پراگندہ بال شخص رسول اللہﷺ کے پاس آیا اور اس نے پوچھا، یا رسول اللہؐ، اللہ نے مجھ پر کتنے روزے فرض کیے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا، ماہ رمضان کے، اس نے کہا، کیا اس کے علاوہ بھی ہیں؟ آپؐ نے فرمایا، نہیں، ہاں تو چاہے تو نفل روزے رکھ سکتا ہے۔اس نے پوچھا، اللہ نے مجھ پر کتنی زکوۃ فرض کی ہے؟رسول اللہﷺ نے اسے اسلام کے شرعی احکام سے آگاہ کیا، اس نے کہا، اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کوعزت سے نوازا، میں نفلی عبادت بالکل نہیں کروں گا اور جو اللہ نے فرض کیا، اس میں کوتاہی نہیں کروں گا، رسول اللہﷺ نے فرمایا، اگر اس نے سچ کہا تو کامیاب ہو گیا، یا جنت میں داخل ہو گیا۔(۳۴)

نیز مسلمانوں کا اجماع ہے کہ رمضان کے روزے فرض ہیں۔

اس پر اجماع ہے کہ رمضان کے روزے ۱۰ شعبان ۲ ھجری کوتحویل قبلہ کے حکم کے بعد، ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد فرض ہوئے۔ رسول اللہﷺ نے نو سالوں میں نو رمضانوں

کے روزے رکھے اور آپؐ نے ربیع الاوّل ۱۱ھجری میں وصال فرمایا۔(۳۵)

رمضان کے روزوں کی فرضیت کا انکار کرنے والا کافر ہے، اس کے ساتھ مرتد کا سا سلوک کرنا چاہیے، اسے توبہ کی تلقین کرنی چاہیے۔اگر توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے ورنہ اگر نیا مسلمان نہ ہو یا علماء سے دور رہ کر اس کی پرورش نہ ہوئی ہو تو اس پر سزائے حد نافذ کر کے قتل کر دیا جائے البتہ جو شخص سستی کی وجہ سے روزے نہ رکھے لیکن روزوں کے وجوب کا منکر نہ ہو تو وہ فاسق ہے کافر نہیں۔

روزے کی اقسام:

روزے کی کئی قسمیں ہیں: واجب، نفل، حرام اور مکروہ(۳٦)

حنفیہ کے نزدیک روزے کی آٹھ قسمیں ہیں: فرض معین جیسے رمضان کے ادا روزے، فرض غیر معین جیسے رمضان کے قضا روزے اور کفارے کے روزے، واجب معین جیسے متعین نذر کے روزے، واجب غیر معین جیسے غیر متعین نذر کے روزے، نفل مسنون جیسے نو، دس محرم کے روزے اور نفل مندوب یا مستحب جیسے ہر ماہ قمری ۱۳، ۱۴ اور ۱۵ تاریخوں کے روزے۔ مکروہ تحریمی جیسے عیدین کے روزے اور مکروہ تنزیہی جیسے عاشورا کا اکیلا روزہ اور ہفتے کا اکیلا روزہ اور فیروز ومہرجان کے روزے۔

پہلی قسم: واجب:

اس کی تین قسمیں ہیں، ایک وہ جو کسی متعین وقت میں واجب ہیں جیسے رمضان کے روزے، دوسرے وہ جو کسی سبب سے واجب ہیں جیسے کفارے کے روزے اور تیسرے وہ جو انسان کے خود اپنے اوپر واجب کرنے سے واجب ہیں جیسے نذر کے روزے۔

حنفیہ کے نزدیک لازمی روزوں کی دو قسمیں ہیں: فرض اور واجب۔ فرض کی دو

قسمیں ہیں: معین، جیسے رمضان کے ادا روزے اور غیر معین جیسے رمضان کے قضا روزے اور کفارے کے روزے لیکن مؤخر الذکر قسم عملاً فرض ہیں اعتقاداً نہیں، اس لیے ان کا منکر کافر نہیں ہوتا۔

واجب کی بھی دو قسمیں ہیں: معین جیسے معین نذر اور غیر معین جیسے مطلق روزے رکھنے کی منت ماننا یا نفل روزہ توڑ دیا ہو تو اس کی قضا واجب ہے۔

دوسری قسم: حرام روزہ: جو جمہور کے نزدیک حرام اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ اس کی درج ذیل اقسام ہیں:

۱- **شوہر کی اجازت** یا اس کی رضا مندی کے علم کے بغیر عورت کا نفل روزہ رکھنا، البتہ اگر شوہر کو اس کی ضرورت نہ ہو مثلاً شوہر موجود نہ ہو یا حج یا عمرے کے احرام میں ہو یا اعتکاف میں ہو تو بیوی کے لیے نفل روزے بلا اجازت رکھنا جائز ہے۔ صحیحین میں روایت ہے: ''کسی عورت کے لیے شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنا جائز نہیں جب کہ شوہر موجود ہو''۔

کیوں کہ شوہر کا حق فرض ہے، نفل کی وجہ سے اسے چھوڑ دینا جائز نہیں۔ اگر بیوی نے شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لیا تو روزہ صحیح ہو جائے گا، اگر چہ ایسا کرنا حرام ہے جیسا کہ غصب شدہ زمین پر نماز پڑھنا۔ شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کا روزہ تڑوا دے تا کہ اس کے حقوق ادا کر سکے اور اس کی ضرورت پوری کر سکے۔ حنفیہ کے نزدیک ایسا روزہ مکروہ تنزیہی ہے۔

۲- **شک کے دن کا روزہ:** یہ تیس شعبان کا روزہ ہے، جب کہ لوگوں کو شک ہو کہ یہ دن رمضان کا ہے یا نہیں۔ فقہاء نے اس مفہوم کو ادا کرنے میں جو الفاظ استعمال کیے ہیں

وہ قریب قریب ایک جیسے ہیں البتہ اس کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف رائے ہے، البتہ اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کی عادت ہے کہ وہ کسی دن مثلاً پیر یا جمعرات کو نفل روزہ رکھتا ہے اور اتفاق سے اسی روز تیس شعبان ہو تو اس کے لیے روزہ رکھنا بلا کراہت جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں(۳۷) کہ اگر تیس شعبان کے بارے میں موسم ابرآلود ہونے کے باعث شک ہو کہ یہ رمضان کا دن ہے یا شعبان کا، تب یہ شک کا دن ہوگا اور اگر آسمان صاف تھا اور کسی نے چاند نہیں دیکھا تو یہ شک کا دن نہیں ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر رمضان کے روزے کی یا اور کسی واجب روزے کی نیت کی تو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ نیز رمضان شروع ہونے سے ایک یا دو دن پہلے روزے رکھنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزے نہ رکھو، ہاں اگر کسی شخص کی اس روز روزہ رکھنے کی عادت ہو تو اس کے لیے جائز ہے۔(۳۸) اس روز روزہ رکھنا مکروہ ہے، ہاں اگر کسی مسلمان کا اس روز روزہ رکھنے کا معمول ہے تو اس کے لیے جائز ہے۔ ورنہ اس سے رمضان کے روزوں پر اضافہ کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے۔ قطعی نفل روزے کی نیت سے اس روز روزہ رکھنا جائز ہے بشرطیکہ نیت میں یہ تردد نہ ہو کہ یہ نفل ہے یا کوئی اور روزہ۔ پس شک کے دن صرف نفل روزہ رکھنا جائز ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ (۳۹) شک کا دن شعبان کی تیس تاریخ ہے بشرطیکہ اس سے پہلی رات آسمان پر بادل ہوں اور رمضان کا چاند نظر نہ آئے۔ اگر آسمان صاف ہو اور چاند نظر نہ آئے تو شک کا دن نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر رمضان کے چاند نظر آنے کا ثبوت نہیں تو وہ دن یقینی طور پر شعبان کا ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

۱۵۹۱ ے ۵

دردیر اور دسوقی وغیرہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ تیس شعبان کی صبح شک کا دن ہے آسمان خواہ صاف ہوا ہو یا ابر آلود لیکن چاند ایسے افراد نے دیکھا ہو جن کی گواہی قبول نہیں کی جاتی مثلاً غلام، عورت یا فاسق، اور اگر آسمان پر بادل ہوئے ہوں تو وہ قطعی طور پر شعبان کا دن ہے کیوں کہ صحیحین کی حدیث میں ہے: ''اگر بادل ہوں تو شعبان کے تیس دن پورے کرو''۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس روز کو رمضان کا سمجھتے ہوئے احتیاطاً روزہ رکھنا مکروہ ہے اور اگر روزہ رکھ لیا تو وہ رمضان کا روزہ نہیں ہوگا۔ اگر کسی شخص نے صبح سے کھایا پیا کچھ نہیں تھا حتیٰ کہ معلوم ہوا کہ آج رمضان ہے تو روزہ رکھنے سے رمضان کا روزہ نہیں ہوگا۔ البتہ اگر کوئی کبھی کبھی نفل روزہ رکھنے کا عادی ہے یا اس روز روزہ رکھنا اس کا معمول ہے مثلاً جمعرات کا دن ہے اور وہ اتفاق سے شک کا دن (تیس شعبان) بھی ہے تو اس کے لیے روزہ رکھنا اس طرح جائز ہے جیسا کہ اس روز نفل روزہ رکھنا اور پچھلے رمضان کا قضا روزہ رکھنا یا قسم وغیرہ کے کفارے کا روزہ رکھنا یا متعین نذر کا روزہ رکھنا یا کسی کے آنے پر روزہ رکھنے کی منت مانی ہو اور اس روز اس منت کا روزہ رکھنا جائز ہے۔ مستحب یہ ہے کہ شک کے روز کھانے پینے سے رکا رہے تا آنکہ حقیقت حال معلوم ہو جائے۔ اگر معلوم ہو کہ رمضان شروع ہو گیا ہے تو رمضان کے احترام میں سارا دن کھانے پینے سے رکا رہے اور اگر رمضان نہ شروع ہوا ہو تو چاہے رکا رہے چاہے کھا پی لے۔

شافعیہ کے نزدیک (۴۰) شک کا دن تیس شعبان کا دن ہے جب کہ آسمان صاف ہو اور لوگ یہ ذکر کرتے ہوں کہ چاند نظر آ گیا لیکن معلوم نہ ہو کہ کس نے دیکھا ہے اور کسی نے چاند نظر آنے کی گواہی نہ دی ہو یا بچوں یا غلاموں یا فساق یا عورتوں نے گواہی دی ہو

اور ان کے سچا ہونے کا گمان ہو یا ایک عادل شخص نے گواہی دی ہو لیکن وہ ناکافی ہو۔ اگر آسمان پر بادل ہوں تو وہ شک کا دن نہیں ہے یا کسی شخص نے چاند نظر آنے کا تذکرہ نہ کیا ہو تب بھی شک نہیں بلکہ وہ دن یقیناً شعبان کا دن ہے، خواہ بادل گھرے ہوئے ہوں کیوں کہ صحیحین کی حدیث میں ہے: ''اگر بادل ہوں تو شعبان کے تیس دن پورے کرو''۔

اس کا حکم یہ ہے کہ شک کے دن روزہ رکھنا درست نہیں بلکہ حرام ہے کیوں کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت ہے کہ ''جس کسی نے شک کے دن روزہ رکھا اس نے ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی'' (۴۱) اس روز روزہ رکھنے کی حرمت کی وجہ یہ ہے کہ رمضان کے روزے رکھنے پر قوت رہے، رمضان کے مہینے کا کیلنڈر درست رہے اور لوگوں کے ساتھ اجتماعی عبادت میں شرکت میں یکسانی ہو، اس پر اضافہ نہ ہو۔ رمضان شروع ہونے سے پہلے ایک دو روز کے روزے رکھنا بھی حرام ہیں۔ راجح رائے یہ ہے کہ شک کے دن کھانے پینے سے رکا رہے ۔ پھر اگر ثابت ہو گیا کہ رمضان ہے تو سارا دن کھانے پینے سے رکا رہے کیوں کہ اس روز کا روزہ اس پر واجب ہے، اگرچہ اسے اس روز کا علم نہیں۔

شک کے دن قضا، نذر اور کفارے کا روزہ رکھنا جائز ہے، اس طرح اگر کسی کی اس دن روزہ رکھنے کی عادت ہے تو اس کے لیے بھی جائز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا سبب موجود ہے جو روزے کا تقاضا کرتا ہے اور روزہ دار اپنی ذمہ داری جلدی پوری کرنا چاہتا ہے تو عادت کے علاوہ بھی روزہ رکھا جا سکتا ہے اور معمول کے روزے کے بارے میں حدیث میں اجازت ہے کہ'' اگر اس روز کسی کا روزہ رکھنے کا معمول ہے تو وہ روزہ رکھ لے''۔ اگر شک کے دن کسی نے صبح صبح کچھ کھا پی لیا، بعد میں معلوم ہوا کہ رمضان شروع ہو گیا ہے تو سارا دن کھانے پینے سے رکا رہے اور رمضان کے بعد فوراً قضا کرے۔ اگر کسی

نے تردد میں روزہ رکھا کہ اگر رمضان شروع ہو گیا تو رمضان کا روزہ ہے ورنہ شعبان کا نفل، تو نہ فرض روزہ ہوگا نہ نفل، خواہ رمضان شروع ہوا ہو۔

حنابلہ کے نزدیک (۴۲) شک کا دن تیں شعبان ہے، جب کہ بادل یا گرد وغبار نہ ہو بلکہ آسمان صاف ہو اور چاند نظر نہ آیا ہو یا ایسے لوگوں نے چاند نظر آنے کی گواہی دی ہو جن کی گواہی فسق وغیرہ کی وجہ سے رد کر دی گئی ہو، حنابلہ یوم شک کی تعیین میں شافعیہ سے ہم آہنگ ہیں۔

ان کے نزدیک یوم شک کا حکم وہی ہے جو مالکیہ کے ہاں ہے کہ اسی روز احتیاطاً رمضان کے روزے کی نیت سے روزہ رکھا جا سکتا ہے جو مکروہ ہونے کے باوجود درست ہے۔ اگر معلوم ہو جائے کہ رمضان ہے تو تب بھی رمضان کا روزہ شمار نہیں ہوگا، اگر کسی شخص کی اس روز روزہ رکھنے کی عادت تھی یا پچھلے روزوں کے ساتھ ملا کر یوم شک کا روزہ رکھ رہا ہے تو اس میں کراہت نہیں ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''رمضان سے ایک دو دن پہلے روزے نہ رکھو ہاں اگر کسی کا معمول ان دنوں میں روزے رکھنے کا ہو تو اس کے لیے درست ہے''۔ اگر اس دن قضا، نذر یا کفارے کا روزہ رکھے تو اس میں کوئی کراہت نہیں کیوں کہ یہ واجب روزے ہیں۔ اگر کسی نے اپنے معمول کے مطابق روزہ رکھا، بعد میں معلوم ہوا کہ یہ رمضان کا دن تھا تو رمضان کا روزہ نہیں ہوگا۔ اس روز کھانے پینے سے باز رہے اور بعد میں قضا کرے۔ خلاصہ یہ کہ شک کے دن کا روزہ جمہور کے نزدیک مکروہ اور شافعیہ کے نزدیک حرام ہے۔

۳- عید الفطر، عید الاضحیٰ اور اس کے بعد ایام تشریق کے روزے: حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہیں اور جمہور کے نزدیک حرام ہیں، درست نہیں۔ (۴۳) خواہ ان دنوں

میں فرض روزے رکھے یا نفل اگر ان دنوں میں روزے رکھنے کا ارادہ کیا تو گنہ گار ہوگا اور فرض روزے ادا نہیں ہوں گے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: ''رسول اللہ ﷺ نے دو دن، عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے روزے رکھنے سے منع فرمایا''۔ (۴۴) حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک نہی کا تقاضا یہ ہے کہ جس بات سے روکا گیا ہو وہ حرام اور فاسد ہو۔ صحیح مسلم میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''منیٰ کے ایام کھانے پینے اور ذکر اللہ کے ایام ہیں''۔ مالکیہ کے نزدیک عیدالاضحیٰ کے بعد دو دن روزہ رکھنا حرام ہے، جمہور کے نزدیک تین دن، مالکیہ کے نزدیک عید کے بعد تیسرے دن کا روزہ صرف مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے روزے حرام ہیں، خواہ روزے رکھنے والا حج تمتع، یعنی الگ الگ احرام سے حج اور عمرہ ادا کر رہا ہو، کیوں کہ ان دنوں کے روزوں سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ ابو داؤد نے صحیح سند سے روایت کیا ہے۔ جمہور (حنیفہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک حج تمتع اور قران، یعنی ایک احرام سے حج اور عمرہ ادا کرنا، کرنے والے اس حکم سے مستثنٰی ہیں، ان کے لیے روزہ رکھنا جائز ہے کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ: ''ایام تشریق میں روزے رکھنے کی اجازت نہیں، ہاں اگر کسی کو ہدی (حج کے موقع پر قربانی کا جانور) میسر نہیں ہے تو اس کے لیے جائز ہے''۔ (۴۵)

۴- **حیض و نفاس** والی عورت کے لیے روزہ رکھنا حرام ہے، درست نہیں، اگر رکھے تو روزہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ حیض و نفاس کی بحث میں اس کا بیان گزر چکا۔ ایسی عورتوں پر روزے کی قضا ہے نماز کی نہیں۔

۵- **شافعیہ کے نزدیک** شعبان کے نصف اخیر میں یوم شک کے سمیت روزے رکھنا حرام ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص ہمیشہ روزے رکھتا ہو یا ایک دن روزہ رکھتا ہو اور ایک دن

افطار کرتا ہو یا کسی متعین دن مثلاً پیر کو روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن شعبان کے نصف اخیر میں آ جائے یا اس نے متعین دنوں کے روزے رکھنے کی منت مانی ہو یا کسی نفل یا فرض روزے کی قضا ہو یا کفارے کے روزے ہوں یا پہلے سے روزے رکھتا چلا آ رہا ہے اور نصف شعبان کے بعد کے دن ان کے ساتھ شامل ہو گئے ہوں تو جائز ہے۔ان کی دلیل یہ حدیث ہے:''جب شعبان نصف ہو جائے تو روزے نہ رکھو''۔(۴۶) حنابلہ وغیرہ نے اس حدیث سے استدلال نہیں کیا، کیوں کہ امام احمد کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے۔

۶۔ جس شخص کو روزہ رکھ کر ہلاک ہو جانے کا خوف ہو اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں۔

تیسری قسم: مکروہ روزہ:

مثلاً ہمیشہ روزہ رکھنا۔(۴۷) صرف جمعہ کے دن یا صرف ہفتہ کے روز یا شک کے دن یا رمضان سے ایک دو دن پہلے روزے رکھنا جمہور فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے۔ آخری دو قسم کے روزے شافعیہ کے نزدیک حرام ہیں۔مالکیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ ہمیشہ روزہ رکھنا یا صرف جمعہ کا روزہ رکھنا مکروہ نہیں۔مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک ان دونوں میں روزہ رکھنا مکروہ تنزیہی ہے۔مکروہ روزے کی تفصیلات میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں(۴۸) مکروہ روزے کی دو قسمیں ہیں: مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی۔مکروہ تحریمی عیدین، ایام تشریق اور شک کے دن کا روزہ ہے کیوں کہ ان روزوں کے بارے میں ممانعت آئی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔اگر کسی نے ان ایام میں روزہ رکھ لیا تو اس کا روزہ ہو جائے گا لیکن گناہ ہو گا۔اگر کسی نے ان دنوں میں روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو اس پر قضا واجب نہیں ہے۔کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک اصول فقہ کا مسئلہ یہ

ہے کہ اگر کسی عمل کے کسی وصف کی وجہ سے اس عمل کی ممانعت ہو تو نہی کا تعلق صرف وصف سے ہوتا ہے۔اصل عمل اپنے شرعی حکم پر باقی رہتا ہے۔

مکروہ تنزیہی صرف دس محرم کا روزہ رکھنا ہے، اس کے ساتھ نو یا گیارہ محرم کا روزہ شامل نہ کرنا،بعض فقہاء کے نزدیک صرف جمعہ کا روزہ، ہفتہ کا روزہ، نیروز(بہار کا آغاز)مہرجان (خزاں کا آغاز) کا روزہ رکھنا، ہاں اگر معمول کا روزہ اس دن آ جائے تو مکروہ نہیں ہے۔کراہت کی علت ختم ہو جائے گی۔صرف جمعہ کا روزہ اس لیے مکروہ ہے کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''صرف جمعہ کی رات کو قیام کے لیے اور جمعہ کے دن کو روزے کے لیے مختص نہ کرو، ہاں اگر روزوں کے دوران یہ دن آ جائے تو کوئی حرج نہیں''۔(۴۹) ہفتے کے دن کے بارے میں ارشاد نبویؐ ہے کہ: ''فرض روزے کے سوا ہفتے کے دن روزہ نہ رکھو، اگر اور کچھ نہ ملے تو انگور کا خوشہ یا درخت کی ٹہنی ہی چبا لو''۔(۵۰)نیروز اور مہرجان ایسے دن ہیں کہ ان کی تعظیم سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔

ہمیشہ روزہ رکھنا بھی مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ اس سے آدمی کمزور ہو جاتا ہے۔ نیز حدیث میں ہے :''جس نے ہمیشہ روزہ رکھا، اس کا روزہ نہیں ہے''۔(۵۱)چپ رہنے کا روزہ رکھنا مکروہ ہے یعنی روزہ رکھے اور کوئی بات نہ کرے بلکہ روزے کی حالت میں اچھی باتیں کرے اور جس بات کی ضرورت ہو وہ کرے۔افطاری کے بغیر روزہ رکھنا مکروہ ہے، خواہ دو دن کا ہی ہو، یعنی ایسا نہ کرے کہ غروب کے بعد بالکل کچھ نہ کھائے اور دوسرے دن کا روزہ متصلاً شروع کر دے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا: ''بغیر افطاری کے مسلسل روزہ نہ رکھو''۔(۵۲) حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے شفقت کے طور پر لوگوں کو مسلسل روزہ رکھنے سے منع فرمایا، جب آپؐ سے پوچھا

گیا کہ آپؐ خود تو مسلسل روزہ رکھتے ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا: میں تمہاری طرح نہیں ہوں، میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے''۔(۵۳)

اگر مسافر کو روزے کی مشقت ہو اس کے لیے روزہ رکھنا مکروہ ہے۔عورت شوہر کی رضا مندی کے بغیر روزہ رکھے تو مکروہ ہے،شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کو افطار کرا دے تا کہ اس کے حقوق ادا کر سکے اور اس کی ضرورت پوری کر سکے۔ہاں اگر شوہر بیمار ہو یا روزہ دار ہو یا حج یا عمرے کا احرام باندھے ہوئے ہو تو عورت کے لیے شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنا جائز ہے۔

مالکیہ کی رائے(۵۴): علامہ خلیل کہتے ہیں،ہمیشہ روزہ رکھنا مستحب ہے،مکروہ نہیں کیوں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص ہمیشہ روزہ رکھنے کی منت مانے تو اسے پورا کرنا ضروری ہے، اگر یہ روزہ مکروہ یا ممنوع ہوتا تو فقہی قاعدے کی رو سے اسے پورا کرنا ضروری نہ ہوتا۔جمعہ کا روزہ رکھنا بھی مستحب ہے،مکروہ نہیں، کیوں کہ ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ کہیں جمعہ کا روزہ فرض نہ ہو جائے اور رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد اس امر کا کوئی امکان نہیں کہ اب کوئی روزہ فرض ہو جائے۔ابن جزی کے بقول: ہمیشہ کا روزہ، بالخصوص جمعہ کا روزہ ، جب کہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے، بالخصوص ہفتے کا روزہ، عرفات میں عرفہ کا روزہ اور شک کے دن کا روزہ مکروہ ہیں۔شک کے دن سے مراد شعبان کی تیس تاریخ ہے جب کہ چاند نظر نہ آیا ہو اور احتیاطاً روزہ رکھا جائے،عیدالاضحیٰ کے چوتھے دن کا روزہ بھی مکروہ ہے، البتہ حج قِران یا تمتع کرنے والا ہدی کی بجائے روزہ رکھ رہا ہو تو اس کے لیے مکروہ نہیں کیوں کہ اگر روزے نہیں رکھے گا تو اس کے حج میں کمی آ جائے گی۔یا کسی نے منت مانی ہو یا کفارے کے روزے رکھ رہا ہو تب بھی مکروہ نہیں۔

اگر کسی پر قضا روزے واجب ہیں تو اس کے لیے نفل روزے رکھنا مکروہ ہیں، مہمان کے لیے میزبان کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنا ممنوع ہے اور رسول اللہ ﷺ کے یوم ولادت پر روزہ رکھنا مکروہ ہے کیوں کہ یہ دن عید کے مشابہ ہے۔

ایک دن مقرر کر کے ہر ہفتے اس کا روزہ رکھنے کی منت ماننا مکروہ ہے جیسے ہر جمعرات کو روزہ رکھنے کی منت کیوں کہ ہمیشہ ایک مقرر دن روزہ رکھنے کی پابندی مشقت اور ندامت سے دو چار کر دیتی ہے۔ جس کے نتیجے میں عبادت غیر عبادت کے قریب تر ہو جاتی ہے۔ کسی غیر متعین واجب سے پہلے نفل روزہ رکھنا مکروہ ہے مثلاً رمضان کے قضا روزے یا کفارے کے روزوں سے پہلے۔ معین واجب سے پہلے نفل روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے۔ ہر مہینے ایام بیض (قمری تیرہ چودہ، پندرہ تاریخ) کے روزے رکھنے کی پابندی کرنا مکروہ ہے تا کہ تحدید سے بچا جا سکے۔ شوال کے چھ روزے عید کے فوراً بعد رکھنا اور ان کا اظہار کرنا مکروہ ہے۔ اگر الگ الگ کر کے رکھے یا کچھ دیر سے رکھے یا لوگوں سے مخفی رکھ کر رکھے تو مکروہ نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں ان کے وجوب کا اعتقاد پیدا نہیں ہوتا۔

شافعیہ کہتے ہیں (۵۵) صرف جمعہ کا یا صرف ہفتے یا صرف اتوار کا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ عیدین اور ایام تشریق کے علاوہ ہمیشہ روزہ رکھنا اس شخص کے لیے مکروہ ہے جسے یہ اندیشہ ہو کہ اس سے نقصان ہو گا یا واجب یا مستحب حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہو گی، کیوں کہ اوپر مذکور احادیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ نیز بخاری کی حدیث میں ہے: ''تمہارے رب کا تم پر حق ہے اور تمہارے گھر والوں کا تم پر حق ہے، تمہارے بدن کا تم پر حق ہے''۔ اور صحیحین میں اس حدیث کا یہی مفہوم بتایا گیا ہے کہ ''جو ہمیشہ روزہ رکھتا ہے اس کا روزہ نہیں ہوتا''۔

جس شخص کو کسی نقصان کا اندیشہ نہ ہو اور کسی حق کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو اس کے لیے ہمیشہ روزہ رکھنا مستحب ہے کیوں کہ دلائل مطلق ہیں اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''جس نے ہمیشہ روزہ رکھا اس کے لیے جہنم اس طرح تنگ ہو جائے گی اور آپؐ نے انگلیوں سے نوّے کی علامت بنائی''۔(۵۶)

یہ رائے حنابلہ کے مذہب سے ہم آہنگ ہے۔

مریض، مسافر، حاملہ عورت، دودھ پلانے والی اور بہت بوڑھے شخص کے لیے روزہ رکھنا مکروہ ہے، اگر انہیں سخت مشقت کا اندیشہ ہو اور اگر ہلاکت کا خوف ہو یا غذا چھوڑ دینے سے کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو ان کے لیے روزہ حرام ہو جاتا ہے۔ نیروز اور مہرجان کے روزے رکھنا مکروہ نہیں۔

حنابلہ کی رائے شافعیہ سے ہم آہنگ ہے۔(۵۷)البتہ انہوں نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ مسلسل روزہ رکھنا مکروہ ہے اور وہ یہ ہے دو دنوں کے درمیان افطاری نہ کی جائے۔اگر افطاری میں ایک آدھ کھجور وغیرہ کھا لی جائے تو مکروہ نہیں ہے۔ اگر اتنا سفر ہو جس میں نماز قصر کی جاتی ہے، خواہ مشقت نہ ہو تب بھی اس میں روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ اگر کوئی شخص روزہ چھوڑنے کی نیت سے سفر اختیار کرتا ہے تو سفر کرنا اور روزہ چھوڑنا دونوں حرام ہیں۔صرف ماہ رجب کے روزے رکھنا مکروہ ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔(۵۸) کیوں کہ اس میں جاہلیت کے شعار کی تعظیم ہے کہ جاہلیت میں رب کی تعظیم کی جاتی تھی۔اگر ماہ رجب میں ایک دن بھی روزہ چھوڑ دے تو کراہت ختم ہو جاتی ہے یا اس کے ساتھ سال کے کسی اور مہینے کو شامل کر کے اس میں بھی روزے رکھ لے تب بھی کراہت نہیں رہے گی۔ رجب کے علاوہ کسی اور مہینے کو روزوں کے

لیے مختص کر لینا مکروہ نہیں۔

نیروز (ربیع کا چوتھا دن) اور مہرجان (خریف کا انیسواں دن) کے بطور خاص روزے رکھنا مکروہ ہے کیوں کہ یہ کفار کی عیدوں کے دن ہیں اور ان دنوں کی تعظیم کرنے سے کفار کی موافقت لازم آتی ہے۔

شک کے دن کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسی طرح رمضان سے ایک یا دو دن قبل روزہ رکھنا بھی مکروہ ہے، اگر دو دن سے زیادہ رمضان سے قبل روزے رکھے تو مکروہ نہیں۔

قسم چہارم: نفل یا مستحب روزے:

نفل سے مراد وہ عبادت ہے جو فرض نہ ہو اور قرب الٰہی کے لیے کی جائے، اسے تطوع کہتے ہیں اور من تطوع خیرا (البقرہ۲:۱۵۸)) (جو اپنی خوشی سے نیکی کرے) سے ماخوذ ہے۔ کبھی اس کے لیے ''نافلہ'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے جیسے نماز کے بارے میں ہے'' ومن اللیل فتهجد به نافلة لک (الاسراء ۱۷:۷۹) (رات کے وقت تہجد پڑھا کرو یہ تمہارے لیے نفل ہے) بلاشبہ روزہ افضل ترین عبادات میں سے ہے۔ صحیحین میں ہے: ''جس کسی نے اللہ کے لیے ایک دن کا روزہ رکھا اللہ تعالیٰ اس کے چہرے کو جہنم سے ستر سال کی مسافت دور کر دے گا''۔ نیز اوپر جو حدیث گزری ہے، اس میں ہے: ''انسان کا ہر عمل اس کے اپنے لیے ہوتا ہے بجز روزے کے کہ وہ میرے لیے ہے اور میں خود اس کا بدلہ دوں گا''۔

مستحب روزوں کے ایام بالاتفاق مندرجہ ذیل ہیں:

۱- ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا: نفل روزوں میں افضل طریقہ یہ ہے کہ

ایک دن روزہ رکھے اور ایک دن افطار کرے کیوں کہ صحیحین کی حدیث میں ہے: ''افضل روزہ داؤد علیہ السلام کا روزہ ہے، وہ ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن افطار کرتے تھے''۔اس حدیث میں ہے: ''اس سے افضل طریقہ کوئی نہیں ہے''۔(۵۹)

۲- ہر ماہ تین روزے رکھنا: افضل یہ ہے کہ ایام بیض کے روزے رکھے جائیں یعنی ہر ماہ کی تیرہ چودہ اور پندرہ تاریخوں کے۔انہیں ایام بیض اس لیے کہتے ہیں کہ ان ایام میں راتیں چاند سے اور دن سورج سے روشن رہتے ہیں۔ ہر ماہ تین دن روزہ رکھنے سے ہمیشہ روزہ رکھنے کا ثواب ملتا ہے کیوں کہ ہر نیکی کا اجر دس گنا ملتا ہے اس لیے اس سے ہمیشہ روزہ رکھنے کا نقصان نہیں ہوتا اور ثواب ملتا ہے۔اس کی دلیل حضرت ابوذرؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''اگر تم ہر ماہ تین دن کے روزے رکھو تو تیرہ، چودہ اور پندرہ تاریخوں کے روزے رکھو''۔(۶۰) نیز روایت ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ ہر ماہ تین دن کے روزے رکھا کرتے تھے''۔(۶۱)

۳- ہر ہفتے میں پیر اور جمعرات کو روزہ رکھنا: اسامہ بن زیدؓ کی روایت ہے کہ: ''رسول اللہؐ پیر اور جمعرات کو روزہ رکھا کرتے تھے، جب آپؐ سے پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا، پیر اور جمعرات کو لوگوں کے اعمال پیش ہوتے ہیں''۔(۶۲) ایک روایت میں ہے: ''میری خواہش یہ ہوتی ہے کہ میرے اعمال جب پیش ہوں تو میں روزے سے ہوں''۔

۴- شوال کے چھ روزے: خواہ متفرق رکھے جائیں لیکن عید کے بعد مسلسل رکھنے افضل ہیں کیوں کہ اس میں نیکی کی طرف سبقت کا پہلو ہے۔ان کا ثواب ملے گا، خواہ وہ رمضان کے قضا روزے ہوں، خواہ نذر وغیرہ کے ہوں۔جس کسی نے رمضان کے روزوں کے بعد شوال میں چھ روزے رکھے اُس نے گویا ساری زندگی فرض روزے رکھے۔ کیوں کہ حضرت ابو ایوبؓ سے

روایت ہے کہ: ''جس نے رمضان کے روزے رکھے، پھر ان کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے اس نے گویا ہمیشہ کے روزے رکھے''۔ (٦٣) ثوبانؓ کی روایت ہے کہ: ''ایک ماہ روزے رکھنا دس ماہ کے برابر ہے اور چھ روزے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں، پس یہ ایک سال پورا ہو جاتا ہے''۔ (٦٤)یعنی ایک نیکی دس گنا ہوتی ہے تو ایک ماہ دس ماہ کے برابر اور چھ دن ساٹھ دنوں کے برابر ہوتے تو سال پورا ہو گیا۔

۵- عرفہ کے دن کا روزہ: جو شخص حج نہ کر رہا ہو اس کے لیے نو ذوالحجہ کو روزہ رکھنا مستحب ہے کیوں کہ مسلم کی روایت ہے کہ: ''عرفہ کے دن کے روزے سے اللہ تعالیٰ ایک سال پہلے اور ایک سال بعد کے گناہ معاف کر دیتا ہے''۔عرفہ کا دن سب ایام سے افضل ہے کیوں کہ مسلم میں ہی ہے: ''اللہ تعالیٰ جتنے لوگوں کو عرفہ کے دن آگ سے نجات دیتا ہے اتنے اور کسی دن نہیں دیتا''۔رہی آپؐ کی روایت کہ: ''جن ایام میں سورج طلوع ہوتا ہے ان میں سب سے افضل جمعہ کا دن ہے'' تو یہ عرفہ کے دن کو چھوڑ کر ہے، کیوں کہ قرینہ یہی بتاتا ہے کہ عرفہ کا دن جمعہ کے دن سے افضل ہے۔(٦٥)

حاجی کے لیے عرفہ کے دن روزہ رکھنا مسنون نہیں ہے بلکہ سنت یہ ہے کہ وہ اس دن روزے نہ رکھے خواہ قوی ہو تا کہ اسے دعا پر قوت حاصل ہو اور اتباع سنت بھی اسی میں ہے جیسا کہ شیخین کی روایت ہے۔ اس روز حاجی کے لیے روزہ رکھنا خلاف اولیٰ ہے۔حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے عرفات میں عرفہ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمایا''۔(٦٦)حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر روزہ رکھنے سے کمزوری نہ ہو تو حاجی کے لیے بھی روزہ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

٦- عرفہ کے دن سے پہلے حاجیوں کے لیے اور دوسرے لوگوں کے لیے ذوالحجہ کے آٹھ

روزے رکھنا: حضرت حفصہؓ کا قول ہے: ''چار چیزیں رسول اللہ ﷺ نہیں چھوڑتے تھے: عاشورا کا روزہ اور ذی الحجہ کے دس دن، ہر ماہ تین دن کا روزہ اور صبح کی نماز سے پہلے کی دو رکعات''۔(٦٧) نماز عیدین کی بحث میں ذوالحجہ کے ابتدائی دس ایام میں اعمال کی عمومی فضیلت پر احادیث گزر چکی ہیں اور روزہ بھی اسی میں شامل ہے۔

۷- نو اور دس محرم کا روزہ: نو اور دس محرم کا روزہ رکھنا مستحب ہے، دونوں دن روزہ رکھے کیوں کہ ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ: ''اگر میں اگلے سال تک زندہ رہا تو نو اور دس کو ضرور روزہ رکھوں گا''۔(٦٨)

عاشورا کے روزے کی زیادہ تاکید ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''اللہ تعالیٰ اس سے ایک سال پہلے کے گناہ معاف فرما دیتا ہے''(٦٩) ان ایام کے روزے فرض نہیں ہیں کیوں کہ صحیحین میں ہے: ''یہ یوم عاشورا ہے، اس دن کا روزہ فرض نہیں، جو چاہے روزہ رکھے، جو چاہے افطار کرے''۔ جن احادیث میں روزہ رکھنے کا حکم ہے ان سے مراد یہ ہے کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے کے استحباب میں تاکید ہے۔

عاشورا کے روزے کی حکمت جو حضرت ابن عباسؓ نے بیان کی یہ ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپؐ نے دیکھا کہ یہود عاشورا کا روزہ رکھتے ہیں، آپؐ نے وجہ پوچھی تو انہوں نے بتایا کہ یہ ایک بابرکت دن ہے، اس دن اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کو دشمن سے نجات دی تھی تو موسیٰ علیہ السلام نے روزہ رکھا، آپؐ نے فرمایا، تمہاری بہ نسبت میرا موسیٰؑ سے زیادہ تعلق ہے، پس آپؐ نے روزہ رکھا اور روزہ رکھنے کا حکم دیا''۔(٧٠)

اگر دس محرم کے ساتھ نو محرم کو روزہ نہ رکھ سکے تو شافعیہ کے نزدیک گیارہ محرم کو روزہ

رکھے بلکہ امام شافعی نے کتاب الام اور املاء میں تین روزے رکھنے کو مستحب بتایا ہے۔ حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کسی مسلمان کو معلوم نہ ہو کہ محرم کا مہینہ کب شروع ہوا تو تین دن روزے رکھ لے تاکہ یقین ہو جائے کہ عاشورا کا روزہ رکھا ہے۔نو اور دس محرم کے دن اللہ کے مہینے محرم کے مؤکدترین دن ہیں،

جمہور کے نزدیک اکیلا دس محرم کا روزہ رکھنا ہی مکروہ ہے۔

۸- اشہرحرم کے روزے: اشہرحرم (حرمت والے مہینے) چار ہیں۔ تین مسلسل آتے ہیں یعنی ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم اور ایک الگ ہے یعنی رجب۔رمضان کے بعد یہ مہینے روزے رکھنے کے لیے افضل ہیں حرمت والے مہینوں میں سب سے افضل محرم ہے، پھر رجب ہے پھر دوسرے مہینے اور ان کے بعد شعبان کا مہینہ ہے۔

ان مہینوں کے روزوں کا استحباب مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے۔(۷۱) حنابلہ کے نزدیک صرف محرم کے روزے مستحب ہیں اور محرم کے روزے ان کے نزدیک رمضان کے بعد سب سے افضل ہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: ''فرض نمازوں کے بعد سب سے افضل نماز آدھی رات کی نماز ہے اور رمضان کے بعد سب سے افضل روزے محرم کے مہینے کے روزے ہیں''۔(۷۲) اور محرم میں عاشورا سب سے افضل ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا۔حنفیہ کے نزدیک حرمت والے مہینوں میں ہر ماہ میں تین روزے رکھنا مستحب ہے اور وہ جمعرات، جمعہ اور ہفتہ کے روزے ہیں۔

۹- شعبان کے روزے: ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ: ''نبی اکرم ﷺ شعبان کے علاوہ اور کسی مہینے میں پورا مہینے نفل روزے نہیں رکھتے تھے۔صرف شعبان میں رکھتے اور اسے رمضان کے ساتھ ملا دیتے''۔(۷۳) حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ: ''شعبان سے زیادہ

رسول اللہ ﷺ اور کسی مہینے میں نفل روزے نہیں رکھتے تھے۔آپؐ شعبان کا پورا مہینے روزے رکھتے''۔(۷۴) کچھ علماء کی رائے ہے کہ شعبان کے نصف اخیر میں روزے رکھنا مکروہ ہیں۔ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نصف شعبان کے بعد روزے نہ رکھے کیوں کہ حدیث میں ہے''جب شعبان آدھا ہو جائے تو روزے نہ رکھو''۔

مستحب روزوں کے بارے میں فقہی مذاہب کی آراء

فقہا نے مستحب روزوں کی قسمیں بیان کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ کے نزدیک (۷۵) مستحب روزوں کی تین قسمیں ہیں:

(۱) مسنون (۲) مندوب (۳) نفل۔مسنون وہ ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے باقاعدگی سے رکھے ہوں اور مندوب یا مستحب وہ ہیں جو آپؐ نے پابندی سے نہ رکھے ہوں۔ان کی ترغیب دی ہو لیکن خود چھوڑ بھی دیے ہوں اور نفل وہ روزے ہیں جو ان کے علاوہ ہیں اور شریعت نے مطلقاً جن کی ترغیب دی ہو۔

مسنون: نو محرم کو ساتھ ملا کر عاشورا کا روزہ ہے۔

مندوب: ہر مہینے کے تین روزے ہیں اور مستحب یہ ہے کہ ایام بیض یعنی قمری مہینے کی تیرہ، چودہ اور پندرہ تاریخ کو رکھے جائیں، پیر اور جمعرات کا روزہ، شوال کے چھ روزے اور مختار قول یہ ہے کہ مسلسل رکھنے مکروہ نہیں ہیں اور ہر وہ روزہ جس کا مطالبہ اور جس پر ثواب کا وعدہ سنت سے ثابت ہو مستحب ہے مثلاً صوم داؤد علیہ السلام، اسی طرح جمعہ کے دن کا روزہ چاہے اکیلا کیوں نہ ہو، امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک صرف جمعہ کا روزہ رکھنے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ جمعہ کے روز روزہ رکھتے تھے، چھوڑتے نہیں تھے۔عرفہ کے دن روزہ رکھنا، حاجی اگر عرفات کے میدان میں

کمزوری نہ محسوس کرے اور دعاؤں میں خلل نہ پڑتا ہو تو وہ بھی رکھ سکتا ہے۔ اگر کمزوری محسوس کرے تو روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

نفل: ان کے علاوہ وہ روزے ہیں جن کی کراہت ثابت نہیں ہے۔

حنفیہ نے ایک اور تقسیم بھی کی ہے، وہ یہ کہ لازمی روزوں کی تیرہ قسمیں ہیں: سات مسلسل روزے ہیں: رمضان کے، کفارہ ظہار کے، کفارہ قتل، قسم کا کفارہ، بلا عذر روزہ توڑ دینے کا کفارہ، معین نذر اور واجب اعتکاف کے روزے۔ چھ روزے ایسے ہیں کہ چاہے مسلسل رکھے، چاہے وقفے کے ساتھ اور وہ ہیں: نفل روزے، رمضان کے قضا روزے، حج میں قِران اور تمتع کے روزے جب کہ قربانی میسر نہ ہو، حج میں سر منڈوانے کا فدیہ، شکار کا بدلہ اور ایسی منت جو مطلق ہو جس میں کسی متعین مہینے میں پے در پے روزے رکھنے کی نیت نہ کی ہو۔

مالکیہ کے نزدیک (۷۶) نفل روزوں کی تین قسمیں ہیں: سنت، مستحب اور نفل، مالکیہ حنفیہ سے ہم آہنگ ہیں۔

سنت: عاشورا یعنی دس محرم کا روزہ ہے۔

مستحب: حرمت والے مہینوں کے روزے، شعبان کے روزے، ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن کے روزے، عرفہ کا روزہ، شوال کے چھ روزے، ہر ماہ تین روزے اور پیر اور جمعرات کا روزہ۔

نفل: ہر وہ روزہ جس کا وقت یا سبب مقرر نہیں اور ان ایام میں رکھا جائے جن میں روزہ رکھنا واجب یا ممنوع نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۷۷) مؤکدہ مستحب روزوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ قسم جس میں تکرار نہیں جیسے ہمیشہ روزہ رکھنا، دوسری وہ قسم جس میں تکرار ہے، اس کی تین قسمیں ہیں۔

اوّل: جو ہر سال آتے ہیں: جیسے غیر حاجی اور غیر مسافر کے لیے عرفہ کے دن کا روزہ، ذوالحجہ کے دس روزے، نو اور دس محرم کے روزے یا دس اور گیارہ محرم کے روزے، شوال کے چھ روزے جو عید کے فوراً بعد مسلسل رکھنے مسنون ہیں۔ حرمت والے مہینوں (ذوالقعدہ، ذوالحجہ، محرم اور رجب) کے روزے، اسی طرح شعبان کے روزے بھی مسنون ہیں۔

دوم: جو ہر مہینے آتے ہیں: ایام بیض یعنی ہر ماہ قمری تیرہ، چودہ اور پندرہ تاریخ کے روزے، ایام سود (سیاہ راتیں) یعنی ہر ماہ کی اٹھائیس، انتیس اور تیس کے روزے اور اگر مہینہ انتیس کا ہوتو اگلے ماہ کی یکم کا روزہ، مسنون یہ ہے کہ احتیاطاً ستائیس تاریخ کا روزہ بھی رکھ لے۔ ایام بیض (سفید راتیں) اور ایام سود (سیاہ راتیں) کی تخصیص اس لیے ہیں کہ ایام بیض میں راتیں منور ہوتی ہیں اور ایام سود میں راتیں تاریک ہوتی ہیں، پس ایام بیض کے روزے، شکرانے کے روزے ہیں اور ایام سود کے اس لیے ہیں کہ سیاہی دور کرنے کی اللہ سے درخواست کی جائے کیوں کہ مہینہ اب مہمان ہے اور رخصت ہوا چاہتا ہے، پس روزے رکھ کر اس سے استفادہ کیا جائے۔

سوم: جو ہر ہفتے آتے ہیں: اور وہ پیر اور جمعرات ہے۔

حنابلہ نے نفل روزے کے درج ذیل اوقات بتائے ہیں (۷۸)

افضل نفلی روزہ ایک دن اور پھر ایک دن ہے۔ ہمیشہ روزہ رکھنا مکروہ نہیں البتہ اگر کسی شخص کو نقصان کا اندیشہ ہو یا کوئی حق ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو اس کے لیے مکروہ ہے۔ ہر ماہ تین دن روزہ رکھنا مسنون ہے اور ایام بیض میں یعنی ۱۳، ۱۴، ۱۵ تاریخوں کو روزہ رکھنا افضل ہے۔

یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہمیشہ روزہ رکھے کیوں کہ ایک نیکی کا دس گناہ ثواب ملتا ہے۔

پیر اور جمعرات کا روزہ مسنون ہے اور شوال کے چھ روزے بھی۔ بہتر یہ ہے کہ عید کے بعد مسلسل رکھے اگر کوئی مانع نہ ہو، اگر رمضان کے قضا روزے رکھنے ہو تو پہلے وہ رکھے۔ جو شخص رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے رکھتا ہے گویا اس نے ہمیشہ روزہ رکھا۔

محرم کے روزے مسنون ہیں اور رمضان کے بعد سب سے افضل، ان میں سے عاشورا کا روزہ سب سے افضل ہے، جو ایک سال کے گناہوں کا کفارہ ہے(۷۹) پھر نو محرم کا روزہ ہے۔پھر اکیلا عاشورا کا روزہ رکھنا بھی مکروہ نہیں۔ ذوالحجہ کے دس روزے رکھنا مسنون ہیں اور یہ رمضان کے آخری عشرے کے روزوں سے افضل ہیں۔ سب سے زیادہ تاکید عرفہ کے روزے کی ہے، اس کی وجہ سے دو سال کے گناہوں کا کفارہ ہو جاتا ہے۔ کفارہ سے مراد صغیرہ گناہوں کی معافی ہے۔ اگر صغیرہ گناہ نہ ہوں تو کبیرہ گناہوں میں تخفیف ہو جاتی ہے اور اگر کبیرہ بھی نہ ہوں تو درجات کی بلندی ہوتی ہے۔

جو حاجی عرفات میں ہو اس کے لیے عرفہ کا روزہ رکھنا مستحب نہیں بلکہ نہ رکھنا افضل ہے کیوں کہ ام فضلؓ بنت حارث سے روایت ہے کہ: ''انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے لیے ایک پیالہ دودھ بھیجا، جب کہ آپؐ عرفہ میں اپنے اونٹ پر سوار تھے، آپؐ نے دودھ پی لیا''۔(۸۰) ابن عمرؓ بیان کرتے ہیں کہ: ''انہوں نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ساتھ حج کیا، ان میں سے کسی نے اس دن روزہ نہیں رکھا''، کیوں کہ روزے کے باعث دعا میں کمزوری آ جاتی ہے، اس لیے اسے ترک کرنا افضل ہے۔ صرف رجب کے روزے رکھنا مکروہ ہے، جیسا کہ مکروہ روزوں کے بیان میں گزرا، رجب کے علاوہ کسی اور مہینے کے روزے رکھنا مکروہ نہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ شعبان اور رمضان میں روزے رکھتے تھے یعنی گاہے گاہے شعبان میں بھی لیکن رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں ہمیشہ روزے نہیں رکھتے تھے۔

کیا نفل روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے؟

اس مسئلہ میں فقہا کی دو آراء ہیں۔ پہلی حنیفہ اور مالکیہ کی، دوسری شافعیہ اور حنابلہ کی۔ پہلے گروہ کی رائے یہ ہے(۸۱) کہ جب کسی نے نفل روزہ یا نفل نماز شروع کی، اسے پورا کرنا واجب ہے۔اگر درمیان میں توڑ دی تو اس کی قضا کرنا واجب ہے۔ جیسے کوئی شخص عمداً سفر کرتا ہے اور سفر کی وجہ سے روزہ توڑ دیتا ہے تو اس کے ذمہ قضا ہے۔ چوں کہ روزہ ایک ایسا عمل ہے جسے اللہ کے قربت کے لیے اور ثواب کی امید پر شروع کیا گیا ہے، اس لیے اسے باطل ہونے سے بچانا ضروری ہے۔ جتنا حصہ ادا کیا گیا ہے اسے بچانے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ اسے باقی رکھا جائے اور مکمل کیا جائے۔ جب مکمل کرنا واجب ہے تو چھوڑنے کی صورت میں قضا واجب ہے۔ کیوں کہ اللہ کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو پورا کرنا واجب ہے اور جس عبادت کا آخری حصہ پہلے حصے پر موقوف ہو اس کو درمیان میں چھوڑ دینا حرام ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:ولا تبطلوا اعمالکم (محمد۴۷:۳۳)(اپنے اعمال کو باطل نہ کرو) امام مالکؒ کہتے ہیں کہ نفل روزہ رکھنے والے کے لیے مناسب نہیں کہ بلا ضرورت روزہ توڑ دے۔ مجھے روایت پہنچی ہے کہ ابن عمرؓ کہا کرتے تھے، جس نے نفل روزہ رکھا اور پھر بلا ضرورت توڑ دیا اس نے دین کو کھیل تماشہ بنا لیا۔ نیز نذر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کیوں کہ منت ماننے کی صورت میں نفل روزے واجب ہو جاتے ہیں اور انہیں ادا کرنا ضروری ہوتا ہے لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے پانچ دنوں یعنی عیدین اور ایام تشریق میں روزے شروع کیے اور توڑ دیے تو ان کی قضا ظاہر الروایۃ کے مطابق واجب نہیں ہے۔

دوسرے گروہ(۸۲) کی رائے یہ ہے کہ جس کسی نے حج اور عمرے کے علاوہ کوئی نفل

عبادت شروع کی مثلاً روزہ، نماز، اعتکاف، طواف، وضو، جمعہ کی رات یا دن میں سورۂ کہف کی تلاوت یا نماز کے بعد تسبیحات تو انہیں پورا کرنا ضروری نہیں، درمیان سے توڑ سکتا ہے اور اس پر قضا واجب نہیں اور نہ توڑنے پر کوئی مواخذہ ہے البتہ اسے مکمل کرنا مستحب ہے کیوں کہ مکمل کرنے میں عبادت کی تکمیل ہے جو مطلوب ہے اور بلاعذر درمیان میں چھوڑ دینا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تبطلوا اعمالکم (محمد۴۷:۳۳) (اپنے اعمال باطل نہ کرو) نیز جن فقہاء کے نزدیک انہیں مکمل کرنا واجب ہے، ان کے اختلاف سے بچنے اور اپنا اجر ضائع ہونے سے بچانے کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عمل مکمل کرے۔

اگر کوئی عذر ہو مثلاً مہمان کی تواضع کی خاطر کہ میزبان کے شریک نہ ہونے سے مہمان کو گراں گزرتا ہو یا اس کے برعکس معاملہ ہو یعنی میزبان کی خاطر تو روزہ توڑ دینا مکروہ نہیں ہے بلکہ مستحب ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''تمہارے زائرین کا تم پر حق ہے''۔ اور ایک دوسری حدیث میں ہے: ''جو اللہ پر اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہیے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے''۔(۸۳)

نفل روزہ شروع کرنے سے واجب نہ ہونے کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ: ''نفل روزہ شروع کرنے والا خود مختار ہے، چاہے روزہ رکھے، چاہے توڑ دے''۔(۸۴) نماز اور دوسرے نوافل حج اور عمرے کے علاوہ روزے پر قیاس کیے جائیں گے کیوں کہ نفل عبادت کا اصل شرعی حکم یہ ہے کہ وہ لازم نہیں ہیں۔ قضا اصل ادا کے تابع ہے۔ جب ادا واجب نہیں تو قضا کیسے واجب ہو سکتی ہے؟ البتہ مستحب ہے۔ نفل روزہ توڑنے کا جواز حضرت ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

نفل حج اور عمرے کو درمیان سے چھوڑ دینا حرام ہے، کیوں کہ یہ عبادتیں پوری

کرنے وجوب اور بیوی کے ساتھ ہم بستری کی وجہ سے کفارہ کے وجوب کے باعث دوسری عبادتوں سے مختلف ہیں، کیوں کہ حج اور عمرے کے لیے بالعموم پہنچنے میں بہت مشقت برداشت کرنا پڑتی ہے، شدید تکلیف ہوتی ہے اور بہت مال خرچ کرنا پڑتا ہے اس لیے ان کو توڑ دینا مال کا ضیاع اور بہت سے اعمال کو باطل کرنے کے مترادف ہے۔

بحث سوم: روزہ کب واجب ہوتا ہے؟ رویت ہلال کا ثبوت اور مطالع کا اختلاف۔

اس بحث میں تین مطالب ہیں۔

مطلب اوّل: روزہ کب واجب ہوتا ہے؟

روزہ تین امور سے واجب ہوتا ہے(۸۵)

۱- **نذر:** نذر یہ ہے کہ اللہ کی رضا کے لیے ایک دن یا ایک مہینہ روزہ رکھنے کی منت مانے۔چوں کہ انسان خود اپنے آپ پر اسے واجب کر رہا ہے اس لیے اسے پورا کرنا ضروری ہے اور منت روزوں کا سبب منت ماننا ہے۔اگر کوئی مہینہ یا دن مقرر کر دیا اور اس سے پہلے کسی ماہ یا دن میں روزے رکھ لیے تو درست ہے کیوں کہ سبب موجود تھا، یقین کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔

۲- **کفارے:** اگر آدمی نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا ہے مثلاً قتل خطاء کیا یا قسم توڑ دی یا رمضان کے مہینے میں دن میں جماع کر کے روزہ توڑ دیا یا بیوی سے ظہار کیا تو اس کے کفارے میں روزے رکھے اور روزوں کا سبب قتل یا قسم توڑنا یا روزہ توڑنا یا ظہار ہو گا۔

۳- **رمضان کے مہینے کا کوئی حصہ دن یا رات کا پا لینا،** حنفیہ کے نزدیک مختار قول

یہی ہے۔ اس کا سبب رمضان کے مہینے کا وجود ہے۔

رمضان کا روزہ چاند نظر آنے سے فرض ہوتا ہے، اگر آسمان صاف ہو اور اگر آسمان پر بادل یا گرد وغبار ہو تو شعبان کے تیس دن پورے ہونے سے رمضان کا روزہ فرض ہو جاتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرہ۲:۱۸۵) جو کوئی تم میں سے رمضان کا مہینہ پائے اس میں روزے رکھے۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو، اگر آسمان پر بادل ہوں تو شعبان کے تیس دن پورے کر لو''۔(۸۶) بخاری کے الفاظ ہیں: ''مہینہ کبھی انتیس راتوں کا ہوتا ہے، چاند دیکھے بغیر روزہ نہ رکھو، اگر آسمان پر بادل ہوں تو تیس دن پورے کرو''۔ مسلم کے الفاظ ہیں ''کہ آپ ﷺ نے رمضان کا ذکر کیا اور فرمایا، مہینہ اتنا اتنا ہوتا ہے، تین بار ہاتھ کی انگلیاں پھیلائیں، پھر تیسری بار انگوٹھا بند کر دیا اور فرمایا چاند دیکھ کر روزہ رکھو، چاند دیکھ کر افطار کرو، اگر آسمان پر بادل ہوں تو تیس دن پورے کرو''۔ کبھی دو، تین اور چار ماہ تک مہینہ انتیس کا ہوتا ہے جیسا کہ نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے۔ رمضان کے تابع دوسرے امور مثلاً نماز تراویح یا جس شخص نے اس حالت میں صبح کی کہ وہ روزے سے نہیں تھا، اس کا سارا دن کھانے پینے سے رکے رہنا صرف چاند نظر آنے سے ہی ثابت ہوتے ہیں یا شعبان کے تیس دن پورے ہونے سے۔

مطلب دوم: رمضان اور شوال کا چاند ثابت ہونے کا طریقہ:

رمضان اور شوال کے چاند کے ثابت ہونے کے طریقے میں فقہاء کی آراء تین صورتوں کے گرد گردش کرتی ہیں: بہت بڑی جماعت چاند دیکھے، دو عادل مسلمان چاند دیکھیں اور ایک عادل مسلمان چاند دیکھے۔

حنفیہ کہتے ہیں (۸۷)

الف۔ اگر آسمان صاف ہے تو رمضان اور عید کے چاند کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ بڑی تعداد میں لوگ چاند دیکھیں۔ بڑی تعداد سے مراد اتنے لوگ ہیں کہ جن کی اطلاع پر شرعی علم یعنی غلبہ ظن حاصل ہو جائے۔ ان کی تعداد کے بارے میں صحیح رائے یہ ہے کہ حاکم کی صواب دید پر ہے۔ بڑی تعداد میں لوگوں کی شرط اس لیے ہے کہ چاند کا مطلع ایک ہے، چاند دیکھنے میں رکاوٹ کوئی نہیں ہے لوگوں کی نظریں ٹھیک ہیں۔ لوگ چاند دیکھنے کے لیے کوشاں ہیں، ان حالات میں اگر کوئی ایک شخص چاند نظر آنے کی گواہی دیتا ہے تو بظاہر اس کی بات غلط ہے۔

اس صورت میں بھی ضروری ہے کہ اس جماعت میں سے کوئی ایک شخص گواہی دیتے ہوئے کہے: "میں گواہی دیتا ہوں"۔

ب۔ اگر آسمان صاف نہ ہو بلکہ بادل ہوں یا گرد وغبار ہو تو امام کے لیے چاند نظر آنے کا فیصلہ کرنے کے لیے ایک مسلمان عادل عاقل بالغ کی گواہی کافی ہے (عادل سے مراد وہ شخص ہے جس کی نیکیاں اس کے گناہوں سے زیادہ ہوں) یا اس کی حالت کا علم نہ ہو، صحیح قول یہی ہے مرد ہو خواہ عورت، آزاد ہو چاہے غلام کیوں کہ یہ دینی معاملہ ہے اس لیے روایت اور خبر دینے کے مشابہ ہے۔ اس حالت میں یہ شرط بھی نہیں کہ وہ کہے "میں گواہی دیتا ہوں"۔ گواہی شہر میں قاضی کے سامنے اور گاؤں میں مسجد میں لوگوں کے سامنے ہونی چاہیے۔

گواہی پر گواہی بھی جائز ہے کہ قاضی کے سامنے گواہی دی جائے کہ کسی دوسرے شخص نے اس کے سامنے چاند نظر آنے کی گواہی دی ہے۔

جس کسی نے اکیلے چاند دیکھا، وہ روزہ رکھے، خواہ اس کی گواہی قبول نہ کی گئی ہو،

اگر اس نے روزہ نہ رکھا تو اس کے ذمہ قضا ہے، کفارہ نہیں۔

جنتریوں، حسابات اور فلکیاتی مشاہدے پر اعتماد نہ کیا جائے کیوں کہ یہ سب امور ہمارے نبی ﷺ کی شریعت کے خلاف ہیں۔ اگرچہ حساب یا فلکیاتی مشاہدہ درست بھی ہو تب بھی ہم شریعت کی رو سے معمول کے مطابق چاند نظر آنے کے مکلف ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک رمضان کا چاند مندرجہ ذیل تین طریقوں سے ثابت ہوتا ہے۔(۸۸)

۱- بہت بڑی جماعت چاند دیکھے، خواہ عادل نہ ہوں لیکن ان کی تعداد اتنی ہو کہ عادۃ ان کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا قابل تسلیم نہ ہو، ان میں مرد، آزاد یا عادل ہونے کی شرط نہیں ہے۔

۲- دو یا دو سے زائد عادل افراد چاند دیکھیں۔ اس سے رمضان اور عید کا چاند ثابت ہو جائے گا، خواہ بادل ہوں یا آسمان صاف ہو۔ عادل سے مراد وہ مرد ہے جو بالغ، عاقل ہو اور اس نے کوئی کبیرہ گناہ نہ کیا ہو اور صغیرہ گناہوں کا عادی نہ ہو اور مروت وشرافت کے خلاف کوئی کام نہ کیا ہو۔ اگر بادل ہوں اور ایک عادل مرد یا ایک یا دو عورتوں کی گواہی سے روزہ واجب نہیں ہوتا البتہ خود ان پر روزہ واجب ہو جائے گا۔ دو عادل شخص گواہی دیں تو ان کی گواہی کو آگے نقل کرنے کے لیے ہر ایک کے لیے دو گواہ ہونے ضروری ہیں، ایک گواہ کافی نہیں۔ البتہ دو عادل گواہی دیں یا اور لوگ ان کے لیے'' میں گواہی دیتا ہوں'' کے الفاظ کہنا ضروری نہیں ہیں۔

۳- ایک عادل آدمی گواہی دے تو اس کے اپنے حق میں روزہ اور افطار ثابت ہو جائیں گے اور اس شخص کے حق میں بھی ثابت ہو جائیں گے جس نے چاند دیکھنے کا اہتمام نہیں کیا، لیکن جس نے خود چاند دیکھنے کا اہتمام کیا ہے اس کے حق میں اس کی گواہی سے روزہ ثابت ہو گا نہ افطار یعنی عید۔ پس ایک عادل کی گواہی پر حاکم کے لیے چاند کے ثبوت کا

فیصلہ دینا جائز نہیں۔ ایک گواہ کی گواہی میں مرد ہونے کی شرط ہے نہ آزاد ہونے کی۔ اگر امام خود چاند دیکھے تو روزہ اور افطار واجب ہو جاتے ہیں۔

اگر ایک یا دو عادل چاند دیکھیں تو ان کے لیے واجب ہے کہ اپنی گواہی حاکم کے سامنے پیش کریں تا کہ گواہی کا دروازہ کھل سکے کیوں کہ بسا اوقات حاکم یہ چاہتا ہے کہ عادل لوگوں کی گواہی سے چاند کا ثبوت ملے۔

شوال کے چاند کے ثبوت کے لیے ضروری ہے کہ اتنے لوگ چاند دیکھیں جن کا جھوٹ پر اتفاق قابل تسلیم نہ ہو اور ان کی خبر سے علم شرعی، یعنی غلبہ ظن حاصل ہو یا دو عادل گواہ گواہی دیں جیسے کہ رمضان کے چاند میں مطلوب ہیں۔

نجومی جو ستاروں کی رفتار کا حساب لگاتے ہیں، ان کے قول سے چاند ثابت نہیں ہوتا نہ اس کے اپنے حق میں نہ دوسروں کے حق میں، کیوں کہ شارع نے روزے اور عید کو چاند دیکھنے سے وابستہ کیا ہے، چاند کے وجود سے نہیں، اگر فرض کیا جائے کہ ان کی بات صحیح ہے تب بھی۔ لہٰذا فلکیاتی رصد گاہوں کی معلومات پر عمل کرنا، خواہ وہ صحیح ہوں تب بھی جائز نہیں کیوں کہ یہ شریعت کا مطالبہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

شافعیہ کہتے ہیں (۸۹) عام لوگوں کے حق میں رمضان، شوال وغیرہ کے چاند دیکھنے کا ثبوت ایک عادل شخص کی گواہی سے ہو جاتا ہے خواہ اس شخص کے حالات کا علم نہ ہو، آسمان خواہ صاف ہو یا نہ ہو، شرط یہ ہے کہ دیکھنے والا عادل، مسلم، بالغ، عاقل، آزاد مرد ہو اور گواہی ان الفاظ سے دے کہ ''میں گواہی دیتا ہوں'' فاسق، بچے، دیوانے، غلام اور عورت کی گواہی سے چاند کا ثبوت نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے چاند دیکھا تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو اطلاع دی تو آپؐ نے روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی

روزہ رکھنے کا حکم دیا۔(۹۰) ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ: ''ایک اعرابی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا، میں نے رمضان کا چاند دیکھا ہے، آپؐ نے پوچھا، کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں؟ اس نے کہا، جی ہاں، آپؐ نے پوچھا، گواہی دیتے ہو کہ محمدؐ اللہ کے رسول ہیں؟ اس نے کہا، جی ہاں۔ آپؐ نے فرمایا، بلالؓ، لوگوں میں اعلان کر دو کہ کل روزہ رکھیں''۔(۹۱) ایک شخص کی گواہی پر رمضان کے ثبوت کی بنیاد روزے کے بارے میں احتیاط پر ہے۔

جو شخص خود چاند دیکھتا ہے اس پر روزہ واجب ہے، خواہ دیکھنے والا عادل نہ ہو بلکہ فاسق ہو یا بچہ ہو یا عورت ہو یا کافر ہو یا اس نے قاضی کے پاس گواہی نہ دی ہو، یا گواہی دی لیکن قبول نہیں ہوئی، جو شخص اس کی گواہی کو سچا مانتا ہو اور اس پر اعتماد کرتا ہو اس پر بھی روزہ واجب ہے۔

اگر ہم نے کسی عادل کی گواہی پر روزہ رکھا اور پھر تیس دن پورے ہونے کے باوجود چاند نظر نہ آئے تو صحیح یہ ہے کہ عید کر لیں، خواہ آسمان صاف ہو کیوں کہ تیس دن پورے ہو گئے ہیں جو شرعی تعداد ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں۔(۹۲) رمضان کے چاند کے ثبوت کے لیے ایک عادل مکلّف کا قول قبول کریں گے جو ظاہراً اور باطناً عادل ہو، مرد ہو خواہ عورت، آزاد ہو خواہ غلام، خواہ یہ الفاظ نہ کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے چاند دیکھا ہے۔ ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں ہو گی جو محض شعور کی عمر کو پہنچا ہوا ہو یا جس کے حالات کا علم نہ ہو کیوں کہ ان کی بات کا اعتبار نہیں ہے خواہ بادل ہوں یا موسم صاف ہو۔ اگر چاند دیکھنے والا بہت سے لوگوں میں ہو لیکن اس کے علاوہ کسی کو چاند نظر نہ آئے تو بھی اس کی گواہی قبول ہو گی۔ ان

کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن عمرؓ کے قول پر اور ایک اعرابی کی گواہی پر لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا۔ نیز یہ دینی خبر ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ روزے کا حکم دیا جائے اور کسی تہمت کا اندیشہ نہیں ہے اس کے برعکس رمضان ختم ہونے کی گواہی میں تہمت کا اندیشہ ہے۔ نیز دیکھنے والے اور چاند کی حالت میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔اگر حاکم کسی ایک شخص کی گواہی پر رمضان کا فیصلہ کر دے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ روزے کے وجوب کے لیے گواہی کا لفظ استعمال کرنے کا کوئی اعتبار نہیں۔یہ معاملہ کسی حاکم کے ساتھ مختص نہیں۔ جو کوئی کسی عادل سے رمضان کے چاند دیکھنے کی خبر سنے اس پر روزہ واجب ہے۔چاند دیکھنے والے پر واجب نہیں کہ دوسرے لوگوں کو بتائے یا قاضی کے پاس جائے یا مسجد میں جائے۔جس شخص کی گواہی فسق وغیرہ کی وجہ سے رد کر دی گئی ہو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے کیوں کہ حدیث میں ہے:''چاند دیکھ کر روزہ رکھو''، اور لوگوں کے ساتھ ہی افطار کرے کیوں کہ دو عادل گواہوں کی شہادت کے بغیر عید کا چاند ثابت نہیں ہوتا۔اگر کسی ایک شخص نے شوال کا چاند دیکھا تو وہ روزہ نہ چھوڑے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے:''فطر اس روز ہے جب لوگ افطار کریں اور قربانی اس دن ہے جب لوگ قربانی کریں''۔(۹۳) کیوں کہ ایک آدمی کے دیکھنے میں خطا اور تہمت کا احتمال ہے اس لیے احتیاط واجب ہے۔

چاند نظر آنے کے باقی احکام صرف اس سے ثابت ہو جائیں گے کہ ایک آدمی نے چاند نظر آنے کی گواہی دی ہو مثلاً طلاق معلق دی ہو یا ادائیگی قرض کی مدت مقرر کی ہو، اسی طرح عدت کی تکمیل، مشروط خیار اور ایلاء وغیرہ کی مدت اگر رمضان کے چاند نظر آنے سے وابستہ کی ہو تو چاند کی گواہی کو ان امور کے ثبوت کے لیے درست سمجھا جائے گا۔

جیسا کہ گزر چکا ہے کہ حساب اور نجوم خواہ ٹھیک ہو تب بھی اس سے روزے کا وجوب ثابت نہیں ہوگا کیوں کہ شریعت ان کا اعتبار نہیں کرتی۔

دوسرے مہینوں مثلاً شوال کے چاند کے ثبوت کے لیے دو عادل گواہوں سے کم گواہی قبول نہیں ہوگی، یہ گواہی شہادت کے لفظ سے دی جائے۔ چوں کہ یہ ایسی چیز ہے کہ اس پر لوگ بالعموم مطلع ہوتے ہیں، یہ مال نہیں اور نہ اس سے مال کا کوئی تعلق ہے۔ گواہی کا یہ نصاب رمضان کے اثبات کے لیے احتیاطاً ترک کر دیا گیا ہے کیوں کہ روزے عبادت ہیں۔

اگر لوگوں نے دو آدمیوں کی گواہی پر روزے رکھے اور تیس دن پورے ہو گئے لیکن چاند نظر نہیں آیا تو عید کر لیں، خواہ آسمان صاف ہو یا ابر آلود، کیوں کہ عبدالرحمٰن بن زید بن خطاب کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اگر دو گواہ گواہی دے دیں تو روزہ رکھ لو، اور افطار کر لو''۔(۹۴)

اگر ایک آدمی کی گواہی سے روزے شروع کیے تھے اور تیس دن پورے ہو گئے لیکن چاند نظر نہیں آیا تو افطار نہ کریں، کیوں کہ ایک آدمی کی گواہی کی بنا پر افطار جائز نہیں جیسا کہ ایک گواہی سے شوال کا چاند ثابت نہیں ہوتا۔

اگر اٹھائیس دن روزے رکھے تھے کہ چاند نظر آ گیا تو صرف ایک روزہ قضا کریں۔ اگر بادل، گرد و غبار اور دھوئیں وغیرہ کی وجہ سے روزہ رکھ لیا تو افطار نہ کریں کیوں کہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ روزہ رکھا جائے اور اصل کے ساتھ موافقت بھی اسی میں ہے کہ رمضان کو باقی سمجھا جائے۔ اگر دو عادل آدمیوں نے شوال کا چاند دیکھا لیکن حاکم کے پاس گواہی نہیں دی تو جس کسی نے ان کی گواہی سن لی اور اسے ان کا عادل ہونا

معلوم ہے تو اس کے لیے افطار جائز ہے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی گواہی پر افطار کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کا عادل ہونا معلوم ہو، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''اگر دو گواہ گواہی دیں تو روزہ رکھو اور افطار کرو''۔ اگر ان میں سے کسی کو دوسرے کا عادل ہونا معلوم نہ ہو تو اس کے لیے افطار جائز نہیں کیوں کہ اس کے فاسق ہونے کا احتمال ہے۔ ہاں اگر حاکم فیصلہ کر دے تو التباس ختم ہو جاتا ہے۔

اگر حاکم کے پاس دو گواہ شوال کا چاند نظر آنے کی گواہی دیں اور حاکم ان کا حال معلوم نہ ہونے کے باعث ان کی گواہی رد کر دے تو جس کسی کو ان کے عادل ہونے کا علم ہے اس کے لیے افطار جائز ہے کیوں کہ ان کی گواہی اس وجہ سے رد نہیں کی گئی کہ وہ قابل قبول نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے رد کی گئی کہ حاکم کو ان کی حالت معلوم نہیں تھی۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے حاکم ثبوت کے انتظار میں فیصلہ کرنے میں توقف کرے۔ اگر بعد میں ان کا عادل ہونا ثابت ہو جائے کہ کوئی شخص ان کی عدالت کی توثیق کر دے تو حاکم اس کے مطابق فیصلہ کر دے گا۔ کیوں کہ تقاضا پورا ہو گیا۔ البتہ اگر حاکم ان کے فسق کی وجہ سے ان کی گواہی رد کر دے تو انہیں یا کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ ان کی گواہی پر افطار کرے۔

اگر گرفتار یا قیدی یا جنگل میں رہنے والے یا دارالحرب میں رہنے والا شبہ میں پڑ جائے کہ کون سا مہینہ کب شروع ہو رہا ہے تو رمضان کا مہینہ جاننے کے لیے کوشش کرنا اور غور و فکر کرنا واجب ہے کیوں کہ اس کے لیے اجتہاد کے ذریعے فرض ادا کرنا ممکن ہے۔ اس لیے اس کے لیے اجتہاد کرنا اسی طرح ضروری ہے جیسے جہت قبلہ کا علم نہ ہو تو غور و فکر کرے۔ اگر اس رمضان یا رمضان کے بعد کے کسی مہینے میں روزے رکھے تو درست ہے۔ اگر بعد میں معلوم ہوا کہ جس مہینے کے اس نے روزے رکھے تھے وہ تو انتیس کا تھا اور

رمضان تیس دن کا ہوا تو کمی پوری کر لے کیوں کہ قضا کا تقاضا یہی ہے کہ جو روزے رہ گئے ہیں وہ ادا کر لیے جائیں۔ اگر اس نے رمضان سے پہلے کسی مہینے مثلاً شعبان وغیرہ کے روزے رکھ لیے تو اس کے رمضان کے روزے ادا نہیں ہوئے کیوں کہ قبل از وقت عبادت ادا نہیں ہوتی جیسے نماز قبل از وقت ادا نہیں ہوتی۔ اگر اس نے کچھ روزے رمضان میں رکھے تو جو روزے اس نے رمضان میں یا رمضان کے بعد رکھے صرف وہ درست ہو گئے نہ کہ رمضان سے پہلے۔

اگر کوئی شخص رمضان کے بارے میں شبہ میں پڑ گیا اور اس نے کوشش کیے بغیر روزے رکھ لیے تو وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے جہت قبلہ جاننے کے لیے کوشش نہ کی۔ پس کوشش پر قدرت کے باوجود کوشش نہ کرنے سے عبادت درست نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ نے یہ شرط رکھی ہے کہ اگر آسمان صاف ہو تو رمضان اور شوال کا چاند جم غفیر دیکھے تب ثابت ہو گا، اور اگر بادل ہوں تو ایک عادل آدمی کی گواہی کافی ہے۔ مالکیہ کے نزدیک دو یا دو سے زیادہ عادل آدمی گواہ ہونے ضروری ہیں۔ اگر کوئی شخص بذات خود چاند دیکھنے کا اہتمام نہیں کرتا، تو اس کے حق میں ایک عادل آدمی کی گواہی بھی کافی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک عادل شخص کی گواہی کافی ہے، شافعیہ کے نزدیک خواہ اس کے حال کا علم نہ ہو لیکن حنابلہ کے نزدیک ایسے شخص کی گواہی معتبر نہیں۔ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک شوال کے چاند کے ثبوت کے لیے دو عادل گواہ ہونے ضروری ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورت کی گواہی قبول ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نہیں۔

چاند دیکھنے کی کوشش: حنفیہ کے نزدیک (۹۵) انتیس شعبان کو لوگوں کے لیے چاند دیکھنے

کی کوشش کرنا واجب ہے، اسی طرح شوال کا چاند دیکھنا بھی واجب ہے تاکہ رمضان کے دن مکمل کیے جاسکیں۔اگر چاند نظر آ جائے تو روزہ رکھیں اور اگر بادل ہوں تو شعبان کے تیس دن پورے کریں پھر روزے شروع کریں، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ مہینہ تیس دن کا ہو، کمی کے لیے دلیل چاہیے جو موجود نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک(۹۶) روزے میں احتیاط اور اختلاف سے بچنے کے لیے چاند دیکھنے کی کوشش کرنا مستحب ہے۔حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ" رسول اللہ ﷺ شعبان کی تاریخوں کا اتنا خیال رکھتے تھے کہ اتنا دوسرے کسی مہینے کا خیال نہیں رکھتے تھے، پھر رمضان کا چاند نظر آتا تو روزہ شروع کر دیتے"۔(۹۷)حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے کہ"رمضان کی خاطر شعبان کا حساب رکھو"۔(۹۸)

سنت یہ ہے کہ جب آدمی چاند دیکھے تو تین بار اللہ اکبر کہے پھر یہ دعا پڑھے۔

اللهم اهله علينا باليمن والايمان والامن والامان ، ربی و ربک الله

(اے اللہ اس چاند کو ہم پر برکت والا، ایمان، امن اور سلامتی والا بنا کر چڑھا، میرا اور تیرا (چاند کا) رب اللہ ہے)

پھر تین بار کہے" بھلائی اور ہدایت کا چاند" پھر" میں اس ذات پر ایمان لایا جس نے تجھے پیدا کیا"، پھر کہے"اللہ کی تعریف ہے جس نے فلاں مہینہ ختم کر دیا اور فلاں شروع کر دیا"۔الاثرم نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ:"رسول اللہ ﷺ جب نیا چاند دیکھتے تو فرماتے:

اللہ اکبر، اللهم اهله علينا بالامن والايمان، والسلامة والاسلام، والتوفيق لماتحب و ترضى، ربی و ربک الله

(اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ ہم پر امن، ایمان، سلامتی اور اسلام کے ساتھ نیا چاند چڑھا۔اور ان کاموں کی توفیق دے جو تجھے پسند ہیں اور جن سے تو راضی ہے۔اے چاند، میرا اور تیرا رب اللہ ہے)

حنیفہ کے نزدیک جب چاند نظر آئے تو لوگوں کے لیے مکروہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ کریں کیوں کہ یہ جاہلیت کا طریقہ تھا۔

مطلب سوم: اختلاف مطالع

فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں کہ کیا مشرق ومغرب میں دنیا بھر کے تمام مسلمانوں پر ایک ہی وقت میں روزے فرض ہوتے ہیں یا ایک وقت میں نہیں ہوتے؟ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا چاند طلوع ہونے کے وقت میں مختلف علاقوں میں اختلاف ہے یا نہیں اور اس اختلاف کا اعتبار ہے یا نہیں؟ جمہور کی رائے یہ ہے کہ مسلمان ایک ہی دن روزہ رکھیں اور اختلاف مطالع کا کوئی اعتبار نہیں۔شافعیہ کی رائے میں دور دراز کے علاقوں میں روزے شروع ہونے اور عید کرنے میں چاند کے مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہے۔صحیح یہ ہے کہ بعض شافعیہ نے قریب اور دور کی مسافت کا فرق ۸۹ کلومیٹر متعین کیا ہے اس قول کا کوئی اعتبار نہیں۔

یہ امر معلوم ہے کہ چاند کے مطالع میں بذات خود اختلاف موجود ہے اور اس پر اتفاق ہے یہ ایک واقعی امر ہے کہ دور دراز کے علاقوں میں ایک ہی وقت چاند نظر نہیں آتا جیسے سورج ایک ہی وقت طلوع نہیں ہوتا۔اس امر میں بھی اختلاف نہیں کہ امام کو حق ہے کہ اس کے پاس موجود ثبوت کے مطابق روزہ رکھنے کا فرمان جاری کرے کیوں کہ حاکم کے فیصلے سے اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔اس امر پر بھی اجماع ہے کہ بہت دور دراز علاقوں

مثلاً اندلس اور حجاز یا انڈونیشیا اور مغرب عربی میں ایک جگہ کے حاکم کا حکم دوسری جگہ نہیں چلے گا۔(۹۹)

پہلے ہم اس اہم موضوع پر فقہاء کی عبارتیں نقل کرتے ہیں:

حنفیہ کے مطابق(۱۰۰) ظاہر مذہب میں اختلاف مطالع اور زوال سے پہلے یا بعد چاند نظر آنے کا کوئی اعتبار نہیں، اکثر مشائخ کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اہل مغرب کے چاند دیکھنے سے اہل مشرق پر روزہ فرض ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ چاند کا ثبوت اس طرح سے ہو جس سے روزہ واجب ہو جاتا ہے، یعنی دو شخص گواہی دیں یا قاضی کے فیصلے پر گواہی دیں یا مشہور خبر ہو۔ اگر یہ اطلاع دی جائے کہ فلاں شہر والوں نے چاند دیکھا تو اس کا اعتبار نہیں کیوں کہ یہ محض حکایت ہے۔

مالکیہ کی رائے(۱۰۱) یہ ہے کہ جب چاند دیکھ لیا جائے تو قریب دور کے تمام شہروں میں روزہ رکھا جائے، اس میں نہ تو قصر کی مسافت کا اعتبار ہے نہ اختلاف مطالع یا عدم اختلاف کا۔ جس شخص تک اطلاع پہنچے وہ روزہ رکھے بشرطیکہ چاند کا ثبوت دو عادل گواہوں کی گواہی سے ہوا ہو یا عام مشہور خبر سے۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۰۲) جب کسی جگہ چاند نظر آنے کا ثبوت مل جائے تو سب لوگوں پر روزہ رکھنا واجب ہے، قریب ہوں چاہے دور۔ جس نے چاند نہیں دیکھا اس کے لیے بھی وہی حکم ہے جو چاند دیکھنے والے کے لیے ہے۔

شافعیہ کا قول(۱۰۳) یہ ہے کہ جس جگہ چاند نظر آئے اس کے قریب کے شہر کے لیے روزہ رکھنا ضروری ہے دور والوں کے لیے نہیں ۔اصح روایت کے مطابق اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔ چوبیس فرسخ سے کم فاصلے پر اختلاف مطالع نہیں ہوتا۔(۱۰۴)

جب ہم دور کے کسی شہر پر روزہ واجب نہیں کرتے تو اگر کسی ایسے شخص نے ایسے شہر سے جہاں پہلے چاند نظر آ گیا تھا دور کے شہر میں سفر کیا تو روزے ختم کرنے میں وہ انہیں کا ساتھ دے، خواہ اس کے تیس روزے پورے ہو جائیں کیوں کہ دوسرے شہر میں جانے سے وہ اب انہیں میں سے ایک ہو گیا ہے اس لیے اسے انہیں احکام کی پابندی کرنا ہے جو اس شہر کے لیے ہیں۔ ابن عباسؓ نے کریب کو ایسا ہی کرنے کا حکم دیا تھا، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اگر کسی شخص نے دور کے شہر سے ایسے شہر میں سفر کیا جہاں ایک روز پہلے چاند نظر آ گیا تھا، تو ان کے ساتھ عید کرنا واجب ہے کیوں کہ اب وہ انہیں میں سے ہے۔خواہ اس نے اٹھائیس روزے رکھے ہوں یا انتیس، کیوں کہ ان کے شہر میں رمضان مکمل ہو گیا ہے۔ اگر اس نے اٹھائیس روزے رکھے تو ایک روزہ قضا کرے کیوں کہ مہینہ انتیس دن سے کم کا نہیں ہوتا۔

جس کسی نے عید کی صبح سفر کیا اور اس کی کشتی یا جہاز کسی ایسے شہر پہنچ گئے جہاں کے لوگ روزے سے ہیں تو صحیح یہ ہے کہ اس کے لیے واجب ہے کہ سارا دن کھانے پینے سے رکا رہے کیوں کہ اب وہ ان میں سے ہو گیا ہے۔

دلائل:

شافعیہ کے دلائل: شافعیہ نے سنت، قیاس اور عقلی دلائل سے اختلاف مطالع پر استدلال کیا ہے۔

۱- سنت: شافعیہ نے دو حدیثوں سے استدلال کیا، ایک کریب کی حدیث اور دوسری ابن عمرؓ کی حدیث۔

الف: کریب کی حدیث: ام فضل نے کریب کو شام حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجا، انہوں نے بتایا کہ میں شام گیا، وہاں اپنا کام کیا، میں شام میں تھا کہ وہاں جمعہ کی رات رمضان کا چاند نظر آ گیا، پھر میں مہینے کے اخیر میں مدینہ آ گیا، مجھ سے عبداللہ بن عباسؓ نے پوچھا، پھر چاند نظر آنے کا ذکر کیا تو پوچھا، تم نے چاند کب دیکھا؟ میں نے کہا، ہم نے جمعہ کی رات چاند دیکھا، کیا تم نے خود دیکھا؟ میں نے کہا، میں نے خود اور عام لوگوں نے دیکھا۔ سب نے روزہ رکھا، حضرت معاویہؓ نے بھی روزہ رکھا، ابن عباسؓ نے کہا، لیکن ہم نے ہفتے کی رات چاند دیکھا، ہم تو روزے رکھتے رہیں گے تا آنکہ تیس پورے ہو جائیں یا ہمیں انتیس کو چاند نظر آ جائے۔ میں نے کہا، کیا ہمارے لیے کافی نہیں کہ حضرت معاویہؓ نے چاند دیکھا اور روزہ رکھا؟ ابن عباسؓ نے کہا، نہیں، ہمیں رسول اللہ نے اسی طرح حکم دیا ہے۔(۱۰۵) اس سے ثابت ہوا کہ ابن عباسؓ نے اہل شام کی رؤیت کا اعتبار نہیں کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایک علاقے کی رؤیت دوسرے علاقے کے لیے لازم نہیں ہے۔

ب- ابن عمرؓ کی حدیث: کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''مہینہ انتیس کا بھی ہوتا ہے۔ چاند دیکھے بغیر روزہ نہ رکھو اور چاند دیکھے بغیر افطار نہ کرو، اگر بادل ہو تو اندازہ کر لو''، (۱۰۶) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روزے کا وجوب چاند نظر آنے سے وابستہ ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر شخص چاند دیکھے، بعض لوگ دیکھ لیں تو کافی ہے۔

۲- **قیاس:** شافعیہ نے چاند کے اختلاف مطالع کو سورج کے اختلاف مطالع پر قیاس کیا، جس سے نمازوں کے اوقات وابستہ ہیں۔

۳- **عقلی دلیل:** شریعت نے روزے کا وجوب رمضان کے مہینے کی ولادت سے وابستہ کیا اور مختلف شہروں میں ان کے فاصلوں کی وجہ سے رمضان مختلف دنوں میں شروع ہوتا

ہے۔ پس شہروں کے اختلاف کی بنا پر روزے کے آغاز کے حکم میں بھی اختلاف ہوگا۔

جمہور کے دلائل: جمہور نے سنت اور قیاس سے استدلال کیا:

سنت: حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ کی حدیث ہے: کہ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو، اگر آسمان ابر آلود ہو تو شعبان کے تیس دن پورے کرلو(۱۰۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام مسلمانوں پر روزے کا وجوب محض چاند نظر آنے سے وابستہ ہے اور یہ مطلق حکم اپنے اطلاق پر ہی رہے گا، پس اگر مسلمانوں کی ایک جماعت یا ایک قابل اعتماد شخص نے چاند دیکھ لیا تو سب پر روزہ فرض ہو جائے گا۔

قیاس یہ ہے کہ جمہور نے دور کے شہروں کو قریب کے شہروں پر قیاس کیا، کہ جس شہر میں چاند نظر آیا، اگر اس کے قریب کے شہروں پر روزہ فرض ہے تو دور کے شہروں کے بارے میں فرق کرنا زبردستی ہے۔کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے۔

ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس مسئلہ میں چھ اقوال نقل کیے ہیں۔صنعانیؒ نے کہا ہے کہ صحیح تر قول یہ ہے کہ جس شہر میں چاند نظر آئے اس کے طول بلد کے خطوط پر جو شہر قریب ہیں یعنی شمالاً جنوباً ان میں روزہ فرض قرار دیا جائے (۱۰۸) کیوں کہ شمالاً جنوباً مطلع متحد ہوتا ہے۔ اور اگر دو شہروں کے طول بلد میں اختلاف ہو یا عرض بلد میں اختلاف ہو تو مطلع مختلف ہو جاتا ہے۔

شوکانیؒ کی رائے میں اس مسئلے میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث حجت ہے، وہ اجتہاد جو ان کے قول سے لوگوں نے سمجھا وہ حجت نہیں۔ان کے قول سے اشارہ اس طرف ہے کہ ''ہمیں رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی حکم دیا تھا'' نیز یہ قول: ''ہم روزے رکھتے رہیں گے تا آنکہ تیس دن پورے ہو جائیں''۔

ابن عمرؓ کی حدیث میں جو حکم ہے وہ کسی ایک جگہ کے لوگوں کے لیے مختص نہیں بلکہ ہر مسلمان جو اس خطاب کا اہل اور مکلّف ہے اسے حکم ہے، پس ایک شہر میں چاند نظر آنے سے دوسرے شہروں پر روزہ فرض کر دینے کا استدلال روزہ نہ فرض کرنے کی بہ نسبت زیادہ ظاہر ہے، کیوں کہ جب ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو گویا تمام مسلمانوں نے دیکھ لیا، جو حکم دیکھنے والوں کے لیے ہے وہی دوسروں کے لیے بھی ہے۔

جس رائے پر اعتماد کرنا مناسب ہے وہ مالکیہ اور زیدیہ میں سے ایک جماعت کی رائے ہے جو ان کے مہدی نے بھی اختیار کی ہے اور جسے قرطبی نے اپنے شیوخ کے حوالے سے بیان کیا کہ جب ایک شہر کے لوگ چاند دیکھ لیں تو تمام شہروں پر روزہ واجب ہو جانا چاہیے۔(۱۰۹)

یہی رائے (یعنی جمہور کی رائے) ہی راجح ہے تا کہ مسلمانوں کی عبادت میں وحدت پیدا ہو اور ہمارے عہد میں جو ناخوشگوار اختلاف پیدا ہو گیا ہے، اسے روکا جا سکے، کیوں کہ روزے کے وجوب کا تعلق چاند دیکھنے سے ہے، شہروں کے قرب و بعد سے نہیں۔

فلکیاتی سائنس سے اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ اسلامی حکومتوں میں مہینے کا آغاز ایک ہی دن ہوتا ہے اسلامی ممالک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک چاند کے طلوع کا زیادہ سے زیادہ کا فرق نو گھنٹے ہے تمام اسلامی ممالک رات کے اوقات میں شریک ہیں اس لیے ان کے لیے ممکن ہے کہ اگر ایک ملک میں چاند نظر آ جائے تو دوسرے ممالک میں تار اور ٹیلی فون وغیرہ کے ذریعے اطلاع بھجوا دی جائے۔(۱۱۰)

احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عرب ممالک میں مشرق میں عمان سے مغرب اقصیٰ تک ایک ہی دن عید کی جائے۔

بحث چہارم: روزے کی شرائط:

اس میں دو مطالب ہیں: اوّل: روزے کے وجوب کی شرائط اور دوم: روزے کے ادا کے صحیح ہونے کی شرائط۔

مطلب اوّل: روزے کے وجوب کی شرائط:

فقہاء نے روزے کے وجوب کے لیے مندرجہ ذیل پانچ شرائط بتائی ہیں: (۱۱۱)

۱- اسلام: حنفیہ کے نزدیک اسلام روزے کے وجوب کی شرط ہے، جمہور کے نزدیک روزے کے درست ہونے کی شرط ہے۔کافر پر روزہ واجب نہیں،حنفیہ کے نزدیک اس سے روزے کی قضا کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ جمہور کے نزدیک کافر کا روزہ کسی صورت نہیں ہوتا، اگر مرتد ہو تب بھی نہیں اور ان کے نزدیک بھی کافر کے ذمے روزوں کی قضا نہیں ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ کیا کافر اسلامی شریعت کے فروعی احکام کے مخاطب ہیں یا نہیں؟ حنیفہ کے نزدیک کافر شریعت کے فروعی احکام عبادات وغیرہ کے مخاطب نہیں ہیں، جمہور کے نزدیک کافر حالت کفر میں بھی فروعی احکام کے مخاطب ہیں یعنی ان کے لیے واجب ہے کہ پہلے اسلام قبول کریں، پھر روزہ رکھیں کیوں کہ اسلام کے بغیر روزہ صحیح نہیں ہوتا، روزہ خالص بدنی عبادت ہے جس کے لیے نیت کی ضرورت ہے اور نیت کے لیے اسلام شرط ہے جیسے کہ نماز کے لیے عبادات ادا نہ کرنے کی وجہ سے کفار کو آخرت میں مزید سخت سزا ہو گی، لیکن حالت کفر میں ان سے عبادات کا مطالبہ نہیں ہے۔اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ کیا آخرت میں عبادات کے ترک پر کفار کو عذاب زیادہ ہو گا یا نہیں۔حنیفہ کے نزدیک صرف کفر پر عذاب ہو گا جب کہ جمہور کے نزدیک کفر کے ساتھ شرعی احکام کے ترک پر زیادہ عذاب ہو گا۔(۱۱۲)

اگر کوئی کافر رمضان کے مہینے میں مسلمان ہوتو باقی ماندہ ایام میں روزہ رکھے اور جو دن گزر گئے ہیں ان کے روزوں کی قضا اس کے ذمے نہیں ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفر لھم ماقد سلف (الانفال ۸:۳۸)، (کافروں سے کہو، اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے پچھلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے) نیز حالت کفر کے اعمال کی قضا کا حکم دینے میں اسلام سے نفرت پیدا ہوتی ہے۔ارتداد روزے کے صحیح ہونے میں رکاوٹ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:لئن اشرکت لیحبطن عملك (الزمر ۳۹:۶۵) (اگر تم نے شرک کیا تو تمہارے اعمال ضائع ہو جائیں گے)

اگر رمضان میں دن کے دوران کوئی کافر مسلمان ہوتو حنابلہ کے نزدیک باقی دن کھانے پینے سے رکا رہے اور اس دن کے روزے کی قضا کرے کیوں کہ اس نے عبادت کے وقت کا ایک حصہ اسلام کی حالت میں پا لیا ہے، جیسا کہ نماز کے وقت کا کوئی حصہ پا لے تو نماز فرض ہو جاتی ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ کھانے پینے سے رکا رہے تا کہ روزے کا احترام ملحوظ رہے اور روزہ داروں سے مشابہت پیدا ہو۔مالکیہ کے نزدیک اس دن کا روزہ قضا کرنا مستحب ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں اور شافعیہ کے نزدیک بھی صحیح تر روایت یہ ہے کہ قضا نہیں ہے کیوں کہ اسے اتنا پورا وقت نہیں ملا جس میں روزہ رکھا جاتا ہے۔نیز اس کے لیے دن کے باقی حصے میں کھانے پینے سے رکا رہنا بھی ضروری نہیں کیوں کہ اس نے ایک عذر کی بنا پر روزہ چھوڑا ہے پس وہ مسافر اور مریض کے مشابہ ہے لیکن اگر مرتد اسلام قبول کر لے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس نے حالت کفر میں جو روزے چھوڑے ہیں ان کی قضا ضروری ہے کیوں کہ اسلام قبول کرنے کی وجہ سے اس پر روزے لازم ہو گئے تھے اور ارتداد کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئے

جیسے کہ آدمیوں کے حقوق ساقط نہیں ہوتے۔

۲-۳- **بلوغ اور عقل:** بچے، دیوانے، بے ہوش اور مدہوش شخص پر روزہ واجب نہیں ہے۔کیوں کہ ان میں روزے کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اس کے حکم کے مخاطب نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا یہی مفہوم ہے: آپؐ نے فرمایا: تین افراد سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے: بچے سے تا آنکہ بالغ ہو جائے، دیوانے سے تا آنکہ اسے افاقہ ہو جائے اور سونے والے سے تا آنکہ بیدار ہو جائے۔ جس شخص کی عقل زائل ہو گئی ہو، اس کے زوال عقل کی حالت میں اس سے روزہ رکھنے کا مطالبہ نہیں ہے۔ نیز دیوانہ، بے ہوش اور مدہوش آدمی بھی روزہ نہیں رکھ سکتا کیوں کہ اس کے لیے نیت کرنا ممکن نہیں ہے۔

شعور و تمیز رکھنے والے لڑکے اور لڑکی کا روزہ صحیح ہے جیسا کہ ان کی نماز صحیح ہے، شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سات سال کے بچوں کے نگرانوں کو چاہیے کہ انہیں روزہ رکھنے کا کہیں اور دس سال کے ہو کر اگر نہ رکھیں تو انہیں مارا جائے تا کہ روزے رکھنے کے عادی ہو جائیں البتہ روزہ رکھنا مشکل ہے اس لیے اس کے لیے ہمت کا اعتبار ہے کیوں کہ نماز پڑھی جا سکتی ہے لیکن روزہ رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں بچوں کو روزے کا حکم نہیں دینا چاہیے جب کہ اس کے برعکس نماز کا حکم دینا چاہیے۔ بچوں پر روزے فرض نہیں ہیں تا آنکہ لڑکے کو احتلام ہو جائے اور لڑکی کو حیض آ جائے بالغ ہونے سے بدنی عبادتیں فرض ہوتی ہیں۔

اگر لڑکا دن کے دوران بالغ ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک دن کا باقی حصہ کھانے پینے سے رکا رہے جیسا کہ کافر اگر مسلمان ہو تو وہ بھی باقی دن رکا رہے۔اور اس کے بعد کے دنوں میں روزے رکھے کیوں کہ اس کے بعد روزوں کا سبب اور اہلیت دونوں پیدا ہو

گئی ہیں، لیکن اس روز کی قضا نہ کرے جس روز روزہ رکھنے کا اہل ہوا ہے اور نہ اس سے پہلے دنوں کی، کیوں کہ ان دنوں میں اہلیت نہ ہونے کے باعث اسے روزہ رکھنے کا حکم نہیں تھا۔جو کوئی رمضان میں بے ہوش ہو جائے توحنفیہ کے نزدیک اس روز کی قضا نہ کرے جس روز بے ہوش ہوا ہے کیوں کہ اس دن وہ روزے سے تھا یعنی نیت کے ساتھ کھانے پینے سے رکا ہوا تھا، کیوں کہ بظاہر وہ روزہ دار ہی ہوا ہوگا، کیوں کہ بالعموم مسلمان کی راتیں اگلے روز کے روزے کی نیت سے خالی نہیں ہوتیں اور بعد کے دنوں کے روزوں کی قضا کرے کیوں کہ ان دنوں میں نیت نہیں تھی۔اگر رمضان کی پہلی رات بے ہوش ہوا تو اس روز کے علاوہ باقی دنوں کے روزے قضا کرے، کیوں کہ بظاہر مسلمان روزے کی نیت سے ہوتا ہے۔

اگر کسی شخص کو پورا رمضان بے ہوشی رہی تو وہ تمام روزے قضا کرے، کیوں کہ یہ بیماری کی ایسی قسم ہے جس سے قوی مضمحل ہو جاتے ہیں، عقل مکمل طور پر زائل نہیں ہوتی، اس لیے روزے کی تاخیر کے لیے تو عذر ہے لیکن معافی کے لیے نہیں۔

اگر دیوانے کو رمضان کے بعض حصے میں افاقہ ہو گیا تو جو دن گزر گئے ان کے روزہ قضا کر لے کیوں کہ سبب یعنی ماہ رمضان کا وجود پایا گیا اور بلا کسی مانع کے روزے واجب ہونے کی اہلیت بھی پائی گئی۔جب وجوب اس طرح پایا جائے کہ کوئی مانع نہ ہو تو قضا واجب ہو جاتی ہے۔اگر کسی کو سارا مہینے دیوانگی رہی اور اتنا وقت افاقہ نہیں ہوا جس میں روزہ رکھا جا سکے تو قضا نہ کرے کیوں کہ اس میں حرج ہے، اس کے برعکس بے ہوشی میں قضا واجب ہے کیوں کہ بے ہوشی بالعموم تمام وقت نہیں رہتی اور طویل بے ہوشی بہت شاذ و نادر ہوتی ہے اور نادر امور میں حکم مرتب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بے ہوشی اور ایسی دیوانگی جس سے افاقہ ہو جائے روزے کے وجوب اور قضا میں رکاوٹ نہیں ہے اور اگر دیوانگی رمضان کا پورا مہینہ رہے تو دیوانے پر قضا واجب نہیں اور اگر بے ہوشی پورا مہینہ رہے تو قضا واجب ہے اور مدہوشی بے ہوشی کی طرح ہے۔

مالکیہ کے نزدیک دیوانے کا روزہ درست نہیں اور اس پر مطلقاً قضا واجب ہے۔ ان کا مشہور قول یہی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''دیوانے پر کوئی ذمہ داری نہیں تا آنکہ اسے افاقہ ہو جائے''۔ ابن رشد نے کہا ہے کہ یہ قول ضعیف ہے۔ بے ہوشی والے کا روزہ بھی مطلقاً صحیح نہیں ہے اور اس پر قضا واجب ہے، اگر پورا دن یا دن کا اکثر حصہ بے ہوش رہا اور اگر تھوڑا وقت مثلاً فجر کے بعد نصف یوم یا اس سے کم بے ہوش رہا تو قضا نہیں ہے۔

اگر رات کو بے ہوش ہوا اور طلوع فجر کے بعد ہوش آیا تو روزہ قضا کرے کیوں کہ نیت کے وقت وہ ہوش میں نہیں تھا اور عاقل نہیں تھا۔ نمازیں صرف وہی قضا کرے جن کے وقت میں اسے افاقہ تھا۔ بے ہوشی نیند سے مختلف ہے کیوں کہ بے ہوش نیند اور دیوانگی کے درمیان کا مرحلہ ہے۔

سونے والا خواہ سارا دن سویا رہے وہ روزہ قضا نہیں کرے گا۔ مدہوشی بے ہوشی کی طرح ہے البتہ اس کے لیے ضروری ہے کہ باقی دن کھانے پینے سے رکا رہے۔ جو رات کے وقت مدہوش ہو گیا اور صبح کے وقت تک اس کی عقل ٹھکانے نہیں تھی تو اس کے لیے روزہ توڑنا جائز نہیں البتہ اس پر قضا واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں جب لڑکا جوان ہو جائے یا دیوانے کو دن کے دوران افاقہ ہو جائے تو یہ اس طرح ہے جیسے کافر مسلمان ہو جائے، صحیح روایت یہ ہے کہ نہ اس پر قضا ہے نہ

اسے باقی دن کھانے پینے سے رکنا ضروری ہے۔ جو روزے بے ہوشی، ارتداد یا مدہوشی کے دوران قضا ہو گئے ہوں ان کو قضا کرنا واجب ہے۔ اصل کفر، بچپن اور جنون میں جو رہ گئے ہوں ان کی قضا واجب نہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص خود دیوانہ ہو گیا مثلاً رات کو دانستہ کوئی ایسی چیز کھا لی جس سے دن کے وقت اس کی عقل جاتی رہی تو جتنے دن دیوانہ رہے گا ان دنوں کے روزے قضا کرے گا۔ کافر کے جو روزے قضا ہوئے انہیں رکھنا واجب نہیں کیوں کہ ان کو واجب قرار دینے میں اسلام سے متنفر کرنے کا پہلو ہے اور ارشاد ربانی ہے:
قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفرلھم ماقد سلف (الانفال ٨:٣٨، کافروں سے کہہ دو، اگر تم باز آ جاؤ تو تمہارے پچھلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے) اور بچے یا مجنون پر بھی پچھلی عبادتوں کی قضا نہیں ہے کیوں کہ ان پر سے ذمہ داری اٹھا لی گئی ہے۔

اگر کوئی شخص مرتد ہو گیا، پھر دیوانہ یا مدہوش ہو گیا تو صحیح یہ ہے کہ دیوانگی اور مدہوشی کے تمام ایام کی قضا کرے کیوں کہ ارتداد کا حکم مسلسل چل رہا ہے بخلاف مدہوشی کے۔ حیض والی عورت، بلا عذر روزہ چھوڑنے والے، نیت نہ کرنے والے، مسافر اور مریض کے ذمہ قضا ہے جس کی تفصیل آئندہ بیان ہو گی۔

حنابلہ کہتے ہیں، اگر نابالغ لڑکا لڑکی روزے سے ہوں اور رمضان میں دن کے وقت پورے پندرہ سال کے ہو کر یا احتلام کی وجہ سے جوان ہو جائیں تو بالاتفاق اپنا روزہ پورا کریں اور اگر رات سے نیت کی ہو تو روزے کی قضا نہیں ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ روزے کے شروع کا حصہ نفل اور باقی فرض ہو جیسے نفل پورے کرنے کی منت ماننا۔

اگر مہینے کے درمیان میں مجنون کو افاقہ ہو جائے تو بالاتفاق باقی ایام کے روزے رکھے۔ اور جو دن گزر گئے ہیں ان کے روزوں کی قضا نہیں کرے گا خواہ اپنے اختیار (مثلاً

دانستہ طور پر کوئی نشہ آور چیز کھانے) سے دیوانہ ہو گیا تھا یا بلا اختیار، بخلاف حنفیہ اور مالکیہ کے، کیوں کہ ان کے نزدیک اسی صورت میں قضا لازم ہے۔ اگر مہینے کے دوران دیوانگی سے افاقہ ہو گیا، کیوں کہ دیوانی کی وجہ سے ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے اس لیے اس وقت کے روزوں کی قضا واجب نہیں جیسے چھوٹی عمر اور بڑھاپے کے روزوں کی قضا واجب نہیں۔

رہی اس دن کے روزے کی قضا جس میں کوئی کافر مسلمان ہوا ہو یا لڑکا جوان ہوا ہو یا دیوانے کو صحت ہوئی ہو تو اس دن کھانے پینے سے رکے رہنے کے بارے میں دو رواتیں ہیں۔ صحیح تر روایت یہ ہے کہ اس روز کھانے پینے سے احتراماً رکا رہے اور بعد میں اس روزے کی قضا کرے۔

کیوں کہ چاند نظر آنے کی وجہ سے روزے کے وجوب کی دلیل موجود ہے اور روزے کے وقت کا ایک حصہ اسے ملا ہے، جیسے کہ نماز کے جز پانے سے نماز واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح ہر وہ شخص جو بلا عذر روزہ توڑ دے اسے بھی کھانے پینے سے رکا رہنا چاہیے اور قضا بھی کرنا چاہیے۔ جس شخص نے یہ سوچتے ہوئے کہ ابھی صبح نہیں ہوئی کھا پی لیا حالانکہ صبح ہو گئی تھی یا خیال کیا کہ سورج غروب ہو گیا اور ابھی غروب نہیں ہوا تھا یا نیت کرنا بھول گیا، یا حیض و نفاس والی عورت پاک ہو گئی یا دانستہ روزہ نہیں رکھا تھا، پھر حیض یا نفاس شروع ہو گیا یا مقیم تھا اور دانستہ روزہ نہیں رکھا پھر سفر شروع کر دیا، یا مسافر تھا مقیم ہو گیا یا اتنی مدت ٹھہرنے کی نیت کر لی جس کی وجہ سے قصر ختم ہو گیا یا مریض تھا روزہ نہیں رکھ رہا تھا کہ صحت مند ہو گیا ان تمام افراد کو احتراماً کھانے پینے سے باز رہنا ہے اور قضا بھی کرنا ہے۔ نیند کا روزے پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چاہے دن کا کچھ حصہ سویا رہے یا سارا دن۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسلسل دیوانگی جمہور کے نزدیک قضا کو واجب نہیں کرتی، صرف مالکیہ

کے مشہور قول کے مطابق قضا واجب ہے اور بے ہوشی کے باعث بالاتفاق قضا واجب ہوتی ہے اور اگر بے ہوش فرد لحہ بھر کے لیے دن میں ہوش میں آ گیا تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا روزہ درست ہے۔ اگر سارا دن بے ہوشی طاری رہی تو روزہ نہیں ہو گا۔ بے ہوش آدمی کا روزہ حنفیہ کے نزدیک مطلقاً درست ہے اور مالکیہ کے نزدیک اسی صورت میں درست ہے جب کہ تھوڑی دیر یعنی نصف یوم یا اس سے کم وقت بے ہوش رہے۔

۴-۵- **قدرت (یعنی بیماری سے صحت) اور مقیم ہونا:** مریض اور مسافر پر روزہ واجب نہیں ہے۔ اگر وہ روزہ نہیں رکھتے تو بالاتفاق ان پر قضا واجب ہے۔ اگر روزہ رکھ لیتے ہیں تو ان کا روزہ درست ہے۔ اس کی دلیل ارشاد ربانی ہے: ایاماً معدودات ، فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام اخرو علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین ، فمن تطوع خیراً فهوخیرله وان تصوموا خیر لکم ان کنتم تعلمون (البقرہ،۲:۱۸۴،(گنتی کے چند دن، جو کوئی بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے، جو لوگ بہت مشکل سے روزے رکھ سکتے ہوں وہ فدیہ دے دیں، ایک مسکین کو کھانا کھلانا، جو کوئی نیکی کرے تو اس کے لیے بہتر ہے اور اگر تم روزہ رکھو تو تمہارے لیے بہتر ہے، اگر تمہیں علم ہو) جب مسافر کا سفر ختم ہو جائے تو باقی دن کھانے پینے سے رکا رہے جیسا کہ حیض والی عورت جب پاک ہو تو باقی دن کچھ نہ کھائے پیئے۔

جو شخص بڑھاپے کی وجہ سے روزہ نہ رکھ سکتا ہو، اس پر روزہ واجب نہیں اور نہ حیض والی عورت پر کیوں کہ وہ شرعاً معذور ہے اور نہ حاملہ اور دودھ پلانے والی پر کیوں کہ وہ حسی طور پر معذور ہیں۔ مسافر پر روزہ واجب نہ ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ سفر اتنا ہو جس میں نماز میں قصر کیا جاتا ہے اور جمہور (حنیفہ کے علاوہ) کے نزدیک سفر مباح ہو، گناہ کے

لیے نہ ہو، کیوں کہ ممنوع امور میں شرعی سہولتیں میسر نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک سفر کا مباح ہونا ضروری نہیں کیوں کہ رخصت کا سبب سفر ہے اور وہ موجود ہے۔ جمہور (حنابلہ کے علاوہ) کے نزدیک آغاز سفر فجر سے پہلے ہو، اگر مقیم روزے سے تھا پھر اس نے سفر شروع کیا تو روزہ نہ چھوڑے کیوں کہ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو سفر و حضر میں کی جا سکتی ہے، پس اس صورت میں حضر کی جانب کو غلبہ رہے گا کیوں کہ اصل یہی ہے کہ آدمی مقیم ہو۔ اگر کوئی شخص روزے سے تھا، پھر بیمار ہو گیا تو روزہ توڑ دے کیوں کہ روزہ توڑنا مباح ہو گیا ہے اور اگر مسافر مقیم ہو گیا یا بیمار شفایاب ہو گیا تو روزہ توڑنا حرام ہے۔

حنابلہ نے یہ شرط نہیں لگائی لیکن جس شخص نے روزے کی حالت میں سفر شروع کیا، اس کے لیے افضل یہ ہے کہ روزہ مکمل کرے تا کہ ان فقہا کے اختلاف سے بچ سکے جو روزے توڑنے کو مباح نہیں قرار دیتے اور نماز کی طرح حضر کے حکم کو اصل قرار دے کر اسے غالب سمجھتے ہیں۔

حنیفہ کے ہاں روزے کے واجب ہونے کی ایک اور شرط ہے جو ایک بدیہی امر ہے اور وہ یہ کہ جو شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اسے روزے کے واجب ہونے کا علم ہو یا دارالاسلام میں پلا بڑھا ہو۔

مطلب دوم: روزے کے صحیح ہونے کی شرائط:

حنفیہ کے ہاں روزے کے صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں: (۱۱۳) نیت، ایسے امور سے پاک ہونا جو روزے کے منافی ہوں مثلاً حیض و نفاس، اور ایسے امور سے پاک ہونا جو روزہ توڑ دیں۔ پس جب عورت کو حیض آ جائے تو روزہ توڑ دے اور بعد میں قضا کرے۔

مالکیہ کے نزدیک چار شرطیں ہیں: (۱۱۴) نیت، حیض و نفاس سے پاک ہونا، اسلام

اور وقت کا روزے کے قابل ہونا، کیوں کہ عید کے دن کا روزہ صحیح نہیں ہے۔مالکیہ کے نزدیک روزے کے درست ہونے کے لیے عقل کی بھی شرط ہے، دیوانے اور بے ہوش آدمی کا روزہ صحیح نہیں اور ان پر روزہ واجب بھی نہیں۔

شافعیہ نے بھی چار شرطیں بتائی ہیں:(۱۱۵) اسلام، عقل، پورا دن حیض و نفاس سے پاک ہونا اور وقت کا روزے کے قابل ہونا۔کافر، دیوانے، بے شعور بچے اور حیض و نفاس والی عورت کا روزہ صحیح نہیں ہے۔ رہی نیت تو وہ شافعیہ کے نزدیک رکن ہے۔

حنابلہ کے ہاں تین شرائط ہیں:(۱۱۶) اسلام، نیت اور حیض و نفاس سے طہارت۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام فقہاء نیت اور پورا دن حیض و نفاس سے پاک ہونے کی شرط پر متفق ہیں۔رہا اسلام تو وہ جمہور کے نزدیک روزہ صحیح ہونے کے لیے شرط ہے، حنفیہ کے نزدیک واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔اب ہم نیت کی شرط پر تفصیل سے بحث کریں گے۔

طہارت کی شرط: فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنابت سے پاک ہونا شرط نہیں کہ پہلے جنابت زائل کرے۔ کیوں کہ رات کے وقت بوجہ ہم بستری اس کی ضرورت پڑتی ہے اور دن کے وقت بوجہ احتلام وغیرہ واقع ہو سکتا ہے۔ حضرت عائشہ اور ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ جماع کی جنابت نہ کہ احتلام کی جنابت کی حالت میں صبح کرتے پھر رمضان کا روزہ رکھ لیتے''۔(۱۱۷) حضرت ام سلمہؓ کہتی ہیں کہ ''رسول اللہ ﷺ جماع سے جنابت کی حالت میں صبح کرتے ،احتلام کی وجہ سے نہیں، پھر نہ تو روزہ چھوڑتے اور نہ قضا کرتے''۔(۱۱۸) جس کسی نے جنابت کی حالت میں صبح کی اور نہایا نہیں یا عورت فجر سے پہلے حیض سے پاک ہوگئی اور انہوں نے فجر کے بعد غسل کیا تو ان کا اس دن کا روزہ صحیح ہو گیا۔

نیت: اب ہم روزے میں نیت کی تعریف بیان کرتے ہیں، کیا یہ شرط ہے یا رکن، اس کا موقع، شرائط، طریقہ اور اثرات کیا ہیں؟

نیت کی تعریف: ارادہ، کسی کام کے کرنے کا دل میں اعتقاد اور پختہ عزم ہونا، جس میں تردد نہ ہو۔ یہاں روزے کی نیت مراد ہے کہ رات کو جب دل میں یہ خیال آیا کہ کل رمضان ہے اور میرا روزہ ہوگا تو نیت ہوگئی۔

کیا نیت شرط ہے یا رکن؟

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ہر قسم کے روزے میں نیت مطلوب ہے، فرض ہو چاہے نفل، یا شرط ہونے کی حیثیت سے یا رکن کی حیثیت سے۔ یاد رہے شرط وہ ہے جو کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت سے خارج ہو اور رکن حنفیہ کے نزدیک ماہیت کا جزء ہوتا ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''اعمال کا دارومدار نیت پر ہے''۔(۱۱۹) نیز آپؐ نے فرمایا: ''صبح سے پہلے جس نے روزے کی نیت نہ کی، اس کا روزہ نہیں ہے''(۱۲۰)۔ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے مرفوع حدیث بیان کی کہ'' جس نے رات سے ہی طلوع فجر سے پیشتر روزے کی نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں''۔(۱۲۱) نیز روزہ خالص عبادت ہے اس لیے نماز کی طرح نیت کا محتاج ہے۔

حنیفہ، حنابلہ اور مالکیہ کے راجح قول کے مطابق نیت شرط ہے(۱۲۲) کیوں کہ روزہ رمضان کا ہو یا غیر رمضان کا عبادت ہے۔ عبادت بندے کے اس فعل کو کہتے ہیں جو وہ اپنے اختیار سے اللہ کے حکم کے مطابق خالص اللہ کے لیے کرے۔ اختیار اور اخلاص کا وجود نیت کے بغیر ممکن نہیں، پس نیت کے بغیر روزہ ادا نہیں ہوتا۔ اسی سے عبادات اور عادات میں امتیاز ہوتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۱۲۳) نیت بھی روزہ توڑنے والی چیزوں سے رکنے کی طرح

روزے کا رکن ہے۔

نیت کا محل: دل ہے، زبان سے نیت ہرگز کافی نہیں اور نہ زبان سے نیت کرنا شرط ہے۔(۱۲۴)لیکن مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک زبان سے نیت کرنا مسنون ہے، مالکیہ کے نزدیک زبان سے نیت نہ کرنا اولیٰ ہے۔

نیت کی شرائط: نیت میں مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

۱- **رات سے نیت کرنا:** یعنی نیت رات میں واقع ہو۔ یہ متفقہ شرط ہے(۱۲۵) اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے کہ ''جس نے طلوع فجر سے پہلے رات کو ہی نیت نہ کی، اس کا روزہ نہیں ہے''۔ نیز نیت نماز کی طرح عبادت کے ابتدا میں ہونا ضروری ہے۔

البتہ بعض فقہاء نے روزے کی بعض اقسام میں گاہے گاہے نیت کے وقت کی تحدید میں تساہل سے کام لیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک(۱۲۶) تمام روزوں میں افضل یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو طلوع فجر کے وقت نیت کرے یا رات کو کرے، کیوں کہ طلوع فجر کے وقت کی نیت عبادت کے ابتدائی جز سے حقیقتاً متصل ہوتی ہے اور رات کی نیت تقدیراً متصل ہوتی ہے۔

اگر طلوع فجر کے بعد نیت کی تو اگر روزہ دین (قرض یعنی قضا) ہے تو بالاتفاق جائز نہیں اور اگر عین ہے یعنی رمضان کا روزہ ہے یا رمضان کے علاوہ نفل روزہ ہے یا متعین نذر ہے تو جائز ہے۔

روزے کی دو قسمیں ہیں:

الف- وہ قسم جس میں رات سے نیت کرنا اور روزے کو متعین کرنا شرط ہے: یہ وہ

روزہ ہے جو کسی کے ذمے ثابت ہے مثلاً رمضان کا قضا روزہ، نفل روزہ جو توڑ دیا گیا ہو اس کی قضا، تمام قسم کے کفاروں کے روزے مثلاً قسم کا کفارہ، تمتع اور قران کے روزے اور مطلق نذر مثلاً کسی نے کہا: اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو میں ایک دن روزہ رکھوں گا، اسے شفا ہوگئی تو رات سے روزے کی نیت کے بغیر روزہ جائز نہیں ہوگا۔

ب- وہ قسم جس میں رات سے نیت کرنا اور روزے کو متعین کرنا شرط نہیں: یہ وہ روزہ ہے جو کسی وقت کے ساتھ متعلق ہے مثلاً رمضان کا روزہ، متعین وقت کی نذر کا روزہ، تمام نفل روزے، خواہ مستحب ہوں یا مکروہ، رات سے لے کر دن کے نصف سے پہلے تک کسی بھی وقت نیت کرنے سے ہو جاتے ہیں اور نصف دن طلوع فجر سے بڑی چاشت تک ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۱۲۷) نیت مؤثر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ رات کو نیت کی جائے، غروب آفتاب کے بعد سے لے کر رات کے کسی حصے میں یا طلوع فجر کے وقت۔ پہلی صورت میں نیت کرنے کے بعد کھانے پینے اور جماع کرنے اور سونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ بے ہوشی اور دیوانگی اگر فجر تک جاری رہتی ہیں تو ان سے نیت باطل ہو جاتی ہے۔ اگر فجر تک جاری نہیں رہتی تو نیت درست ہے۔ اگر آئندہ کل کے لیے سورج غروب ہونے سے پہلے نیت کر لی یا جس دن روزہ رکھ رہا ہے اس دن سورج کے زوال سے پہلے نیت کر لی تو نیت درست نہیں، خواہ نفل روزہ ہو۔

شافعیہ کے نزدیک(۱۲۸) رمضان کے فرض روزوں اور دوسرے فرض روزوں مثلاً قضا اور نذر کے لیے رات سے نیت کرنا شرط ہے اور صحیح یہ ہے کہ آدھی رات کے بعد نیت کرنے کی شرط نہیں ہے اور نیت کے بعد کھانے پینے اور جماع کرنے میں کوئی حرج نہیں

اور اگر نیت کے بعد سو گیا، پھر بیدار ہو گیا تو نیت کی تجدید کی ضرورت نہیں۔

سورج کے زوال سے پہلے نفل روزے کی نیت کرنا درست ہے کیوں کہ رسول اللہؐ نے ایک روز حضرت عائشہؓ سے پوچھا: ''کیا آپؓ کے پاس اس وقت کھانے کو کچھ ہے؟ انہوں نے کہا، نہیں، آپؐ نے فرمایا، پھر میرا روزہ ہے، وہ کہتی ہیں کہ ایک اور دن آپؐ نے پوچھا، کیا کھانے کو کچھ ہے؟ انہوں نے کہا، ہے۔آپؐ نے فرمایا، پھر میں کھا لیتا ہوں، اگرچہ میں نے روزے کا ارادہ کر لیا تھا''۔(۱۲۹)اس حدیث کا تعلق زوال سے پہلے کے وقت سے ہے، کیوں کہ حدیث میں غـذاء کا لفظ استعمال ہوا ہے جو اس کھانے کو کہتے ہیں جو زوال سے پہلے کھایا جائے اور عشا اسے کہتے ہیں جو زوال کے بعد کھایا جائے کیوں کہ زوال سے پہلے کا کھانا مضبوط اور واضح ہوتا ہے، اس سے آدمی دن کا زیادہ حصہ گزارتا ہے۔یہ امر بدیہی ہے کہ روزے کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دن کے شروع سے ہی ایسی چیزوں سے رکا رہا ہو جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

حنابلہ(۱۳۰) کی رائے شافعیہ سے ہم آہنگ ہے۔فرض یا واجب روزہ رات سے نیت کیے بغیر صحیح نہیں ہوتا کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ:''جس نے فجر سے پہلے روزے کی نیت نہیں کی اس کا روزہ نہیں ہے''۔البتہ نفل روزہ دن شروع ہونے سے پہلے اور بعد میں شافعیہ کی رائے کے برعکس نیت کر کے رکھنا صحیح ہے بشرطیکہ صبح سے کچھ کھایا پیا نہ ہو، کیوں کہ اوپر مذکور حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ:''رسول اللہ ﷺ ایک دن حضرت عائشہؓ کے گھر تشریف لائے اور پوچھا، کیا کھانے کو کچھ ہے؟ انہوں نے کہا، نہیں، آپؐ نے فرمایا، پھر میرا روزہ ہے''۔(۱۳۱) نیز عاشورا کے بارے میں حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، آپؐ نے فرمایا:''یہ عاشورا ہے، اللہ نے اس دن تم پر روزہ

فرض نہیں کیا، میرا روزہ ہے، جو چاہے روزہ رکھے اور جو چاہے نہ رکھے"۔(۱۳۲) نماز میں بھی نوافل میں فرائض کی بہ نسبت تخفیف ہوتی ہے، نوافل کے لیے قیام شرط نہیں اور سواری پر جہت قبلہ سے ہٹ کر بھی نوافل ادا کیے جا سکتے ہیں، اسی طرح روزے میں بھی تخفیف ہے تا کہ روزے بکثرت رکھے جائیں، رات سے نیت کی شرط میں مشقت ہے اس لیے اس کی معافی ہے یہ حضرت ابو الدرداءؓ، ابوطلحہؓ، معاذؓ، ابن مسعودؓ، حذیفہؓ، سعید بن المسیبؒ، سعید بن جبیرؒ، نخعیؒ اور اصحاب رائے کا قول ہے۔

ہمارے خیال میں اس رائے کو ترجیح ہے اور حضرت عائشہؓ کی حدیث نے اس حدیث کی تخصیص کر دی ہے جس میں یہ ہے کہ "جس نے رات سے روزے کی نیت نہیں کی اس کا روزہ نہیں ہے" نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث دوسری حدیث کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے تصریح کی ہے۔

۲- **فرض روزے میں نیت کی تعیین:** یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے۔ امام حنیفہ کے نزدیک نہیں۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے(۱۳۳) کہ جیسا کہ پچھلی شرط میں بیان ہوا کہ ایسے روزے میں جو کسی معین وقت سے متعلق ہو نیت کی تعین شرط نہیں مثلاً رمضان کا روزہ یا کسی متعین دن کے روزے کی منت ہو یا مطلقاً نفل روزہ ہو کیوں کہ اس کے لیے جو وقت مختص ہے وہ رمضان کا مہینہ ہے یا متعین دن ہے جس کے روزے کی منت مانی ہے یعنی یا تو وہ وقت اتنا تنگ ہے کہ اس میں صرف اسی روزے کی گنجائش ہے یا وہ وقت روزے کے لیے معیار ہے اس میں مثلاً رمضان کے روزے کے علاوہ اور کسی روزے کی گنجائش ہی نہیں ہے۔

اگر روزہ دار تندرست اور مقیم ہے تو کسی دوسرے واجب کی نیت سے بھی رمضان

میں رمضان کا روزہ ہی ہو گا البتہ مسافر جس واجب روزے کی نیت کرے گا وہ ہو گا۔ مریض بھی اگر کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کرتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہی روزہ ہو گا کیوں کہ اس نے اپنی حالت کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا ہے کہ وہ اپنے وقت کو اہم روزے سے مشغول کرے نیز اسے بشرط صحت دوسرے دنوں میں روزہ رکھنے کا اختیار ہے۔ صاحب ہدایہ اور اکثر مشائخ بخاری نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے کیوں کہ مریض کو معلوم نہیں کہ اس کا مقدر کیا ہے؟ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک مسافر اور مقیم، تندرست اور بیمار میں کوئی فرق نہیں، اگر انہوں نے کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو ان کا رمضان کا روزہ ہی ہو گا کیوں کہ بیماری اور سفر میں رخصت اس وجہ سے تھی کہ معذور کو مشقت نہ ہو اور جب کوئی مشقت اٹھانے کو تیار ہے تو غیر معذور سمجھا جائے گا۔

جمہور کی رائے یہ ہے (۱۳۴) کہ واجب روزے میں نیت کی تعیین ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ یہ نیت کرے کہ کل رمضان کا روزہ رکھے گا یا قضا روزہ یا کفارے کا یا نذر کا، مطلقاً روزے کی نیت کافی نہیں ہے، کیوں کہ روزہ (۱۳۵) ایک ایسی عبادت ہے جو وقت کے ساتھ وابستہ ہے پس اس کے لیے نیت کی تعیین ضروری ہے جیسے پانچ نمازیں اور قضا نماز۔ اگر رمضان میں کسی اور روزے کی نیت کی تو کوئی روزہ نہیں ہو گا۔

۳۔ پختہ نیت: یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے، حنفیہ کے نزدیک نہیں۔ حنفیہ (۱۳۶) کی رائے یہ ہے کہ جو روزے کسی متعین وقت کے ساتھ مختص ہیں ان میں پختہ نیت شرط نہیں۔ اگر کسی شخص نے تیس شعبان کی رات روزے کی نیت کی کہ اگر رمضان ہو گیا تو رمضان کا روزہ ہو جائے گا تو جس نیت سے بھی روزہ رکھا اگر رمضان شروع ہو گیا تو وہ رمضان کا روزہ ہو جائے گا۔ ہاں اگر مسافر تھا یا کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی تھی تو نیت

کے مطابق روزہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک شک کے دن کا روزہ فرض ہو خواہ واجب مکروہ تحریمی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس طرح ایسا روزہ جس کی نیت میں تردد ہو کہ نفل ہے یا واجب مکروہ تحریمی ہے۔ البتہ قطعی نیت کے ساتھ نفل روزہ جس کی نیت میں کوئی تردد نہ ہو مکروہ نہیں ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے(۱۳۷) کہ نیت میں قطعیت ہونا ضروری ہے مثلاً کسی شخص نے شک کی رات نیت کر لی کہ اگر کل رمضان ہوا تو رمضان کا روزہ ہے ورنہ نفل یا کوئی دوسرا واجب جو اس نے اپنی نیت سے متعین کیا ہو، مثلاً نذر یا کفارے کی نیت کر لے تو کوئی روزہ بھی نہیں ہوگا کیوں کہ اس نے کسی روزے کی قطعی نیت نہیں کی۔ اور رمضان کے روزے کو بھی قطعی نیت سے متعین نہیں کیا۔

جس کسی نے کہا، کل ان شاء اللہ میرا روزہ ہوگا تو اگر ان شاء اللہ سے اس نے اپنے عزم و ارادے میں شک اور تردد کا اظہار کیا تو اس کی نیت فاسد ہوگئی کیوں کہ نیت میں پختگی اور عزم نہیں ہے اور اگر شک کا اظہار نہیں کیا بلکہ برکت کے لیے کہا یا کوئی نیت نہیں کی تو نیت فاسد نہیں ہوگی کیوں کہ اس نے یہ نیت کی ہے کہ اس کے روزے کا عمل اللہ کی مشیت، توفیق اور فضل سے ہے جیسا کہ اگر کہے، میں ان شاء اللہ مومن ہوں تو اس کا ایمان فاسد نہیں ہو جاتا۔ اسی طرح تمام عبادات میں نیت میں اللہ کی مشیت کے تذکرے کا یہی حکم ہے۔

اگر سابقہ صورت حال سے ظن کا حصول ہو رہا ہے تو نیت میں تردد سے کوئی فرق نہیں پڑتا یا گواہی کے ذریعے یا اجتہاد کے ذریعے ظن کا حصول ہو رہا ہو جیسا کہ قیدی کے لیے یہی حکم ہے۔ اگر تیس رمضان کی رات کو کوئی اس طرح نیت کرے کہ اگر کل رمضان ہوا تو میرا روزہ ہوگا تو نیت درست ہے اور روزہ صحیح ہوگا، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ رمضان

باقی رہے اور روزہ ایک ایسی اصل پر مبنی ہے جس کا ختم ہونا ثابت نہیں ہوا۔

تردد کی وجہ سے نیت متأثر نہیں ہوگی کیوں کہ اس نے اپنے روزے کا فیصلہ قطعیت سے کیا ہے۔ اس کے برعکس اگر شعبان کی تیسویں رات کو ایسی نیت کرے تو درست نہیں کیوں کہ کوئی ایسی اصل موجود نہیں جس پر روزے کی بنیاد رکھی جائے۔

جس کسی نے مصدقہ شہادت پر اعتماد کرتے ہوئے کل کے بارے میں یہ یقین رکھتے ہوئے کہ رمضان کا دن ہے روزہ رکھنے کی نیت کی اس کا روزہ درست ہے۔

اگر کسی گرفتار شدہ یا قیدی وغیرہ کو رمضان کے مہینے کے بارے میں شبہ پڑ جائے تو اجتہاد کر کے ایک مہینہ روزہ رکھ لے جیسا کہ نماز کے وقت اور قبلہ کی سمت معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کیا جاتا ہے۔ رمضان کا اندازہ موسمی علامات سے کرے مثلاً بہار، خزاں، گرمی اور سردی وغیرہ۔ اگر اجتہاد کے بغیر روزے رکھ لیے اور اتفاق سے رمضان میں ہی رکھے تو نیت میں تردد کے باعث درست نہیں اور اگر اجتہاد اور اندازہ کیا لیکن کچھ پتہ نہ چلا تو نووی المجموع میں لکھتے ہیں کہ اس پر روزہ فرض نہیں۔

روزے کی فرضیت کی نیت کے بارے میں تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ شرط نہیں، شافعیہ کے ہاں بھی معتمد روایت یہی ہے۔(۱۳۸) البتہ نماز کی فرضیت کی نیت ضروری ہے کیوں کہ بالغ آدمی رمضان کے مہینے میں صرف فرض روزے ہی رکھتا ہے جب کہ نمازیں نفل بھی پڑھی جاتی ہیں۔

نیز سال کی تعیین یا ادا روزے کی تعیین یا روزے کی اللہ کی طرف نسبت میں سے کوئی چیز شرط نہیں، شافعیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے۔ مقصد روزے کی نیت سے حاصل ہو جاتا ہے اور تعیین دوسرے تمام تقاضے پورے کر دیتی ہے۔

۴- **ہر روز الگ نیت کرنا:** جمہور کے نزدیک شرط ہے۔ مالکیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔(۱۳۹) جمہور کے نزدیک رمضان کے ہر روز الگ نیت کرنا شرط ہے، کیوں کہ رمضان کے ہر دن کی عبادت الگ ہے دوسرے دن سے متعلق نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک دن کا روزہ فاسد ہو جائے تو اس کی وجہ سے دوسرے دن کا فاسد نہیں ہوتا، اس لیے ہر روز الگ نیت کرنا شرط ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ پورے رمضان کے لیے ایک ہی نیت شروع میں کافی ہے۔تمام مہینے کے روزے ایک نیت سے درست ہیں، اسی طرح جو روزے مسلسل رکھنے ہوں مثلاً رمضان کا کفارہ، قتل کا کفارہ، اور ظہار کا کفارہ ان کے لیے ایک ہی نیت کافی ہے جب تک کہ سفر یا بیماری وغیرہ کی وجہ سے درمیان سے روزے چھوڑ نہ دے یا ایسی حالت نہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے روزے چھوڑنا جائز ہو جائیں مثلاً حیض، نفاس اور دیوانگی۔ اس صورت میں از سر نو نیت کرے یعنی نیت کی تجدید کرے پہلی نیت کافی نہیں ہے، اگرچہ روزے از سر نو رکھنے واجب نہیں۔ پہلے روزے صحیح ہو گئے، ان کے تسلسل میں فرق نہیں آیا لیکن نیت دوبارہ کی جائے۔جن روزوں میں ایک نیت کافی ہے ان میں بھی ہر رات نئی نیت کرنا مستحب ہے، مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ واجب ایک ماہ کے روزے ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرہ۲: ۱۸۵، جو رمضان کا مہینہ پائے وہ روزے رکھے) مہینہ ایک متعین وقت کا نام ہے اس کے شروع سے آخر تک روزے ایک ہی عبادت ہے جیسے کہ نماز اور حج، پس ایک ہی نیت کافی ہے۔

نیت کا طریقہ اور اس کے اثرات:

حنفیہ کے نزدیک (۱۴۰) رمضان اور نذر معین کے روزے مطلق روزے کی نیت سے

درست ہو جاتے ہیں اور نفل کی نیت سے بھی اور کسی دوسرے واجب کی نیت سے بھی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، پس رات سے روزے کی نیت کرنا واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۱۴۱) نیت کا طریقہ یہ ہے کہ رات سے قطعی طور پر روزے کی نیت ہو۔شافعیہ(۱۴۲) کے نزدیک رمضان کی مکمل نیت یہ ہے کہ یہ نیت کرے کہ کل اس سال کے رمضان کے فرض روزے کے ادا کی نیت کرتا ہوں، اللہ کے لیے۔معتمد روایت یہ ہے کہ فرضیت کی نیت متعین طور پر کرنا واجب نہیں ۔حنابلہ کہتے ہیں (۱۴۳) جس کے دل میں خیال گزرا کہ کل اس کا روزہ ہو گا تو اس کی نیت ہو گی۔ نیت میں تعیین واجب ہے کہ یہ نیت کرے کہ کل رمضان کا روزہ رکھے گا یا قضا روزہ یا نذر کا یا کفارے کا۔تعیین کے ساتھ روزے کی فرضیت کی نیت کرنا واجب نہیں ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء متفق ہیں کہ رات سے نیت کرنی چاہیے، شافعیہ کے علاوہ باقی متفق ہیں روزے کی نیت سے سحری کھانا نیت ہے۔ہاں اگر روزہ نہ رکھنے کی نیت ہو تو الگ بات ہے شافعیہ کے نزدیک سحری میں کسی قسم کا کھانا بھی نیت کے قائم مقام نہیں ہے۔ہاں اگر سحری کھاتے وقت دل میں روزہ رکھنے کا خیال ہے اور اس کی نیت کر لی یا روزے کی نیت سے سحری کی یا فجر کے وقت روزہ ٹوٹنے کے خوف سے کھانا پینا چھوڑ دیا۔

نیت کا اثر: ثواب کا حصول ہے۔نیت کے وقت سے ہی شرعی روزے پر ثواب ملنے کا حکم لگ جاتا ہے، کیوں کہ اس سے پہلے کے وقت میں ثواب کی نیت نہیں ہے اس لیے وہ عبادت نہیں ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے:"ہر شخص کو وہی ملتا ہے جس کی وہ نیت کرتا ہے۔پس حیض یا نفاس والی عورت جو دن میں پاک ہوئی اور دن کا باقی حصہ کھانے پینے سے باز رہی اور کافر

جو دن میں مسلمان ہوا اور باقی حصہ کھانے پینے سے باز رہا اگر انہوں نے طلوع فجر کے بعد کچھ نہیں کھایا پیا تھا تو ان کو نفل روزے یا نیکی کا ثواب ملے گا"۔(۱۴۴)

روزے کی شرائط کے بارے میں فقہی آراء کا خلاصہ:

حنیفہ کے نزدیک روزے(۱۴۵) کی شرائط کی تین قسمیں ہیں: وجوب کی شرائط، وجوب ادا کی شرائط، ادا کے صحیح ہونے کی شرائط۔

وجوب کی شرائط چار ہیں: اسلام، عقل، بالغ ہونا، دارالحرب میں مسلمان ہوا ہو اس کو روزے کے واجب ہونے کا علم ہونا یا دارالاسلام میں ہونا۔جو کوئی رمضان کے پورے عرصہ میں دیوانہ رہا ہو اس پر قضا نہیں ہے۔اگر کچھ حصہ میں جنون سے افاقہ ہو گیا ہو تو جو دن گزر گئے ہیں ان کے روزے قضا کرے۔اگر کسی شخص کو سارا رمضان بے ہوشی رہی ہو تو سارے روزے قضا کرے۔جس کسی کو روزے کی حالت میں دن کے وقت بے ہوشی طاری ہو جائے تو اس کا اس دن کا روزہ درست ہے کیوں کہ اس نے نیت کے ساتھ روزہ شروع کیا اور کھانے پینے سے رکا رہا۔بعد کے دنوں کے روزے قضا کرے۔

وجوب ادا کی شرائط دو ہیں: بیماری اور حیض و نفاس سے صحت، مریض پر روزہ ادا کرنا واجب نہیں۔مقیم ہونا: مسافر پر روزہ ادا کرنا واجب نہیں لیکن دونوں قسم کے افراد کے ذمے قضا ہے۔

روزے کے صحیح ادا ہونے کی تین شرائط ہیں: نیت، نیت کے بغیر روزہ ادا نہیں ہوتا، حیض و نفاس سے پاک ہونا، حیض و نفاس کی حالت میں روزہ صحیح نہیں ہوتا، حیض و نفاس والی عورتوں کے ذمے قضا ہے۔ایسی کسی بھی چیز سے پاک ہونا جس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۱۴۶) روزے کی شرائط تین قسم کی ہیں: وجوب کی شرائط ، روزہ صحیح ہونے کی شرائط اور دونوں کی مشترکہ شرائط۔ان سب کا مجموعہ سات شرائط ہیں:اسلام، بالغ ہونا، عاقل ہونا،حیض و نفاس سے پاک ہونا،تندرست ہونا،مقیم ہونا،نیت کرنا۔

وجوب کی تین شرائط ہیں: بالغ ہونا، تندرست ہونا اور مقیم ہونا، روزہ بچے پر واجب نہیں خواہ وہ بالغ ہونے کے قریب ہو البتہ اگر وہ روزہ رکھے تو جائز ہے لیکن اس کے ولی کے لیے مستحب ہے نہ واجب کہ اسے روزہ رکھنے کا حکم دے۔مریض، عاجز اور مجبور شخص پر بھی روزہ واجب نہیں اور مسافر پر بھی نہیں البتہ ان کے ذمے قضا ہے۔

روزے کے صحیح ہونے کی دو شرائط ہیں:

(۱) اسلام، کافر کا روزہ صحیح نہیں، گو اس پر واجب ہے اور روزہ چھوڑنے کی وجہ سے اس کو کفر کے علاوہ اس پر مزید عذاب ہوگا۔

(۲)روزے کے قابل وقت: عید کے روز روزہ صحیح نہیں ہے۔

وجوب اور صحیح ہونے کی مشترکہ شرائط تین ہیں:

۱۔**حیض و نفاس کے خون سے پاک ہو:** حیض و نفاس والی عورتوں پر نہ تو روزہ واجب ہے اور نہ ان کا روزہ صحیح ہے۔پاک ہونے کے بعد ان پر قضا واجب ہے۔محض پاک ہونے سے وہ روزہ ادا کرسکتی ہیں۔

۲۔**عقل:** جس کی عقل زائل ہو جائے وہ اس حالت میں روزے کے حکم کا مخاطب نہیں ہے۔دیوانے اور بے ہوش پر روزہ نہ واجب ہے نہ ان کا روزہ صحیح ہے۔دیوانے کو جب دیوانگی سے افاقہ ہو تو مشہور قول یہ ہے کہ اس پر قضا واجب ہے اور بے ہوش اگر سارا دن یا دن کا اکثر حصہ بے ہوش رہے تو اس پر بھی قضا واجب ہے اور اگر کوئی شخص فجر کے بعد

کچھ دیر کے لیے بے ہوش ہو گیا اور نصف دن سے کم بے ہوش رہا تو اس پر قضا واجب نہیں ہے۔ مدہوش آدمی بے ہوش کی طرح ہے، اس پر بھی اسی طرح قضا واجب ہے البتہ اس کے لیے ضروری ہے کہ باقی دن کھانے پینے سے رکا رہے۔

سونے والے کے جو روزے فوت ہو گئے اس پر مطلقاً قضا نہیں ہے اگر اس نے مہینے کے شروع میں رات کو روزے کی نیت کر لی تھی۔

۳- نیت: راجح قول کے مطابق نیت روزے کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے۔ کیوں کہ نیت سے مراد کسی چیز کا ارادہ کرنا ہے اور یہ معلوم ہے کہ کسی چیز کا ارادہ کرنا اس چیز کی ماہیت سے خارج ہوتا ہے۔ جو روزے مسلسل رکھے جاتے ہیں مثلاً رمضان کے روزے یا رمضان کا روزہ توڑنے کا کفارہ یا قتل، ظہار وغیرہ کے کفارے اگر درمیان میں بیماری یا سفر کی وجہ سے چھوٹ نہ جائیں تو ایک ہی نیت کافی ہے۔ جن روزوں کے لیے ایک نیت کافی ہے ان میں ہر رات نئی نیت کر لینا مستحب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ روزے کا وجوب بارہ افراد سے ساقط ہو جاتا ہے: بچہ، دیوانہ، حیض، نفاس والی عورت، بے ہوش، مسافر، صحت مند کمزور شخص جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو، سخت پیاس والا، مریض، حاملہ عورت، دودھ پلانے والی، بہت بوڑھا شخص۔

شافعیہ کے نزدیک (۱۴۷) روزے کی شرائط دو قسمیں ہیں: وجوب کی شرائط اور روزہ صحیح ہونے کی شرائط۔ روزے کی وجوب کی مندرجہ ذیل چار شرائط ہیں:

۱- اسلام: اصل کافر پر دنیا میں روزے کا مطالبہ نہیں ہے، اس لیے اس پر روزہ واجب نہیں، البتہ آخرت میں اسے روزہ چھوڑنے پر عذاب ہو گا۔ مرتد سے یہ مطالبہ ہے کہ ارتداد کے زمانے میں اس کے جو روزے چھوٹ گئے ہیں اسلام لانے کے بعد ان کی قضا کرے۔

۲-بالغ ہونا: بچے کے ذمے نہ روزے کی ادا واجب ہے نہ قضا، سات سال کا ہوتو اسے روزہ رکھنے کا حکم دیا جائے، دس سال کا ہوتو روزہ چھوڑنے پر تادیب کی جائے۔

۳-عقل: دیوانے کے ذمے نہ روزے کی ادا ہے نہ قضا، البتہ اگر اپنے اختیار (مثلاً دانستہ طور پر کوئی نشہ آور چیز کھانے) سے دیوانہ ہو گیا ہوتو پھر قضا واجب ہے۔ اس طرح جو اپنے عمل سے مدہوش ہوا ہو اس پر بھی قضا واجب ہے۔ جو اپنے ارادے کے بغیر مدہوش ہو گیا ہو مثلاً غلطی سے ایسی کوئی چیز کھا پی لی ہو جس سے مدہوش ہو گیا تو مدہوشی کے زمانے کے روزے قضا کرنے واجب نہیں ہیں۔

۴-طاقت ہونا: جو شخص بڑھاپے یا بیماری کی وجہ سے اتنا کمزور ہے کہ اس کے تندرست ہونے کی امید نہیں ہے۔حیض والی عورت جو شرعاً معذور ہے اس پر روزہ واجب نہیں۔مرض کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ جس میں تیمم جائز ہو جائے اور جس کی وجہ سے روزہ رکھنا مشکل ہو یا اس کی وجہ سے سخت نقصان ہونے کا اندیشہ ہو۔

روزے کے صحیح ہونے کی بھی چار شرائط ہیں جو یہ ہیں:

۱- **روزے کی حالت میں اسلام:** اصلی کافر اور مرتد کا روزہ صحیح نہیں ہے۔

۲- **شعور یا عقل جو سارا دن رہے:** بے شعور بچے کا روزہ نہیں ہوتا، نہ دیوانے کا کیوں کہ روزے کی نیت نہیں ہے۔ باشعور بچے کا روزہ ہو جاتا ہے، مدہوش اور بے ہوش آدمی کا روزہ صحیح نہیں ہے لیکن اگر دن میں ایک لمحے کے لیے بھی مدہوش یا بے ہوشی کو افاقہ ہو جائے تو راجح قول کے مطابق روزہ صحیح ہو جاتا ہے۔اگر سارا دن سویا رہے تو روزے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، کیوں کہ نیند میں حکم کی تعمیل کی اہلیت باقی رہتی ہے۔

۳-پورا دن حیض و نفاس سے پاک ہونا: حیض اور نفاس والی عورت کا روزہ بالاتفاق

درست نہیں اگر دن کے درمیان حیض یا نفاس آ جائے یا مرتد ہو جائے یا دیوانہ ہو جائے تو روزہ باطل ہو جاتا ہے۔

۴-وقت روزے کے قابل ہونا: عیدین کا روزہ صحیح نہیں اور نہ ایام تشریق کا روزہ، نہ یوم شک کا روزہ اور نہ شعبان کے نصف اخیر کا روزہ البتہ اگر کوئی شخص ہمیشہ روزہ رکھنے کا عادی ہے یا ایک دن روزہ اور ایک دن افطار کا عادی ہے یا کسی متعین دن روزہ رکھتا ہے مثلاً پیر کو اور یہ دن نصف شعبان میں یا شک کے روز آ جائیں یا نذر، قضا یا کفارے کے روزے رکھ رہا تھا اور وہ آگے چلتے ہوئے نصف شعبان میں داخل ہو گئے تو درست ہے۔

نیت روزے کے لیے رکن ہے اور ہر روز کے روزے کے لیے شرط ہے اور فرض روزے کی نیت رات سے کرنا ضروری ہے، نفل کی نہیں بلکہ سورج کے ڈھلنے سے پہلے نیت کر لینا نفل کے لیے کافی ہے۔روزے میں تعیین کی نیت کرنا واجب ہے، فرضیت کی واجب نہیں۔

اس طرح روزے میں دانستہ جماع کرنے سے رکنا اور کسی دوسرے طریقے سے شہوت پوری کرنے سے، قے کرنے سے اور کوئی چیز پیٹ میں داخل کرنے سے رکنا روزے کا رکن ہے۔ان کا بیان روزہ توڑنے والی چیزوں میں آئے گا۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۴۸) روزے کی شرائط کی دو قسمیں ہیں: وجوب کی شرائط اور صحیح ہونے کی شرائط۔

وجوب کی شرائط چار ہیں:

۱-اسلام: کافر پر روزہ واجب نہیں۔خواہ وہ مرتد ہو، کیوں کہ یہ بدنی عبادت ہے جو نیت کی محتاج ہے۔اسلام اس کے لیے شرط ہے جیسے نماز کے لیے، کافر کا روزہ صحیح نہیں۔اگر روزے کی حالت میں کوئی شخص مرتد ہو جائے تو اس کا روزہ ختم ہو جاتا ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی

ہے: لئن اشرکت لیحبطن عملك (الزمر ۳۹:۶۵، اگر تم شرک کرو گے تو تمہارے اعمال ضائع ہو جائیں گے) اگر اسلام کی طرف لوٹ آیا تو اس دن کا روزہ قضا کرے۔

۲-بالغ ہونا: بچے پر روزہ واجب نہیں خواہ بالغ ہونے کے قریب ہو کیوں کہ حدیث میں ہے: ''تین لوگوں سے ذمہ داری اٹھا لی گئی ہے''۔ باشعور بچے کے ولی پر واجب ہے کہ بچے کو جب وہ روزہ رکھ سکے تو اسے روزہ رکھنے کا کہے۔ اگر بچہ روزہ نہ رکھے تو اس کی تادیب کی جائے تا کہ نماز کی طرح روزے کا عادی ہو جائے۔

۳-عقل: دیوانے پر روزہ واجب نہیں۔ کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے: ''تین لوگوں سے ذمہ داری اٹھا لی گئی ہے''؛ دیوانے کا روزہ صحیح نہیں کیوں کہ اس سے نیت کا امکان نہیں ہے۔ بے شعور بچے پر بھی روزہ واجب نہیں۔ باشعور بچے کا روزہ صحیح ہے جیسے کہ نماز صحیح ہے۔ جو دن کے دوران دیوانہ ہو جائے اس پر واجب ہے کہ اس دن کھانے پینے سے باز رہے تا کہ روزے کا احترام ہو اور اس کی قضا بھی کرے۔ کیوں کہ دن کا کچھ حصہ اسے ایسا ملا ہے جس میں وہ دیوانہ نہیں تھا، جیسے نماز کا بھی یہی مسئلہ ہے۔ اگر پورا دن یا دن سے زیادہ دیوانہ رہے تو قضا واجب نہیں ہے۔ اس کے برعکس بے ہوش ہونے والے پر قضا واجب ہے، خواہ بے ہوشی کا عرصہ طویل ہو جائے، کیوں کہ یہ ایسی بیماری ہے جس کی وجہ سے ذمہ داری ختم نہیں ہوتی۔ اگر دیوانہ یا بے ہوش دن کے کسی حصے میں تندرست ہو جائے تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا کیوں کہ اس نے رات کو روزے کی نیت کی تھی۔ اگر کوئی شخص سارا دن سویا رہے تو اس کا روزہ درست ہے کیوں کہ نیند معمول کی بات ہے اور نیند سے مکمل طور پر احساس ختم نہیں ہوتا۔ مدہوش آدمی پر قضا واجب ہے خواہ اس نے خود جان بوجھ کر نشہ آور چیز کھائی ہو یا نہ۔

۴-**روزہ پر قدرت:** جو شخص بڑھاپے یا بیماری کی وجہ سے اتنا معذور ہو جائے کہ اس کی صحت کی امید نہ ہو تو اس پر روزہ واجب نہیں ہے۔ کیوں کہ وہ معذور ہے اس لیے مکلّف نہیں، ارشاد ربانی ہے: لا یکلّف اللہ نفساً الا وسعہا (البقرہ۲:۲۸۶، اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی گنجائش سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا)۔ جس بیماری سے صحت یاب ہونے کی امید ہو، اس میں روزہ واجب ہوتا ہے، جب صحت یاب ہو جائے اور رمضان کے جو روزے رہ گئے ہوں ان کو قضا کرے۔

روزے کے صحیح ہونے کی بھی چار شرائط ہیں:

۱-**نیت:** روزانہ جو واجب روزہ رکھنا ہو اس کی متعین نیت کرنا رات کو واجب ہے۔ بھولنے وغیرہ سے نیت ساقط نہیں ہوتی۔ اگر نیت کے بعد رات کو کچھ کھا پی لیا یا جماع کر لیا تو اس سے کوئی نقصان نہیں۔ فرض روزوں میں فرضیت کی نیت واجب نہیں، اور نہ واجب روزوں میں وجوب کی نیت ضروری ہے، کیوں کہ نیت کی تعیین یہ ضرورت پوری کرتی ہے۔ نفل روزے کی نیت دن میں سورج ڈھلنے کے بعد بھی کی جا سکتی ہے بشرطیکہ طلوع فجر کے بعد سے کچھ کھایا پیا نہ ہو۔

۲- **حیض و نفاس سے پاک ہونا:** حیض اور نفاس والی عورت کا روزہ صحیح نہیں بلکہ روزہ رکھنا حرام ہے اور جب بھی رات کو خون بند ہو جائے تو روزہ ادا کرنا واجب ہے اور جو روزے رہ گئے ہوں وہ قضا کرے۔

۳- **اسلام:** کافر خواہ مرتد ہو اس کا روزہ صحیح نہیں۔

۴- **عقل یعنی شعور:** جو بچہ سات سال کا نہیں ہوا اور سن شعور کو نہیں پہنچا اس کا روزہ صحیح نہیں ہے۔

بحث پنجم: روزے کی سنتیں، آداب اور مکروہات

اس میں دو مطلب ہیں:

مطلب اوّل: روزے کی سنتیں اور آداب:

روزہ دار کے لیے مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں:(۱۴۹)

۱- کچھ نہ کچھ سحری کھانا، خواہ کم سے کم ہو، ایک گھونٹ پانی ہی کیوں نہ ہو، آخر شب تک سحری کو مؤخر کیا جائے۔ سحری کھانے سے روزے پر قوت حاصل ہوتی ہے جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے: ''سحری کھایا کرو، سحری کھانے میں برکت ہے''۔ حاکم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے: ''سحری کھا کر دن کے روزے پر مدد حاصل کرو اور دوپہر کو سو کر رات کی عبادت پر مدد حاصل کرو''، مسند احمد میں ہے: ''سحری برکت ہے اسے نہ چھوڑو، خواہ ایک گھونٹ پانی ہی پی لو، اللہ اور اس کے فرشتے سحری کھانے والوں پر صلاۃ بھیجتے ہیں''۔(۱۵۰)

سحری دیر سے کھانا لیکن فجر کے بارے میں شک ہونے سے پہلے ختم کر دینے کے بارے میں طبرانی کی حدیث ہے: ''تین کام رسولوں کے اخلاق کا حصہ ہیں: جلدی افطار کرنا، دیر سے سحری کھانا، نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر رکھنا''۔ امام احمد کی روایت ہے: ''میری امت اس وقت تک بھلائی پر رہے گی جب تک جلدی افطار کرے گی اور دیر سے سحری کھاتی رہے گی''۔(۱۵۱) نیز حدیث میں ہے: ''شک والی باتوں کو چھوڑ کر وہ باتیں اختیار کرو جن میں شک نہیں ہے''۔

۲- جب سورج غروب ہونے کا یقین ہو جائے تو نماز سے پہلے جلدی افطار کرنا، مستحب یہ ہے کہ تازہ کھجور سے افطار کرے ورنہ خشک کھجور سے، ورنہ کسی میٹھی چیز سے ورنہ پانی سے۔ اگر طاق کھجوریں ہوں تو تین یا زیادہ کھجوریں کھائے۔ حدیث میں ہے: ''جب تک

لوگ جلدی افطاری کرتے رہیں گے انؑ کے لیے خیر رہے گی''(۱۵۲)۔نماز سے پہلے افطار بہتر ہے کیوں کہ یہی رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا(۱۵۳)۔طاق کھجوریں حضرت انسؓ کی روایت کی وجہ سے مسنون ہیں کہ:''رسول اللہ ﷺ نماز سے پہلے چند تازہ کھجوریں کھاتے، اگر تازہ نہ ہوتیں تو خشک کھجوریں، اگر وہ بھی نہ ہوتیں تو پانی کے چند گھونٹ پی لیتے''۔(۱۵۴)اگر بادل نہ ہوں تو روزہ جلدی افطار کرے اور اگر بادل ہوں تو سورج غروب ہونے کا یقین کر لے تاکہ روزہ خراب ہونے سے بچ سکے۔شافعیہ کے نزدیک ملا کر روزے رکھنا حرام ہے۔یعنی اکٹھے دو یا زیادہ دن اس طرح روزے رکھے کہ درمیان میں رات کے وقت بھی کچھ نہ کھائے پیئے کیوں کہ صحیحین میں اس کی ممانعت آتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے کمزوری لاحق ہو جاتی ہے۔نیز مسلسل روزہ رکھنا صرف رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی۔

۳- افطاری کے بعد رسول اللہ ﷺ سے منقول (ماثور) دعا پڑھنا، یوں کہے: اللھم انی لک صمت و علی رزقک افطرت و علیک توکلت وبک آمنت ، ذھب الظمأ ابتلت العروق و ثبت الاجر ان شاء اللہ تعالی، یا واسع الفضل اغفرلی ، الحمد للہ الذی اعاننی فصمت و رزقنی فافطرت:

اے اللہ، میں نے تیرے لیے روزہ رکھا، تیرے رزق پر افطار کیا، تجھ پر توکل کیا، تجھ پر ایمان لایا، پیاس ختم ہوگئی، رگیں تر ہوگئیں اور ان شاء اللہ اجر ثابت ہوگیا، اے وسیع فضل والے، مجھے معاف فرما، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے میری مدد کی تو میں نے روزہ رکھا، جس نے مجھے رزق دیا تو میں نے افطار کیا۔

افطار کے وقت دعا کرنا سنت ہے کیوں کہ روزہ دار کی دعا ردنہیں ہوتی، حدیث میں

ہے: ''روزہ دار کے لیے افطاری کے وقت دعا ہے جو رد نہیں ہوتی''۔(۱۵۵) دعا کے الفاظ سنت سے اسی طرح ثابت ہیں(۱۵۶)۔

۴- روزہ داروں کو افطاری کرانا، خواہ ایک کھجور یا ایک گلاس پانی وغیرہ سے ہی ہو۔ کامل طریقہ یہ ہے کہ انہیں پیٹ بھر کر کھلائے: ارشاد نبویؐ ہے: ''جس نے کسی روزہ دار کو روزہ افطار کرایا اسے روزہ رکھنے والے جتنا اجر ملے گا اور روزہ دار کے اجر میں کوئی کمی نہیں ہو گی''۔(۱۵۷)

۵- جنابت، حیض اور نفاس کا غسل فجر سے پہلے کر لینا، تاکہ روزے کا آغاز پاکی کی حالت میں ہو، تاکہ حضرت ابوہریرہؓ کی رائے کے اختلاف سے بچا جا سکے کہ وہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں روزہ صحیح نہیں ہوتا۔ نیز روزے کی حالت میں فرض غسل کرنے سے اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ کان کے اندر یا پاخانے کے راستے کے اندر پانی چلا جائے۔ اسی لیے شافعیہ کے نزدیک روزہ دار کو بلا ضرورت حمام میں جانا مکروہ ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے اسے کوئی نقصان پہنچے اور اسے روزہ توڑنا پڑے۔ نیز روزے میں حمام میں جانا ایک ایسی عیاشی ہے جو روزے کی حکمت کے مناسب نہیں۔ اگر کسی نے سارا دن فرض غسل نہیں کیا تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا اور نمازیں چھوڑنے کی وجہ سے گنہ گار ہو گا۔

اگر حیض یا نفاس والی عورت رات کو پاک ہو گئی اور اس نے روزے کی نیت کی اور روزہ رکھ لیا یا جنبی نے غسل کیے بغیر روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فالأن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم (البقرہ،۲:۱۸۷، اب تم اپنی بیویوں سے مباشرت کر سکتے ہو اور جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا ہے اسے تلاش کرو) صحیحین کی روایت اوپر گزر چکی ہے کہ'' رسول اللہ ﷺ احتلام سے نہیں بلکہ جماع سے جنابت کی

حالت میں صبح کرتے، پھر غسل فرماتے اور روزہ رکھتے''۔ بخاری کی یہ حدیث کہ'' جس نے حالت جنابت میں صبح کی اس کا روزہ نہیں'' اس کا مطلب یہ ہے کہ جو صبح تک جماع کرتا رہا اور اس نے صبح ہونے کے باوجود جماع جاری رکھا۔

۶- زبان اور اعضاء کو ان فضول گفتگو اور کاموں سے روکے رکھنا جن میں گناہ نہیں ہے۔ جو کام حرام ہیں مثلاً غیبت، چغلی اور جھوٹ ان سے بچنے کی رمضان میں زیادہ تاکید ہو جاتی ہے اور حرام کاموں سے بچنا ہمیشہ واجب ہے، یہ کام ہر وقت حرام ہیں۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''جو کوئی جھوٹی بات کہنا اور اس پر عمل کرنا نہ چھوڑے، اللہ کو کوئی ضرورت نہیں کہ وہ کھانا پینا چھوڑ دے''(۱۵۸) کئی روزہ دار ایسے ہوتے ہیں کہ انہیں روزے سے بھوک اور پیاس کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوتا اور کئی ایسے شب بیدار ہیں جنہیں محض جاگتے رہنے کے علاوہ کچھ نہیں ملتا''(۱۵۹) اگر کوئی گالی دے تو سنت یہ ہے کہ رمضان میں بلند آواز سے اسے کہے'' میں روزے سے ہوں'' صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے:''جب تم میں سے کوئی روزے سے ہو تو نہ تو بے حیائی کی بات کرے نہ لڑائی جھگڑا، اگر کوئی دوسرا اسے گالی دے یا جھگڑا کرے تو اسے کہہ دے کہ میں روزے سے ہوں''۔ البتہ رمضان کے علاوہ اپنے آپ کو جھڑکتے ہوئے آہستہ کہے کہ میں روزے سے ہوں، تاکہ ریاکاری سے بچ سکے۔

۷- جائز شہوت کے امور جو روزے کو باطل نہیں کرتے انہیں چھوڑ دے، مثلاً لذت پیدا کرنے والی چیزیں سننے، دیکھنے، چھونے اور سونگھنے سے باز رہے مثلاً ریحان کو نہ سونگھے نہ ہاتھ لگائے اور نہ اسے دیکھے کیوں کہ اس میں ایک گونہ عیش کوشی کا پہلو ہے جو روزے کی حکمت کے منافی ہے۔ یہ تمام امور مکروہ ہیں جیسے کہ حمام میں جانا۔

۸- شافعیہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ روزے کی حالت میں نہ خود فصد کھلوائے اور پچھنے لگوائے نہ کسی دوسری کی فصد کھولے یا پچھنے لگائے تاکہ جن علماء کے نزدیک ان سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ان کے اختلاف سے بچ سکے۔ یہ بالاتفاق مسنون ہے کہ بان (مٹھاس کے بغیر ہو) وغیرہ نہ چبائے کیوں کہ اس سے تھوک جمع ہو جاتا ہے اور پیاس لگتی ہے، اسی طرح کھانا وغیرہ نہ چکھے تاکہ کہیں کوئی چیز حلق میں نہ پہنچ جائے۔ بوسہ نہ دے۔ اگر انزال کا خوف ہو تو بوسہ دینا حرام ہے۔ شافعیہ کے نزدیک پچھنے لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے (۱۶۰) نیز حدیث پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے (۱۶۱) منسوخ ہے۔ حنابلہ کے نزدیک پچھنے لگانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

۹- اہل وعیال پر کشادگی رکھے اور رشتہ داروں سے احسان کرے۔ فقراء اور مساکین پر بکثرت صدقہ کرے کیوں کہ صحیحین کی حدیث ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ لوگوں کے ساتھ بہت سخی تھے اور رمضان میں جب آپؐ کی جبریل سے ملاقات ہوتی تو اور بھی زیادہ سخی ہو جاتے''۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ روزہ داروں اور عبادت گزاروں کو ان کی ضروریات سے فارغ کر دیا جائے تاکہ وہ دل جمعی سے عبادت کر سکیں۔

۱۰- علم، تلاوت قرآن، تعلیم و تدریس قرآن، ذکر اور درود شریف میں مشغول رہنا، جب بھی دن رات میں موقع ملے۔ صحیحین میں ہے کہ: ''رمضان میں ہر رات جبریلؑ رسول اللہ ﷺ کے پاس آتے اور قرآن حکیم کا دور کرتے''۔ اور اسی طرح تمام اچھے اعمال میں بکثرت مشغول رہے کیوں کہ رمضان کی نفلی عبادت دوسرے دنوں کی فرض عبادت کے برابر ہے اور ان دنوں میں نیکیوں کا ثواب کئی گنا بڑھ جاتا ہے۔

۱۱- اعتکاف کا اہتمام کرنا: (بالخصوص رمضان کے آخری عشرے کا اہتمام کرنا)، کیوں کہ اس سے نفس گناہوں سے محفوظ رہتا ہے اور اچھے کاموں کی طرف راغب ہوتا ہے۔ نیز لیلۃ القدر ملنے کی امید ہوتی ہے کیوں کہ لیلۃ القدر انہیں ایام میں آتی ہے۔ صحیح مسلم میں ہے کہ نبی کریم ﷺ رمضان کے آخری عشرے میں عبادت میں جتنی کوشش کیا کرتے تھے اتنی دیگر ایام میں نہیں کرتے تھے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ: ''جب رمضان کا آخری عشرہ شروع ہوتا تو رسول اللہ ﷺ رات بھر جاگتے اور اپنے گھر والوں کو بھی جگاتے اور بیویوں سے الگ رہتے''۔ (۱۶۲)

جیسا کہ ہم نے بیان کیا لیلۃ القدر میں سنت یہ ہے کہ یہ دعا پڑھے: اللھم انک عفو تحب العفو فاعف عنی (اے اللہ تو معاف کرنے والا ہے، معافی کو پسند کرتا ہے، پس مجھے معاف فرما) لیلۃ القدر کے بارے میں پتہ چلے تو اس کا ذکر کسی سے نہ کرے، رات بھر جاگے اور دن کو بھی رات کی طرح جاگ کر عبادت میں مصروف رہے۔

یہ روزے کی سنتیں ہیں، شافعیہ اور حنابلہ نے تفصیل سے بیان کی ہیں، حنفیہ نے کہا ہے کہ تین امور مستحب ہیں۔ سحری کھانا، سحری تاخیر سے کھانا، آسمان پر بادل نہ ہوں تو روزہ جلدی افطار کرنا۔

مالکیہ کے نزدیک روزے کی سنتیں، سحری کھانا، جلدی افطار کرنا، دیر سے سحری کھانا، زبان اور اعضا کی حفاظت کرنا اور رمضان کے آخر میں اعتکاف کرنا ہیں۔

روزے کے فضائل: عبادت سے روزوں کو آباد کرنا، بکثرت صدقہ کرنا، غیر مشتبہ حلال رزق سے روزہ افطار کرنا، افطاری کی ابتدا کھجور یا پانی سے کرنا، راتوں کو بالعموم اور لیلۃ القدر کو بالخصوص جاگ کر عبادت کرنا۔

مطلب دوم: روزے کے مکروہات:

روزے میں مندرجہ ذیل امور مکروہ ہیں:

۱- مسلسل روزہ رکھنا، یعنی دو دنوں کے درمیان کچھ نہ کھانا پینا، اکثر علماء کے نزدیک مکروہ ہے(۱۶۳)۔اور شافعیہ کے نزدیک حرام ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، البتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مباح تھا۔ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے رمضان میں بغیر کھائے پیے مسلسل روزے رکھے تو لوگوں نے بھی اسی طرح روزے رکھنے شروع کیے، آپ نے لوگوں کو اس سے منع فرمایا، انہوں نے کہا، آپ خود تو مسلسل روزے رکھتے ہیں، آپؐ نے فرمایا، تم میں سے میری طرح کوئی نہیں ہوسکتا، مجھے میرا رب کھلاتا اور پلاتا ہے''(۱۶۴) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور دوسرے لوگوں کو ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک مسلسل روزہ رکھنا حرام نہیں، آپؐ نے امت پر شفقت و رحمت کے طور پر منع فرمایا، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے مسلسل روزہ رکھا اور بعد میں لوگوں نے بھی مسلسل روزے رکھے۔ شافعیہ کے نزدیک ایسا روزہ حرام ہے کیوں کہ اس کی ممانعت ہے۔

۲- بوسہ دینا، جماع کے ابتدائی مراحل میں داخل ہونا خواہ خیال سے یا دیکھنے سے کیوں کہ کبھی اس سے منی نکلنے کا احتمال ہوتا ہے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر معلوم ہو کہ منی نہیں نکلے گی تب مکروہ ہے ورنہ حرام ہے۔

۳- مباح امور میں عیش کوشی مثلاً دن میں خوشبو لگانا، خوشبو سونگھنا اور حمام میں داخل ہونا۔

۴- کھانا چکھنا یا کوئی چیز چبانا، کیوں کہ چکھنے سے اس امر کا اندیشہ ہوتا ہے کہ کوئی چیز پیٹ میں چلی جائے اور چبانے سے تھوک جمع ہوتا ہے، اگر اسے نگل لے تو ایک رائے

کے مطابق روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور اگر تھوک دے تو پیاس لگتی ہے۔

مختلف مذاہب میں روزے کے مکروہات کا خلاصہ:

حنفیہ کے نزدیک (۱۶۵) روزے میں سات باتیں مکروہ ہیں:

۱- بلاعذر کوئی چیز چکھنا یا چبانا، کیوں کہ اس سے روزہ ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔

۲- پان وغیرہ چبانا جو میٹھی نہ ہو (۱۶۶) کیوں کہ چبانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص مرد ہو یا عورت روزے سے نہیں ہے۔

۳-۴- بوسہ دینا، چھونا، معانقہ کرنا یا جنسی اعضا ملانا بشرطیکہ یہ اندیشہ ہو کہ اس سے منی نکل آئے گی یا جماع کرنے لگ جائے گا، یہ ظاہرالروایۃ کی روایت ہے کیوں کہ اس سے انجام کار روزہ ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے، طویل بوسہ یعنی ہونٹ چبانا مکروہ ہیں اور اگر روزہ ٹوٹنے کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی جرم نہیں۔

۵-۶- منہ میں قصداً تھوک جمع کر کے نگلنا، اس میں شبہ سے بچنا ضروری ہے۔

۷- جس چیز سے کمزوری ہونے کا اندیشہ ہو وہ کرنا مثلاً فصد کھلوانا یا پچھنے لگوانا۔

روزے دار کے لیے نو باتیں مکروہ نہیں ہیں:

۱-۲- اگر منی نکلنے یا جماع کرنے کا اندیشہ نہ ہو تو بوسہ دینا اور لپٹنا مکروہ نہیں، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ روزے کی حالت میں بوسہ دے دیتے اور لپٹا لیتے تھے۔(۱۶۷)

۳-۴- مونچھوں کو خوشبو لگانا اور سرما لگانا

۵-۶- پچھنے لگوانا اور فصد کھلوانا بشرطیکہ ان سے روزے میں کمزوری نہ ہو۔

۷- دن کے آخری حصے میں مسواک کرنا، بلکہ مسواک کرنا دن کے اوّل و آخر میں سنت ہے، خواہ تر ہو یا پانی سے بھیگی ہوئی۔

۸- وضو کے بغیر کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا

۹- نہانا اور ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے کپڑا گیلا کر کے لپیٹ لینا، فتویٰ اسی پہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک روزے دار کے لیے مندرجہ ذیل کام مکروہ ہیں (۱۶۸)۔

۱- منہ میں کوئی ایسی تر چیز ڈالنا جس کا ذائقہ ہو، خواہ بعد میں اسے تھوک ہی دے اور کوئی ذائقہ والی چیز چکھنا مثلاً نمک، شہد، سرکہ تاکہ اس کا ذائقہ معلوم کیا جا سکے، خواہ بنانے والا خود چکھے، کیوں کہ اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ کوئی چیز حلق کے اندر چلی جائے۔

۲- کوئی چیز چبانا مثلاً لبان یا کھجور، بچے کے لیے، اگر کوئی چیز از خود حلق میں چلی گئی تو قضا واجب ہے۔

۳- عورت کے پاس جانا اور اسے دیکھنا یا خیال یا نظر سے جماع کے ابتدائی مراحل میں داخل ہونا، کیوں کہ اس سے کبھی مذی یا منی نکل آتی ہے جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ تب ہے کہ معلوم ہو کہ مذی یا منی نہیں نکلے گی ورنہ حرام ہے۔

۴- دن کو خوشبو لگانا اور خوشبو سونگھنا

۵- بلا افطار مسلسل روزے رکھنا۔

۶- مبالغے سے کلی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا

۷- دن کے وقت دانتوں کے سوراخ میں دوائی ڈالنا، ہاں اگر یہ اندیشہ ہو کہ رات تک انتظار کرنے سے بیماری بہت بڑھ جائے گی یا سخت درد ہو رہا ہو تو جائز ہے۔ اگر زبردستی

دوائی نگلی گئی تو اس دن کا روزہ قضا کرے۔

۸- دن کے وقت زیادہ سونا

۹- فضول باتیں کرنا یا فضول کام کرنا

۱۰- پچھنے لگوانا

شافعیہ کے نزدیک (۱۶۹) پچھنے لگوانا، فصد کھلوانا، بوسہ دینا مکروہ ہے، اگر منی نکل آنے کا ڈر ہوتو بوسہ دینا حرام ہے، کھانا چکھنا، کوئی چیز چبانا، حمام میں داخل ہونا، کوئی چیز سننے، دیکھنے، چھونے اور سونگھنے سے لذت حاصل کرنا مثلاً ریحان کو سونگھنا، ہاتھ لگانا، دیکھنا کیوں کہ اس میں عیش کوشی ہے جو روزے کی حکمت کے منافی ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اگر بوسہ دینے سے شہوت کو حرکت ہوتی ہو تو حرام ہے۔

سورج ڈھلنے کے بعد سے غروب آفتاب تک مسواک کرنا مکروہ ہے کیوں کہ صحیح حدیث میں ہے: ''روزہ دار کے منہ کی بو قیامت کے روز اللہ کے ہاں مشک کی خوشبو سے افضل ہوگی''۔ سورج ڈھلنے کے بعد کی تخصیص اس لیے ہے کہ اس سے پہلے کی بو کھانے کے اثرات سے ہوتی ہے اور اس کے بعد کی بو روزے کی وجہ سے۔ اللہ کے ہاں پسندیدہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے پسند کرتا ہے اور اس سے راضی ہوتا ہے۔ مبالغے کے ساتھ کلی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا بھی مکروہ ہے تا کہ کہیں حلق میں نہ پہنچ جائے۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۷۰) روزہ دار کے مندرجہ ذیل امور مکروہ ہیں:

۱- منہ میں تھوک جمع کر کے نگلنا، کیوں کہ اس سے روزہ ٹوٹ جانے میں اختلاف ہے۔ اگر قصداً ایسا کرے گا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ تھوک منہ سے پیٹ میں پہنچتا ہے البتہ اگر اسے نکال کر ہونٹوں کے درمیان لے آیا یا منہ سے نکال کر پھر نگل لیا تو روزہ

ٹوٹ جائے گا۔ کیوں کہ وہ اپنی جائے پیدائش (منہ) سے الگ ہو گیا تھا اور اب اس سے بچنا عادتاً ممکن تھا، معمول کے مطابق روزہ دار اپنا تھوک نگلتا رہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، جیسے راہ کا غبار۔ روزہ دار کے لیے ناک کی سینڈ نگلنا حرام ہے اور اگر نگل لیا تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا، خواہ وہ بلغم پیٹ سے آیا ہو یا سینے سے یا دماغ سے، اور وہاں سے منہ میں آ گیا ہو، کیوں کہ یہ منہ کی پیداوار نہیں ہے بلکہ قے کی طرح کی چیز ہے۔

۲۔ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرنا کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے لقیط بن صبرہؓ سے فرمایا تھا: ''ناک میں مبالغے سے پانی ڈالو، اگر تم روزے سے نہ ہو'' وضو کی بحث میں اس کا ذکر گزر چکا ہے، معمول کے مطابق کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا خواہ طہارت کے لیے ہو یا بغیر طہارت کے۔

۳۔ بلا ضرورت کوئی چیز چکھنا، کیوں کہ اس امر کا اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ حلق میں چلی جائے اور روزہ ٹوٹ جائے۔ اگر چیز کا ذائقہ حلق میں محسوس کیا تو روزہ ٹوٹ گیا کیوں کہ اس نے مکروہ کام کیا تھا۔

۴۔ کوئی ایسی سخت چیز چبانا جو ٹوٹ نہ سکے، کیوں کہ اس سے تھوک جمع ہوتا ہے، منہ خشک ہوتا ہے اور پیاس پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس کا ذائقہ حلق میں محسوس کیا تو روزہ ٹوٹ گیا، کیوں کہ ایک ایسی چیز حلق میں پہنچ گئی جس سے بچا جا سکتا تھا۔ اسی چیز جو ٹوٹ سکتی ہو اور اس کے ریزے ہو سکتے ہوں اسے چبانا حرام ہے، خواہ تھوک نہ نگلے۔ اس صورت میں ظن کو یقین کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

۵۔ جس شخص کی شہوت کو حرکت ہوتی ہو اس کے لیے بوسہ دینا، کیوں کہ حضرت عائشہؓ

کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ روزے کی حالت میں بوسہ دیتے اور ساتھ لپٹا لیتے تھے لیکن آپ ﷺ کو اپنے جذبات پر مکمل قابو تھا(۱۷۱) رسول اللہ ﷺ نے جوانوں کو اس سے روکا اور بوڑھوں کو اجازت دے دی''۔(۱۷۲)

اگر شہوت کی زیادتی کی وجہ سے یہ گمان ہو کہ بوسہ دینے سے منی نکل آئے گی تو بالاتفاق حرام ہے جس کی شہوت کو حرکت نہ ہوتی ہو اس کے لیے بوسہ دینا اور جماع کے ابتدائی مراحل مثلاً چھونا، بار بار دیکھنا مکروہ نہیں ہے۔

۶- کھانے کے ذرات دانتوں کے اندر رہنے دینا، کیوں کہ اس میں اندیشہ ہوتا ہے کہ تھوک کے ساتھ پیٹ میں چلے جائیں۔

۷- کوئی ایسی چیز سونگھنا جس کے بارے میں اندیشہ ہو کہ سانس کے ذریعے اس کے اثرات حلق تک پہنچ جائیں گے جیسے پسی ہوئی مشک، کافور، تیل، دھونی اور عنبر وغیرہ۔

روزہ دار کے لیے نہانے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ غسل جنابت کرتے پھر روزہ رکھتے تھے(۱۷۳) روزہ دار کے لیے مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں، عامر بن ربیعہؓ کہتے ہیں کہ میں نے لا تعداد مرتبہ رسول اللہ ﷺ کو روزے کی حالت میں مسواک کرتے ہوئے دیکھا۔(۱۷۴)

بحث ششم: جن عذروں کی بنا پر روزہ چھوڑنا جائز ہے:

جن عذروں کی بنا پر روزہ چھوڑا جا سکتا ہے ان میں سے سات یا نو اہم ہیں، جن کو کسی نے یوں بیان کیا ہے:

نو عذر ایسے ہیں کہ ان میں روزہ دار کے لیے معافی ہے۔ کہ ان کی وجہ سے روزہ چھوڑ سکتا ہے۔

حمل، رضاعت، زبردستی، سفر، بیماری، جہاد، بھوک، پیاس، بڑھاپا

۱- سفر: ارشاد ربانی ہے: فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر (البقرہ ۲:۱۸۵، جو کوئی مریض ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں کی گنتی کر لیا کرے) سفر کا لغوی معنی یہ ہے کہ گھر سے اس طرح نکلے کہ اس میں مشقت برداشت کرنا پڑے اور اس میں دور کی مسافت طے کرنا ہو۔ شارع کی طرف سے کسی نص سے اس کی مقدار متعین نہیں کی گئی البتہ اس کی طرف ایک صحیح حدیث میں اشارہ ہے کہ: ''جو عورت اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتی ہے، ایک دن رات سے زیادہ محرم کے بغیر سفر نہ کرے''۔

الف- وہ سفر جس میں روزہ چھوڑنا مباح ہے: وہ طویل سفر جس میں چار رکعات والی نماز قصر پڑھنا جائز ہو جاتی ہے، اور یہ تقریباً ۸۹ کلومیٹر کی مسافت ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ شرط ہے کہ سفر طلوع فجر سے پہلے شروع ہوا ہو اور ایسی جگہ پر پہنچ گیا ہو جہاں سے نماز میں قصر کا آغاز ہوتا ہے، یعنی اپنے شہر کے گھر پیچھے چھوڑ آیا ہو۔ صبح کے بعد روزے کی حالت میں سفر شروع کیا ہو تو روزہ چھوڑنا مباح نہیں ہے کیوں کہ جب سفر اور حضر دونوں جمع ہو جائیں تو حضر کے حکم کو اس لیے ترجیح حاصل ہو گی کہ انسان غالباً مقیم ہوتا ہے۔ اگر سفر اس طرح شروع کیا کہ شہر کے گھروں سے طلوع فجر سے پہلے باہر نکل گیا تو افطار جائز ہے اور بعد میں قضا کرے۔ اگر روزہ شروع کر دیا، بعد میں سفر کی وجہ سے اتنی مشقت پیش آ گئی جسے عادتاً برداشت کرنا مشکل ہو تو روزہ توڑ دے اور قضا کرے۔

حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے سال مکہ کی طرف روانہ ہوئے تو روزے سے تھے۔ کراع الغمیم (۱۷۶) میں پہنچے، لوگوں نے بھی روزہ رکھا ہوا تھا۔ آپ کو بتایا گیا کہ لوگوں کے لیے روزہ رکھنا مشکل ہو رہا ہے اور لوگ آپ کی طرف

دیکھ رہے ہیں کہ آپ کیا کرتے ہیں، آپؐ نے عصر کے بعد پانی کا برتن منگوایا اور پانی پی لیا، لوگ دیکھ رہے تھے، بعض لوگوں نے روزہ توڑ دیا اور بعض نے نہیں توڑا۔ آپ کو بتایا گیا کہ کچھ لوگوں نے روزہ رکھا ہوا ہے تو آپؐ نے فرمایا، انہوں نے نافرمانی کی''۔(۱۷۷)
شوکانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث دلیل ہے اس امر کی کہ اگر مسافر نے رات سے روزے کی نیت کی ہوئی ہو تو مسافر کے لیے روزہ توڑنا جائز ہے۔ یہ جمہور کا قول ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مسافر اگر سورج ڈھلنے کے بعد دن کے وقت سفر کا آغاز کرے تو اس کے لیے افطار جائز ہے، کیوں کہ سفر اگر رات کو شروع کیا اور دن کو جاری رہا تو روزہ نہ رکھنا جائز ہے تو اگر دن کو شروع کیا، تب بھی جائز ہے۔ جیسے بیماری جب شروع ہو روزہ چھوڑنا جائز ہے۔ نیز اس میں ابو داؤد کی اس روایت پر عمل ہے جو انہوں نے ابو بصرہ غفاریؓ سے روایت کی جنہوں نے سفر شروع کرنے کے بعد روزہ چھوڑ دیا اور کہا، یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے۔

شافعیہ نے ایک تیسری شرط یہ لگائی ہے کہ وہ شخص ہمیشہ سفر میں نہ رہے، اگر ہمیشہ سفر میں رہتا ہے جیسا کہ گاڑیوں کے ڈرائیور، ان کے لیے افطار حرام ہے، ہاں اگر روزے سے بہت زیادہ مشقت پیش آ جائے تو جائز ہے جیسے اتنی مشقت جس سے تیمّم مباح ہو جاتا ہے یعنی اپنی جان کا خوف یا کسی عضو صلاحیت کے تلف ہو جانے کا خوف یا بیماری کے طول کھینچ لینے کا خوف یا کسی ظاہری عضو میں کوئی عیب پیدا ہونے کا خوف ہو اور ظاہر عضو سے مراد ایسا عضو ہے کہ جسے ننگا کرنا خلاف مروت نہ ہو اور کام کاج کے دوران ننگا ہوتا ہو۔

حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک دو شرطیں اور بھی ہیں: وہ یہ کہ سفر مباح ہو اور سفر کے دوران چار روز قیام کی نیت نہ ہو۔ مالکیہ نے ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے کہ سفر میں روزہ

نہ رکھنے کی نیت رات سے کی ہو۔ کیوں کہ سفر میں قصر نماز اور روزہ چھوڑنا نیت اور عمل سے مباح ہوتا ہے، جیسا کہ اگلے پیرا گراف میں آئے گا۔ حنفیہ کے ہاں سفر اگر گناہ کے لیے ہو تب بھی روزہ چھوڑنا جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک سفر میں چار شرائط سے روزہ چھوڑنا جائز ہے: سفر قصر کی مقدار ہو، مباح ہو، اگر دن کے شروع میں کیا جائے تو فجر سے پہلے شروع کیا گیا ہو اور رات سے روزہ نہ رکھنے کی نیت ہو۔

ب- اگر مسافر صبح روزہ دار تھا، بعد میں اس نے سوچا کہ روزہ توڑ دے تو اس کے لیے جائز ہے اور کوئی گناہ نہیں۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، ابن عباسؓ سے مروی متفق علیہ حدیث پر عمل کا تقاضا ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کے راستے میں روزہ توڑ دیا تھا۔(۱۷۸)حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک روزہ توڑنا حرام ہے اور گناہ ہے۔ جمہور کے نزدیک اس پر صرف قضا ہے اور مالکیہ کے نزدیک قضا اور کفارہ دونوں ہیں کیوں کہ اس نے رمضان کا روزہ توڑ دیا، اگر وہ مقیم ہوتا تو اس کے ذمے قضا اور کفارہ دونوں ہوتے۔

اگر مسافر کو روزہ رکھنے سے تکلیف نہ ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کے لیے روزہ رکھنا افضل ہے۔ نیز حنفیہ کے نزدیک اس کے اکثر ساتھی ایسے نہ ہو کہ انہوں نے روزہ نہ رکھا ہوا ہو اور نہ اخراجات میں شریک ہوں، اگر اخراجات میں شریک ہوں یا انہوں نے روزہ نہ رکھا ہو تو افضل یہ ہے کہ ان کی موافقت کرے۔ اگر روزے سے نقصان ہو تو روزہ توڑ دینا واجب ہے اور رکھنا حرام ہے۔ ان کی دلیل ارشاد ربانی کا عموم ہے جس میں ایسے شخص کی قید نہیں جو بوڑھا ہو اور روزہ نہ رکھ سکتا ہو، وان تصوموا خیر لکم (البقرہ ۲:۱۸۴،تمہارا روزہ رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے) ضرر یا نقصان سے مراد ہلاکت کا

خوف یا کسی عضو کے ضائع ہو جانے یا بے کار ہو جانے کا خوف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر سفر قصر کی مقدار ہو تو اس میں روزہ چھوڑ دینا مسنون اور رکھنا مکروہ ہے خواہ روزہ رکھنے میں مشقت نہ ہو کیوں کہ فتح مکہ کے سال سفر میں روزہ رکھنے والوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''یہ گنہ گار ہیں''۔ نیز صحیحین میں ارشاد نبویؐ ہے: ''سفر میں روزہ رکھنے میں کوئی بھلائی نہیں''۔ پہلی رائے زیادہ معقول ہے، قرآن کی آیت ان تصوموا خیر لکم (البقرہ۲:۱۸۴، تمہارا روزہ رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے) کا تقاضا بھی یہی ہے۔ فتح مکہ کے سال روزہ چھوڑنے کا حکم لڑائی کی وجہ سے تھا۔

ج- رمضان کے دوران مسافر کے لیے درست نہیں کہ وہ رمضان کے علاوہ کوئی اور مثلاً نذر یا قضا کا روزہ رکھے کیوں کہ روزہ چھوڑنا رخصت کی وجہ سے مباح ہے اور اگر مسافر اپنے لیے تخفیف نہیں چاہتا تو پھر اسے اصل روزے رکھنے چاہیے۔

اگر مسافر یا مریض نے رمضان کے علاوہ کسی اور روزے کی نیت کی تو جمہور کے نزدیک نہ رمضان کا روزہ ہو گا، نہ وہ جس کی نیت کی ہے کیوں کہ اسے ایک عذر کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کی اجازت تھی۔

اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ رکھے جیسے مریض کے لیے بھی یہی مسئلہ ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی واجب روزے کی نیت کی تو اس کا روزہ وہی ہو گا جس کی اس نے نیت کی البتہ نفل درست نہیں، کیوں کہ یہ ایسا وقت ہے جس میں روزہ چھوڑنا اس کے لیے جائز ہے۔ اسے یہ حق ہے کہ کوئی بھی واجب روزہ رکھ لے جیسے کہ رمضان کے علاوہ کوئی واجب روزہ رکھ سکتا ہے۔

د- اگر مریض یا مسافر روزہ رکھ لیتا ہے تو چاروں مذاہب کا اتفاق ہے کہ اس کا فرض

ادا ہو گیا۔ظاہر یہ کہتے ہیں کہ فرض ادا نہیں ہو گا۔ اختلاف کی بنیاد اس آیت کا مفہوم ہے:
فمن کان منکم مریضاً اوعلیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر (البقرہ۲:۱۸۵، جو کوئی تم میں سے مریض یا مسافر ہو وہ دوسرے دنوں کی گنتی پوری کر لے) جمہور کہتے ہیں کہ یہ کلام مجاز پر محمول ہے اور عبارت مقدر یہ ہے کہ اگر افطار کر لے تو دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے اور خطاب کے انداز میں اس طرح کا حذف معروف ہے ۔ظاہر یہ کہتے ہیں کہ کلام حقیقت پر مبنی ہے، مجاز پر نہیں۔مسافر کے ذمے یہی فرض ہے کہ وہ دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے، جو روزے رکھ سکتا ہے اور سفر میں افطار کیا تو اس کے ذمے دوسرے دنوں کے فرض روزے ہیں۔

جمہور کے مذہب کی تائید حضرت انس کی روایت سے ہوتی ہے کہ: ''ہم رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ سفر میں تھے، روزہ رکھنے والے روزہ نہ رکھنے والوں پر عیب نہیں لگاتے اور نہ رکھنے والے رکھنے والوں کی عیب چینی نہیں کرتے تھے''۔(۱۷۹)

اہل ظاہر کے مذہب کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے سال رمضان کے مہینے میں مکہ کی طرف روانہ ہوئے، آپؐ روزے سے تھے جب کدید (عسفان اور قدید کے درمیان ایک چشمہ ہے) کے مقام پر پہنچے تو آپؐ نے روزہ چھوڑ دیا اور صحابہؓ نے بھی چھوڑ دیا''۔(۱۸۰) صحابہ کرام رسول اللہ ﷺ کے بالکل نئے اور سب سے آخری عمل کو اپناتے تھے۔

۲-بیماری: بیماری کا مطلب ہے طبیعت میں ایسی تبدیلی پیدا ہو جائے جس سے طبیعت خراب ہو جائے بیماری کے باعث بھی روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے جیسا کہ سفر کے باعث اجازت ہے۔ارشاد ربانی ہے: فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من

ایام اخر (البقرہ۲: ۱۸۵) جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے۔

ایسی بیماری جس کی وجہ سے روزہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے اس کو منضبط کرنے کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ روزہ رکھنے سے شدید مشقت کا سامنا ہو یا روزہ رکھنے کی صورت میں ہلاکت کا یا بیماری بڑھ جانے کا یا دیر سے صحت یاب ہونے کا ڈر ہو۔(۱۸۱) اگر روزہ دار کو روزہ رکھنے سے کوئی ضرر نہ ہوتا ہو مثلاً خارش ہے یا دانت یا انگلی میں درد ہے یا پھوڑا وغیرہ ہے تو روزہ چھوڑنا جائز نہیں۔

ایسا صحت مند آدمی جسے روزہ رکھنے بیماری یا ضعف کا خوف ہو، اس خوف کی بنیاد علامات یا تجربہ کی بنا پر غلبہ ظن ہو یا ایسے مسلمان حاذق طبیب کی رائے ہو جس کی عدالت کے بارے میں معلوم نہ ہو تو ایسا شخص بھی حنفیہ کے نزدیک مریض کی طرح ہے۔ مالکیہ کے نزدیک جس صحت مند شخص کو ہلاکت یا سخت تکلیف کا اندیشہ ہو تو وہ مریض کی طرح ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحت مند آدمی مریض کی طرح نہیں ہے۔

اگر روزے کی وجہ سے ہلاکت کا غلبہ ظن ہے یا کسی شدید نقصان کا مثلاً کسی حواس کے مختل ہونے کا تو روزہ توڑنا واجب ہے۔

حنفیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسا جنگجو جسے لڑائی میں کمزوری کا اندیشہ ہو مسافر نہ ہو تب بھی لڑائی سے پہلے روزہ توڑ سکتا ہے۔ جسے باری کا بخار آتا ہو یا عادت کے مطابق حیض آنا ہو وہ اگر اس کے ظن کی وجہ سے روزہ چھوڑ دے تو کوئی حرج نہیں۔

جہاد سفر کے بغیر ہو تب بھی روزہ چھوڑنے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے تاکہ دشمن سے مقابلے کے وقت قوت موجود ہو، فتح مکہ کے سال روزہ چھوڑنا سنت سے ثابت

ہے اس پر عمل کا تقاضا بھی یہی ہے۔

ب- جمہور کے نزدیک مریض کے لیے یہ واجب نہیں کہ وہ روزہ چھوڑتے ہوئے رخصت سے استفادہ کرنے کی نیت کرے شافعیہ کے نزدیک واجب ہے ورنہ گنہ گار ہو گا۔ اگر مریض بیماری کی حالت میں روزہ رکھے تو اس کا روزہ درست ہے کیوں کہ روزہ اہل آدمی کا اپنے موقع پر عمل ہے، جیسا کہ مسافر نماز پوری پڑھے تو صحیح ہے۔

ج- مریض کے روزہ چھوڑنے کے سلسلے میں فقہاء کی مختلف آراء میں، حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بیماری سے روزہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں بیماری کی حالت میں روزہ چھوڑنا مسنون ہے اور روزہ رکھنا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام اخر (البقرہ۲:۱۸۵،تم میں سے جو کوئی مریض ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے) یعنی جتنے دن روزہ نہیں رکھا اتنے دن کی گنتی پوری کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مریض کی چار حالتیں ہیں:

۱- کسی حالت میں روزے پر قادر نہ ہو یا بیماری کے باعث ہلاکت کا خوف ہو یا اگر روزہ رکھا تو بہت کمزوری ہو جائے گی تو روزہ چھوڑنا واجب ہے۔

۲- بہت مشقت سے روزہ رکھنے پر قادر ہو تو اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز ہے، اس صورت میں مالکیہ حنفیہ اور شافعیہ سے ہم آہنگ ہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ اس صورت میں روزہ چھوڑنا مستحب ہے۔(۱۸۲)

۳- مشقت سے روزہ رکھ سکتا ہو اور مرض بڑھنے کا خوف ہو،اس صورت میں روزہ توڑنے کے وجوب میں دو قول ہیں۔

۴- روزے کی مشقت نہ ہو اور نہ مرض بڑھنے کا خوف ہو تو جمہور کے نزدیک روزہ توڑنا درست نہیں اس میں ابن سیرین کی رائے مختلف ہے۔

د- جب مریض یا مسافر صبح کے وقت روزے کی نیت سے تھا، پھر اس کا عذر زائل ہو گیا تو روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہے۔ اگر صبح کے وقت اس کی نیت روزہ نہ رکھنے کی تھی، پھر اس کا عذر زائل ہو گیا تو باقی دن اسے کھانے کی اجازت ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی ایسے عذر کی وجہ سے جس کی بنا پر اسے روزہ چھوڑنے کی اجازت تھی، صبح کے وقت روزہ رکھا پھر دن کے باقی حصے میں عذر زائل ہو گیا تو یہی حکم ہے۔ یہ جمہور کی رائے ہے، امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے۔

ھ- مریض اور مسافر کے لیے بالاتفاق جائز نہیں کہ رمضان میں نفل روزہ رکھے، اسی طرح جمہور کے نزدیک جائز نہیں کہ کوئی دوسرا واجب روزہ رکھے، حنفیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ دوسرا واجب روزہ رکھنا جائز ہے جیسا کہ سفر کے عذر میں بیان ہوا۔

اگر دوسرا رمضان آ جائے اور مریض یا مسافر نے ابھی قضا نہیں کی تو شافعیہ کے نزدیک کفارہ اور قضا دونوں واجب ہیں۔ کفارہ یہ ہے کہ اس شہر میں جو عام غذا ہے اس میں سے ہر روزے کے بدلے ایک مدغلہ دیا جائے۔

سالوں کے تکرار سے کفاروں میں اضافہ ہوتا جائے گا، ہاں اگر عذر جاری رہا تو تاآنکہ دوسرا رمضان آ گیا تو قضا کے علاوہ کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ اگر قضا پر قدرت ہونے سے پہلے مر گیا تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اگر قضا پر قادر ہونے کے بعد مر گیا تو مرنے والے کے ولی کے لیے مستحب ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھے۔ اگر ولی نے روزہ نہ رکھا اور اس کے ترکے میں سے ہر دن کے بدلے اس شہر کی عام غذا میں سے ایک مدغلہ دیا جائے

کیوں کہ ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ''جو شخص مر گیا، اس کے ذمے رمضان کے روزے تھے تو ہر دن کے روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے۔ بخاری اور مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو مر گیا اور اس کے ذمے روزے ہوئے تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزے رکھے''۔

۳-۴۔ حمل اور رضاعت (بچے کو دودھ پلانا): حاملہ اور دودھ پلانے والی کو اگر اپنی جان یا بچے کی جان کا خوف ہو تو ان کے لیے روزہ چھوڑنا مباح ہے، بچہ خواہ دودھ پلانے والی کا ہو یا کسی اور کا یعنی نسبی بیٹا ہو یا رضاعی، دودھ پلانے والی خواہ ماں ہو یا اجرت پر دودھ پلانے والی۔ اندیشہ عقل کے نقصان کا ہو یا ہلاکت کا یا بیماری کا اور قابل اعتبار خوف وہی ہے جو سابقہ تجربے کی بنیاد پر غلبۂ ظن کی وجہ سے ہو یا کسی مسلمان حاذق عادل طبیب کی رائے پر مبنی ہو۔

ان دونوں کے لیے روزہ چھوڑنے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ انہیں مریض اور مسافر پر قیاس کیا جائے گا۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''اللہ تعالیٰ نے مسافر سے روزہ اور آدھی نماز کم کر دی ہے اور حاملہ اور دودھ پلانے والی سے روزہ''۔ (۱۸۳) اگر حاملہ یا دودھ پلانے والی کو اپنی یا بچے کی جان کا خوف ہو تو روزہ رکھنا حرام ہے۔

اگر یہ دونوں روزہ چھوڑ دیں اور حنفیہ کے نزدیک قضا واجب ہے، فدیہ نہیں اور اگر انہیں صرف بچے کی جان کا خوف ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فدیہ بھی دینا ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک صرف دودھ پلانے والی پر فدیہ واجب ہے حاملہ پر نہیں۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

۵۔ بڑھاپا: جو مرد یا عورت بہت بوڑھے ہوں کہ سال کے کسی موسم میں روزے نہ رکھ

سکتے ہوں ان کے لیے بالاتفاق جائز ہے کہ روزہ نہ رکھیں۔ان کے ذمے قضا بھی نہیں ہے کیوں کہ انہیں قدرت ہی نہیں۔ایسے افراد ہر دن کے بدلے فدیے میں ایک مسکین کو کھانا کھلائیں۔مالکیہ کے نزدیک فدیہ دینا مستحب ہے۔ارشاد ربانی ہے:وعلی الذین یطیقونہ فدیة طعام مسکین (البقرہ۲:۱۸۴، جولوگ پوری قوت صرف کر کے روزہ رکھ سکتے ہوں وہ فدیے میں ایک مسکین کو کھانا کھلائیں) ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں بلکہ بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت کے بارے میں ہے جو روزہ رکھنے کی استطاعت نہیں رکھتے، وہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائیں۔(۱۸۴)

اسی طرح وہ مریض جس کے صحت یاب ہونے کی امید نہ ہو کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج ۲۲:۷۸، اللہ نے دین کے معاملے میں تم پر تنگی نہیں رکھی) لیکن جو شخص رمضان میں روزے رکھنے سے عاجز ہے لیکن کسی دوسرے وقت قضا کر سکتا ہے تو اس کے ذمے قضا ہے، فدیہ نہیں۔

۶- **شدید بھوک اور پیاس** : جس کسی کو اس قدر شدید بھوک یا پیاس لگ جائے کہ اس سے ہلاکت کا یا عقل ضائع ہونے کا یا حواس کے مختل ہونے کا اندیشہ ہو اور اس کیفیت میں روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو تو روزہ توڑ دے اور قضا کرے۔اگر جان کا خوف ہو تو روزہ رکھنا حرام ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکة (البقرہ۲:۱۹۵، اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو) جب ایسا شخص بھوک یا پیاس کی شدت سے روزہ توڑ دے تو کیا بعد میں سارا دن کھانے پینے سے رکا رہے یا اس کے لیے کھانا پینا جائز ہے، اس میں اختلاف ہے۔

۷- **اکراہ (زبردستی)** اگر زبردستی کسی کا روزہ تڑوا دیا جائے تو اس کو گناہ نہیں، جمہور کے

نزدیک قضا کرے اور شافعیہ کے نزدیک اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا، اگر کسی عورت سے زبردستی یا سوتے میں جماع کرلیا گیا تو وہ روزہ قضا کرے۔

یہ ہیں وہ اہم عذر جن کی وجہ سے روزہ چھوڑنا جائز ہے۔حیض، نفاس اور روزہ دار کو پیش آنے والی دیوانگی سے روزہ توڑنا جائز ہے بلکہ ان پر روزہ واجب ہی نہیں ہوتا اور نہ ان کا روزہ صحیح ہوتا ہے جیسا کہ روزے کی شرائط میں تفصیل گزر چکی ہے۔

مشکل کام کرنے والا: ابوبکر آجری کہتے ہیں (۱۸۵)جس کسی کا کام بہت مشکل ہو، اگر اسے روزہ رکھنے سے جان جاتے رہنے کا خوف ہو تو روزہ نہ رکھے اور قضا کرے بشرطیکہ وہ کام چھوڑ دینا اس کے لیے نقصان دہ ہو۔اگر نقصان دہ نہ ہو تو کام چھوڑ دے اور روزہ چھوڑنے سے گنہ گار ہوگا۔ اگر کام چھوڑنے سے بھی نقصان دور نہ ہو تو عذر کی وجہ سے روزہ چھوڑنے میں کوئی گناہ نہیں۔جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو لوگ مشقت کے کام کرتے ہیں مثلاً فصلوں کی کٹائی، روٹیاں پکانا، لوہار کا کام کرنا، آگ کی بھٹیوں پر کام کرنا یا کان کنی وہ سحری کھائیں اور روزے کی نیت کریں، اگر انہیں سخت بھوک یا پیاس لگے کہ اس سے نقصان کا اندیشہ ہو تو ان کے لیے روزہ توڑنا جائز ہے، بعد میں قضا کریں۔اگر واقعتاً نقصان ہو رہا ہو تو روزہ توڑنا واجب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے ولا تقتلوا انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما (النساء۴:۲۹، اپنے آپ کو قتل نہ کرو اللہ تعالیٰ تم پر بہت مہربان ہے)۔

ڈوبتے کو بچانا: حنابلہ کہتے ہیں(۱۸۶) جو شخص کسی بے گناہ شخص کو ہلاکت سے مثلاً ڈوبنے وغیرہ سے بچانے کے لیے روزہ توڑنے کا ضرورت مند ہو اس پر روزہ توڑ دینا واجب ہے اور فدیہ نہیں ہے۔اگر روزہ توڑے بغیر بچا سکتا ہے تو روزہ توڑنا حرام ہے۔

اگر پانی اس کے حلق میں چلا جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔

نفل روزہ: حنفیہ کی صحیح روایت یہ ہے کہ نفل عبادت شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اس لیے ان کے نزدیک بلا عذر نفل روزہ توڑنا جائز نہیں۔ اظہر روایت میں ضیافت مہمان اور میزبان دونوں کے لیے سورج ڈھلنے سے پہلے عذر ہے، بعد میں نہیں۔ ہاں اگر زوال کے بعد روزہ نہ توڑنے میں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو تو روزہ توڑ دے، اور کسی کی نافرمانی کا اعتبار نہیں، کیوں کہ زوال کے بعد روزہ مؤکد ہو جاتا ہے۔

اگر نفل روزہ رکھنے والے نے کسی بھی وجہ سے روزہ توڑ دیا تو حنفیہ کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے البتہ اگر پانچ دنوں عیدین اور ایام تشریق میں نفل روزہ رکھ کر توڑ دیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق ان کی قضا نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

عذر کی وجہ سے روزہ توڑنے کے بعد کھانے پینے سے رکا رہنا: اگر رمضان میں کوئی شخص کسی عذر کی بنا پر روزہ توڑ دے تو کیا اس کے بعد اس کے لیے کھانے پینے سے رکا رہنا واجب ہے یا مستحب؟ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے اور شافعیہ کے نزدیک مستحب، مالکیہ کے نزدیک واجب ہے نہ مستحب البتہ دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ تمام حالات اور فقہی آراء کی تفصیل درج ذیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک (۱۸۷) اگر کسی شخص نے کسی عذر کی بنا پر روزہ توڑ دیا، پھر وہ عذر ختم ہو گیا تو باقی دن کھانے پینے سے رکے رہنا واجب ہے مثلاً حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر کے بعد پاک ہو گئی، مسافر مقیم ہو گیا، مریض صحت یاب ہو گیا، دیوانہ تندرست ہو گیا، لڑکا بالغ ہو گیا، کافر مسلمان ہو گیا تو ان سب کو رمضان کے وقت کا حتی الامکان احترام کرتے ہوئے کچھ کھانا پینا نہیں چاہیے اور آخری دو (لڑکا اور کافر) کے علاوہ باقی

سب کو روزے کی قضا کرنا ہو گی کیوں کہ طلوع فجر کے وقت وہ روزے کے خطاب کے مکلّف نہیں تھے۔ ہمیں معلوم ہے کہ جو دیوانگی پورا مہینہ نہ رہے بلکہ درمیان میں افاقہ ہو جائے اس میں قضا واجب ہے، جب کہ بے ہوشی اگر سارا مہینہ جاری رہے تب بھی قضا واجب ہے کیوں کہ یہ بیماری کی ایک قسم ہے البتہ جس روز بے ہوشی طاری ہوئی یا جس رات بے ہوشی طاری ہوئی اس دن کے روزے کی قضا نہیں ہے کیوں کہ روزے کی شرط یعنی نیت موجود ہے۔

مالکیہ کی رائے (۱۸۸) یہ ہے کہ جو کوئی بالخصوص رمضان میں یا نذر معین میں روزہ توڑ دے، دانستہ، زبردستی یا بھول کر اسے یہ حکم دیا جائے گا کہ باقی وقت کھانے پینے سے پرہیز کرے البتہ اگر کسی نے کسی عذر کی بنا پر روزہ توڑ دیا، پھر اس کا عذر ختم ہو گیا تو اس کے لیے کھانے پینے سے رکے رہنا مستحب نہیں ہے مثلاً رمضان میں دن کے دوران کسی کا حیض یا نفاس ختم ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا، لڑکا جوان ہو گیا، دیوانگی یا بے ہوشی ختم ہو گئی، روزہ نہ رکھنے والا بیمار تندرست ہو گیا، یا جو کوئی کھانے پینے میں مضطر تھا اس کی مجبوری ختم ہو گئی تو اس کے لیے کھانے پینے سے رکا رہنا مستحب نہیں وہ کھانے پینے کا عمل جاری رکھ سکتا ہے۔ البتہ شک کے دن اتنی دیر تک کھانے پینے سے رکے رہنا مستحب ہے جب تک کہ بالعموم روزے کی شہادت آ جانی چاہیے، یعنی جو لوگ سفر میں ہوتے ہیں اور کسی شہر کے پاس سے گزرتے ہوئے چاند کے بارے میں شہادت دیتے ہیں یعنی سورج بلند ہونے تک انتظار کرنا مستحب ہے۔ اگر نفل روزے میں بھولے سے افطار کر لیا تو باقی وقت رکے رہنا مستحب ہے اور اگر دانستہ ناجائز طور پر روزہ توڑ دیا تو معتمد روایت یہ ہے کہ باقی وقت رکے رہنا مستحب نہیں۔ نیز ایسے روزے میں بھی رکے رہنا مستحب نہیں جو مسلسل رکھے

جاتے ہیں مثلاً کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل کے روزے۔

شافعیہ کی رائے (۱۸۹) یہ ہے جو زیادتی کر کے روزہ توڑ دے مثلاً اس نے یونہی کھا پی لیا تو اس کی سزا اور اس کی کوتاہی کی تلافی کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے لیے کھانے پینے سے رکنا واجب قرار دیا جائے۔ یا جو رات کو نیت کرنا بھول جائے کیوں کہ بھول جانے کا مطلب یہ ہے کہ جس عبادت کا اسے حکم دیا گیا ہے اس کے بارے میں اہتمام کرنے کا شعور نہیں ہے۔ اس میں کوتاہی کا عنصر ہے۔ شک کے دن بھی کھانے پینے سے روکا جائے بشرطیکہ بعد میں معلوم ہو کہ آج رمضان ہے کیوں کہ اس روز اور چاند دیکھنے کی کوشش نہ کرنا کوتاہی ہے۔ ایسے تمام روزوں کو فوری قضا کرنا واجب ہے یہی معتمد روایت ہے۔

اگر لڑکے نے روزہ نہیں رکھا تھا اور دن کے دوران بالغ ہو گیا یا دیوانے کو افاقہ ہو گیا یا کافر مسلمان ہو گیا تو ان کے لیے کھانے پینے سے رکا رہنا ضروری نہیں کیوں کہ ان کے پاس اتنا وقت نہیں تھا کہ وہ روزہ رکھ سکتے لیکن اختلاف سے بچنے کے لیے دیوانے کو افاقہ ہو گیا ہو یا کافر مسلمان ہو گیا ہو تو ان کے لیے روزہ قضا کرنا مستحب ہے۔

اگر مسافر یا مریض کا عذر روزہ چھوڑنے کے بعد ختم ہو جائے تو ان کے لیے بھی کھانے پینے سے رکا رہنا ضروری نہیں کیوں کہ رخصت پر عمل کرنے کے بعد عذر ختم ہو جانا مؤثر نہیں ہوتا جیسے مسافر نے قصر نماز پڑھ لی، بعد میں مقیم ہو گیا اور ابھی وقت باقی تھا تو اس پر پوری نماز واجب نہیں البتہ رمضان کے وقت کے احترام کا تقاضا یہ ہے کہ کھانے پینے سے رکا رہنا مستحب ہے۔ اسی طرح حیض یا نفاس والی عورت پاک ہو جائے تو اس کے لیے بھی رکا رہنا مستحب ہے، واجب نہیں کیوں کہ روزہ توڑ دینا ان کے لیے مباح تھا حالانکہ انہیں اپنے دن کی حالت کے بارے میں علم تھا اور رخصت پر عمل کرنے کے بعد عذر ختم ہو جانا مؤثر نہیں ہوتا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے(۱۹۰) کہ جو شخص بلا عذر روزہ چھوڑ دے یا اس خیال سے کھاتا رہا ہے کہ ابھی صبح نہیں ہوئی جب کہ صبح ہو گئی تھی یا یہ سمجھ کر افطار کر لیا کہ سورج غروب ہو گیا ہے، لیکن ابھی غروب نہیں ہوا تھا، یا روزے کی نیت کرنا بھول گیا تھا تو بالاتفاق ایسے شخص کو کھانے پینے سے رکا رہنا واجب ہے۔

راجح قول یہ ہے کہ جس کسی کا عذر دن کے دوران ختم ہو جائے اس کے لیے رکا رہنا ضروری ہے اور وہ بعد میں قضا بھی کرے جیسے لڑکا، دیوانہ، کافر، مریض، مسافر، حیض یا نفاس والی عورت جب دن کے دوران ان کے عذر زائل ہو جائیں مثلاً لڑکا جوان ہو جائے، دیوانہ تندرست ہو جائے، کافر مسلمان ہو جائے، مریض صحت یاب ہو جائے، مسافر مقیم ہو جائے، حیض و نفاس والی عورت پاک ہو جائے۔ ان لوگوں کو رکے رہنے کا ثواب ملے گا، روزے کا نہیں۔

اگر لڑکے نے روزہ رکھا ہوا تھا اور رات سے روزے کی نیت کی ہوئی تھی، پھر دن کے دوران سالوں کے حساب سے یا احتلام سے بالغ ہو گیا تو اپنا روزہ پورا کرے اور اس کا روزہ ادا ہو گیا جیسے کہ نفل روزہ نذر کے طور پر مکمل ہو سکتا ہے۔ اگر مسافر کو علم ہو کہ وہ کل گھر پہنچ جائے گا تو لازماً روزہ رکھے۔

بحث ہفتم: جن چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور جن سے روزہ نہیں ٹوٹتا:

اس بحث میں فقہاء کا دو پہلوؤں سے اختلاف ہے (۱) ہیئت کے اعتبار سے (۲) موضوع کے اعتبار سے۔ اس اختلاف کا تقاضا ہے کہ ہر مذہب کو الگ الگ بیان کیا جائے۔

حنفیہ (۱۹۱): **جن چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:** (۱) وہ قسم جس سے صرف قضا واجب ہوتی ہے (۲) وہ قسم جس سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں

۱- وہ امور جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور صرف قضاء واجب ہوتی ہے کفارہ نہیں۔

یہ تقریباً ستاون چیزیں ہیں، ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱- کوئی ایسی چیز کھائے جو نہ تو غذا ہو اور نہ غذا کے مفہوم میں ہو مثلاً دوا۔یعنی کوئی ایسی چیز کھائے جو عام طور پر غذا کے طور پر نہیں کھائی جاتی نہ اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہے مثلاً روزہ دار کچے چاول، گندھا ہوا آٹا یا خشک آٹا جو کسی ایسی چیز سے ملا ہوا نہ ہو جسے عادتاً لوگ کھاتے ہیں مثلاً گھی، شیرہ، شہد، شکر ورنہ کفارہ واجب ہو جائے گا۔یا کسی نے بہت سا نمک یکبارگی کھا لیا، اگر تھوڑا سا نمک کھایا تو کفارہ واجب ہو گا، یا پھل پکنے سے پہلے کھا لیا یا دانتوں کے درمیان اٹکا ہوا کھانے کا ٹکڑا جو چنے کے دانے کے برابر ہو، اگر کم ہو تو روزہ نہیں ٹوٹتا یا کسی نے کچا اخروٹ کھا لیا۔یا کسی نے غیر ارمنی مٹی کھا لی جو کھانے کی عادت نہیں ہوتی۔ارمنی مٹی (عطر سازوں کے ہاں معروف ہے) کھانے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

جس نے گٹھلی بیج کھا لی یا روئی یا کاغذ یا چمڑے کا ٹکڑا یا کنکر، لوہے کا ٹکڑا، مٹی، پتھر، درھم، دینار وغیرہ نگل لیا یا خود اپنے اختیار سے دھواں اندر داخل کیا یا عورت کی شرم گاہ یا پائخانے کے راستے معدے میں غذا یا دوا پہنچائی یا ناک یا حلق کے ذریعے کوئی چیز داخل کی یا ناک میں کوئی چیز ٹپکائی (۱۹۲) یا کان میں پانی کے علاوہ کوئی چیز ٹپکائی جو دماغ تک پہنچ گئی پانی چوں کہ سرایت نہیں کرتا اس لیے وہ اس میں شامل نہیں، یا حلق میں بارش یا برف ٹپکائی اور اپنے اختیار سے نگلی نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اگر عورت کی شرم گاہ میں کسی چیز کا قطرہ ٹپکایا جائے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور اگر مرد کے عضو تناسل کے سوراخ میں ٹپکایا جائے تو

اظہر روایت یہ ہے کہ نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ عورت کو قطرہ ٹپکانا حقنہ کی طرح ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور محمد کا ہے اس کی تفصیل ان چیزوں میں آئے گی جن سے روزہ نہیں ٹوٹتا (نمبر۱۱) ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ مرد کا روزہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔

یا کسی نے خود قے کی (عمداً قے کی) یا خود قے ہوئی لیکن اس نے اگلنے کے بجائے اپنے اختیار سے نگل لی اگر قے عمداً کی تو منہ بھر کر ہو اور اگر قے منہ بھر سے کم تھی اور چنے کے دانے برابر یا اس سے زائد لوٹا دی اور اسے یاد تھا کہ روزہ ہے اور اگر قے خود بخود ہو گئی یا خود قے کی لیکن منہ بھر سے کم تھی یا اسے روزہ یاد نہیں تھا یا قے کھانا نہیں تھا بلکہ بلغم تھا تو ان تمام صورتوں میں بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹے گا۔اس کی دلیل یہ حدیث ہے: ''جسے خود بخود قے ہو گئی، اس پر قضا نہیں ہے اور جس نے دانستہ قے کی وہ روزہ قضا کرے''۔(۱۹۳)

۲- کسی شرعی عذر کی بنا پر غذا یا دوا کھا لے مثلاً بیماری، سفر، زبردستی، خطا یا اہمال یا شبہ کی وجہ سے غذا یا دوا کھا لی مثلاً کلی کرتے ہوئے خطاءً پانی پیٹ میں چلا گیا یا سر یا پیٹ کے زخم پر دوا لگائی جو دماغ یا پیٹ میں پہنچ گئی یا کسی نے سوئے ہوئے آدمی کے پیٹ میں پانی پہنچا دیا۔یا کسی عورت نے اس خیال سے روزہ توڑ دیا کہ وہ خدمت کی وجہ سے بیمار ہو کر ہلاکت کا شکار ہو جائے گی۔

یا کسی شرعی شبہ کی وجہ سے کھا پی لیا یا جماع کر لیا مثلاً پہلے بھولے سے کھا پی لیا تھا یا جماع کر لیا تھا، یا رات کو روزے کی نیت نہیں کی تھی بلکہ دن کو نیت کی اور بعد میں کھا پی لیا، یا مسافر نے رات کو روزے کی نیت کی تھی لیکن دن میں مقیم ہونے کے بعد کھا پی لیا، یا سفر کی حالت میں کھا پی لیا یا جماع کر لیا جب کہ صبح کے وقت مقیم ہو گیا اور روزے کی نیت

رات کو کی ہوئی تھی، پھر دن میں سفر شروع کر دیا اور بیچ میں اسے سفر کا شبہ رہا، اگر چہ اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں تھا۔

یا طلوع فجر میں شک ہونے کی وجہ سے کھاتا، پیتا یا جماع کرتا رہا جب کہ صبح ہو گئی تھی۔شبہ کی وجہ سے اس پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ رات باقی ہو یا یہ سمجھ کر کہ سورج غروب ہو گیا ہے کھا پی لیا جب کہ سورج ابھی باقی تھا۔ ان صورتوں میں کفارہ نہیں کیوں کہ سورج غروب ہونے کا غلبۂ ظن پیدا ہو گیا تھا۔

اگر طلوع فجر سے پہلے جماع کر رہا تھا یا کھا رہا تھا کہ فجر طلوع ہو گئی، اگر فوراً عضو تناسل کھینچ لیا یا لقمہ منہ سے پھینک دیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

۳- شرم گاہ سے نامکمل شہوت پوری کی مثلاً کسی مردار، جانور، چھوٹی لڑکی جو قابل شہوت نہیں ہے اس سے جماع کیا اور منی خارج ہو گئی یا رانوں میں یا پیٹ میں جماع کیا یا بوسہ دیا، یا ہاتھ لگایا، یا ہتھیلی سے عضو سے کھیلتا رہا یا سوئی عورت سے جماع کیا یا عورت نے اپنی شرم گاہ میں تیل وغیرہ ڈالا۔

اس کے ساتھ وہ صورت بھی شامل ہے کہ پانی یا تیل سے تر انگلی پائخانے کے راستے اندر داخل کی یا استنجا کیا اور پانی پائخانے کے راستے اندر چلا گیا یا اس راستے میں روئی، کپڑا یا کسی نالی کا کنارہ اندر داخل کیا اور باہر کوئی چیز نہ رہی یا عورت نے پانی یا تیل سے انگلی تر کر کے اپنی شرم گاہ کے اندر داخل کی یا روئی ،لکڑی یا کوئی ڈنڈی اندر داخل کی اور غائب ہو گئی کیوں کہ دخول مکمل ہو گیا، اگر اندر داخل ہونے والی چیز کا کچھ حصہ باہر رہ گیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ تمام چیز کا داخل نہ ہونا گویا بالکل داخل نہ ہونے کی طرح ہے لہٰذا روزہ نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ اندر ڈالی جانے والی چیز پوری نہیں ڈالی گئی بلکہ

اس کا کچھ حصہ باہر رہ گیا۔یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عورتوں کا معائنہ کرنے کے لیے شرم گاہ میں جو آلہ داخل کیا جاتا ہے جس سے اندر کا معائنہ کرتے ہیں اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ اس کا ایک حصہ باہر رہ جاتا ہے اور انگلی وغیرہ ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک انگلی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔جیسا کہ تفصیل آئندہ آئے گی۔

اسی کے ساتھ امر بھی شامل ہے کہ اگر رمضان کے ادا روزے کے علاوہ کوئی روزہ کسی نے جماع وغیرہ کے ساتھ توڑ دیا تو اس میں بھی قضا ہے کیوں کہ اس میں ماہ رمضان کی بے حرمتی نہیں ہے۔

۲- وہ امور جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں:

یہ تقریباً بائیس چیزیں ہیں۔جب کسی مکلّف روزہ دار نے جس نے رات سے رمضان کے ادا روزے کی نیت کی ہوئی تھی ان میں سے کوئی کام دانستہ، مرضی سے، اضطرار کے بغیر، بغیر اس کے کہ کوئی ایسی صورت بعد میں پیش آئی ہو جس کی وجہ سے روزہ توڑا جا سکتا ہو جیسے بیماری یا اس سے پہلے ایسی صورت ہو مثلاً سفر، ان میں سے کوئی کام کیا تو قضا اور کفارہ دونوں ہیں۔اگر کسی بچے نے یہ کام کیے یا روزے کی نیت رات سے نہیں تھی یا رمضان کا قضا روزہ تھا یا رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ تھا یا بھولے سے یا غلطی سے ان میں سے کوئی سے کام کر لیا یا اس سے زبردستی کروایا گیا یا اضطرار میں کیا یا اسے سفر یا بیماری پیش آ گئی، تو کفارہ نہیں، صرف قضا ہے۔

ان چیزوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱- شرعی عذر کے بغیر غذا کھانا یا کوئی ایسی چیز جو غذا کے مفہوم میں ہو جیسے: کھانا، پینا، دوا لینا، سگریٹ وغیرہ پینا، افیون، حشیش یا دوسری کوئی نشہ آور چیز کھانا کیوں کہ ان چیزوں کی خواہش ظاہراً موجود ہے۔ کھانے میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو عادت کے طور پر کھائی جاتی ہیں، گوشت اور مختلف قسم کی چربیاں، کچا، پکا، خشک گوشت پھل، سبزیاں، انگور کے پتے، تربوز کا چھلکا، خشک چھلکے گندم کے دانے اور اس کا بھوسہ خواہ ایک ہی دانہ ہو یا تل کا دانہ وغیرہ راجح قول کے مطابق اگر منہ کے باہر سے اندر داخل کیا جائے تو روزہ ٹوٹتا ہے، ہاں اگر اتنا سا ہے کہ منہ میں ڈال کر چبانے سے منہ میں ہی رہ جائے اور پیٹ میں نہ پہنچے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح غیبت کرنے کے بعد یہ سمجھا کہ اس غیبت سے روزہ ٹوٹ گیا پھر دانستہ کچھ کھا پی لیا یا پچھنے لگانے، چھونے، شہوت کے ساتھ بوسہ دینے یا گلے لگنے کے بعد منی خارج ہوئے بغیر سمجھ لیا کہ روزہ ٹوٹ گیا یا مونچھوں کو تیل لگایا اور سمجھا کہ روزہ ٹوٹ گیا اور پھر جان بوجھ کھا پی لیا، ہاں اگر کسی فقیہ نے فتویٰ دیا ہوتو پھر کفارہ نہیں ہے۔ نیز بارش کا پانی نگلنا، اپنی بیوی یا محبوب کا لعاب حصول لذت کے لیے نگلنا۔ ارمنی مٹی کھانا، غیر ارمنی مٹی کھانا، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ بچوں کو مٹی کھانے کی عادت پڑ جاتی ہے۔ نیز تھوڑا سا نمک کھا لینا، مختار روایت کے مطابق، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: ''جو چیز پیٹ میں داخل ہو جائے اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے''۔ (۱۹۴)

۲- مکمل طور پر شرم گاہ کی شہوت پوری کرنا یعنی آگے یا پیچھے کے راستے سے جماع کرنا، خواہ فاعل ہو یا مفعول، خواہ صرف شرم گاہیں آپس میں ملی ہوں اور منی نہ نکلی ہو، شرط

یہ ہے کہ مفعول زندہ انسان ہو اور قابل شہوت ہو۔ اگر عورت کسی بچے یا دیوانے کو اپنے اوپر اختیار دے کر اس سے جماع کرائے تو بھی بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔

دلیل: ایک دیہاتی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا، رسول اللہ ﷺ نے اس پر کفارہ واجب کیا (غلام آزاد کرے، اگر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے، اگر ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے) (۱۹۵)

وہ امور جن سے حنفیہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا:

یہ تقریباً چوبیس چیزیں ہیں۔

۱- بھولے سے کھانا پینا یا جماع کرنا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جو روزے سے تھا، بھول گیا اور کھا پی لیا تو اپنا روزہ پورا کرے، اللہ نے اسے کھلا پلا دیا ہے'' (۱۹۶) ایک روایت میں ہے کہ: ''جس نے رمضان میں بھولے سے روزہ توڑ دیا، اس پر قضا ہے نہ کفارہ'' اور جماع کھانے پینے کی طرح ہے۔ اگر یاد آ جائے تو فوراً عضو نکال لے، اگر اس کے بعد بھی ڈالے رکھا تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اگر طلوع فجر کے خوف سے عضو نکال لیا اور فجر کے بعد اور نکالنے کے بعد منی نکل آئی تو کوئی گناہ نہیں ہے اور اگر حرکت دیتا رہا اور نکالا نہیں یا نکالا اور پھر ڈال دیا تو کفارہ واجب ہے۔

جو روزہ رکھنے پر قادر ہے اور بھولے سے کھا رہا ہے اسے یاد دلانا واجب ہے تا کہ کھانا چھوڑ دے اور یاد نہ دلانا مکروہ ہے۔ اگر کوئی شخص کمزور ہے، اس میں روزے کی قوت نہیں تو اس پر شفقت کا تقاضا یہ ہے اسے نہ یاد کرایا جائے۔

۲- دیکھنے یا سوچنے سے منی نکل آنا، خواہ دیر تک سوچتا یا دیکھتا رہا ہو کیوں کہ اس صورت میں نہ صورتاً جماع ہے نہ حقیقتاً۔ جماع مباشرت سے انزال ہونے کا نام ہے۔ اگر چہ اس

صورت میں گنہ گار ہو گا۔ دو عورتیں اگر آپس میں چپٹی کرتی ہیں اور منی نہیں نکلتی تو ان کا روزہ نہیں ٹوٹے گا لیکن ایسا کرنے والے گنہ گار ہوں گے۔ ان چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح رمضان میں اگر دن میں احتلام ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔

۳- آنکھ میں قطرہ ڈالنا یا سرمہ لگانا، خواہ اس کا ذائقہ یا اثر حلق میں محسوس ہو کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان میں روزے کی حالت میں سرمہ لگایا۔ (۱۹۷)

۴- پچھنے لگانا، رسول اللہ ﷺ نے احرام کی حالت میں اور روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے۔ (۱۹۸)

۵- مسواک کرنا، خواہ پانی سے تر ہو کیوں کہ یہ سنت ہے۔

۶- کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا، خواہ وضو کے بغیر ہو، لیکن ان میں اتنا مبالغہ نہ کرے کہ پانی پیٹ میں چلا جائے۔

۷- نہانا اور تیرنا یا گرمی دور کرنے کے لیے کپڑا گیلا کر کے لپیٹ لینا یا کان میں لکڑی ڈالنا۔

۸- غیبت کرنا روزہ چھوڑنے کی نیت کرنا لیکن نہ توڑنا۔

۹- دھواں اندر چلے جانا یا غبار خواہ چکی کا غبار ہو یا مکھی اندر چلے جائے یا حلق میں دوائی کا اثر محسوس کرنا، لیکن روزہ دار کے اختیار سے نہ ہو، بلکہ اس کی مرضی کے خلاف ہو، خواہ اسے روزہ یاد ہو کیوں کہ ان سے بچنا ممکن نہیں۔

لیکن اگر دھونی جلا کر قریب کر لی اور اس کا دھواں سونگھتا رہا اور روزہ یاد تھا تو ٹوٹ گیا کیوں کہ اس سے بچنا ممکن تھا، اور خیال نہ کیا جائے کہ یہ پھول یا پھول کا پانی یا خوشبو سونگھنے کی طرح ہے کیوں کہ خوشبو دار ہوا سونگھنا جو مشک سے معطر ہو اور دھوئیں کا جوہر اندر

پہنچانے میں واضح فرق ہے۔

۱۰- داڑھ اکھیڑنا، جب تک خون یا دوائی نہ نگلے، ورنہ روزہ ٹوٹ جائے گا۔

۱۱- مرد کا عضو تناسل کے سوراخ میں پانی، تیل یا دوائی ڈالنا، نہر میں گھسنے کی وجہ سے کان میں پانی داخل ہونا، کان میں لکڑی ڈالنا، کان سے میل نکالنا، کیوں کہ عضو تناسل کا سوراخ کھلا نہیں ہوتا کان میں پانی کا چلا جانا ایک مجبوری ہے، لکڑی کان میں ڈالنے سے دماغ تک کوئی چیز نہیں پہنچتی البتہ بہتر یہ ہے کہ ان میں سے کوئی کام نہ کرے۔

۱۲- ناک کی سینڈھ نگلنا یا جان بوجھ کر بلغم نگل جانا کیوں کہ یہ دماغ سے اترتی ہے بہتر یہ ہے کہ اسے تھوک دیا جائے کیوں کہ یہ گندی چیز ہے، نیز جن فقہاء کے نزدیک اسے نگلنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، ان کے اختلاف سے نکلنے کا تقاضا بھی یہی ہے۔

۱۳- خود بخود قے آنا اور از خود لوٹ جانا، خواہ منہ بھر کر ہو، صحیح قول یہی ہے۔ خود منہ بھر سے کم قے کرنا، صحیح روایت کے مطابق، لیکن اگر قے خود لوٹا دی تو خواہ ایک چنے کے دانے کے برابر ہی ہو اور قے منہ بھر تھی تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے گا لیکن مختار مذہب یہ ہے کہ کفارہ نہیں ہے۔ اگر خود لوٹ گئی تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، خواہ لوٹنے والی قے کم ہو یا زیادہ۔ (۱۹۹)

خلاصہ یہ ہے کہ جان بوجھ کر منہ بھر قے کرنا یا قے لوٹا دینا روزے کو توڑ دیتے ہیں، قضا واجب ہوتی ہے کفارہ نہیں اور خود بخود قے ہو جائے یا خود بخود لوٹ جائے یا قے منہ بھر کر نہ کی ہو تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔

۱۴- دانتوں میں پھنسے ہوئے کھانے کے ریزے اگر چنے کے دانے سے کم ہوں کیوں کہ یہ لعاب کے تابع ہیں یا تل کے دانہ کی مقدار کی کوئی چیز باہر سے لے کر منہ میں

چبانا کہ وہ منہ میں ہی گم ہو جائے اس کا ذائقہ حلق تک نہ پہنچے، کیوں کہ یہ نگلی نہیں گئی۔

۱۵- صبح اٹھا تو جنبی تھا اور سارا دن جنابت کی حالت میں رہا، کیوں کہ جنابت روزے کے درست ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتی، کیوں کہ جنابت کا پایا جانا ایک ضرورت ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اگرچہ نماز کے لیے غسل فرض ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وان کنتم جنبا فاطهروا (المائدہ، ۵:۶، اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح پاک ہو جایا کرو) نیز غسل جنابت اسلامی آداب کا حصہ ہے، ارشاد نبویؐ ہے: ''جس گھر میں تصویر، کتا یا جنبی موجود ہو وہاں فرشتے داخل نہیں ہوتے'' (۲۰۰)۔

۱۶- پٹھوں میں، کھال کے نیچے گوشت میں یا ورید میں ٹیکہ لگانا، بہتر یہ ہے کہ ٹیکہ شام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ شریان میں ٹیکہ لگانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

۱۷- عطریاتی خوشبو سونگھنا، مثلاً گلاب، پھول، مشک یا اور کوئی خوشبو

مالکیہ کے نزدیک (۲۰۱) جن چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ جن سے قضا واجب ہوتی ہے اور دوسرے وہ جن سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔

ا- وہ امور جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور صرف قضا واجب ہوتی ہے، وہ یہ ہیں:

۱- رمضان کے علاوہ فرض روزہ جان بوجھ کر توڑ دینا، مثلاً رمضان کا قضا روزہ، کفارے یا نذر غیر معین کا روزہ یا قربانی دست یاب نہ ہونے والے متمتع یا قارن حاجی کے روزے۔

رہی نذر معین مثلاً کسی خاص دن یا خاص ایام یا خاص مہینے کے روزے رکھنے کی منت مانی، اگر کسی عذر کی وجہ سے جس کا تعلق روزے کے درست ہونے سے ہو روزہ توڑ

دیا مثلاً حیض، نفاس، بے ہوشی، دیوانگی یا ایسے عذر کی وجہ سے جس کا تعلق روزہ رکھنے سے ہو مثلاً بیماری یا شدید نقصان یا بیماری میں اضافہ یا دیر سے صحت یاب ہونے کا اندیشہ تو روزہ قضا نہ کرے کیوں کہ جس وقت کی منت مانی تھی وہ وقت جاتا رہا، ہاں اگر عذر ختم ہو جائے اور وقت ابھی باقی ہو تو روزہ رکھنا واجب ہے۔

۲- رمضان کا فرض روزہ جان بوجھ کر چھوڑ دینا، جب کہ کفارے کی شرائط پوری نہ ہوتی ہوں مثلاً کسی جائز عذر کی وجہ سے روزہ توڑ دینا، بیماری، سفر، یا ایسے عذر کی وجہ سے جس میں گناہ نہ ہوں مثلاً بھول چوک، غلطی یا زبردستی یا مذی نکلنے سے روزہ ٹوٹ جائے یا دیر تک سوچنے یا دیکھنے کے بغیر معمول کی لذت کے مطابق منی خارج ہو، جب کہ اس حالت میں منی خارج ہونا اس کا معمول نہ ہو۔ الغرض ہر فرض روزہ جس میں روزہ توڑ دیا، اس میں قضا واجب ہے۔ بجز اس کے کہ کسی عذر کی بنا پر نذر معین کا روزہ چھوڑ دے۔

۳- نفل روزہ جان بوجھ کر توڑ دے کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک نفل روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اگر بھولے سے یا کسی جائز کی بنا پر توڑ دیا تو قضا نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اقسام کے روزوں میں جس نے جان بوجھ کر روزہ توڑ دیا اس کے ذمے قضا ہے۔ کفارہ صرف رمضان کے روزوں میں ہے۔ جس نے بھول کر کوئی بھی روزہ توڑ دیا اس کے ذمے قضا ہے کفارہ نہیں ہے۔ البتہ نفل روزہ بھولے سے توڑ دیا جائے تو قضا ہے نہ کفارہ۔

پانچ چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

۱- جماع جس سے غسل واجب ہو۔

۲- بوسہ دینے، گلے لگانے، مسلسل دیکھنے یا سوچنے سے منی یا مذی نکل آئے۔

۳- خود قے کرنا، خواہ منہ بھر کر ہو یا تھوڑی ہو، اگر خود بخود قے ہو تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، البتہ اگر کچھ قے واپس چلی جائے خواہ خود بخود ہوں تب بھی روز ٹوٹ جائے گا۔

۴- کوئی مائع چیز منہ، ناک یا کان کے ذریعے حلق تک دانستہ، بھولے سے، غلطی سے یا خود بخود پہنچ جائے جیسے کلی یا مسواک کا پانی۔ دھونی اور ہنڈیا کے بخارات اگر اندر کھینچے جائیں اور حلق تک پہنچ جائیں تو وہ بھی مائع کے حکم میں ہیں، حقہ یا سگریٹ نوشی، دن کے وقت سرمہ لگانا، بالوں کو دن کے وقت اس طرح تیل لگانا کہ اس کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو۔ اگر سرمے یا تیل کا ذائقہ حلق تک نہ پہنچے تو روزہ درست ہے، گویا رات کو سرمہ ڈالا یا تیل لگایا۔

۵- کسی بھی چیز کا معدے میں پہنچنا، خواہ مائع ہو یا اور کوئی چیز، خواہ منہ سے پہنچے یا ناک، کان، آنکھ یا سر کے مساموں میں دانستہ پہنچائی جائے یا بھولے سے، غلطی سے یا خود بخود پہنچ جائے۔ البتہ مرد کے عضو تناسل کے سوراخ میں کوئی چیز ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح لکڑی وغیرہ سے کان سے میل نکالنے سے کچھ نہیں ہوتا۔ دانتوں کے درمیان پھنسا ہوا کھانا دانستہ نگل لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

الغرض جو چیز معدے میں اوپر کے سوراخوں سے جائے خواہ مائع ہو یا غیر مائع، اس سے قضا واجب ہوتی ہے، خواہ سوراخ کھلا ہو یا تنگ۔ اگر نیچے کے سوراخوں سے کوئی چیز معدے میں پہنچے تو ضروری ہے کہ سوراخ کھلا ہو مثلاً پائخانے کا یا عورت کی شرم گاہ کا یا اور کوئی بڑا سوراخ مرد کے عضو تناسل کے سوراخ یا پیٹ تک جانے والے باریک سوراخ سے اگر کوئی چیز اندر داخل کی جائے تو معدہ تک پہنچے چاہے نہ پہنچے اس سے روزہ نہیں

ٹوٹتا۔معدے تک پہنچنے والی چیز کے بارے میں شرط یہ ہے کہ مائع ہو جامد نہ ہو، مائع کا مطلقاً معدے تک پہنچ جانا روزہ ٹوٹنے کا باعث ہے خواہ اوپر کے سوراخ سے پہنچے یا نیچے کے سوراخ سے اور جامد چیز اگر اوپر کے سوراخ سے معدے میں پہنچے تو روزہ ٹوٹتا ہے ورنہ نہیں۔

جو شخص فرض روزہ توڑ دیتا ہے اس پر مطلقاً قضا واجب ہے چاہے جان بوجھ کر توڑے، یا بھولے سے یا غلطی سے یا خود بخود ٹوٹ جائے یا زبردستی تڑوایا جائے۔روزہ توڑنا خواہ حرام ہو، خواہ جائز ہو، خواہ واجب ہو، مثلاً ہلاکت کا خوف ہو، اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہو یا نہ ہو، فرض روزہ اصلی ہو یا نذر کا ہو۔

۲- وہ امور جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں، اس کا تعلق صرف رمضان کا روزہ توڑنے سے ہے۔یہ چیزیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- **دانستہ جماع کرنا:** یعنی عضو تناسل کا اگلا سرا کسی ایسی شرم گاہ میں داخل کرنا جس میں داخل کیا جا سکتا تھا، خواہ وہ کسی جانور کی شرم گاہ ہو۔خواہ منی نکلے یا نہ نکلے۔کیوں کہ اس نے رمضان کی بے حرمتی کی ہے اور دانستہ، اپنے اختیار سے، کسی قریبی تاویل کے بغیر رمضان کے بارے میں لاپروائی کا مظاہرہ کیا ہے۔ اگر بھولے سے یا لاعلمی سے یا کسی تاویل کی بنا پر ایسا کیا تو وہ اس میں شامل نہیں۔خواہ اپنی بیوی سے جماع کیا ہو یا کسی دوسری عورت سے۔اگر عورت کی رضا مندی سے ہو تو مرد اور عورت دونوں پر کفارہ ہے، اگر عورت سوئی ہوئی تھی یا اس سے زبردستی کی گئی تو مرد اپنا اور عورت دونوں کا کفارہ دے اور اگر بھولے سے یا کسی تاویل کی بنا پر جماع کیا یا اس سے زبردستی کروایا گیا تو کفارہ نہیں ہے۔

۲- جاگتے میں معمول کی لذت کے ساتھ منی یا مذی نکالنا، بوسہ دے کر یا شرم گاہ کے علاوہ لپٹ کر، یا طویل وقت سوچنے اور دیکھنے سے، یا اس کی عادت یہ ہو طویل وقت سوچنے دیکھنے سے منی نکل آتی ہو یا عادت یہ ہو کہ محض دیکھنے سے منی نکل آتی ہو۔ جس نے بوسہ دیا اور منی نکل آئی اس کا روزہ بالاتفاق ٹوٹ گیا اور اگر مذی نکلی تو امام مالک اور احمد کے نزدیک ٹوٹ گیا، دوسروں کے نزدیک نہیں۔

راجح قول یہ ہے کہ اگر سوچنے یا دیکھنے سے منی نکل آئی اور اس کی عادت اس طرح منی نکل آنے کی نہیں تو کفارہ نہیں ہوگا یا زیادہ دیر سوچا اور دیکھا نہیں محض خیال سے یا نظر پڑنے سے منی نکل آئی تب بھی کفارہ نہیں ہے(۲۰۲)

۳- جان بوجھ کر کھا پی لینا، یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جو منہ کے راستے حلق تک پہنچ کر نگلی گئی ہو خواہ غذا کی چیز نہ ہو مثلاً کنکر پیٹ تک پہنچ جائے۔ خود قے کی اور اس کا کچھ حصہ خود بخود اندر چلا جائے، اخروٹ کے چھلکے (۲۰۳) سے دن کے وقت مسواک کرنا، اس کا رس خواہ خود بخود اندر چلا جائے، اس میں جماع اور منی نکل آنے کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے، کیوں کہ اس میں رمضان کے مہینے کی بے حرمتی ہے۔ بھولے سے کھا پی لینے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اور منہ ناک اور کان کے علاوہ کسی اور راستے سے پیٹ میں کوئی چیز پہنچ جائے تو اس سے بھی کفارہ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ کفارے کی علت رمضان کی بے حرمتی ہے، جس کا تعلق دانستہ عمل سے ہے۔

۴- اگر روزہ نہ رکھنے کی نیت سے کوئی شخص صبح کو اٹھتا ہے تو اس پر کفارہ واجب ہے خواہ بعد میں وہ روزے کی نیت کیوں نہ کرے یہی درست قول ہے اس کی وجہ اس کی نیت کو دن چڑھے تک ملتوی کرنا ہے۔

۵- بلاعذر روزہ توڑ دیا ہو، پھر بیمار یا مسافر ہو گیا یا حیض آ گیا تو بھی کفارہ واجب ہے۔

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ واجب ہونے کی درج ذیل سات شرائط ہیں:

۱- رمضان کا ادا روزہ توڑ دے، اس کے علاوہ کسی روزے میں کفارہ واجب نہیں، مثلاً رمضان کا قضا روزہ ہو یا نذر یا کفارے کا یا نفل روزہ ہو۔

۲- جان بوجھ کر روزہ توڑا ہو، بھولے سے، غلطی سے، عذر کی بنا پر مثلاً بیماری یا سفر کی وجہ سے روزہ توڑا ہو تو کفارہ نہیں ہے۔

۳- روزہ اپنے اختیار سے توڑا ہو، اگر کسی نے زبردستی تڑوا دیا یا خود بخود ٹوٹ گیا تو کفارہ نہیں ہے۔

۴- روزہ توڑنے کے حرام ہونے کا علم ہو، جاہل پر کفارہ نہیں ہے، جیسا کہ نئے مسلمان ہونے والے کے بارے میں حدیث میں ہے کہ اس کا خیال تھا کہ روزے میں جماع کرنا حرام نہیں ہے، اس نے جماع کر لیا، اس پر کفارہ واجب نہیں کیا گیا۔ اسی طرح اور کسی شخص کو رمضان شروع ہونے کا علم نہیں ہوا یا شک کے دن چاند کے ثبوت سے پہلے کھا پی لیا تو کفارہ نہیں ہے۔

۵- رمضان کے مہینے کی بے حرمتی کرے یعنی اس کی پرواہ نہ کرے۔ مثلاً کسی نے قریب کی کوئی تاویل کرتے ہوئے روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ قریب کی تاویل سے مراد یہ ہے کہ کسی واقعی امر کی طرف روزہ توڑنا منسوب کیا جائے مثلاً کسی نے بھولے سے روزہ توڑ دیا یا زبردستی تڑوا دیا گیا، بعد میں اس نے جان بوجھ کر کھا پی لیا، اس خیال سے اب اس کے لیے کھانے پینے سے رکنا ضروری نہیں، ایسے شخص پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اس نے ایک ایسے امر کی طرف روزہ توڑنا منسوب کیا جو پہلے سے موجود تھا یعنی بھولے

سے یا زبردستی کھانا پینا۔ یا کسی نے مقدار قصر سے کم سفر کے سبب روزہ توڑ دیا یہ سمجھتے ہوئے قرآن کے ظاہری الفاظ سے اسے روزہ توڑنے کی اجازت ہے: ومن کان مریضاً او علیٰ سفر فعدة من ایام اخر (البقرہ۲،۱۸۴-۱۸۵، جو کوئی مریض ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے)۔ نیز اگر کسی نے رمضان کی تیسویں تاریخ کو رمضان کی بے حرمتی کرتے ہوئے کھا پی لیا، بعد میں معلوم ہوا کہ آج عید ہے یا حیض والی عورت نے دانستہ رورہ توڑ دیا، بعد میں معلوم ہوا کہ جس وقت وہ کھا پی رہی تھی، اسے حیض آ چکا تھا تو معتمد روایت یہ ہے کہ ان پر کفارہ نہیں ہے۔

جس نے کوئی بعید تاویل کی مثلاً کسی کو باری کا بخار آتا تھا یا کسی خاص دن حیض آنے کی عادت تھی، اس نے رات سے ہی روزہ نہ رکھنے کی نیت کر لی اور اگلے دن وہ عارضہ پیش نہ آیا تو اس پر کفارہ ہے۔اسی طرح جس نے غیبت کی اور پھر خیال کیا کہ روزہ ٹوٹ گیا ہے اور اس نے دانستہ کھا پی لیا تو اس پر کفارہ واجب ہے۔

۶- جو چیز اندر جائے وہ منہ سے جائے، اگر کان یا آنکھ سے گئی تو کفارہ نہیں، صرف قضا واجب ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

۷- اندر جانے والی چیز معدہ میں پہنچے، اگر روزہ دار کے حلق تک پہنچی اور اس نے وہاں سے لوٹا دی تو کفارہ نہیں ہے۔

وہ امور جن سے مالکیہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا:

بعض چیزوں کے بارے میں گمان ہوتا ہے کہ شاید ان سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے لیکن حقیقۃً ان سے روزہ نہیں ٹوٹتا، وہ یہ ہیں:

۱- جسے خود بخود قے ہو جائے اور حلق سے کوئی حصہ اس کا واپس پیٹ، میں نہ چلا جائے،

خود بخود مکھی، مچھر یا راستے کا غبار یا آٹا پیسنے والی چکی پر کام کرنے والوں کے اندر، آٹے کا غبار چلا جائے، خواہ آٹا پیسنے والا چھاننے والا، پانی دینے والا، آٹا اُٹھانے والا، اسی طرح دوسرا کوئی شخص اپنا کام کر رہا ہو مثلاً قبر کھودنے والا، کسی کام کے لیے مٹی اٹھانے والا، ان کے اندر گرد وغبار جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ ان چیزوں سے بچنا ممکن نہیں اور کام کی ضرورت ہے، البتہ جو شخص اس کام سے وابستہ نہیں اس کے ذمے روزے کی قضا ہے۔

۲- مرد کے عضو تناسل کے سوراخ میں کوئی مائع چیز ڈالنا، کیوں کہ بالعموم یہ معدے تک نہیں پہنچتی۔

۳- پیٹ یا پہلو کے باریک زخم کے سوراخ میں تیل ڈالنا، کیوں کہ یہ سوراخ کھانے پینے کی جگہ تک نہیں پہنچتا، ورنہ آدمی اسی وقت مر جائے۔

۴- کھانا، پانی اور جماع سے طلوع فجر کے وقت فوراً الگ ہو جانا، اگر اس وقت الگ ہونے والے نے یہ خیال کیا کہ روزہ نہیں ہوا اور پھر کھا پی لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے، کیوں کہ قریبی تاویل سے روزہ توڑا ہے۔

۵- طویل سوچ اور دیکھنے کے بغیر اگر منی یا مذی خود بخود نکل آئے۔

۶- تھوک نگلنے سے، یا دانتوں کے درمیان پھنسے ہوئے کھانے کے ذرات نگلنے سے بشرطیکہ عرفاً وہ زیادہ نہ سمجھے جائیں۔

۷- پیاس کی وجہ سے بار بار کلی کرنا، جنابت کی حالت میں صبح کرنا، شرعی ضرورت یعنی وضو، نماز، قراءت اور ذکر اللہ کے لیے دن میں کسی بھی وقت مسواک کرنا۔

۸- پچھنے لگوانا، البتہ پچھنے لگوانا مکروہ ہیں۔

شافعیہ (۲۰۴): جن چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم جس سے صرف قضا واجب ہوتی ہے اور دوسری جس سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں:

۱- جن چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور صرف قضا واجب ہوتی ہے:

مندرجہ ذیل چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور صرف قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ نہیں۔جس کسی نے بلا عذر روزہ توڑ دیا اس کے لیے ضروری ہے کہ سارا دن کھانے پینے سے باز رہے کیوں کہ اس نے عذر کے بغیر روزہ توڑا ہے۔

۱- کوئی مادی چیز پیٹ میں پہنچ جائے خواہ تل کا دانہ جتنی چھوٹی ہو یا عادتاً کھائی نہ جاتی ہو مثلاً کنکر اور مٹی، ایسے راستے سے پہنچے جو کھلا ہو مثلاً منہ، ناک، کان، شرم گاہ، پاخانے کا راستہ اور دماغ کا زخم، بشرطیکہ دانستہ ہو کیوں کہ روزہ کسی بھی چیز کو معدے تک پہنچانے سے رکنے کا نام ہے اور یہ روزہ دار نہیں رہا، اگر کسی نے بھولے سے کھا پی لیا یا اسے زبردستی کھلا پلا دیا گیا یا جہالت کی وجہ سے اسے پتہ نہیں چلا کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے مثلاً نیا نیا مسلمان ہوا ہے یا علماء کی مجلس سے دور جنگل میں پروان چڑھا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، خواہ تھوڑی چیز کھائی ہو یا زیادہ کیوں کہ اس نے دانستہ روزہ نہیں توڑا، اور زبردستی روزہ تڑوانے، سے زیادہ ظاہر قول میں روزہ نہیں ٹوٹتا۔اگر کسی کے پیٹ میں مکھی، مچھر یا راستے کا غبار داخل ہو گیا، یا اس نے جان بوجھ کر منہ کھولا ہوا تھا کہ مٹی داخل ہو کر اس کے پیٹ میں پہنچ گئی یا آٹے کا غبار پہنچ گیا یا کسی چیز کا اثر مثلاً خوشبو دار ہوا کا اثر دماغ کو پہنچ گیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ ارادہ موجود نہیں تھا۔ نیز اس میں سخت مشقت ہے، کیوں کہ اگر کسی نے دانستہ منہ کھولا ہوا ہے تو مٹی داخل ہونا معاف ہے۔اگر دمے کا مریض سانس کی

تنگی کے وقت، سانس لینے والا آلہ استعمال کرتا ہے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، کیوں کہ اس طرح کی دوسری چیزوں مثلاً مٹی اور ہوا کی معافی اس وجہ سے ہے کہ اس میں عام ابتلا ہے لیکن اگر کوئی خاص چیز ہو مثلاً دانستہ کوئی شخص بھنے ہوئے گوشت کی خوشبو سونگھے تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ اس سے بچنا ممکن ہے، اسی طرح تنگی کے احساس کے وقت رگیں کھولنے والی گولی استعمال کرنے سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا۔

منہ کے اندر موجود پاک تھوک نگلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا (منہ کے اندر کا پورا حصہ تھوک پیدا ہونے اور رہنے کی جگہ ہے) خواہ تھوک جمع کر کے نگلے۔ خواہ تھوک زبان پر اکٹھا کر کے اس کے بعد نگلے کیوں کہ اس سے بچنا مشکل ہے۔ کیوں کہ تھوک جمع ہونے کی صورت میں بھی وہ اپنے ٹھکانے سے باہر نہیں گیا، اکٹھا نگلنا اور تھوڑا تھوڑا نگلنا ایک طرح کی بات ہے۔ اگر منہ سے تھوک نکال کر، پھر واپس منہ میں ڈال کر اسے نگل لیا، یا تھوک سے کپڑا بھگو کر اسے منہ میں ڈالا اور اس پر ایسی رطوبت تھی جو الگ ہو سکتی تھی، اسے چوس لیا، یا اپنا تھوک کسی دوسری چیز کے ساتھ ملا کر نگلا یا ناپاک تھوک نگلا، تینوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔ پہلی صورت میں اس وجہ سے کہ تھوک منہ سے نکل گیا ہے اس لیے وہ ایسی چیز کی طرح جو باہر کی ہو، دوسری صورت میں اس لیے کہ اس کی ضرورت نہیں اور تیسری صورت میں اس لیے کہ تھوک کے ساتھ اجنبی چیز بھی شامل ہو گئی ہے۔

اگر دانتوں میں ایسی کوئی چیز پھنسی ہوئی رہ گئی جسے الگ کر کے تھوکا نہیں جا سکتا تو بلا قصد اسے نگل لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ اس میں آدمی معذور ہے اور کوئی کوتاہی نہیں کر رہا۔ اگر اسے الگ کر کے اسے تھوکا جا سکتا تھا، پھر اسے نگل لیا تو وہ خواہ چنے کے دانے سے کم ہو تب بھی روزہ ٹوٹ جائے گا۔ تھوک اگر دانتوں کے درمیان بہنے لگے تو

چوں کہ اسے تھوکا جا سکتا ہے اس لیے روزہ ٹوٹ جائے گا جیسا کہ بلغم خواہ سر سے اترے یا پیٹ سے آئے اور منہ کے آگے تک آ جائے اور اسے دانتوں کے درمیان لا کر نگل لے تو اس سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، اگر خود بخود بلغم بہنے لگے اور اسے وہ تھوکنے سے عاجز ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، اسی طرح اگر منہ کے اگلے حصے تک نہ آئے بلکہ دماغ سے اتر کر حلق میں پہنچ جائے اور وہاں سے پیٹ میں چلا جائے تو اگرچہ اسے تھوکنے پر قادر ہو لیکن روزہ نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ اس نے اندر ہی اندر سفر کیا ہے۔

تمباکو نوشی اور نسوار وغیرہ سے اور دماغ کے اندر یا پیٹ، انتڑیوں، مثانہ کے اندر کوئی چیز پہنچانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، نیز حقنہ یعنی مرد کے عضو تناسل کے سوراخ میں کوئی دوائی ٹپکانے یا عورت کے پستان کے سوراخ میں دوائی ٹپکانے سے، کان کے اندر قطرے ٹپکانے سے کان کے اندر کے حصے تک لکڑی ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ یہ سب جگہیں اندر سے تعلق رکھتی ہیں اور باہر کے سوراخوں سے ان میں چیز داخل ہوتی ہے۔

بدن کے مساموں کے ذریعے اگر اندر تیل پہنچ جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔سرمہ لگانے سے خواہ اس کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ اس طرح کسی سوراخ سے نہیں بلکہ مساموں کے ذریعے اثر اندر جاتا ہے اور بیہقی میں روایت ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ روزے کی حالت میں اثمد کا سرمہ لگایا کرتے تھے''۔ پس روزہ دار کے لیے سرمہ لگانا مکروہ نہیں ہے۔

۲- بلغم نگلنا، جو سر یا پیٹ سے آئے، اگر خود بخود جاری ہو جائے اور اسے تھوکنے سے عاجز ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا اور اگر اسے باہر پھینکنے پر قدرت کے باوجود اسے چھوڑ دیا اور وہ پیٹ میں پہنچ گئی تو صحیح یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ اس میں اس نے کوتاہی کی

ہے اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

۳- کلی کرتے ہوئے یا ناک میں پانی ڈالتے ہوئے خود بخود پانی پیٹ میں چلا جائے اگر کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کیا ہو، کیوں کہ روزہ دار کو مبالغہ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اگر مبالغہ نہیں کیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ یہ صورت ایک ایسے کام کے دوران بلا اختیار پیش آئی ہے جس کے کرنے کا حکم تھا۔

اگر شرعی حکم کی بجا آوری کے علاوہ پیٹ میں پانی چلا جائے مثلاً ٹھنڈک حاصل کرتے ہوئے یا پانی سے کھیلتے ہوئے یا چوتھی بار کلی کرتے ہوئے یا ناک میں پانی ڈالتے ہوئے تو روزہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ اس کا حکم نہیں تھا بلکہ چوتھی بار کلی وغیرہ کرنے سے روکا گیا ہے۔

۴- دانستہ قے کرنا، خود قے کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے حتیٰ کہ اگر یقین ہو کہ اس کا کوئی حصہ لوٹ کر واپس پیٹ میں نہیں جائے گا، کیوں کہ قے کرنا بذات خود روزے کو توڑ دیتا ہے کیوں کہ ابن حبان وغیرہ کی حدیث ہے: "جسے خود بخود قے ہو جائے (۰۵-) اور وہ روزے سے ہو تو اس کے ذمے قضا نہیں ہے، جو خود قے کرے وہ روزہ قضا کرے" یہ تب ہے جب کہ اسے معلوم ہو کہ قے کرنا حرام ہے اور قصداً اپنے اختیار سے قے کرے۔ اگر نیا نیا مسلمان ہونے کی وجہ سے اسے معلوم نہ ہو یا علماء سے دور کہیں پیدا ہوا یا بھولے سے قے کر لی یا زبردستی کروائی گئی تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

۵- خود منی نکالنا (یعنی جماع کے بغیر منی نکالنا، خواہ حرام ہو جیسے ہاتھ سے رگڑ کر نکالنا یا حرام نہ ہو جیسے بیوی کے ہاتھ سے نکالنا) چھونے سے یا بوسہ دینے سے یا بغیر رکاوٹ کے بغل گیر ہونے سے منی نکل آئے، کیوں کہ یہ مباشرت کے ذریعے منی نکلنے کا عمل ہے۔

اگر محض سوچ سے یا شہوت کے ساتھ دیکھنے سے یا کسی رکاوٹ کے ساتھ عورت سے بغل گیر ہونے پر منی نکلے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ یہ مباشرت نہیں بلکہ احتلام کی طرح ہے تاہم بار بار ایسا کرنا حرام ہے خواہ منی نہ نکلے۔

۶- فجر ہو چکی تھی اور اسے بعد میں پتہ چلا کہ فجر کے بعد کھاتا رہا ہے یا غروب آفتاب سے پہلے روزہ افطار کرلیا اور بعد میں غلطی کا پتہ چلا۔ کیوں کہ جو گمان غلط نکلے اس کا اعتبار نہیں ہے۔

اجتہاد اور اندازے سے دن کے آخر میں افطار کر لینا جائز ہے مثلاً وظیفہ یا تلاوت کے ذریعے یا نماز کے وقت کے ذریعے اندازہ کرلیا کہ اب سورج غروب ہو گیا ہو گا لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک یقین نہ ہو جائے افطار نہ کرے، اسی طرح اگر رات کے باقی ہونے کا یقین یا شک ہو تو رات کے آخری حصے میں کھانا جائز ہے کیوں کہ اصل یہی ہے کہ رات باقی ہو۔ اگر صبح ہو گئی اور لقمہ منہ میں ہے تو اسے پھینک دے، روزہ صحیح ہو جائے گا، اسی طرح اگر جماع کر رہا ہے اور صبح ہو گئی تو فوراً ہٹ جائے، اگر کرتا رہا تو روزہ نہیں ہو گا۔

۷- جنون، ارتداد اور حیض و نفاس کے باعث روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ روزے کے صحیح ہونے کی جو شرائط ہیں یعنی عقل، اسلام اور خون سے پاک ہونا وہ باقی نہیں رہیں، بخاری نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ سے عورت کے دین کی کمی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: کیا ایسا نہیں کہ جب اسے حیض آتا ہے تو نماز پڑھتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے؟''۔

۲- جن چیزوں سے قضا، کفارہ اور تعزیر واجب ہوتے ہیں:

ایک ہی چیز ایسی ہے کہ اس سے قضا، کفارہ اور تعزیر واجب ہوتے ہیں اور باقی سارا دن کھانے پینے سے رکا رہنا ہوتا ہے اور وہ ہے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت

میں جماع کرنا،اس کے لیے درج ذیل چودہ شرائط ہیں:

۱- رات سے روزے کی نیت کی ہو، اگر رات سے روزے کی نیت نہیں تھی تو روزہ درست نہیں ہوا۔ایسے شخص کے لیے کھانے پینے سے رکا رہنا واجب ہے۔

۲-۳-۴- قصداً اختیار سے جماع کرے اور اس کی حرمت کا علم رکھتا ہو، بھولے سے جماع کیا، یا زبردستی کرایا گیا یا نیا مسلمان ہونے کی وجہ سے حرمت کا علم نہیں تھا تو کفارہ نہیں ہے۔

۵- جماع رمضان کے مہینے میں دن میں کیا گیا ہو، اگر نفل ، نذر، قضا یا کفارے کے روزے میں جماع کیا گیا تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا لیکن کفارہ واجب نہیں۔.رمضان میں دن کے وقت جماع کرنا حرام ہے، ارشاد ربانی ہے:احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نساء کم ھن لباس لکم و انتم لباس لھن...... فالان باشروھن...... ثم اتموا الصیام الی اللیل (البقرہ۲:۱۸۷،تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں اپنی بیویوں سے جنسی تعلق جائز قرار دیا گیا، وہ تمہارا لباس ہیں،تم ان کا لباس ہو......، اب ان سے مباشرت کر سکتے ہو...... پھر رات تک روزہ پورا کرو)

۶- صرف جماع کے ذریعے روزہ توڑا ہو، اگر پہلے کھا لیا، پھر جماع کیا تو کارہ نہیں ہے، جیسے جماع کے بغیر روزہ توڑ دیا مثلاً کھا پی لیا، ہاتھ سے منی نکال لی، شرم گاہ کے علاوہ اس طرح شہوت پوری کی کہ اس سے منی نکل آئی۔

۷- جماع اس طرح کا ہو جس کے کرنے سے گنہ گار ہوا ہو، بچے پر، مسافر اور مریض روزہ دار پر کفارہ نہیں ہے، خواہ اس نے اس نیت سے کیا ہو کہ اس کے لیے رخصت ہے یا اس نیت کے بغیر، کیوں کہ اس کے لیے روزہ توڑنا جائز ہے۔اس شخص پر بھی کفرہ نہیں، جسے روزہ یاد نہیں رہا تھا اور اس نے زنا کر لیا اور نہ ایسے مسافر پر جس نے زنا کر کے روزہ

توڑ دیا کیوں کہ اسے روزہ توڑنے کی اجازت تھی۔

۸- اسے اپنے روزے کے صحیح ہونے کا یقین ہو۔ اگر کسی شخص نے بھولے سے کھانا کھا لیا اور سمجھا کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے، پھر جماع کر لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے، کیوں کہ اس کا خیال یہ ہے کہ وہ روزے سے نہیں اگر چہ درحقیقت اس کا روزہ جماع کرنے سے ٹوٹا ہے۔

۹- غلطی سے جماع نہ کیا ہو، اگر کسی نے یہ سمجھ کر کہ ابھی رات باقی ہے یا سورج غروب ہو گیا ہے جماع کر لیا، بعد میں پتہ چلا کہ اس نے دن میں جماع کر لیا تو کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اس سے گناہ نہیں ہوتا۔

۱۰- جس روز جماع کیا، اسی روز غروب آفتاب سے پہلے دیوانہ نہ ہو جائے یا مر نہ جائے، جو شخص اسی روز دیوانہ ہو گیا یا مر گیا اس پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اس میں اب اہلیت ہی باقی نہیں رہی۔ دیوانگی اور موت کفارے کو مطلقاً ختم کر دیتے ہیں۔ کیوں کہ دیوانہ ہونے یا مرنے سے معلوم ہوا کہ اس دن اس کا روزہ نہیں تھا کیوں کہ یہ دونوں باتیں روزے کے منافی ہیں، جب اس روز اس کا روزہ ہی نہیں ہوا تو اس کے دوران جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ جیسے مسافر جماع کر لے یا جماع کرنے والے کو بعد میں معلوم ہو کہ وہ شوال کی یکم تاریخ تھی تو کفارہ نہیں ہے۔

۱۱- جماع مرد کی طرف منسوب ہو، اگر عورت مرد پر چڑھ گئی اور اس سے منی نکل گئی تو مرد پر کفارہ نہیں ہے، ہاں اس نے خود چڑھایا ہو تو پھر کفارہ واجب ہو گا۔

۱۲- جماع اس قدر ہوا ہو کہ عورت کی شرم گاہ میں مرد کے عضو تناسل کا اگلا حصہ (حشفہ) داخل ہوا ہو یا عضو آگے سے کٹا ہوا ہو تو اتنا حصہ داخل ہوا ہو، اگر اتنا داخل نہیں ہوا تو کفارہ نہیں ہے البتہ اس دن کھانے پینے سے رکا رہنا ضروری ہے۔

۱۳- جماع شرم گاہ میں کیا ہو، خواہ وہ پائخانے کا راستہ ہو یا میت یا جانور کی شرم گاہ ہو، اگر کسی نے شرم گاہ کے علاوہ جماع کیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ عورت کے پچھلے راستے سے جماع کرنا اور قوم لوط کا عمل کرنا بھی شرم گاہ میں جماع کرنے کی طرح ہے۔

۱۴- کفارہ جماع کرنے والے پر ہے کروانے والے پر نہیں، پس مفعول پر مطلقاً کفارہ نہیں ہے، کفارہ فاعل پر ہے۔ عورت کے ذمے صرف روزے کی قضا ہے۔

جماع کے بعد سفر اختیار کرنے سے یا بیمار ہونے سے یا بے ہوشی یا ارتداد سے کفارہ ختم نہیں ہوتا کیوں کہ رمضان کی بے حرمتی کا عمل اس سے پہلے ہو چکا، کیوں کہ بیماری اور سفر روزے کے منافی نہیں اس لیے روزے کی بے حرمتی موجود ہے اور مرتد ہونے سے روزہ توڑنا جائز نہیں ہو جاتا اور جس دن کا روزہ توڑا ہے کفارے کے ساتھ اس روزے کی قضا بھی واجب ہے۔

متعدد بار روزہ توڑنے پر متعدد کفارے: اگر کسی نے دو دن روزہ توڑا تو اس پر دو کفارے واجب ہوں گے، کیوں کہ ہر روز کی عبادت مستقل عبادت ہے، کفارے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گے۔ جیسے کہ اگر کسی نے جماع کر کے دو حج توڑ دیے ہوں تو دو حج قضا کرنے پڑیں گے۔ اگر رمضان کا سارا مہینہ جماع کر کے روزے توڑتا رہا ہے تو اتنی ہی تعداد میں کفارے دینا ہوں گے۔

اگر کسی اکیلے شخص نے رمضان کا چاند دیکھا اور اس نے اس روز جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔

وہ امور جن سے شافعیہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا:

بھولے سے، زبردستی یا ایسی جہالت کے باعث جو عذر شرعی ہو کوئی چیز پیٹ میں پہنچ

جائے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ نیز ایسی چیز اندر چلی جائے جسے تھوکا نہیں جا سکتا مثلاً بلغم یا دانتوں میں پھنسے ہوئے ریزے، نیز جن چیزوں سے بچنا مشکل ہے جیسے راستے کا غبار، آٹے کی دھول اور مکھی مچھر وغیرہ۔

فصد کھلوانے اور پچھنے لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ اس پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے روزے اور احرام کی حالت میں پچھنے لگوائے۔(۲۰۶) لیکن بلاضرورت مکروہ ہے۔

سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا لیکن راجح قول یہ ہے کہ خلاف اولٰی ہے، بوسہ دینے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا لیکن اگر اس سے شہوت کو حرکت ہونے لگے تو مکروہ ہے، گلے لگانے اور بغل گیر ہونے سے بھی رزوہ نہیں ٹوٹتا۔ شہوت کے ساتھ دیکھے یا سوچنے سے منی نکل آئے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ لبان (جو کسی دوسری چیز سے ملی ہوئی نہ ہو) چبانے یا کھانے کا ذائقہ چکھنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا البتہ بلاضرورت مکروہ ہے، مسواک سے بھی نہیں ٹوٹتا زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے، ہاں کوئی ضرورت پیش آ جائے مثلاً بھولے سے پیاز کھا لیا تو اس کی بو دور کرنے کے لیے مسواک کیا، اسی طرح شہوت انگیز چیزیں دیکھنے، سننے اور سونگھنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا لیکن مکروہ ہے۔

حنابلہ: (۲۰۷) روزہ کو توڑنے والی چیزوں سے یا صرف قضا واجب ہوگی یا قضا اور کفارہ دونوں:

ا۔ جن چیزوں سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور صرف قضا واجب ہوتی ہے:

وہ یہ ہیں:

۱- روزہ یاد ہو اور کوئی مادی چیز کسی سوراخ سے عمداً اور اختیار کے ساتھ اندر پیٹ یا دماغ میں داخل کرنا، خواہ اس کی حرمت کا علم نہ ہو، وہ چیز چاہے غذا سے تعلق رکھتی ہو جیسے کھانے

پینے کی چیزیں یا غذا سے تعلق نہ رکھتی ہو جیسے کنکر، بلغم اور سینڈھ، دوا اور تیل جو حلق یا دماغ تک پہنچ جائے یا پاخانے کے راستے کوئی چیز داخل کی جائے، جان بوجھ کر دھواں نگلا جائے کیوں کہ یہ چیزیں روزہ دار نے اپنے اختیار سے اندر پہنچائی ہیں، اس لیے کھانے پینے کے مشابہ ہیں، اگر بغیر ارادے کے کوئی چیز اندر چلی جائے یا بھولے سے یا نیند کی حالت میں زبردستی سے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ حدیث میں ہے: ''میری امت کی خطا، نسیان اور زبردستی سے کرایا ہوا کام معاف ہے''۔ نیز دوسری حدیث میں ہے: ''جو کوئی بھول گیا اور اس کا روزہ تھا......''۔

۲- ایسا سرمہ لگانا جس کا اثر حلق تک پہنچے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے راحت پہنچانے والا اثمد کا سرمہ رات کو لگانے کا حکم دیا اور فرمایا: ''روزہ دار اس سے بچے'' (۲۰۸) نیز آنکھ بھی ایک سوراخ ہے اگرچہ معمول کا سوراخ نہیں ہے جیسا کہ ناک کا سوراخ معمول کا ہے، اگر سرمے کا اثر حلق تک نہ پہنچے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ کوئی ایسا امر واقع نہیں ہوا جو روزے کے منافی ہو۔

۳- خود قے کرنا، جان بوجھ کر قے کرنا خواہ کھانا ہو، کھٹا پانی ہو، بلغم ہو یا خون وغیرہ، کم ہو چاہے زیادہ کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: ''جسے خود بخود قے ہو گئی اس کے ذمے قضا نہیں ہے اور جو خود قے کرے وہ روزہ قضا کرے''۔ (۲۰۹)

۴- پچھنے لگوانا: اگر خون نکلے تو پچھنے لگانے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، ورنہ نہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: ''پچھنے لگانے اور لگوانے والوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے'' (۲۱۰)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک جس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پچھنے لگوانے

سے روزہ نہیں ٹوٹتا وہ اس حدیث سے منسوخ ہے۔اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے روزے اور احرام کی حالت میں، قاحہ کے مقام پر سینگ اور داڑھ سے پچھنے لگوائے تو آپ کو بہت کمزوری محسوس ہوئی تو آپ نے اس سے منع فرما دیا کہ روزہ دار پچھنے لگوائے''۔(۲۱۱)

۵- بوسہ دینا، ہاتھ سے رگڑ کر منی نکالنا، چھونا، بغل گیر ہونا بشرطیکہ شرم گاہ سے ہٹ کر ہو اور اس سے منی نکل آئے یا مذی نکل آئے، بار بار دیکھنے سے منی نکل آئے نہ کہ مذی، اگر جان بوجھ کر ایسا کرے اور اسے یاد ہو کہ روزہ ہے تو اگر روزہ واجب ہے تو قضا واجب ہو گی، کفارہ نہیں کیوں کہ ابو داؤد نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے خوشی میں بیوی کو بوسہ دے دیا اور میرا روزہ تھا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا، یا رسول اللہؐ میں نے بہت غلط کام کر دیا ہے، میں نے روزے کی حالت میں بوسہ دے دیا، آپؐ نے فرمایا، اگر تم روزے کی حالت میں کسی برتن سے کلی کر لو تو کیا ہو گا؟ میں نے کہا کچھ نہیں، تو آپؐ نے فرمایا: ''بس، اسی طرح ہے''۔ آپؐ نے بوسہ دینے کو کلی کرنے سے تشبیہ دی حالانکہ بوسہ دینا روزہ توڑنے کا پیش خیمہ ہے کیوں کہ اگر بوسے کے ساتھ منی نکل آئے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے ورنہ نہیں۔ منی نکلے بغیر روزہ نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم روزے کی حالت میں بوسہ دے دیا کرتے تھے اور آپ کو اپنی خواہش پر مکمل قابو تھا''۔(۲۱۲)

بار بار دیکھنے سے منی نکل آئے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ یہ ایسا کام ہے جس سے لذت حاصل ہوتی ہے اور جس سے رکنا ممکن ہے، پس یہ ہاتھ لگا کر منی نکالنے کی طرح ہے، بار بار دیکھنے سے مذی نکلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ اس کے بارے میں کوئی نص

موجود نہیں مذی کو منی پر قیاس کرنا درست نہیں کیوں کہ دونوں کے احکام جدا جدا ہیں۔

۶- مرتد ہونا، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لئن اشرکت لیحبطن عملک (الزمر ۶۵:۳۹، اگر تو نے شرک کیا تو تمہارے اعمال ضائع ہو جائیں گے)

۷- موت، جس روز کوئی شخص مر جاتا ہے تو اس کے نذر اور کفارے کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے اس کے ترکے سے مسکین کو کھانا کھلانا چاہیے۔

۸- غلطی سے دن کے وقت کھا پی لینا، اگر غروب آفتاب میں شک کی وجہ سے کھا پی لیا تو روزہ ٹوٹ گیا اس کی قضا کرے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ دن باقی ہو، یا دن کو باقی سمجھتے ہوئے کھا پی لیا تو جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ سورج غروب ہونے کے بعد کھایا ہے تو اس سے روزہ ٹوٹ گیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے رات تک روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا اور اس نے رات تک مکمل نہیں کیا یا رات سمجھتے ہوئے کھا پی لیا، بعد میں پتہ چلا کہ ابھی دن ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ، نے روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا تھا جو پورا نہیں ہوا۔ نیز اگر کسی نے بھولے سے کھا پی لیا اور یہ سمجھا کہ روزہ ٹوٹ گیا ہے اس کے بعد دانستہ کھا پی لیا تو قضا کرے۔

اگر کسی نے یہ سمجھتے ہوئے کہ سورج غروب ہو گیا کھا پی لیا اور پھر اس کا شک کبھی دور نہیں ہوا اور حقیقت معلوم نہیں ہوئی تو روزے کی قضا نہیں ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ روزہ ادا ہو گیا، یا بعد میں معلوم ہوا کہ رات ہو گئی تھی تو بھی قضا نہیں ہے کیوں کہ روزہ مکمل ہو گیا۔

۲- جن چیزوں سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں:

وہ ایک ہی چیز ہے اور وہ ہے کہ بیماری وغیرہ پیشگی عذر کے بغیر رمضان میں دن کو شرم گاہ میں جماع کرنا، شرم گاہ آگے کی ہو یا پیچھے کی، انسان کی ہو یا کسی اور کی مثلاً جانور

کی، زندہ کی ہو یا مردہ کی، منی نکلے یا نہ نکلے۔

خواہ جان بوجھ کر کرے یا بھولے یا غلطی سے یا جہالت سے، اختیار سے یا زبردستی کروایا جائے، خواہ بیداری میں زبردستی کی گئی ہو یا نیند میں کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی متفق علیہ حدیث میں جماع کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔ سہو سے یا بھولے سے جماع کرنے والا ظاہر حنبلی مذہب کے مطابق دانستہ جماع کرنے والے کی طرح ہے۔ جس سے زبردستی جماع کروایا گیا ہو وہ اس شخص کی طرح ہے جو اپنے اختیار سے جماع کرے، سونے والا بیدار کی طرح ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کے سوال کے جواب میں تفصیل نہیں بتائی۔ اگر حکم میں اختلاف ہوتا تو آپؐ تفصیل بیان فرماتے کیوں کہ ضرورت کے موقع پر بیان نہ کرنا جائز نہیں اور سوال جواب کے ضمن میں دھرایا بھی گیا ہے۔ گویا یوں کہا گیا کہ جب تم رمضان کے مہینے میں جماع کرو تو کفارہ ادا کرو، کیوں کہ روزہ ایسی عبادت ہے کہ اس میں جماع کرنا حرام ہے، پس اس میں جان بوجھ کر یا بھولے سے جماع کرنا برابر ہے جیسا کہ حج میں ہے۔ رہی یہ بات کہ منی نکلنے یا نہ نکلنے میں کوئی فرق نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ موقع ایسا ہے کہ اس میں منی نکل آتی ہے۔ رہا زبردستی میں کفارے کا وجوب تو جماع پر زبردستی ممکن نہیں، کیوں کہ جب تک عضو تناسل میں انتشار نہ ہو جماع نہیں ہوسکتا اور شہوت کے بغیر انتشار نہیں ہوتا، سو ایسا شخص اس شخص کی طرح ہے جس پر زیادتی نہ کی گئی ہو۔

رہی یہ بات کہ شرم گاہ آگے کی ہو یا پیچھے کی، مرد کی ہو یا عورت کی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے رمضان کا روزہ شرم گاہ میں جماع کرنے سے فاسد کیا، پس کفارہ واجب ہو گیا۔ جانور کی شرم گاہ میں جماع کرنا بھی ایسا جماع ہے جس سے غسل واجب ہو جاتا

ہے اور روزہ ٹوٹ جاتا ہے، پس یہ انسان سے جماع کرنے کے مشابہ ہے۔مرد کی طرح عورت کا روزہ بھی جماع کرنے سے ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ جماع روزہ توڑنے والے امور میں سے ہے۔اس میں مرد اور عورت برابر ہیں جیسے کہ کھانے پینے میں برابر ہیں۔اگر بلا عذر عورت نے جماع کرا لیا تو اس پر بھی کفارہ واجب ہے، کیوں کہ اس نے بھی جماع کر کے رمضان کے روزے کی بے حرمتی کی ہے، پس اس پر مرد کی طرح کفارہ واجب ہے۔اگر عورت کا کوئی عذر ہو مثلاً سوئی ہوئی تھی یا اس سے زبردستی کی گئی یا اُسے روزہ یاد نہیں تھا یا اسے علم نہیں تھا تو وہ معذور ہے، اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، قضا لازم آئے گی لیکن کفارہ نہیں۔

اگر کسی عورت نے کسی سوئے ہوئے مرد یا بچے یا دیوانے کا عضو تناسل استعمال کر لیا تو جماع کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اگر رمضان کے دن میں کیا ہے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

اگر دو عورتوں نے چپٹی کی اور ان کی منی نکل آئی یا عضو تناسل کٹے ہوئے آدمی کو رگڑ سے منی نکل آئی تو روزہ ٹوٹ گیا، کیوں کہ جب چھونے سے منی نکل آئے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو اس صورت میں بطریق اولیٰ ٹوٹ جائے گا، ان عورتوں یا عضو تناسل کٹے ہوئے آدمی پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ نص میں اس کی کوئی صراحت نہیں اور نہ کسی نص سے استنباط کیا جا سکتا ہے لہٰذا اس کا حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔

اگر ایک رمضان کے دو دنوں میں جماع کیا اور ابھی پہلے دن کا کفارہ نہیں دیا تھا تو دو کفارے دے، کیوں کہ ہر دن الگ عبادت ہے جیسے دو حج فاسد ہو جائیں تو الگ الگ حج کرنا ہوں گے یا دو رمضان میں دو دن ہوں تو الگ الگ کفارے ہوں گے۔اگر کسی

نے ایک بار جماع کیا، اسی دن کفارہ دینے سے پہلے دوسری بار جماع کر لیا تو بالاتفاق ایک کفارہ دے۔ اگر ایک بار جماع کیا اور کفارہ ادا کر دیا، پھر اسی دن دوبارہ جماع کیا تو دوسرا کفارہ دے کیوں کہ اس نے حرام جماع کیا ہے لہٰذا جتنی بار کرے گا اتنی بار کفارہ دے گا جیسا کہ حج میں ہے۔

جس شخص کے ذمے کھانے پینے سے رکا رہنا واجب تھا، اگر اس نے جماع کر لیا تو اس پر کفارہ واجب ہے مثلاً جس شخص کو طلوع فجر کے بعد معلوم ہوا کہ رمضان کا چاند نظر آ گیا تھا، یا نیت کرنا بھول گیا یا دانستہ کھا پی لیا پھر جماع کیا تو اس نے رمضان کے مہینے کی بے حرمتی کی اس لیے اس پر کفارہ واجب ہے، کیوں کہ جو شخص جماع جاری رکھے اس پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص جماع کر رہا تھا کہ صبح ہو گئی، اس نے جماع جاری رکھا تو قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں کیوں کہ اس نے جماع کے ذریعے رمضان کا روزہ چھوڑ دیا، روزے کی بے حرمتی کرنے کی وجہ سے گنہ گار ہوا، اس لیے اس پر کفارہ واجب ہے جیسا کہ طلوع فجر کے بعد جماع کرے۔

اگر طلوع فجر کے ساتھ ہی عضو تناسل باہر کھینچ لیا تو بھی قضا اور کفارہ ہے کیوں کہ عضو تناسل کھینچ لینا بھی جماع ہے۔ اگر حالت جماع میں فجر طلوع ہو گئی اور اس نے فوراً عضو باہر نکال لیا تو بھی قضا اور کفارہ ہے کیوں کہ جس طرح عضو اندر لے جانے میں لذت ہے اسی طرح باہر نکالنے میں بھی لذت ہے۔

اگر یہ سمجھتے ہوئے کہ ابھی رات ہے جماع کر لیا، بعد میں معلوم ہوا کہ دن تھا اور فجر ہو چکی تھی تو قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں، کیوں کہ جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے اور

غلطی سے توڑنے والے میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔اگرکسی نے دن کے آغاز میں جماع کرلیا پھر بیمار ہو گیا یا دیوانہ ہو گیا، یا عورت تھی اور بعد میں دن کے دوران اسے حیض یا نفاس آ گیا تو کفارہ ساقط نہیں ہو گا، کیوں کہ یہ تمام عوارض کفارہ واجب ہونے کے بعد پیش آئے، پس کفارہ ساقط نہیں ہو گا جیسا کہ سفر سے نہیں ہوتا۔کیوں کہ اس نے رمضان کا واجب روزہ مکمل جماع کے ذریعے توڑا ہے اس لیے کفارہ واجب ہے، جیسا کہ کوئی عذر پیش نہ آئے۔

اگر شرم گاہ کے علاوہ اور کسی جگہ دانستہ جماع کیا اور منی نکل آئی یا مذی نکل آئی تو روزہ ٹوٹ جائے گا لیکن کفارہ نہیں ہو گا کیوں کہ یہ جماع نہیں ہے اور اگر منی نہیں نکلتی تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، یہ محض چھونے اور بوسہ دینے کی طرح ہے۔

رمضان کے علاوہ روزہ توڑنے پر کفارہ نہیں ہے، اس پر اکثر علماء کا اتفاق ہے، کیوں کہ رمضان کے علاوہ جماع کرنے پر کفارہ نہیں جیسا کہ کفارے کے روزے میں جماع کرنے سے کفارہ لازم نہیں آتا اور قضا اور ادا روزوں میں فرق ہے۔ادا روزے کا متعین محترم وقت مقرر ہے اور اس وقت میں جماع کرنا اس کی بے حرمتی ہے جب کہ قضا کا وقت مقرر نہیں ہے۔

اگر کسی شخص کو اس انتہا کی شہوت ہو کہ اسے خوف ہو کہ عضو تناسل یا خصیتیں یا مثانہ پھٹ جائے گا تو وہ جماع کر لے اور روزہ قضا کرے اور کفارہ واجب نہیں ہو گا کیوں کہ اسی طرح کی مجبوری ہے جس میں مضطر کے لیے حرام کھانا جائز ہے اور اگر جماع کے بغیر مثلاً اپنے ہاتھ سے رگڑ کر یا بیوی کے ہاتھ سے رگڑ کر یا بیوی کی رانوں میں جماع کرنے سے شہوت پوری ہو سکتی ہو تو اس کے لیے جماع جائز نہیں جیسے کہ کوئی حملہ آور جانور اگر

اس لئے ان چیزوں سے بچنا ممکن ہوتا کہ دوسری چیزوں سے منع کیا جاتا ہے۔

یہ حکم اس شخص کا ہے جس کی شہوت کی شدت سے خصیہ کا پھٹ جانے کا خوف ہو اس کے لئے جماع جائز ہے۔ مجبوری کے وقت اور حیض والی عورت اور بالغ روزہ دار عورت سے کرنا ہو تو حیض والی کی بہ نسبت روزہ دار سے جماع کرنا بہتر ہے کیونکہ حیض والی سے جماع کرنے سے قرآن نے منع کیا ہے، اگر چھوٹی بچی نابالغ ہو تو بھی حیض والی سے بچے۔ کیونکہ ایک صورت کا اس سے بچنے کا موقع موجود ہے اور وہ یہ کہ چھوٹی بچی کی بجائے روزہ دار سے جماع کرے۔

اگر شہوت کی شدت ہمیشہ رہتی ہو اور اس کی وجہ سے روزے کی قضا بھی مشکل ہو تو یہ آدمی اس بوڑھے کی طرح ہے جو روزہ نہیں رکھ سکتا، ہر دن کے عوض ایک مسکین کو کھانا کھلائے، اگر جماع نذر معین والے روزہ میں ہو تو اس کی وجہ سے قضا ہے۔

۲۔ امور جن سے حنابلہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا:

روزہ مندرجہ ذیل چیزوں سے نہیں ٹوٹتا:

۱۔ جن چیزوں سے احتراز ممکن نہ ہو مثلاً تھوک نگلنا، راستے کا غبار، آٹے کی دھول، شہد کی مکھی کے حلق میں اڑ جانے یا پانی کا حلق تک پہنچ جانے کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ اگر قصداً تھوک جمع کرکے نگل لیا تب بھی روزہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ تھوک پیدا ہونے کی جگہ سے معدے میں پہنچا ہے۔ اگر تھوک نکل آیا یا ہونٹوں کے درمیان تک آ کر پھر نگل لیا، یا کسی دوسرے کا تھوک نگل لیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ پیدا ہونے کی جگہ کے علاوہ دوسرے منہ کا تھوک ہے، یا کوئی دوسری چیز نگلنے کے

مشابہ ہے، حلق میں سے جہاں حاء کا مخرج ہے بلغم بلا قصد نکال کر تھوکنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگر اسے نگل لیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

۲- کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا، خواہ طہارت کے لیے کرے یا بغیر طہارت کے، خواہ مبالغے سے اور تین بار سے زائد کرے، حضرت عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث جو بوسے کے بارے میں اس کی دلیل ہے، نیز کلی کرنے پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے البتہ بے مقصد کلیاں کرنا یا گرمی اور پیاس کی وجہ سے کلیاں کرنا مکروہ ہے۔

۳- کوئی ایسی سخت چیز چبانا، جس کے ریشے الگ نہ ہوتے ہوں بلکہ وہ چبانے سے اور زیادہ سخت ہوتی جائے، لیکن اسے چبانا مکروہ ہے، حرام نہیں کیوں کہ اس سے تھوک جمع ہوتا ہے اور پیاس لگتی ہے۔

۴- بوسہ دینا، چھونا، رانوں میں رانیں ڈالنا وغیرہ بشرطیکہ منی نہ نکلے، اگر منی نکل آئی تو روزہ ٹوٹ جائے گا لیکن کفارہ نہیں ہے کیوں کہ یہ جماع نہیں ہے۔

۵- بار بار دیکھنے سے مذی نکلنا، کیوں کہ اس کے بارے میں کوئی نص نہیں، بار بار دیکھے بغیر منی نکل آنا کیوں کہ پہلی بار دیکھنے سے بچنا ممکن نہیں، بار بار دیکھنا بشرطیکہ منی نہ نکلے، اگر سوچنے سے منی یا مذی نکل آئے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''میری امت کے دل میں جو خیال پیدا ہو، جب تک اس پر عمل نہ کرے یا بات نہ کرے، اس کی معافی ہے'' (۲۱۴)

اگر غیر اختیاری سوچ کی وجہ سے منی نکل آئے تو اس سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا یعنی خود اس کا سبب نہ بنا ہو یا احتلام ہو جائے یا شہوت کے بغیر منی نکل آئے، مثلاً کسی بیماری کی وجہ سے یا بلندی سے گرنے کی وجہ سے منی نکل آئے یا عضو تناسل کو ہاتھ لگائے بغیر شہوت

کی شدت کے باعث منی نکل آئے یا رات کے جماع کی وجہ سے دن کو منی نکل آئے کیوں کہ دن میں منی نکالنے کا کوئی سبب پیدا نہیں ہوا، یا دن کے جماع کی وجہ سے رات کو منی نکل آئے۔

۶- فصد کھولنا، نشتر لگانا، نکسیر سے خون نکلنا، روزہ دار کا خود کو یا کسی دوسرے کو اس کی اجازت سے زخمی کرنا اور زخمی کرنے والا آلہ پیٹ تک نہ پہنچے، خواہ زخم پچھنے لگانے کے قائم مقام ہو کیوں کہ اس میں کوئی نص نہیں ہے اور قیاس کا تقاضا یہ نہیں کہ روزہ ٹوٹ جائے۔

۷- غیر اختیاری طور پر کوئی چیز پیٹ میں چلے جانا، مثلاً بھولے سے یا زبردستی یا سوتے میں کوئی چیز اندر چلے جانا، کیوں کہ سونے والے کا بھی اپنا کوئی ارادہ نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے: ''جس نے روزے میں بھولے سے کھا پی لیا وہ اپنا روزہ پورا کرے، اسے اللہ نے کھلا پلا دیا ہے''۔ اگر کوئی شخص بھولے سے یا لاعلمی سے کھانے پینے کا ارادہ کرے تو جو شخص دیکھ رہا ہو اس پر واجب ہے کہ اسے بتا دے، جیسے کہ نماز کا وقت تنگ ہو رہا ہو تو سوئے ہوئے کو بتا دیا جائے۔

۸- طلوع فجر میں شک: جس کسی نے طلوع فجر میں شک ہونے کی وجہ سے کھا پی لیا یا جماع کر لیا اور اس کا شک دور نہیں ہوا، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ رات باقی ہو، اور شک بدستور ہے، آیت کے ظاہر کا تقاضا بھی یہی ہے: وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر (البقرہ۲:۱۸۷، کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ فجر کا سفید دھاگہ سیاہ دھاگے سے الگ ہو جائے) لیکن اگر یہ سمجھ کر کھایا کہ ابھی صبح نہیں ہوئی اور دراصل صبح ہو گئی تھی یا یہ سمجھ کر افطار کر لیا کہ سورج غروب ہو گیا ہے لیکن ابھی نہیں ہوا تھا تو روزہ ٹوٹ گیا، اس کی قضا کرے کیوں کہ اس سے بچنا ممکن تھا۔

۹- خود بخود قے ہونا، جسے خود بخود قے ہو جائے (۲۱۴) اس کے ذمے کچھ بھی نہیں، جو خود قے کرے وہ روزہ قضا کرے۔

۱۰- دن میں کسی بھی وقت مسواک کرنا اور غسل جنابت نہ کرنا لیکن مستحب یہ ہے کہ جس کسی پر غسل فرض ہو، جنابت، حیض، نفاس کے باعث یا کافر کے مسلمان ہونے کے باعث وہ صبح صادق ہونے سے پہلے غسل کر لے تاکہ علماء کے اختلاف سے بچ سکے۔

۱۱- سرمہ لگانا بشرطیکہ اس کا ذائقہ حلق میں محسوس نہ ہو اور پاؤں کے تلووں کو مہندی لگانا، خواہ اس کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو۔

۱۲- عورت کا اپنی انگلی یا کوئی اور چیز اپنی شرم گاہ میں داخل کرنا، خواہ وہ تر ہو۔

سابقہ اہم مسائل میں فقہاء کی آراء کا خلاصہ: رمضان کے دن میں جماع کرنے سے قضا، کفارہ اور سارا دن کھانے پینے سے رکا رہنا واجب ہوتا ہے۔ نیز حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دانستہ کھانے پینے کا بھی یہی حکم ہے، دوسروں کے نزدیک نہیں، حنفیہ اور مالکیہ اسے جماع پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ اس سے رمضان کی بے حرمتی ہوتی ہے۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ دانستہ قے کرنے سے یا دانستہ کوئی مادی چیز اندر پہنچانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے خواہ وہ غذا ہو یا غذا نہ ہو، فصد کھلوانے سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا جیسا کہ بھول کر کھانے وغیرہ سے جمہور کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا، مالکیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زبردستی کھانا کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، جب کہ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک ٹوٹتا ہے۔ اگر کلی کرتے ہوئے خود بخود پانی اندر چلا جائے تو حنابلہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا، مالکیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اگر مبالغے سے کلی کر رہا تھا یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے یا تین بار سے زائد تب روزہ ٹوٹے گا۔

شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر اس کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو تو ٹوٹ جائے گا۔ عضو تناسل کے سوراخ میں قطرہ ٹپکانے سے جمہور کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا، شافعیہ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، لکڑی سے کان کھرچنے اور کان میں لکڑی ڈالنے سے جمہور کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا، شافعیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔

جمہور کے نزدیک پچھنے لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، البتہ مکروہ ہے، حنابلہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مذی نکلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر بوسہ دینے یا شرم گاہ سے ہٹ کر بغل گیر ہونے سے نکلے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ بار بار دیکھنے سے اگر مذی نکلے تو حنابلہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا اور مالکیہ کے نزدیک مسلسل دیکھتے یا سوچتے رہنے سے مذی نکل آئے یا مذی نکلنا معمول ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

مختلف دنوں اگر روزہ توڑ دیا تو حنفیہ کے نزدیک ایک ہی کفارہ دینا پڑے گا اور جمہور یعنی شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک جتنی بار روزہ توڑے گا اتنے ہی کفارے دینے ہوں گے۔

بحث ہشتم: روزے کی قضا، کفارہ اور فدیہ

اس بحث میں تین مطالب ہیں:

مطلب اوّل: روزے کی قضا

۱- **روزہ توڑنے کے لوازم:** مالکیہ کہتے ہیں کہ روزہ توڑنے پہ سات نتائج مرتب ہوتے ہیں: قضا، بڑا کفارہ، چھوٹا کفارہ (فدیہ)، باقی وقت کھانے پینے سے باز رہنا، تسلسل ختم ہونا، سزا، نیت ٹوٹ جانا۔ (۲۱۵)

۲- **قضا کا حکم:** فقہاء کا اتفاق ہے کہ جوکوئی رمضان میں ایک یا زیادہ دن روزہ چھوڑ دے وہ اس کی قضا کرے، خواہ کسی عذر مثلاً بیماری، سفر، حیض وغیرہ کی وجہ سے چھوڑے یا بغیر عذر کے مثلاً دانستہ یا بھولے سے نیت نہ کرے(۲۱۶) کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر (البقرہ۲:۱۸۴-۱۸۵، جوکوئی تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہوتو دوسرے دنوں کی گنتی پورے کرے)اصل عبارت یہ ہے کہ روزہ چھوڑ دے تو گنتی پوری کرے۔حضرت عائشہؓ کی مذکورہ حدیث میں ہے: ''ہمیں رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ میں جب حیض آتا تو ہمیں اس دن کا روزہ قضا کرنے کا حکم دیا جاتا''۔

بلا عذر جوکوئی روزہ توڑ دے وہ گنہ گار ہوگا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جس نے کسی رخصت(۲۱۷) اور بیماری کے بغیر روزہ چھوڑ دیا تو اگر وہ ساری زندگی روزے رکھتا رہے(۲۱۸) وہ کمی پوری نہیں ہوسکتی''۔(۲۱۹)

جن روزوں کی قضا واجب ہے وہ رمضان کے روزے، کفارے اور نذر کے روزہ ہیں اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک نفل روزہ شروع کر کے توڑ دیا جائے لیکن مالکیہ کے نزدیک اس شخص پر قضا ہے جو جان بوجھ کر نفل روزہ توڑ دے، اگر کسی نے بھولے سے توڑ دیا تو اسے پورا کرے اور بالاتفاق اس پر قضا نہیں ہے اور اگر کسی جائز عذر کی بنا پر توڑ دیا، تب بھی قضا نہیں ہے۔

رمضان کے روزوں کی قضا کا وقت: رمضان ختم ہونے سے لے کر اگلا رمضان آنے تک کسی بھی وقت قضا کرلے، مستحب یہ ہے کہ جتنی جلدی ہو سکے قضا کرے تاکہ ذمہ داری ختم ہو اور واجب جلد از جلد ادا ہو جائے، اگر کوئی عبادت بر وقت ادا نہ کی جا سکے تو اسے فوراً قضا کرنا واجب ہے۔اگر دوسرا رمضان شروع ہونے میں اتنے ہی دن رہ گئے

ہیں جتنے دنوں کے روزے قضا کرنے ہیں تو ان دنوں میں قضا کرنا متعین ہو جاتا ہے۔اگر کسی شرعی عذر کے رمضان کے روزے نہیں رکھے تو شافعیہ کے نزدیک فوری طور پر قضا کرنا واجب ہے۔جس شخص کے ذمے رمضان کے قضا روزے ہوں اس کے لیے نفل روزے رکھنا مکروہ ہیں۔ اگر قضا روزے اتنے مؤخر کر دیے کہ اگلا رمضان شروع ہو گیا تو جمہور کے نزدیک شروع ہونے والے رمضان کے روزوں کے فوراً بعد پچھلے روزے قضا کرے اور ان کا کفارہ (فدیہ) بھی دے۔حنفیہ کے نزدیک فدیہ نہیں ہے خواہ کسی عذر سے تاخیر کی ہو یا بلا عذر، شافعیہ کے نزدیک جتنے سال بڑھتے جائیں گے اسی قدر فدیے میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔

لیکن جن ایام میں روزے رکھنے کی ممانعت ہے ان میں قضا روزے رکھنا جائز نہیں مثلاً عید کے ایام میں یا جن ایام میں روزے رکھنے کی منت مانی ہو ان میں بھی قضا جائز نہیں مثلاً ذوالحجہ کے ابتدائی ایام اور ایک رمضان کی موجودگی میں پچھلے رمضان کے قضا روزے رکھنا درست نہیں کیوں کہ رمضان کا مہینہ ادا روزوں کے لیے متعین ہے۔ان دنوں میں اس کے علاوہ اور کسی قسم کے روزے قبول نہیں ہوتے البتہ شک کے دن قضا روزہ رکھا جا سکتا ہے کیوں کہ اس دن نفل روزہ رکھنا جائز ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

قضا روزے ماہ رمضان کے ایام کی تعداد کے مطابق ہوں گے۔ اگر رمضان انتیس دنوں کا تھا تو دوسرے کسی بھی مہینے میں اتنے ہی دن روزہ رکھنا واجب ہے۔

مسلسل قضا روزے رکھنا: اکثر فقہاء(۲۲۰) کا اتفاق ہے کہ قضا روزے وقفہ کے بغیر مسلسل رکھنا مستحب ہے لیکن قضا کے لیے مسلسل رکھنا اور رمضان کے فوراً بعد رکھنا شرط نہیں۔ چاہے تو الگ الگ کر کے رکھے چاہے اکٹھے رکھے کیوں کہ قرآنی نص جس میں قضا

کا حکم ہے مطلق ہے، البتہ اگر آئندہ شعبان کے اتنے ہی دن باقی رہ گئے ہوں جتنے کہ روزے رکھنے ہیں تو پھر لازم ہے کہ مسلسل قضا روزے رکھے کیوں کہ وقت میں گنجائش نہیں ہے۔ اب یہ روزے اسی طرح ہو گئے جیسے رمضان کے روزے ایسے شخص کے حق میں جسے کوئی عذر نہیں ہے۔

تسلسل کے واجب نہ ہونے کی دلیل ارشاد ربانی کا ظاہر ہے کہ فعدة من ایام اخــــر (البقرۃ:۱۸۴-۱۸۵) (دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرو) اس آیت سے گنتی پوری کرنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے تسلسل کا نہیں۔

ظاہریہ اور حسن بصری نے تسلسل کی شرط عائد کی ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ آیت یوں نازل ہوئی تھی: فعدت من ایام اخر متتابعات (دوسرے دنوں سے مسلسل گنتی پوری کرو) پھر متتابعات کا لفظ نکال دیا گیا۔

میت کی طرف سے ولی کا قضا روزے رکھنا: جو شخص مر گیا، اس کے ذمے رمضان کے روزے رہ گئے تو اس کی دو حالتیں ہیں۔ (۲۲۱)

۱- روزے رکھنے پر قادر ہونے سے پہلے مر گیا مثلاً وقت نہیں تھا یا بیماری یا سفر یا روزے رکھنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے نہیں رکھ سکتا۔ اس صورت میں اکثر علماء کے نزدیک اس کے ذمے قضا ہے نہ گناہ کیوں کہ اس میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے کیوں کہ یہ ایسا فرض تھا جس پر مرنے کے وقت تک قادر نہیں ہو سکا اس لیے اس کا حکم ختم ہو گیا اور اس کا بدل بھی کوئی نہیں ہے جیسا کہ حج کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ اس بنا پر اگر مریض یا مسافر مرض یا سفر کی حالت میں مر جائیں تو ان کے ذمے ان دنوں کے روزے کی قضا نہیں جو انہوں نے اس مرض یا سفر میں چھوڑ دیے تھے۔

۲- اگر روزے رکھنے پر قادر ہونے کے بعد مرا تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزوں کی قضا نہ کرے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک ولی پر قضا واجب نہیں اور شافعیہ کے جدید مذہب کے مطابق اس کی طرف سے ولی کا رکھا ہوا روزہ درست نہیں ہے کیوں کہ روزہ خالص بدنی عبادت ہے جو اصلاً شریعت نے اسی شخص پر واجب کی ہے جیسے اس کا حکم ہے، کوئی شخص زندگی میں اور مرنے کے بعد دوسرے کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا، جیسا کہ نماز نہیں پڑھ سکتا، کیوں کہ حدیث میں ہے: کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے نہ کوئی کسی کی طرف سے روزہ رکھے البتہ ہر دن کے روزے کے بدلے ایک مد گندم صدقہ کرے۔(۲۲۲) حنابلہ کے نزدیک ولی کے لیے مستحب ہے کہ مرنے والے کی طرف سے روزہ رکھے کیوں کہ اس میں میت کی ذمہ داری پوری کرنے میں احتیاط کا پہلو ہے۔

کیا میت کی طرف سے اس کے ترکے سے فدیہ دیا جائے؟:

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مرنے والے نے وصیت کی تھی تو ولی اس کے ترکے میں سے ہر دن کے روزے کے بدلے نصف صاع (۲۲۳) کھجور یا جو کسی مسکین کو دے کیوں کہ آخر عمر میں وہ روزہ ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تھا اس لیے بہت بوڑھے شخص کی طرح سمجھا جائے گا لیکن اس کے لیے وصیت ضروری ہے۔

شافعیہ کے جدید مذہب اور حنابلہ کی راجح رائے یہ ہے کہ ہر دن کے بدلے ایک مدغلہ(۲۲۴) مسکین کو دینا واجب ہے۔جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے۔نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث میں بھی ہے کہ: ''رمضان کی قضا کے بدلے میت کی طرف سے کھانا کھلایا جائے اور روزے نہ رکھے جائیں''۔(۲۲۵) ابن عمرؓ سے حدیث ہے: ''کوئی شخص مر گیا اور اس کے ذمے رمضان کے روزے تھے تو ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلایا

جائے"۔(۲۲۶)

اصحاب حدیث،شافعی علمائے حدیث کی ایک جماعت، ابو ثور، اوزاعی اور ظاہریہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ مرنے والے کے ذمے روزے ہوں تو ولی میت کی طرف سے روزے رکھے، روزے خواہ رمضان کے ہوں یا نذر کے، اور ولی راجح قول کے مطابق ہر قریبی رشتہ دار ہے ان کی دلیل چند ایسی احادیث ہیں جو ثابت ہیں۔ان میں سے حضرت عائشہؓ کی متفق علیہ حدیث ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا: "جو مر گیا، اس کے ذمے روزے تھے تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزے رکھے"(۲۲۷)۔ابن عباسؓ، لیث، ابو عبید اور ابوثور نے اس حکم کو صرف نذر روزوں سے مختص کیا ہے۔

مطلب دوم : کفارہ

کفارہ، اس کے واجب ہونے کے بارے میں بحث، اس کا حکم، دلیل، اقسام اور ایک سے زائد کفارے:(۲۲۸)

۱- **کفارے کا وجوب:** کفارہ رمضان میں دانستہ قصداً روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے کیوں کہ اس میں بغیر کسی جواز کے روزہ توڑ کر رمضان کی بے حرمتی کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک جو کوئی رمضان کے قضا روزے توڑ دے یا بھول کر یا زبردستی کی وجہ سے روزہ توڑ دے اس پر کفارہ نہیں ہے۔ نیز بوسہ دینے پر، حیض، نفاس والی عورت پر، دیوانے اور بے ہوش پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ یہ ان کے ذاتی افعال نہیں ہیں۔مریض، مسافر، بھوک پیاس سے ہلاکت کے قریب پہنچے ہوئے شخص اور حاملہ عورت پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ وہ معذور ہیں۔ مرتد پر بھی نہیں کیوں کہ اس نے رمضان کی نہیں بلکہ اسلام کی بے حرمتی کی ہے۔جن صورتوں میں مختلف فقہی مذاہب میں کفارہ واجب ہوتا ہے ان کی

تفصیل اوپر گزر چکی ہے، ان میں سب سے اہم وجہ جماع کرنا ہے جس پر اتفاق ہے اور جان بوجھ کر کھانا پینا ہے یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارے کا سبب ہے۔

کفارے کا حکم: کفارے کا حکم یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ رمضان میں توڑ دیا تو کفارہ واجب ہو گا دوسرے کسی روزے کو توڑنے پر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ اس نے رمضان کی بے حرمتی کی ہے اور لاپروائی کا مظاہرہ کیا ہے کہ بغیر کسی قریبی تاویل کے جان بوجھ کر روزہ توڑ دیا ہے۔ تاویل قریب کی تعبیر مالکیہ کے ہاں ہے تا کہ بھول کر جہالت کی بنا پر اور تاویل کی وجہ سے روزہ توڑنے والا اس میں شامل نہ ہوں، کیوں کہ ان پر کفارہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ روزہ جماع کے ذریعے توڑا ہو اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک کھانے پینے سے توڑنے کا بھی یہی حکم ہے۔ شافعیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جماع کرنے والے کو اپنا روزہ یاد ہو، اسے جماع کی حرمت کا علم ہو اور سفر یا بیماری کی رخصت اسے حاصل نہ ہو۔ جس کسی نے بھولے سے یا حرمت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے جماع کر لیا یا رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ توڑ دیا یا جماع کے علاوہ کسی اور طریقے سے روزہ توڑ دیا یا مسافر تھا تو اس پر کفارہ نہیں بلکہ صرف قضا ہے۔

کفارہ واجب ہونے کی دلیل: حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا، یا رسول اللہؐ، میں ہلاک ہو گیا، آپؐ نے پوچھا، کیسے؟ کہنے لگا، میں نے رمضان کے مہینے میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا، آپؐ نے پوچھا، تمہارے پاس آزاد کرنے کو گردن (غلام) ہے؟ کہا، نہیں، پوچھا، کیا تم مسلسل دو ماہ روزے رکھ سکتے ہو؟ کہنے لگا، نہیں، آپؐ نے پوچھا، کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے

ہو؟ کہنے لگا، نہیں۔

پھر وہ بیٹھ گیا، اتنے میں رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک کھجوروں کی ٹوکری لائی گئی۔(۲۲۹) آپؐ نے فرمایا، اسے صدقہ کر دو، کہنے لگا، کیا اپنے سے زیادہ فقیر پر، مدینے کے دونوں کناروں کے (۲۳۰) درمیان مجھ سے زیادہ محتاج کوئی گھر نہیں۔ رسول اللہ ﷺ ہنسے یہاں تک کہ آپؐ کے دندان مبارک ظاہر ہو گئے، پھر آپؐ نے فرمایا: ''لے جاؤ اور اپنے گھر والوں کو کھلا دو''۔(۲۳۱)

ابن ماجہ کے الفاظ یوں ہیں: ''آپؐ نے فرمایا، گردن آزاد کرو، کہنے لگا، میرے پاس تو نہیں ہے، آپ نے فرمایا، مسلسل دو ماہ روزے رکھو، کہنے لگا، مجھ میں تو ہمت نہیں، آپؐ نے فرمایا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ''، ابن ماجہ اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے: ''اس کی جگہ ایک دن کا روزہ رکھو''۔

ابن تیمیہ (مشہور ابن تیمیہ کے دادا) کہتے ہیں، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارے میں ترتیب ہے۔دارقطنی کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت سے زبردستی جماع کیا گیا۔

کفارے کے ساتھ ایک دن کے روزے کی قضا بھی ہے اور جس عورت سے جماع کیا گیا ہے اگر اس پر کفارہ واجب نہ ہو تب بھی قضا اس کے ذمے بھی ہے۔

کفارے کی اقسام: کفارے کی تین اقسام ہیں: گردن آزاد کرنا، روزے رکھنا اور کھانا کھلانا، جیسا کہ جمہور کے نزدیک کفارہ ظہار اور قتل خطاء کے کفارے میں ترتیب ہے کہ اگر گردن آزاد کرنے سے عاجز ہو کہ کوئی غلام وغیرہ نہ ہو تو مسلسل دو ماہ کے روزے رکھے، اگر روزے نہ رکھ سکتا ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ مالکیہ کے نزدیک کھانا کھلانا سب

سے عمدہ بات ہے اور ان کے نزدیک کفارے میں ترتیب واجب نہیں ہے بلکہ اختیار ہے کہ تینوں میں سے کوئی ایک کام کر لے۔(۲۳۲)

شوکانی کہتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث اس امر پر دلیل ہے کہ تینوں میں سے کوئی ایک کفارہ دے دے اور ظاہر حدیث یہ بھی ہے کہ ان تینوں میں ترتیب کا خیال رکھے۔ بیضاوی کہتے ہیں کہ ترتیب کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں فاء کا حرف آیا ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔شوکانی نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ روایات دونوں طرح کی ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اختیار ہے، جو کفارہ چاہے دے دے، دوسری روایات سے ترتیب معلوم ہوتی ہے۔ترتیب والی روایات زیادہ ہے اور ان میں اضافہ بھی ہے(۲۳۳) مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ایک دوسری روایت پر عمل کرتے ہیں جس میں اختیار دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک کفارے میں ترتیب ہے، مالکیہ کے نزدیک کفارہ دینے والے کو اختیار ہے، تینوں اقسام میں سے جو چاہے اختیار کر لے، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا سب سے افضل ہے۔روزے دو ماہ کے مسلسل ہیں اور گردن آزاد کرنا ہے۔

گردن آزاد کرنا: حنیفہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ غلام مومن ہو، ایسے عیوب سے پاک ہو جن کی وجہ سے اس سے نفع اٹھانا مشکل ہو مثلاً پکڑنے میں، چلنے میں، گفتگو میں، نظر اور عقل میں کوئی عیب نہ ہو۔انہوں نے ایمان کی شرط قتل خطا کے کفارے پر قیاس کرتے ہوئے رکھی ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مومن ہونا ضروری نہیں کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں نص مطلق ہے۔ایمان کی شرط نہیں ہے۔

گردن آزاد کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں روزے رکھنا:

دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے کہ جن کے دوران عید اور ایام تشریق نہ آئیں۔ اگر روزے شروع کرنے سے پہلے گردن آزاد کرنے پر قادر ہو جائے تو روزوں سے کفارہ ادا نہیں ہو گا اور اگر روزے رکھنے کے دوران حتیٰ کہ آخری روزے کے دن بھی اگر گردن آزاد کرنے پر قادر ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک گردن آزاد کرنا ضروری ہے جب کہ جمہور کے نزدیک روزوں سے غلام آزاد کرنے کی طرف منتقل ہونا ضروری نہیں، ہاں اگر کرنا چاہے تو درست ہے اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے زیادہ بہتر کام کیا ہے۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے درمیان میں روزہ چھوڑ دیا تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نئے سرے سے روزے شروع کرے، حیض کا عذر اس سے مستثنیٰ ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر دانستہ روزہ چھوڑ دیا تو نئے سرے سے شروع کرے۔

اگر بھولے سے یا کسی عذر کی بنا پر یا تعداد میں غلطی لگ جانے سے روزہ چھوڑ دیا تو نئے سرے سے شروع نہ کرے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک دن بھی روزہ چھوڑ دیا، خواہ آخری دن چاہے کسی عذر مثلاً سفر، بیماری، دودھ پلانے یا نیت بھول جانے کی وجہ سے تب بھی نئے سرے سے روزے شروع کرے، لیکن اگر حیض، نفاس، دیوانگی یا مسلسل بے ہوشی کی وجہ سے روزے رہ جائیں تو اس سے فرق نہیں پڑے گا کیوں کہ یہ سب عذر اگرچہ روزے کے منافی ہیں لیکن غیر اختیاری ہیں۔ حنابلہ کے نزدیک بیماری یا حیض کی وجہ سے درمیان میں وقفہ آ جائے تو اس سے فرق نہیں پڑتا۔

روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو تو کھانا کھلانا: ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، جمہور کے نزدیک ہر مسکین کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مد کے برابر ایک مد گندم یا نصف صاع

کھجوریں یا جو دے۔ حنفیہ کے نزدیک دو مد غلہ دے یا صبح و شام پیٹ بھر کر کھانا کھلائے یا دو کھانے صبح کے اور دو شام کے یا ایک عشا کا اور ایک سحری کا۔ دو مد یا نصف صاع گندم یا اس کا آٹا یا ستو دے یا ہر فقیر کو ایک صاع کھجوریں یا ایک صاع جو یا کشمش دے یا حنفیہ کے نزدیک نصف صاع گندم کی قیمت دے یا گندم کے علاوہ اور غلے کا ایک صاع دے، ایسا غلہ جس کے بارے میں نص نہیں ہے۔ متفرق اوقات میں دینا جائز ہے کیوں کہ اس سے واجب ادا ہو جاتا ہے۔

فقیر کے لیے جائز نہیں کہ اپنے کفارے کے کھانے کو اپنے خاندان کے لیے استعمال کرے جیسے زکوٰۃ اور دوسرے کفاروں میں ہے۔ رہی وہ حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اپنے گھر والوں کو کھلا دو'' تو وہ خصوصیت تھی یا اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک دوسرے آدمی نے اس شخص کی طرف سے کفارہ دے دیا تھا جس پر کفارہ واجب تھا اور دینے والے کی طرف سے یہ محض نیکی اور نفلی صدقہ تھا۔ شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اگر کسی کو شہوت کی شدت ہو تو روزے کے بجائے کھانا کھلانا زیادہ بہتر ہے کیوں کہ ممکن ہے روزے کی گرمی اور شہوت کی شدت کی وجہ سے وہ پھر جماع میں مبتلا ہو جائے۔ خواہ دو مہینے کے عرصے میں ایک ہی بار کسی دن، جس کے نتیجے میں اسے نئے سرے سے سارے روزے رکھنے پڑیں گے جو بہت مشکل ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کفارہ ادا کرتے وقت نیت شرط ہے یعنی کفارے کے طور پر غلام آزاد کرنے یا روزے رکھنے یا کھانا کھلانے کی نیت کرے کیوں کہ یہ مالی یا بدنی حق ہے جو پاکی کے لیے واجب ہے جیسے کہ زکوۃ اور روزے، اس لیے اس کے درست ہونے کے لیے نیت ضروری ہے۔

متعدد کفارے یا مختلف ایام میں متعدد بار روزہ توڑنے کا ایک ہی کفارہ:

اگر بار بار جماع کیا یا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زیادہ بار کھا پی کر روزہ توڑ دیا، ابھی پہلا کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوبارہ روزہ توڑ دیا، تو یہ کام یا ایک ہی دن میں متعدد بار کیا یا دو الگ الگ دنوں میں:

الف: اگر ایک ہی دن میں کیا تو ایک ہی کفارہ بالاتفاق کافی ہے۔

ب: اگر دو یا دو سے زیادہ دنوں میں کیا تو جمہور کے نزدیک دو یا زیادہ کفارے دینا ہوں گے، کیوں کہ ہر عبادت الگ ہے۔ جب اسے توڑنے سے کفارہ واجب ہوا تو ہر کفارہ الگ ہوگا، کفارے ایک دوسرے میں شامل ہو کر ایک ہی کفارہ نہیں ہوگا جیسے دو رمضان اور دو حج ایک دوسرے میں شامل ہو کر ایک نہیں ہوتے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ابھی پہلا کفارہ نہیں دیا تھا کہ اس کے بعد پھر کئی بار جماع کر لیا یا مختلف دنوں میں کھا پی کر روزہ توڑ دیا تو ایک کفارہ کافی ہے، خواہ کفارے دو رمضانوں میں واجب ہوئے ہوں، صحیح قول یہی ہے۔ اگر درمیان میں پہلا کفارہ دے دیا تھا تو ظاہر روایت کے مطابق دوبارہ روزہ توڑنے پر دوبارہ کفارہ دینا ہوگا، کیوں کہ کفارہ ایسی سزا ہے جو ایک جرم پر دی گئی اگر سزا سے پہلے وہ جرم دوبارہ کیا گیا تو ایک ہی سزا ہو گی کیوں کہ مقصود تنبیہ ہے، اس لیے حد کی طرح متعدد کفارے ایک دوسرے میں شامل ہو کر ایک ہی کفارہ رہ جائے گا اور اس سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے، اگر پہلا کفارہ دے دیا ہے اب تنبیہ کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس نے دوبارہ رمضان کی بے حرمتی کی ہے، اس لیے دوبارہ کفارہ واجب ہوگا۔

جو شخص کفارہ ادا کرنے سے عاجز ہو، اس کے ذمے کفارہ باقی رہتا ہے اور کفارہ ادا

کرتے وقت کفارہ دینے والے کی حالت کا اعتبار ہے، جس قسم کا کفارہ ادا کرنے پر قادر ہے، ادا کر دے۔

دانستہ روزہ توڑنے کے بعد عذر پیش آ جانا:

جماع کرنے کے بعد اگر سفر پیش آ جائے یا بیمار ہو جائے یا کھانے سے جن فقہاء کے نزدیک کفارہ واجب ہوتا ہے ان کے نزدیک کھانا کھانے کے بعد سفر شروع کرے یا بیمار ہو جائے تو شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک کفارہ ساقط نہیں ہوتا، کیوں کہ کفارہ واجب ہونے کے بعد عذر پیش آیا ہے اس لیے اس کی وجہ سے کفارہ ختم نہیں ہو گا۔ جو سفر دن کے دوران شروع کیا جائے حنابلہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک اس میں روزہ توڑنا جائز نہیں ہوتا، پس کفارے کے وجوب پر بھی اثر انداز نہیں ہو گا، نیز بیماری روزے کے منافی نہیں، پس رمضان کی بے حرمتی ثابت ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر روزہ توڑنے کے بعد حیض، نفاس یا ایسی بیماری شروع ہو جائے جس میں اس دن روزہ توڑنا جائز ہو جائے جس دن اس نے روزہ توڑا تھا تو کفارہ ساقط ہو جائے گا کیوں کہ ایک دن کے حصے بخرے نہیں کیے جا سکتے کہ ایک حصے کی وجہ سے کفارہ لازم ہو اور دوسرے حصے میں روزہ واجب نہ رہے۔ پس دن کے آخری حصے میں عذر پیش آ جانے کے باعث دن کے آغاز سے ہی روزے کے وجوب کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا ہے۔ البتہ جس کسی کو زبردستی سفر شروع کرا دیا گیا ہو یا جو خود سفر شروع کر لے تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ واجب ہونے کے بعد ساقط نہیں ہوتا دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ اگر کسی کو زبردستی سفر شروع کرا دیا جائے تو بھی عذر صاحب حق (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے پیش نہیں آیا۔ سفر کے علاوہ دوسری صورتوں میں دن کے آخری حصے میں عذر

پیش آ جانے کے باعث دن کے ابتدائی حصے کے بارے میں بھی شبہ پیدا ہو گیا کہ اس حصے میں کفارہ واجب کیا جا سکتا ہے یا نہیں، کیوں کہ کفارہ ایسے روزے میں ہے جو صاحب حق کی طرف سے واجب ہو، عذر پیش آنے کے باعث واجب نہیں رہا۔روزہ پورے ایک دن کا عمل ہے،اس لیے اس کے حصے بخرے نہیں کیے جا سکتے۔

مطلب سوم: فدیہ:

فدیہ کے حکم کی بحث، اس کا سبب، متعدد سالوں میں متعدد فدیے(۲۲۴)

فدیے کا وجوب: فدیے کا وجوب اس ارشاد ربانی سے ثابت ہے: وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين (البقرہ۲:۱۸۴)یعنی جولوگ شدید مشقت اٹھائے بغیر روزہ نہیں رکھ سکتے وہ فدیہ دے دیا کریں۔حنفیہ کے نزدیک فدیہ گندم کا نصف صاع یعنی اس کی قیمت ہے بشرطیکہ معذور مرد اور عورت کی وہ کیفیت موت تک جاری ہے اور جمہور کے نزدیک جتنے روزے چھوٹ جائیں ہر ایک کے بدلے اس شہر میں جو عام غلہ استعمال ہوتا ہے ایک مد فدیہ دے۔فدیہ، نذر مطلق ، کفاروں اور صدقات واجبہ کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے۔

فدیے کا سبب:

۱-روزہ رکھنے سے عاجز ہونا: فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی طرح بھی رورہ رکھنے پر قادر نہیں، بوڑھا مرد یا عورت ہے اور اگر زور لگا کر رکھنا چاہتا ہے تو اسے شدید مشقت اٹھانا پڑتی ہے تو ایسے فرد کے لیے اجازت ہے کہ وہ روزہ چھوڑ دے اور ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين (البقرہ۲:۱۸۴، جولوگ بہت مشقت سے روزے رکھتے ہوں وہ فدیہ دے

دیا کریں، ایک مسکین کو کھانا کھلانا) ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ آیت بوڑھے شخص کو رخصت دینے کے لیے نازل ہوئی، کیوں کہ روزہ ادا کرنا واجب ہے روزہ نہ رکھنے کی صورت میں کفارہ ہے یا قضا ہے، بوڑھے شخص (۲۳۵) کی ذمہ داری صحیح ہے یعنی وہ بھی مکلّف ہے اور اگر کھانا کھلانے سے عاجز ہے تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں کیوں کہ لایکلف اللہ نفساً الا وسعھا (البقرہ ۲:۲۸۶، اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) حنفیہ کہتے ہیں کہ استغفار کرے اور اللہ سے اس کوتاہی کی معافی مانگے جو اس کے حق میں ہوئی ہے۔

مریض اگر مر جائے تو اس کی طرف سے کھانا کھلانا واجب نہیں کیوں کہ اس سے یہ ثابت ہوگا کہ مردوں پر ابتداءً روزے واجب کیے جائیں، ہاں اگر وہ روزے رکھنے کے قابل ہو گیا لیکن نہیں رکھے اور بعد میں مر گیا تو فدیہ دینا ضروری ہے کیوں کہ اب فدیے (کھانا کھلانے) کے وجوب کی نسبت اس کی زندگی سے ہے۔

۲- جس مریض کے صحت یاب ہونے کی امید نہ ہو اس پر بھی بالاتفاق فدیہ واجب ہے کیوں کہ اس پر روزے واجب نہیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج، ۲۲، ۷۸، اللہ نے دین کے معاملے میں تمہیں تنگی میں نہیں ڈالا)

۳- حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت پر قضا بھی واجب ہے اور فدیہ بھی، اگر بچے کے خوف کے باعث روزہ چھوڑ دے اور اگر اپنی زندگی کا خوف ہو تو بالاتفاق صرف قضا ہے، فدیہ نہیں۔ دلیل مذکور بالا آیت ہے: وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین (البقرہ ۲:۱۸۴، جو لوگ سخت مشکل سے روزہ رکھتے ہوں ان کے

ذمے فدیہ ہے، ایک مسکین کو کھانا کھلانا)اور یہ دونوں اس آیت کے عموم میں شامل ہیں۔ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ:''یہ سہولت بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت کے لیے ہے کہ اگر وہ سخت مشکل محسوس کرتے ہوں تو روزہ چھوڑ دیں اور ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائیں''۔حاملہ اور دودھ پلانے والی کو اپنی اولاد کا خطرہ ہوتو بھی روزہ چھوڑ دیں اور کھانا کھلائیں۔(۲۳۶) کیوں کہ ان کے روزہ چھوڑنے کا سبب وہ معصوم جان ہے جو اپنی تخلیق کے اعتبار سے ابھی بہت کمزور ہے۔پس اس صورت میں بھی کفارہ یعنی فدیہ دیں جیسے کہ بوڑھا شخص فدیہ دیتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک حاملہ اور دودھ پلانے والی پر مطلقاً فدیہ نہیں ہے کیوں کہ انس بن مالک کعبی کی حدیث ہے:''اللہ تعالیٰ نے مسافر کی آدھی نماز معاف کر دی ہے، حاملہ اور دودھ پلانے والی کا روزہ ،اللہ کی قسم ایک یا دونوں کے بارے میں یہ بات رسول اللہ ﷺ نے فرمائی''۔(۲۳۷) رسول اللہ ﷺ نے فدیہ کا حکم نہیں دیا کیوں کہ یہ جائز عذر کی بنا پر روزہ چھوڑنے کی مثال ہے پس جس طرح مریض پر فدیہ واجب نہیں ، ان پر بھی نہیں۔

جمہور کی رائے زیادہ قوی اور میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے کیوں کہ پہلی حدیث متعلقہ مسئلہ کے بارے میں نص ہے اور حضرت انسؓ کی حدیث مطلق ہے اس میں فدیے کا ذکر نہیں ہے۔

۴- اگر کسی شخص نے ایک رمضان کے روزے چھوڑ دیے اور دوسرا رمضان آنے تک قضا نہیں کیے تو حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک جتنے روزے اس نے چھوڑے تھے ان کی قضا بھی کرے اور اتنے دنوں کا فدیہ بھی دے۔جان بوجھ کر روزہ توڑنے والے پر قیاس کا تقاضا یہی ہے کیوں کہ دونوں نے رمضان کی بے حرمتی کی ہے البتہ اگر کسی کا عذر مسلسل

جاری رہتا ہے مثلاً بیماری، سفر، دیوانگی یا حیض و نفاس تو اس پر فدیہ نہیں ہے۔

فدیے کا تکرار (بار بار فدیہ ادا کرنا): تاخیر میں سالوں کے تکرار سے فدیے کا تکرار واجب نہیں ہوتا بلکہ جس طرح حدود میں تداخل ہو جاتا ہے اسی طرح فدیے میں بھی تداخل ہو جائے گا، یہ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ ہر سال کی تاخیر کا فدیہ الگ دینا پڑے گا کیوں کہ مالی حقوق میں تداخل نہیں ہوتا۔(۲۳۸) حنفیہ کے نزدیک اگر روزے اگلے سال تک مؤخر کر دیے اور قضا نہیں کیے تو فدیہ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ نص قرآنی مطلق ہے کہ: **فمن کان مریضاً اوعلی سفر فعدة من ایام اخر** (البقرۃ،۲:۱۸۴-۱۸۵، جو کوئی بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے) روزے کی قضا فوراً واجب نہیں بلکہ اس میں دیر کی جا سکتی ہے حتیٰ کہ اس سے پہلے نفل روزے بھی رکھے جا سکتے ہیں۔ دیر کرنے سے کوئی فدیہ وغیرہ واجب نہیں ہوتا، اس لیے فدیہ کو کفارے پر قیاس کیا جا سکتا ہے البتہ قضا میں دیر کرنا ترک اولیٰ ہے۔

فدیہ، کفارہ اور نذر ادا کرنے کے وقت پوری عمر ہے، بہتر یہ ہے کہ بقدر امکان جلدی کرے، رمضان میں فدیہ دینا زیادہ بہتر ہے کیوں کہ اس میں ثواب زیادہ ہوتا ہے۔حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نذر اور کفارہ دونوں فوری واجب ہیں کیوں کہ یہ امر کا تقاضا ہے۔

روزہ توڑنے کے باقی لوازم: اوپر بیان ہو چکا ہے کہ رمضان کی بے حرمتی کی سزا کیا ہے، نیز ایسی صورت میں دن کا باقی حصہ کھانے پینے سے رکا رہنا ضروری ہے۔

تسلسل توڑ دینا: مالکیہ کے نزدیک جس کسی نے نذر یا کفارے کے مسلسل روزے مثلاً کفارہ قتل یا کفارہ ظہار کا روزہ جان بوجھ کر چھوڑ دیا تو نئے سرے سے روزے رکھے، اس

کے برعکس جس نے بھولے سے یا کسی عذر کی وجہ سے یا گنتی میں غلطی کی بنا پر روزہ چھوڑ دیا تو وہ پہلے روزوں پر بنیاد رکھے۔ دوسرے مذاہب کی آراء ہم نے اوپر بیان کر دی ہیں۔

نیت توڑ دینا: روزہ توڑنے سے یا کسی عذر کی وجہ سے یا بلا عذر روزہ چھوڑ دینے سے یا روزے کی قطعیت کو سفر وغیرہ کے باعث ختم کرنے سے نیت ٹوٹ جاتی ہے، خواہ اس دن روزہ رکھا ہوا ہو، نیت کی روزے کے ساتھ معیت حکماً ختم ہو جاتی ہے۔ یہ مالکیہ کی رائے ہے جن کے نزدیک پورے رمضان کے لیے شروع میں ایک نیت کافی ہے۔

ضمیمہ: نذر روزے اور نمازیں وغیرہ ادا کرنے کا حکم:

حنفیہ کے نزدیک (۲۳۹) جب آدمی کسی چیز کی نذر مانتا ہے تو چار شرائط کے ساتھ اسے پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔

۱- ایسی چیز کی منت مانے جس کی جنس سے کوئی چیز واجب ہو۔ مریض کی عیادت یا مولود شریف پڑھنے کی منت ماننا درست نہیں کیوں کہ ان میں سے کوئی چیز واجب نہیں۔ انسان کے اپنے اوپر کوئی چیز واجب کرنا اسی صورت میں معتبر ہے جب کہ اللہ نے اس نوعیت کی کوئی چیز واجب کی ہو کیوں کہ منت اتباع میں ہو سکتی ہے، نئی چیز میں نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک عید کے دن کے روزے کی نذر ماننا جائز ہے کیوں کہ عید کے دن کا روزہ اپنی اصل کی وجہ سے حرام نہیں بلکہ ایک صفت کی وجہ سے حرام ہے اور وہ یہ کہ وہ اللہ کی طرف سے ضیافت کا دن ہے اور اس دن روزہ رکھنا اللہ کی ضیافت سے منہ موڑنے کے مترادف ہے ورنہ اصل میں روزہ شرعاً جائز ہے۔

۲- ایسی چیز کی نذر مانی جائے جو اپنی ذات کے اعتبار سے مقصود ہو، کسی دوسرے کے لیے مقصود نہ ہو، وضو کی منت ماننا اور قرآن کی تلاوت کی نذر ماننا درست نہیں کیوں کہ وضو

بذات خود مقصود نہیں ہے، وضو کا شرعی حکم نماز کے درست ہونے کے لیے ہے۔

۳- وہ چیز بذات خود واجب نہ ہو مثلاً پنجگانہ نماز کی منت ماننا درست نہیں کیوں کہ جو چیز پہلے سے واجب ہو اسے اپنے اوپر واجب نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک وتر پڑھنے اور سجدہ تلاوت کرنے کی نذر نہیں مانی جا سکتی کیوں کہ یہ دونوں چیزیں واجب ہیں، ان کو شارع نے خود واجب کر دیا ہے۔

۴- ایسی چیز کی نذر ماننا درست نہیں جسے بجا لانا ناممکن ہو مثلاً گزشتہ کل کے روزے کی منت ماننا درست نہیں۔

ان شرائط کی روشنی میں اعتکاف، غیر فرض نماز، روزہ، مال صدقہ، قربانی وغیرہ کی منت ماننا جائز ہے کیوں کہ قربانی کی اصل عید الاضحیٰ کے موقع کی قربانی شریعت میں موجود ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عیدین اور ایام تشریق کے روزوں کی منت ماننا جائز ہے البتہ اس دن روزہ نہ رکھنا اور اس کے بدلے میں قضا کرنا واجب ہے۔ اگر کسی نے رکھ لیے تو منت ادا ہو گی لیکن روزہ رکھنے سے حرام کا ارتکاب ہوا۔

اگر کسی شخص نے مطلق منت مانی مثلاً دو رکعات نماز کی یا مشروط منت مانی کہ اگر اللہ نے مجھے لڑکا دیا تو میں دس مسکینوں کو کھانا کھلاؤں گا اور شرط پوری ہو گئی تو نذر پورا کرنا واجب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولیوفوا نذورھم (الحج ۲۲:۲۹، لوگوں کو اپنی منتیں پوری کرنا چاہیے) نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''جس نے اللہ کی اطاعت کرنے کی منت مانی وہ اطاعت کرے اور جس نے نافرمانی کی منت مانی وہ نافرمانی نہ کرے''(۲۴۰)۔

امام زفر کے علاوہ حنفی فقہاء کے نزدیک منت میں وقت، جگہ، روپے اور فقیر کے تعین کا کوئی اعتبار نہیں۔ اگر شعبان کے مہینے میں روزے رکھنے کی منت مانی رجب میں روزے رکھ

لیے تو جائز ہے۔ اگر مکہ معظمہ میں یا مسجد نبوی یا مسجد اقصیٰ میں دو رکعات نماز پڑھنے کی منت مانی تو جہاں بھی دو رکعات پڑھ لیں منت ادا ہو گئی کیوں کہ منت کا تعلق ثواب سے ہے جگہ سے نہیں۔ نماز درحقیقت پورے بدن سے اللہ کی اطاعت کا نام ہے اس اعتبار سے تمام جگہیں برابر ہیں اگرچہ فضیلت میں فرق ہے۔ اگر کوئی درہم صدقے کے لیے مقرر کر دیا تو اس کی جگہ دوسرا درہم دینا جائز ہے اور اگر زید کو دینے کی نیت کی تو اس کی جگہ عمرو کو دینا درست ہے کیوں کہ صدقے کا مقصد محتاج کی ضرورت پوری کرنا یا اللہ کی رضا حاصل کرنا ہے اور یہ مقصد کسی وقت، جگہ اور آدمی کے تعین کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے۔

اگر نذر کو کسی کام سے مشروط کر دیا مثلاً اگر فلاں شخص آ گیا تو میں اللہ کی راہ میں اتنا صدقہ کروں گا۔ شرط پوری ہونے سے پہلے اگر صدقہ کر دیا تو نذر ادا نہیں ہو گی کیوں کہ شرط پوری ہونے سے پہلے اس نذر کا وجود ہی نہیں ہے۔ جب وہ شرط پوری ہو جائے جس سے نذر کو مشروط کیا تھا تو سبب پایا گیا، اب نذر پوری کرنا جائز ہے۔

دوسرے مذاہب کی تفصیل نذر کی بحث میں آئے گی۔

حواشی وتعلیقات

۱- شاعر نے کہا ہے:

خیل صیام و خیل غیر صائمه - تحت العجاج واخری تعلک اللجما

(کچھ گھوڑے رکے ہوئے ہیں اور کچھ رکے ہوئے نہیں ہیں۔

گرد وغبار کی تہ میں ہیں اور کچھ لگام چبا رہے ہیں)

یہاں پر شاعر نے صائمہ سے ہنہنانے سے رکے ہوئے گھوڑے مراد لیے ہیں۔

۲- اللباب، ۱۶۲:۱، الشرح الصغیر، ۶۸۱:۱، ۶۹۸، مغنی المحتاج، ۴۲۰:۱، المغنی، ۸۴:۳، کشاف القناع، ۳۴۸:۲ وبعد

۳- بخاری، مسلم، نسائی اور ترمذی نے سہل بن سعدؓ کے حوالے سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جنت میں ایک دروازہ ہے جسے ''الریان'' کہتے ہیں۔ قیامت کے دن اس میں سے روزہ دار داخل ہوں گے، اور کوئی اس دروازے سے داخل نہیں ہو سکے گا۔ جب وہ داخل ہو جائیں گے تو دروازہ بند کر دیا جائے گا، اور کوئی داخل نہیں ہو سکے گا۔ (الترغیب والترھیب، ۸۲:۲-۸۳)

۴- ابن السنی اور ابونعیم نے الطب میں حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث حسن ہے۔

۵- ابن مسعودؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۹۹:۶) الباءۃ: شادی کی ذمہ داریاں الوجاء: یعنی نکاح کی شہوت کمزور کر دیتا ہے۔ شہوت کو تلوار کی کاٹ سے تشبیہ دی گئی ہے۔

۶- فتح القدیر، ۴۳:۲ وبعد

۷- حاشیہ ابن عابدین، ۱۰۹:۲

۸- طبرانی نے الکبیر میں عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی۔اس کی سند میں انقطاع ہے (مجمع الزوائد،۳: ۱۴۰)

۹- طبرانی نے معجم الکبیر میں، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے اپنی سند سے ابومسعود غفاریؓ سے روایت کی۔اس کے ایک راوی پر کلام کیا گیا ہے۔ الترغیب والترہیب ،۲: ۱۰۲، مجمع الزوائد،۳: ۱۴۱

۱۰- بخاری و مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (الترغیب والترہیب،۲: ۹۷)

۱۱- مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، ایضاً ،۲: ۹۲

۱۲- ایضاً، الخلوف: منہ کی بدلی ہوئی بو، الترغیب والترہیب،۲: ۸۱

۱۳- الجنۃ : ڈھال: حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ روزہ روزہ دار کو ڈھال کی طرح ڈھانپ لیتا ہے اور گناہوں میں مبتلا ہونے سے بچاتا ہے۔

۱۴- متفق علیہ، بخاری وصحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی: احتساب: اللہ کی رضا اور ثواب کی طلب ، احتساب کا لفظ حسب سے مأخوذ ہے جیسے اعتداد کا عد سے: کام کی تیاری کرنا۔

۱۵- مذقہ: پانی ملا دودھ

۱۶- ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں نقل کر کے اسے صحیح قرار دیا اور بیہقی کے حوالے سے بھی روایت کی۔ابوالشیخ بن حبان نے ان دونوں سے ''الثواب'' میں مختصراً روایت کی۔ الترغیب والترہیب،۲: ۹۴ وبعد

۱۷- المهذب، ۱: ۱۸۹، المجموع،۶: ۴۹۲-۵۰۳، المغنی،۳: ۱۷۸-۱۸۳، کشاف القناع ۲: ۴۰۱-۴۰۴

۱۸- بخاری، ابوداؤد، ترمذی، نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔

۱۹- متفق علیہ (نیل الاوطار، ۴:۲۷۰)

۲۰- متفق علیہ (ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوذرؓ سے)

۲۱- ترمذی نے روایت کر کے اسے صحیح قرار دیا۔

۲۲- ابو داؤد نے مرفوعاً روایت کی لیکن راجح یہ ہے کہ یہ معاویہؓ پر موقوف ہے اور مرفوع کے حکم میں ہے۔ سبل السلام، ۲:۱۷۶

۲۳- ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے کہ اس کی تعیین میں چالیس اقوال ہیں اور ان میں سے سب سے راجح یہ ہے کہ لیلۃ القدر رمضان کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں ادلتی بدلتی رہتی ہے۔ صنعانی نے کہا ہے کہ سب سے راجح قول یہ ہے کہ آخری سات راتوں میں ہوتی ہے۔ ایضاً

۲۴- احمد اور سنن اربعہ نے روایت کی، سوائے ابو داؤد کے۔ ترمذی اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ ایضاً

۲۵- احمد، مسلم، ابو داؤد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۴:۲۷۲)

۲۶- نیل الاوطار، ۴:۲۷۵

۲۷- البدایۃ والنہایۃ، ۴:۳۱۶

۲۸- ایضاً ۵:۳۱۶

۲۹- سعید عبدالفتاح عاشور، الحرکۃ الصلیبیۃ، مکتبہ الانجلو المصریۃ، ۲:۱۱۳۶ (طبع دوم)

۳۰- حطین کا معرکہ طبریہ کے شمال میں ہفتے کے دن ۱۴ ربیع الآخر ۵۸۳/۴ جولائی ۱۱۸۷ء کو پیش آیا لیکن صلاح الدین ایوبی ۲۷ رجب/۱۲ اکتوبر ۱۱۸۷ء کو واقعہ معراج کی یاد میں القدس میں داخل ہوا (الحرکۃ الصیلبیہ، ۲:۸۰۸-۸۱۱، ۸۲۲)

۳۱- عبدالمنعم ماجد، د، التاریخ السیاسی للدولۃ العربیۃ، ۲:۲۰۴

۳۲- فرض اور رکن میں فرق یہ ہے کہ رکن پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اور اس کے بغیر عمل مکمل نہیں ہوتا، خواہ عمل فرض ہو یا نفل۔فرض وہ ہے جسے چھوڑنے پر سزا دی جا سکے۔اسلام کے ارکان سے مراد اسلام کے ستون ہیں جن پر عمارت کھڑی ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک رکن بھی نہیں ہو گا تو اسلام مکمل نہیں ہو گا۔

۳۳- بخاری، مسلم نے ابن عمرؓ سے متعدد طرق سے روایت کی ہے۔

۳۴- بخاری و مسلم

۳۵- المجموع،۲۷۳:۶ وبعد، الدر المختار،۱۰۹:۲، کشاف القناع،۳۴۹:۲،بدایة المجتهد، ۲۷۴:۱، المغنی،۸۴:۳

۳۶- اللباب ۱۶۲:۱،۱۷۳، فتح القدیر ،۴۳:۲ وبعد،۵۴، الدر المختار مع حاشیه،۱۱۲:۲-۱۱۶، مراقی الفلاح ،۱۰۵ وبعد، بدایة المجتهد، ۲۷۴:۱،۳۰۰، الشرح الصغیر ، ۶۸۷:۱،۷۲۲، القوانین الفقهیه ،۱۱۴، مغنی المحتاج، ۴۲۰:۱،۴۳۳، ۴۴۵، ۴۴۹، کشاف القناع ،۳۴۹:۲،۳۹۴ وبعد، ۳۹۸، المغنی،۸۹:۳،۱۴۲،۱۶۴

۳۷- فتح القدیر ،۵۴:۱ وبعد، الدر المختار،۱۱۹:۲ وبعد، مراقی الفلاح، ۱۰۷

۳۸- صحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (نصب الرایه،۴۴۰:۲)

۳۹- الشرح الکبیر ،۵۱۳:۱، الشرح الصغیر ،۶۸۶:۱ وبعد، القوانین الفقهیه، ۱۱۵، شرح الرساله، ۲۹۳:۱-۲۹۵

۴۰- مغنی المحتاج، ۴۳۳:۱،۴۳۸

۴۱- سنن اربعہ نے روایت کی۔ترمذی وغیرہ نے صحیح قرار دیا۔

۴۲- المغنی،۸۹:۳، کشاف القناع،۳۵۰:۲-۳۵۱ ، ۳۹۸وبعد

۴۳- الدر المختار، ۲:۱۱۴، مراقی الفلاح، ۱۰۶، القوانین الفقھیہ، ۱۱۴، مغنی المحتاج، ۱:۴۳۳، المھذب، ۱:۱۸۹، المغنی، ۳:۱۶۳، کشاف القناع، ۲:۳۹۹

۴۴- ابوسعید خدریؓ سے بخاری ومسلم نے اسی طرح کی حدیث روایت کی۔ متفق علیہ

۴۵- بخاری

۴۶- احمد، سنن اربعہ نے ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ حدیث حسن ہے جیسا کہ سیوطی نے ذکر یا۔ ابن حبان وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا۔ سبل السلام، ۲:۱۷۱

۴۷- ''دھر'' محدود لیکن ہمیشہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے'' زمانے کو گالی نہ دو'' میں دھر کا لفظ استعمال ہوا ہے'' کہ اللہ ہی زمانہ ہے''، اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو مصیبت تمہیں پہنچی ہے وہ اللہ کی طرف ہے۔ زمانہ اس کا فاعل نہیں ہے۔ جب تم زمانے کو گالی دیتے ہو تو گویا اللہ کو برا بھلا کہنے کا ارادہ کرتے ہو (مغنی المحتاج، ۱:۴۴۸)

۴۸- الدر المختار، ۲:۱۱۴ وبعد، مراقی الفلاح ۱۰۶

۴۹- مسلم نے روایت کی اور حضرت ابوہریرہؓ سے صحاح ستہ نے یہ الفاظ روایت کیے۔'' جمعہ کے دن روزہ نہ رکھو جب تک کہ اس سے پہلے دن یا بعد کے دن میں روزہ نہ رکھا ہے ہو''۔ (نیـــــل الاوطار، ۴:۲۴۹)

۵۰- احمد، نسائی کے علاوہ اصحاب سنن نے عبداللہ بن بسرؓ سے ان کی بہن الصماء کے حوالے سے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۲۵۱)

۵۱- صحیح بخاری مسلم اور امام احمد نے عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے (نیل الاوطار، ۴:۲۵۴)

۵۲- متفق علیہ، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے۔ (نیل الاوطار، ۴:۲۱۹)

۵۳- متفق علیہ، نیل الاوطار، ۴:۲۱۹

۵۴- القوانین الفقهیہ، ۱۱۵، ۱۱۹، الشرح الصغیر، ۱:۶۸۶، ۶۹۲-۶۹۴، ۷۲۲-۷۲۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۵۳۴

۵۵- مغنی المحتاج، ۱:۴۴۷ وبعد، المہذب، ۱:۱۸۸ وبعد

۵۶- بیہقی، احمد، تنگ ہونے کا مطلب ہے اس میں داخل نہیں ہو سکے گا یا اس میں اس کے لیے جگہ ہی نہیں ہو گی۔ نیل الاوطار، ۴:۲۵۵، جمہور کی رائے یہ ہے کہ ہمیشہ کے روزے کی حدیث اپنے ظاہری مفہوم میں ہے اور اس شخص سے متعلق ہے جس نے ممنوع دنوں میں بھی روزہ رکھا۔

۵۷- کشاف القناع، ۲:۳۹۷-۳۹۹، غایۃ المنتھی، ۱:۳۳۴

۵۸- ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی اور یہ ضعیف ہے۔ ہر حدیث جو رجب کے روزوں یا نماز کی فضیلت سے متعلق ہے، اہل علم کا اتفاق ہے کہ جھوٹ ہے۔

۵۹- عبداللہ بن عمروؓ سے متفق علیہ روایت ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ''ایک دن روزہ رکھو، ایک دن افطار کرو''، یہ داؤد علیہ السلام کا روزہ ہے اور افضل ترین روزہ ہے۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا، میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں، آپؐ نے فرمایا: ''اس سے افضل کوئی روزہ نہیں''۔ (نیل الاوطار، ۴:۲۵۴ وبعد)

۶۰۔ ترمذی نے روایت کر کے صحیح قرار دیا ہے، نیز نسائی اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں اور امام احمدؒ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے۔ نیل الاوطار، ۴:۲۵۳ وبعد، سبل السلام، ۲:۱۶۸

۶۱- اصحاب سنن نے نقل کیا ہے، اور ابن خزیمہ نے ابن مسعودؓ کی سند سے صحیح قرار دیا ہے، مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ ہر ماہ تین دن روزہ رکھتے تھے لیکن یہ خیال نہیں فرماتے تھے کہ مہینے کے کس حصے میں روزہ رکھ رہے ہیں''۔ (سبل السلام، ۲:۱۶۸)

۶۲- ابو داؤد

۶۳- بخاری اور نسائی کے علاوہ صحاح ستہ نے روایت کی۔امام احمد نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔(نیل الاوطار،۴:۲۳۷)

۶۴- سعید بن منصور نے اپنی سند سے حضرت ثوبانؓ سے روایت کی۔

۶۵- ایک قول یہ ہے کہ اس سے صغیرہ گناہ مراد ہیں، کبیرہ نہیں لیکن اس قول کو رد کر دیا گیا کہ یہ زبردستی اللہ کے وسیع فضل کو محدود کرنا ہے، اس کی کوئی دلیل نہیں۔

۶۶- احمد، ابن ماجہ۔(نیل الاوطار،۴:۲۳۹)

۶۷- احمد، ابوداؤد، نسائی۔(نیل الاوطار،۴:۲۳۸)

۶۸- الخلال نے صحیح سند سے روایت کی۔امام احمد نے اس سے استدلال کیا۔مسلم میں روایت ہے:''اگر میں اگلے سال تک زندہ رہا تو نومحرم کو بھی روزہ رکھوں گا''۔

۶۹- بخاری اور ترمذی کے علاوہ صحاح ستہ نے حضرت ابوقتادہؓ سے روایت کی ہے۔ارشاد نبویؐ ہے کہ: ''عرفہ کے دن کا روزہ دو سال ایک پچھلا اور ایک اگلا، کے گناہوں کا کفارہ ہے اور عاشورہ کا روزہ گزشتہ ایک سال کا کفارہ ہے''۔اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عرفہ کا دن محمدی دن ہے یعنی اس کا روزہ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہے اور عاشورا موسوی (موسیٰ علیہ السلام کا) دن ہے اور ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء کرام سے افضل ہیں(نیل الاوطار، ۴:۲۳۸)احتساب کا مطلب ہے:اجر وثواب کی طلب۔

۷۰- متفق علیہ(نیل الاوطار، ۴:۲۴۱)

۷۱- القوانين الفقهية،۱۱۴،الحضرمية، ۱۱۸

۷۲- مسلم وغیرہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی

۷۳- احمد اور سنن اربعہ نے روایت کی۔ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں:''آپ صلی اللہ علیہ وسلم شعبان اور

رمضان کے دو مہینے روزے رکھتے تھے‘‘۔(نیل الاوطار،۴:۲۴۵)

۷۴- متفق علیہ(ایضاً)

۷۵- الدر المختار ورد المحتار،۲:۱۱۳-۱۱۶، ۱۷۱،مراقی الفلاح، ۱۰۵ وبعد

۷۶- القوانین الفقھیہ،۱۱۴،بدایۃ المجتھد، ۱:۲۹۸-۳۰۰

۷۷- مغنی المحتاج،۱:۴۴۶ وبعد، الحضرمیۃ ، ۱۱۸

۷۸- کشاف القناع،۲:۳۹۳-۳۹۶،غایۃ المنتھی،۱:۳۴۴ وبعد

۷۹- اس دن اپنے گھر والوں کو خوب کھلانا پلانا چاہیے۔ابراہیم بن محمد بن المنتشر ، جو اپنے زمانے کی افضل ترین شخصیت تھے کہتے ہیں کہ ان تک یہ روایت پہنچی ہے کہ:’’جوکوئی عاشورہ کے دن اپنے اہل وعیال کو خوب کھلاتا پلاتا ہے اللہ تعالیٰ سارا سال اس کے لیے وسعت رکھتے ہیں‘‘۔

۸۰- متفق علیہ

۸۱- اللباب شرح الکتاب ، ۱:۱۷۱ وبعد، فتح القدیر،۲:۸۵،۱۰۵، الدر المختار،۲:۱۶۴: شرح الرسالۃ لابن ابی زید القیروانی،۱:۲۹۶،فواتح الرحموت،۱:۱۱۴، کشف الاسرار ، ۱:۶۳۲

۸۲- مغنی المحتاج، ۱:۴۳۷،۴۴۸، کشاف القناع،۲:۴۰۰، المغنی،۳:۱۵۱، وبعد، شرح المحلی علی جمع الجوامع ،۱:۶۹ غایۃ الوصول للانصاری ،۱۲، وھبہ الزحیلی، اصول الفقہ الاسلامی،۱:۷۹ وبعد، دار الفکر ،طبع دوم

۸۳- متفق علیہ

۸۴- احمد نے ام ہانیؓ سے روایت کر کے اسے صحیح قرار دیا، حاکم نے کہا صحیح الاسناد ہے۔بخاری نے اسے ضعیف بتایا

۸۵- الدر المختار ورد المحتار،۲:۱۱۱،مغنی المحتاج ،۱:۴۲۰، الشرح الکبیر ، ۱:۵۰۹، کشاف

القناع، ۲:۳۴۹

۸۶ بخاری اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے، بخاری نے ابن عمرؓ سے، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ابن عمرؓ سے مختلف الفاظ میں، احمد اور نسائی نے عبدالرحمٰن بن زید بن خطاب سے روایت کی، احمد، نسائی اور ترمذی نے اسی مفہوم میں روایت کی، ترمذی نے ابن عباسؓ کی روایت کو صحیح قرار دیا ۔دوسرے محدثین نے بھی روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۱۸۸-۱۹۲)

۸۷- رسائل ابن عابدین، ۱:۲۵۳، الدر المختار، ۲:۱۲۳-۱۳۰، مراقی الفلاح، ۱۰۸ وبعد، اللباب ۱:۱۶۴

۸۸- القوانین الفقهیه، ۱۱۵ وبعد، الشرح الصغیر، ۱:۲۸۲ وبعد، الشرح الکبیر، ۱:۵۰۹ وبعد

۸۹- المهذب، ۱:۱۷۹، مغنی المحتاج ۱:۴۲۰-۴۲۲

۹۰- ابو داؤد، ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، حاکم نے کہا کہ مسلم کی شرط پر ہے۔

۹۱- ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا، ابو داؤد، ترمذی نے روایت کیا ہے۔

۹۲- کشاف القناع، ۲:۳۵۲-۳۵۸، المغنی، ۳:۱۵۶-۱۶۳

۹۳- ترمذی نے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے

۹۴- نسائی، احمد

۹۵- اللباب شرح الکتاب، ۱:۱۶۳

۹۶- کشاف القناع، ۲:۳۴۹

۹۷- دارقطنی نے صحیح سند سے روایت کی

۹۸- ترمذی

۹۹- رد المحتار لابن عابدین، ۲:۱۳۱، مجموعه رسائل ابن عابدین، ۱:۲۵۳، تفسیر القرطبی، ۲:۲۹۶، فتح الباری، ۴:۸۷، المجموع، ۶:۳۰۰، بدایة المجتهد، ۱:۲۷۸، القوانین

الفقهیہ،۱۱٦

۱۰۰- الدر المختار و رد المحتار،۲:۱۳۱-۱۳۲، مراقی الفلاح، ۱۰۹

۱۰۱- الشرح الکبیر، ا:۵۱۰، بدایۃ المجتہد، ا:۲۷۸ وبعد، القوانین الفقہیہ، ۱۱٦

۱۰۲- کشاف القناع،۲:۳۵۳

۱۰۳- المجموع، ٦:۲۹۷-۳۰۳، مغنی المحتاج،ا:۴۲۲-۴۲۳

۱۰۴- فرسخ (۵۵۴۴ میٹر) یہ مسافت ۵۵۴۴×۲۴=۱۳۳۰۵٦ کیلو میٹر ہے: دیکھیے جدول المقاییس یاد رہے کہ قصر کی مسافت ۸۹ کیلومیٹر ہے جو ۴ برد یا ۱٦ فرسخ ہے۔ فرسخ تین میل ہے اور میل ۴۰۰۰ خطوۃ اور خطوۃ تین قدم اور دو قدم=ایک ذراع اور ذراع=۲۴ انگلیوں کے برابر ہے۔

۱۰۵- بخاری اور ابن ماجہ کے علاوہ صحاح ستہ نے روایت کی

(نیل الاوطار،۴:۱۹۴)

۱۰٦- مسلم، احمد (نیل الاوطار،۴:۱۸۹ وبعد)

۱۰۷- بخاری، مسلم (نیل الاوطار،۴:۱۹۱)

۱۰۸- سبل السلام،۲:۱۵۱

۱۰۹- نیل الاوطار،۴:۱۹۵

۱۱۰- شیخ محمد ابوالعلا البنا مدرس فلکیات کلیۃ الشریعۃ الازہری کی کتاب جس کی طرف شیخ مرحوم محمد السایس نے ''بحوث المؤتمر الثالث المجمع البحوث الاسلامیۃ'' میں اشارہ کیا، ص ۹۹ وبعد

۱۱۱- البدائع،۲:۸۷-۸۹، فتح القدیر،۲:۸۷-۹۳، الدر المختار،۲:۱۴۵، وبعد، اللباب ا:۱۷۲ وبعد، الشرح الصغیر، ا:٦۸۱ وبعد، القوانین الفقہیہ، ۱۱۳ وبعد، المہذب، ا:۱۷۷ وبعد، مغنی المحتاج،ا:۴۳۲-۴۳۸، المغنی،۳:۱۵۳-۱۵٦، کشاف القناع،۲:۳۵۹-۳٦۴، شرح

الرسالة ا:۳۰۰ وبعد، ۳۰۶، بداية المجتهد،ا:۲۸۸ وبعد، المغنی،۳:۸ ۹ وبعد

۱۱۲- میری کتاب ''اصول الفقه الاسلامی،ا:۷۹ وبعد دیکھیے۔

۱۱۳- مراقی الفلاح،۱۰۵، الدر المختار،۲:۱۱۶ وبعد

۱۱۴- القوانین الفقهیه،۱۱۳، الشرح الصغیر،ا:۶۸۱،وبعد، ۶۹۵ وبعد، الشرح الکبیر،ا:۵۲۲

۱۱۵- مغنی المحتاج،ا:۴۲۳،۴۳۲، المهذب،ا:۱۷۷

۱۱۶- کشاف القناع،۲:۳۵۹،۳۶۶،۳۷۶، المغنی،۳:۱۳۷ وبعد

۱۱۷- متفق علیہ(نیل الاوطار،۴:۲۱۲)

۱۱۸- ایضاً

۱۱۹- بخاری ومسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی۔

۱۲۰- احمد اور اصحاب سنن نے حضرت حفصہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار،۴:۱۹۵)

۱۲۱- دارقطنی نے کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ایک روایت کے الفاظ ہیں: ''جس نے روزے کی رات سے نیت نہیں کی، اس کا روزہ نہیں ہے''۔

۱۲۲- البدائع،۲:۸۳، کشاف القناع،۲:۳۶۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی،ا:۵۲۰

۱۲۳- مغنی المحتاج، ا:۴۲۳

۱۲۴- مغنی المحتاج، ایضاً

۱۲۵- البدائع،۲:۸۵، الشرح الکبیر،ا:۵۲۰، الشرح الصغیر، ا:۶۹۵، مغنی المحتاج، ا:۴۲۳، کشاف القناع،۲:۳۶۶، المغنی،۳:۹۱

۱۲۶- البدائع،۲:۸۵، فتح القدیر،۲:۴۳-۵۰،۶۲، مراقی الفلاح،۱۰۶ وبعد، الکتاب مع

اللباب ۱:۱۶۳

۱۲۷- الشرح الصغیر ،۱:۶۹۵ وبعد، الشرح الکبیر ،۱:۵۲۰، القوانین الفقھیه ،۱۱۵، ۱۱۷، بدایة المجتھد، ۱:۲۸۴

۱۲۸- مغنی المحتاج ،۱:۴۲۳ وبعد

۱۲۹- دارقطنی نے روایت کر کے اس کی اسناد صحیح بتائی ہیں

۱۳۰- المغنی،۳:۹۱، ۹۶، کشاف القناع،۲:۳۶۶-۳۶۹

۱۳۱- مسلم، ابو داؤد، نسائی

۱۳۲- متفق علیہ، حضرت معاویہؓ سے روایت ہے۔

۱۳۳- ایضاً، فتح القدیر،۲:۵۰

۱۳۴- القوانین الفقھیه ، ۱۱۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ،۱:۵۲۰، بدایة المجتھد، ۱:۲۸۳، مغنی المحتاج، ۱:۴۲۴-۴۲۶، المغنی،۳:۹۴ وبعد، کشاف القناع،۲:۳۶۷ وبعد

۱۳۵- طواف زیارت بھی ایسے ہی ہے، اس کے لیے تعین کی ضرورت ہے۔ اگر طواف وداع یا مطلق طواف کی نیت سے طواف کیا تو طواف زیارت کا واجب ادا نہیں ہو گا۔

۱۳۶- مراقی الفلاح، ۱۰۷

۱۳۷- ایضاً مراجع سابقہ

۱۳۸- مغنی المحتاج ۱:۴۲۵، کشاف القناع،۲:۳۶۷

۱۳۹- البدائع،۲:۸۵، الشرح الصغیر ،۱:۶۹۷، بدایة المجتھد ،۱:۲۸۲ وبعد، القوانین الفقھیه ۱۱۷، مغنی المحتاج،۱:۴۲۴، المغنی،۳:۹۳

۱۴۰- مراقی الفلاح، ۱۰۶ وبعد

۱۴۱- القوانين الفقهيه، ۱۱۷، بداية المجتهد، ۱:۲۸۳

۱۴۲- مغني المحتاج، ۱:۴۲۵

۱۴۳- كشاف القناع، ۲:۳٦۷

۱۴۴- كشاف القناع ۲:۳۷۰

۱۴۵- مراقي الفلاح، ۱۰۵، فتح القدير ۲:۸۷-۹۰، البدائع ۲:۸۷-۸۹

۱۴٦- القوانين الفقهيه ،۱۱۳ وبعد، بداية المجتهد ،۱:۲۸۲ وبعد، شرح الرسالة ، ۱:۳۰۱،الشرح الصغير ،۱:٦۸۱ وبعد، ٦۹۵، ۷۰۱، الشرح الكبير ، ۱:۵۲۰، یادرہے کہ راجح قول یہ ہے کہ نیت شرط ہے جیسا کہ حاشیہ دسوقی میں ہے۔ دردیر نے شرح صغیر میں اسے رکن بتایا ہے۔جو ذکر کیا گیا کہ نیت رکن ہے یہ درست نہیں۔

۱۴۷- مغني المحتاج، ۱:۴۲۷، ۴۳۲، ۴۳٦ وبعد ۴۳٦ وبعد، الحضرمية، ۱۱۰-۱۱۳

۱۴۸- كشاف القناع ۲:۳۵۹-۳٦۷، غاية المنتهى، ۱:۳۲۲-۳۲٦

۱۴۹- البدائع ،۲:۱۰۵-۱۰۸، مراقي الفلاح ، ۱۱۵، الدر المختار ،۲:۱۵۷، الشرح الكبير ، ۱:۵۱۵، الشرح الصغير ، ۱:٦۸۹ وبعد، القوانين الفقهيه ،۱۱۵، مغني لمحتاج ، ۱:۴۳۴-۴۳٦، الحضرميه، ۱۱۳-۱۱۵، كشاف القناع ،۲:۳۸۵-۳۸۸، المغني، ۳:۱۰۳، ۱٦۹-۱۷۱، ۱۷۸

۱۵۰- اس میں ضعف ہے۔

۱۵۱- احمد نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی (نيل الاوطار، ۴:۲۲۱)

۱۵۲- متفق علیہ، سحل بن سعد سے، احمد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت کی کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں مجھے اپنے وہ بندے بہت پسند ہیں جو جلدی افطار کرتے ہیں“۔

(نیل الاوطار،۴:۲۱۷)

۱۵۳-مسلم، حدیث عائشہؓ، ابن عبدالبر، حدیث انس رضی اللہ عنہ۔

۱۵۴-احمد، ابو داؤد، ترمذی نے روایت کی اور نسائی کے علاوہ پانچوں اصحاب صحاح نے سلمان بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ:" جب تم میں سے کوئی افطار کرے، تو کھجور پر افطار کرے، اگر کھجور نہ ہو تو پانی پر افطار کرے کیوں کہ پانی پاک کرنے والا ہے"۔(نیل الاوطار،۴:۲۲۰)

۱۵۵- ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی۔

۱۵۶- اللھم لك صمت و علی رزقك افطرت (اے اللہ میں نے تیرے لیے روزہ رکھا اور تیرے رزق پر افطار کیا)، یہ روایت ابو داؤد نے مرسلاً بیان کی۔ نیز ذھب الظمأ (پیاس ختم ہو گئی)......بھی روایت کی۔دارقطنی نے حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:اللھم لك صمنا و علی رزقك افطرنا فتقبل منا، انك انت السمیع العلیم (اے اللہ ہم نے تیرے لیے روزہ رکھا، تیرے رزق پر افطار کیا، ہمارا روزہ قبول فرما،تو ہی سننے والا جاننے والا ہے۔ دارقطنی نے ابن عمرؓ سے ذھب الظمأ...... کے الفاظ بھی روایت کیے۔

۱۵۷- ترمذی نے اسے صحیح بتایا ہے، نسائی، ابن ماجہ نے اپنی اپنی سنن میں اور ، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں زید بن خالد جھنیؓ سے روایت کی (الترغیب والترھیب،۲:۱۴۴)

۱۵۸- بخاری، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت کی (الترغیب والترھیب ۲:۱۴۶)

۱۵۹- طبرانی نے الکبیر میں ابن عمرؓ سے روایت کی،اس کی سند قابل قبول ہے (ایضاً، ۱۴۸)

۱۶۰- ابو داؤد، ابن ماجہ، ترمذی نے ابن عباسؓ سے اسے صحیح قرار دیا۔

۱۶۱- احمد اور ترمذی نے رافع بن خدیج سے اور احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ایسی ہی ایک حدیث شداد بن اوس سے روایت کی (نیل الاوطار ۴:۲۰۰)

۱۶۲- متفق علیہ (نیل الاوطار ۴:۲۷۰) عبدالرزاق نے ثوری سے اور ابن ابی شیبہ نے ابوبکر بن عیاش سے روایت کی۔

۱۶۳- المغنی ۳:۱۷۱، کشاف القناع ۲:۳۹۹

۱۶۴- متفق علیہ، اسی طرح کی دو اور متفق علیہ احادیث حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہیں۔ بخاری اور ابو داؤد نے ابوسعیدؓ سے بھی روایت کی۔ (نیل الاوطار ۴:۲۱۹)

۱۶۵- الدر المختار ۲:۱۵۳-۱۵۵، مراقی الفلاح ۱۱۴ وبعد

۱۶۶- مصطگی یا اللبان مراد ہے

۱۶۷- متفق علیہ

۱۶۸- الشرح الصغیر ۱:۶۹۲-۶۹۵، الشرح الکبیر ۱:۵۱۷ وبعد، القوانین الفقهیه، ۱۱۵، ۱۱۹

۱۶۹- مغنی المحتاج ۱:۴۳۱، ۴۳۶

۱۷۰- کشاف القناع ۲:۳۸۳-۳۸۶، المغنی ۳:۱۰۶-۱۱۰، غایة المنتهی ۱:۳۳۴

۱۷۱- متفق علیہ۔ الارب: شہوت، حاجت

۱۷۲- حدیث حسن ہے۔ ابو داؤد نے ابوہریرہؓ سے، سعید (سعید بن منصور) نے ابوہریرہؓ اور ابو الدرداءؓ سے روایت کی، اسی طرح ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ روایت ہے۔

۱۷۳- متفق علیہ، حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ سے

۱۷۴- ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے

۱۷۵- الدر المختار ۲:۱۵۸-۱۶۸، مراقی الفلاح، ۱۱۵-۱۱۷، البدائع ۲:۹۴-۹۷، الشرح الکبیر،

۵۳۴:۱، القوانین الفقهیہ ،۱۲۰-۱۲۲، الشرح الصغیر ، ۶۸۹:۱-۶۹۱، بدایۃ المجتهد ،۲۸۵:۱-۲۸۸،مغنی المحتاج ، ۴۳۷:۱-۴۴۰، المهذب ،۱۷۸:۱ وبعد، غایۃ المنتهی، ۳۲۳:۱، المغنی،۹۹:۳ وبعد، کشاف القناع،۳۶۱:۲-۳۶۵

۱۷۶- کراع الغمیم ،عسفان کے سامنے مدینہ کی بلندیوں میں ایک وادی ہے۔

۱۷۷- مسلم، نسائی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔(نیل الاوطار،۲۶۶:۴)

۱۷۸- بعض لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم کے اتباع میں روزہ توڑ دیا، بعض نے رکھے رکھا، آپؐ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ:'' یہ گنہ گار ہیں''۔مسلم

۱۷۹- متفق علیہ (نیل الاوطار،۲۲۲:۴، مسلم نے ابوسعیدؓ سے اس طرح کی روایت کی ہے۔

۱۸۰- متفق علیہ (ایضاً)

۱۸۱- اطباء کی رائے یہ ہے کہ جن بیماریوں کی وجہ سے روزہ چھوڑا جا سکتا ہے وہ شدید دل کا مرض، مسل ، پھیپھڑوں کی جلن، پھیپھڑوں کا ورم، سرطان، گردے کی شدید تکلیف، پیشاب کی نالی میں پتھری اور اس سے جلن، شریانوں کی سختی، پھوڑے، شدید شوگر، ٹشو پھٹ جانے امراض، معدے میں زخم یا نظام انہضام کی شدید اور موذی بیماریاں، جگر کے امراض مثلاً جگر کا بڑھنا سانس کی بیماریاں، شدید اسہال کی بیماری، لبلبہ، کی جلن، پتے کی پتھری اور کولون کی جلن۔

۱۸۲- احکام القرآن،۷۷:۱

۱۸۳- احمد اور اصحاب سنن اربعہ نے انس بن مالک کعبی سے روایت کی (نیل الاوطار ،۴،۲۳۰)

۱۸۴- بخاری (ایضاً، ۲۳۱)

۱۸۵- کشاف القناع،۳۶۱:۱،غایۃ المنتهی،۳۲۳:۱

۱۸۶- غایۃ المنتهی،۳۲۴:۱

۱۸۷- مراقی الفلاح،۱۱۴، البدائع،۲:۱۰۲ وبعد

۱۸۸- حاشیہ الدسوقی علی الشرح الکبیر ،۱:۵۱۴،۵۲۵، القوانین الفقھیہ ،۱۲۴، الشرح الصغیر و حاشیہ الصاوی، ۱:۷۰۵ وبعد

۱۸۹- مغنی المحتاج،۱:۴۳۸،الحضرمیة ۴۱۳

۱۹۰- المغنی،۳:۱۳۴غایة المنتھی، ۱:۳۲۰

۱۹۱- الدرالمختار،۲:۱۳۲-۱۵۳،فتح القدیر ،۲:۶۴-۷۷، البدائع،۲:۹۴-۱۰۲،اللباب ۱:۱۶۵-۱۷۳،مراقی الفلاح،۱۰۹-۱۱۴، تبیین الحقائق،۱:۳۲۲-۳۳۲

۱۹۲- حقنہ: پاخانے کے سوراخ میں یا عورت کی شرم گاہ میں دوائی ڈالنا، سعوط، ناک میں قطرہ ٹپکانا

۱۹۳- نسائی کے علاوہ پانچوں کتب حدیث نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار،۴،۲۰۴)

۱۹۴- ابویعلی الموصلی نے اپنی مسند میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: ''روزہ چیز اندر داخل ہونے سے ٹوٹتا ہے، باہر نکلنے سے نہیں''۔ نصب الرایہ،۲:۴۵۳

۱۹۵- حضرت ابوہریرہؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار،۴:۲۱۴)

۱۹۶- نسائی کے علاوہ صحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (ایضاً، ۲۰۶)

۱۹۷- ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث ضعیف ہے (ایضاً، ۲۰۵)

۱۹۸- احمد، بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی (ایضاً،۲۰۲)

۱۹۹- الدر المختار ،۲:۱۵۱ وبعد، تبیین الحقائق،۱:۳۲۵ وبعد

۲۰۰- ابوداؤد، نسائی اور حاکم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔

۲۰۱- القوانین الفقھیہ ، ۱۱۹،۱۲۲-۱۲۴،الشرح الصغیر ،۱:۶۹۸-۷۱۲، ۷۱۵ وبعد، الشرح الکبیر مع الدسوقی،۱:۵۲۳-۵۳۴، بدایة المجتھد،۱:۲۸۱ وبعد

۲۰۲- خلاصہ یہ ہے کہ اگر محض سوچ سے یا دیکھنے سے منی نکل گئی، دیر تک سوچا نہ دیکھا تو کفارہ نہیں ہے، اگر دیر تک سوچتا یا دیکھتا رہا تو اگر حسب معمول اس طرح اس کی منی نکل آیا کرتی ہے تو کفارہ ہوگا اگر دیر تک دیکھنے یا سوچنے سے نہیں نکلا کرتی لیکن خلاف عادت نکل گئی تو مختار مذہب یہ ہے کہ کفارہ نہیں ہے۔

۲۰۳- اخروٹ کے درخت کی جڑ کا چھکا لے کر اہل مغرب کی عورتیں مسواک کے طور پر استعمال کرتی ہیں۔

۲۰۴- مغنی المحتاج،۱:۴۲۷-۴۳۲،۴۴۲ وبعد، المہذب،۱:۱۸۳-۱۸۵

۲۰۵- خود بخود قے ہو جانا

۲۰۶- بخاری، نسائی میں ہے کہ: ''آپؐ نے احرام کی حالت میں پچھنے لگوائے'' اور یہ حدیث اس حدیث کی ناسخ ہے جس میں ہے کہ: ''پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے''۔

۲۰۷- المغنی،۳:۱۰۲-۱۲۷،۱۳۵-۱۳۷، کشاف القناع،۲:۳۶۲،۳۷۰-۳۸۱

۲۰۸- ابو داؤد، بخاری نے اپنی تاریخ میں عبدالرحمٰن بن نعمان بن سعید بن ہوزہ سے ان کے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کی لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔

۲۰۹- پانچوں کتب صحاح نے روایت کی، ترمذی نے کہا ہے کہ حسن غریب ہے، دارقطنی نے کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

۲۱۰- رسول اللہ ﷺ سے گیارہ صحابہؓ نے روایت کی۔ ان میں رافع بن خدیجؓ بھی ہیں جن سے احمد اور ترمذی نے روایت کی (نیل الاوطار،۴:۲۰۰)

۲۱۱- ابو اسحاق جوزجانی نے روایت کی۔

۲۱۲- بخاری، ارب، خواہش، حاجت اور اس کو پورا کرنا

۲۱۳- صحاح ستہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی، طبرانی نے عمران بن حصینؓ سے ان لفاظ سے

روایت کی: ''اللہ نے میری امت کی وہ باتیں معاف کر دیں جو دل میں پیدا ہوتی رہتی ہیں، جب تک ان کو زبان پر نہ لائے یا ان پر عمل نہ کرے''۔ یہ حدیث صحیح ہے۔(الجامع الصغیر، ۱:۶۸)

۲۱۴- ذراعہ القئی: بے اختیار قے ہو جانا۔

۲۱۵- القوانین الفقهیه ۱۲۲-۱۲۵

۲۱۶- فتح القدیر ۲:۸۰ وبعد، بدایة المجتهد ۱:۲۸۸، الشرح الصغیر ۱:۷۰۳، مغنی المحتاج ۱:۴۳۷، کشاف القناع ۲:۳۸۹، المغنی ۳:۱۳۵

۲۱۷- رخصت سے مراد ہے سخت حکم کے بالمقابل حکم، یہاں ایسی اجازت مراد ہے جس سے عذر ثابت ہو مثلاً طاعت کے لیے سفر یا کوئی ایسا سبب جس کی بنا پر اللہ نے روزہ چھوڑنا جائز قرار دیا ہو۔

۲۱۸- یعنی حقیقتاً وہ روزہ ادا نہیں کہلا سکتا اور نہ ہی حقیقتاً اس کا بدل ہوسکتا ہے۔

۲۱۹- ترمذی، یہ الفاظ ترمذی کے ہیں، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح، بیہقی، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے۔ (والترغیب و الترهیب ۲:۱۰۸)

۲۲۰- فتح القدیر ۲:۸۱، اللباب ۱:۱۷۱، مراقی الفلاح ۱۱۶، بدایة المجتهد ۱:۲۸۹، مغنی المحتاج، ۱:۴۴۵، الحضرمیه ۱۱۳، کشاف القناع ۲:۳۸۸، وبعد، القوانین الفقهیه، ۱۲۱، المغنی ۳:۱۵۰

۲۲۱- اللباب ۱:۱۷۰، فتح القدیر ۲:۸۳-۸۵، بدایة المجتهد ۱:۲۹۰، مغنی المحتاج ۱:۴۳۸ وبعد، المغنی ۳:۱۴۲ وبعد، کشاف القناع ۲:۳۶۰، القوانین الفقهیه ۱۲۱، المهذب ۱:۱۸۷

۲۲۲- زیلعی نے کہا ہے کہ مرفوع غریب ہے البتہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ پر موقوف ہے، پہلی حدیث نسائی نے اور دوسری عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کی۔ (نصب الرایه ۲:۴۶۳)

۲۲۳- صاع سے مراد چار مد جو ۲۷۵۱ گرام کے برابر ہے۔

۲۲۴- مد=بغدادی رطل کے مطابق ایک رطل اور اس کے تہائی حصے کے برابر ہے جب کہ مصری پیمانے

کے حساب سے: شہر کے عام غلے میں سے نصف پیالہ، جو ۶۷۵ گرام کے برابر ہے۔

۲۲۵- شوکانی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بہت ضعیف ہے۔

۲۲۶- ابن ماجہ

۲۲۷- نیل الاوطار، ۴: ۲۳۵-۲۳۷

۲۲۸- الدر المختار ۲: ۱۵۰، وبعد، مراقی الفلاح ، ۱۱۲، البدائع، ۲: ۸۹ وبعد، الشرح الصغیر ، ۱: ۷۰۶-۷۱۵، بدایۃ المجتہد ، ۱: ۲۸۹-۲۹۷، القوانین الفقہیہ ، ۱۲۲-۱۲۴، مغنی المحتاج، ۱: ۴۴۴، المہذب، ۱: ۱۸۴، المغنی، ۳: ۱۲۵-۱۳۴، کشاف القناع، ۲: ۳۸۱-۳۸۲

۲۲۹- ٹوکری (العرق) سے مراد اتنا برتن ہے جس میں پندرہ صاع کی گنجائش ہوتی ہے۔ طرانی نے الاوسط میں روایت کیا کہ اتنی بڑی ٹوکری لائی گئی جس میں بیس صاع کھجوریں تھیں، آپؐ نے فرمایا، یہ صدقہ کر دو۔

۲۳۰- لابتان: لابۃ کا تثنیہ ہے، کالے پتھروں والی زمین

۲۳۱- حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک اصحاب صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴: ۲۱۴) شوکانی کہتے ہیں کہ اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص تنگ دست ہو تو اس کا کفارہ معاف ہے کیوں کہ اسے اپنے اور اپنے اہل خانہ کے اوپر خرچ نہیں کیا جا سکتا اور رسول اللہ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ جب حالات بہتر ہو جائیں تو کفارہ ادا کرے۔ امام شافعی کی ایک رائے یہی ہے اور مالکیہ میں سے عیسی بن دینار کا بھی یہی قول ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ تنگ دستی سے کفارہ معاف نہیں ہوتا اور حدیث میں ایسا کوئی اشارہ نہیں جس سے کفارے کی معافی پر استدلال کیا جا سکے، بلکہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ اس کے ذمے برقرار ہے اور کفارے میں جس تصرف کا اسے اختیار دیا گیا اس کا کفارے سے کوئی تعلق نہیں ہے (نیل الاوطار ۴: ۲۱۶)

۲۳۲- الشرح الصغیر، ۱:۷۱۳

۲۳۳-نیل الاوطار، ۴:۲۱۵

۲۳۴-مراقی الفلاح، ۱۱۶، الکتاب مع اللباب ۱:۱۷۰-۱۷۱، فتح القدیر، ۲:۸۱-۸۲، الشرح الصغیر ،۱:۷۲۰-۷۲۲، بدایۃ المجتھد، ۱:۲۸۹، القوانین الفقھیہ، ۱۲۴، مغنی المحتاج، ۱:۴۴۰، وبعد، المھذب، ۱:۱۷۸،۱۸۷، المغنی،۳:۱۳۹-۱۴۳، کشاف القناع،۲:۳۸۹ وبعد

۲۳۵- الھم : بہت بوڑھا آدمی، بہت بوڑھی عورت کو الھمۃ کہتے ہیں۔

۲۳۶- ابو داؤد (نیل الاوطار،۴:۲۳۱)

۲۳۷- نسائی، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ (نیل الاوطار،۴:۲۳۰)

۲۳۸- اس کی تائید اس ضعیف روایت سے ہوتی ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے بیان کی جو ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو رمضان میں بیمار ہو گیا اور اس نے روزے چھوڑ دیے، پھر صحت یاب ہو گیا اور اگلے رمضان تک اس نے روزے نہیں رکھے، آپؐ نے فرمایا، جو روزے آ گئے ہیں پہلے وہ رکھے پھر جس مہینے کے روزے چھوڑ دیے تھے وہ رکھے اور ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلائے۔ دار قطنی نے موقوفاً روایت کی۔ (نیل الاوطار،۴:۲۳۳)

۲۳۹- مراقی الفلاح، ۱۱۷

۲۴۰- بخاری

فصل دوم

اعتکاف

اس میں چھ مباحث ہیں:

بحث اوّل: اعتکاف کی تعریف، اس کا شرعی حکم، اس کا مقصد، جگہ اور وقت

بحث دوم: اعتکاف کا حکم، نذر اعتکاف میں معتکف پر کیا کیا چیزیں واجب ہوتی ہیں؟

بحث سوم: اعتکاف کی شرائط

بحث چہارم: معتکف کے لیے پابندیاں اور جائز امور

بحث پنجم: معتکف کے آداب، اعتکاف کے مکروہات اور اعتکاف توڑنے والی چیزیں

بحث ششم: اعتکاف ٹوٹ جائے تو اس کا حکم

اب ہم ترتیب وار ان پر تفصیلی بحث کریں گے۔

بحث اوّل: اعتکاف کی تعریف، اس کا شرعی حکم، اس کا مقصد، جگہ اور وقت:

اعتکاف کی تعریف: اعتکاف لغت میں کہتے ہیں: کسی جگہ ٹھہرنا، کسی چیز سے وابستہ ہو جانا اور وہاں دیر تک قیام کرنا، اچھی جگہ ہو چاہے بری- ارشاد باری تعالیٰ ہے: یعکفون علی اصنام لھم (الاعراف، ۷:۱۳۸، اپنے بتوں کے پاس ٹھہرتے ہیں) نیز ماھذہ التماثیل التی انتم لھا عاکفون (الانبیاء، ۲۱:۵۲، یہ کیسی مورتیاں ہیں جن سے تم وابستہ ہو گئے ہو) نیز ارشاد ربانی ہے: ولاتباشروھن و انتم عاکفون فی المساجد (البقرہ ۲:۱۸۷، جب تم مساجد میں ٹھہرے ہوئے ہوتو اپنی بیویوں سے مباشرت نہ کیا کرو)

اعتکاف کی شرعی تعریف جو مختلف فقہاء نے کی ہے ایک دوسری سے قریب ہے۔ حنفیہ کے بقول (۱) کسی ایسی مسجد میں روزے سے اعتکاف کی نیت کر کے ٹھہرنا جس میں جماعت ہوتی ہو۔ ٹھہرنا اعتکاف کا رکن ہے، کیوں کہ لفظ یہی معنی دیتا ہے اور اسی سے اعتکاف کا وجود ہے۔ نذر اعتکاف میں روزہ اور نیت اس کی شرائط ہیں۔ مرد اعتکاف کے لیے ایسی مسجد میں ٹھہرے جس میں جماعت ہوتی ہو۔ یعنی اس مسجد کا امام اور مؤذن ہو، اس میں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں یا نہ۔ عورت گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے یعنی اس جگہ جو نماز کے مختص کر لی گئی ہو۔ عورت کے لیے مسجد میں اعتکاف مکروہ ہے اور گھر میں نماز کی مقرر جگہ کے علاوہ اور کسی جگہ اعتکاف درست نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں (۲) کہ اعتکاف باشعور مسلمان کا روزے کی حالت میں ایسی مسجد میں قیام ہے جو سب لوگوں کے لیے مباح ہو، اس دوران جماع اور اس کی ترغیبات سے رکا رہے، کم از کم ایک دن رات، یا اس سے زیادہ عبادت کی غرض سے اعتکاف کی نیت سے

ٹھہرے۔کافر کا اعتکاف درست نہیں اور نہ بے شعور بچے کا۔نہ ایسی مسجد میں جس میں عام لوگوں کو داخلے کی اجازت نہ ہو،نہ بغیر روزے کے، روزہ ضروری ہے، فرض ہو چاہے نفل، رمضان کا ہو یا رمضان کے علاوہ، رات دن میں کسی بھی وقت جماع کر لیا یا جماع کے ابتدائی مراحل میں داخل ہو گیا تو اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔اعتکاف کی کم از کم مدت ایک دن رات ہے، زیادہ کی کوئی حد نہیں ہے،عبادت کی نیت سے ٹھہرے، کیوں کہ اعتکاف عبادت ہے اور بلا نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی۔

شافعیہ کی عبارت یہ ہے(۳) کسی مخصوص شخص کا اعتکاف کی نیت سے مسجد میں ٹھہرنا۔ حنابلہ کہتے ہیں(۴) اعتکاف اللہ کی طاعت کی غرض سے مسجد میں خاص طریقے سے ٹھہرنا ہے۔ٹھہرنے والا مسلمان عاقل با شعور ہو،غسل واجب کرنے والے امور سے پاک ہو، اس کا کم از کم وقت ایک گھڑی ہے۔کافر خواہ مرتد ہو اس کا اعتکاف درست نہیں۔دیوانے اور بچے کا بھی نہیں کیوں کہ ان کی نیت نہیں ہوتی اور جنبی وغیرہ کا بھی نہیں، خواہ اس نے وضو کیا ہوا ہو اور مسجد سے گزرنا کافی نہیں۔لحظہ بھر کے لیے رکنا ضروری ہے۔

اعتکاف کی شرعی حیثیت کے دلائل(۵): اعتکاف کا ثبوت کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ہے۔ارشاد ربانی ہے:ولاتباشروھن و انتم عاکفون فی المساجد (البقرہ ۲:۱۸۷، جب تم مساجد میں اعتکاف میں ہو تو بیویوں سے مباشرت نہ کیا کرو) اسی طرح قرآن حکیم میں ہے:ان طھرا بیتی للطائفین والعکفین (البقرہ۲:۱۲۵،میرے گھر طواف کرنے والوں اور اعتکاف کرنے والوں کے لیے پاک رکھو) پہلی آیت میں اعتکاف کی نسبت مساجد کی طرف کی گئی ہے جو عبادت کے لیے مختص ہوتی ہیں اور مباح جماع کو اعتکاف کی وجہ سے چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتکاف

عبادت ہے۔

سنت: حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ: ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ منورہ تشریف لائے اس وقت سے اپنے وصال تک رمضان کے آخری عشرے میں اعتکاف فرماتے رہے ہیں''۔(۶) زھری کہتے ہیں کہ: ''لوگوں کے بارے میں تعجب ہے کہ انہوں نے اعتکاف کیسے چھوڑ دیا جب کہ رسول اللہ ﷺ کچھ کام کبھی کرتے کبھی چھوڑ دیتے لیکن آپ نے اپنے وصال تک اعتکاف نہیں چھوڑا''۔

اعتکاف پہلی شریعتوں میں تھا، ارشاد ربانی ہے: **وعھدنا الی ابراھیم و اسماعیل ان طھرا بیتی للطائفین والعاکفین** (البقرہ۲:۱۲۵، ہم نے ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ کو یہ تاکیدی حکم دیا تھا کہ میرے گھر کو طواف کرنے والوں اور اعتکاف کرنے والوں کے لیے پاک رکھیں)

اعتکاف کا مقصد: اللہ سے لو لگا کر، اس کی طرف توجہ کر کے، فارغ اوقات میں مکمل طور پر عبادت کے لیے وقف ہو کر، اللہ کے لیے دنیوی مشاغل اور اعمال کو ترک کر کے، اپنے نفس کو اللہ کے سپرد کر کے، نفس کے معاملات کو اللہ کے حضور پیش کر کے اس کے کرم پر اعتماد اور اس کے دروازے پر کھڑے ہو کر، اس کے گھر میں مسلسل عبادت کر کے، اس کی رحمت کے قرب کی تلاش کرتے ہوئے، اس کی حفاظت کے قلعہ میں پناہ حاصل کرتے ہوئے دل کی پاکی اور صفائی کرنا تاکہ دشمن کا مکر و قوت سے اللہ کی قوت و طاقت اور اس کی تائید و نصرت سے بچا جا سکے۔ اعتکاف جب خالص اللہ کی رضا کے لیے کیا جائے تو وہ تمام اعمال سے اشرف اور اللہ کو بہت محبوب عمل ہے کیوں کہ معتکف نماز کا منتظر ہوتا ہے اس لیے وہ گویا ہر وقت کا نمازی ہے اور نماز کی حالت قرب خداوندی کی حالت ہے۔

جن علماء کے نزدیک اعتکاف کے لیے روزہ شرط ہے ان کے مطابق جب اعتکاف کے ساتھ روزہ بھی شامل ہو جائے تو مومن اللہ کے اور زیادہ قریب ہوتا ہے کیوں کہ روزہ داروں کے دل پر اللہ کی طرف سے دل کی پاکیزگی اور نفوس کی طہارت کا فیضان ہوتا ہے۔

اعتکاف کا افضل ترین وقت رمضان کا آخری عشرہ ہے کیوں کہ اس میں لیلۃ القدر بھی آتی ہے جو ایک ہزار مہینے سے بہتر ہے۔

اعتکاف کی مدت: اعتکاف ہر وقت رمضان اور غیر رمضان میں مستحب ہے۔حنفیہ کے نزدیک (۷) نفل اعتکاف کی کم از مدت مقرر نہیں۔اعتکاف کی نیت سے ٹھہرنا کافی ہے، اگر مسجد میں چلتے چلتے اعتکاف کی نیت کر لی تو بھی صحیح ہے کیوں کہ یہ محض نیکی کا عمل ہے اور نفل اعتکاف میں روزہ شرط نہیں۔نیت کے ساتھ جتنی دیر مسجد میں ٹھہرے گا اس وقت کا ہر جز عبادت شمار ہو گا، اس کی دوسری عبادت کے ساتھ ملانے کی ضرورت نہیں۔نفل اعتکاف شروع کیا گیا ہو تو اس کی قضا ظاہر مذہب کے مطابق ضروری نہیں کیوں کہ اس کے لیے روزہ شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک کم از کم مدت (۸) ایک دن رات ہے۔پسندیدہ امر یہ ہے کہ اعتکاف دس دن سے کم نہ ہو، رمضان کے روزوں میں یا رمضان کے علاوہ روزے رکھ کر اعتکاف کرے، روزے نہ رکھ کر اعتکاف کرنا درست نہیں، خواہ کسی عذر کی بنا پر روزے نہ رکھ سکتا ہو۔جو روزے نہیں رکھ سکتا اس کا اعتکاف درست نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح تر رائے یہ ہے (۹) کہ اعتکاف کے لیے شرط یہ ہے کہ مسجد میں اتنی دیر ٹھہرے جسے ٹھہرنا کہا جا سکے، جتنے وقت میں آدمی اطمینان سے رکوع وغیرہ کرتا ہے اس سے زیادہ وقت ہو، رکوع کی مقدار وقت کافی نہیں۔سکون بھی واجب نہیں ہے بلکہ

اعتکاف کے دوران چلنے پھرنے سے بھی اعتکاف ہو جاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۰) کم از کم وقت اتنا ہونا چاہیے جس کے گزارنے والے کو مسجد میں معتکف یا ٹھہرنے والا کہا جا سکے، خواہ ایک لحظہ کے لیے ہو۔ جمہور کے نزدیک تھوڑا سا وقت کافی ہے جب کہ مالکیہ نے کم از کم ایک دن رات کی شرط رکھی ہے۔

اعتکاف کی جگہ: حنفیہ کے نزدیک (۱۱) مرد یا باشعور لڑکے کے لیے اعتکاف کی جگہ ایسی مسجد ہے جہاں جماعت کے ساتھ نماز ہوتی ہو، یعنی جس مسجد کا امام اور مؤذن ہو، خواہ پانچوں نمازیں وہاں ادا کی جاتی ہوں یا نہ۔ جامع مسجد میں بالاتفاق اعتکاف جائز ہے کیوں کہ ابن مسعودؓ کا قول ہے: ''اس مسجد میں اعتکاف جائز ہے جس میں جماعت ہوتی ہو''۔ (۱۲) عورت اپنے گھر کی مسجد میں یعنی اس جگہ جو نماز کے لیے تیار کی گئی ہو اعتکاف کرے۔ ایسی جگہ تیار کرنا مستحب ہے۔ ہر ایک کو ایسی جگہ تیار کرنی چاہیے۔

حنابلہ کے نزدیک (۱۳) جس مرد کے لیے نماز با جماعت ضروری ہے اس کا اعتکاف ایسی مسجد کے علاوہ درست نہیں جس میں جماعت ہوتی ہو۔ مسجد کے بغیر بالاتفاق اعتکاف صحیح نہیں ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد (البقرۃ ۲:۱۸۷، جب تم مساجد میں اعتکاف میں ہو تو بیویوں سے مباشرت نہ کرو) اگر کسی دوسری جگہ اعتکاف درست ہوتا تو مباشرت کی حرمت کے سلسلے میں مساجد کا بطور خاص ذکر نہ کیا جاتا کیوں کہ اعتکاف میں مباشرت مطلقاً حرام ہے۔ مسجد کی شرط اس لیے ہے کہ اس میں لوگ جمع ہوتے ہیں کیوں کہ جماعت واجب ہے۔ ایسی مسجد جس میں جماعت نہ ہوتی ہو اس میں اعتکاف کے لیے بیٹھنا دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو جماعت ترک کرنا پڑے گی، جو واجب ہے یا جماعت کے لیے اعتکاف سے باہر آنا پڑے گا اور بار بار

اعتکاف سے نکلنا حالانکہ اس سے بچا جا سکتا تھا اعتکاف کے منافی ہے، کیوں کہ اعتکاف نام ہی ایک جگہ ٹھہرنے اور اللہ کی اطاعت سے وابستہ ہو جانے کا ہے۔

ہر مسجد میں اعتکاف مندرجہ ذیل صورتوں میں جائز ہے:

۱- اگر اعتکاف اس وقت کا ہو جو نماز کا وقت نہیں مثلاً رات کا یا دن کے کچھ حصے کا اعتکاف ہو، اس صورت میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ اگر کسی مسجد میں کسی نماز کی جماعت ہوتی ہو تو اس دوران میں اس مسجد میں اعتکاف جائز ہے۔

۲- اگر معتکف ایسا شخص ہو جس پر جماعت کی نماز واجب نہیں مثلاً بیمار، معذور، عورت یا لڑکا ہے اور ایسی بستی میں ہے جہاں اس کے علاوہ کوئی نمازی نہیں، اس کے لیے ہر مسجد میں اعتکاف جائز ہے کیوں کہ وہاں اس پر جماعت واجب نہیں ہے۔ عورت کے لیے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں کیوں کہ وہ نہ حقیقتاً مسجد ہے نہ حکماً۔ اگر ایسا جائز ہوتا تو امہات المومنین گھر میں اعتکاف میں بیٹھتیں، کم از کم ایک بار ہی سہی تا کہ اس کا جواز معلوم ہو سکے۔

جب عورت اعتکاف میں بیٹھے تو اس کے لیے مستحب ہے کہ کسی چیز سے پردہ کر لے کیوں کہ جب ازواج مطہرات اعتکاف کرنا چاہتیں تو انہیں یہ حکم دیا گیا تھا کہ مسجد میں اپنے لیے باپردہ جگہ بنالیں اور وہ الگ جگہ بنا لیتیں، چوں کہ مسجد میں مرد آتے ہیں، اس لیے مردوں اور عورتوں کے لیے بہتر یہ ہے کہ ایک دوسرے کو نہ دیکھیں۔

جس شخص پر جماعت واجب ہے اس کا اعتکاف ایسی مسجد میں درست نہیں جس میں صرف نماز جمعہ پڑھائی جاتی ہے پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی، بشرطیکہ اعتکاف اتنے وقت کا ہے جس میں نماز کا وقت آتا ہے، تا کہ اس کی جماعت نہ رہ جائے۔

یاد رہے کہ مسجد کی سطح، اس کا صحن جس کو چار دیواری سے گھیر کر اس پر دروازہ لگا دیا گیا ہو، مسجد کا مینار جو مسجد میں ہو یا جس کا دروازہ مسجد میں ہو مسجد کا حصہ ہیں کیوں کہ جنبی کے لیے وہاں داخل ہونا ممنوع ہے، جیسا کہ بیان کیا گیا۔

اسی طرح مسجد میں کیے گئے اضافے بھی مسجد ہیں حتیٰ کہ ثواب بھی اتنا ہی ملتا ہے، خواہ مسجد حرام ہو یا مسجد نبویؐ۔ کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اگر یہ مسجد صنعاء تک پھیل جائے تو میری مسجد ہی رہے گی''۔(۱۴) حضرت عمرؓ نے جب مسجد نبویؐ میں اضافہ کیا تو فرمایا: ''اگر ہم اس میں اضافہ کر دیں حتیٰ کہ جبانہ تک پہنچ جائے تب بھی مسجد نبویؐ ہی رہے گی''۔

اگر کسی ایسے شخص نے جس پر جمعہ واجب نہیں مثلاً مسافر یا عورت نے کسی ایسی مسجد میں اعتکاف کیا، جہاں جمعہ نہیں پڑھا جاتا تو اگر اس نے جمعہ کے لیے نکلنے کی شرط اعتکاف میں نہیں رکھی تو جمعہ کے لیے جانے سے اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ اگر شرط رکھی تو جائز ہے کیوں کہ جمعہ کے لیے نکلنا لازمی ہو گا۔

افضل یہ ہے کہ اگر اعتکاف کے دوران جمعہ آتا ہو تو ایسی مسجد میں اعتکاف کرے جہاں جمعہ ہوتا ہو تاکہ اعتکاف چھوڑ کر جمعہ کے لیے نہ نکلنا پڑے جب کہ اس سے بچا جا سکتا تھا۔

اگر تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد میں اعتکاف یا نماز پڑھنے کی نذر مانی تو کسی بھی مسجد میں اعتکاف کرنے یا نماز پڑھنے سے منت پوری ہو جائے گی کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے عبادت کے لیے کوئی جگہ مختص نہیں کی۔ نذر سے جگہ متعین نہیں ہوتی۔ اگر متعین ہو جائے تو سفر کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اگر تین مساجد، مسجد حرام، مسجد نبویؐ اور مسجد اقصیٰ میں سے کسی مسجد میں اعتکاف

کرنے یا نماز پڑھنے کی نذر مانی تو دوسری جگہ ادا کرنے سے نذر پوری نہیں ہو گی کیوں کہ ان جگہوں پر عبادت کا ثواب دوسری جگہوں کی بہ نسبت زیادہ ہے، اس لیے مقرر کرنے سے مقرر ہو جاتی ہیں ان تینوں مساجد میں سے کوئی جگہ مقرر کی ہے تو وہاں سفر کر کے جائے کیوں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: ''تین مساجد کے علاوہ اور کسی مسجد کے لیے سفر نہ کیا جائے۔ مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور میری یہ مسجد''۔ (۱۵)

مسجد حرام سب سے افضل ہے، پھر مسجد نبویؐ پھر مسجد اقصیٰ (۱۶) اگر نذر میں سب سے افضل یعنی مسجد حرام مقرر کی تو دوسری کسی مسجد میں اعتکاف کرنے یا نماز پڑھنے سے نذر پوری نہیں ہو گی کیوں کہ اور کوئی مسجد اس کے برابر نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں (۱۷) اعتکاف کی جگہ ساری مساجد ہیں، گھر کے اندر مقرر کی ہوئی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں۔ جس شخص نے اتنی مدت کے اعتکاف کی نیت کی جس کے دوران جمعہ آتا ہو تو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا متعین ہو جاتا ہے، کیوں کہ اگر جمعہ کے لیے نکلے گا تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ جس جگہ نذر پوری کرنے کی تعین کی ہو نذر ماننے والے کو اسی جگہ نذر پوری کرنی چاہیے۔ اگر مسجد حرام یا مسجد نبویؐ میں اعتکاف کرنے یا نماز پڑھنے کی منت مانی ہو تو وہیں پورا کرنا واجب ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مدینہ مکہ سے افضل ہے اور مسجد نبویؐ مسجد حرام سے افضل ہے، اس کے بعد مسجد اقصیٰ ہے کیوں کہ دارقطنی اور طبرانی نے رافع بن خدیج ؓ سے روایت کی ہے کہ: ''مدینہ مکہ سے بہتر ہے''، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کی دعا میں ہے: ''اے اللہ تو نے مجھے میرے پسندیدہ شہر سے نکالا تو مجھے اپنے پسندیدہ شہر میں ٹھکانا دے''۔ طبرانی نے بلال بن حارث مزنی سے روایت کی کہ مدینہ کا رمضان دوسری جگہوں کے ایک ہزار رمضان سے بہتر ہے اور مدینہ کا جمعہ

دوسری جگہوں کے ایک ہزار جمعوں سے بہتر ہے"۔

شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے(۱۸) کہ اعتکاف مسجد میں ہی صحیح ہے خواہ اس کی چھت پر ہو یا اور کسی جگہ جو مسجد کے تابع ہو اور دوسری مساجد کی بہ نسبت جامع مسجد میں اعتکاف کرنا زیادہ بہتر ہے۔(۱۹) تاکہ جن فقہاء کے نزدیک جامع مسجد میں اعتکاف واجب ہے ان کے اختلاف سے بچ سکے، نیز اس میں نمازی زیادہ ہوتے ہیں اور جمعہ کے لیے دوسری مسجد جانے کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ اگر کسی نے اتنی مدت کے مسلسل اعتکاف کی نیت کی جس میں جمعہ آتا ہو اور اعتکاف کرنے والے پر جمعہ واجب ہو اور اس نے اپنے اعتکاف میں جمعہ کے لیے جانے کی شرط نہ رکھی ہو تو اس کے لیے جامع مسجد میں اعتکاف کرنا واجب ہے۔

شافعیہ کا جدید مذہب یہ ہے کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف نہیں کر سکتی، یعنی ایسا الگ جگہ جو نماز کے لیے تیار کی جاتی ہے کیوں کہ وہ مسجد نہیں ہے، اسے تبدیل کیا جا سکتا ہے اور اس میں جنبی آدمی ٹھہر سکتا ہے اور ازواج مطہرات مسجد میں اعتکاف میں بیٹھتی تھیں اگر گھر میں بیٹھنا جائز ہوتا تو ان کے لیے بطریق اولیٰ جائز ہوتا۔

اگر کسی نے تین مساجد کے علاوہ کسی خاص مسجد میں اعتکاف میں بیٹھنے کی نذر مانی ہے تو جیسا کہ حنابلہ کی رائے ہے۔ کسی بھی مسجد میں اعتکاف کر کے نذر پوری کی جا سکتی ہے۔ ایک جگہ کو دوسری جگہ پر کوئی برتری حاصل نہیں، اس لیے کوئی مسجد متعین نہیں ہوگی۔

اگر نذر مانی کہ ان تین مساجد (مسجد حرام، مسجد نبویؐ اور مسجد اقصیٰ) میں سے کسی مسجد میں اعتکاف کرے گا تو وہیں اعتکاف کرنا ضروری ہے، کیوں کہ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ "میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ میں نے مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کرنے کی

نذر مانی ہے''۔آپؐ نے فرمایا: ''اپنی نذر پوری کرو''۔ (۲۰) مسجد حرام دوسری دونوں مساجد کے قائم مقام ہے کیوں کہ اس کی فضیلت زیادہ ہے اور اس سے حج کی عبادات متعلق ہیں، اس کے برعکس درست نہیں۔ دوسری دونوں مساجد مسجد حرام کے قائم مقام نہیں ہیں کیوں کہ وہ فضیلت میں ان سے کم ہیں۔ مسجد نبویؐ مسجد اقصیٰ کے قائم مقام ہے کیوں کہ اس سے افضل ہے لیکن اس کے برعکس نہیں کیوں کہ مسجد اقصیٰ فضیلت میں مسجد نبویؐ سے کم ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کسی بھی مسجد میں اعتکاف جائز ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ جامع مسجد میں اعتکاف کرے۔ جمہور کے نزدیک گھروں کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک عورت کے لیے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز ہے۔

بحث دوم: اعتکاف کا حکم، نذر اعتکاف میں معتکف پر کیا کیا چیزیں واجب ہوتی ہیں:

اس میں دو مطالب ہیں:

مطلب اوّل: اعتکاف کا حکم:

نذر کے علاوہ اعتکاف کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ مستحب ہے لیکن تحقیق کی غرض سے اعتکاف کے سنت ہونے کے درجہ کو متعین کرنے کے لیے مذہبی آراء کی تفصیل بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے:

حنفیہ کے نزدیک (۲۱) اعتکاف کی تین قسمیں ہیں: واجب، سنت مؤکدہ اور مستحب۔

واجب: واجب اعتکاف وہ ہے جس کی منت مانی ہو، مثلاً یوں کہے کہ میں اللہ کے لیے ایک دن یا زیادہ مثلاً اعتکاف کروں گا۔

سنت مؤکدہ کفایہ: رمضان کے آخری عشرے کا اعتکاف ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ اپنی وفات تک بلا ناغہ رمضان کے آخری عشرے میں اعتکاف فرماتے رہے اور آپؐ کے بعد ازواج مطہرات اعتکاف کرتی تھی۔

مستحب: رمضان کے آخری عشرے اور نذر اعتکاف کے علاوہ کسی وقت بھی مستحب اعتکاف کیا جا سکتا ہے مثلاً مسجد میں داخل ہو تو اعتکاف کی نیت کرے۔اس کا کم از کم وقت تھوڑی سی دیر ہے حتی کہ اگر مسجد میں چلتا ہوا نکل گیا تب بھی فتویٰ یہی ہے کہ مستحب اعتکاف کیا جا سکتا ہے۔

نذر اعتکاف میں روزہ رکھنا شرط ہے اور مستحب میں شرط نہیں ہے۔نذر اعتکاف کم از کم ایک دن ہے۔اگر ایک رات کے اعتکاف کی نذر مانی تو درست نہیں خواہ اس کے ساتھ دن کی نذر بھی مانی ہو کیوں کہ رات روزے کا وقت نہیں ہے۔اگر ساتھ دن کی نیت بھی کی تو اعتکاف درست ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں دن رات کے تابع ہے اور جب متبوع یعنی رات کے اعتکاف کی نذر باطل ہو گئی تو تابع یعنی دن کی نذر خود بخود باطل ہو گئی، دوسری صورت میں رات کا مطلقاً ذکر کیا اور اس سے مجاز مرسل کے طور پر دن مراد لیا، عام طور پر مطلقاً وقت کے لیے یعنی دن کے لیے رات کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اس لیے مقصود دن ہو گا۔

اگر دن اور رات کے اعتکاف کی نیت کی تو اگر چہ رات روزے کا وقت نہیں ہے تاہم رات دن کے تابع ہو کر اس میں شامل ہو جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں(۲۲) اعتکاف، ثواب اور نیکی کے کاموں میں سے ایک نفل نیکی ہے، شرعاً مستحب ہے، شریعت نے مردوں اور عورتوں کو اعتکاف کی ترغیب دی ہے بالخصوص

رمضان کے آخری عشرے میں نذر ماننے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ (۲۳) کہتے ہیں: اعتکاف سنت ہے یا ہر وقت مستحب ہے۔ اگر منت مانی ہو تو اسے پورا کرنا ضروری ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ اعتکاف کیا اور اللہ کا قرب چاہا اور آپؐ کے ساتھ اور آپؐ کی وفات کے بعد آپؐ کی ازواج مطہرات نے بھی اعتکاف کیا۔ اگر کسی نے اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو جس طرح نذر مانی یعنی مسلسل اعتکاف کی یا اور کسی طریقے سے اسی طرح پورا کرنا ضروری ہے، حدیث میں ہے ''جو اللہ کی اطاعت کی نذر مانے تو اس کی اطاعت کرے''۔ (۲۴) حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا کہ: ''یا رسول اللہ میں نے ایک رات مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی ہے''، آپؐ نے فرمایا: ''اپنی نذر پوری کرو''۔ (۲۵)

مطلب دوم: نذر اعتکاف میں معتکف پر کیا کیا چیزیں واجب ہوتی ہیں؟

جب کوئی مسلمان ایک دن یا چند دنوں کی اعتکاف کی نذر مانے تو کیا راتیں بھی اس میں شامل ہیں؟ کیا مسلسل اتنے دن اعتکاف کرنا واجب ہے؟ معتکف اپنا اعتکاف کب شروع کرے؟ غروب آفتاب سے پہلے یا طلوع فجر سے پہلے؟۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ راتیں دن کے ساتھ شامل ہیں اور نذر اعتکاف مسلسل کرنا ہوتا ہے مثلاً ایک ہفتہ یا ایک مہینہ، معتکف اس دن غروب آفتاب سے پہلے اعتکاف شروع کرے اور آخری دن غروب آفتاب کے بعد اعتکاف سے نکلے۔ شافعیہ کے نزدیک رات دن کے اعتکاف میں شامل نہیں صرف رمضان کے آخری عشرے کی راتیں شامل ہیں اور اظہر روایت کے مطابق مسلسل اعتکاف کی شرط نہ رکھی ہو تو مسلسل اعتکاف بھی ضروری نہیں اور معتکف طلوع فجر سے پہلے اعتکاف شروع کرے اور غروب آفتاب کے

بعد ختم کرے۔(۲۶)

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جس کسی نے مثلاً دو دن یا زیادہ کا اعتکاف اپنے اوپر واجب کرلیا، وہ ان کی راتوں میں بھی اعتکاف کرے کیوں کہ راتیں دن کے تابع ہیں اور جب بھی جمع کے صیغے کے ساتھ دنوں کا ذکر کیا جائے تو راتیں شامل ہوتی ہیں اور اعتکاف مسلسل کرے، خواہ تسلسل کی شرط نہ لگائی ہو کیوں کہ اعتکاف کی بنیاد ہی تسلسل پر ہے جب کہ روزے میں ایسا نہیں ان کی بنیاد الگ الگ ایک ایک روزے پر ہے کیوں کہ راتیں روزے کا وقت نہیں اس لیے روزہ ایک ایک دن کا الگ الگ ہوتا ہے جب کہ اعتکاف سارے وقت کو شامل ہوتا ہے۔

پہلی رات اعتکاف میں شامل ہوتی ہے۔پہلی رات غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور آخری دن غروب آفتاب کے بعد مسجد سے نکلے۔

اگر کسی نے راتوں کے اعتکاف کی نذر مانی تو دن کا اعتکاف بھی واجب ہوگا۔اگر دن کی منت مانی تو راتیں بھی مسلسل ساتھ شامل رہیں گی۔یاد رہے کہ رات آنے والے دن کے تابع ہوتی ہے البتہ عرفہ اور قربانی کی راتیں پچھلے دن کے تابع ہیں، اس میں لوگوں کے لیے آسانی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں رات کی منت ماننے سے دن اس میں شامل ہو جاتا ہے، خواہ صرف رات کے اعتکاف کی نیت کی ہو، اگر کسی نے جمعرات کی رات کے اعتکاف کی نذر مانی اور وہ رات اور اس سے اگلا دن اس میں شامل ہو گیا۔روزہ جو کہ نذر اعتکاف کے علاوہ بھی اعتکاف کی شرائط میں سے ہے، رکھنا لازم ہوتا ہے، جونہی کوئی شخص اعتکاف شروع کرے، کم وقت کے لیے یا زیادہ کے لیے روزہ رکھے۔

معتکف کے لیے ضروری ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے یا اس کے ساتھ ہی اعتکاف میں داخل ہو تا کہ پوری رات اعتکاف میں رہے اور غروب آفتاب کے بعد اعتکاف سے نکلے تا کہ پورا دن اعتکاف میں رہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس کسی نے ایک ماہ کے اعتکاف کی منت مانی، اس کے لیے تسلسل واجب ہے اور راتیں بھی اس میں شامل ہیں۔پہلی رات غروب آفتاب سے پہلے اعتکاف شروع کرے اور آخری دن غروب آفتاب کے بعد اعتکاف سے نکلے۔

اگر ایک دن کے اعتکاف کی منت مانی تو دن کو حصوں میں تقسیم کرنا جائز نہیں البتہ رات دن میں شامل نہیں ہو گی اور معتکف کے لیے ضروری ہے کہ طلوع فجر سے پہلے اعتکاف شروع کرے اور غروب آفتاب کے بعد اعتکاف سے نکلے کیوں کہ رات دن کا حصہ نہیں ہے، مہینے کا حصہ ہے۔اگر مطلقاً دن کے الفاظ استعمال کیے تو مسلسل اعتکاف کرنا واجب ہے کیوں کہ اس سے مفہوم یہی لیا جاتا ہے جیسا کہ مسلسل کا لفظ کہا ہو تو مسلسل اعتکاف کرنا ہو گا، اسی طرح اگر ایک مہینہ اعتکاف کی نذر مانی تو مسلسل اعتکاف واجب ہے جیسے اگر کوئی شخص قسم کھاتا ہے کہ وہ ایک مہینہ زید سے بات نہیں کرے گا یا ایلاء کی مدت یا نامرد کو مہلت یا عدت کی مدت میں مسلسل مدت کا تصور ہوتا ہے جب کہ روزے میں ایسا نہیں۔ اگر دو مہینوں کے درمیان ایک مہینہ اعتکاف کر لیا، خواہ ان میں سے کوئی مہینہ انتیس کا ہو یا دو مہینوں میں تیس دن پورے کر لیے تو جائز ہے، راتیں دنوں کے ساتھ شامل ہیں کیوں کہ مہینہ دن رات کے مجموعے کا نام ہے، اس سے کم اعتکاف سے مہینہ پورا نہیں ہو گا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تو بالاتفاق اس کے ساتھ

رات شامل نہیں ہوتی۔رات دن کا حصہ نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ معتکف طلوع فجر سے پہلے اعتکاف شروع کرے اور غروب آفتاب کے بعد اعتکاف سے نکلے کیوں کہ دن فجر اور غروب آفتاب کے درمیان وقت کا نام ہے۔

اگر کسی متعین مہینے کے اعتکاف کی نذر مانی تو دن رات کا اعتکاف واجب ہوگا، راتیں ساتھ شامل ہوں گی، مہینہ خواہ ناقص ہو یا مکمل کیوں کہ دو چاندوں کے طلوع کے درمیان کے وقفے کو مہینہ کہتے ہیں خواہ وہ انتیس دن ہوں یا تیس، ہاں اگر اپنی منت کے الفاظ میں کوئی استثناء کر دے۔ اور اگر مہینے کے صرف دنوں کے اعتکاف کی منت مانے تو راتیں شامل نہیں ہوں گی، صرف دنوں کا اعتکاف کرنا ہوگا اس رائے میں حنابلہ اور شافعیہ متفق ہیں۔

اکثر شافعیہ کے نزدیک راجح رائے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مسلسل اعتکاف کی نیت کی یا راتوں کا صراحتاً ذکر کیا تو راتیں شامل ہوں گی ورنہ نہیں ہوں گی۔

صحیح یہ ہے کہ اعتکاف میں اگر تسلسل کا ذکر نہ کیا جائے تو تسلسل واجب نہیں ہوتا۔اگر کسی نے ایک دن کے اعتکاف کی نیت کی تو اس کے اوقات کو تقسیم کرنا درست نہیں۔اگر کسی شخص نے متعین طور پر کسی ہفتے کے اعتکاف کی نذر مانی اور اس میں تسلسل کا ارادہ کیا، پھر اس ہفتے اعتکاف نہ کر سکا تو قضا میں بھی تسلسل واجب ہے اور اگر تسلسل کا ارادہ نہیں کیا تھا تو قضا میں بھی تسلسل ضروری نہیں ہے کیوں کہ ایسی منت میں تسلسل منت کا حصہ نہیں ہے بلکہ وقت کے تعین کے لیے ہے۔ اس لیے یہ رمضان میں تسلسل کے مشابہ ہے۔

اگر کسی نے منت مانی کہ میں رمضان کے آخری عشرے میں اعتکاف کروں گا تو

راتیں اس میں شامل ہیں حتیٰ کہ پہلی رات بھی شامل ہے اور اگر مہینہ انتیس کا ہوتا ہے تو بھی اعتکاف مکمل ہے کیوں کہ آخری عشرے کا اطلاق بیس رمضان سے آخر رمضان کے دنوں پر ہوتا ہے، البتہ اگر کسی نے یوں منت مانی کہ مہینے کے آخری دس دن کا اعتکاف کرے گا تو اگر مہینہ انتیس کا ہو گیا تو اعتکاف ختم نہ کرے کیوں کہ دس دن مکمل نہیں ہوئے، اس کی نیت کے مطابق اعتکاف پورا نہیں ہوا، اس لیے ایک دن مزید اعتکاف کرے۔

اگر کسی شخص نے ایک متعین دن کے اعتکاف کی نذر مانی، اس روز اعتکاف نہیں کر سکا، رات کو قضا کر لیا تو جائز ہے۔ اگر کسی نے منت مانی کہ جس روز زید آئے گا اعتکاف کروں گا اور زید رات کو آیا تو معتمد قول یہ ہے کہ پورا دن اعتکاف کرے۔ یہ تب ہے کہ زید زندہ اپنے اختیار سے آیا ہو، اگر اس کی لاش آئی یا اسے زبردستی لایا گیا تو نذر واجب نہیں ہوتی۔

بحث سوم: اعتکاف کی شرائط:

اعتکاف کے صحیح ہونے کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں: (۲۷)

۱-اسلام: کافر کا اعتکاف درست نہیں کیوں کہ اعتکاف اسلام کے اعمال میں سے ہے۔

۲-عقل وشعور: دیوانے وغیرہ کا یا بے شعور بچے کا اعتکاف درست نہیں کیوں کہ یہ افراد عبادات کی اہلیت نہیں رکھتے۔ ان کا اعتکاف صحیح نہیں ہے جیسے کہ کافر کا صحیح نہیں البتہ شعور رکھنے والے لڑکے کا اعتکاف صحیح ہے۔

۳-اعتکاف مسجد میں ہو: گھروں میں اعتکاف درست نہیں، جیسا کہ بیان ہوا البتہ حنفیہ کے نزدیک عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کر سکتی ہے، یعنی اس جگہ جسے وہ نماز کے لیے متعین کرے۔

۴-نیت بالاتفاق شرط ہے: نیت کے بغیر اعتکاف نہیں ہوتا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''اعمال کا دارومدار نیت پر ہے، ہر شخص کو وہی ملے گا، جس کی وہ نیت کرے گا''۔ کیوں کہ یہ خالص عبادت ہے اس لیے نماز، روزے اور دوسری عبادتوں کی طرح بلا نیت درست نہیں ہے۔ شافعیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر فرض اعتکاف ہے تو فرض کی متعین نیت کرنا ضروری ہے تا کہ نفل اعتکاف سے ممتاز ہو جائے۔

۵-روزہ: مالکیہ کے نزدیک روزہ مطلقاً ہر اعتکاف کے لیے شرط ہے، حنفیہ کے نزدیک فقط نذر اعتکاف کے لیے شرط ہے، نفل اعتکاف کے لیے نہیں، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک روزہ اعتکاف کے لیے شرط نہیں ہے۔ روزے کے بغیر اعتکاف ہو جاتا ہے، ہاں اگر نذر مانتے ہوئے اعتکاف کے ساتھ روزے کی بھی نذر مانی ہو تو روزہ ضروری ہے۔ مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک اگر نذر اعتکاف نہ ہو تو صرف رات کا اعتکاف بھی درست ہے۔ روزے کو شرط قرار دینے والوں کی دلیل یہ حدیث ہے: ''روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہوتا''۔ (۲۸)

جو فقہاء روزے کو شرط قرار نہیں دیتے ان کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا: ''یا رسول اللہ میں نے مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کرنے کی نذر مانی ہے''، آپؐ نے فرمایا: ''اپنی نذر پوری کرو''۔ (۲۹) ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے اپنے آپ پر واجب کر لیا تھا کہ ایک دن اعتکاف کریں گے۔ اس میں انہوں نے روزے کی شرط نہیں رکھی تھی اور رات کے اعتکاف کے درست ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ کی شرط نہیں کیوں کہ رات میں روزہ نہیں رکھا جا سکتا۔ نیز ابن عباسؓ کی روایت ہے: ''معتکف کے ذمے روزہ نہیں ہے ہاں اگر وہ خود اپنے اوپر واجب کر لے تو پھر واجب ہو گا''۔ (۳۰)

۶-**جنابت (حیض اور نفاس سے پاک ہونا)**: جمہور کے نزدیک شرط ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک جنابت سے پاک ہونا اعتکاف درست ہونے کی شرط نہیں مسجد میں ٹھہرنا جائز ہونے کی شرط ہے۔ اگر معتکف کو احتلام ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہے۔ اگر مسجد میں پانی ہوتو وہیں غسل کرے ورنہ مسجد کے باہر۔

اسی طرح حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جنابت سے پاک ہونا اعتکاف کے جائز ہونے کی شرط ہے، اعتکاف کے درست ہونے کی نہیں ہے۔ اگر جنبی نے اعتکاف کرلیا تو اس کا اعتکاف صحیح ہے لیکن حرام ہے۔ حیض و نفاس سے پاک ہونا واجب یعنی نذر اعتکاف کے درست ہونے کی شرط ہے کیوں کہ اس کے لیے روزہ شرط ہے اور حیض و نفاس کی موجودگی میں روزہ نہیں ہوتا۔

۷-**بیوی کے لیے شوہر کی اجازت**: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے۔ شوہر کی اجازت کے بغیر بیوی کا اعتکاف درست نہیں۔ خواہ اس نے اعتکاف کی منت مانی ہو۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر بیوی کا اعتکاف تو درست ہے مگر گنہ گار ہوگی۔

ابن جزی مالکی نے ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے اور وہ ہے دن رات حسب استطاعت عبادت بالخصوص نماز، ذکر اور بالخصوص تلاوت میں مصرورف رہنا، یہ ابن القاسم کی رائے ہے اور ابن وھب کی رائے یہ ہے کہ تمام اعمال آخرت میں مصروف رہے۔ پہلی رائے کے مطابق جو راجح ہے۔ اعتکاف کے دوران جنازے میں شریک نہ ہو اور نہ مریض کی عیادت کرے اور نہ علم کی درس و تدریس کرے۔ دوسری رائے کے مطابق یہ سب کام کرسکتا ہے۔

بحث چہارم: معتکف کے لیے پابندیاں اور جائز امور

فقہاء کا اتفاق ہے کہ واجب اعتکاف میں معتکف پر مسجد میں ٹھہرنا واجب ہے تا کہ اعتکاف کا رکن پورا ہو یعنی مسجد میں ٹھہرنا، اپنے آپ کو مسجد سے وابستہ رکھنا اور پابند رہنا۔ کسی شرعی عذر، ضرورت یا حاجت کے بغیر مسجد سے باہر نہ نکلے۔

حنفیہ کے نزدیک (۳۱)

معتکف کے لیے نفل اور سنت مؤکدہ اعتکاف میں نکلنا جائز ہے کیوں کہ اعتکاف میں نکلنے کی ممانعت ہے، اعتکاف اس سے باطل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر مسنون اعتکاف شروع کر دیا یعنی رمضان کے آخری عشرے میں اعتکاف کی نیت سے اعتکاف شروع کیا، پھر اسے توڑ دیا تو اس کی قضا واجب ہے یعنی پورے دس دن کی، یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے اور جس دن کا اعتکاف توڑ دیا، اس کی قضا کرے، یہ جمہور حنفیہ کی رائے ہے۔

جو شخص واجب اعتکاف میں بیٹھا ہو اس کے لیے کسی عذر شرعی کے علاوہ مسجد سے باہر نکلنا حرام ہے مثلاً جمعہ اور عیدین کی نمازوں کے لیے اس وقت نکلے جب کہ ٹھیک وقت پر نمازیں مل جائیں اور جمعہ سے پہلے کی سنتیں بھی پڑھ سکے، پھر لوٹ آئے، اگر اپنا اعتکاف جامع مسجد میں پورا کر لے تو جائز ہے لیکن مکروہ۔

یا کسی طبعی حاجت کے لیے مسجد سے نکلنا جائز ہے مثلاً پیشاب، پائخانہ، نجاست کا ازالہ، احتلام ہو جائے تو غسل جنابت کے لیے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ حاجت کے علاوہ اپنے اعتکاف سے باہر تشریف نہیں لاتے تھے۔

یا کسی ضروری حاجت کی غرض سے باہر آ سکتا ہے مثلاً مسجد گر رہی ہو یا کوئی گواہی دینی ہو جس کے بارے میں پہلے سے طے ہو یا اپنی جان یا سامان کا شر پسندوں سے خوف

ہو یا کوئی ظالم اسے زبردستی وہاں سے نکال دے یا اہل مسجد کو دربدر کر دے۔ایسی صورت میں اسی وقت دوسری مسجد میں جا کر معتکف ہو جائے۔

اگر بھولے سے ہی بلا عذر تھوڑی دیر کے لیے باہر نکل گیا تو واجب اعتکاف فاسد ہو جائے گا اور دوسرا اعتکاف ختم ہو جائے گا۔ واجب اعتکاف فاسد ہو جائے تو اس کی قضا کرے البتہ اگر مرتد ہونے کی وجہ سے اعتکاف فاسد ہوا ہو تو پچھلا اعتکاف بھی ختم ہو جائے گا۔

اگر کسی ایسے عذر کی بنا پر مسجد سے نکل گیا جو بالعموم پیش آتا ہے مثلاً طبعی اور شرعی ضرورتیں تو اس کی وجہ سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا اور اگر کسی نادر عذر کی وجہ سے باہر نکل گیا مثلاً کسی ڈوبنے والے کو بچانے کے لیے یا مسجد کے گرنے کی وجہ سے تو گنہ گار نہیں ہو گا لیکن اگر فوراً کسی دوسری مسجد میں داخل نہ ہوا تو اعتکاف باطل ہو جائے گا۔

مریض کی عیادت، جنازے کے ساتھ جانے سے اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے، خواہ پہلے سے طے کیا ہو البتہ گنہ گار نہیں ہو گا۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کہتی ہیں: ''معتکف کے لیے سنت یہ ہے کہ مریض کی عیادت کرے نہ جنازے پر جائے نہ عورت کو ہاتھ لگائے، نہ بغل گیر ہو اور کسی ضروری حاجت کے بغیر مسجد سے باہر نہ نکلے۔روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہوتا اور جامع مسجد کے بغیر اعتکاف نہیں ہوتا''۔(۳۲)

کھانا پینا، سونا، اپنے لیے اور اپنے خاندان کے لیے معاہدے کرنا مثلاً خرید و فروخت، نکاح اور طلاق سے رجوع وغیرہ سب کام اعتکاف میں رہتے ہوئے کرنے چاہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ٹھکانا مسجد ہی تھا اور یہ سارے کام مسجد میں کیے جا سکتے ہیں۔ ان کاموں کے لیے باہر نکلنے کی ضرورت نہیں۔

مسجد میں سودا سلف لائے بغیر مسجد کے اندر رہتے ہوئے خرید و فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ بسا اوقات کوئی ایسا آدمی نہیں ہوتا جو یہ کام کر کے دے۔البتہ مسجد میں تجارت کی غرض سے خرید و فروخت یا سامان تجارت یا سودا سلف لانا مکروہ ہے اور جو شخص اعتکاف میں نہ ہو اس کے لیے مطلقاً مسجد میں خرید و فروخت مکروہ ہے، کیوں کہ مسجد حقوق العباد سے آزاد اور ماورا ہے اس میں اپنی مصروفیات ہیں۔ حدیث میں ہے: ''اپنی مساجد یا ہماری مساجد کو بچوں، دیوانوں، خرید و فروخت اور لڑائی جھگڑوں سے بچا کر رکھو''۔(۳۳)حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم نے مسجد میں خرید و فروخت سے گم شدہ چیز کے اعلان کرنے سے اور اشعار پڑھنے سے اور نماز جمعہ سے پہلے حلقہ بنا کر بیٹھنے سے منع فرمایا۔(۳۴)

معتکف کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے مسجد میں کھانا، پینا اور سونا مکروہ ہے۔ہاں مسافر اس سے مستثنیٰ ہے جیسا کہ ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر میں ہے۔ ابن کمال نے کہا ہے کہ مسجد میں کھانا، پینا، سونا مطلقاً جائز ہے، مقیم ہو چاہے مسافر، چت لیٹے چاہے تکیہ لگا کر، پاؤں قبلہ رُخ ہوں یا کسی اور طرف۔

مالکیہ کہتے ہیں(۳۵) کہ اپنی اعتکاف کی جگہ سے چار کاموں کے علاوہ اور کسی ضرورت کے لیے نہ نکلے: انسانی ضرورت کے لیے، اپنے کھانے پینے کی چیزیں خریدنے کے لیے، بیماری کی وجہ سے اور حیض کے باعث جب ان میں سے کسی ضرورت سے بھی نکلے گا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اعتکاف میں ہی ہے تا آنکہ واپس اپنی جگہ لوٹ آئے۔ مریض کی عیادت، نماز جنازہ، آذان کہنے کے لیے مینار پر یا مسجد کی چھت پر نہ جائے۔ قریب موجود آدمی کو سلام کہہ سکتا ہے۔ مختلف اقسام کی خوشبو لگا سکتا ہے۔ معتکف کے علاوہ

دوسرے روزہ دار کے لیے خوشبو لگانا مکروہ ہے۔ کیوں کہ اعتکاف کی صورت میں اس کے لیے ایک ایسی رکاوٹ موجود ہے جو اس کے اعتکاف کو توڑنے سے بچاتی ہے بالخصوص جب کہ وہ مسجد میں بھی ہے۔ شادی کرنا اور کرانا بھی جائز ہے۔ جو کپڑے پہنے ہوئے ہوں ان کے علاوہ بھی کپڑے ساتھ رکھ سکتا ہے، کیوں کہ ان کی ضرورت ہوتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں (۳۶) معتکف کے لیے جائز نہیں کہ مسجد سے بلا عذر نکلے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: ''رسول اللہ ﷺ اپنا سر مبارک مسجد میں ہوتے ہوئے میری طرف کر دیتے تھے اور میں اسے کنگھی کر دیتی تھی۔ وہ جب اعتکاف میں ہوتے تو گھر میں انسانی حوائج کے علاوہ داخل نہیں ہوتے تھے''۔ (۳۷) پس اپنا سر یا پاؤں باہر نکالنے یا طبعی ضرورت کے لیے باہر نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کی وجہ سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث اس کی دلیل ہے۔ اگر بلا عذر اعتکاف سے نکل گیا تو اعتکاف باطل ہو جاتا ہے کیوں کہ اس نے اعتکاف کے منافی عمل کیا ہے یعنی مسجد میں ٹھہرنا۔

مسجد کے منارے میں اذان کے لیے جانا جائز ہے۔ اگرچہ مسجد کے باہر ہو یا مسجد کے صحن میں ہو (یعنی جو جگہ مسجد کی طرف منسوب ہو اور مسجد کے احاطے میں ہو) یہی راجح قول ہے۔ اس سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ کھانا کھانے کے لیے گھر جانا جائز ہے۔

فقہاء کے تصریحات میں ہے کہ اس سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا کیوں کہ مسجد میں کھانا کھانا مروت کے خلاف ہے اس لیے ضروری نہیں ہے جیسے اگر مسجد میں پانی نہ ہو تو پانی پینے کے لیے باہر جانا جائز ہے۔

نفل اعتکاف میں نماز جنازہ اور مریض کی عیادت کے لیے جانا جائز ہے۔ فرض اعتکاف میں ان کاموں کے لیے نہ نکلے۔ اگر ان دو کاموں کے لیے باہر نکل گیا تو اس کا

اعتکاف باطل ہو جائے گا۔

اگر معتکف پر جمعہ فرض ہے تو نماز جمعہ کے لیے نکلنا ضروری ہے، بشرطیکہ جامع مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ اعتکاف میں بیٹھا ہو، کیوں کہ جمعہ شریعت میں فرض ہے۔ اعتکاف کی وجہ سے جمعہ چھوڑنا جائز نہیں۔ امام شافعی کی تصریحات کے مطابق جمعہ کے لیے جانے سے اعتکاف بھی باطل ہو جائے اور اعتکاف کا تسلسل بھی، صحیح تر اور مشہور قول یہی ہے، کیوں کہ معتکف کے لیے ممکن تھا کہ وہ ایسی مسجد میں اعتکاف نہ کرتا جو جامع مسجد نہیں تھی، اس طرح جمعہ کے لیے جانے سے بچ جاتا جب اس نے اس کا اہتمام نہیں کیا تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔

معتکف کے لیے گواہی ادا کرنے کے لیے اعتکاف سے نکلنا تب ضروری ہے، جب اس کے ذمے گواہی کی ادائیگی متعین ہو جائے، کیوں کہ یہ ذمہ داری بندے کے حق سے متعلق ہے، اس لیے اعتکاف پر مقدم ہے۔ اس کی وجہ سے راجح قول کے مطابق اعتکاف باطل نہیں ہوتا، کیوں کہ اس صورت میں نکلنے پر مجبور ہے۔ اگر اعتکاف میں بیٹھی ہوئی عورت کو طلاق ہو جائے تو وہ عدت گزارنے کے لیے وہاں سے نکل جائے، اس سے اس کا اعتکاف باطل نہیں ہوگا کیوں کہ وہ نکلنے پر مجبور ہے۔

اگر کسی کو ایسی بیماری ہو جائے جس سے مسجد آلودہ ہونے کا اندیشہ ہو مثلاً اسہال یا سلس البول تو جس طرح انسانی حوائج کے لیے آدمی نکلتا ہے اسی طرح وہ بھی مسجد سے نکل جائے اس سے صحیح اور مشہور قول کے مطابق اعتکاف کا تسلسل نہیں ٹوٹے گا۔ اگر معمولی بیماری ہے جس کے ساتھ مسجد میں ٹھہرنا ممکن ہے مثلاً سر درد، دانت یا آنکھ وغیرہ کا درد تو مسجد سے نہ نکلے، اگر نکل گیا تو اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ اگر بیماری شدید ہے کہ اس کے

ہوتے ہوئے مسجد میں قیام مشکل ہے کیوں کہ بستر بچھانے والے، خادم اور طبیب کے پاس آنے جانے کی ضرورت ہے تو ایسے شخص کے لیے مسجد سے نکلنا جائز ہے اور اس سے اعتکاف کا تسلسل ختم نہیں ہو گا۔

اگر کسی کو بے ہوشی آ جائے اور اسے اٹھا کر مسجد سے باہر لے جایا جائے تو اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ کیوں کہ وہ اپنے اختیار سے اعتکاف سے نہیں نکلا، اگر مدہوش ہو گیا تو اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔ اگر مرتد ہو گیا، پھر مسلمان ہو گیا تو پہلے اعتکاف پر بنیاد رکھ کر اپنے اعتکاف کو جاری رکھے۔

اگر اعتکاف کرنے والی عورت کو حیض آ گیا تو مسجد سے نکل جائے، کیوں کہ اس کے لیے مسجد میں ٹھہرنا ممکن نہیں، اگر حیض اتنی مدت کے لیے ہو کہ اس میں حیض سے بچنا ممکن نہیں تو اعتکاف باطل نہیں ہو گا۔ جب پاک ہو جائے تو پہلے اعتکاف پر بنیاد رکھے، جیسے کہ مسلسل دو مہینے کے روزوں کے درمیان حیض آ جائے۔ اگر اس مدت میں حیض آئے جس میں حیض سے حفاظت ممکن تھی تو اعتکاف باطل ہو جائے گا جیسے مسلسل تین دن کے روزوں میں حیض آ جائے۔

جس حج کے لیے احرام باندھا ہوا ہو اس کے لیے نکلنے سے اعتکاف باطل ہو جاتا ہے کیوں کہ اعتکاف سے نکلنا ایک خود اختیاری عمل ہے جسے مؤخر کیا جا سکتا تھا۔

اگر کسی ظالم کے خوف سے مسجد سے نکل کر چھپ گیا تو اعتکاف باطل نہیں ہو گا کیوں کہ ایسے حالات میں نکلنے کے لیے مجبور ہونے کے باعث معذور ہے۔

اگر بھولے سے مسجد سے نکل گیا یا زبردستی نکال دیا گیا یا زبردستی اٹھا کر نکالا گیا یا کسی حاکم نے ظلماً نکال دیا تو اعتکاف باطل نہیں ہو گا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''میری

امت سے خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کاموں کی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے'(۳۸) اگر حاکم نے کسی حق کی وجہ سے اسے نکالا، مثلاً اس پر کوئی حق واجب تھا، جس کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا تھا یا اس لیے نکالا کہ اس پر کوئی شرعی سزا، حد یا قصاص یا تعزیر جو اس کے اقرار کے ذریعے اس پر واجب ہوئی ہے تو اعتکاف باطل ہو جائے گا اور اگر شہادت وغیرہ کے ذریعے ثابت ہوئی ہے تو اعتکاف اور اس کا تسلسل کوئی چیز بھی باطل نہیں ہو گی۔ جب واپس آئے تو پہلے اعتکاف پر بنیاد رکھے۔

اگر کسی عذر کی وجہ سے مسجد سے نکلا، پھر عذر ختم ہو گیا اور واپس آ سکتا تھا لیکن نہیں آیا تو اعتکاف بلا عذر چھوڑ دیا، پس یہ ایسے ہی ہے جیسے بلا عذر مسجد سے نکل گیا ہو۔

معتکف کے لیے جائز ہے کہ جو لباس وہ اعتکاف کے سوا اور ایام میں پہنتا ہے وہی اعتکاف میں پہنے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے منقول نہیں کہ آپؐ نے اعتکاف میں اپنا لباس تبدیل کیا ہو۔ اعتکاف میں خوشبو لگانا اور زیب و زینت کرنا جائز ہے کیوں کہ اگر خوشبو لگانا حرام ہوتی تو بالوں کو کنگھی کرنا بھی حرام ہوتی جیسا کہ احرام میں ہے، جب کہ بخاری و مسلم نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ اعتکاف میں ہوتے اور حضرت عائشہ صدیقہؓ آپؐ کے بالوں کو کنگھی کرتیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خوشبو لگانا حرام نہیں ہے۔ خوشبو لگانے کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے شادی کرنا اور کرانا بھی جائز ہے۔ علم پڑھنا، پڑھانا بھی کیوں کہ یہ سب کام اضافی نیکیاں ہیں۔ نیز یہ بھی جائز ہے کہ اپنے مال و اسباب کے بارے میں معمول کی ہدایات جاری کرے یا عام خرید و فروخت کرے لیکن زیادہ نہیں کیوں کہ مسجد کو خرید و فروخت کا مرکز بنانا جائز نہیں اگر زیادہ خرید و فروخت کی تو مسجد کے احترام کے باعث مکروہ ہے، اعتکاف باطل نہیں ہو گا۔ مسجد میں کھانا کھانا جائز ہے کیوں کہ

یہ تھوڑا اور ضروری عمل ہے۔ اس میں دستر خوان بچھانا جائز ہے کیوں کہ اس سے مسجد صاف رہتی ہے۔ مسجد میں ہاتھ دھو سکتا ہے، اگر تھالی وغیرہ میں دھوئے تو بہتر ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۳۹) جس معتکف کے لیے تسلسل واجب ہے مثلاً اس نے ایک مہینہ یا مسلسل چند یوم کے اعتکاف کی نذر مانی تھی تو اس کے لیے انسانی حوائج اور ضروری کاموں یا نماز جمعہ کے علاوہ مسجد سے نکلنا جائز نہیں کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''معتکف کے لیے سنت یہ ہے کہ ضروری کام کے علاوہ مسجد سے نہ نکلے'' یعنی انسانی حوائج، پیشاب، پاخانہ، اچانک قے آ جائے یا ناپاک ہو جائے اور نہانے کی حاجت ہو تو ان کاموں کے لیے نکل سکتا ہے اور حدث کے وقت طہارت یعنی غسل جنابت اور وضو کے لیے کیوں کہ جنبی آدمی کے لیے مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے اور بے وضو کی نماز نہیں ہوتی۔

اگر کوئی کھانے پینے کی اشیاء لانے والا نہ ہو تو معتکف کھانے پینے کی چیزیں لانے کے لیے نکل سکتا ہے۔ گھر جا کر کھانے پینے کے لیے نہیں نکل سکتا کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں ہے۔ کیوں کہ مسجد میں کھانا پینا جائز ہے، اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں۔

اگر معتکف پر جمعہ واجب ہو تو جمعہ کے لیے نکلے کیوں کہ واجب کی ادائیگی کے لیے نکلنے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا جیسے کہ عدت گزارنے کے لیے نکلنے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا یا معتکف نے یہ شرط رکھی تھی کہ جمعہ کے لیے نکلے گا تو جمعہ واجب نہ ہو تب بھی نکل سکتا ہے کیوں کہ شرط کی وجہ سے گنجائش ہے اور جمعہ پڑھنے کے لیے جلدی جا سکتا ہے کیوں کہ جائز کام کے لیے نکل رہا ہے اس لیے جلدی جا سکتا ہے جیسے کہ آدمی اپنی ضرورت کے لیے جا سکتا ہے اور جمعہ کے بعد طویل وقت وہاں ٹھہر سکتا ہے کیوں کہ وہ جگہ بھی اعتکاف

کے لیے موذوں ہے اس لیے وہاں ٹھہرنا مکروہ نہیں ہے۔

اگر عام لام بندی میں جہاد کے لیے نکلنا ہو اور پہلے سے متعین ہو اور اس کی ضرورت ہو تو اس کے لیے بھی نکل سکتا ہے کیوں کہ جمعہ کی طرح جہاد بھی واجب ہے اور اگر گواہی کی ادائیگی معتکف پر متعین ہے تو اس کے لیے بھی نکل سکتا ہے۔ اگر اپنی جان یا عزت کا خوف ہو یا مال لٹ جائے یا جل جائے یا ڈوب جانے کا اندیشہ ہو تو بھی نکل سکتا ہے کیوں کہ یہ ایسے عذر ہیں جن کی وجہ سے شریعت نے واجب ترک کرنے کی اجازت دی ہے اور جمعہ کی طرح ہیں۔ اگر ایسا بیمار ہو جائے کہ مسجد میں ٹھہرنا ممکن نہ ہو یا ٹھہرنا سخت مشکل ہو جائے کہ کسی خادم کی ضرورت ہو تو نکلنا جائز ہے اور ان ضروریات کی وجہ سے نکلنے سے اعتکاف باطل نہیں ہو گا۔

اگر معمولی بیماری ہو مثلاً سردرد، معمولی بخار، دانت میں درد تو ان کی وجہ سے نکلنا جائز نہیں کیوں کہ یہ غیر ضروری کاموں کے لیے نکلنے کے مترادف ہے جیسے رات گزرانے کے لیے گھر جانا۔

اگر کوئی حاکم وغیرہ زبردستی اعتکاف کی جگہ سے اٹھا کر یا ویسے نکال دے یا جو نقصان پہنچا سکتا ہے وہ دھمکی دے کر نکال دے یا مسلط ہو جائے مثلاً چور، ڈاکو وغیرہ اور اس کی وجہ سے خود نکل آئے تو اس سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا کیوں کہ یہ ایسے امور ہیں جن کی وجہ سے جمعہ اور جماعت چھوڑے جا سکتے ہیں، پس مریض اور حیض والی عورت کے مشابہ ہو جائے گا۔

اگر بھولے سے مسجد سے نکل گیا تو اعتکاف باطل نہیں ہو گا کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ: ''میری امت کو خطا، نسیان اور زبردستی کروائے ہوئے کام معاف

ہیں''۔ اوپر جتنے عذر بیان ہوئے جن میں اعتکاف باطل نہیں ہوتا جب یہ ختم ہو جائے تو اسی پہلے اعتکاف پر بنیاد رکھ کر اعتکاف مکمل کرے۔

حیض و نفاس کے باعث اعتکاف میں بیٹھی ہوئی عورت مسجد سے نکل آئے۔ جب پاک ہو جائے تو واپس چلی جائے کیوں کہ حیض و نفاس کے ساتھ مسجد میں رہنا حرام ہے۔ شوہر کے فوت ہونے کے باعث عدت گزارنے کے لیے واپس اپنے گھر چلی جائے کیوں کہ یہ جمعہ کی طرح شرعی واجب ہے اور اللہ کا حق ہے اور بندے کا بھی۔ اگر چھوڑ دیا جائے تو دوبارہ حاصل نہیں ہوسکتا جب کہ اعتکاف دوبارہ کیا جا سکتا ہے۔پس اس وجہ سے اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔

مستحاضہ اعتکاف کر سکتی ہے کیوں کہ استحاضہ میں نماز کی ممانعت نہیں ہے البتہ اس امر کا خیال رکھے کہ مسجد ناپاک نہ ہو۔

معتکف مریض کی عیادت کرے نہ جنازہ پر جائے اور نہ مسجد کے باہر تجہیز میں شریک ہو، ہاں اگر پہلے سے یہ شرط رکھی ہو تو جائز ہے یا اس کے ذمہ واجب ہو کہ اور کوئی ایسا آدمی نہ ہو جو میت کی تجہیز کر سکے، اس صورت میں اس کے بغیر چارہ کار نہیں ہے، پس متعین ہے کہ معتکف ہی یہ کام کرے۔

اگر کسی نے اعتکاف میں یہ شرط رکھی کہ جماع کرتا رہے گا یا سیر تفریح کے لیے جائے گا یا تجارت کرتا رہے گا مسجد میں اپنی صنعت و حرفت جاری رکھے گا تو یہ شرط صحیح نہیں ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تباشروھن و انتم عاکفون فی المساجد (البقرہ۲:۱۸۷، مساجد میں اعتکاف کے دوران عورتوں سے مباشرت نہ کرو) پس ایسی شرط رکھنا اللہ کی نافرمانی کی شرط ہے۔ مسجد میں کوئی ذریعہ معاش اختیار کرنا

اعتکاف کے علاوہ بھی ممنوع ہے تو اعتکاف میں بطریق اولیٰ ناجائز ہے۔ دوسرے سارے امور جو مذکور ہیں اسی کے مشابہ ہیں اور ان کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

معتکف کے لیے تجارت کرنا یا معاش کا ذریعہ اختیار کرنا جائز نہیں بجز اس کے جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو کیوں کہ مساجد میں خرید و فروخت کی ممانعت آئی ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہے۔

مسجد میں نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور نہ نکاح کا گواہ بننے میں۔ کیوں کہ اعتکاف عبادت ہے جو اچھے کاموں کو حرام قرار نہیں دیتی۔روزے کی طرح نکاح کو بھی حرام قرار نہیں دیتی ۔ عقد نکاح ایک نیکی ہے اس میں شرکت باعث ثواب ہے، اس میں زیادہ وقت صرف نہیں ہوتا کہ اعتکاف میں خلل اندازی ہو، اس لیے مکروہ نہیں ہے جیسے کہ چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہنا یا سلام کا جواب دینا۔

صفائی کے مختلف طریقوں سے صاف ستھرا رہنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ اعتکاف کی حالت میں بالوں کو کنگھی کر لیا کرتے تھے۔ معتکف خوشبو لگا سکتا ہے، عمدہ اور قیمتی لباس پہن سکتا ہے لیکن یہ مستحب نہیں۔

مسجد میں معتکف کے لیے کھانا کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں، دستر خوان رکھ لے تاکہ مسجد آلودہ نہ ہو اور ہاتھ کسی تھال وغیرہ میں دھو لے، ہاتھ دھونے کے لیے مسجد سے باہر نہ نکلے کیوں کہ اس کے بغیر گزارا ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ واجب اعتکاف میں چار وجوہ کی بنا پر مسجد سے نکل سکتا ہے:

۱۔ ایسے کام کے لیے جس کی وجہ سے اعتکاف میں قضا اور کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ مثلاً انسانی حوائج اور ایسے کاموں کے لیے نکلنا جن کے بغیر چارہ کار نہیں۔

۲- جن کی وجہ سے اعتکاف میں قضا ہے کفارہ نہیں مثلاً حیض کی وجہ سے نکلنا۔

۳- جن کی وجہ سے قضا بھی ہے اور قسم کا کفارہ بھی۔ کسی ایسے فتنہ کے باعث نکلنا کہ اگر مسجد میں بیٹھا رہا تو جان کا خوف ہے یا مال چھن جانے یا جل جانے کا۔ جب امن ہو جائے تو سابقہ اعتکاف پر بنیاد رکھے۔ اگر متعین دنوں کی نذر مانی تھی تو جو دن چھوٹ گئے ان کی قضا کرے اور قسم کا کفارہ ادا کرے۔

۴- جن کی وجہ سے قضا ہے اور کفارے کے بارے میں دو آراء ہیں: ایسا کام جس کے لیے نکلنا واجب ہو مثلاً جہاد کی عام لام بندی کے لیے، عدت کے لیے یا گواہی دینے کے لیے۔ قاضی ابو یعلی کی رائے یہ ہے کہ ان صورتوں میں کفارہ نہیں کیوں کہ یہ کام اللہ کے حق کے طور پر واجب ہیں، پس حیض کے مشابہ ہیں اور خرقی کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ واجب ہے کیوں کہ یہ معمول کے خلاف اعتکاف سے نکلنا ہے، اس لیے اسی طرح کفارہ واجب ہوگا جیسے کسی فتنہ کے باعث نکلے۔

بحث پنجم: معتکف کے آداب، اعتکاف کے مکروہات اور اعتکاف توڑنے والی چیزیں:

الف- معتکف کے آداب(۴۰)

۱- معتکف کے لیے مستحب ہے کہ جس قدر ممکن ہو دن، رات نماز، تلاوت قرآن، ذکر اللہ مثلاً لا الـــــہ الا اللہ، استغفار کرنے اور فکر قلبی، آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور اللہ کی حکمتوں کی باریکیوں پر غور کرے اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے، قرآن حکیم کی تفسیر، حدیث، سیرت، انبیاء و صالحین کے قصص و حکایات، علم کی درس و تدریس وغیرہ خالص عبادات میں مشغول رہے۔ مالکیہ نے ان امور کو اعتکاف کی مستحب شرائط میں شمار کیا ہے

جب کہ حنابلہ کے نزدیک اعتکاف کے دوران علمی مشاغل، خواہ شریعت کا علم ہو اور پڑھنا ہو چاہے پڑھانا، اگر زیادہ ہو تو مکروہ ہے، لیکن اگر تھوڑا ہو تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ اعتکاف کا مقصد اللہ کے استحضار اور مراقبے کے ذریعے باطن کی صفائی ہے اور یہ چیز بالعموم ذکر و اذکار سے حاصل ہوتی ہے اور لوگوں کے ساتھ مصروفیات سے بچنے سے ملتی ہے نیز کتابت، خواہ قرآن حکیم کی ہو مکروہ ہے کیوں کہ اس میں اللہ کی طرف سے توجہ ہٹ جاتی ہے اعتکاف کا مقصد زیادہ ثواب حاصل کرنا نہیں بلکہ دل کے آئینے کو پاک کرنا ہے، جس میں دونوں جہانوں کی سعادت ہے۔

۲- مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک معتکف کے لیے روزہ رکھنا سنت ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک روزہ اعتکاف کی شرط نہیں ہے۔ مالکیہ کے نزدیک روزہ اعتکاف کی شرط ہے اور حنفیہ کے نزدیک روزہ نذر اعتکاف کی شرط ہے۔

۳- مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جامع مسجد میں اعتکاف کرنا مستحب ہے، شرط نہیں جب کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے اور اعتکاف کے لیے افضل مساجد، مسجد حرام، پھر مسجد نبویؐ پھر مسجد اقصیٰ ہیں۔

۴- رمضان میں اعتکاف کرنا مستحب ہے کیوں کہ یہ سب سے افضل مہینہ ہے بالخصوص رمضان کے آخری عشرے میں بالاتفاق اعتکاف مستحب ہے کیوں کہ اس میں لیلۃ القدر آتی ہے جو ایک ہزار مہینوں سے بہتر ہے جیسا کہ ہم نے حضرت عائشہؓ کی روایت بیان کی کہ ''جب رمضان کا آخری عشرہ شروع ہو جاتا تو رسول اللہ ﷺ راتوں کو جاگتے، گھر والوں کو جگاتے اور ازواج مطہرات سے الگ رہتے''۔(۴۱)

۵- معتکف کا اعتکاف اگر عید کی رات تک ہو تو مستحب یہ ہے کہ عید کی رات مسجد میں ہی

رہے اور اگلے روز وہیں سے سیدھا عید گاہ میں جائے تا کہ ایک عبادت دوسری عبادت سے مل جائے کیوں کہ عید کی رات جاگ کر عبادت کرنے کی حدیث میں فضیلت آئی ہے کہ: ''جس کسی نے عید کی دو راتیں قیام میں گزاریں، اللہ سے ثواب کی امید پر تو جس روز دل مردہ ہو جائیں گے، اُس روز اس کا دل مردہ نہیں ہو گا''۔یعنی (۴۲) نزع کے وقت، فرشتوں کے سوال کے وقت اور قیامت کے سوال کے وقت اللہ تعالیٰ اس کے دل کو ایمان پر پختہ رکھے گا۔

۶- معتکف تمام لا یعنی افعال و اقوال سے بچے، زیادہ باتیں نہ کرے کیوں کہ جو زیادہ باتیں کرتا ہے زیادہ لغزشیں کرتا ہے۔حدیث میں ہے: ''آدمی کے ایمان کا حسن یہ ہے کہ لایعنی کام چھوڑ دے''۔(۴۳) لڑائی جھگڑے، گالی گلوچ اور فحش گوئی سے بچے کیوں کہ یہ کام اعتکاف کے بغیر بھی مکروہ ہیں تو اعتکاف میں بطریق اولیٰ مکروہ ہیں۔ اعتکاف ان میں سے کسی چیز سے باطل نہیں ہوتا، کیوں کہ اعتکاف جب مباح گفتگو سے باطل نہیں ہوتا تو ممنوع گفتگو سے بھی باطل نہیں ہو گا۔

معتکف صرف بھلائی کی بات کرے۔ضرورت کے لیے گفتگو کرنے یا کسی دوسرے سے مکالمہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔حضرت صفیہؓ زوجہ، رسول اللہ ﷺ کہتی ہیں کہ: ''رسول اللہ ﷺ اعتکاف میں تھے، میں رات کے وقت آپؐ سے ملنے آئی اور آپ سے باتیں کیں، پھر میں کھڑی ہو گئی اور واپس چل پڑی۔ رسول اللہ ﷺ مجھے رخصت کرنے کے لیے کھڑے ہوئے۔حضرت صفیہؓ ان دنوں اسامہ بن زیدؓ کے مکان میں رہتی تھیں۔انصار میں سے دو آدمی پاس سے گزرے جب انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا تو جلدی چل پڑے۔رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا، ٹھہرو، یہ صفیہؓ بنت حیی ہیں۔انہوں نے کہا، سبحان

اللہ، یا رسول اللہ؟......آپ نے فرمایا:''شیطان انسان میں خون کی طرح گردش کرتا ہے اور مجھے ڈر ہوا کہ کہیں تمہارے دلوں میں بدی نہ ڈال دے یا کوئی بات نہ ڈال دے''۔(۴۴)
حضرت علیؓ فرماتے ہیں: ''جو کوئی اعتکاف کرے تو نہ گالی دے نہ فحش گفتگو کرے اور گھر والوں کو چلتے چلتے ضرورت کی باتیں بتائے، ان کے پاس بیٹھے نہیں''۔(۴۵)

ب۔اعتکاف کے مکروہات:

اوپر مذکور آداب اعتکاف میں اگر بعض آداب چھوڑ دیتا ہے تو مکروہ ہے۔ نیز مذاہب فقہیہ کی روشنی میں مندرجہ ذیل امور بھی مکروہ ہیں:

ا- حنفیہ کے نزدیک (۴۶) جو چیز خریدی یا بیچی جا رہی ہو اسے مسجد میں لانا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ مسجد حقوق العباد سے آزاد جگہ ہے، اسے دکان بنا لینا درست نہیں۔

تجارت کی غرض سے کوئی معاہدہ کرنا مکروہ ہے کیوں کہ معتکف دنیا سے کٹ کر اللہ سے مشغول ہو جاتا ہے اس لیے اسے دنیوی امور میں مشغول نہیں ہونا چاہیے۔

ثواب سمجھ کر بالکل خاموش رہنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس کی ممانعت ہے۔یہ اہل کتاب کا روزہ تھا، جو منسوخ ہو گیا۔

مالکیہ کے نزدیک درج ذیل امور مکروہ ہیں۔(۴۷)

۱- اعتکاف دس دن سے کم یا ایک ماہ سے زائد ہو۔

۲- مسجد کے صحن یا احاطے میں جو مسجد کی توسیع میں شامل ہو کھانا پینا، مسجد میں الگ جگہ کھائے پیئے۔

۳- جو کھانے پینے اور لباس پر قادر ہے وہ یہ چیزیں مہیا کیے بغیر اعتکاف میں بیٹھ

جائے۔اسے مہیا کر کے بیٹھنا چاہیے تاکہ مسجد سے نکلنے کی ضرورت نہ پڑے، ہاں اگر چیزیں مہیا نہیں ہیں تو قریب ترین جگہ سے ضرورت کی اشیاء خریدے، ورنہ اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔جس شخص کے پاس ضروریات نہ ہوں اس کے لیے اعتکاف مکروہ ہے۔

۴- ایسے گھر میں جانا جہاں اس کی بیوی رہتی ہو، خواہ انسانی حوائج کے لیے جانا پڑے تاکہ کوئی ایسی صورت پیش نہ آ جائے جس سے اعتکاف ٹوٹ جائے۔

۵- علم میں مصروف ہونا خواہ زیادہ مصروفیت ہو اور شرعی علم ہو، خواہ پڑھے یا پڑھائے یا لکھنے میں مصروف ہو، خواہ قرآن کی کتابت کرے کیوں کہ اعتکاف کا مقصد نفس کی ریاضت، دل کی صفائی اور اللہ سے لو لگانا ہے اور یہ چیز ذکر اور نماز سے حاصل ہوتی ہے۔علامہ خلیل نے اجازت دی ہے کہ معتکف دوسرے کو قرآن سنا سکتا ہے اور اس سے سن سکتا ہے لیکن پڑھے پڑھائے نہیں۔

۶- ذکر، تلاوت اور نماز کے علاوہ کسی بھی کام میں مشغول ہونا، مثلاً مریض کی عیادت میں مشغول ہونا، نماز جنازہ میں شریک ہونا خواہ معتکف کے قریب ہی جنازہ رکھا ہوا ہو۔اذان کے لیے مینار یا چھت پر چڑھنا، نماز کے لیے اقامت کہنا، امامت کرانے میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ اعتکاف میں لوگوں کو نماز پڑھایا کرتے تھے۔

۷- دوسرے کو سلام کرنا، اگر وہ دور ہو، اگر قریب ہو تو سلام کرنا جائز ہے۔شافعیہ کے نزدیک (۴۸) مسجد کو زیادہ خرید و فروخت کے لیے استعمال کرنا یا اپنی کسی صنعت و حرفت کے لیے استعمال کرنا اور مسجد میں فصد کھلوانا اور پچھنے لگوانا مکروہ ہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ حرام ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک (۴۹) قرآن پڑھانا، علم پڑھنا پڑھانا، درس و تدریس، فقہاء کا باہمی مناظرہ و تکرار اور حدیث کی کتابت وغیرہ تمام ایسے کام جن کا نفع دوسرے کو پہنچتا ہو مکروہ ہیں۔ لایعنی کاموں میں مصروف ہونا مثلاً لڑائی جھگڑا، بہت باتیں کرنا، بالکل خاموش بیٹھے رہنا مکروہ ہے کیوں کہ خاموش رہنا شریعت اسلام میں نہیں ہے۔حضرت علیؓ کی حدیث ہے: ’’صبح سے شام تک خاموش رہنا جائز نہیں‘‘۔ (۵۰) حضرت ابوبکر صدیق قبیلہ احمس کی ایک عورت کے ہاں گئے جس کا نام زینبؓ تھا۔آپؓ نے دیکھا کہ وہ سرے سے بات چیت نہیں کرتی، آپ نے پوچھا، اسے کیا ہو گیا، بولتی کیوں نہیں ہے۔لوگوں نے کہا اس نے حج کر کے خاموشی اختیار کر لی ہے، آپؓ نے اُس سے کہا، بولو، خاموش رہنا جائز نہیں، یہ جاہلیت کا طریقہ ہے۔اس نے بولنا شروع کر دیا۔(۵۱)

ج- اعتکاف توڑنے والی اشیاء:

اعتکاف مندرجہ ذیل امور سے ٹوٹ جاتا ہے:(۵۲)

۱- کسی شرعی عذر کے بغیر مسجد سے باہر نکلنا مثلاً خرید وفروخت کے لیے نکلنا یا کسی طبعی حاجت مثلاً پیشاب پائخانہ وغیرہ کے بغیر نکلنا یا کسی ضرورت مثلاً مسجد کے انہدام کے بغیر مسجد سے باہر نکل جانا، اس تفصیل کے مطابق جس کا ذکر اوپر: ’’معتکف کے لیے کون سے امور واجب ہیں‘‘ کے زیرعنوان آئی ہے۔ پہلے سے متعین کردہ ضرورت کے لیے نکلنے سے بھی مالکیہ کے نزدیک اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے۔ مثلاً متعین کردہ جہاد کے لیے نکلنا یا قرضے میں نظر بند ہونا۔اگر کسی ضرورت کے لیے نکلا مثلاً کھانے پینے کی چیزیں خریدنے کے لیے یا طہارت، قضاء حاجت یا غسل جنابت کے لیے یا کسی شرعی عذر کی بنا پر جیسے نماز جمعہ کے لیے تو اس سے اعتکاف باطل نہیں ہو گا، بشرطیکہ ضرورت سے زیادہ باہر نہ ٹھہرے ورنہ

اعتکاف باطل ہو جائے گا۔

۲-جماع کرنا: جمہور کے نزدیک خواہ بھولے سے ہو، زبردستی ہو، رات کو یا دن کو کیوں کہ اعتکاف میں جماع کرنا بالاتفاق حرام ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ولاتباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد (البقرہ۲:۱۸۷)** جب تم مسجد میں اعتکاف میں ہوتو عورتوں سے جماع نہ کرو۔اگر دانستہ شرم گاہ میں جماع کیا تو بالاجماع اعتکاف باطل ہو جائے گا۔

اگر دانستہ نہ کیا تب بھی جمہور کے نزدیک اعتکاف باطل ہے کیوں کہ اعتکاف میں جو کام حرام ہیں ان میں دانستہ اور نادانستہ دونوں کام برابر ہیں جیسے بھولے سے مسجد سے نکل جائے۔حنابلہ کے نزدیک ظاہر مذہب میں اور باقی مذاہب میں بھی جماع کرنے پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اعتکاف ایسی عبادت ہے جسے اصل شریعت نے واجب نہیں کیا اس لیے اسے توڑنے پر کفارہ نہیں ہوگا، جیسا کہ نوافل توڑنے پر کفارہ نہیں ہے۔

شافعیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر علم و اختیار سے عمداً جماع کیا تب اعتکاف ٹوٹے گا، اگر بھولے سے یا لاعلمی سے یا زبردستی جماع کر لیا تو اعتکاف نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ ان حالات میں مسجد سے باہر نکل جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا۔نیز اس نوعیت کے جماع سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو اعتکاف کیوں ٹوٹ جائے گا تو یہ ایسا ہی ہے جیسے شرم گاہ میں جماع کے سوا مباشرت کرے۔نیز رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کے عموم کا تقاضا یہی ہے۔ارشاد ہے:''میری امت پر سے خطا، بھول چوک اور زبردستی کروائے ہوئے کاموں کی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے''۔

۳- شہوت کے ساتھ بغل گیر ہوا یا بوسہ دیا یا چھوا یا رانوں میں رانیں ڈالیں اور منی نکل

آئی تو بالاتفاق اعتکاف ٹوٹ جائے گا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد (البقرہ۲:۱۸۷) (جب تم مساجد میں اعتکاف میں ہو تو عورتوں سے مباشرت نہ کرو)

اگر کسی کو محض سوچنے یا دیکھنے سے منی نکل آئی یا بغل گیر ہوا اور منی نہیں نکلی تو جمہور کے نزدیک اعتکاف نہیں ٹوٹے گا کیوں کہ اس طرح کی مباشرت سے روزہ اور حج نہیں ٹوٹتے اس لیے اعتکاف نہیں ٹوٹے گا۔ جیسے بلا شہوت بغل گیر ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر اس طرح منی نکل آنا اس کی عادت نہ ہو پھر نہیں ٹوٹے گا اور اگر سوچنے یا دیکھنے سے منی نکل آنا اس کی عادت ہو تو اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں، سوچنے اور دیکھنے سے منی نکل آئے یا بغل گیر ہوا لیکن منی نہیں نکلی تو اس سے اعتکاف ٹوٹ جائے گا کیوں کہ یہ حرام مباشرت ہے، پس جس طرح منی نکل آئی تو اعتکاف ٹوٹ جاتا اسی طرح منی نہ نکلنے کی صورت میں بھی ٹوٹ گیا اور بلا شہوت بغل گیر ہونے میں کوئی حرج نہیں اگر ایسا اتفاقاً ہو مثلاً عورت مرد کا سر دھلا رہی ہے یا کوئی چیز پکڑا رہی ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر اعتکاف کی حالت میں حضرت عائشہؓ کے قریب کر دیتے اور وہ کنگھی کر دیا کرتی تھیں (۵۳)۔

۴-ارتداد: اگر معتکف مرتد ہو جائے تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لئن اشركت ليحبطن عملك (الزمر ۳۹،۶۵، اگر تم نے شرک کیا تو تمہارے اعمال ضائع ہو جائیں گے) نیز مرتد ہونے سے وہ اہل اعتکاف کے زمرے سے خارج ہو گیا۔ اگر اسے اسلام کی ترغیب دی گئی اور دوبارہ مسلمان ہو گیا تو جمہور کے نزدیک اعتکاف کی

قضا نہیں ہے۔ حنابلہ کے نزدیک اگر نذر اعتکاف تھا تو قضا ہے اور اگر متعین دنوں کے اعتکاف کی نذر مانی تھی مثلاً رمضان کے آخری عشرے کی تو قسم کا کفارہ بھی دے گا۔

۵- **دن کو یا رات کو عمداً مدہوش ہونا:** جمہور کے نزدیک، شافعیہ کے نزدیک خواہ مدہوشی میں ہی اعتکاف شروع کیا ہو کیوں کہ اس حالت میں اس میں عبادت کی اہلیت ہی نہیں ہے لیکن شافعیہ نے یہ شرط عائد کی ہے کہ اپنے اختیاری عمل سے مدہوش ہوا ہو۔

۶-**طویل بے ہوشی اور دیوانگی:** اگر معتکف پر کئی روز تک بے ہوشی یا دیوانگی طاری رہی تو جمہور کے نزدیک اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ شافعیہ کے نزدیک اگر اپنے اختیاری عمل سے دیوانہ ہوا ہے تب اعتکاف باطل ہو گا، کیوں کہ اس میں عبادت کی اہلیت باقی نہیں رہی۔ شافعیہ کے نزدیک بے ہوشی کی مدت کو اعتکاف میں شامل کریں گے البتہ حیض، نفاس، جنابت اور دیوانگی کا عرصہ شامل نہیں ہو گا۔ حنابلہ کے نزدیک جس طرح نیند سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا بے ہوشی سے بھی باطل نہیں ہوتا، کیوں کہ دونوں صورتوں میں آدمی مکلّف رہتا ہے۔

۷-**حیض و نفاس:** جب عورت کو حیض یا نفاس آ جائے تو اعتکاف باطل ہو جاتا ہے۔

۸- مالکیہ اور حنفیہ جنہوں نے اعتکاف کے لیے روزے کو شرط قرار دیا ہے، ان کے نزدیک جان بوجھ کر کھا پی لینے سے اعتکاف باطل ہو جاتا ہے، بھول کر کھانے سے نہیں ہوتا۔

۹- مالکیہ کے ایک مشہور قول کے مطابق کبیرہ گناہ مثلاً غیبت، چغلی اور تہمت لگانے سے اعتکاف باطل ہو جاتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک اور مالکیہ کے دوسرے مشہور قول کے مطابق باطل نہیں ہوتا۔

بحث ششم: اعتکاف ٹوٹ جائے تو کیا حکم ہے؟

اس سلسلے میں فقہاء کے ہاں تفصیلات ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں(۵۴) اگر اعتکاف ٹوٹ جائے تو یا تو واجب اعتکاف تھا یا نفل تھا۔

الف- اگر واجب اعتکاف تھا یعنی نذر اعتکاف تھا اور وہ ٹوٹ گیا تو اس کی قضا واجب ہے ہاں اگر مرتد ہونے کی وجہ سے ٹوٹا ہو تو قضا نہیں ہے۔ اگر ایک متعین مہینے کے اعتکاف کی نیت کی تھی تو جس قدر اعتکاف ٹوٹا ہے وہی قضا کرنا ہوگا، نئے سرے سے شروع نہیں کرنا پڑے گا۔ جیسے رمضان کا جو روزہ رہ جائے وہی قضا کرنا ہوتا ہے۔ اگر غیر متعین ایک مہینے کے اعتکاف کی نیت تھی اور درمیان سے اعتکاف ٹوٹ گیا تو نئے سرے سے شروع کرنا ہوگا کیوں کہ اس میں تسلسل کی رعایت کرنا ضروری ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اعتکاف معتکف کے اپنے عمل سے بلا عذر ٹوٹا ہے مثلاً مسجد سے نکل گیا یا جماع کر لیا یا دن میں کھا پی لیا، ارتداد اس میں شامل نہیں یا اپنے عمل سے عذر کی وجہ سے ٹوٹا مثلاً اتنا بیمار ہو گیا کہ مسجد سے نکلنا پڑا یا اپنے اختیار کے بغیر ٹوٹ گیا مثلاً حیض، دیوانگی یا طویل بے ہوشی کی وجہ سے ٹوٹ گیا، کیوں کہ قضا فوت شدہ اعتکاف کو پورا کرنے کا ذریعہ ہے۔

ارتداد کی صورت میں قضا اس لیے باقی نہیں رہتی کہ ارشاد ربانی ہے: قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفرلھم ما قد سلف (الانفال ۸:۳۸، کافروں سے کہہ دو، اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''قبول اسلام سے پہلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں''۔(۵۵)

جس کسی نے ایک متعین مہینے مثلاً محرم کے اعتکاف کی نذر مانی پھر نذر پوری نہ کر سکا

تو سارا اعتکاف تسلسل سے قضا کرے کیوں کہ اعتکاف اس کے ذمے قرض ہے۔اگر قضا کرنے پر قادر تھا لیکن قضا نہ کیا تاآنکہ زندگی سے مایوس ہوگیا، تو اس پر واجب ہے کہ ایک دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلانے کی وصیت کرے کیوں کہ اس میں روزہ واجب تھا، فدیہ روزے کا بدلہ ہے نہ کہ اعتکاف کا، جیسا کہ رمضان یا منت کے روزے نہ رکھ سکے تو فدیہ واجب ہوتا ہے اگر نذر مانتے وقت بیمار تھا اور مسلسل بیمار رہا تاآنکہ اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کے ذمے کچھ نہیں ہے۔

ب- اگر نفل اعتکاف تھا اور دن پورا ہونے سے پہلے توڑ دیا تو کتاب الاصل کی روایت کے مطابق اس کا کوئی گناہ ہے نہ کفارہ۔

مالکیہ کہتے ہیں (۵۶) کہ واجب اعتکاف کو توڑنے والی دوقسم کی چیزیں ہیں:

۱- ایسا کام کرے جس سے اعتکاف ٹوٹ جائے اور نئے سرے سے شرع کرنا پڑے مثلاً بلا ضرورت دونوں پاؤں مسجد سے اکٹھے باہر نکال دیے یا والدین میں سے کسی کی بیماری کی وجہ سے یا جامع مسجد میں معتکف نہیں تھا اور نماز جمعہ کے لیے باہر نکل گیا یا دانستہ روزہ توڑ دیا یا مدہوش ہوگیا یا جماع کرلیا یا شہوت سے بوسہ دے دیا یا رات کو عورت کو چھولیا۔جس کسی نے متعین دنوں مثلاً ایک ہفتہ، تین دن کی اعتکاف کی نذر مانی ہوئی تھی اور اوپر مذکور امور میں سے کوئی کام کردیا، جس سے اعتکاف باطل ہوگیا تو وہ نئے سرے سے اعتکاف کرے۔

۲- ایسا کام جس کا زمانہ مختص ہو اور پہلے اعتکاف کو باطل نہ کرے، اس کی تین اقسام ہیں:

الف- جوصرف روزے کے لیے مانع ہو مثلاً عید کا دن، معمولی بیماری، جس کسی نے ذوالحجہ کے مہینے کی نذر مانی تو عید الاضحیٰ کے دن مسجد سے نہ نکلے ورنہ اس کا اعتکاف شروع سے باطل ہوجائے گا۔جس نے بھول کر کھا پی لیا، یا معمولی بیماری پیش آگئی جس کی وجہ سے روزہ

نہیں رکھا تو وہ افطار کے دن کے بعد پچھلے اعتکاف پر بنیاد رکھ کر اپنا اعتکاف مکمل کرے۔

ب- وہ چیزیں جو مسجد میں ٹھہرنے میں رکاوٹ ہوں: جیسے سلس البول یا زخم بہنا یا پھوڑا جس سے مسجد آلودہ ہونے کا اندیشہ ہو۔ایسی صورت میں معتکف کے لیے ضروری ہے کہ فوراً مسجد سے نکل جائے اور جب تندرست ہو تو فوراً واپس آ جائے، کیوں کہ مسجد میں ٹھہرنے کی رکاوٹ ختم ہوگئی۔اب سابقہ اعتکاف پر بنیاد رکھے۔

ج- وہ چیزیں جو روزے اور مسجد میں ٹھہرنے سے مانع ہیں، مثلاً حیض ونفاس، ان کا وہی حکم ہے جو اوپر مذکور صورتوں کا ہے۔

اگر واپسی میں دیر کر دی، خواہ کسی عذر نسیان یا زبردستی کے باعث تب بھی اعتکاف باطل ہو جائے گا، نئے سرے سے شروع کرے، ہاں اگر واپسی میں عید کی رات یا عید کا دن آ گیا تو اعکاف باطل نہیں ہوگا کیوں کہ اس دن کسی کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں۔اگر کسی معتکف کو حیض، نفاس، بے ہوشی یا سخت بیماری لاحق ہوگئی اور وہ مسجد سے گھر منتقل ہو گیا، پھر عید کی رات ٹھیک ہوا اور عید کا دن گزرنے کے بعد مسجد واپس آیا، یا عیدالاضحیٰ میں عید کے بعد کے دو دن گزرنے کے بعد واپس آیا تو اس کا اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔

اگر حیض والی عورت پاک ہوگئی یا مریض تندرست ہو گیا لیکن انہوں نے مسجد واپسی مؤخر کر دی تو ان کا اعتکاف باطل ہو جائے گا کیوں کہ عذر ختم ہونے کے بعد روزہ رکھا جا سکتا تھا۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے (۵۷) کہ اگر معتکف اعتکاف کے دوران کوئی ایسا کام کرے جس سے اعتکاف ٹوٹ جاتا ہو مثلاً مسجد سے نکل جانا، مباشرت کرنا یا عذر ختم ہونے کے بعد گھر میں ٹھہرے رہنا تو:

الف- اگر یہ کام نفل اعتکاف میں کیے ہیں تو جو اعتکاف پہلے کر چکا ہے وہ باطل نہیں ہو گا کیوں کہ اگر اعتکاف اس قدر ہوتا اور معتکف اس پر اکتفا کرتا تو بھی صحیح تھا، اسے پورا کرنا واجب نہیں۔ فاسد اعتکاف کو جاری رکھنا واجب نہیں اور روزے کی طرح نفل اعتکاف بھی شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتا۔

ب- اگر اعتکاف نذر کا تھا تو اگر اس میں تسلسل کی شرط نہیں لگائی تھی تو جتنا اعتکاف کر لیا وہ باطل نہیں ہو گا، اس دلیل کی رو سے جو نفل اعتکاف میں بیان کی گئی البتہ یہ ضروری ہے کہ جتنی مدت کی نذر مانی ہے اسے پورا کرے، کیوں کہ پورا منت کا عرصہ اعتکاف کرنا واجب ہے، اس کا کچھ حصہ ادا ہو گیا، باقی مکمل کرنا واجب ہے۔

اگر تسلسل کی شرط لگائی تھی تو تسلسل ختم ہو گیا اس لیے نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے تا کہ اس طرح مکمل کرے جیسے کہ واجب ہوا تھا۔ اسی بنا پر مدہوشی، کفر، دانستہ جماع کرنے، دانستہ مسجد سے نکلنے سے تسلسل ختم ہو جائے گا البتہ قضائے حاجت کے لیے نکلنا یا مسجد میں پانی نہ ہو تو کھانے پینے کے لیے نکلنا یا بیماری کی شدت کے سبب مسجد سے نکلنا یا مسجد کے آلودہ ہونے کے اندیشے سے نکلنا، بے ہوشی یا جنون معتکف کو لاحق ہو جائے یا ناحق زبردستی اسے مسجد سے نکال دیا جائے تو تسلسل ختم نہیں ہو گا۔ اگر تسلسل اتنے عرصے کا ہو کہ طہر کی مدت اس کے لیے کم پڑ جاتی ہو تو حیض آنے سے تسلسل ختم نہیں ہو گا یعنی اعتکاف کی مدت اتنی طویل ہے کہ اس دوران میں بالعموم حیض آ جاتا ہے یعنی پندرہ دن سے زائد کا اعتکاف ہو۔

اگر مسجد کا مقرر تنخواہ دار مؤذن ہے تو اس کے مسجد سے الگ لیکن قریب واقع مینار پر آذان کے لیے چڑھنا اعتکاف کو نہیں توڑتا کیوں کہ اسے وہاں جانے کی عادت ہے اور

لوگ اس کی آواز سے مانوس ہیں۔ نیز اگر اقرار کے بغیر کسی پر حد جاری ہو تو حد کے قیام کے لیے مسجد سے نکلنا یا ایسی عدت گزارنے کے لیے جس کا سبب اعتکاف میں بیٹھی ہوئی عورت خود نہ ہو اور ایسی گواہی دینے کے لیے جانا جس میں گواہ بننا اور گواہی دینا طے شدہ تھا اعتکاف ٹوٹنے کا سبب نہیں، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں عذر ہے، ان کے برعکس صورتوں میں عذر نہیں۔

اگر معتکف قضاء حاجت کے علاوہ اور کسی مقصد سے مسجد سے نکلے تو واپسی پر از سر نو نیت کرے اور اگر قضاء حاجت کے لیے نکلے تو نئی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۵۸) اگر اعتکاف نفل ہے اور کسی غیر معمولی عذر کی بنا پر مسجد سے نکل گیا مثلاً جہاد کے لیے یا واجب گواہی کے لیے یا کسی فتنے کے خوف سے یا بیماری وغیرہ کی وجہ سے اور دیر تک مسجد سے باہر رہا تو معتکف کو اختیار ہے چاہے واپس آ جائے چاہے نہ آئے کیوں کہ نفل اعتکاف شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتا۔

اگر اعتکاف واجب ہے تو اپنی جائے اعتکاف میں لوٹنا واجب ہے تا کہ واجب اعتکاف ادا کر سکے۔ استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ نذر اعتکاف کی صرف تین صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ چند یوم اعتکاف کی نذر مانی جو نہ مسلسل تھی اور نہ متعین مثلاً دس دن اعتکاف کی منت مانی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جتنے دن باقی رہ گئے ہیں وہ پورے کرے اور پچھلے دنوں کو حساب میں رکھے اور جس دن مسجد سے نکلا ہے اسے شمار نہ کرے بلکہ اس دن کو شروع سے دوبارہ لے۔ اس پر کوئی کفارہ نہیں کیوں کہ اس نے مطلوب طریقے سے منت پوری کر دی ہے۔

۲۔ مسلسل لیکن غیر متعین دنوں کی نذر مانی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ ''اللہ کے لیے مسلسل دس دن اعتکاف کروں گا'' کچھ دن اعتکاف کرنے کے بعد اوپر مذکور کسی عذر کی وجہ سے

مسجد سے نکل گیا اور لمبا وقت باہر رہا، اس کا حکم یہ ہے کہ پچھلے دنوں پر اعتکاف کی بنیاد رکھے، جتنے دن رہ گئے ہیں وہ پورے کرے اور قسم کا کفارہ دے تاکہ تسلسل ٹوٹنے کی تلافی ہو سکے یا کفارہ نہ دے اور نئے سرے سے اعتکاف شروع کرے، اس صورت میں چوں کہ مطلوب طریقے سے نذر ادا ہوگئی ہے اس لیے کفارہ نہیں ہے۔ معتکف کو ان دونوں صورتوں کا اختیار ہے۔

۳- متعین دنوں کے اعتکاف کی نذر مانی مثلاً رمضان کا آخری عشرہ، اس کا حکم یہ ہے کہ جتنے دن چھوٹ گئے ہوں ان کے قضا کرے اور نذر پوری نہ ہونے کی تلافی قسم کے کفارے سے کرے۔

اگر معتکف پورے کا پورا (۵۹) مسجد سے باہر نکل گیا، جب کہ مجبوری نہیں تھی لیکن اپنے اختیار سے عمداً نکلا یا اس کے ذمے قرض تھا، جسے ادا کر سکتا تھا لیکن نہیں کیا اور اسے زبردستی نکال دیا گیا تو اعتکاف باطل ہو جائے گا، خواہ تھوڑے وقت کے لیے باہر نکلے کیوں کہ بلاضرورت اپنی جائے اعتکاف سے باہر نکلا، یہ ایسے ہی ہے جیسے طویل وقت کے لیے باہر نکل جانا۔

پھر اگر اعتکاف ایسا تھا کہ اس میں تسلسل کی منت مانی تھی یا نیت کی تھی کہ مسلسل دس دن کا اعتکاف کرے گا، پھر نکل گیا تو نئے سرے سے شروع کرے کیوں کہ نئے سرے سے شروع کیے بغیر منت پوری نہیں ہوتی، البتہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اس نے نذر مطلوب طریقے سے پوری کر دی ہے۔

اگر جائے اعتکاف سے زبردستی نکال دیا گیا یا بھول کر نکل گیا تو اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔ پچھلے اعتکاف پر بنیاد رکھے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''میری امت کی خطا، نسیان، و

زبردستی کروائے گئے کام معاف ہیں''۔

اگر معتکف نے مسلسل متعین نذر مانی ہے مثلاً شعبان کا مسلسل اعتکاف یا نذر معین ہے لیکن مسلسل نہیں مثلاً شعبان کا اعتکاف اور مسلسل کی شرط نہیں لگائی تو نئے سرے سے اعتکاف شروع کرے کیوں کہ اس میں تسلسل کا مفہوم خود بخود پایا جاتا ہے اور بلا عذر متعین وقت پر نذر پورا نہ کرنے پر قسم کا کفارہ بھی دے اور تمام اعتکاف کی قضا کرے اور نئے سرے سے شروع کرے جہاں تک ممکن ہو اسی طرح ادا کرے جیسے کہ نذر مانی تھی، مثلاً اگر اس نے ساتھ روزے رکھنے کی شرط بھی لگائی تھی یا تین مساجد میں سے کسی ایک مسجد میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی تھی تو تمام شرائط پوری کرے کیوں کہ قضا اور نئے سرے سے اعتکاف اسی طرح ہونا ضروری ہے۔ البتہ جن امور میں ممکن نہیں مثلاً کوئی وقت مقرر کیا تھا جو گزر گیا تو اس کا تدارک ممکن نہیں ہے۔

حواشی وتعلیقات

۱- فتح القدیر،۲:۱۰۶، الدر المختار،۲:۱۷۶،مراقی الفلاح،۱۱۸، اللباب،۱:۱۷۴

۲- الشرح الکبیر، ۱:۵۴۱ و بعد، الشرح الصغیر، ۱:۷۲۵ و بعد

۳- مغنی المحتاج، ۱:۴۴۹

۴- کشاف القناع،۲:۴۰۴، المغنی،۳:۱۸۳

۵- مراقی الفلاح،۱۲۰،مغنی المحتاج، ۱:۴۴۹، المغنی،۳:۱۸۳

۶- متفق علیہ، صحیحین کی عبارت یوں ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم نے رمضان کے درمیانی عشرے میں اعتکاف کیا، پھر آپؐ نے آخری عشرے میں اعتکاف کیا اور اس کی پابندی کی تا آنکہ آپؐ کا وصال ہوگیا'' آپؐ کے بعد ازواج مطہرات بھی اعتکاف کرتی تھیں۔ (نیل الاوطار،۴:۲٦۴)

۷- مراقی الفلاح و نور الایضاح،۱۱۹

۸- الشرح الکبیرو الصغیر، ایضاً، القوانین الفقهیه، ۱۲۵

۹- مغنی المحتاج، ۱:۴۵۱، المهذب،۱:۱۹۰ و بعد

۱۰- کشاف القناع،۲:۴۰۴

۱۱- الدر المختارو رد المحتار،۲:۱۷٦

۱۲- طبرانی (نصب الرایه،۲:۴۹۰)

۱۳- المغنی،۳:۱۸۷-۱۹۱، کشاف القناع،۲:۴۰۹-۴۱۲

۱۴- ضعیف حدیث ہے،زبیر بن بکار نے اخبار مدینہ میں روایت کی۔

۱۵- متفق علیہ،بعض نے مسجد قبا کا بھی استثناء کیا ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ہفتے کے

روز سوار اور پیادہ وہاں تشریف لے جاتے اور وہاں دو رکعات پڑھتے۔متفق علیہ، ابن عمرؓ بھی ایسا ہی کرتے تھے۔

۱۶- ابو داؤد کے علاوہ صحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی:''میری اس مسجد میں نماز دوسری مساجد کی ایک ہزار نمازوں سے بہتر ہے البتہ مسجد حرام اس سے مستثنیٰ ہے''۔احمد اور ابو داؤد نے بھی جابر بن عبداللہؓ سے اس طرح کی حدیث روایت کی اور یہ اضافہ کیا،''مسجد حرام میں نماز دوسری جگہوں کی نماز سے ایک لاکھ گنا افضل ہے''۔

۱۷- القوانين الفقهيه،۱۲۵، الشرح الصغير،۱:۷۲۵،۲:۲۵۳-۲۵۵،۲۶۵

۱۸- مغنى المحتاج،۱:۴۵۰ و بعد، المجموع،۶:۵۰۸ و بعد، المهذب،۱:۱۹۰ و بعد

۱۹- اسے جامع مسجد اس لیے کہتے ہیں کہ لوگ وہاں جمع ہوتے ہیں۔

۲۰- بخاری،مسلم

۲۱- الدر المختار،۲:۱۷۷،مراقی الفلاح،۱۱۸ و بعد، فتح القدير،۲:۱۰۵ و بعد

۲۲- الشرح الصغير،۱:۷۲۵، القوانين الفقهيه، ۱۲۵،بداية المجتهد،۱:۳۰۲

۲۳- مغنى المحتاج،۱:۴۴۹، المهذب،۱:۱۹۰، المغنى،۳:۱۸۴، كشاف القناع،۲:۴۰۵

۲۴- بخاری

۲۵- بخاری،مسلم

۲۶- فتح القدير،۲:۱۱۴، و بعد، الدر المختار،۲:۱۸۶ و بعد، نور الايضاح،۱۲۰، اللباب،۱:۱۷۶، الشرح الصغير،۱:۷۲۹ و بعد، المجموع،۶:۵۱۹-۵۲۶، مغنى المحتاج،۱:۴۵۵ و بعد، المهذب،۱:۱۹۱، كشاف القناع،۲:۴۱۲-۴۱۳، المغنى،۳:۲۱۰-۲۱۵

۲۷- الدر المختار،۲:۱۷۷-۱۷۹، فتح القدير،۲:۱۰۶، و بعد، مراقى الفلاح،۱۱۹، القوانين

الفقھیہ، ۱۲۵، الشرح الصغیر، ۱:۷۲۵ و بعد، المھذب، ۱:۱۹۰-۱۹۲، مغنی المحتاج، ۱:۴۵۳ و بعد، المغنی، ۳:۱۸۴-۱۸۶، کشاف القناع، ۲:۴۰۶-۴۰۹

۲۸- دارقطنی اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، البتہ یہ حدیث ضعیف ہے (نصب الرایہ، ۲:۴۸۶)

۲۹- بخاری، مسلم، دارقطنی نے ابن عمرؓ کے حوالے سے حضرت عمرؓ سے روایت کی۔ (نصب الرایہ ۲:۴۸۸)

۳۰- دارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ دارقطنی اور بیہقی نے اس کے موقوف ہونے کو ترجیح دی۔ حاکم نے مرفوعاً بیان کی اور کہا کہ اس کی سند صحیح ہے (نیل الاوطار، ۴:۲۶۸)

۳۱- فتح القدیر، ۲:۱۰۹-۱۱۲، الدر المختار و رد المحتار، ۲:۱۸۰-۱۸۵، مراقی الفلاح، ۱۱۹

۳۲- ابو داؤد، نسائی (نیل الاوطار، ۴:۲۶۷)

۳۳- حدیث ضعیف ہے، ابن ماجہ، طبرانی نے معجم میں واثلہ بن الاسقعؓ سے اور طبرانی نے ہی ابو الدرداءؓ اور ابو امامہ سے اور عبدالرزاق نے حضرت معاذؓ سے روایت کی (نصب الرایہ، ۲:۴۹۱-۴۹۲)

۳۴- اصحاب سنن کی روایت کی۔ ترمذی نے کہا، حسن ہے

۳۵- القوانین الفقھیہ، ۱۲۵، الشرح الصغیر، ۱:۷۳۴ و بعد

۳۶- المجموع، ۶:۵۲۸-۵۶۵، المھذب، ۱:۱۹۲-۱۹۴

۳۷- بخاری، مسلم

۳۸- حدیث حسن ہے، ابن ماجہ و بیہقی نے ابن عباسؓ سے ان الفاظ سے بیان کی: ''اللہ تعالیٰ میری امت کی خطا، بھول چوک اور زبردستی کروائے ہوئے کاموں سے درگزر کر دیتا ہے''۔

۳۹- المغنی، ۳:۱۹۱-۱۹۶، ۲۰۰-۲۱۰، کشاف القناع، ۲:۴۱۴-۴۲۰

۴۰- الدر المختار ، ۱:۱۸۵، القوانين الفقهيه، ۱۲۵ و بعد، الشرح الصغير ، ۱:۷۳۰-۷۳۵، المهذب ، ۱:۱۹۴، المغنی،۳:۲۰۳ و بعد، کشاف القناع،۲:۴۲۲

۴۱- متفق علیہ (نیل الاوطار،۴:۲۷۰)

۴۲- ابن ماجہ نے ابو امامہؓ سے روایت کی۔

۴۳- ترمذی وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی، حدیث حسن ہے

۴۴- متفق علیہ

۴۵- احمد

۴۶- مراقی الفلاح ونور الايضاح، ۱۱۹، الدر المختار،۲:۱۸۴ و بعد

۴۷- الشرح الصغير، ۱:۷۳۲-۷۷۴، الشرح الكبير، ۱:۵۸۴ و بعد

۴۸- المهذب ، ۱:۱۹۴

۴۹- المغنی،۳:۲۰۴، کشاف القناع،۲:۴۲۲ و بعد

۵۰- ابو داؤد نے ان الفاظ سے روایت کی: ''بالغ ہونے کے بعد خاموشی کا روزہ رات تک مکمل نہ کیا جائے''۔ابوحنیفہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ عیہ وسلم نے مسلسل روزے اور چپ کے روزے سے منع فرمایا۔

۵۱- بخاری

۵۲- الدر المختار ،۲:۱۸۵ و بعد، مراقی الفلاح ،۱۲۰، الشرح الكبير ، ۱:۵۴۳ و بعد، القوانين الفقهيه ، ۱۲۶، الشرح الصغير ،۱:۷۲۸،۷۳۲ و بعد، مغنی المحتاج ،۱: ۴۵۲- ۴۵۵، المهذب ، ۱:۱۹۳ و بعد، المغنی،۳:۱۹۶-۲۰۰ ، کشاف القناع ،۲:۴۰۹ -۴۲۱ و بعد

۵۳- احمد، بخاری، مسلم، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے۔

۵۴- البدائع، ۲:۱۱۷، فتح القدير، ۲:۱۱۴

۵۵- حديث ضعيف ہے، ابن سعد نے حضرت زبیرؓ اور جبیر بن مطعم سے روایت کی۔

۵۶- الشرح الكبير، ۱:۵۵۱، الشرح الصغير، ۱:۷۲۶-۷۲۸، ۷۳۲ و بعد

۵۷- مغنى المحتاج، ۱:۴۵۴ و بعد، المهذب، ۱:۱۹۴

۵۸- كشاف القناع، ۲:۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰

۵۹- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر معتکف کے بدن کا کچھ حصہ مسجد سے باہر نکل آئے تو اعتکاف باطل نہیں ہوتا کیوں کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ اعتکاف میں اپنا سر میرے قریب کر دیتے تو میں کنگھی کر دیا کرتی تھی''۔ متفق علیہ۔

باب چہارم

زکوٰۃ اور اس کی اقسام

اس میں تین فصلیں ہیں:

اوّل : زکوٰۃ ایک فرض

دوم : صدقہ فطر

سوم : نفلی صدقہ

فصل اوّل

زکوٰۃ

اس میں سات مباحث ہیں:

بحث اوّل: زکوٰۃ کی تعریف، اس کی حکمت وفرضیت، زکوٰۃ روکنے والے کی سزا۔

بحث دوم: زکوٰۃ کا سبب، اس کا رکن اور شرط۔

بحث سوم: زکوٰۃ کے وجوب کا وقت اور اس کے ادا کرنے کا وقت۔

بحث چہارم: جن اموال پر زکوٰۃ واجب ہے ان کی اقسام۔

بحث پنجم: کیا عمارتوں، کارخانوں، محنت، ملازمت اور آزادانہ صنعت و حرفت کی آمدن پر زکوٰۃ واجب ہے؟

بحث ششم: زکوٰۃ کے مصارف۔

بحث ہفتم: زکوٰۃ کے آداب اور ممنوعات۔

اب ہم ترتیب وار ان کی تفصیل بیان کرتے ہیں:

بحث اوّل: زکوٰۃ کی تعریف، اس کی حکمت وفرضیت اور زکوٰۃ روکنے والے کی سزا۔

ا۔ زکوٰۃ کی تعریف:

لغت میں زکوٰۃ بڑھنے، زیادہ ہونے، پھلنے پھولنے کو کہتے ہیں۔ زکا الزرع کا مطلب ہے کہ فصل بڑھ گیا، زیادہ ہوگئی اور زکت النفقہ کا مفہوم ہے رزق میں برکت ہوئی۔ زکوٰۃ کبھی پاکی اور طہارت کے معنٰی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے: قد افلح من زکھا (الشمس: ۹:۹۱؛ جس نے نفس کو آلودگیوں سے پاک کیا وہ کامیاب ہوگیا) نیز ارشاد ربانی ہے: قد افلح من تزکیٰ، (۸۷: ۱۴؛ جو پاک ہوا وہ کامیاب ہوگیا)۔ کبھی زکوٰۃ کا لفظ مدح کے لیے استعمال ہوتا ہے جیسے: فلا تزکوا انفسکم، (۵۳: ۳۲؛ اپنی تعریف نہ کرو) کبھی صلاحیت کے لیے بولا جاتا ہے جیسے رجل زکی یعنی زیادہ بھلائی والا شخص، قوم ازکیاء، بھلے لوگ اور زکی القاضی الشھود کا مطلب ہے قاضی نے گواہی کی سچائی اور نیکی پرکھ لی۔

شریعت میں مال سے نکالے ہوئے صدقہ کو زکوٰۃ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے باقی مال میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور وہ آفات سے بچ جاتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وآتوا الزکوٰۃ (البقرہ، ۲: ۴۳؛ زکوٰۃ دیا کرو)۔

زکوٰۃ کے لغوی معنی اس آیت ربانی میں سمو دیے گئے ہیں: خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا (التوبہ، ۹: ۱۰۳) ان کے مال سے صدقہ وصول کرو جو انہیں گناہوں سے پاک کردے گا اور اس کے ذریعے ان کا اجر اور مال بڑھے گا۔ پس زکوٰۃ اس کے ادا کرنے والے کو گناہوں سے پاک کرتے ہوئے اس کے اجر اور مال بڑھاتا ہے۔

شریعت میں زکوٰۃ(۱) ایک ایسا حق ہے جو مال میں واجب ہے۔ مالکیہ نے زکوٰۃ کی تعریف یوں کی ہے: جو مال نصاب کی حد کو پہنچ جائے اس کا ایک خاص حصہ نکال کر مستحق کو دینا، بشرطیکہ اس مال پر ملکیت مکمل ہو اور معدنیات، کھیتی اور دھاتوں کے علاوہ مال پر سال گزر گیا ہو۔ حنفیہ نے زکوٰۃ کی یوں تعریف کی ہے: مخصوص مال کا ایک خاص حصہ اللہ کی رضا کے لیے خاص اشخاص کو دے کر مالک بنا دینا جیسا کہ شارع نے مقرر کیا ہے۔ مالک بنا دینے سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی نے زکوٰۃ کی نیت سے یتیم کے لیے کھانا مباح کر دیا ہے تو اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک کہ کھانا یتیم کی ملکیت نہ بنا دیا جائے، یا اسے لباس نہ پہنایا جائے۔ ہاں اگر کسی کو کہا گیا ہو کہ یتیموں کے اخراجات اس سے پورے کرو تو درست ہے۔ ''مال کے ایک حصے'' سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی کو مال کے بجائے منافع کا مالک بنایا مثلاً کسی فقیر کو زکوٰۃ کی نیت سے ایک سال کے لیے مکان رہنے کے لیے دیا تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ ''خاص حصے'' سے مراد وہ مقدار ہے جو مال میں زکوٰۃ کے طور پر واجب ہے۔ ''مخصوص مال'' سے مراد زکوٰۃ کا شرعی نصاب ہے۔ ''خاص شخص'' سے مراد زکوٰۃ کے مستحقین ہیں۔ ''شارع نے مقرر کیا ہے'' سے مراد متعین نصاب کا چالیسواں حصہ ہے جس پر سال گزر گیا ہو۔ اس شرط کی وجہ سے نفلی صدقہ اور صدقہ فطر زکوٰۃ کی تعریف میں شامل نہیں رہے۔ ''اللہ کی رضا کے لیے'' یعنی مقصد اللہ کی خوشنودی ہو۔

شافعیہ نے زکوٰۃ کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ زکوٰۃ مخصوص طریقے سے مال اور بدن سے نکالے ہوئے حصے کا نام ہے۔ حنابلہ نے یوں تعریف کی ہے: زکوٰۃ مخصوص وقت میں، مخصوص لوگوں کے لیے، مخصوص مال میں واجب حق کا نام ہے۔ مخصوص لوگوں سے مراد وہ آٹھ مصارف ہیں جن کا ذکر اس آیت میں ہے: انما الصدقات للفقراء

والمساكين (التوبہ، ۹: ٦٠؛ زکوٰۃ فقرا اور مساکین کا حق ہے۔ مخصوص وقت سے مراد، جانوروں، نقدی اور سامان تجارت پر سال مکمل ہونا اور غلوں میں فصل تیار ہونا اور جن پھلوں میں زکوٰۃ واجب ہے ان کا قابل استعمال ہونا اور جس شہد میں زکوٰۃ واجب ہے اس کا حصول اور جن معادن میں زکوٰۃ واجب ہے ان کا نکالنا ہے اور صدقہ فطر کے لیے مخصوص شب وقت عید میں غروب آفتاب ہے۔

واجب حق کے لفظ سے مسنون حقوق اس صنف سے خارج ہو گئے مثلاً ابتداءً سلام کرنا یا جنازے کے ساتھ چلنا اور مال کے لفظ سے سلام کا جواب دینا اس صنف سے نکل گیا اور مخصوص مال کے لفظ سے اموال کی وہ قسم خارج ہو گئی جن میں زکوٰۃ واجب نہیں مثلاً قرضے اور نفقے، مخصوص لوگوں کے لفظ سے دیت اس صنف سے نکل گئی کیوں کہ وہ مقتول کے وارثوں کا حق ہے اور مخصوص وقت کے لفظ سے نذر اور کفارے اس صنف سے خارج ہو گئے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ کے لفظ کا اطلاق اس عمل پر ہوتا ہے یعنی مال کے واجب حق کے ادا کرنے کو زکوٰۃ کہتے ہیں اور اس مال کو بھی زکوٰۃ کہتے ہیں جو کسی کے مال کے مجموعے میں ایک حصے کے طور پر اللہ نے فقرا کا حق مقرر کر دیا ہے۔ زکوٰۃ کو صدقہ بھی کہتے ہیں کیوں کہ یہ بندے کی عبدیت اور اطاعت خداوندی کے صدق وصداقت کی دلیل ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کی حکمت:

لوگوں کے درمیان رزق، اموال اور وسائل معیشت کے درمیان تفاوت ایک واقعی اور حقیقی امر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قوانین میں اس تفاوت کو کم کرنے کا علاج رکھا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق (النحل، ۱٦: ۷۱؛ اللہ نے تم میں

سے بعض کو بعض پر رزق میں برتری عطا کی ہے اورغنی پر یہ واجب کیا ہے کہ وہ بطور ایک حق واجب فقیر کو دے، نہ تو اسے فضل سمجھے اور نہ اس پر احسان دھرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے وفی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم (الذاریات، ۵۱: ۱۹؛ ان کے اموال میں سائل اور محروم کا متعین حق ہے۔

اس تفاوت کوختم کرنے کے لیے سب سے اہم وسیلہ زکوٰۃ ہے جو باہمی کفالت اور ایک دوسرے کی ضررویات پوری کرنے کی اسلامی ضمانت ہے۔

پس اوّل یہ کہ زکوٰۃ ایک تو مال کی حفاظت کا ذریعہ ہے، لوگ اسے للچائی ہوئی نظروں سے نہیں دیکھتے اور معاشرے کے برے اور جرائم پیشہ لوگ اس پر دست درازی نہیں کرتے۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''اپنے مال کی حفاظت زکوٰۃ ادا کر کے کرو، اپنے بیماروں کا علاج صدقہ دے کر کرو اور مصیبت کے خلاف دعا کے ذریعے تیاری کرو'' (۲)۔

دوسرے، یہ فقرا اورمحتاجوں کی مدد ہے، اگر وہ کام کاج کرنے پر قادر ہیں تو زکوٰۃ کے ذریعے ازسرنو اپنا کام شروع کر سکتے ہیں اور اگر کام کرنے سے عاجز ہیں تو زکوٰۃ زندگی کی ضروریات مہیا کرنے کے لیے ان کی مدد کا ذریعہ ہے۔ زکوٰۃ معاشرے کو فقر کے مرض سے بچاتی ہے اور ملک کو تباہی اور کمزوری سے محفوظ رکھتی ہے، معاشرہ فقرا کی کفالت اور ان کی ضروریات پوری کرنے کا ذمہ دار ہے۔ روایت میں ہے:

> ''اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کے مال میں اتنا حصہ فرض کر دیا ہے جس سے فقرا کی کفالت ہوسکتی ہے۔ اگر فقرا بھوک اور برہنگی کا شکار ہوتے ہیں تو اس کا سبب اغنیاء کی بے توجہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سے سخت حساب لے گا اور انہیں دردناک عذاب میں مبتلا کرے گا'' (۳)۔

ایک اور روایت میں ہے: ''قیامت کے روز فقرا کی وجہ سے اغنیاء پر وبال آئے گا۔ فقرا کہیں گے پروردگار، تو نے ہمارے جو حقوق ان پر فرض کیے تھے وہ انہوں نے ادا نہیں کیے، ہم پر ظلم کیا، اللہ تعالیٰ فرمائے گا، مجھے اپنی عزت اور جلال کی قسم میں تمہیں قریب کروں گا اور انہیں دور کروں گا''، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی: والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم[۴] (المعارج، ۷۰:۲۴-۲۵؛ وہ لوگ جن کے اموال میں سائل اور محروم کا متعین حق ہے)۔

انجام کار زکوٰۃ ادا کرنے کا فائدہ مالداروں کو ہی پہنچتا ہے کیوں کہ زکوٰۃ ادا کرکے وہ فقرا کو اس قابل کر دیتے ہیں کہ وہ پیداواری کاموں میں شریک ہوسکیں اور ان کی قوت خرید بڑھ سکے۔ اس کے نتیجے میں زکوٰۃ دینے والوں کا مال بڑھتا ہے کیوں کہ کاروبار کی شرکت کی وجہ سے انہیں زیادہ نفع حاصل ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ زکوٰۃ نفس کو بخل اور لالچ کی بیماری سے پاک کرتی ہے اور مومن کو انفاق اور سخاوت کا عادی بناتی ہے تاکہ وہ صرف زکوٰۃ ادا کرنے پر ہی اکتفا نہ کرے بلکہ ضرورت کے وقت حکومت کو عطیات دے کر اپنی معاشرتی ذمہ داریاں پوری کرتا رہے، اسلامی افواج کی تیاری، دشمن کے مقابلے اور فقرا کی کفالت کے لیے امداد میں اپنا حصہ ڈالتا رہے، کیوں کہ اس کے ذمے اپنی منتیں پوری کرنا، مالی کفارے ادا کرنا (جو قسم توڑے، ظہار، قتل خطا اور رمضان کی بے حرمتی کے باعث واجب ہوتے ہیں) کار خیر اور وقف کے لیے وصیت کرنا، قربانی اور صدقات فطر، نفلی صدقے اور ہبے وغیرہ کئی مالی ذمہ داریاں ہوتی ہیں، جو انجام کار فقرا اور اغنیاء کے باہمی معاشرتی روابط کے اصول کو مستحکم کرتی ہیں اور ایک معاشرے کے افراد کے درمیاں اخوت اور محبت پیدا کرتی ہیں اور مختلف طبقات کو

ایک دوسرے کے قریب لاتی ہیں اور معاشرے میں مساوات کے کم از کم درجے کا تحفظ کرتی ہیں۔

چوتھے یہ کہ زکوٰۃ اللہ کی نعمت مال کا شکر ہے اسی لیے اسے مال کی طرف منسوب کرکے زکوٰۃ مال کہا جاتا ہے اور یہ نسبت سببیت کی ہے جیسے نماز ظہر، رمضان کے روزے اور حج بیت اللہ۔

۳۔ زکوٰۃ کی فرضیت:

زکوٰۃ اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک رکن اور اس کے فرائض میں سے ایک فرض ہے۔ شوال ۲ ہجری میں رمضان کے روزوں اور صدقہ فطر کے بعد مدینہ منورہ میں فرض ہوئی۔ اس امر پر اجماع ہے کہ زکوٰۃ انبیاء پر فرض نہیں کیوں کہ زکوٰۃ ان لوگوں پر فرض ہوتی ہے جن کے بارے میں یہ امکان ہوتا ہے کہ وہ مالی معاملات میں آلودہ ہو گئے ہیں جب کہ انبیاءؑ اس سے پاک ہوتے ہیں، ان کے پاس جو کچھ ہوتا ہے وہ اللہ کی طرف سے امانت ہوتا ہے۔ ان کی اپنی ملکیت نہیں ہوتا، ان کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔ قرآن نے بیاسی مقامات پر زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ ملا کر ذکر کیا جس سے ان دونوں کے باہمی تعلق کا اندازہ ہوتا ہے۔

زکوٰۃ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے واجب ہے۔ کتاب اللہ میں ہے: اقیموا الصلاۃ و آتوا الزکاۃ (البقرہ، ۲:۴۳؛ نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو)۔ نیز ارشاد ربانی ہے: خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا (التوبہ، ۹:۱۰۳؛ ان کے اموال سے صدقہ وصول کریں جو انہیں پاک کرے گا اور اس کے ذریعے سے ان کے مال میں اضافہ ہوگا) نیز فرمایا: و آتوا حقہ یوم حصادہ (انعام، ۶:۱۴۱؛ اللہ کا حق ادا کرو

جس روز فصل کاٹو) اس کے علاوہ بہت سی آیات ہیں۔

سنت میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، ان میں سے ایک زکوٰۃ ادا کرنا ہے“ (۵)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا: ”انہیں بتانا کہ اللہ نے ان کے اموال میں صدقہ فرض کیا ہے، جو ان کے اغنیاء سے لے کر ان کے فقرا کو دیا جائے گا“ (۶)۔ نیز اور بہت سی احادیث بھی ہیں۔

مسلمان تمام زمانوں میں زکوٰۃ کے وجوب پر متفق رہے۔ صحابہؓ نے مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کیا، جو کوئی زکوٰۃ کی فرضیت کا انکار کرے مرتد ہو جاتا ہے، اگر وہ مسلمان تھا اور اسلامی ملک میں اہل علم کے درمیان پلا بڑھا۔ اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔ اسے تین بار توبہ کرنے کا کہا جائے گا۔ اگر توبہ کر لیتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کر دیا جائے گا۔ جو کوئی اپنی جہالت کے باعث اس کی فرضیت سے انکار کرے، مثلاً نیا مسلمان ہونے کے باعث یا شہروں سے دور جنگل میں پروان چڑھنے کی وجہ سے تو اسے زکوٰۃ کی فرضیت کی تعلیم دی جائے گی، معذور ہونے کی وجہ سے اس پر کفر کا حکم نہیں لگے گا۔

۴۔ زکوٰۃ روکنے والے کی سزا:

زکوٰۃ نہ دینے والے کو آخرت میں بھی سزا ملے گی اور دنیا میں بھی۔ آخرت کی سزا تو دردناک عذاب ہے جس کا ذکر قرآن حکیم میں ہے: والذین یکنزون الذھب والفضة ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم یوم یحمیٰ علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون (التوبہ، ۹: ۳۴-۳۵؛ ”جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک عذاب کی خبر سنا دو جس روز اسے جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا اور

اس سے ان کی پیشانیاں، پہلو اور پیٹھیں داغی جائیں گی، انہیں کہا جائے گا، یہ ہے وہ خزانہ جسے تم اپنے لیے جمع کر کے رکھتے تھے اب اپنے مال کا مزا چکھو‘‘)۔

ارشاد نبویؐ ہے: ’’جسے اللہ نے مال دیا اور اس نے اس کی زکوٰۃ ادا نہ کی، وہ مال گنجے سانپ کی شکل اختیار کر لے گا، اس کی آنکھوں پر دو نقطے ہوں گے، قیامت کے روز اس کا طوق اس کے گلے میں ڈال دیا جائے گا جو اس کے جبڑوں کو ڈسے گا، پھر اس سے کہے گا میں ہوں تمہارا مال، میں ہوں تمہارا خزانہ‘‘۔ پھر آپؐ نے یہ آیت تلاوت کی: ولا تحسبن الذین یبخلون بمآ آتاھم اللہ من فضله ھو خیرا لھم بل ھو شرلھم سیطوقون مابخلوا به یوم القیامة، وللہ میراث السموات والأرض واللہ بما تعملون خبیر (۷) (آل عمران،۳: ۱۸۰؛ جو لوگ اللہ کے دیے ہوئے مال میں بخل کرتے ہیں ان کے بارے میں یہ خیال نہ کرو کہ یہ بات ان کے لیے بہتر ہے، بلکہ یہ ان کے لیے بہت برا ہے، قیامت کے روز بخل سے جمع کیا ہوا مال طوق بنا کر ان کے گلے میں ڈال دیا جائے گا، آسمانوں اور زمین کی ملکیت اللہ کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ تمہارے کاموں سے باخبر ہے)۔

ایک روایت میں ہے: ’’جو سونے چاندی کا مالک اس کا حق ادا نہیں کرتا (یعنی زکوٰۃ نہیں دیتا) قیامت کے روز اس کی آگ کی تختیاں بنائی جائیں گی، انہیں جہنم میں گرم کیا جائے گا پھر ان سے اس کی پیشانی، پہلو اور پیٹھ داغی جائے گی۔ جب ٹھنڈی ہوں گی تو دوبارہ یہی عمل ہوگا، ایک ایسے دن میں جس کی مدت پچاس ہزار سال کے برابر ہوگی حتیٰ کہ بندوں کے حقوق ادا کر دیے جائیں گے، اس کے بعد وہ اپنی راہ دیکھے گا، جنت یا جہنم کی طرف‘‘۔

دنیاوی سزا: اگر کوئی فرد اپنی کوتاہی اور لاپرواہی کی وجہ سے زکوٰۃ نہیں دیتا تو دنیا میں اسے یہ سزا دی جائے گی کہ اس سے زکوٰۃ بھی وصول کی جائے گی، تعزیری سزا بھی دی جائے گی اور مالی جرمانہ بھی ہوگا اور حاکم اس کے مال کا ایک حصہ زبردستی اس سے لے لے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جو اجر کی امید پر زکوٰۃ دیتا ہے اسے اس کا اجر ملے گا اور جو نہیں دے گا، اس سے ہم وصول کریں گے اور اس کے اونٹوں کا ایک حصہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کے طور پر لے لیں گے لیکن اس میں سے آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے کوئی چیز حلال نہیں ہے''(۸)۔

اگر مانع زکوٰۃ، زکوٰۃ کی فرضیت کا بھی انکار کرتا ہے تو وہ کافر ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اسے مرتد کی طرح قتل کر دیا جائے گا کیوں کہ زکوٰۃ کی فرضیت بداہۃً معلوم ہے کہ اللہ کے دین کا لازمی حصہ ہے۔ جس نے اس کے وجوب کا انکار کیا اس نے اللہ اور اللہ کے رسول کی تکذیب کی، اس کے کفر کا حکم دیا جائے گا۔

مسلمانوں کو مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کرنا چاہیے جیسا کہ صحابہ کرامؓ نے خلیفہ اوّل حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: ''بخدا جو کوئی نماز اور زکوٰۃ میں تفریق کرے گا میں اس سے قتال کروں گا۔ اللہ کی قسم! اگر ایک بکری کا بچہ(۹) بھی جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے، روکیں گے تو اس روکنے پر ان سے لڑائی کروں گا''(۱۰)۔

مسلم، ترمذی اور ابو داؤد کے الفاظ ہیں: ''اگر وہ ایک رسی بھی جو پہلے دیتے تھے روک لیں گے تو۔۔۔'' اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی ایک یا زیادہ اشخاص زکوٰۃ روک لیتے ہیں اور لڑائی کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں تو حکمرانوں پر ان سے قتال واجب

ہے۔ اگر کوئی شخص اس کے وجوب سے ناواقف ہونے کی وجہ سے یا بخل کے باعث زکوٰۃ روکتا ہے تو اس پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جائے گا۔

بحث دوم: زکوٰۃ کا سبب، اس کی شرائط اور رکن:

حنفیہ کے نزدیک(۱۱) زکوٰۃ کا سبب بڑھنے والے نصاب کی مقدار کا مالک ہونا ہے، خواہ تقدیراً بڑھنے والا ہو، یعنی اس میں بڑھنے کی صلاحیت ہو اور شرط یہ ہے کہ اس پر ایک قمری سال گزر گیا ہو، شمسی سال نہیں، اور دوسری شرط یہ ہے اس پر کوئی ایسا قرض نہ ہو جس کا بندوں کی طرف سے کوئی مطالبہ کرنے والا ہو اور وہ مال اصلی ضروریات سے زائد ہو۔

یاد رہے کہ سبب اور شرط پر کسی چیز کا وجود موقوف ہوتا ہے البتہ وجوب کی نسبت سبب کی طرف ہوتی ہے، شرط کی طرف نہیں، جو کوئی نصاب کا مالک نہیں اس پر زکوٰۃ واجب نہیں، اوقاف پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیوں کہ اس کا کوئی مالک نہیں اور اگر دشمنوں نے اپنے ملک میں کسی کے مال پر قبضہ کر لیا ہو تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ قبضے کے ذریعے اب وہ مالک ہو گئے ہیں۔

نصاب سے مراد وہ مقدار ہے جسے شارع نے زکوٰۃ کے وجوب کی علامت کے طور پر مقرر کیا ہے اور اس کی تفصیل آئندہ اموال زکوٰۃ کی بحث میں آئے گی جیسے دو سو درہم یا بیس دینار۔

اس بنا پر ایسے مال تجارت پر زکوٰۃ نہیں ہے جس کا ابھی قبضہ نہ لیا ہو کیوں کہ ملکیت مکمل نہیں ہوئی، نیز تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ ضروریات زندگی، مثلاً لباس، گھریلو سامان، رہائشی مکانات، سواری کے جانور، استعمال کا اسلحہ اور علمی کتب جو اصلی مالکوں کے پاس نہ ہوں اگر تجارت کے لیے نہیں ہیں اور پیشہ وروں کے آلات پر زکوٰۃ نہیں ہے

کیوں کہ یہ اصلی ضروریات میں شامل ہیں اور بڑھنے والا مال بالکل نہیں ہے۔

جو مال گم ہو گیا ہو یا کھو گیا ہو اور برسوں بعد ملا ہو حنفیہ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ وہ بڑھنے والا نہیں رہا، یا سمندر میں گر گیا تھا، برسوں بعد نکالا گیا، نہ ایسے غصب شدہ مال پر جس کے غصب کا ثبوت نہ ہو، اگر غصب کا ثبوت تھا تو غاصب سے واپس ملنے کے بعد گزرے ہوئے سالوں کی زکوٰۃ دینا ہوگی۔ نہ اس مال میں زکوٰۃ ہے جو کہیں زمین میں دفن کر کے اس کی جگہ بھول گیا تھا اور بعد میں یاد آئی، نہ اس امانت میں جو اجنبی شخص کو دے کر بھول گیا، اگر جاننے والے کو امانت دی تھی اور بھول گیا تھا اور اس کی زکوٰۃ دینا ہوگی کیوں کہ اس موقع پر بھول جانا کوتاہی ہے۔ ایسے قرض پر بھی زکوٰۃ نہیں جس میں مقروض نے سالہا سال قرض کا انکار کیے رکھا اور کوئی ثبوت نہیں تھا پھر بعد میں ثبوت مل گیا یا اس نے لوگوں کے سامنے اس کے قرض کا اقرار کر لیا، اس مال پر بھی زکوٰۃ نہیں جو ظلماً چھین لیا گیا ہو اور برسوں بعد واپس ملا ہو۔ اگر قرض کسی ایسے شخص پر ہو جو قرض کا اقرار کرتا ہے لیکن ٹال مٹول کر رہا ہے یا تنگ دست یا مفلس ہے یا قرض کا انکار کرتا ہے لیکن اس کا ثبوت موجود ہے تو اس قرض پر پچھلے سالوں کی زکوٰۃ بھی ہے، انکار کرنے کی صورت میں قابلِ اعتماد مذہب یہ ہے کہ اگر قرض واپس مل جائے تو زکوٰۃ دی جائے۔

ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے پر حنفیہ کی دلیل یہ حدیث ہے: ''مال ضمار (۱۲) میں زکوٰۃ نہیں ہے''، ضمار وہ مال ہے جس پر ملکیت باقی ہو لیکن اس سے نفع اٹھانا ناممکن ہو۔

اس امر پر اتفاق ہے کہ جس مال پر پورا ایک سال نہ گزرا ہو، اس پر زکوٰۃ نہیں ہے

جیسا کہ سنت نبویہ میں اس کی تصریح ہے جو شرائط کے ضمن میں بیان کی جائے گی۔

نیز جواہر، موتیوں مثلاً یاقوت، زمرد، فیروزہ اور مرجان وغیرہ پر بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ شریعت نے ان پر زکوٰۃ کا کوئی حکم نہیں دیا نیز یہ استعمال کے لیے ہوتے ہیں، ہاں اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ ہے۔

صرف چارہ کھانے والے اور کام کرنے والے مویشیوں پر جمہور کے نزدیک زکوٰۃ نہیں ہے۔ زکوٰۃ چرنے چگنے والے جانوروں پر ہے، مالکیہ کے نزدیک چارہ کھانے والے اور کام کرنے والے جانوروں پر بھی زکوٰۃ ہے۔

زکوٰۃ کا رکن: زکوٰۃ کا رکن یہ ہے کہ نصاب کا ایک حصہ مالک کے ہاتھ اور قبضے سے نکال کر کسی فقیر کو اس کا مالک بنایا جائے اور اس کے سپرد کر دیا جائے یا کسی ایسے شخص کے سپرد کر دیا جائے جو فقیر کا نائب ہو یعنی حاکم یا زکوٰۃ وصول کرنے والا عامل (۱۳)۔

زکوٰۃ کی شرائط:

زکوٰۃ کی کچھ شرائط وجوب کی ہیں اور کچھ ادا کے صحیح ہونے کی ہیں۔ زکوٰۃ بالاتفاق آزاد مسلمان عاقل بالغ فرد پر واجب ہوتی ہے جب کہ وہ مقدار نصاب کا مالک ہو اور ملکیت مکمل ہو اور مال پر ایک سال گزر جائے اور زکوٰۃ ادا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت ہو تو بالاتفاق زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

زکوٰۃ کے وجوب یعنی فرضیت کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں (۱۴):

۱- **آزادی:** بالاتفاق غلام پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، کیوں کہ وہ مالک نہیں ہوتا، جو مال غلام کے قبضہ میں ہوتا ہے اس کا مالک بھی اس کا آقا ہوتا ہے۔ مکاتب (جس غلام نے مالک سے رقم کے عوض آزادی کا معاہدہ کیا ہوا ہو) وغیرہ اگر چہ مالک ہوتے ہیں لیکن

ان کی ملکیت مکمل نہیں ہوتی۔ جمہور کی رائے میں غلام کے مال کی زکوٰۃ آقا پر واجب ہوتی ہے کیوں کہ وہ غلام کے مال کا مالک ہوتا ہے۔ جیسے کہ مضاربت میں شریک کے قبضے میں جو مال ہو یا وکیل کے پاس مال ہوتو اس کی زکوٰۃ اصل مالک کے ذمے ہے۔ مالکیہ کے نزدیک غلام کے مال پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ غلام پر نہ آقا پر کیوں کہ غلام کی ملکیت ناقص ہے جب کہ زکوٰۃ مکمل ملکیت پر واجب ہوتی ہے اور آقا غلام کے مال کا مالک ہی نہیں ہے۔

۲- اسلام: اس پر اجماع ہے کہ کافر پر زکوٰۃ نہیں ہے، کیوں کہ یہ پاک کرنے والی عبادت ہے اور کافر میں طہارت کی اہلیت نہیں ہے۔

دوسرے ائمہ کے برعکس شافعیہ کے نزدیک مرتد کے پاس اس کے ارتداد سے پہلے جو مال تھا، یعنی اسلام کی حالت میں، اس پر زکوٰۃ واجب ہے، وہ ساقط نہیں ہوئی، جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ باقی نہیں رہی کیوں کہ وہ اصلی کافر کی طرح ہو گیا ہے۔ ارتداد کی حالت میں اس کے مال کی زکوٰۃ کا مسئلہ شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ جو حکم اس کے مال کا ہے وہی زکوٰۃ کا ہے۔ اس کا مال موقوف ہے۔ اگر وہ مسلمان ہو جاتا ہے اور اس کا مال باقی رہتا ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ اصلی کافر پر فقہاء نے صرف دوصورتوں میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے۔

ا۔عشور: مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ذمی اور حربی کافر اگر دوسرے شہروں سے مال تجارت مسلمانوں کے شہروں میں لاتے ہیں تو ان سے ٹیکس (عشر) لیا جائے گا، سال بھر میں جتنی بار بھی مال لائیں گے اور مال مقدار نصاب کو پہنچتا ہو یا نہ۔

مالکیہ کے نزدیک غیر مسلم تاجر جو مال مکہ، مدینہ اور ان کے آس پاس کے قصبوں میں لائیں مثلاً بالخصوص گندم اور زیتون کا تیل ان سے نصف عشر (بیسواں حصہ) ٹیکس لیا

جائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ اس میں مقدار نصاب کا خیال رکھا جائے گا اور ذمی سے نصف عشر (۱/۲۰) اور حربی سے عشر (۱/۱۰) وصول کیا جائے گا لیکن یہ باہمی برابری کے معاہدے یا برابر ٹیکس کی بنیاد پر ہوگا یعنی جس قدر ٹیکس وہ مسلمان تاجروں سے لیتے ہیں اتنا ہی ان سے لیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر شرط لگائی گئی ہے پھر تو لیا جائے ورنہ نہیں۔ اگر حربی کا مال لیتے وقت عشر کی شرط لگائی گئی تھی تو لے لیا جائے ورنہ نہیں۔

۲- ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کا قول یہ ہے کہ بنو تغلب کے نصاریٰ سے بطور خاص(۱۵) دگنی مقدار میں زکوٰۃ لی جائے کیوں کہ یہ جزیہ کا بدل ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کے اتباع کا تقاضا ہے امام مالکؒ سے اس سلسلے میں کوئی روایت منقول نہیں۔

۳- **بلوغ اور عقل:** حنفیہ کے نزدیک شرط ہے، بچے اور دیوانے کے مال پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ یہ دونوں عبادت ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہیں جیسے نماز اور روزے ان پر فرض نہیں ہیں۔

جمہور کے نزدیک یہ شرط نہیں ہیں۔ بچے اور دیوانے کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے اور ان کا ولی ان کے مال سے زکوٰۃ ادا کرے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جو شخص یتیم کا ولی ہے اور یتیم کا مال ہو تو اسے تجارت میں لگائے، چھوڑ نہ دے تاکہ اسے زکوٰۃ نہ کھا جائے''۔ ایک روایت میں ہے: ''یتیم کے مال کو تجارت میں لگاؤ تاکہ اسے زکوٰۃ نہ کھا جائے''(۱۶)، نیز زکوٰۃ سے زکوٰۃ دینے والے کو ثواب ملتا ہے، فقرا کی دل جوئی ہوتی ہے۔ بچہ اور دیوانہ حصول ثواب کی اہلیت رکھتا ہے اور دل جوئی کر سکتا ہے، اس لیے ان کے مال

میں سے اقربا کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ یہ رائے زیادہ مناسب ہے کیوں کہ اس میں فقرا کی مصلحت اور ان کی ضروریات پوری کرنے کا خیال رکھا گیا ہے اور محتاجوں کی نگاہوں سے مال محفوظ کرنے کا ذریعہ ہے، اس میں تزکیہ نفس بھی ہے اور لوگوں کی امداد اور سخاوت کی عادت پیدا کرنے کی تربیت بھی۔

۴- **مال ایسا ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے:** اس کی پانچ قسمیں ہیں: دونوں نقدیاں یعنی سونا چاندی، خواہ ان کے سکے نہ ڈھالے گئے ہوں اب ان کے قائم مقام کرنسی نوٹ ہیں، معدنیات اور دھاتیں، سامان تجارت، غلے اور پھل اور چرنے والے گھریلو جانور جمہور کے نزدیک اور مالکیہ کے نزدیک چارہ کھانے والے بھی شامل ہیں۔

شرط یہ ہے کہ مال بڑھنے والا ہو، کیوں کہ زکوٰۃ کے معنی ہی بڑھنا ہے اور جو مال بڑھنے والا ہو اسی میں یہ صفت ہوسکتی ہے۔ ضروری نہیں کہ حقیقتاً مال بڑھے، بس اس میں یہ صلاحیت ہونی چاہیے کہ تجارت سے یا چرنے چرانے سے اس میں اضافہ ہوسکتا ہو، یہ جمہور کی رائے ہے کیوں کہ مویشی چرانے سے ان سے دودھ، مزید مویشی اور گھی حاصل ہوتا ہے اور تجارت نفع حاصل کرنے کا سبب ہے اور سبب مسبب کا قائم مقام ہے۔

موتیوں، جوہرات، سونے چاندی کے علاوہ دیگر معدنیات میں گھریلو سامان، مکانات اور زمینوں کی اصل پر، اونٹوں، خچروں، گدھوں، سدھائے ہوئے چیتوں اور کتوں پر، شہد، دودھ، کاریگری کے آلات اور علمی کتابوں پر زکوٰۃ نہیں ہے بشرطیکہ یہ چیزیں تجارت کے لیے نہ ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نسل کشی کے لیے پالتو گھوڑوں پر زکوٰۃ ہے، فتویٰ اس پر ہے کہ ان میں بھی زکوٰۃ نہیں ہے، حنفیہ، مالکیہ، اور ظاہریہ نے شہد میں زکوٰۃ کو واجب قرار دیا

ہے لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔

۵- **مال نصاب کی مقدار کا ہو یا نصاب کی قیمت کے برابر ہو:** اس سے مراد وہ مقدار ہے جو شریعت نے غنا (مال دار ہونا) اور زکوٰۃ کے وجوب کی علامت کے طور پر مقرر کی ہے، اس مقدار کی تفصیل اموال زکوٰۃ کی اقسام کے ذیل میں آئے گی۔ جہاں ہر قسم کا الگ الگ نصاب بیان کیا جائے گا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سونے کا نصاب بیس مثقال یا دینار ہے، چاندی کا دوسو درہم، غلے اور پھل خشک ہونے کے بعد حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے پانچ وسق یعنی ۶۵۳ کیلوگرام ہوں، جانوروں کا کم از کم چالیس بکریاں، پانچ اونٹ اور تیس گائے نصاب زکوٰۃ ہے۔

۶- **مال کا مکمل مالک ہو:** مالک ہونے سے کیا مراد ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کیا اس سے قبضہ مراد ہے یا تصرف کا اختیار یا اصل ملکیت؟

حنفیہ کے نزدیک(۱۷) اصل ملکیت اور قبضہ مراد ہے(۱۸)۔ یعنی مال ملکیت میں ہو، وقف کے جانوروں اور گھوڑوں پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ان میں ملکیت نہیں ہے۔ جس مال پر دشمن قبضہ کرلیں اور اپنے علاقے میں روک لیں اس پر زکوٰۃ نہیں کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک قبضہ کرنے سے وہ مالک ہو جاتے ہیں اور مسلمان کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ مباح زمین میں اگنے والی فصل پر زکوٰۃ نہیں کیوں کہ اس کی ملکیت نہیں ہے۔ قرض دار پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ اس کے پاس جو مال ہے وہ درحقیقت کسی اور کی ملکیت ہے۔ اس مال کی زکوٰۃ اس کے اصلی مالک کے ذمے ہے۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ مال پر قبضہ ہو۔ اگر مال کی ملکیت ہو اور قبضہ نہ ہو مثلاً عورت کا مہر قبضے سے قبل، اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ایسا مال جس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے اگرچہ اصل ملکیت باقی رہتی ہے

مثلاً گم شدہ جانور، گم شدہ مال، سمندر میں ڈوب جانے والا مال۔ جو مال حکمران نے ظلماً لے لیا ہو، جس قرض سے قرض دار نے انکار کر دیا ہو اور قرض خواہ کے پاس کوئی ثبوت نہ ہو اس پر سال گزر جائے، بعد میں ثبوت مل جائے مثلاً قرض دار لوگوں کے سامنے قرض کا اقرار کرلے۔ صحرا میں دفن کیا ہوا مال جس کی جگہ مالک بھول گیا ہو، اگر گھر میں دفن کیا ہوا ہے تو بالاجماع اس پر زکوٰۃ واجب ہے، حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ دینے والے کے پاس جو ایسا مال ہے کہ جس کے مقابلے میں اس نے قرض دینا ہے تو قرض کی مقدار کے برابر مال پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیوں کہ قرض کی مقدار مال کی ملکیت درحقیقت قرض خواہ کی ہے اس کے قرض دار مالک کی نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک (۱۹) مکمل ملکیت سے مراد یہ ہے کہ اصل ملکیت ہو اور مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کا اختیار بھی ہو اگر کسی کے پاس کوئی چیز بطور رہن ہو تو اس پر زکوٰۃ نہیں کیوں کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، اس طرح جو چیز لوگوں کی مشترک ملکیت کے طور پر مال مباح ہو، اس میں زکوٰۃ نہیں مثلاً کسی ایسی زمین میں کوئی فصل اُگے جو کسی ایک شخص کی ملکیت نہ ہو تو وہاں ملکیت نہیں ہے۔ جو مالک نہ ہو مثلاً غاصب ہو یا اس کے پاس مال بطور امانت ہو یا اس نے گرا پڑا مال اٹھایا ہو تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

عورت جب اپنے مہر پر قبضہ کر لے اور اس پر ایک سال گزر جائے تب اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ وقف کرنے والے کی ملکیت اگر نصاب کی مقدار کو پہنچتی ہو تو اس پر زکوٰۃ ہے اور اگر نصاب کی مقدار کو نہ پہنچے لیکن وقف کرنے والے کے پاس دوسرا مال ہے جسے ملا کر نصاب مکمل ہو جاتا ہے تو بھی زکوٰۃ دے بشرطیکہ وقف جائداد، وقف کرنے والے کے قبضے میں ہے وہ اس میں کاشت کرتا ہے، اس کا تمام انتظام کرتا ہے اور جب

پیداوار آ جاتی ہے تو اسے تقسیم کرتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک وقف کرنے سے اصل جائداد مالک کی ملکیت سے نہیں نکلتی۔ غصب شدہ، چوری شدہ مال اور جس قرضے کا قرض دار نے انکار کر دیا ہو اور جو مال کسی جگہ دفن ہو اور جو گم ہو گیا ہو، جب واپس ملے تو ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اگر امانت کئی سال تک کسی کے پاس رہے تو جب واپس ملے تو جتنے سال گزرے ہیں اتنے سالوں کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اگر کسی کے پاس کسی دوسرے سے لیا ہوا قرض کا روپیہ ہے تو جب ایک سال گزر جائے تو اس میں سے قرض دار زکوٰۃ ادا کرے بشرطیکہ اس کے پاس زمین وغیرہ کوئی ایسی چیز ہے جس سے قرض ادا کیا جا سکتا ہو، کیوں کہ اگر قرض ادا کرنے کی استطاعت ہے تو وہ روپیہ اس کی اپنی ملکیت سمجھا جائے گا۔ اگر اس کے پاس جو مال ہے وہ غلہ یا جانور یا معدنیات ہیں تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے، خواہ اس کے پاس ایسا کوئی مال نہ ہو جس سے قرض ادا کر سکے۔

شافعیہ کے نزدیک(۲۰) مکمل ملکیت جو اصل میں ہوتی ہے موجود ہو اور تصرف کی قدرت بھی ہو۔ مکاتب کے مال میں آقا پر زکوٰۃ واجب نہیں کیوں کہ اسے تصرف کا حق نہیں ہے، وہ اجنبی کے مال کی طرح ہے۔ اوقاف میں زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ وہ اللہ کا مال ہے۔ جو مال عوام کے لیے مباح ہو اور لوگوں کی مشترکہ ملکیت ہو مثلاً جنگل میں اُگنے والی نباتات اور کوئی خاص شخص ان کو اُگا، نہ رہا ہو تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ کسی کی مختص ملکیت نہیں ہے۔

وقف زمین اگر کسی شخص نے اجرت پر لی ہوئی ہو تو اس زمین کی اجرت کے علاوہ اس کی پیداوار کی زکوٰۃ بھی اسے دینا ہوگی۔ اگر کھجوروں اور انگوروں کے درخت کسی متعین آدمی کے لیے وقف کیے گئے ہیں تو جس کے لیے وقف کیے گئے ہیں اسے ان کے پھلوں

کی زکوٰۃ دینا ہوگی۔ جدید شافعی مذہب یہ ہے کہ غصب شدہ، گم شدہ اور گر جانے والے مال کی پہلے سال کی زکوٰۃ واجب ہے، نیز چوری شدہ، سمندر میں گر جانے والے، غائب مال اور امانت جب اپنے اصل مالک کو واپس مل جائے تو اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ یہ مال اپنے اصلی مالک کا تھا اور اس سے زکوٰۃ کا مطالبہ تھا، غصب کرنے والے کو مال کی واپسی کے لیے مجبور کیا جا سکتا تھا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کسی وکیل کے پاس کسی کا مال ہو۔

صحیح یہ ہے کہ گرے ہوئے مال کو اٹھانے والے پر اس وقت زکوٰۃ واجب ہوگی جب اس کی ملکیت پر ایک سال گزر جائے کیوں کہ ملکیت پر ایک سال گزرنا ضروری ہے۔

صحیح یہ ہے کہ قرض کی وجہ سے زکوٰۃ معاف نہیں ہوتی کیوں کہ زکوٰۃ کا تعلق اصل مال سے ہے اور قرض ایک ذمہ داری ہے، اس لیے ذمہ داری زکوٰۃ کی معافی کا سبب نہیں جیسے کسی نے قرض بھی دینا ہو اور دیت بھی دینی ہو۔ اس کی تائید حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے قول سے بھی ہوتی ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: ''یہ تمہارے زکوٰۃ دینے کا مہینہ ہے، جس کسی پر قرض ہے وہ قرض ادا کرے تاکہ تمہیں اپنا مال مل جائے اور اس میں سے زکوٰۃ ادا کر سکو''۔

عورت کو جب اپنا مہر مل جائے اور اس پر قبضہ کر لے اس وقت اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اس سے پہلے وہ رقم شوہر کے ذمے قرض ہے۔

قرض دار کی اس رقم پر زکوٰۃ واجب ہے جو اس نے بطور قرض لی ہوئی ہے اور اس پر سال گزر گیا ہے اور اس کی ملکیت میں ہے کیوں کہ قرض کی وجہ سے وہ اس رقم کا مکمل مالک ہے۔

حنابلہ کے نزدیک(۲۱) اصل ملکیت اور اختیار کی حد تک تصرف کی قدرت ہونا ضروری ہے۔ غیر معین وقف مثلاً مساجد، مدارس اور مساکن وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں اور معین وقف مثلاً زمین اور درختوں پر زکوٰۃ ہے، اور راجح قول یہ ہے کہ غصب شدہ، چوری شدہ، جس قرض کا انکار کر دیا گیا ہو، اور گم شدہ مال جب واپس مل جائے تو قرض کی طرح اس پر بھی زکوٰۃ ہے۔ گرا پڑا مال اٹھانے والے پر اس مال میں زکوٰۃ ہے جب کہ اس پر ایک سال گزر جائے جیسا کہ اس کے دوسرے مال میں زکوٰۃ ہے جب کہ اس کے اعلان کے بعد ایک سال گزر گیا ہو۔ عورت کو جب مہر مل جائے تو پچھلے سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرے کیوں کہ یہ قرض تھا۔ اس کا حکم وہی ہے جو قرض کی وصولی کے بعد سابقہ سالوں کی زکوٰۃ کا ہے۔ اگر عورت نے خلوت سے پہلے مہر وصول کر لیا تھا، اس پر سال گزر گیا اور اس نے زکوٰۃ ادا کر دی، بعد میں شوہر نے خلوت سے پہلے طلاق دے دی تو نصف زکوٰۃ کا مطالبہ شوہر سے ہوگا اور باقی نصف بیوی نے دینا ہوگا۔

۷- **نصاب کی ملکیت پر ایک قمری سال گزر جائے:** کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''ایک سال پورا ہونے سے پہلے مال پر زکوٰۃ نہیں ہے''(۲۲)۔ نیز تابعین اور فقہاء کا اجماع ہے۔ زکوٰۃ کا سال قمری سال ہے۔ شمسی سال نہیں ہے۔ اس پر اتفاق ہے جیسے کہ باقی تمام اسلامی احکام مثلاً روزہ، حج، قمری سال سے متعلق ہیں۔ سال گزرنے کے بارے میں فقہاء کی آراء قریب قریب ایک دوسرے سے ملتی ہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے(۲۳) کہ سال کے شروع اور آخر میں نصاب مکمل ہونا شرط ہے، خواہ سال کے درمیان میں نصاب مکمل ہو یا نہ ہو۔ اگر کوئی شخص سال کے شروع میں نصاب کا مالک تھا پھر سال کے اختتام تک نصاب کا مالک رہا، کوئی وقت سال کے دوران

ایسا نہیں آیا، جب وہ مالک نصاب نہ رہا ہو یا سال کے دوران مال بالکل ختم ہو گیا ہو، دونوں صورتوں میں زکوٰۃ واجب ہے، نیز اگر سال کے درمیان نصاب میں کمی آ گئی، سال کے آخر میں پھر نصاب پورا ہو گیا تو زکوٰۃ واجب ہو گی اور سال کے دوران نصاب کی کمی زکوٰۃ پر اثر انداز نہیں ہو گی بشرطیکہ سال کے ابتدا اور انتہا میں نصاب مکمل ہے۔

سال کے دوران میں جو نیا مال ہبہ یا وراثت کے ذریعے حاصل ہو وہ اصل مال کے ساتھ شامل کر لیا جائے گا اور اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہو گی کیوں کہ ہر نئے مال کے لیے ازسر نو سال کا حساب رکھنا مشکل ہے۔ اس میں بہت تنگی ہے بالخصوص جب کہ نصاب درہموں کی صورت میں ہے اور مالک نصاب ان کے نفع کا مالک ہے، اسے ہر روز ایک دو درہم نئے مل جاتے ہیں۔ سال کا حساب زکوٰۃ ادا کرنے والے کی سہولت کے پیش نظر ہے۔

غلے اور پھلوں کے علاوہ باقی اشیا کی زکوٰۃ پر سال گزرنے کی شرط ہے۔ غلے ارو پھلوں پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب پھل ظاہر ہو جائیں اور ان کے خراب ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس حد تک پہنچ جائیں کہ ان سے استفادہ کیا جا سکے، خواہ ابھی کاٹنے کے قابل نہ ہوئے ہوں۔

مالکیہ کے مطابق(۲۴) سال گزرنا سونے چاندی، مال تجارت اور مویشیوں کی زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔ معدنیات، دھاتوں غلے(۲۵) اور پھلوں کے لیے سال کی شرط نہیں ہے بلکہ پھل جب کھانے کے قابل ہو جائیں(۲۶) تو ان میں زکوٰۃ ہے، خواہ سال پورا نہ ہوا ہو۔

اگر سال کے دوران جانوروں میں اضافے کے علاوہ اور ذرائع مثلاً ہبہ، میراث یا تجارت وغیرہ کے ذریعے نیا مال حاصل ہو تو اس پر اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی جب تک سال مکمل نہ ہو جائے۔ اگر مال کا منافع یا تجارت کا منافع ہے تو سال کا شمار

اصل مال کے سال سے ہوگا، خواہ اصل مال نصاب کی مقدار کا ہو یا اس سے کم ہو اور منافع کے باعث مقدار نصاب کو پہنچ جائے کیوں کہ منافع اصل کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ اگر سال کے دوران سونا چاندی مقدار نصاب سے کم ہو گیا، پھر اس میں نفع ہو گیا یا تجارت کی اور مزید مال حاصل ہو گیا تو زکوٰۃ واجب ہو گی۔ مالکیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ مال کے نفع کا سال اصل مال کے سال سے وابستہ ہے، اس طرح جانوروں کی اولاد میں اضافہ ان کی ماؤں کے سال سے وابستہ ہے۔

جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرنے والا جب آئے گا تب زکوٰۃ واجب ہو گی، اس کی آمد سے قبل زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

شافعیہ کی رائے (۲۷) مالکیہ سے ہم آہنگ ہے کہ سال گزرنے کی شرط نقدی، سامان تجارت اور جانوروں میں ہے، پھلوں، غلوں، معدنیات اور دھاتوں میں نہیں ہے البتہ سارا سال نصاب کا باقی رہنا ضروری ہے، اگر سال کے دوران ایک لمحہ کے لیے بھی نصاب میں کمی آ گئی تو مویشیوں کے علاوہ باقی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔ مویشیوں کے بچے اپنی ماؤں کے تابع ہوں گے اور انہیں کے حساب سے سال پورا کریں گے، نیز مال تجارت کا منافع بھی اصل مال کے ساتھ شامل ہو گا بشرطیکہ اصل مال سارا سال نصاب کی مقدار باقی رہا۔ سال کے دوران اگر معاوضوں کی ادائیگی یا اور کسی وجہ سے مثلاً خرید وفروخت، ہبہ وغیرہ سے ملکیت باقی نہ رہی تو سال نئے سرے سے شروع ہو گا یعنی اگر سال کے شروع میں نصاب موجود تھا، سال کے درمیان میں کم ہو گیا، پھر پورا ہو گیا تو پورا ہونے کے بعد جب سال مکمل ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔

سال کے دوران جو نیا مال حاصل ہو مثلاً خریدنے سے یا ہبہ، وراثت اور وقف

وغیرہ کے ذریعے اس کا سال نئے سرے سے شروع ہوگا البتہ مویشیوں کے بچے اور مال تجارت کا نفع اس سے مستثنیٰ ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ نیا مال نئے سرے سے ملکیت میں آیا ہے اس لیے اسے پہلے مال کے ساتھ ملا کر سال پورا نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا سال نئے سرے سے شروع ہوگا۔

جس چیز پر زکوٰۃ واجب ہو سال پورا ہونے سے پہلے اس کی ملکیت اس خیال سے ختم کر دینا کہ زکوٰۃ سے بچ سکے مکروہ ہے اور اکثر علماء کی رائے میں حرام ہے کیوں کہ یہ نیکی سے فرار ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۲۸) سونے، چاندی، جانوروں اور سامان تجارت میں سال پورا ہونا ضروری ہے۔ غلے، پھلوں، معدنیات اور دھاتوں میں سال کی شرط نہیں ہے اور سارا سال نصاب موجود رہنا چاہیے۔ ہاں، اگر تھوڑے وقت مثلاً آدھا دن یا چند گھنٹوں کے لیے نصاب کی مقدار سے مال کم ہو گیا تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اگر سال کے دوران نصاب کم ہو جائے تو مویشیوں کے بچوں اور سامان تجارت کے نفع کے سوا باقی چیزوں میں نئے سرے سے سال شروع کیا جائے گا۔ مویشیوں کے بچے اور سامان تجارت کا نفع اصل مال کے ساتھ شامل کر لیا جائے گا کیوں کہ یہ اصل کے تابع ہے اور اس سے پیدا ہوا ہے اور نفع دنوں اور گھنٹوں میں بڑھتا ہے اس لیے اس کا حساب کتاب رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اسی طرح مویشیوں کے بچوں کا بھی حساب رکھنا مشکل ہے۔ کبھی نفع ہوتا ہے لیکن اس کا احساس نہیں ہوتا اس لیے ہر ایک کا نیا حساب رکھنے میں شدید مشقت ہے۔

مال تجارت کے نفع اور جانوروں کی اولاد کے سوا سال کے دوران جو نیا مال مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، میراث یا غنیمت وغیرہ کے ذریعے حاصل ہو اس کا سال نئے سرے

سے شمار ہو گا اور جب تک اس پر مستقل پورا سال نہ گزرے زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ اس طرح مال شاذ ونادر آتا ہے اور بار بار نہیں آتا، اس لیے اس کا حساب کتاب رکھنا مشکل نہیں، اور اگر مشکل ہو، تب بھی جانوروں کی اولاد اور تجارت کے منافع کی بہ نسبت کم مشکل ہے، اس لیے اسے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایک سال گزرنا متفقہ شرط ہے۔ جانوروں کی اولاد اور تجارت کے منافع کو بالاتفاق اصل مال کے ساتھ شامل کرلیا جائے گا، ان دونوں اشیا کے سوا سال کے دوران میں جو نیا مال حاصل ہو، حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ دینے والے کی سہولت کے پیش نظر اسے اصل نصاب کے ساتھ شامل کرلیا جائے تاکہ مشقت اور دقت نہ ہو کیوں کہ ہر مال کا الگ الگ حساب رکھنا مشکل ہے اور زکوٰۃ کی ادائیگی میں سال کی شرط لوگوں کی سہولت کے لیے ہے۔

جمہور کے نزدیک نئے مال کے لیے نئے سرے سے سال کا شمار ہوگا کیوں کہ یہ عدل کا تقاضا ہے اور نئی ملکیت ہے، اس کے لیے سال کی الگ سے شرط ہے جیسا کہ کسی دوسری جنس سے اگر کسی کو نیا مال حاصل ہو جو جنس پہلے اس کے پاس نہ ہو اور اس سے نصاب شروع ہوتا ہو تو نئے سرے سے سال کا آغاز کریں گے، نیز حدیث میں ہے: ''جسے نیا مال حاصل ہو، اس پر سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ نہیں ہے'' (۲۹)۔

۸- **قرض نہ دینا ہو:** غلوں اور پھلوں کے سوا مال کی زکوٰۃ کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس مال پر قرض نہ دینا ہو، حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہر قسم کے مال پر ہے اور مالکیہ کے نزدیک صرف نقدی پر ہے، غلے، مویشیوں اور معدنیات پر نہیں ہے، شافعیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے (۳۰)۔ تمام آراء کی تفصیل یہ ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس قرض کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہو اس کے ہوتے ہوئے زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی خواہ وہ زکوٰۃ اللہ کی طرف سے مقرر ہو مثلاً زکوٰۃ یا خراج (زمین کا ٹیکس) یا بندے کی طرف سے جیسے کفالت کا قرض کیوں کہ قرض خواہ اور جس کی کفالت کی ذمہ داری ہو اسے یہ حق ہے کہ مقروض اور کفیل کے جس مال سے چاہے اپنا قرض وصول کرے۔ قرض خواہ مؤجل ہو حتی کہ اگر بیوی کا مہر مؤجل ہو جو طلاق کی صورت میں ادا کرنا ہو یا کسی کا نفقہ ذمے میں ہو خواہ قاضی نے مقرر کیا ہو یا باہمی رضا مندی سے طے کیا ہو۔

ایسا قرض جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے نہیں ہوتا جیسے نذر، کفارے یا حج کا قرض، اس کی وجہ سے زکوٰۃ معاف نہیں ہوتی۔

قرض کی وجہ سے عشر (غلے اور پھلوں پر) خراج اور کفارہ معاف نہیں ہوتا، یعنی اگر قرض دینا ہے تو اس کی وجہ سے مالی کفارے کا وجوب ختم نہیں ہوگا، صحیح تر روایت یہی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اموال باطنہ یعنی نقدی اور سامان تجارت میں قرض کی وجہ سے زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی کیوں کہ حضرت عثمانؓ کا قول ہے: ''یہ تمہارا زکوٰۃ کا مہینہ ہے جس پر قرض ہے وہ قرض ادا کرے تا کہ تم اپنے مال کی زکوٰۃ دے سکو'' (۳۱)، ایک روایت میں ہے: ''جس کسی پر قرض ہے وہ اپنا قرض ادا کرے اور باقی مال چھوڑ دے'' ۔ یہ بات انہوں نے صحابہؓ کی موجودگی میں کہی جس سے کسی نے اختلاف نہیں کیا، اس سے صحابہ کا اتفاق معلوم ہوتا ہے۔

قرض کی وجہ سے اموال ظاہرہ یعنی جانوروں، غلے اور پھلوں میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، پہلے قرض ادا کرے، پھر اخراجات نکالنے کے بعد دیکھے کہ کتنا بچتا ہے، جو بچ

جائے اس میں سے زکوٰۃ دے دے جیسا کہ اموال باطنہ میں بتایا گیا۔

اگر قرض کی رقم پورے نصاب کے برابر ہو یا قرض کی ادائیگی کے بعد باقی ماندہ اثاثہ نصاب کی مقدار سے کم رہ جائے اور نصاب کے سوا اور کوئی چیز نہ ہو جس سے قرض ادا کر سکے یا جو ضرورت سے زائد نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی مثلاً کسی کے پاس بیس مثقال سونا ہے اور اس پر ایک مثقال یا اس سے زیادہ یا کم قرض ہے کہ اگر قرض ادا کرتا ہے تو سونا مقدار نصاب سے کم رہ جاتا ہے اور اس کے سوا قرض ادا کرنے کے لیے کچھ نہیں ہے تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اگر کسی کے پاس تیس مثقال سونا ہے اور دس مثقال قرض ہے تو بیس مثقال کی زکوٰۃ ادا کرے اور اگر دس مثقال سے زیادہ قرض ہے تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ یعنی اگر قرض ادا کرنے کے بعد بھی اتنی رقم باقی ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے تو زکوٰۃ ادا کرے اور اگر قرض نصاب زکوٰۃ کے برابر ہے یا قرض ادا کرنے کے بعد نصاب سے کم رقم رہ جاتی ہے تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کسی کے پاس اتنا سامان نہ ہو جس سے قرض ادا ہو سکے تو قرض کی وجہ سے سونے چاندی کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، خواہ قرض مؤجل ہو یا بیوی کا مہر دینا ہو یا دیر سے دینا ہو یا جلدی دینا ہو یا بیوی، باپ یا بیٹے کا مقرر نفقہ دینا ہو یا پچھلی زکوٰۃ کا قرض ہو۔ البتہ قسم، ظہار یا روزوں کے کفارے کا قرض یا حج اور عمرے میں ھدی (قربانی) واجب ہوئی ہو تو اس کا قرض نقدی کی زکوٰۃ کے وجوب میں مانع نہیں ہے۔

اگر اتنا سامان ہو کہ اس سے قرض ادا کیا جا سکتا ہو تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی اور قرض کے بالمقابل سامان کی قیمت رکھ کر باقی رقم کی زکوٰۃ ادا کر دی جائے گی۔ اس سے زکوٰۃ صرف دو شرائط سے ساقط ہوتی ہے:

۱- سامان کا اس کے پاس ایک سال گزر گیا ہو۔

۲- سامان ایسا ہو کہ مفلس پر فروخت کیا جا سکتا ہو مثلاً کپڑے، تانبا، جانور، خواہ سواری کا جانور ہو، جمعہ کا لباس ہو یا فقہ کی کتب ہوں۔ اگر بدن کا لباس ہو یا رہائش کا گھر ہو تو اسے فروخت نہ کیا جائے ہاں اگر یہ زائد از ضرورت ہوں تو فروخت کر دی جائیں اور سامان کی قیمت اس وقت کی لگائی جائے گی جب سال کے آخر میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اگر زکوٰۃ دینے والے نے بھی کسی سے قرض لینا ہے خواہ مؤجل ہو لیکن ملنے کی امید ہو تو جو قرض اس نے دینا ہے اسے اس کے بدلے میں حساب میں رکھے اور جو مال پاس ہے اس کی زکوٰۃ دے، اور اگر ملنے کی امید نہ ہو مثلاً کسی تنگ دست کو قرض دیا ہے یا کسی ظالم کو جس سے لینا ممکن نہیں تو اس قرض کو اپنے اوپر واجب قرض کے بدلے میں شمار نہ کرے۔

قرض کی وجہ سے غلے، پھلوں، جانوروں اور معدنیات کی زکوٰۃ معاف نہیں ہوتی کیوں کہ ان چیزوں کی ذات میں زکوٰۃ واجب ہے۔

اگر قرض خواہ نے قرض کی رقم مقروض کو ہبہ کر دی یا معاف کر دی تو جب تک مقروض کے پاس اس رقم کو ایک سال نہ گزر جائے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ہبہ کے ذریعے اب وہ اس رقم کا مالک ہوا ہے جو اس کے قبضے میں تھی، پس جب تک ہبہ کی رقم پر پورا سال نہ گزر جائے اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ قرض اگر اتنا ہو کہ پورے مال کو شامل ہو یا مال کی مقدار نصاب سے کم کر دے تب بھی زکوٰۃ کا وجوب ختم نہیں ہوتا، مال کے مالک پر زکوٰۃ واجب رہے گی، کیوں کہ زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہے اور قرض کا ذمہ داری سے۔ اس لیے ایک سے دوسری چیز معاف نہیں ہوتی جیسے قرض اور دیت کی رقم۔

۹- اصل ضرورت سے زائد مال ہو: حنفیہ نے یہ شرط رکھی ہے(۴۲) کہ جس مال میں زکوٰۃ واجب ہے وہ قرض سے اصلی ضرورت سے زائد ہو، کیوں کہ جو رقم قرض یا اصلی ضرورت میں مصروف ہے گویا وہ موجود ہی نہیں ہے، ابن ملک نے اصلی ضرورت کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ایسی اشیا ہیں جو انسان سے ہلاکت کو واقعی طور پر دور کرتی ہیں مثلاً نفقہ، رہنے کا گھر، سامان جنگ، گرمی اور سردی سے بچاؤ کا لباس، یا تقدیراً انسان سے ہلاکت کو دور کرتی ہوں جیسے قرض کیوں کہ انسان اپنے آپ کو قید سے بچانے کے لیے جو ہلاکت کی مانند ہے۔ مقروض شخص مجبور ہے کہ جو نصاب اس کے پاس ہے وہ قرض ادا کرنے میں دے کر اپنے آپ کو بچائے۔

کاریگری کے آلات، گھر کا سامان، سواری کے جانور اور اہل علم کے لیے علمی کتابیں ایسی ہی اہمیت رکھتی ہیں کیوں کہ اہل علم کے لیے جہالت ہلاکت کی طرح ہے۔ اگر ان کے پاس روپے پیسے ان مصارف میں خرچ کرنے کے لیے ہوں تو گویا زائد از ضرورت مال نہیں ہے جیسے کسی شخص کے پاس اتنا ہی پانی ہو کہ اس سے پیاس بجھائی جا سکتی ہو تو گویا وہ پانی نہیں ہے اور تیمم جائز ہے۔

زکوٰۃ کی ادائیگی کی صحت کی شرائط:

۱- **نیت:** فقہاء کا اتفاق ہے(۴۳) کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے نیت شرط ہے تاکہ زکوٰۃ کفاروں اور دوسرے صدقات سے ممتاز ہو کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''إنما الأعمال بالنیات'' (اعمال کا دار مدار نیت پر ہے)، زکوٰۃ ادا کرنا ایک عمل ہے۔ نیز نماز کی طرح عبادت ہے اس لیے نیت کی ضرورت ہے تاکہ فرض اور نفل میں امتیاز ہو سکے۔ فقہاء کے نزدیک نیت میں درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک جب تک فقیر کو زکوٰۃ دیتے وقت نیت نہ کی جائے زکوٰۃ کی ادائیگی درست نہیں ہوتی، خواہ حکماً نیت کا تعلق اس وقت سے ہو جائے مثلاً بغیر نیت کے فقیر کو مال دے دیا، ابھی مال فقیر کے ہاتھ میں تھا کہ زکوٰۃ کی نیت کر لی یا وکیل کو زکوٰۃ کی نیت سے مال دیا اور وکیل نے بلا نیت آگے فقیر کو دے دیا، یا جب زکوٰۃ الگ کی تو اس وقت نیت کر لی۔ کیوں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اس لیے نیت اس کے لیے شرط ہے۔ اصل یہ ہے کہ جب زکوٰۃ ادا کی جائے، اس وقت نیت کی جائے البتہ فقرا کو مختلف اوقات میں تھوڑا تھوڑا دیا جاتا ہے، اس لیے اگر مال الگ کرتے وقت نیت کی جائے تو کافی ہے، اس میں زکوٰۃ دینے والے کے لیے آسانی ہے۔ جیسے کہ روزے کی نیت پہلے سے کر لی جائے۔ اگر زکوٰۃ کی نیت سے مال الگ کر دیا پھر وہ ضائع ہو گیا یا چوری ہو گیا یا تلف ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی اور اس کا بدل دینا پڑے گا۔ کیوں کہ باقی مال سے زکوٰۃ دینا ممکن ہے۔ اگر اس دوران مر گیا اور وراثت چھوڑ گیا تو اس میں سے زکوٰۃ دی جائے۔

اگر کسی نے سارا مال صدقہ کر دیا اور زکوٰۃ کی نیت نہیں کی تو استحساناً زکوٰۃ کا فرض ساقط ہو گیا بشرطیکہ اس صدقے میں کسی اور واجب مثلاً نذر وغیرہ کی نیت نہ کی ہو، کیوں کہ زکوٰۃ کا مال اس مال کا حصہ تھا، پس وہ پہلے سے متعین تھا، نئے سرے سے تعین کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح اگر کسی فقیر نے اس کا قرض دینا ہے اور وہ قرض اسے معاف کر دے تو اس رقم کی زکوٰۃ معاف ہو جائے گی جو اس نے فقیر کو معاف کی، خواہ زکوٰۃ کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو کیوں کہ گویا وہ رقم تلف ہو گئی۔

اگر مال نصاب کا کچھ حصہ صدقہ کر دیا تو جو صدقہ کیا اس کی زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی۔ یہ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے اور صاحب ہدایہ نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ اس کی زکوٰۃ بھی

دے اور باقی کی بھی کیوں کہ جو بعض حصہ صدقہ کیا ہے وہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی متعین رقم نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی رائے یہ ہے جو صدقہ کر دیا اس کی زکوٰۃ ساقط ہوگئی جیسے کہ کل مال صدقہ کر دیا جائے تو ساری زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے کیوں کہ یہ امر یقینی ہے کہ جو صدقہ کیا اس کی زکوٰۃ اس میں شامل تھی۔

مالکیہ کے نزدیک زکوٰۃ ادا کرتے وقت نیت کرنا شرط ہے۔ اگر زکوٰۃ کی رقم الگ کرتے وقت نیت کر لی تب بھی درست ہے۔ صحیح یہ ہے کہ زکوٰۃ الگ کرتے وقت کی نیت کافی ہے جیسے کہ بچے اور دیوانے کی طرف سے زکوٰۃ دی جائے۔ نیز امام یا جو کوئی زکوٰۃ ادا کرنے والے کے قائم مقام ہو اس کی نیت بھی کافی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک دل سے نیت کرنا واجب ہے۔ زبان سے کچھ کہنا شرط نہیں۔ دل سے یہ نیت کرے کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ ہے، خواہ فرض کا نام نہ لے کیوں کہ زکوٰۃ فرض ہوتی ہے مثلاً یہ نیت کرے کہ یہ میرے مال کا فرض صدقہ ہے یا یہ میرے مال کا صدقہ مفروضہ ہے یا فرض صدقہ ہے۔

مال حق داروں کو ادا کرنے سے پہلے نیت کی جا سکتی ہے لیکن یہ اس وقت ہونی ضروری ہے جب زکوٰۃ الگ کی جائے یا وکیل کو دی جائے یا وکیل کو دینے کے بعد اور تقسیم سے پہلے۔ الگ کرنے کے بعد اور تقسیم سے پہلے کسی بھی وقت نیت کی جا سکتی ہے۔ ان میں سے کسی کام کے ساتھ متصل ہونا ضروری نہیں۔ زکوٰۃ وکیل کے سپرد کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ زکوٰۃ ادا کرنے کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو اور مکلّف ہو کیوں کہ زکوٰۃ مالی حق ہے اور مالی حقوق میں کسی کو وکیل بنایا جا سکتا ہے جیسے کہ قرضوں اور قیمتوں کی ادائیگی میں اور امانتوں اور عاریتوں کی اصل مالکوں کو واپسی میں۔ بچے اور کافر کو زکوٰۃ ادا کرنے میں

وکیل بنایا جا سکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ انہیں متعین طور پر بتا دیا جائے کہ زکوٰۃ کس کو دینی ہے۔ بچے، دیوانے اور کم عقل کی زکوٰۃ کی ادائیگی میں ان کے ولی کا نیت کرنا ضروری ہے۔ اگر نہیں کرے گا تو اس کوتاہی کی وجہ سے مال کا ضامن ہوگا۔ اگر زکوٰۃ دینے والے نے نیت کیے بغیر زکوٰۃ امام کے سپرد کر دی اور تو راجح روایت کے مطابق امام کی نیت کافی نہیں۔ اگر زکوٰۃ دینے والے سے زبردستی زکوٰۃ وصول کی گئی تو زکوٰۃ لیتے وقت نیت کرے ورنہ لینے والے کو نیت کرنا چاہیے۔

اگر زکوٰۃ دیتے وقت نیت نہیں کی تو زکوٰۃ وصول کرنے والے امام کی نیت کا کوئی فائدہ نہیں اور فقرا کو دیا ہوا مال زکوٰۃ شمار نہیں ہوگا بلکہ عام صدقہ سمجھا جائے گا۔

حنابلہ نے بھی یہی کہا ہے نیت یہ ہے کہ یہ اعتقاد ہو کہ یہ اس کی زکوٰۃ ہے یا اس کی جس کی طرف سے وہ زکوٰۃ دے رہا ہے مثلاً بچے یا دیوانے کی۔ نیت دل سے ہوتی ہے کیوں کہ اعتقادات کا تعلق دل سے ہے۔ یہ جائز ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے سے کچھ وقت پہلے نیت کی جائے جیسے دوسری عبادات میں ہے۔ اگر زکوٰۃ وکیل کو دے دی اور خود نیت کر لی وکیل نے نہیں کی تو جائز ہے بشرطیکہ زکوٰۃ ادا کرنے اور نیت کرنے کے درمیان زیادہ عرصہ نہ گزرے اور اگر نیت بہت عرصہ پہلے کی تھی تو جائز نہیں۔ البتہ اگر وکیل کو دیتے وقت نیت کی اور وکیل نے مستحق کو دیتے وقت نیت کی تو درست ہے۔

اگر حاکم نے زبردستی زکوٰۃ وصول کر لی تو بلا نیت ادا ہو گی کیوں کہ جب نیت کرنا مشکل ہو گیا تو نیت کا وجوب ساقط ہو گیا جیسے کہ بچے اور دیوانے کے حق میں نیت کا وجوب نہیں ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنا تمام مال نفل صدقے کے طور پر دے دیا اور زکوٰۃ کی نیت نہیں

کی تو حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی کیوں کہ اس نے ادائے فرض کی نیت نہیں کی تھی۔ جیسا کہ مال کا کچھ حصہ صدقہ کر دے تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی یا سو رکعت نماز پڑھ لے لیکن فرض کی نیت نہ کرے تو فرض ادا نہیں ہوتے لیکن حنفیہ کے نزدیک استحساناً ادا ہو جاتی ہے جو کہ خلاف قیاس ہے۔

۲-مالک بنانا: ادائے زکوٰۃ کے لیے مالک بنانا شرط ہے(۳۴)۔ یعنی مستحقین کو دے۔ یہ کافی نہیں کہ مال لوگوں کے استعمال کے لیے مباح کر دے یا مالک بنائے بغیر کھانا کھلا دے۔ حنفیہ کے نزدیک دیوانے اور بے شعور بچے کو مال زکوٰۃ اس وقت تک دینا درست نہیں جب تک کہ ان کا ولی مثلاً باپ یا نگران اس پر قبضہ نہ کرلے۔ مالک بنانا اس لیے ضروری ہے کہ ارشاد ربانی ہے: وآتوا الزکوٰۃ (البقرہ، ۲:۴۳؛ اور زکوۃ دیا کرو۔ ایتا کے معنی ہیں مالک بنانا۔ زکوٰۃ کو اللہ تعالیٰ نے صدقہ کا نام دیا ہے ارشاد ربانی ہے: إنما الصدقات للفقراء (التوبہ، ۹: ۶۰؛ صدقے فقرا کے لیے ہیں اور صدقہ کرنے کے معنی ہیں مالک بنانا۔ للفقراء میں شافعیہ کے نزدیک لام تملیک کے لیے ہے جیسے کہا جاتا ہے: ھذا المال لزید (یہ مال زید کی ملکیت ہے)۔

مالکیہ نے ادائے زکوٰۃ کے لیے تین مزید شرائط کا اضافہ کیا ہے(۳۵)۔

۱۔ زکوٰۃ سال پورا ہونے کے بعد واجب ہونے پر یا فصل اور پھلوں کے تیار ہونے پر یا زکوٰۃ وصول کرنے والے کی آمد پر نکالی جائے۔ اگر اس سے پہلے نکال دی جائے تو جائز ہیں۔ جمہور فقہاء کا اس سے اتفاق نہیں ہے اور اگر مقررہ وقت پر نکالنے پر قدرت تھی لیکن اس میں دانستہ تاخیر کردی تو ضمان بھی دینا پڑے گا اور گناہ بھی ہوگا۔

۲۔ مستحق زکوٰۃ کو دی جائے دوسرے کو نہیں۔

۳۔ جس مال میں زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسی سے دی جائے۔

بحث سوم: زکوٰۃ کے وجوب کا وقت اور زکوٰۃ ادا کرنے کا وقت

اس بحث میں چار مطالب ہیں:

مطلب اوّل: زکوٰۃ کے وجوب کا وقت:

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے(۳۶)۔ حنفیہ کا فتویٰ اسی پر ہے(۳۷) کہ جب زکوٰۃ کے وجوب کی شرائط پوری ہوں یعنی نصاب کا مالک ہو جائے اور سال گزر جائے تو زکوٰۃ فوراً واجب ہو جاتی ہے۔ جس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے اور زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہو تو تاخیر کرنا جائز نہیں اور بلا عذر تاخیر سے گناہ گار ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیوں کہ یہ ایسا حق ہے جس کو انسانوں پر صرف کیا جاتا ہے۔ پس اس کی ادائیگی کا فوری مطالبہ ہوتا ہے۔ زکوٰۃ فوری طور پر فقیر کو دینے کا حکم ہے کیوں کہ زکوٰۃ ضرورت پوری کرنے کا ذریعہ ہے، اگر تاخیر سے واجب ہو تو اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا، فوری طور پر زکوٰۃ کے وجوب کی دو شرطیں ہیں:

۱۔ زکوٰۃ نکالنے پر قادر ہو، کہ اس کے پاس موجود ہو۔

۲۔ جو طبقے زکوٰۃ کے مستحق ہیں وہ بذات خود یا ان کے نائب موجود ہوں یا امام یا اس کا وکیل (جو زکوٰۃ وصول کرنے پر مقرر ہو) موجود ہو۔

اگر زکوٰۃ کی ادائیگی مؤخر کر دی جب کہ فوری ادائیگی پر قادر تھا تو اس کا ذمہ دار ہوگا کیوں کہ فوری ادائیگی کے امکان کے باوجود واجب کو مؤخر کیا گیا جیسے امانت رکھوانے والا اگر اپنی امانت کا مطالبہ کرے تو اسے واپس کرنے میں تاخیر کی جائے تو اس سے امانت رکھنے والا گنہ گار ہوگا کیوں کہ تاخیر کی صورت میں ناحق فقرا کا مال اپنے پاس روک کر رکھا گیا ہے، جو حرام ہے۔ البتہ شافعیہ کے نزدیک اگر کسی قریبی عزیز، یا پڑوسی یا زیادہ مستحق

شخص کے انتظار میں تاخیر کرے اور اس تاخیر سے موجود مستحقین کو زیادہ نقصان نہ ہوتا ہو تو جائز ہے۔ رفاہی تنظیموں کے لیے جائز نہیں کہ زکوٰۃ خرچ کرنے میں دیر کریں تاکہ تنظیم کے حساب کتاب کا آڈٹ کیا جائے کیوں کہ زکوٰۃ فوراً ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔

مطلب دوم: زکوٰۃ ادا کرنے کا وقت:

جس مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اس کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

الف۔ نقدی (سونا چاندی)، سامان تجارت (۳۸) اور مویشیوں کی زکوٰۃ سال میں ایک بار، سال پورا ہونے کے بعد ادا کی جائے گی۔

ب۔ غلے اور پھلوں کی زکوٰۃ ان فصلوں سے ادا کی جائے گی، اگر سال میں کئی فصلیں ہوں تو کئی بار زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ سال گزرنا شرط نہیں ہے اور نہ حنفیہ کے نزدیک نصاب کی مقدار شرط ہے۔ جمہور کے نزدیک نصاب کی مقدار شرط ہے۔

پھلوں میں عشر کے وجوب کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور زفر کی رائے یہ ہے کہ (۳۹) جب پھل ظاہر ہو جائیں اور ان کے خراب ہونے کا خطرہ نہ رہے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے، اگرچہ ابھی توڑنے کی حد کو نہ پہنچے ہوں لیکن ان سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہو (۴۰)۔ دردیر مالکی کی رائے یہ ہے (۴۱) کہ جب پھل اس حد کو پہنچ جائے کہ اسے کھایا جا سکتا ہو اور اسے پانی دینے کی ضرورت نہ رہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ خشک ہونے، توڑنے اور صاف کرنے کی ضرورت نہیں۔ جب کھجوریں زرد ہو جائیں اور انگوروں میں مٹھاس آ جائے۔

شافعیہ کے نزدیک (۴۲) جب پھل کی صلاحیت ظاہر ہو جائے اور دانے سخت ہو جائیں تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے کیوں کہ اب پھل مکمل ہو گیا ہے۔ اس سے پہلے کچا پھل

اور خوشے ہوتے ہیں اور دانے سخت ہونے سے پہلے سبزے کی طرح نرم ہوتے ہیں۔ اب دانے کھانے کے قابل ہو گئے ہیں۔ زکوٰۃ کے اس وقت واجب ہونے کا یہ مفہوم نہیں کہ اس موقع پر زکوٰۃ نکالنا واجب ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کھجور، انگور اور غلے سے زکوٰۃ نکالنے کا سبب اب پیدا ہو گیا ہے کیوں کہ اس کے بعد کے جو کام ہیں مثلاً اسے خشک کرنا، صاف کرنا، توڑنا، کاٹنا، اٹھانا وغیرہ تمام امور کا تعلق مالک کی محنت سے ہے ان کاموں کا مال زکوٰۃ سے تعلق نہیں ہے۔

حنابلہ(۴۳) بھی شافعیہ سے متفق ہیں کہ زکوٰۃ غلے میں اس وقت واجب ہوتی ہے جب دانے سخت ہو جائیں اور پھل جب استعمال کے قابل ہو جائے۔

ج۔ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے میں شہد جب اتنا حاصل ہو جائے جس پر زکوٰۃ ہے اسی وقت اس پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ اور معدنیات کو جب نکالا جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک شب فطر میں غروب آفتاب کے وقت صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔

مطلب سوم: سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا:

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نصاب زکوٰۃ کا مالک ہوئے بغیر جلدی زکوٰۃ دے دینا جائز نہیں۔ کیوں کہ اس کے وجوب کا سبب موجود نہیں اس لیے پہلے سے زکوٰۃ دے دینا جائز نہیں، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی چیز خریدنے سے پہلے قیمت دے دی جائے اور قتل سے پہلے دیت ادا کر دی جائے(۴۴)۔

البتہ اگر نصاب کامل موجود ہے جو کہ زکوٰۃ کا سبب ہے تو سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

۱۔ جمہور(۴۵) کی رائے یہ ہے کہ سال پورا ہونے سے پہلے خوشی سے زکوٰۃ ادا کی جا سکتی ہے کیوں کہ نصاب کا مالک ہے۔ اس لیے زکوٰۃ کے وجوب کا سبب موجود ہے، نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زکوٰۃ کا وقت آنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے اجازت دے دی(۴۶)۔ نیز یہ مالی حق ہے جو آسانی اور شفقت کے طور پر مؤخر کیا گیا ہے، اس لیے اپنے وقت اور مدت سے پہلے دینا جائز ہے جیسے کہ میعادی قرضہ اور دیت خطا کی رقم کی ادائیگی مقررہ وقت سے پہلے کر دی جائے۔ زکوٰۃ مؤجل مالی حقوق کے مشابہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک قبل از وقت زکوٰۃ ادا کرنے کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مالک سال کے آخر تک زکوٰۃ کے وجوب کا اہل رہے اور صدقہ فطر کی صورت میں شوال شروع ہونے تک صاحب نصاب رہے اور سال کے آخر یا شوال کے آغاز تک زکوٰۃ یا صدقہ فطر لینے والا مستحق رہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی پوری نہ ہو تو قبل از وقت زکوٰۃ ادا کرنا جائز نہیں اور اس صورت میں اگر زکوٰۃ لینے والے کو علم ہو کہ یہ قبل از وقت زکوٰۃ کی رقم ہے تو اس سے واپس لے لی جائے۔ اگر مالک یا زکوٰۃ لینے والا اس سے پہلے مر جائیں یا زکوٰۃ لینے والا مرتد ہو جائے یا غائب ہو جائے یا کسی اور مال کی غیر معجّل یا معجّل زکوٰۃ لے کر یا کسی اور ذریعے سے مال دار ہو جائے یا مالک نصاب کا مالک نہ رہے یا سرے سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے اور مال سامان تجارت نہیں تھا تو قبل از وقت ادا کی ہوئی زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، کیوں کہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت مالک یا زکوٰۃ لینے والے کی اہلیت ختم ہو گئی تھی۔

۲۔ ظاہریہ اور مالکیہ(۴۷) کی رائے یہ ہے کہ سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ نکالنا جائز

نہیں کیوں کہ یہ عبادت ہے اور نماز کے مشابہ ہے اس لیے قبل از وقت ادا نہیں کی جا سکتی(۴۸) کیوں کہ سال پورا ہونا زکوٰۃ کی ایک شرط ہے اس سے پہلے زکوٰۃ دینا ایسا ہی ہے، جیسا نصاب پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دے دینا، جو جائز نہیں ہے۔

مطلب چہارم: زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال ضائع ہو جانا:

زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال ضائع ہو جائے تو کیا زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں(۴۹) اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ جیسے عشر اور خراج مقاسمہ فصل ضائع ہونے پر ساقط ہو جاتے ہیں، کیوں کہ زکوٰۃ جو واجب ہے نصاب کا ایک حصہ ہے اور اس میں آسانی اور سہولت کا پہلو مدنظر رکھا گیا ہے کہ زکوٰۃ اس قدر واجب ہے جتنی آسانی سے دی جا سکتی ہے اور اس وقت واجب ہے جب کہ کشائش موجود ہے۔ اگر مال تباہ ہو جاتا ہے تو زکوٰۃ کا وجوب ختم ہو جائے گا۔ خواہ وہ زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہے یا نہیں کیوں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کا تعلق بآسانی ادا کرنے کی قدرت سے ہے اور مال ضائع ہونے کے بعد قدرت باقی نہیں رہی اور بآسانی ادا کرنے کی قدرت کا تعلق مال کے بڑھنے کی صفت سے ہے نصاب سے نہیں۔

اگر مال خود ضائع کر دیا جائے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی، اگرچہ بآسانی ادا کرنے کی قدرت اس صورت میں بھی ختم ہو گی ہے لیکن یہ قدرت مالک نے اپنی ذاتی اختیار سے ختم کی ہے۔ اگر مال کا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو جس قدر مال ضائع ہوا ہے اسی قدر زکوٰۃ معاف ہو گی، جزو کو کل پر قیاس کریں گے۔

البتہ صدقہ فطر اور مال حج اس میں شامل نہیں، اگر صدقہ فطر یا حج واجب ہو گئے اور

بعد میں مال ضائع ہو گیا تو ان کا وجوب باقی رہے گا جیسا کہ گواہوں کے مرنے سے نکاح ختم نہیں ہو جاتا۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق مال بڑھنے سے ہے، اس لیے اس میں بآسانی ادا کرنے کی قدرت کی شرط ہے تاکہ لوگوں کے لیے آسانی رہے۔ کیوں کہ انسان کو اسی چیز کے ادا کرنے کا مکلّف کیا جا سکتا ہے جسے ادا کرنے پر قادر ہو اور ممکن ہے کہ اس کے پاس اس کے سوا اور کوئی مال نہ ہو۔ رہا صدقہ فطر اور مال حج تو ان کا تعلق مال کے بڑھنے سے نہیں بلکہ یہ دونوں ذمہ داریاں ہیں اور ان کے لیے بآسانی ادا کرنے کی شرط کے بجائے محض ادا کرنے کی قدرت ہونا شرط ہے۔

یاد رہے کہ قرض دینا، عاریت کوئی چیز دینا اور ایک مال تجارت کو دوسرے مال تجارت سے بدل دینا مال کا ضائع ہو جانا ہے اس لیے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے البتہ مال تجارت کو کسی دوسرے مال سے جو تجارت کا نہ ہو بدل دینا یا چرنے والے جانوروں کو چارہ کھانے والے جانوروں سے بدل دینا جان بوجھ کر مال ضائع کرنا ہے، اس لیے اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی۔

۲۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ(۵۰) اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال ضائع ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی، بلکہ زکوٰۃ دینا پڑے گی، زکوٰۃ ادا کرنا ممکن ہونا وجوب کے لیے شرط نہیں ہے۔ ضامن ہونے کے لیے شرط ہے کیوں کہ جس کسی پر کوئی چیز واجب ہو جائے اگر وہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس سے بری نہیں ہو جاتا جیسا کہ صدقہ فطر، حج اور لوگوں کے قرضوں میں یہی صورت ہے۔ زکوٰۃ ایک متعین حق ہے جو مال کے مالک پر ہے۔ اگر وہ مستحق تک پہنچنے سے پہلے ضائع ہو گیا تو مالک اس سے بری نہیں جیسا کہ

انسانوں کے باہمی قرض میں بری نہیں ہوتا۔ اگر زکوٰۃ الگ کر کے رکھ لی تھی اور نیت کرلی، پھر وہ مال ضائع ہو گیا تو مالک کی ذمہ داری میں تھا، اس لیے وہ معاف نہیں ہو گی، خواہ زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔

مالکیہ نے جانوروں کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک جانوروں میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب سال مکمل ہو جائے اور حکومت کی طرف سے زکوٰۃ وصول کرنے والا آ جائے۔ اگر جانور اس سے پہلے ضائع ہو جائیں تو زکوٰۃ کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔

ابن رشد نے زکوٰۃ نکالنے کے بعد ضائع ہونے کے مسئلہ میں پانچ اقوال بیان کیے ہیں۔ ایک یہ کہ نکالنے کے بعد چوری ہو جائے یا جل جائے، اس صورت میں مطلقاً ذمہ دار نہیں ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً ذمہ دار ہوگا۔ ایک قول یہ ہے کہ مالک کی زیادتی سے ضائع ہوا تو ذمہ دار ہوگا ورنہ نہیں اور یہی مذہب مالک کا مشہور قول ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر مالک کی زیادتی سے ضائع ہوا تو ذمہ دار ہوگا ورنہ جو مال باقی بچ رہا اس کی زکوٰۃ دے یہ ابوثور اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔

پانچواں قول یہ ہے کہ سارے مال میں سے جو ضائع ہو گیا وہ نکال کر جو باقی بچ رہا اس میں مساکین اور مالک اپنے اپنے حصے کے مطابق شریک ہو جائیں گے (۵۱)۔

بحث چہارم: جن اموال پر زکوٰۃ واجب ہے ان کی اقسام

زکوٰۃ پانچ قسم کے اموال پر واجب ہے۔

نقدی، معدنیات اور دہاتیں، سامان تجارت، غلے اور پھل اور جانور یعنی اونٹ، گائے اور بکریاں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک گھوڑوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہے لیکن صاحبین کا اس سے

اختلاف ہے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ ان پانچ اقسام پر الگ الگ بحث کی جاتی ہے۔

مطلب اوّل: نقدی (سونا، چاندی اور کرنسی نوٹ) پر زکوٰۃ

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے(۵۲) کہ نقدی پر زکوٰۃ واجب ہے، خواہ وہ ڈلے ہوں یا سکے یا برتن یا حنفیہ کے نزدیک زیور۔ ان کے دلائل وہی ہیں جو مطلقاً زکوٰۃ کے وجوب کے سلسلے میں اوپر کتاب وسنت اور اجماع سے بیان کیے گئے ہیں۔ باقی امور ذیل میں زیر بحث لائے گئے ہیں۔

۱۔ نقدی کا نصاب اور اس میں زکوٰۃ کی واجب مقدار:

سونے کا نصاب: سونے کا نصاب بیس مثقال(۵۳) یا دینار(۵۴) ہے جو تقریباً چودہ عثمانی سونے کے لیرہ یا پندرہ فرانسیسی سونے لیرہ یا بارہ انگریزی سونے کے لیرہ(۵۵) جو عراقی مثقال میں تقریباً سو گرام اور عجمی مثقال میں چھیانوے گرام اور جمہور کے نزدیک ۲۵/۲۳ء۹۱ گرام کے برابر ہے۔

دونوں قسم کے مثقالوں میں (۰.۲) کا فرق ہے کیوں کہ عجمی مثقال ۴.۸ گرام کا ہے اور عراقی مثقال پانچ گرام کا ہے۔ اس لیے ہم احتیاطاً کم مقدار کو بنیاد بناتے ہیں جو عربی درہم (۲.۹۷۵ گرام) کے اعتبار سے ۸۵ گرام کا ہے اور یہی حساب مناسب ہے۔

چاندی کا حساب حنفیہ کے نزدیک دو سو درہم کے برابر یعنی تقریباً ۷۰۰ گرام اور جمہور کے نزدیک تقریباً ۶۴۲ گرام(۵۶) اور بالکل درست حساب سے ۵۹۵ گرام ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ نقدی میں نصاب کی تکمیل کے لیے ایک نقدی کو دوسری سے ملا لیا جائے گا یعنی سونے کو چاندی سے یا چاندی کو سونے سے، ان کی قیمت کا تعین کرکے مثلاً اگر کسی کے پاس سو درہم ہیں اور پانچ مثقال سونا ہے جس کی قیمت سو درہم

ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ دونوں قسم کی نقدیوں کا مقصد اور ان کی زکوٰۃ ایک جیسی ہے اس لیے گویا یہ ایک ہی جنس کی دو مختلف انواع ہیں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ایک نقدی کو دوسری نقدی سے نہ ملایا جائے جیسا کہ اونٹ اور گائے کو نہیں ملایا جا سکتا۔ ایک جنس کی ایک نوع کو اسی نوع سے مکمل کیا جا سکتا ہے خواہ وہ عمدگی میں اور کم تر ہونے میں باہم متفاوت ہوں۔ کاغذی کرنسی کے حوالے سے پہلے رائے کی آج کے دور میں واجب اتباع ہے اور ایک نوع کو دوسری نوع سے ملا لینا ضروری اور متعین ہے۔

کرنسی کی قیمت: ہر زمانے میں مروج کرنسی کی قوت خرید کے حساب سے زکوٰۃ کا نصاب مقرر کرنا واجب ہے، ہر سال جس شہر میں جب زکوٰۃ ادا کرنے والا زکوٰۃ ادا کرے تو سونے اور چاندی کا بھاؤ معلوم کر لے کیوں کہ یہ بھاؤ ہمیشہ ادلتا بدلتا رہتا ہے۔ شریعت نے ان دونوں کو ہم قیمت ہونے کی وجہ سے مقرر کیا تھا کہ بیس دینار (مثقال) دو سو درہم کے برابر تھے اور دونوں کی قیمت یکساں تھی۔

یہ دیکھے بغیر کہ سونے اور چاندی کی قیمتوں میں اب فرق بہت زیادہ ہو گیا ہے شریعت نے جو اصل نصاب مقرر کیا ہے اس کی موجودہ قیمت کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ موجودہ کرنسی میں زکوٰۃ کا نصاب مقرر کرنے کے لیے سونے کی قیمت کو معیار بنایا جائے کیوں کہ چلن اسی کا ہے اور کاغذی کرنسی کی ضمانت اسی سے دیجاتی ہے اور عہد نبویؐ میں مکہ معظّمہ میں سکے کی بنیاد مثقال ہی تھا(۵۷)، وہی دیت مقرر کرنے کی اساس ہے۔ ہر شہر میں صراف سے سونے کی مقامی کرنسی میں قیمت لگوا لی جائے اور اس کے مطابق زکوٰۃ کا نصاب مقرر کیا جائے مثلاً مصری پونڈ کسی وقت میں ۲٫۵۵۸۷ گرام سونے کے برابر تھا اور آج کل شام میں ایک گرام سونا ۵۰۰ لیرہ شامی کے برابر ہے(۵۸) لیکن ایک گرام چاندی

دس لیرہ شامی کے برابر ہے۔ بہت سے علماء کی رائے یہ ہے کہ احتیاطاً چاندی کو زکوٰۃ کے نصاب کے تعین میں معیار بنایا جائے، اس میں فقرا کا فائدہ ہے، میرے خیال میں یہی رائے بہتر ہے کیوں کہ جس میں فقرا کا فائدہ ہو اسی کے مطابق فتویٰ دینا چاہیے۔

اس امر کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے کہ جو تنظیمیں لوگوں سے زکوٰۃ جمع کرتی ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہی مال مستحقین تک پہنچائیں۔ تنظیموں کے منتظمین کے لیے جائز نہیں کہ اس پیسے سے غذا، لباس وغیرہ خرید کر فقرا کو دیں کیوں کہ انہیں اس کام کے لیے وکیل نہیں بنایا گیا، جیسا کہ علمی اداروں کی مجالس کے لیے جائز نہیں کہ زکوٰۃ سے کتابیں وغیرہ خریدیں۔ ان تنظیموں پر واجب ہے کہ طلبہ سے تفویض یا توکیل کی بنیاد پر زکوٰۃ کی رقوم حاصل کر کے ان کی ضروریات، کھانے، پینے، کتابوں اور کاپیوں پر خرچ کریں کیوں کہ زکوٰۃ میں مالک بنانا ایک اساسی شرط ہے، پھر مستحق جہاں اپنی مصلحت سمجھے اسے خرچ کرے۔ تنظیموں کے لیے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ زکوٰۃ کے مال سے عمارتیں اور لیبارٹریاں قائم کریں تاکہ وہ مستحقین کے لیے استعمال کی جاسکیں کیوں کہ مستحقین نے انہیں اس کام کے لیے وکیل نہیں بنایا البتہ ضرورت کے وقت شفا خانے قائم کرنے اور فقرا کے لیے دوائیں خرید کر تقسیم کرنا جائز ہے لیکن اس کی شکل ایسی نہ ہو کہ وہ وقف ہو جائیں بلکہ ایسی شکل ہو کہ انہیں فروخت کرنا جائز ہو اور ان کی قیمت مستحقین پر تقسیم کی جاسکے۔

زکوٰۃ کی مقدار: دونوں قسم کی نقدی (سونے، چاندی) میں اڑھائی فی صد زکوٰۃ ۲.۵ فیصد واجب ہے۔ جب کسی انسان کے پاس دو سو درہم ہوں اور ان پر سال گزر جائے تو پانچ درہم زکوٰۃ دے۔ بیس مثقال میں سے نصف مثقال زکوٰۃ دے۔

دلیل: بہت سی احادیث سے ثابت ہے مثلاً حضرت علیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت

کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: ”جب تمہارے پاس دو سو درہم ہوں اور سال گزر جائے تو ان میں سے پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور جب تک تمہارے پاس بیس دینار نہ ہوں تم پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ جب بیس دینار ہو جائیں اور سال گزر جائے تو اس میں نصف دینار ہے“(۵۹)۔

حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے: ”پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ اوقیہ سے کم میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں“(۶۰)۔ بخاری میں ہے: ”چاندی میں چالیسواں حصہ ہے“۔ رقہ اور ورق چاندی کو کہتے ہیں۔

سونے کی زکوٰۃ سونے اور چاندی کی زکوٰۃ چاندی سے دے۔ اگر سونے کی چاندی سے یا چاندی کی سونے سے دینا چاہے تو مالکیہ کے نزدیک جائز ہے لیکن مشہور قول یہ ہے کہ قیمت کر کے زکوٰۃ دی جائے۔ شافعیہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں۔

۲۔ جو مال نصاب سے کم ہو اور جو نصاب سے زائد ہو:

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ جب سونا بیس مثقال (دینار) ہو جس کی قیمت دو سو درہم ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ بیس مثقال سے اگر سونا کم ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں ہے، ہاں اگر وہ چاندی یا سامان تجارت سے پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اس پر بھی علماء کا اجماع ہے کہ اگر سونا بیس مثقال یعنی دو سو درہم سے کم ہے تو اس میں زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ وہ نصاب کو نہیں پہنچتا۔ عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سونے کا نصاب بیس مثقال ہے اور چاندی کے ساتھ اس کی قیمت کا موازنہ کرنا درست نہیں(۶۱)۔ ارشاد نبویؐ ہے: ”بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور دو سو درہم سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے“(۶۲)۔

نصاب سے زائد جو سونا چاندی ہو ان میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک(۶۳) کچھ واجب نہیں ہوتا، تا آنکہ چالیس درہم ہو جائیں تو ان میں ایک دراہم ہے۔ پھر آگے ہر چالیس درہم میں ایک درہم ہے، درمیان کے زائد درہم پر کچھ واجب نہیں۔ اسی طرح زائد دیناروں پر بھی کچھ واجب نہیں، تا آنکہ چار دینار ہو جائیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہی صحیح رائے ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''ہر چالیس درہم پر ایک درہم ہے'' (۶۴)۔

صاحبین اور جمہور فقہاء(۶۵) کی رائے یہ ہے کہ دو سو درہم پر جس قدر زیادہ ہوں، ان کے حساب سے زکوٰۃ دینا ہو گی خواہ اضافہ کم از کم ہو کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''ہر چالیس درہم پر چالیسواں حصہ زکوٰۃ لاؤ، جب تک دو سو درہم پورے نہ ہوں تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب دو سو درہم پورے ہو جائیں تو ان میں پانچ درہم ہیں اور جو زیادہ ہوں ان پر اسی حساب سے زکوٰۃ ہو گی'' (۶۶)۔ یہی رائے معقول ہے۔

۳۔ کھوٹ یا دوسری دھات ملی ہوئی ہو تو زکوٰۃ کا حکم:

کھوٹ: اعلیٰ دھات میں کوئی کم تر دھات ملی ہو جیسے سونے میں چاندی یا چاندی میں تانبہ۔ اس کی زکوٰۃ کے بارے میں فقہاء کی تین آراء ہیں (۶۷)۔

ا۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر چاندی زیادہ ہے تو اسے چاندی سمجھا جائے، سونا زیادہ ہے تو اسے سونا اور اگر کھوٹ زیادہ ہے تو اسے سامان تجارت سمجھا جائے۔ یہ ضروری ہے کہ اس کی قیمت نصاب تک پہنچے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ دوسرے سامان کی طرح اس میں بھی تجارت کی نیت ہو، ہاں اگر اس سے چاندی خالص الگ کی جائے تو وہ نصاب کی مقدار کو پہنچتی ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ چاندی کی زکوٰۃ کے لیے نہ قیمت کا اعتبار ہے اور نہ تجارت کی نیت کی۔ اگر کھوٹ اور چاندی مساوی ہوں تو مختار قول یہ ہے کہ

احتیاطاً زکوٰۃ واجب کی جائے۔

۲۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ رواج کا اعتبار ہے۔ پورے وزن، کھوٹ والے سونے چاندی پر کم وزن والے پر زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ ان کا چلن اسی طرح ہو جیسے کہ پورے وزن والے کا چلن ہوتا ہے۔ اگر اس طرح چلن نہ ہوتو کھوٹ والے یا کم وزن والے سکوں میں خالص چاندی کا حساب کیا جائے اور خالص وزن پورا کرنے کے لیے ایک یا زیادہ سکوں کا اضافہ کر لیا جائے، اگر وزن پورا ہو جائے تو زکوٰۃ ادا کی جائے ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر درہم اور دینار میں تانبہ ملا ہوا ہوتو تانبے کو چھوڑ کر خالص سونے چاندی کا حساب کر کے اس پر زکوٰۃ دی جائے۔

۳۔ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کھوٹ والی دھات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تا آنکہ اس میں شامل سونا چاندی نصاب کی مقدار کو نہ پہنچے۔ اگر کسی کے پاس کھوٹ والا یا دوسری دھات سے ملا ہوا سونا یا چاندی ہے تو جب تک سونا چاندی نصاب کی مقدار کو نہ پہنچے ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''پانچ اوقیہ چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے''۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں شامل چاندی یا سونے کی مقدار کتنی ہے اور یہ شک ہو کہ کیا نصاب کی مقدار کو پہنچتا ہے یا نہیں تو یقینی رائے پر عمل کرے جس سے یہ معلوم ہو کہ اس میں شامل سونا زکوٰۃ کی مقدار کو پہنچتا ہے یا اسے پگھلا لیا جائے تا کہ معلوم ہو کہ کون سی دھات کتنی ہے، پھر زکوٰۃ نکالے تا کہ فرض یقینی طور پر ادا ہو۔

اگر ایک برتن میں سونا اور چاندی دونوں شامل ہیں کہ انہیں پگھلا کر برتن بنایا گیا ہے اور اس کا وزن مثلاً ایک ہزار درہم ہے۔ ایک دھات چھ سو اور دوسری چار سو درہم ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ ان میں سے کون سی زیادہ ہے اور ان میں سے ہر دھات کو زیادہ فرض

کرکے اس کی زکوٰۃ دے، احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔ یہ جائز نہیں کہ سارے کو سونا فرض کرے کیوں کہ ایک جنس کی زکوٰۃ دوسری جنس سے دینا جائز نہیں، خواہ وہ جنس اعلیٰ کیوں نہ ہو۔ یا تھوڑا سا پگھلا کر معلوم کر لے کہ ان میں کیا نسبت ہے اور اس حساب سے دونوں جنسوں کی الگ الگ زکوٰۃ ادا کرے۔

۴۔ زیورات میں زکوٰۃ:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ ان کے سکے ڈھلے ہوئے ہوں یا پگھلے ہوئے ہوں، یا ڈلے ہوں یا برتن ہوں یا حرام زیورات ہوں مثلاً (مردانہ زیورات ہوں)، اس میں چاندی کی انگوٹھی، استعمال کا سامان اور گھریلو زینت کی اشیا مستثنیٰ ہیں۔ سونے اور چاندی کے سوا دوسرے زیورات مثلاً الماس، لؤلؤ، اور یاقوت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جس زیور میں زکوٰۃ ہے(۶۸): جو زیور تجارت کے لیے بنایا جائے اس میں بالاجماع زکوٰۃ ہے، اس کے وزن کا اعتبار ہوگا، بنانے کی قیمت کا نہیں۔ اسی طرح برتنوں، عود سوزوں، سرمہ دانی اور اس کی سلائی میں خواہ عورت کی ہو اور جو زیور استعمال کے لیے نہ ہو بلکہ رکھنے کے لیے یا مشکل وقت اور حادثات میں کام لانے کے لیے بنایا گیا ہو اس پر بھی زکوٰۃ ہے۔ عورت کا زیور جب ٹوٹ جائے تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

۱۔ اس طرح ٹوٹ گیا ہو کہ پگھلائے بغیر دوبارہ پہلے کی طرح نہ ہوسکتا ہو۔

۲۔ توڑ دیا گیا ہو اور اسے درست کرنے کی نیت نہ ہو۔

۳۔ درست کرنے کی نیت سے توڑا ہو۔

۴۔ توڑ دیا گیا ہو اور کوئی نیت نہ ہو، نہ درست کرنے کی نہ اسی طرح رہنے دینے کی۔

۵۔ نہ توڑا گیا ہو نہ اصلاح کی نیت ہو۔

اگر زیور کسی شخص نے کرائے پر دینے کے لیے بنایا ہو خواہ مرد نے یا عورت نے اس میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ جو زیور عورت کے لیے استعمال کرنا مباح ہے مثلاً کنگن اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اور جو زیور مرد کے لیے استعمال کرنا جائز ہے مثلاً جہاد کے لیے بنائی گئی تلوار کا دستہ، چاندی کی انگوٹھی، ناک، دانت، مصحف اور تلوار کے زیور، جو زیور ان افراد کے لیے بنایا گیا ہو جو فی الحال بنانے والے کے پاس رہ رہے ہوں مثلاً ایسی بیوی اور بیٹی جو اپنی عمر کے اعتبار سے زیب وزینت کی اہل ہوں، اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، اور اگر ایسے افراد کے لیے بنایا گیا ہو جو مستقبل میں اسے پہننے کی عمر کو پہنچیں گے یا چھوٹی بچی ہے بڑی ہو کر اسے پہن سکے گی تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

شافعیہ کے نزدیک جس زیور پر زکوٰۃ واجب ہے(۶۹): وہ زیور جس کی ذخیرہ اندوزی کی گئی ہو اور جو قصداً جمع کر کے بچایا گیا ہو، برتن، خواتین کے زیور جنہیں مرد پہنیں، مردانہ زیور مثلاً تلوار جسے عورت پہنے، غصب کیے ہوئے سونے کا ڈلا جسے زیور میں ڈھال لیا گیا ہو عورتوں کا ایسا زیور جس میں اسراف کی حد تک مبالغہ کیا گیا ہو کہ دو سو مثقال (۸۵۰ گرام) تک پہنچ گیا ہو۔ اسی طرح حرام برتنوں پر قیاس کرتے ہوئے جن کا استعمال مکروہ ہو مثلاً کسی بڑے برتن کو ضرورت کے لیے لگائی گئی پتریاں یا چھوٹے برتن کو خوبصورتی کے لیے لگائی گئی سونے کی پتریاں(۷۰)۔ ان سب پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اعانۃ الطالبین (۲: ۱۵۸ وبعد) میں ہے کہ اسراف کے بغیر عورت یا بچے کے لیے سونے چاندی کا زیور مثلاً کنگن، پازیب اور گلے کا ہار بالاجماع جائز ہیں اور ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اسراف کی صورت میں ان

میں سے کوئی چیز بھی جائز نہیں مثلاً پازیب کا وزن اگر دو سو مثقال ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ دو سو مثقال کی مقدار ایک صحابی کے اثر سے ماخوذ ہے۔

اگر عورت کا زیور ٹوٹ جائے اور اسے پگھلا کر دوبارہ بنانے کی ضرورت ہو تو راجح قول یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

جو زیور عورت کے لیے مباح ہے مثلاً پازیب، کنگن وغیرہ اظہر روایت کے مطابق ان میں زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ وہ استعمال کے لیے بنائے گئے ہیں اس لیے کام کرنے والے جانوروں کے مشابہ ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک جن زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے(۱۷): جو زیورات تجارت کے لیے بنائے گئے ہوں اور عورت کے لیے وہ حرام زیورات جن کا بنانا اس کے لیے جائز نہ ہو جیسے مردانہ زیورات جو عورت کے لیے حرام ہیں وہ بنا لے مثلاً تلوار اور کمر کے پٹکے کا زیور یا مردانہ کنگن یا سونے کی انگوٹھی، سواری کے جانوروں کے زیور، گھوڑوں کا لباس مثلاً باگ، زین، کتوں کے گلے کے پٹے، پائدان کا زیور، آئینہ، کنگا، سرمہ دانی، سرمہ کی سلائی، کنگھی، پنکھا، پانی پینے کا برتن، تیل رکھنے کا برتن، خوشبودان، انگیٹھی، کھونٹیاں، قندیل، برتن، مصحف کے علاوہ دوسری کتب کا زیور، دوات، قلم دان، جو چیزیں کرائے کے لیے بنائی گئی ہوں یا آمدنی کے لیے یا جمع رکھنے کے لیے یا بوقت ضرورت اخراجات کے لیے یا ان سے کوئی خاص مقصد نہ ہو ان سب پر زکوٰۃ واجب ہے۔

عورت کا زیور اگر ٹوٹ گیا اور اسے درست کرانے کی ضرورت ہے تو اس پر بھی زکوٰۃ ہے اور اگر اسے درست کروانے اور بنوانے کی ضرورت نہیں ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اگر زیور اس طرح ٹوٹ گیا کہ اسے استعمال کرنے اور پہننے میں کوئی

رکاوٹ نہیں تو اس پر زکوٰۃ نہیں وہ درست زیور کی مانند ہے ہاں اگر اسے توڑنے اور پگھلانے کی نیت ہو تو تب اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی کیوں کہ اب اسے استعمال سے نکال دیا گیا ہے۔

اگر عورت زیور استعمال کرتی ہے یا اسے عاریت بھی دیتی ہے اور اس زیور کا استعمال حرام نہیں تو ظاہر مذہب میں اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ حرام کی مثال یہ ہے کہ مرد زنانہ زیورات بنائے تاکہ عورت کو عاریت پر دے یا عورت مردانہ زیورات بنا کر مردوں کو عاریت پر دے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عورت کے معمول کے زیور پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''زیور میں زکوٰۃ نہیں ہے'' (۷۲)۔ یہی ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کا قول ہے۔ نیز زیور مباح استعمال کے لیے تیار کیا گیا ہے اس لیے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں جیسا کہ کام کرنے والے جانوروں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ذاتی استعمال کے لباس پر نہیں ہے، اسلام نے صرف قیمتی بڑھنے والے مال پر زکوٰۃ واجب کی ہے اور اس میں اس امر کو پیش نظر رکھا ہے کہ اگر مالک اسے بے کار چھوڑ دے تب بھی اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے جب کہ مباح زیورات میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اگر اسراف کرتے ہوئے بہت سا زیور جمع کرلے یا معمول سے تجاوز کر کے زیادہ زیور بنالے یا مرد زیور استعمال کرنے لگیں یا سونے چاندی کو برتنوں، تحفوں اور سامان آرائش اور مجسموں وغیرہ میں استعمال کیا جانے لگے تو بلاشبہ اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

حنفیہ کی رائے (۷۳) یہ ہے کہ زیور مردوں کے ہوں خواہ عورتوں کے، ڈلے ہوں چاہے پگھلے ہوئے، برتن ہوں یا کسی اور شکل میں، ان سب میں زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ

سونا چاندی بڑھنے والا مال ہے اور اس میں اضافے کی دلیل موجود ہے کہ یہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے تجارت کے لیے ہیں، جب کہ لباس میں یہ صفت نہیں ہے۔ سونا چاندی بطور ثمن (قیمت) تخلیق کیے گئے ہیں، پس یہ جس طرح بھی ہوں گے ان کی زکوٰۃ دینا ہوگی اور اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ: ''ایک عورت کے ہاتھ میں سونے کے دو کنگن تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، کیا تم اس کی زکوٰۃ دیتی ہو، اس نے کہا، نہیں، آپؐ نے فرمایا، کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہیں آگ کے دو کنگن پہنا دے؟'' (۷۴)۔

شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک جن زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے ان کے نصاب میں وزن کا اعتبار ہے قیمت کا نہیں۔ اگر کوئی شخص اتنے زیور کا مالک ہے جس کی قیمت دو سو درہم ہے لیکن اس کا وزن دو سو سے کم ہے تو اس میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگر وزن دو سو درہم ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہے، خواہ قیمت کم ہو، کیوں کہ حدیث میں ہے، ''پانچ اوقیہ چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے''۔

حنابلہ نے تجارت کے لیے تیار کیے گئے سونے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اس کی قیمت لگائی جائے گی۔ اگر سونے اور چاندی کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو اس میں زکوٰۃ ہے کیوں کہ زکوٰۃ کا تعلق قیمت سے ہے جو چیز تجارت کے لیے نہ ہو اس کی اصل میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ نصاب کے تعین میں اس کی قیمت اور وزن کا اعتبار ہوگا اور زکوٰۃ دینے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ زیور کی قیمت کا چالیسواں حصہ نکالے یا اس چیز کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں دے دے۔

اگر زیورات میں موتی اور جواہرات جڑے ہوئے ہوں تو زکوٰۃ سونے چاندی کے زیورات میں ہوگی، موتیوں میں نہیں، کیوں کہ کسی عالم کے نزدیک موتیوں میں زکوٰۃ نہیں

ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اگر زیورات تجارت کے لیے ہوں تو موتیوں سمیت اس کی قیمت لگائی جائے گی کیوں کہ اگر جواہرات سونے چاندی سے الگ تجارت کے لیے ہوں تو ان کی قیمت لگا کر ان کی زکوٰۃ دی جائے گی، اسی طرح اگر زیور کے ساتھ تجارت کے لیے ہوں تو بھی زکوٰۃ دی جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جب ہم زیورات میں زکوٰۃ واجب کریں اور ان کی قیمت اور وزن میں اختلاف ہو تو قیمت کا اعتبار ہوگا وزن کا نہیں ۔ البتہ اگر ایسی چیزیں ہیں جو بذات خود حرام ہیں مثلاً سونے چاندی کے برتن تو ان میں وزن کا اعتبار ہوگا قیمت کا نہیں۔ اگر کسی کے پاس زیور ہے جس کا وزن دو سو درہم اور قیمت تین سو درہم ہے تو اسے اختیار ہے کہ اس میں سے چالیسواں حصہ دے دے پھر زکوٰۃ وصول کرنے والا اس کو کسی دوسری جنس کے عوض فروخت کر کے اس کی قیمت مستحقین پر تقسیم کر دے یا ایسے پانچ درہم ڈھالے ہوئے دے دے جن کی قیمت نقدی کی شکل میں ساڑھے سات درہم ہو، اسے توڑنا جائز نہیں کہ اس میں سے ٹوٹے ہوئے پانچ درہم دے دے کیوں کہ اس سے اس کا بھی نقصان ہے اور مستحقین کا بھی۔

۵۔ قرضے پر زکوٰۃ:

جو مال نصاب کی مقدار کو پہنچ گیا ہو اور جو کسی دوسرے کے ذمے قرض ہو اور اس پر ایک سال گزر گیا ہو اس پر درج ذیل تفصیل اور شرائط کے مطابق زکوٰۃ واجب ہے:

حنفیہ کے نزدیک (۷۵) امام ابوحنیفہؒ نے قرض کی تین قسمیں بتائی ہیں:

قوی، متوسط، ضعیف۔

قوی: وہ قرض یا مال تجارت کی قیمت جو کسی ایسے شخص کے ذمے ہو جو اس قرض کا اقرار

کرتا ہو خواہ مفلس ہو یا انکار کرتا ہو لیکن اس قرض کا ثبوت موجود ہو تو جب قرض واپس ملے، پچھلے تمام سالوں کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ مثلاً جب چالیس درہم واپس ملیں تو ان میں سے ایک درہم زکوٰۃ دے دے، کیوں کہ نصاب کے پانچویں حصہ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور جو اس سے زیادہ ہوں ان کا حساب کر کے زکوٰۃ دی جائے۔

متوسط: وہ قرض جو مال تجارت کے بدلے میں نہ ہو بلکہ مثلاً رہائشی گھر کا کرایہ یا ضرورت کے لباس کی قیمت۔ اس قسم کے قرض میں جب قرض خواہ کو نصاب کی مقدار یعنی دو سو درہم واپس ملیں تو پچھلے تمام سالوں کی زکوٰۃ ادا کرے اور سال کا اعتبار اس وقت سے ہوگا جب خریدار کے ذمے قرض واجب ہوا تھا۔ صحیح روایت یہی ہے۔

متوسط قرض بھی سال کے تعین میں قوی قرض کی طرح ہے اور اس میں سال کا اعتبار اس وقت سے ہے جب کہ قرض کسی کے ذمے واجب ہوا، اس وقت سے نہیں جب قرض کی رقم قرض خواہ کو واپس ملی، اصح روایت یہی ہے۔

ضعیف: وہ قرض جو کسی مال کے بدلے میں نہ ہو مثلاً مہر، وارثت، وصیت، خلع کی رقم، قتل عمد میں صلح کی دیت اور مطلق دیت۔ مہر کسی ایسی رقم کا بدل نہیں ہے جو شوہر نے بیوی سے لی ہو، اسی طرح خلع کی رقم کسی ایسی رقم کا بدل نہیں ہے جو بیوی نے شوہر سے لی ہو، اسی طرح وصیت، دیت اور صلح کی دیت کے قرض اور وراثت ہیں۔ جب تک نصاب کی مقدار رقم قبضے میں نہ آجائے اور قبضے کے بعد اس پر سال نہ گزر جائے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ زکوٰۃ مذکور بالا ہر نوع کے قرضوں میں واجب ہے لیکن ادا اس وقت کی جائے گی جب قرض وصول ہو۔ قوی قرضے میں نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہونے پر

اور متوسط اور ضعیف قرضے میں نصاب کی مقدار قرض وصول ہونے پر البتہ ضعیف قرضہ نئی آمدن ہے اس لیے اس پر زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے سال گزرنا ضروری ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ تمام قرضے برابر ہیں اور سارے قوی ہیں، سب پر وصولی سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ البتہ جو دیت عاقلہ پر واجب ہو اس سے مستثنیٰ ہے، اس پر زکوٰۃ سرے سے واجب نہیں جب تک وصول نہ ہو جائے اور اس پر ایک سال نہ گزر جائے کیوں کہ یہ تمام قرضے دیت عاقلہ کے سوا اپنے مالک کی ملکیت ہیں البتہ ان پر زکوٰۃ کا مطالبہ فوری نہیں ہوگا بلکہ وصولی پر ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک(۷۶) قرضوں کی تین قسمیں ہیں:

ا۔ جن پر وصولی کے بعد سال گزرنا ضروری ہے مثلاً وراثت، ہبہ، وقف، صدقات، مہر، خلع، زخموں کی دیت (معاوضہ) دیت۔ ان پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب وصولی پر ایک سال گزر جائے۔ اگر کوئی شخص اپنے والد سے مال کا وارث ہوا اور کسی سبب سے قاضی نے اس پر نگران مقرر کر دیا اور کئی سال گزر گئے اور اسے قبضہ نہیں ملا تو قبضہ ملنے کے بعد سال پورا ہونے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک یہ ضعیف قرض ہے۔ اسی طرح جمع کیے ہوئے سامان کی فروخت کی قیمت مثلاً کسی نے کوئی گھریلو سامان یا زمین فروخت کی ۔ یہ حنفیہ کے نزدیک متوسط قرض ہے۔ اگر کسی نے رہائشی گھر ادھار پر بیچ دیا جس کی قیمت بعد میں کسی وقت ملے گی تو جب اسے قیمت ملے گی اور وہ نصاب کی مقدار میں ہوگی اور اس پر سال گزر جائے گا تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۲۔ جن قرضوں پر صرف ایک سال کی زکوٰۃ دینا ہوتی ہے: وہ عام قرضے اور تجارتی قرضے ہیں جو حنفیہ کے نزدیک قوی قرض کہلاتے ہیں۔ ان پر چار شرائط سے زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے۔

ا۔ اصل مال جو قرض دار کو دیا ہو سونا چاندی ہو یا ایسے سامان تجارت کی قیمت ہو جسے سنبھال کر رکھا جا سکتا ہے مثلاً کپڑے وغیرہ۔

ب۔ قرض میں سے کچھ وصول ہوا ہو، اگر کچھ وصول نہیں ہوا تو زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

ج۔ جو قرض وصول ہوا ہو وہ نقدی یعنی سونے چاندی کی شکل میں ہو۔ اگر مال تجارت مثلاً کپڑے، گندم وغیرہ کی شکل میں وصول ہوا تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

د۔ جو وصول ہوا ہو وہ کم از کم نصاب کی مقدار کے برابر ہو، اگر کئی بار وصول ہوا ہو یا جو وصول ہوا ہو، وہ نصاب سے کم ہو تو اس کے اپنے پاس اتنا سونا چاندی ہو جس سے نصاب مکمل ہو سکتا ہو اور اس پر سال گزر گیا ہو۔

۳۔ گردش کناں قرض: جو تاجر موجودہ قیمت میں خرید وفروخت کرتا ہے اگر اصل قرض سامان تجارت ہے تو وہ ہر سال زکوٰۃ ادا کرے گا اس میں جو قرض لوگوں کے ذمے ہے اور جو مال تجارت اس کے پاس موجود ہے اور جو نقدی موجود ہے سب کو ملا کر ہر سال زکوٰۃ دے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں(۷۷) جب قرض خواہ کو قرض وصول ہو جائے تو وہ پچھلے تمام سالوں کی زکوٰۃ ادا کرے بشرطیکہ قرض سونا، چاندی یا سامان تجارت ہے اور اگر قرض جانور یا کھانے پینے کی اشیا مثلاً کھجور، انگور وغیرہ تھے ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے(۷۸) کہ قرض پر زکوٰۃ واجب ہے، خواہ قرض فوری قابل ادا ہو یا میعادی ہو، قرض خواہ قرض دینے کا اعتراف کرتا ہو اور ادا کرنے کو تیار ہو یا تنگ دست ہو یا انکار کر دے یا ٹال مٹول کر رہا ہو البتہ اس پر زکوٰۃ دینا اس وقت واجب ہے جب

قرض کی وصولی ہو، اس وقت فوری طور پر زکوٰۃ ادا کرے کیوں کہ زکوٰۃ ایک قرض ہے جو اس کے ذمے ثابت ہے۔ قرض کی وصولی سے پہلے زکوٰۃ دینا لازمی نہیں۔ زکوٰۃ کا دار ومدار خیر خواہی پر ہے اور خیر خواہی کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اس مال کی زکوٰۃ وصول کی جائے جس سے زکوٰۃ دینے والا نفع نہیں اٹھا سکتا۔ چوں کہ یہ مال ہر حالت میں ایک طرح رہا ہے اس لیے ضروری ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب اور زکوٰۃ کی معافی میں ایک طرح کا حل اختیار کیا جائے جیسا کہ دوسرے تمام اموال میں یکسانی کا خیال رکھا جاتا ہے۔

امانت کی حیثیت ایسی ہے جیسے اپنے ہاتھ میں مال ہو کیوں کہ امانت دار درحقیقت مال کی حفاظت میں امانت رکھوانے والے کا نائب ہوتا ہے۔ اس کا قبضہ اس مالک کی طرح ہے لہٰذا پورے عرصے کی زکوٰۃ دے، کیوں کہ وہ مالک کا مال ہے اس سے جب چاہے فائدہ اٹھا سکتا ہے، پس دوسرے تمام اموال کی طرح اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

خلاصہ یہ کہ اگر قرض زندہ ہے یعنی مقروض قرض ادا کرنے کے لیے تیار ہے کہ مقررہ وقت پر یا مطالبے پر ادا کر دے گا تو جمہور ائمہ کے نزدیک قرض خواہ پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے اور اگر قرض تنگ دست آدمی پر ہے، جس کے ملنے کی امید نہیں یا ٹال مٹول کرنے والے یا انکار کرنے والے کو دیا ہوا ہو اور وہ قرض کا اعتراف نہیں کرتا تو اکثر ائمہ کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

نقد ضمانت کی زکوٰۃ مالک کے ذمے ہے۔ نقد ضمانت سے مراد وہ رقم ہے جو کرایہ دار مالک کو دیتا ہے۔ وہ مال کرایہ دار کا مالک کے پاس ضمانت کے طور پر ہوتا ہے کہ اگر بروقت کرایہ وغیرہ ادا نہ کرے تو اس سے وصول کر دیا جائے۔ اس رقم کی زکوٰۃ رقم کے مالک پر ہے، کرایہ پر دینے والے پر نہیں ہے بشرطیکہ اس رقم پر زکوٰۃ کے وجوب کی باقی شرائط پوری ہوتی ہوں۔

۶۔ کرنسی نوٹوں پر زکوٰۃ:

کرنسی نوٹ اور معدنی سکے: اس سے مراد وہ کرنسی ہے جو سونے چاندی کے متبادل کے طور پر تیار کی گئی ہے اور حکومت کی طرف سے ان کے پیچھے یہ ضمانت ہوتی ہے کہ وہ ان کے بدلے سونا چاندی ادا کرے گی اور وہ سونے چاندی کے اصل سکوں کے قائم مقام استعمال ہوتے ہیں۔ اکثر حکومتوں میں اس امر کی اجازت نہیں ہے کہ سونے چاندی کے سکے استعمال کیے جائیں بلکہ سونے چاندی کو سرکاری خزانے میں محفوظ رکھنے کی خاطر ان کے متبادل کاغذی نوٹ یا معدنی سکے تیار کیے گئے ہیں جو متعین معدنیات مثلاً برونز یا تانبے وغیرہ کے ہوتے ہیں اور سونے چاندی کے سکوں کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔

چوں کہ اس نظام کا آغاز پہلی عالمگیر جنگ کے بعد ہوا ہے اس لیے متقدمین فقہاء نے اس پر بحث نہیں کی۔ دور حاضر کے فقہاء نے کاغذی کرنسی پر زکوٰۃ کے حکم کو موضوع بحث بنایا ہے(۷۹)۔ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک ان پر زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ ان کی حیثیت یا تو حکومت کے خزانے پر قوی قرض کی سی ہے یا یہ قرض کی رسیدیں ہیں یا یہ روپوں کا چیک ہے جو ایک خرچ کرنے والے سے دوسرے کے ہاتھ میں متعین قیمت کے عوض ادلتا بدلتا ہے۔

مذہب حنبلی میں ان پر زکوٰۃ نہیں ہے تا آنکہ ان کو سونے یا چاندی میں تبدیل کر دیا جائے۔ انہوں نے قرض کی وصولی پر قیاس کیا ہے۔

صحیح یہ ہے کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ کرنسی اب اشیا کی قیمت ہوگئی ہے اور سونے کے ذریعے کاروبار ممنوع ہو گیا ہے اور کوئی ملک کرنسی نوٹوں کے عوض سونا دینے کا روادار نہیں ہے، اس نقدی کو قرض پر قیاس کرنا درست نہیں کیوں کہ قرض میں قرض خواہ

قرض کی رقم سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اور فقہاء نے قرض کی وصولی کے بعد اس وجہ سے زکوٰۃ واجب کی ہے کہ اس امر کا احتمال ہوتا ہے کہ قرض وصول نہ ہو، جب کہ اس کرنسی کا مالک اس سے ہر وقت اسی طرح استفادہ کر سکتا ہے جیسا کہ سونے سے استفادہ کر سکتا ہے جو اصل میں اشیا کی قیمت ہے اور انہیں اسی طرح حفاظت میں رکھتا ہے جیسے سونے کو۔ پس یہ سمجھنا کہ ان میں اور سونے میں از روئے وجوب زکوٰۃ فرق ہے درست نہیں، اور یہ رائے اختیار کرنا کہ کرنسی نوٹوں میں زکوٰۃ نہیں ہے اجتہادی غلطی ہے، کیوں کہ اس کا یہ نتیجہ نکلے گا کہ زکوٰۃ کے اموال میں سے اہم ترین اور قیمتی شئے کو زکوٰۃ کے دائرے سے نکال دیا جائے۔ پس یہ امر قطعی ہے کہ کرنسی نوٹوں پر اسی طرح زکوٰۃ ادا کرنا ہوگی جیسا کہ مال دار پر فوری واجب الادا قرض کی وصولی پر زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے۔ جیسا کہ شافعیہ کے ہاں یہی قول ثابت ہے اور ان میں زکوٰۃ کی شرح اڑھائی فی صد ہے۔

اس کے نصاب کی شرح۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کا تعین سونے کے شرعی نصاب کی قیمت سے کیا جائے گا یعنی بیس دینار یا مثقال۔ جو ہماری رائے کے مطابق ۸۵ گرام سونے کے برابر ہے یا ۵۹۵ گرام چاندی سے کیوں کہ عربی درہم ۲٫۹۷۵ گرام ہے۔ صحیح یہ ہے کہ کاغذی کرنسی کا نصاب مقرر کرنے کے لیے سونے کو معیار بنانا چاہیے اس لیے کہ اونٹوں، گایوں اور بکریوں کے نصاب میں بھی اسی کو معیار رکھا گیا ہے اور آج کے دور میں معیار زندگی بلند ہونے اور اشیا ضرورت کی گرانی کی وجہ سے یہی مناسب ہے۔ اگرچہ دور حاضر کے بہت سے علماء کی رائے یہ ہے کہ نصاب کا تعین چاندی کی بنیاد پر کیا جائے کیوں کہ اس میں فقرا کا فائدہ ہے اور دین کے سلسلے میں احتیاط کا پہلو ہے۔ نیز چاندی کے نصاب پر اجماع ہے اور صحیح سنت سے ثابت ہے۔ ماضی میں یہ نصاب چھبیس مصری

ریال اور ۲/۳ ۹ قرش اور پچاس سعودی اور امارات کے ریال کے برابر تھا اور ساٹھ یا پچپن پاکستانی اور ہندی روپے کے برابر۔

کاغذی کرنسی پر زکوٰۃ اسی صورت میں واجب ہے جب کہ اس کی قیمت شرعی نصاب کو پہنچ جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے اور قرض سے جو کہ حق وعدل کا تقاضا ہے زائد ہو اور حنفیہ کے نزدیک نصاب مالک کی اصلی ضروریات یعنی کھانے پینے، لباس اور رہائش کے اخراجات اور آلات حرب سے زائد ہو (۸۰)۔

ڈیپازٹ سرٹیفکیٹ: سندات، سند کی جمع ہے۔ وہ سرٹیفکیٹ جس میں یہ تحریری ضمانت ہوتی ہے کہ اس دستاویز میں درج قرض حامل ہذا کو فلاں تاریخ بمع نفع ادا کیا جائے گا۔ حصہ سے مراد اصل سرمائے میں حصہ داری ہے۔

حصہ سے اصل سرمائے میں شراکت مراد ہے۔ حصہ دار کاروبار میں شریک ہوتا ہے اور ڈیپازٹ سرٹیفکیٹ کسی کمپنی یا حکومت کی طرف اس قرض کو ظاہر کرتا ہے جو سرٹیفکیٹ کے حامل نے اسے دیا ہوا ہوتا ہے۔ حصص کا کاروبار شرعا جائز ہے اور سرٹیفکیٹس کا حرام ہے کیوں کہ اس میں سودی نفع شامل ہے۔

سرٹیفکیٹس کی حرمت کے باوجود (۸۱) ان پر زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ سرٹیفکیٹ کے مالک نے قرض دیا ہوا ہے۔ اس لیے اس کی زکوٰۃ ہر سال ادا کرے، مالکیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔ کیوں کہ جس قرض کی وصولی کی امید ہو (جو ایسے شخص کے ذمہ ہو جو بآسانی قرض ادا کر سکتا ہو اور قرض کا اقرار بھی کرتا ہو) اس پر ہر سال زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ نفع بخش سرٹیفکیٹس پر بھی مناسب یہ ہے کہ اسی طرح اڑھائی فی صد زکوٰۃ ادا کرے جیسا کہ کرنسی پر ادا کی جاتی ہے۔

جہاں تک حصص کا تعلق ہے تو خرید وفروخت میں ان کی حقیقی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ مال تجارت پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یعنی ہر سال کے اختتام پر اصل سرمائے اور منافع پر اڑھائی فی صد کے حساب سے زکوٰۃ دی جائے بشرطیکہ اصل سرمایہ اور نفع نصاب کی مقدار کو پہنچ جائیں یا حصہ دار کے پاس اور مال ہو جسے ساتھ ملا کر نصاب مکمل ہو جائے۔ اگر حصہ دار کے پاس اور کوئی ذریعہ معاش نہ ہو مثلاً یتیم ہو یا بیوہ ہو تو کم از کم ضروریات زندگی کی حد تک مال زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہے۔ یہ تجارتی کمپنیوں کے بارے میں ہے۔ صنعتی کمپنیاں مثلاً شوگر مل، پٹرول کے کارخانے وغیرہ مثلاً پریس اور دوسرے کارخانے ان میں حصص کی قیمت وہی متعین ہوگی جو اس وقت مارکیٹ میں ہوگی، ان میں سے عمارت، مشینری اور دیگر آلات پیداوار کی قیمت منہا کر لی جائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ حصص اور سرٹیفکیٹس پر اڑھائی فی صد کے حساب سے ان کی قیمت اور منافع کے مجموعے پر ہر سال کے آخر میں مالک پر زکوٰۃ واجب ہے، سال کا آغاز اس مال کے مالک ہونے کے دن سے ہوگا۔ یا ساری زکوٰۃ اکٹھی کمپنی کی مجموعی پیداوار کے خالص منافع کے دسویں حصہ کے برابر ادا کی جائے اور اسے غلے اور پھلوں پر قیاس کیا جائے کیوں کہ کمپنیوں کا مال صنعت وغیرہ سے بڑھتا ہے۔ پس پہلی صورت میں حصص کا مالک تاجر سمجھا جائے گا اور دوسری صورت میں کمپنی کو زمین قرار دے کر اس کی پیداوار پر عشر ہوگا۔

۷۔ کمپنیوں کے حصص کی زکوٰۃ کے بارے میں علماء کی آراء کی تفصیل:

حصص اور سرٹیفکیٹس کے رواج کا سبب:

انسان ہمیشہ سے نفع کے حصول کا حریص رہا ہے اور انفرادی، ذاتی، اجتماعی اور عمومی تجارت کے ذریعے رزق تلاش کرنے میں کوشاں رہا ہے، اس میں شریعت کی ترغیبات پر

عمل بھی ہے اور مال ونفع کے اضافے کے لیے انسان کی فطری محبت کا تقاضا بھی تاکہ اس کے مال کو صدقات ہی ختم نہ کر جائیں اور سالہا سال کی زکوٰۃ کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اصل سرمایہ بالکل ختم ہی نہ ہو جائے۔

بالعموم بڑی صنعتی، زرعی اور تجارتی کمپنیاں اتنا زیادہ سرمایہ فراہم نہیں کر سکتی جس کی انہیں چلانے کے لیے ضرورت ہوتی ہے کیوں کہ بڑی بڑی شراکتی کمپنیوں کے قیام کے لیے بے حساب سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا دور حاضر میں یہ طریقہ ایجاد ہوا کہ بڑے سرمائے کو چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر کے حصص مارکیٹ میں متعارف کرا دیے جائیں اور ان کی قیمت سینکڑوں اور ہزاروں افراد سے وصول کی جائے۔

کبھی پہلے سے قائم کمپنیاں مزید سرمائے کی ضرورت محسوس کرتی ہیں اور اس کے لیے لوگوں سے قرض لیتی ہیں۔ اس قرض کے بدلے میں سرٹیفکیٹس جاری کرتی ہیں جو اصل زر بمع مقرر نفع کی ادائیگی کی ضمانت ہوتے ہیں۔ حصص اور سرٹیفکیٹس کو دور حاضر کے معاش عرف میں مالیاتی سرٹیفکیٹس کہتے ہیں جو لوگوں کے درمیان متعارف ہیں۔ ان کی خرید وفروخت یا تو اخبارات اور روزناموں کے ذریعے ہوتی ہے یا سٹاک ایکسچینج کی مارکیٹ کے ذریعے۔

بیسویں صدی کی دوسری چوتھائی سے جب شراکتی کمپنیاں وجود میں آنا شروع ہوئیں تو لوگ حصص اور سرٹیفکیٹس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں سوالات کرنے لگے اور ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم معلوم کرنے لگے اور یہ کہ زکوٰۃ کس پر واجب ہوتی ہے؟ دور حاضر کے علماء کے فتاوی میں تقریباً اس امر پر اتفاق ہے کہ حصص کا کاروبار جائز ہے اور سرٹیفکیٹس کا ناجائز کیوں کہ ان میں قرض دی ہوئی متعین رقم پر متعین منافع مقرر ہے جو سود

ہے۔ البتہ ان پر کتنی زکوٰۃ واجب ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے بعض کی رائے میں اڑہائی فی صد اور بعض کی رائے میں دس فی صد، نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ حصص کی زکوٰۃ کس پر واجب ہے؟ کیا حصص کے مالک پر یا کمپنی پر؟ البتہ اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر حصص یا سرٹیفکیٹس کی قیمت شرعی نصاب کو پہنچ جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ سرٹیفکیٹس کے کاروبار میں حرام، سود اور گندی معیشت شامل ہے، لیکن مال کے کسی حصے میں حرام کی شمولیت سے زکوٰۃ معاف نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس حرام مال سے بچنے کا اور کوئی راستہ نہیں بجز اس کے کہ سارا حرام مال صدقہ کر دیا جائے۔

حصص اور سرٹیفکیٹس کی تعریف:

حصص: مساوی قیمت کے چیک ہوتے ہیں جنہیں بھنایا نہیں جا سکتا، تجارتی طریقے سے ان کا لین دین ہو سکتا ہے اور کمپنیوں کے اصل سرمائے میں شریک افراد کے حقوق کا ان کے ذریعے سے تعین ہوتا ہے۔

ایک حصہ کمپنی کے اصل سرمائے کی ایک اکائی کو ظاہر کرتا ہے، حصہ دار کمپنی میں شریک ہوتا ہے۔ حصص کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہوتی ہیں (۸۲)

ا۔ **ان کی اعتباری قیمت یکساں ہوتی ہے۔** مختلف قیمتوں کے حصص جاری کرنا جائز نہیں۔ حصص کی اعتباری قیمت یکساں ہوتی ہے اور قانون اس امر کا تعین کرتا ہے کہ کتنی سے کتنی مالیت کے درمیان کے حصص جاری کیے جائیں گے، مثلاً امارات میں ایک درہم سے سو درہم کے حصص جاری کیے جاتے ہیں۔

حصص کی اعتباری قیمت ان کی کاروباری اور حقیقی قیمت سے مختلف ہوتی ہے۔ اعتباری قیمت وہ ہوتی ہے جس کے چیک جاری ہوتے ہیں اور ان کی بنیاد پر حساب رکھا

جاتا ہے اور جن کی بنیاد پر کسی کمپنی کے مجموعی سرمائے کا تعین ہوتا ہے۔

کاروباری قیمت وہ ہوتی ہے جو کسی حصے کی بازار میں یا سٹاک ایکسچینج میں قیمت ہو اور اس میں رسد وطلب کے بدلنے سے، بازار کے حالات، کمپنی کی شہرت اور اس کے مالی مراکز کے استحکام کی وجہ سے تبدیلی آتی رہتی ہے۔

حصص کی حقیقی قیمت اس کی وہ مالیاتی قیمت ہے کہ کمپنی کے تمام اثاثے حصص پر تقسیم کرنے سے جو رقم ایک حصے کے بالمقابل آتی ہے۔

ب۔ انہیں بھنایا نہیں جا سکتا: حصص کے بارے میں یہ ممکن نہیں کہ یہ حصے آگے چھوٹے چھوٹے حصے کر لیے جائیں اور کمپنی میں ایک حصے میں کئی مالک شریک ہو جائیں۔

ج۔ تجارتی طریقے سے ان کا لین دین ہوسکتا ہے: معروف تجارتی طریقے سے حصص کی ملکیت ایک شخص سے دوسرے شخص کو منتقل ہوسکتی ہے اور کمپنی کی طرف سے کسی ذمہ داری کے بغیر بھی منتقل ہوسکتی ہے۔ اگر حصہ اس نوعیت کا ہے کہ حصہ دار کی اجازت کے بغیر فروخت نہیں ہوسکتا تو اس کا لین دین اس حصہ دار کے ذریعے ہی ہوگا۔

اگر حصص اس شخص کے ہیں جس کے پاس حصے کا سرٹیفکیٹ ہے تو ان کا لین دین محض ایک دوسرے کے سپرد کر دینے سے ہو جاتا ہے۔

بالعموم قوانین اس نوعیت کے ہیں کہ حصص لوگوں کے ناموں پر جاری ہوتے ہیں۔ بعض قوانین میں اس امر کی اجازت ہے کہ چند شرائط کے ساتھ ہر سرٹیفکیٹ کا حامل حصہ دار بن سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حصص سے سرمائے میں شرکت کی نسبت کا تعین ہوتا ہے۔

سندات، سند کی جمع ہے: یہ ایک مالیاتی چیک ہے جس کا لین دین ممکن ہے، اس کے خریدنے والا اس قرض کی وصولی کا حقدار ہے جو اس نے دیا ہے اور اس پر مقررہ منافع

کا بھی حقدار ہے۔ یہ منافع اسے اس صورت میں ہی ملے گا جب سرٹیفکیٹ کی مقررہ مدت پوری ہوگی۔ دوسرے الفاظ میں سند ایک ایسی تحریری دستاویز ہے جو قرض سے متعلق ہے جس کے حامل کو متعین تاریخ پر قرض بمع زائد نفع وصول ہوتا ہے۔

سرٹیفکیٹ اپنی اعتباری قیمت، تجارتی طریقے سے لین دین کی صلاحیت اور نہ بھنائے جاسکنے کی حیثیت سے حصص کے مشابہ ہے۔

حصص اور سرٹیفکیٹ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حصص کمپنی میں شراکت کو ظاہر کرتے ہیں۔ یعنی حصص کا مالک کاروبار میں شریک ہے جب کہ سرٹیفکیٹ کمپنی کے لیے قرض دینے کو ظاہر کرتے ہیں کہ سرٹیفکیٹ خریدنے والے نے کمپنی یا ملک کو کچھ رقم قرض دی ہوتی ہے۔

اس فرق کی وجہ سے حصص کا حامل کمپنی کے نفع میں شریک ہوگا جب کمپنی منافع کمائے گی جب کہ سرٹیفکیٹس کا حامل اپنا مقررہ سالانہ منافع وصول کرے گا، خواہ کمپنی کو نفع ہو یا نقصان۔ حصص بالعموم اعتباری ہوتے ہیں اور حصص کے حاملین کو حکومت کی نگرانی کی ضمانت ہوتی ہے جب کہ سرٹیفکیٹس کبھی اعتباری ہوتے ہیں اور کبھی سرٹیفکیٹ کے حامل کے ہوتے ہیں۔

مالیاتی تجارتی سرٹیفکیٹس کا لین دین:

حصص کا لین دین شرعاً جائز ہے کیوں کہ حصص کے مالک اپنے حصص کی نسبت سے کمپنی کی ملکیت میں شریک ہوتے ہیں مثلاً دس، بیس اور سو حصص۔ سرٹیفکیٹس کا لین دین حرام ہے کیوں کہ وہ قطعی سودی منافع پر مشتمل ہے، خواہ کمپنی کو نفع ہو یا نقصان، یہ منافع پر دیا ہوا قرض ہے۔ ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء میں مصرف اسلامی کویت کے دوسرے مؤتمر میں یہ قرار داد منظور کی گئی کہ مغربی ماہرین اقتصادیات اور ان کے پیروکار جسے نفع کہتے ہیں وہ شریعت اسلامی کے مطابق سود ہے اور شرعاً حرام ہے۔ ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء میں ہی قاہرہ میں اسلامی

بنکوں کے ''فتویٰ اور شرعی نگرانی'' کے پہلے اجتماع نے بالاتفاق یہ قرارداد منظور کی کہ اسلامی بینک کو ایسی کمپنیوں کے حصص خرید کر ان میں سرمایہ کاری نہیں کرنی چاہیے جو سودی کاروبار کرتی ہیں کیوں کہ ان کمپنیوں کی آمد و خرچ ایسے منافع پر مشتمل ہے جس کا کچھ حصہ سرمایہ کاری کرنے والوں کو ادا کیا جاتا ہے اور کچھ محفوظ رکھا جاتا ہے۔

سرٹیفکیٹس کی زکوٰۃ:

ہم یہاں سرٹیفکیٹس کی زکوٰۃ کی طرف اشارہ کریں گے کیوں کہ یہ ہمارا موضوع بحث نہیں۔ پس ہماری رائے یہ ہے کہ اگرچہ سرٹیفکیٹس کا کاروبار حرام ہے لیکن ان میں زکوٰۃ واجب ہے، کیوں کہ یہ درحقیقت سرٹیفکیٹس کے مالک کا کمپنی کے ذمہ قرض ہے اور مالکی فقہاء کے سوا جمہور کی رائے پر عمل کرتے ہوئے اس کی ہر سال زکوٰۃ دینا ضروری ہے، کیوں کہ جس قرض کے ملنے کی امید ہو (قرض دار قرض کا اقرار کرتا ہو اور ادا کر سکتا ہو) اس پر ہر سال زکوٰۃ دینا ہوتی ہے اور منافع کے سرٹیفکیٹس درحقیقت سرٹیفکیٹس ہیں، ان پر زکوٰۃ واجب ہے، اگرچہ ان سے حاصل ہونے والا نفع خبیث اور ان کی کمائی حرام ہے۔ سرٹیفکیٹس پر زکوٰۃ اسی شرح سے دی جائے گی جس شرح سے نقدی اور سامان تجارت بھی دی جاتی ہے یعنی اڑہائی فی صد۔

سرٹیفکیٹس کے لین دین کی حرمت کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے مالک کی پوری ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اس کی پوری ملکیت باقی رہتی ہے، اس لیے ان پر زکوٰۃ واجب ہے۔ البتہ حرام مال مثلاً غصب، چوری، رشوت، دھوکہ دہی، ذخیرہ اندوزی، بلاوٹ اور سود وغیرہ سے حاصل ہونے والے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ کیوں کہ ان کا قابض ان کا مالک نہیں ہوتا اور اس طرح حاصل ہونے والا مال اصل مالک کو لوٹانا واجب ہوتا ہے، لوگوں کا

مال ناجائز طریقوں سے کھانا حرام ہے۔ اگر یہ حرام مال حاصل کرنے والے کے قبضے میں رہے اور اس پر سال گزر جائے اور اصل مالک کو واپس نہ کیا گیا ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ فقرا کی مصلحت کا تقاضا یہی ہے۔

کمپنیوں کے حصص کی زکوٰۃ:

اس موضوع میں تین امور زیر بحث آئیں گے۔ (۱) کیا حصص میں زکوٰۃ واجب ہے؟ (۲) کس نسبت یا کس مقدار سے زکوٰۃ نکالنا واجب ہے؟ (۳) زکوٰۃ کس پر واجب ہے، کیا حصص کے مالک پر یا کمپنی پر؟

حصص کی زکوٰۃ کے بارے میں معاصر علماء کی آراء:

قدرتی امر ہے کہ حصص کی زکوٰۃ کے بارے میں متقدمین علماء کی آراء موجود نہیں ہیں۔ کیوں کہ یہ دور حاضر کا مسئلہ ہے۔ معاصر علماء نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے۔ ان علماء میں سے کسی کے اجتہاد میں بھی ہم مکمل درستگی محسوس نہیں کرتے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک کے اجتہاد میں ایک پہلو درست ہے۔ ہر عالم کی بحث میں ایک پہلو درست اور دوسرا غلط ہے۔ ہم ذیل میں ان علماء کی آراء اور ان کی صحت وخطا کے پہلوؤں کی نشان دہی کر کے آخر میں اس موضوع پر اپنی رائے بیان کریں گے۔

۱۔ شیخ عبدالرحمٰن عیسیٰ کی رائے:

شیخ عبدالرحمٰن عیسیٰ نے اپنی کتاب المعاملات الحدیثه وأحکامها میں حصص کے منافع کے اعتبار سے حصص کی دو قسمیں کی ہیں: (۸۳)

ا۔ صنعتی کمپنیوں کے حصص

ب۔ تجارتی کمپنیوں کے حصص

جو کمپنیاں خالص صنعتی یونٹ ہیں اور تجارتی عمل میں شرکت نہیں کرتی مثلاً رنگ ساز کمپنیاں، ریفریجریٹر اور ائرکنڈیشنرز تیار کرنے والی کمپنیاں، ہوٹلوں کی کمپنیاں، اطلاعات اور اعلانات کی کمپنیاں، گاڑیاں تیار کرنے والی کمپنیاں، ٹرام، ٹرک، بحری اور ہوائی جہاز تیار کرنے والی کمپنیاں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، حصص کے مالک کو جو نفع ملتا ہے، اس نفع کو اپنے دوسرے مال کے ساتھ ملا کر، سال گزرنے کے بعد سارے مال پر زکوٰۃ ادا کرے بشرطیکہ وہ شرعی نصاب کی حد کو پہنچ جائے کیوں کہ ان کمپنیوں میں حصص میں لگائی ہوئی رقم، مشینری، تنظیم اور عمارتوں وغیرہ پر خرچ ہوتی ہے۔

تجارتی کمپنیوں کے حصص یعنی جو کمپنیاں سامان خریدتی اور فروخت کرتی ہیں جیسے کہ بین الاقوامی تجارتی کمپنیاں، درآمد برآمد کرنے والی کمپنیاں اور ملکی مصنوعات فروخت کرنے والی کمپنیاں یا خام مال خرید کر اسے تیار کر کے فروخت کرنے والی کمپنیاں، جیسے پٹرول، روئی، اون، لوہا اور کیمیاوی مواد تیار کر کے فروخت کرنے والی کمپنیاں، ان میں زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ یہ کمپنیاں تجارت کرتی ہیں، خواہ صنعت ان کا حصہ ہو یا نہ ہو اور ان کمپنیوں کے حصص کی موجودہ قیمت کا اعتبار ہے، اس میں سے عمارتوں، مشینری اور کمپنی کے دوسرے سامان کی قیمت منہا کر لی جائے گی اور ان کی قیمت مقررہ قواعد کے مطابق طے ہوگی، یعنی ایک چوتھائی یا اس سے کم یا زیادہ۔

خالص تجارتی کمپنیوں کے حصص پر زکوٰۃ ان حصص کی بازار میں تجارتی قیمت کی بنیاد پر متعین ہوگی اور اس میں ہر سال کے آخر میں ملنے والا منافع شامل کیا جائے گا جیسا کہ تجارتی سامان پر اڑھائی فی صد کے حساب سے زکوٰۃ دینا ہوتی ہے جب کہ اصل سرمایہ اور منافع مل کر شرعی نصاب کی حد کو پہنچ جائے، تجارتی مراکز کی عمارت اور دوسری تنصیبات اور

آلات پر زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

صنعتی کمپنیاں جو تجارت بھی کرتی ہیں مثلاً شوگر مل، پٹرول کی کمپنی، پریس، کشتیاں، جہاز اور گاڑیاں بنانے والی کمپنیاں تو ان کے حصص کا تعین ان کی موجودہ تجارتی قیمت کی بنیاد پر ہوگا اور اس سے عمارات، مشینری اور دیگر سامان کی قیمت منہا کر لی جائے گی۔

یہ رائے چاروں فقہی مذاہب کے مقررہ قواعد کے مطابق ہے کہ کارخانوں اور زیر استعمال عمارتوں پر زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ ان کے منافع پر زکوٰۃ ہے بشرطیکہ وہ شرعی نصاب کو پہنچ جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے (یعنی مالک کے قبضے میں ایک سال گزر جائے) یہی رائے مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے اپنے دوسرے اجلاس ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۵ء نے اختیار کی۔ فقہاء مذاہب نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ استعمال کے اسلحہ، علماء کی کتب اور کاریگروں کے آلات پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ان کا تعلق ان افراد کی اصلی ضرورتوں سے ہے اور یہ بڑھنے والا مال نہیں ہے جب کہ زکوٰۃ کا سبب بڑھنے والے مال کا مالک ہونا ہے، خواہ عملاً نہ بڑھ رہا ہو بلکہ اس میں بڑھنے کی صلاحیت ہو۔

المعیار المعرب (۴۰۲:۱) میں ابو العباس الونشریسی لکھتے ہیں: ایک ایسے کاریگر کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے پاس اپنی مصنوعات ہیں اور ان پر سال گزر گیا ہے اگر ان کی قیمت لگا کر اس کے پاس موجود نقدی میں جمع کیا جائے تو نصاب کی حد کو پہنچ جاتا ہے، کیا ان کی قیمت لگا کر ان کو شامل کر کے زکوٰۃ دینا ہوگی یا نہیں؟

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس میں حکم یہ ہے کہ کاریگر کے ہاتھ میں جو نقد رقم ہے اگر وہ نصاب کے برابر ہے اور اس پر سال گزر گیا ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کی مصنوعات کی قیمت نہ لگائی جائے کیوں کہ اس کی مصنوعات جب فروخت ہوں گی تو اس

وقت اسے ان پر نفع ملے گا، اس کے بعد اس پر سال گزرنا ضروری ہے، البتہ اپنی مصنوعات کے لیے کاریگر نے جو خام مال خریدا ہے مثلاً چمڑا، لکڑی، لوہا وغیرہ، اگر کاروباری نقطۂ نظر سے خریدا تھا تو زکوٰۃ کا اندازہ کرنے والا اس خام مال کی قیمت لگائے، اس کی مصنوعات کی نہیں۔

یہ فتویٰ انتہائی باریک بینی کا حامل ہے، اس میں کاریگروں مثلاً جوتے، قالین اور لوہے کی الماریاں وغیرہ بنانے والوں کے لیے آسانی ہے۔

میں شیخ عبدالرحمٰن عیسیٰ کی مذکورہ بالا رائے کی تائید کرتا ہوں البتہ اس اختلافی نوٹ کے ساتھ کہ اگر صنعتی کمپنیوں کی مصنوعات تجارت کے لیے ہیں یا خرید وفروخت اور برآمد کے لیے تیار کی جاتی ہیں تو ان میں سے مشینری اور عمارت کی قیمت منہا کرکے اس پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے۔ مثلاً پریس اپنی طباعت، جلد سازی وغیرہ مشینوں کی قیمت کو اصل سرمائے سے منہا کرکے ہر سال کے آخر پر اپنی مطبوعہ کتب وغیرہ کی قیمت پر زکوٰۃ ادا کرے نیز جو لوگ ان سے طباعت کا کام کرواتے ہیں، ان سے ملنے والی رقوم سے حاصل ہونے والے منافع پر بھی زکوٰۃ ادا کریں۔

لیکن استاذ ڈاکٹر یوسف القرضاوی اس رائے سے متفق نہیں ہیں، ان کے خیال میں ہر قسم کی کمپنیوں پر خواہ وہ صنعتی ہوں یا تجارتی زکوٰۃ واجب ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن عیسیٰ نے دونوں قسم کی کمپنیوں کے حصص کی اقسام میں جو فرق کیا ہے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ ایسا نتیجہ ہے جسے شریعت کا نظام عدل رد کرتا ہے کہ وہ ایک ہی طرح کے لوگوں میں فرق کرے۔ پھر انہوں نے استاذ شیخ محمد ابوزہرہ اور ان کے ہم رائے حضرات کی رائے کو درست قرار دیا جو کمپنیوں کی اقسام میں اختلاف کی بنیاد میں حصص کی دونوں قسموں

میں فرق نہیں کرتے اور یہ کہا کہ افراد کے اعتبار سے یہ رائے زیادہ بہتر ہے اور حساب میں بھی آسان ہے، پھر کہا البتہ اگر اسلامی ریاست کا قیام عمل میں آ جائے جو کمپنیوں سے زکوٰۃ وصول کرے تو میرے خیال میں پہلی رائے (شیخ عیسیٰ کی رائے) زیادہ بہتر اور قابل ترجیح ہے واللہ اعلم (۸۴)۔

۲۔ استاذ عبد الوہاب خلاف، عبدالرحمٰن حسن اور محمد ابوزہرہ کی رائے: (۸۵)

ان اساتذہ کی رائے یہ ہے کہ اگر حصص اور سرٹیفکیٹس تجارت کی غرض سے خریدے گئے ہوں تو ان کی حیثیت سامان تجارت کی ہے، جس شرح سے سامان تجارت پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یعنی اڑہائی فی صد اسی شرح سے ان پر بھی واجب ہوگی اور اصل سرمائے اور نفع پر چالیسواں حصہ زکوٰۃ دینا ہوگی جیسا کہ جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے۔

ڈاکٹر قرضاوی نے اس رائے کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ غالباً یہ نقطۂ نظر اور فتویٰ افراد کے حوالے سے پہلے نقطۂ نظر سے بہتر ہے کیوں کہ ہر حصہ دار اپنے حصص کی مقدار اور اس پر سالانہ منافع سے واقف ہوتا ہے اور اس کی زکوٰۃ بآسانی ادا کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس پہلے نقطۂ نظر میں کمپنیوں کے حصص میں باہمی فرق کیا گیا ہے جس کی بنا پر بعض کمپنیوں کی مصنوعات سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور دوسری کمپنیوں میں حصص کی قیمت اور ان پر حاصل شدہ منافع سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ اور ایک عام فرد کے لیے اس گورکھ دھندے میں بہت دقت ہے۔

لیکن میری رائے یہ ہے کہ فقہی اعتبار سے پہلا نقطۂ نظر درست ہے جب سے چالیس کی دہائی میں شراکتی کمپنیاں شروع ہوئی ہیں، اس پر عمل ہو رہا ہے اور اس میں کوئی دقت نہیں ہے۔ ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ صنعتی آلات پر زکوٰۃ نہیں ہے، جب وہ اپنا مال

صنعتی آلات کی خریداری میں حصہ دار کے طور پر لگائے گا تو اسے معلوم ہے کہ آلات کی قیمت اصل سرمائے سے منہا کرنا ہوگی اور جب تجارتی کمپنی میں مال لگائے گا تو مال تجارت کے طور پر اس کی زکوٰۃ دے گا۔

استاذ ابوزہرہ کی اس سلسلے میں ایک پرانی رائے ہے جس میں تفصیلات ہیں۔ یہ رائے جامعہ دول عربیہ کے دراسات اجتماعیہ کے حلقہ منعقدہ دمشق ۱۹۵۲ء کی رپورٹ میں ہے، اس رائے کا انہوں نے مجمع البحوث الاسلامی کے دوسرے مؤتمر میں ۱۹۶۵ء میں اعلان کیا، جس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر حصص اور سرٹیفکیٹس تجارت کے لیے خریدے جائیں یا مضاربت کے لیے یا سٹاک ایکسچینج میں فروخت کرنے کے لیے تو ان سے حاصل ہونے والی آمدنی کو تجارت کی آمدن سمجھا جائے گا اور انہیں مالی تجارت اور ان سے زکوٰۃ اس طرح وصول کی جائے گی کہ سال کے شروع میں ان کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا اور سال کے آخر میں اور اگر وہ شرعی نصاب کے برابر ہیں تو ان کے اصل سرمائے اور منافع دونوں پر اڑہائی فی صد زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

اگر سرمایہ اس لیے لگایا ہے تاکہ اس سے منافع حاصل کرے، نہ تو مضاربت کی نیت ہے اور نہ ان کے خرید وفروخت کی بلکہ ان کے سالانہ منافع سے اپنی ضروریات پوری کرنا پیش نظر ہے تو زکوٰۃ کمپنی پر واجب ہوگی اور حصص کے مالکان کی طرف سے وہی زکوٰۃ کافی متصور ہوگی (۸۶)۔

اس رائے کا تعلق اس شخص سے ہے جو حصص کا مالک ہے اور اس بنیاد پر ہے کہ حصص خریدنے سے اس کی نیت کیا ہے، کیا تجارت کرنا چاہتا ہے یا نفع حاصل کرنا چاہتا ہے؟۔ نیز اس رائے کا تعلق اس وقت سے ہے جب کہ کمپنیاں اپنے اموال کی زکوٰۃ ادا

نہیں کرتی تھیں اور ان سے زکوٰۃ کی کیفیت کے بارے میں پوچھا جاتا تھا۔

میرے خیال میں اس تفصیل کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ حصص کی خریداری کا ایک ہی مقصد ہوتا ہے، تجارت کرنا اور نفع کمانا، پس ان حصص کی زکوٰۃ اسی طرح دی جائے گی جیسے کہ سامان تجارت کی زکوٰۃ دی جاتی ہے۔

۳۔ بینک فیصل الاسلامی سوڈان کی شرعی نگران کمیٹی کا فتویٰ:

بینک فیصل الاسلامی سوڈان کی شرعی نگران کمیٹی نے استفتاء کے بغیر بینک کے حصص کی زکوٰۃ کی بنیاد سے متعلق فتویٰ نمبر ۱۷ میں مندرجہ ذیل رائے دی ہے:

کمیٹی کے ارکان کی اکثریت (۸۷) کی رائے یہ ہے کہ بینک اپنے حصص کی زکوٰۃ حسب ذیل بنیادوں پر نکالے:

۱۔ بینک ایک سال مکمل ہونے پر حصص کی ادا شدہ رقوم میں موجود نقدی اور ان حصص سے خرید کردہ سامان تجارت کی قیمت پر اڑھائی فی صد کے حساب سے زکوٰۃ ادا کرے، غیر منقولہ جائداد پر اور حصص کے منافع پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

۲۔ وہ جائدادیں جو بینک نے حصص کے مال سے خریدی ہیں اگر تجارت کے لیے خریدی ہیں تو ان پر سامان تجارت کے اعتبار سے زکوٰۃ دے یعنی حصص کی موجود نقدی کے ساتھ ان کی قیمت کا اضافہ کر دے، اور اگر اجرت پر دینے کے لیے خریدی ہیں تو غیر منقولہ جائداد کی زکوٰۃ کی طرح جب ان کی اجرت وصول ہو تو ان پر دس فی صد زکوٰۃ دے۔

۳۔ اگر بینک نے حصص کا کچھ مال کسی کو مضاربت پر دیا ہوا ہے تو اصل مال جو مضارب کو دیا گیا اور اس پر حاصل ہونے والے منافع پر زکوٰۃ ادا کی جائے۔

۴۔ اگر بینک پر ان حصص کے مقابلے میں قرضے بھی ہیں اور اگر بینک نے دوسرے لوگوں سے اپنے قرضے وصول بھی کرنے ہیں جو ان قرضوں سے زائد ہیں جو اس نے دینے ہیں تو جو قرض دینے ہیں وہ ان قرضوں سے منہا کر لیے جائیں جو لینے ہیں اور باقی کی زکوٰۃ دے دی جائے۔ اور اگر جو قرض دینے ہیں وہ ان قرضوں سے زائد ہیں جو لینے ہیں جو ان دونوں میں فرق ہے اسے بینک میں موجود اثاثوں سے منہا کر کے باقی کی زکوٰۃ دے دی جائے۔ اگر بینک نے جو قرض لینے ہیں وہ مؤجل ہیں اور ان کے ملنے کی امید ہے تو سامان کے ذریعے ان کی قیمت کر لی جائے اور سامان کی قیمت کا موجود نقدی سے تعین کر کے اس قیمت کی زکوٰۃ دے دی جائے۔

۵۔ اگر بینک نے قرض وصول کرنے ہیں تو جب تک ان قرضوں کے ملنے کی امید ہے تو بینک موجود نقدی کی طرح ان پر بھی زکوٰۃ ادا کرے۔

۶۔ چھوٹے حصص کے مالکان سے پوچھ لیا جائے کہ کیا ان کے پاس اور مال ہے جسے ساتھ ملا کر یہ حصص نصاب کی حد کو پہنچتے ہیں۔ اگر وہ کہیں کہ اور مال نہیں ہے تو وہ مالک نصاب نہیں ہیں اس لیے ان کے حصص باقی تمام حصص سے الگ کر لیے جائیں۔

یہ رائے بالعموم ان لوگوں کی رائے سے ہم آہنگ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حصص کی زکوٰۃ سامان تجارت کے طور پر ادا کی جائے البتہ بعض تفصیلات میں اختلاف ہے مثلاً اس فتویٰ کی بنیاد حصص کی حقیقی قیمت کے اعتبار پر ہیں اس کی مارکیٹ کی قیمت کا اعتبار نہیں جب کہ اسے سامان تجارت قرار دینے والے مارکیٹ کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں جو حقیقی قیمت نہیں ہوتی بلکہ اعتباری قیمت ہوتی ہے اور جب حقیقی قیمت معلوم کرنا ممکن ہو تو

اعتباری قیمت اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ نیز جو جائداد کرائے پر دینے کے لیے لی گئی ہے اس کے کرائے پر زکوٰۃ رکھی گئی ہے، اس کی قیمت پر نہیں کیوں کہ درحقیقت وہ سامان تجارت نہیں ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ بینک نے حصص کی پہلی قسط ادا کر دی اور اس پر ایک سال گزر گیا تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگئی۔ بینک پر یہ ضروری ہے کہ زکوٰۃ گزشتہ بنیادوں پر ادا کرے۔ اگر موجودہ وقت میں اس اصول کو منطبق کرنا مشکل ہے لیکن ہوسکتا ہے بینک نے پہلی قسط کے طور پر حصص کے مالکان کو جو رقم دی ہو اس میں سے غیر منقولہ جائدادوں کی قیمت نکال کر اور چھوٹے حصہ داروں کے حصص الگ کر کے جن کے حصص نصاب کی حد کو نہیں پہنچتے اڑہائی فی صد زکوٰۃ ادا کر دے۔ تا کہ ان کے مالکوں کو بتا سکے اس طریقے کی تطبیق کے لیے غور وفکر کرنا چاہیے تا کہ مستقبل میں اسے مکمل طور پر نافذ کیا جا سکے۔

یہ وقتی حل ان اہل علم کی رائے سے مختلف نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حصص مال تجارت ہیں، ان کی مارکیٹ کی قیمت میں منافع کا اضافہ کر کے اور غیر منقولہ جائداد کی قیمت منہا کر کے ان سے زکوٰۃ وصول کی جائے، البتہ دو اعتبار سے ان میں اختلاف ہے۔

۱۔ حصص کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔

۲۔ نفع شامل نہ کیا جائے، کیوں کہ نفع ابھی تک معلوم نہیں، اسی طرح اخراجات منہا نہ کیے جائیں جو اگرچہ معلوم ہیں لیکن معروف طریقہ یہ ہے کہ اخراجات منافع سے منہا کیے جاتے ہیں اصل زر سے نہیں۔ جب تک منافع معلوم نہ ہو عدل کا تقاضا یہ ہے کہ اخراجات کو بھی شامل نہ کیا جائے۔ واللہ اعلم۔

بالعموم اس فتوے سے اتفاق کرتے ہوئے ہم مندرجہ ذیل امور میں اس سے

اختلاف کرتے ہیں۔

۱۔ کرائے پر دینے کے لیے حاصل کی گئی جائدادوں کے منافع سے اڑہائی فی صد زکوٰۃ دینا چاہیے، نہ کہ ان کی اجرت جب وصول ہو تو اس میں سے دس فی صد۔ نیز اڑہائی فی صد سال پورا ہونے کے بعد ادا کی جائے، اگر وہ جائدادیں اپنے مالکوں یا بینک کے پاس موجود ہیں۔

۲۔ کمپنیوں کے حصص کی زکوٰۃ اس طرح ادا کی جائے جیسے کہ شراکت کے کاروبار میں شریکوں کے مال پر زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے، خواہ ایک ایک حصہ دار کے الگ الگ حصص نصاب کی حد کو نہ پہنچتے ہوں۔ جیسا کہ اس کی تفصیل آئے گی۔

۳۔ حصص کی قیمت وہ لگانی چاہیے جو سٹاک مارکیٹ میں ان کی قیمت ہے کیوں کہ وہی ان کی معروف قیمت ہے جو بسا اوقات دسیوں اور سینکڑوں گنا اصل قیمت سے زائد ہوتی ہے جیسا کہ بعض سٹاک مارکیٹوں میں ایسا واقعتاً ہے۔ اگر اس وقت ان کی قیمت معلوم نہ ہو تو ان کی قیمت معلوم کی جا سکتی ہے۔

۴۔ حصص کی اصلی قیمت معلوم کرنے کے بعد ان پر حاصل ہونے والے منافع کو بھی حصص کی اصل قیمت میں شامل کرنا ضروری ہے۔ اس لیے کوئی کمپنی ایسی نہیں جو ہر سال ایک مکمل اور جامع بجٹ نہ تیار کرتی ہو جس میں اصل زر اور ذمہ داریاں یا رأس المال، منافع اور قرضے الگ الگ ظاہر کیے جاتے ہیں۔

حصص کی زکوٰۃ میں کتنی مقدار ادا کرنا واجب ہے؟

حصص کی زکوٰۃ وہی ہے جو سامان تجارت کی ہے یعنی اصل زر اور منافع پر اڑہائی فی صد زکوٰۃ واجب ہے۔ جب ہم نے استاذ شیخ ابو زہرہ کی قدیم رائے کو ناقابل عمل سمجھتے

ہوئے شیخ عبدالرحمٰن عیسیٰ کی رائے پر اعتماد کریں اور صنعتی اور تجارتی اداروں میں فرق کریں تو جو شرح شیخ ابو زہرہ نے مقرر کی ہے کہ تجارتی حصص پر اڑہائی فی صد اور صنعتی حصص پر غیر منقولہ جائداد کی طرح دس فی صد زکوٰۃ وصول کی جائے تو یہ بات غیر مناسب ہے۔ فقہاء کی جو مشہور رائے ہے کہ سامان تجارت پر زکوٰۃ اڑہائی فی صد ہے اس کے خلاف ہے اور صنعتی یونٹوں کے حصص میں دس فی صد کی نسبت سے زکوٰۃ عائد کرنے سے فقہی مذاہب اتفاق نہیں کرتے۔ تجارتی حصص اور صنعتی حصص میں فرق کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بالخصوص جب کہ استاذ ابو زہرہ نے اپنی آخری رائے میں یہ تفصیل ذکر نہیں کی اور صرف یہ بتانے پر اکتفا کیا کہ حصص پر زکوٰۃ اسی شرح سے واجب ہے جس شرح سے سامان تجارت پر زکوٰۃ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حصص اور سرٹیفکیٹس کی تجارتی قیمت اور منافع ہر سال اڑہائی فی صد زکوٰۃ ادا کی جائے گی اور غیر منقولہ جائداد کی طرح اس کے خالص منافع پر دس فی صد زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔

حصص کی زکوٰۃ کس پر واجب ہے؟

استاذ ابو زہرہ اور ان کے ہم خیال علماء کی رائے یہ ہے کہ حصص اور سرٹیفکیٹس کے مالکوں سے، جنھوں نے تجارت کے لیے حصص اور سرٹیفکیٹس لیے ہوئے ہوں، اس کے علاوہ زکوٰۃ وصول کی جائے گی جو کمپنیوں سے لی جاتی ہے۔ کمپنیوں سے اس بنا پر زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے کہ کمپنیوں کا مال صنعت وغیرہ کے ذریعے بڑھتا ہے اور حصص والوں سے اس اعتبار سے ان کے اموال سامان تجارت ہیں اور تجارت کے ذریعے بڑھتے ہیں۔

ڈاکٹر قرضاوی نے اس رائے پر بجا طور پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے

حصص مالکان پر دوبار زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے، ایک بار حصص کے مالک سے بحیثیت تاجر، اس کے حصص اور منافع پر اڑھائی فی صد زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے اور دوسری بار اسی سے پیداواری عامل ہونے کے باعث اس کے حصے کے نفع یا کمپنی کی پیداوار سے عشر لیا جاتا ہے۔ اس لیے ترجیح اس رائے کو ہے کہ کوئی ایک زکوٰۃ لی جائے یا تو حصص اور منافع پر اڑہائی فی صد لی جائے یا کمپنی کی پیداوار یا خالص منافع پر دس فی صد لی جائے اور دوہری زکوٰۃ وصول نہ کی جائے۔

میری رائے یہ ہے کہ حصص کی زکوٰۃ حصص اور منافع پر صرف اڑہائی فی صد سالانہ حساب سے وصول کی جانی چاہیے اور حصص کی قیمت اسی طرح لگانی چاہیے جیسے ہر سال کے آخر میں مال تجارت کی قیمت اس وقت کی مارکیٹ کے مطابق لگائی جاتی ہے جب زکوٰۃ نکالنے کا وقت ہو، نہ کہ اس کی قیمت خرید کے مطابق۔ اگر تجارت میں مختلف حصص مختلف اجناس سے متعلق ہوں تو قیمت لگاتے وقت تمام تجارتی حصص کو یکجا کر لیا جائے اور صنعتی حصص میں سے مشینری کی قیمت منہا کر لی جائے۔

کمپنیاں خود تمام حصص کی زکوٰۃ ادا کریں کیوں کہ کمپنی کو حصص سے نفع حاصل ہوتا ہے اور حصہ دار کے ساتھ شریک ہے اور شراکتی کمپنی کی ایک اپنی مستقل اعتباری شخصیت (Legal Personality) ہوتی ہے(۸۸)۔ چوں کہ زکوٰۃ کا تعلق خود مال سے ہے اس لیے زکوٰۃ اعتباری شخصیت پر واجب ہو جاتی ہے، کیوں کہ اس میں مکلّف ہونا ضروری نہیں جس کے لیے بلوغ اور عقل شرط ہے۔ شافعیہ کے جدید مذہب پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے جو مویشیوں وغیرہ میں شراکت پر زکوٰۃ کے قائل ہیں اور مویشیوں کے بارے میں مالکیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے(۸۹)۔

زکوٰۃ کے بارے میں ایک مستند حدیث پر عمل کا تقاضا بھی یہی ہے، جس میں ہے:
''متفرق مال کو اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھے مال کو الگ الگ نہ کیا جائے تاکہ صدقہ سے بچا جا سکے''۔ حصہ درحقیقت ایک مالی قیمت یا مالیاتی رقم کا نام ہے پس وہ مال ہے، جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کی زکوٰۃ میں شراکت اسی طرح مؤثر ہوگی جیسے جانوروں میں شراکت مؤثر ہوتی ہے کیوں کہ دونوں مال اخراجات، گودام اور نگران وغیرہ میں ایک ہی مال جیسے ہیں لہٰذا پس مویشیوں کے علاوہ نقدی غلہ، پھل اور سامان تجارت سب چیزیں بھی مویشیوں کی مانند ہیں، پس جب ذریعہ ایک ہے ۔ گودام، کانٹا ایک ہے، فروخت کنندہ ایک ہے تو تکلیف کم ہو جائے گی۔

اس صورت میں شراکتی کمپنی میں حصہ داروں میں سے کسی کو زکوٰۃ کی معافی نہیں ملے گی خواہ اس کا ایک ہی حصہ ہو۔ کمپنی کے خالص بڑھنے والے سرمائے اور اس کے منافع سے اڑہائی فی صد زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور اموال، غیر منقولہ جائداد، زمین، عمارتوں اور مشینری وغیرہ کو حساب میں نہیں لگایا جائے گا۔ کیوں کہ حصہ شراکتی کمپنی کے خالص مال، غیر منقولہ جائداد اور اموال اور منقولہ جائداد (نقدی اور سامان تجارت) سب کو شامل ہے۔

حصص کی زکوٰۃ کو غیر منقولہ جائداد کی زکوٰۃ کی طرح نفع سے دس فی صد قرار دینا بہت کمزور رائے ہے جسے متقدمین فقہاء تسلیم نہیں کرتے۔

پھر اگر تمام حصص کی زکوٰۃ نکالنے کی ذمہ داری شراکتی کمپنی پر ڈال دی جائے تو اس میں فقرا کا یقینی فائدہ ہے۔

اس رائے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہمارے استاذ شیخ محمد ابو زہرہ نے مجمع البحوث الاسلامیہ ۱۹۶۵ء کے دوسرے مؤتمر میں اس رائے کا اظہار کیا کہ اگر حصص پیداوار

میں شرکت کے لیے خریدے جائیں تو وہ کمپنی کے رأس المال میں شرکت کو ظاہر کرتے ہیں۔ اگر کمپنی زکوٰۃ ادا کر دیتی ہے تو حصص کے مالک کو زکوٰۃ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔

البتہ مجمع البحوث الاسلامیہ نے یہ قرار داد منظور کی کہ شراکتی کمپنیاں جن میں بہت سے افراد شریک ہوتے ہیں ان احکام کی تطبیق میں کمپنی کے مجموعے منافع کو پیش نظر رکھنے کے بجائے ہر شریک کے الگ الگ حصے اور منافع کو پیش نظر رکھے۔ لیکن میں ان اسباب کے باعث جن کا اوپر تذکرہ ہوا اس نقطۂ نظر سے اختلاف رکھتا ہوں۔ البتہ زکوٰۃ تقسیم کرنے کے سلسلے میں اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ حصص کے ہر مالک کو اس کی زکوٰۃ کی رقم الگ سے دے دی جائے تو وہ کمپنی کی طرف سے نیابتاً اور اپنی ذات کی طرف سے خود زکوٰۃ تقسیم کرے۔

مملکت عربیہ السعودیہ کے دار المال کی جمعیت عمومیہ نے حصص کے مالکان کے لیے یہ طے کیا ہے کہ ان میں سے ہر فرد کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے حصے کی زکوٰۃ کی رقم کمپنی سے وصول کر لے اور اپنی ذاتی معرفت سے جن لوگوں پر چاہیے تقسیم کرے۔ قرار داد میں اس امر کی تصریح کی گئی دار المال اخراجات کو منہا کر کے اصل زکوٰۃ کی تقسیم کے اس عمل کی تطبیق کی نگرانی کرے گا۔

جو حصہ دار اپنے حصے کی زکوٰۃ خود تقسیم کرنا چاہتا ہو اس کی ذمہ داری ہے کہ مالی سال پورا ہونے سے تین ماہ قبل وہ دار المال کو آگاہ کرے کہ وہ اپنی زکوٰۃ خود تقسیم کرے گا تاکہ دار المال تمام کارروائی شرعی نگرانی کی کمیٹی کی ہدایت کے مطابق بروقت مکمل کر کے زکوٰۃ حصہ دار کے سپرد کر سکے۔

خلاصہ:

میری رائے یہ ہے کمپنیوں کے حصص کی زکوٰۃ ان کی تجارتی قیمت پر ہونی چاہیے جس

کا مارکیٹ میں اعلان ہوتا ہے کہ ان کی اعتباری قیمت پر اور اگر کمپنی تجارتی ہے تو سامان تجارت پر اڑہائی فی صد کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے اور اگر کمپنی خالصتاً صنعتی ہے نہ تو تجارت کرتی ہے اور نہ سامان تجارت تیار کرتی ہے تو حصص پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور اگر صنعتی کمپنی مال تجارت بھی تیار کرتی ہے تو اس کی مشینری اور عمارات کی قیمت نکال کر حصص کی باقی رقم پر زکوٰۃ ادا کی جائے اور کمپنی خود تمام حصص کی زکوٰۃ کا اندازہ لگا کر زکوٰۃ ادا کرے، حصص کے مالکان زکوٰۃ ادا نہ کریں، البتہ اگر حصص کے مالکان اپنے حصے کی زکوٰۃ خود تقسیم کرنا چاہیں تو ان کے حصے کی رقم انہیں دے دی جائے تاکہ وہ اپنی صواب دید سے فقرا میں تقسیم کر دیں۔ واللہ اعلم۔

مطلب دوم: معدنیات اور دفینوں پر زکوٰۃ:

معدنیات اور رکاز یا کنز کے مفہوم میں فقہاء میں اختلاف ہے اور اس امر میں بھی کہ معدنیات کی کون کون سی قسموں میں زکوٰۃ ہے اور معدنیات اور دفینوں میں کس شرح سے زکوٰۃ واجب ہے؟ حنفیہ کے نزدیک معدن اور رکاز ایک ہی چیز ہے جب کہ جمہور کے نزدیک یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ جن معدنیات میں زکوٰۃ واجب ہے وہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک صرف سونا چاندی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک ہر وہ چیز جو آگ کے ذریعے ڈھالی جا سکتی ہو معدنیات میں شامل ہے اور حنابلہ کے نزدیک تمام ٹھوس اور مائع معدنیات پر زکوٰۃ واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک معدنیات میں پانچواں حصہ زکوٰۃ ہے جب کہ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اڑہائی فی صد اور دفینوں میں بالاتفاق پانچواں حصہ زکوٰۃ ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔ یاد رہے کہ معدنیات میں جمہور کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے اور حنفیہ کے نزدیک غنیمت۔ اور دفینوں میں جمہور کے نزدیک غنیمت واجب ہے جو رفاہ عامہ کے لیے خرچ کی جائے جب کہ شافعیہ کے نزدیک اس کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے

مصارف ہیں۔ معدنیات میں زکوٰۃ کے لیے بالاتفاق نصاب کی شرط ہے جب کہ دفینوں میں جمہور کے نزدیک نصاب کی شرط نہیں ہے صرف شافعیہ کے نزدیک شرط ہے۔

معدنیات اور دفینے اگر سونے چاندی پر مشتمل ہوں تب بھی انہیں ایک الگ اور مستقل نوع شمار کیا گیا ہے کیوں کہ سونے چاندی کے خاص احکام ہیں مثلاً ان پر سال گزرنا ضروری ہے اور ان کی شرح مختلف ہے جس شرح سے مستحقین کو زکوٰۃ دی جاتی ہے۔

ا۔ **حنفی مذہب:**(۹۰)

معدنیات، رکاز اور کنز کے ایک ہی معنی ہیں یعنی ہر وہ مال جو زمین کے نیچے دفن ہو البتہ معدنیات وہ چیزیں ہیں جو اللہ نے زمین میں پیدا کیں جب اس نے زمین کی تخلیق کی۔ اور رکاز یا کنز وہ مال ہے جو کفار نے کسی زمانے میں زمین میں دفن کیا۔

معدنیات کی تین قسمیں ہیں:

ا۔ جو ٹھوس قسم کی ہوں اور آگ کے ذریعے مختلف شکلوں میں ڈھالی جاسکتی ہوں مثلاً سونا، چاندی، تانبا، لوہا، سیسہ اور پارہ بھی اس کے ساتھ شامل ہے۔ اس قسم میں پانچواں حصہ زکوٰۃ واجب ہے، خواہ نصاب کی مقدار کو نہ پہنچے۔

ب۔ جو ٹھوس ہوں، نہ پگھلیں اور نہ آگ کے ذریعے ڈھالی جاسکیں، جیسے چونا، گچ، سرمہ، گندھک اور دوسرے تمام پتھر مثلاً یاقوت اور نمک۔

ج۔ جو مائع ہوں، ٹھوس نہ ہوں جیسے تارکول اور پٹرول۔

ان میں سے صرف پہلی قسم میں پانچواں حصہ واجب ہے خواہ وہ خراجی زمین سے نکلے یا عشری سے(۹۱) اور اس پانچویں حصے کا مصرف وہی ہے۔ جو غنیمت کے پانچویں حصے کا مصرف

ہے اور اس کے لیے دلیل کتاب اللہ، سنت اور قیاس ہے۔

کتاب اللہ میں ہے: واعلموا انما غنمتم من شیء فان لِلّٰہ خمسه (الانفال ۸: ۴۱؛ جان لو، تمہیں جو چیز بھی غنیمت میں ملے اس کا پانچواں حصہ اللہ کا ہے) اور معدنیات کو غنیمت میں شمار کیا گیا ہے کیوں کہ وہ جس زمین سے نکلی ہیں ان پر کفار کا قبضہ تھا، مسلمانوں نے ان سے بزور وہ علاقہ چھین لیا۔

سنت میں ہے: جانوروں سے پہنچنے والے نقصان کی کوئی تلافی نہیں، کنوئیں کے نقصان کی کوئی تلافی نہیں، معدنی کانوں کے نقصان کا کوئی معاوضہ نہیں اور رکاز (دفینوں) سے پانچواں حصہ دینا ہوگا۔(۹۲) ''دفینے'' معدنیات اور زمین میں گاڑے ہوئے مال دونوں کو کہا جاتا ہے خواہ اللہ نے زمین میں رکھے ہوں یا لوگوں نے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ معدنیات کو دور جاہلیت کے دفینوں پر قیاس کیا جائے۔ کیوں کہ ان دونوں میں غنیمت کا مفہوم یکساں طور پر پایا جاتا ہے، اس لیے ان میں پانچواں حصہ واجب ہوگا۔

پانچواں حصہ نکالنے کے بعد جو باقی بچ رہے اگر کسی کی ملکیتی زمین سے نکلا ہے تو مالک کا ہے اور اگر ایسی زمین سے نکلا ہے جس کا کوئی مالک نہیں مثلاً صحرا یا پہاڑ ہے تو وہ جسے ملے اس کا ہے۔

دفینوں میں پانچویں حصہ کا وجوب: اس دفینہ میں پانچواں حصہ ہوگا جس پر جاہلیت کی کوئی علامت ہو مثلاً اس پر بت یا صلیب وغیرہ کا نشان ہے اور اگر اس پر کوئی اسلامی علامت ہے مثلاً کلمہ شہادت ہے یا کسی مسلمان حاکم کا نام ہے تو وہ گری پڑی، گم شدہ چیز کے حکم میں ہے، اس پر پانچواں حصہ واجب نہیں ہے۔

اگر کسی کے ملکیتی گھر سے کوئی معدنیات یا دفینہ نکل آئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

اس میں خُمس (پانچواں حصہ) نہیں ہے کیوں کہ وہ اس زمین کا ایک حصہ ہے اور گھر کے کسی حصے پر کوئی ٹیکس نہیں ہے اس لیے اس پر بھی نہیں ہوگا، صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اس میں خُمس دینا ہوگا کیوں کہ اوپر مذکور حدیث مطلق ہے کہ ''دفینوں میں خُمس ہے''۔ اس میں یہ فرق نہیں کیا گیا کہ دفینہ گھر سے نکلے یا زمین سے۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس بنیاد پر فرق کیا ہے کہ زمین پر ٹیکس ہے جب کہ ملکیتی گھر پر ٹیکس نہیں ہے، زمین پر عشر اور خراج دینا ہوتا ہے، خُمس بھی عشر اور خراج کے قبیل سے ہے اس لیے زمین کے دفینے پر واجب ہوگا، گھر سے نکلنے والے دفینے پر نہیں۔

معدنیات کی دوسری دو قسموں پر زکوٰۃ واجب نہیں (یعنی جو آگ سے پگھلتی نہیں اور مائع) البتہ پارے پر خُمس واجب ہے کیوں کہ وہ سیسے کی طرح ہے۔

پہاڑوں میں پائے جانے والے فیروزہ پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''پتھر پر زکوٰۃ نہیں ہے''(۹۳)۔

موتیوں اور عنبر پر زکوٰۃ نہیں ہے، اسی طرح سمندر سے جو زیورات نکلتے ہیں مثلاً سونا خزانے کے طور پر اس میں بھی زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ سمندر پر کسی نے زبردستی قبضہ نہیں کیا اس لیے وہ غنیمت نہیں سمجھا جائے گا۔ ہاں اگر اس سے تجارت کرے تو زکوٰۃ دینا ہوگی۔

خزانہ یا دفینہ جب کسی ایسی زمین میں ملے جس کا کوئی مالک نہ ہو اس میں خمس ہے۔ اوپر مذکور حدیث: ''دفینوں میں خمس ہے'' کی بنا پر۔ زیر زمین اور جو کچھ بھی ملے مثلاً اسلحہ، آلات حرب، اور کپڑے وغیرہ سب اس کے ساتھ شامل ہیں کیوں کہ غنیمت ہونے میں یہ سب چیز ہی سونے چاندی کی طرح ہیں۔

جو کوئی امان لے کر دار الحرب میں داخل ہوا وہاں کسی کے گھر میں اسے دفینہ مل گیا تو

وہ دفینہ ان لوگوں کو واپس کر دے تا کہ بدعہدی سے بچ سکے کیوں کہ گھر میں جو کچھ ہے وہ سب اس کے مالک کا ہے اور اگر اس نے اصل مالک کو واپس نہیں کیا بلکہ اسے لے کر واپس دار السلام میں آ گیا تو ناپاک مال کا مالک ہو گیا ہے، اسے صدقہ کرے۔ اگر دار الحرب میں کسی صحرا میں کوئی دفینہ ملا تو وہ اس کا ہے جسے مل گیا، کیوں کہ وہ بطور خاص کسی کے قبضے میں نہیں ہے۔ اس لیے اسے واپس نہ کرنا بدعہدی نہیں ہے۔ اس پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں، کیوں کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے برسر جنگ ملک کے لوگوں کے مال کا کوئی حصہ اعلان کے بغیر خفیہ طور پر لے کر دار السلام میں منتقل کر لیا جائے۔

۲۔ مالکی مذہب(۹۴):

معدن اور رکاز میں فرق ہے۔ معدن سے مراد سونا، چاندی، تابنا، سیسہ اور گندھک وغیرہ ہے جو اللہ نے زمین میں پیدا کیں اور جن کو نکالنے کے لیے محنت کی اور صاف کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

معدنیات کی ملکیت: معدنیات کی تین اقسام ہیں:

۱۔ ایسی زمین میں ہوں جو کسی کی ملکیت نہ ہو، ایسی معدنیات امام یعنی ریاست کی ملکیت ہیں، مسلمانوں میں سے جسے چاہے دے دے یا اسے بیت المال کے لیے مختص کر دے۔ اپنی ذات کے لیے مختص کرنا جائز نہیں۔

۲۔ کسی متعین شخص کی زمین سے معدنیات نکلیں، وہ بھی ریاست کی ملکیت ہیں، زمین کے مالک کی نہیں ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ زمین کے مالک کی ہیں۔

۳۔ زمین کسی غیر معین شخص کی ملکیت ہو مثلاً ایسی زمین ہو جس کا کچھ حصہ بزور اور کچھ صلح کے ذریعے فتح ہوا ہو۔ جو حصہ قوت کے استعمال سے فتح ہوا ہے اس کی معدنیات میں امام

یعنی حکومت کو اختیار ہے اور جو علاقہ صلح کے تحت زیرنگیں آیا ہے اس کی معدنیات انہیں لوگوں کی ہیں جب تک وہ کافر ہیں۔ اگر مسلمان ہو جاتے ہیں تو پھر حکومت کو اختیار مل جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے معدنیات کے بارے میں حکومت کو اختیار ہے البتہ جو علاقہ صلح کے ذریعے اسلامی حکومت میں شامل ہوا ہو اس کے رہنے والے جب تک کافر ہیں وہاں کی معدنیات ان کے قبضے میں رہیں گی۔

معدنیات میں کتنی زکوٰۃ واجب ہے؟ معدینات میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ وہ نصاب کی مقدار میں ہو، اس کی شرح اڑہائی فی صد ہے اور زکوٰۃ کی طرح معدنیات کی زکوٰۃ کے لیے مالک کا آزاد اور مسلمان ہونا شرط ہے البتہ معدنیات میں سال گزرنے کی شرط نہیں ہے بلکہ غلے وغیرہ کی طرح جب معدنیات نکالی جائیں اسی وقت زکوٰۃ دی جائے گی اور معدنیات میں سے صرف سونے اور چاندی پر زکوٰۃ ہے۔ دوسری معدنیات مثلاً تانبے، سیسے اور پارے وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں ہے البتہ اگر ان معدنیات کی تجارت کی جائے تو سامان تجارت کے طور پر ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ حنفیہ اور مالکیہ میں اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا رکاز کا لفظ معدنیات کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ معدنیات بھی رکاز ہیں۔ اس لیے حدیث پر عمل کا تقاضا یہ ہے کہ ہر طرح کی رکاز میں خُمس واجب ہو۔ جب کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ معدنیات رکاز نہیں ہیں اس لیے ان میں سے صرف سونے چاندی پر اڑہائی فی صد زکوٰۃ واجب ہوگی اور اس کا مصرف وہی ہوگا جو زکوٰۃ کا مصرف ہے۔

زکوٰۃ کے مقصد کے لیے اگر کان ایک ہے تو دوسری بار نکالی ہوئی معدنیات کو پہلی بار نکالی ہوئی معدنیات کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے گا کہ اگر نصاب کی مقدار کو پہنچتی ہے یا اس سے زائد ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی، خواہ دوسری بار کام وقفے کے بعد ہوا ہو۔

البتہ دوسری کان کی معدنیات پہلی کان کی معدنیات کے ساتھ شامل نہیں کی جائیں گی جیسا کہ ایک معدنیات کو دوسری سے نہیں ملایا جائے گا بلکہ ہر ایک کی الگ زکوۃ دی جائے گی۔

اس میں معدنیات کا وہ حصہ مستثنیٰ ہے جسے ''ندرہ'' کہتے ہیں۔ اس سے مراد وہ سونا چاندی ہے جسے مٹی سے صاف کرنا آسان ہو اور الگ کرنے کے لیے زیادہ محنت نہ کرنا پڑتی ہو۔ اس میں خمس ہے، خواہ نصاب سے کم ہو اور اس کا مصرف وہی ہے جو غنیمت کا مصرف ہے یعنی مسلمانوں کے رفاہی کاموں کے لیے خرچ کیا جائے۔ جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک ان معدنیات کے بارے میں رائے دی ہے جو آگ سے پگھلائے جا سکتے ہیں۔

رکاز یا کنز سے مراد سونے، چاندی وغیرہ کے جاہلی دور کے دفینے ہیں۔ اگر مدفون مال کے بارے میں شک ہو کہ یہ جاہلی دور کا ہے یا کسی اور دور کا تو اسے جاہلی دور کا ہی سمجھا جائے گا۔

اس کی ملکیت: دفینوں کی ملکیت کے حکم کا تعلق اس زمین سے ہے جس میں دفینہ ملتا ہے۔ اس کی چار اقسام ہیں:

۱۔ اگر جنگل سے ملے تو جاہلیت کا دفینہ سمجھا جائے گا اور جسے ملے وہی اس کا مالک ہے۔

۲۔ کسی کی ملکیتی زمین میں ملے تو اس کا مالک زمین کا اصلی مالک ہوگا جس نے اس زمین کو آباد کیا یا جسے وراثت میں ملی۔ دفینہ پانے والے کو نہیں ملے گا اور نہ وہ زمین خریدنے والے کو یا جسے ہبہ سے ملی ہو اسے ملے گا بلکہ اصل فروخت کرنے والے یا ہبہ کرنے والے کا علم ہو تو اسے ملے گا ورنہ وہ گرا پڑا مال سمجھا جائے گا۔

۳۔ اگر ایسی زمین میں دفینہ ملے جسے زبردستی فتح کیا گیا ہو تو دفینہ اس کا ہے جسے ملا ہو۔

۴۔ اگر ایسی زمین میں ملے جو صلح کے ذریعے فتح ہوئی ہو تو دفینہ اس کا ہے جسے ملا ہو۔

یہ تمام صورتیں اس وقت ہیں جب کہ دفینے پر کوئی اسلامی علامت نہ ہو، اگر مسلمانوں کی کوئی علامت ہو تو دفینے کا حکم گرے پڑے مال کا ہو گا، اس کا ایک سال تک اعلان کیا جائے، اگر مالک نہ ملے تو جسے دفینہ ملے وہی اس کا مالک ہے۔

دفینے کی زکوٰۃ: دفینے پر مطلقاً خمس واجب ہے، خواہ وہ سونا چاندی ہو یا اور کوئی چیز اور خواہ مسلمان کو ملے یا غیر مسلم کو اور اس کا مصرف وہی ہے جو مال غنیمت کا ہے یعنی رفاہی ضروریات میں خرچ کرنا۔ البتہ اگر اسے نکالنے میں بہت محنت اور سرمایہ خرچ کرنا پڑا ہو تو اس میں اڑہائی فی صد زکوٰۃ واجب ہوگی اور اس کا مصرف وہی ہوگا جو زکوٰۃ کا ہے۔

دفینے سے خمس نکالنا ہو، چاہے زکوٰۃ اس کے لیے مقدار نصاب ہونا شرط نہیں۔ خمس یا زکوٰۃ نکالنے کے بعد جو باقی بچ جائے وہ اس کا ہے جسے دفینہ ملا ہے البتہ اگر کسی کی ملکیتی زمین سے نکلا ہے تو اصل مالک کا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

سمندر جو چیزیں باہر پھینک دے مثلاً عنبر اور موتی، مرجان اور مچھلی(۹۵) جب تک وہ کسی کی ملکیت نہ ہو، اس میں زکوٰۃ واجب نہیں اور جو شخص اس پر پہلے قبضہ کر لے وہ اسی کی ہے اور اس میں سے خمس وصول نہیں کیا جائے گا کیوں کہ وہ اصلاً مباح ہے۔ اگر وہ چیزیں پہلے جاہلی دور میں کسی کی ملکیت تھیں تو جسے ملی ہوں وہی ان کا حق دار ہے البتہ ان میں سے خمس دینا ہوگا اور اگر یہ معلوم ہو کہ کسی مسلمان یا ذمی کی ملکیت تھیں تو وہ گم شدہ مال ہے جس کا ایک سال تک اعلان کیا جائے۔

۳۔ شافعی مذہب(۹۶):

معدنیات اور دفینے الگ الگ چیزیں ہیں۔ معدنیات سے مراد وہ اشیا جو اللہ نے

جہاں پیدا کی ہیں وہاں سے نکالی جائیں اور یہ سونے چاندی کے ساتھ مختص ہیں جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے۔

اگر صرف سونا چاندی ہیں تو اس میں اڑہائی فیصد زکوٰۃ ہے، یاقوت، زمرد، سیسہ اور لوہا اس میں شامل نہیں ہیں۔ خواہ مباح زمین سے نکلے یا کسی آزاد مسلمان کی مملوکہ زمین سے کیوں کہ زکوٰۃ کے بارے میں احادیث عام ہیں مثلاً ''زمین سے نکلے ہوئے مال پر اڑہائی فی صد ہے''، بشرطیکہ نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے، جیسا کہ باقی ائمہ کی رائے ہے۔ مذہب شافعیہ کے مطابق سال گزرنا شرط نہیں ہے کیوں کہ سال کی شرط اس لیے ہے تا کہ مال میں اضافہ مکمل ہو اور کان سے مال نکلنا بذات خود بڑھنے کی صورت ہے اس لیے پھلوں اور غلے سے مشابہ ہے۔

اگر ایک ہی کان سے معدنیات نکالی جا رہی ہیں تو مختلف اوقات میں نکالی ہوئی معدنیات کو ملا کر زکوٰۃ دی جائے گی بشرطیکہ عمل مسلسل جاری رہے، جیسا کہ پھلوں کو باہم ملا کر زکوٰۃ دی جاتی ہے اور اس میں یہ شرط نہیں کہ پہلا مال ابھی نکالنے والے کے پاس موجود ہو البتہ یہ شرط ہے کہ کان ایک ہی ہو، اگر ایک سے زیادہ کانیں ہیں تو ان سے نکالی ہوئی معدنیات اکٹھی نہیں کی جائیں گی۔ کیوں کہ جگہ بدلنے سے بالعموم نیا کام شروع کرنا پڑتا ہے۔ اگر کسی عذر کی بنا پر کام رک جائے مثلاً مشینری کی اصلاح یا مزدوروں کا بھاگ جانا یا بیماری یا سفر کی وجہ سے اور دوبارہ کام شروع کیا جائے تو دونوں بار کی معدنیات ملالی جائیں خواہ وقفہ طویل ہو جائے کیوں کہ عرف میں اسے یہی سمجھا جاتا ہے کہ پہلا کام جاری ہے اور اگر بلا عذر کام روک دیا گیا ہو تو پھر معدنیات نہ ملائی جائیں کیوں کہ پہلا کام رک گیا تھا۔ دوسری مرتبہ نکلنے والی معدنیات کو پہلی بار کی معدنیات سے ملا لیا جائے، جیسا کہ

نصاب کی تکمیل کے لیے معدنیات کے علاوہ جو مال اس کے پاس ہو اسے بھی ساتھ ملا لیا جائے۔ معدنیات کو صاف کرنے کے بعد ان کی زکوٰۃ دی جائے۔ اگر صاف کرنے سے پہلے دی گئی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔

رکاز جاہلیت کے دفینے ہیں(۹۷) ان میں خمس واجب ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے بشرطیکہ رکاز کا مالک آزاد اور مسلمان ہو اور اس کی مقدار نصاب زکوٰۃ کے برابر ہو اور دفینہ سونے چاندی (سکے یا پگھلا ہوا) پر مشتمل ہو، کیوں کہ یہ زمین سے حاصل ہونے والا مال ہے۔ اس لیے معدنیات کی طرح اس کی زکوٰۃ کی مقدار اور انواع میں انہیں امور کا خیال رکھا جائے گا جن کا معدنیات میں خیال رکھا جاتا ہے۔ اس پر سال گزرنے کی شرط نہیں اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے۔ اس میں خمس واجب ہونے کی دلیل اوپر مذکور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ''دفینوں میں خمس واجب ہے''۔

اگر دفینہ جاہلیت کے دور کا نہ ہو بلکہ اسلامی عہد کا ہو، یعنی اس پر کوئی ایسی علامت ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ اس کا تعلق اسلامی عہد سے ہے یا یہ معلوم نہ ہو کہ جاہلی ہے یا اسلامی تو اگر اس کا مالک یا وارث معلوم ہو سکے تو اس کا ہے۔ کیوں کہ مسلمان کے مال پر کسی کے قبضہ کرنے سے وہ قبضہ کرنے والے کی ملکیت نہیں ہو جاتا اور اگر اس کا مالک معلوم نہ ہو تو پھر وہ گم شدہ مال ہے، جسے ملے وہ ایک سال تک اس کا اعلان کرے جیسے زمین کے اوپر ملنے والی چیز کا اعلان کیا جاتا ہے۔

اگر کسی شخص کی مملوکہ یا اس کے لیے کی گئی وقف زمین سے دفینہ ملے تو اگر وہ اس دفینے کی ملکیت کا مدعی ہو تو اس سے قسم لیے بغیر اسے دے دیا جائے جیسے گھر کا دوسرا سامان ہوتا ہے۔ اگر وہ اس کا مدعی ہونے سے انکار کرے یا خاموش رہے تو اس سے پہلے

مالکوں کی طرف رجوع کیا جائے حتی کہ اگر ان میں سے کوئی لینے والا نہ ہو تو جس نے سب سے پہلے اس جگہ کو آباد کیا وہ حق دار ہوگا۔

اگر دفینہ مسجد یا شاہراہ سے ملے تو مذہب شافعی کے مطابق وہ گم شدہ مال ہے۔ اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو اوپر گم شدہ مال کے بارے میں بتایا گیا ہے کیوں کہ اس پر مسلمانوں کا قبضہ ہے اور اس کا مالک معلوم نہیں اس لیے گرا پڑا مال متصور ہوگا۔

اگر کسی دفینے کے بارے میں خریدار اور فروخت کرنے والے، کرایہ دار اور کرائے پر دینے والے، عاریتاً لینے اور دینے والے کے درمیان اختلاف ہو جائے تو جس کے قبضے میں ہے۔ اس سے قسم لے کر اس کے سپرد کر دیا جائے جیسا کہ گھریلو سامان کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔

۴۔ حنبلی مذہب:(۹۸)

معدنیات اور دفینے الگ الگ چیزیں ہیں۔ معدنیات وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ نے زمین میں پیدا کی ہوں اور اس سے نکالی جا رہی ہوں اور زمین کی جنس (مٹی) نہ ہوں، انہیں دفن نہ کیا گیا ہو، خواہ ٹھوس ہوں یا مائع۔

معدنیات کی ملکیت: ٹھوس معدنیات مثلاً سونا، چاندی تانبہ وغیرہ اس کی ملکیت ہیں جس کی ملکیت میں وہ زمین ہے جہاں سے نکلی ہیں کیوں کہ یہ زمین کے اجزا میں سے ایک جزو ہے اس لیے اس جگہ کی مٹی اور مستقل پتھروں کی طرح ہیں۔ اس کے برعکس دفینے زمین کے اجزا میں سے نہیں ہیں۔ اس لیے جو دفینہ کسی کو اپنی ملکیتی زمین یا بنجر زمین میں ملے وہی اس کا حقدار ہے۔ اگر اکٹھے دو آدمی کسی بنجر زمین کے دفینے تک پہنچ جائیں تو جو پہلے پہنچے اور اس پر کام کرنا شروع کر دے وہ اس کا مستحق ہے اور اگر پہلا آدمی کام کرنا بند

کر دے تو دوسرے کو وہاں کام کرنے کا حق ہے۔

اگر کسی کی مملوکہ زمین میں دفینہ ملے اور اس کا مالک معلوم ہو تو وہ مالک کا ہے۔

البتہ مائع معدنیات مثلاً پٹرول اور ہڑتال وغیرہ تو وہ ہر حالت میں مباح ہیں البتہ دوسرے شخص کی اجازت کے بغیر اس کی مملوکہ زمین میں داخل ہونا مکروہ ہے۔

جن معدنیات میں زکوٰۃ واجب ہے ان کی کیفیت: زمین میں پیدا ہونے والی معدنیات میں سے جو بھی نکالی جائے۔ مثلاً جب کان سے بیس مثقال سونا یا دو سو درہم چاندی (نصاب زکوٰۃ) یا ان کی قیمت کے برابر لوہا، سیسہ، تانبہ، پارہ، یاقوت، زمرد، بلور، عقیق، سرمہ، ہڑتال یا بہنے والی معدنیات مثلاً پٹرول، تارکول اور گندھک وغیرہ جو چیزیں زمین سے نکلتی ہیں، نکالی جائیں تو ان پر فوری طور پر زکوٰۃ دی جائے۔

ان کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے، یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الأرض (البقرہ۲: ۲۶۷؛ اے ایمان والو! ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو، جو تم کماتے ہو اور ان میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالی ہیں)۔ یہ چیزیں معدنیات ہیں، اس لیے ان میں سے جو چیز نکلے گی اس پر سونے چاندی کی طرح زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مٹی معدنیات نہیں ہے کیوں کہ وہ زمین کی جنس سے ہے اور معدنیات وہ چیزیں ہیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں۔

کتنی زکوٰۃ واجب ہے اور کیسے؟ معدنیات میں اڑہائی فی صد زکوٰۃ واجب ہے اور یہ زکوٰۃ ہے جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے کیوں کہ حضرت ابو عبید سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن حارث مزنیؓ کو الفرع کے نواح میں قبیلہ(۹۹) کی معدنیات جاگیر کے طور پر دی تھیں، کہا: یہ معدنیات ہیں ان سے آج تک زکوٰۃ کے علاوہ کچھ وصول

نہیں کیا گیا۔ نیز یہ ایسا حق ہے جو مالٔ دار قریبی رشتہ داروں کے لیے حرام ہے، پس یہ زکوٰۃ ہوگی جیسا کہ مملوکہ نقدی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

معدنیات کا نصاب: معدنیات کا نصاب بیس مثقال سونا یا دو سو درہم چاندی یا ان کی قیمت کے برابر دوسری معدنیات ہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''پانچ اوقیہ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے''۔ نیز آپؐ نے فرمایا: ''ایک سو نوے درہم میں زکوٰۃ نہیں ہے''۔ نیز فرمایا: ''جب تک سونا بیس مثقال نہ ہو تم پر اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے''۔

ان پر سال گزرنے کی شرط نہیں کیوں کہ یہ ایک ہی بار مل جاتی ہیں اس لیے یہ غلے اور پھلوں کی طرح ہیں۔

نصاب کے برابر معدنیات ایک ہی بار نکالی جائیں، اگر کئی بار نکالی گئی ہوں تو بیچ میں کام چھوڑ نہ دیا گیا ہو، اگر وقفہ ہو، تو راتوں کا یا آرام کے لیے یا بیماری کے باعث یا مشینری درست کرنے کے لیے لیکن کام بند نہ کر دیا گیا ہو۔

نصاب کی تکمیل کے لیے دو بار نکال کر معدنیات کو اکٹھا کر لیا جائے لیکن دو مختلف معدنیات کو اکٹھا نہ کیا جائے بلکہ ہر معدنیات کے نصاب کا الگ حساب کیا جائے کیوں کہ معدنیات مختلف اجناس کی مانند ہیں۔ مختلف اجناس کو نصاب کی تکمیل کے لیے یک جا کرنا درست نہیں البتہ سونے اور چاندی کا اس سے استثناء ہیں، انہیں تکمیل نصاب کے لیے یکجا کرنا چاہیے۔ اسی طرح معدنیات میں بھی سونے اور چاندی کو اکٹھا کر لینا چاہیے جیسا کہ سامان تجارت کی قیمت اور نقدی کو اکٹھا کر کے زکوٰۃ دینا چاہیے۔

زکوٰۃ کے وجوب کا وقت: جب معدنیات نکالی جائیں اور مقدار نصاب کو پہنچ جائیں تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے کہ ان پر سال گزرنا ضروری

نہیں کیوں کہ یہ زمین سے حاصل ہونے والا مال ہے اس لیے اس کے لیے سال گزرنے کی شرط نہیں جیسا کہ غلے، پھلوں اور دفینوں کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے۔

معدنیات سے زکوٰۃ نکالنے کی شرائط: اس کی دو شرائط ہیں:

۱۔ پگھلانے اور صاف کرنے کے بعد، اگر سونا چاندی ہوں تو نصاب کی مقدار میں ہوں اور اگر کوئی اور معدنیات ہوں تو نصاب کی قیمت کے برابر ہوں، جیسا کہ وضاحت کر دی گئی۔

۲۔ انہیں نکالنے والا وہ شخص ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ ذمی، کافر یا قرض دار وغیرہ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

سمندری معدنیات: سمندر سے نکلنے والی اشیا مثلاً موتی، مرجان، عنبر اور مچھلی وغیرہ پر زکوٰۃ واجب نہیں جیسا کہ دوسرے مذاہب کی بھی یہی رائے ہے کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: ''عنبر میں زکوٰۃ نہیں، یہ تو سمندر نے باہر پھینک دی ہے''۔ حضرت جابرؓ سے بھی ایسی ہی روایت ہے(۱۰۰) کیوں کہ یہ چیزیں عہد نبویؐ اور عہد خلافت راشدہ میں نکلا کرتی تھیں، ان سے کوئی ایسی سنت مروی نہیں کہ ان پر زکوٰۃ لی گئی ہو۔ نیز اصل یہ ہے کہ کچھ نہ لیا جائے۔ انہیں خشکی کی معدنیات پر قیاس کرنا جائز نہیں کیوں کہ عنبر کو سمندر باہر پھینک دیتا ہے اور وہ بلا مشقت خشکی پر پڑا ہوا مل جاتا ہے، پس خشکی کی دوسری مباح اشیا سے مشابہ ہے جن کو لینے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ رہی مچھلی تو وہ ایک شکار ہے جیسے خشکی کے شکار پر زکوٰۃ نہیں سمندری شکار پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے۔

رکاز: جاہلی دور کے دفینے ہیں یعنی کفار کا وہ مال جو اسلامی عہد میں حاصل ہو، کم ہو، چاہے زیادہ۔ اس میں وہ مال بھی شامل ہے جو کفار کا ہو اور زمین کے اوپر ملے۔ اس میں پانچواں حصہ (خمس) ہے جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے کیوں کہ متفق علیہ

حدیث میں ہے: ''چوپایوں کا کیا ہوا نقصان معاف ہے اور دفینوں میں خمس ہے''۔

اگر دفینوں پر یا اُن میں سے کچھ پر اسلامی علامات موجود ہوں مثلاً قرآنی آیت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی یا کسی اسلامی خلیفہ یا حاکم کا نام تو وہ گرا پڑا مال ہے اس پر وہی احکام جاری ہوں گے کیوں کہ وہ کسی مسلمان کی ملکیت تھا، جس کی ملکیت ختم ہونے کا کوئی علم اور ثبوت نہیں ہے۔

دفینوں کا خُمس بیت المال میں جمع کرا دیا جائے اور رفاہی کاموں میں خرچ کیا جائے، اگر کسی مباح زمین سے ملا ہے تو باقی مال اُس کا حق ہے جسے ملا ہے اور اگر کسی کی مملوکہ زمین سے ملا ہے تو اس کا حق ہے جس کی زمین ہے۔ اگر کسی دوسرے کی مملوکہ زمین سے ملا لیکن وہ اس دفینے کا مدعی نہیں ہے تو جسے ملا اس کا ہے اور اگر مدعی ہے تو قسم کھا کر اسے لے سکتا ہے۔

اگر دفینہ دار الحرب میں ملے اور مسلمانوں کی ایک جماعت کے تعاون کے بغیر اس کا حصول ممکن نہ ہو تو وہ ان کے لیے مال غنیمت ہے اور اگر اکیلا شخص اس پر قابض ہو گیا ہے تو وہ اس کا حق ہے جیسے مسلمانوں کی کسی بنجر زمین سے کسی کو دفینہ ملے تو وہ اس کا حق ہے جسے ملا ہے۔

کس قسم کے دفینے میں خمس واجب ہے؟ جو دفینہ کسی بھی قسم کا مال ہو مثلاً سونا، چاندی، لوہا، سیسہ، گندھک اور برتن وغیرہ سب میں خمس ہے کیوں کہ حدیث میں ہے ''دفینوں میں خمس ہے''۔

دفینوں میں کتنی زکوٰۃ واجب ہے اور اس کا مصرف کیا ہے؟ دفینوں میں خمس واجب ہے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں یہی ہے اور اجماع بھی اس پر ہے۔ اس کا مصرف امام

احمد کی دو روایتوں میں سے صحیح تر روایت کے مطابق وہی ہے جو مال فے کا ہے یعنی رفاہ عامہ کے کام۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کی پیروی اسی میں ہے۔ نیز یہ خمس کا مال ہے، جس پر سے کافروں کا قبضہ ختم ہوگیا اس لیے یہ مال غنیمت کے مشابہ ہے۔

خمس کس پر واجب ہے؟ جس شخص کو بھی دفینہ ملے خواہ مسلمان ہو یا ذمی آزاد ہو یا غلام، بڑا ہو یا چھوٹا، عاقل ہو یا دیوانہ، حدیث کے عموم کی وجہ سے جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے کہ ''دفینوں میں خمس ہے'' شافعیہ کے نزدیک خمس اسی شخص پر واجب ہوگا جس پر زکوٰۃ واجب ہوسکتی ہے، کیوں کہ یہ زکوٰۃ ہے۔ کوئی بھی دفینہ پانے والا شخص اپنے طور پر خمس تقسیم کرسکتا ہے۔ یہ متاخرین فقہاء کی رائے ہے کیوں کہ حضرت علیؓ نے ایک ایسے شخص کو جسے دفینہ ملا تھا یہ حکم دیا کہ وہ اسے خود مسکینوں پر تقسیم کردے۔

مطلب سوم: مال تجارت پر زکوٰۃ:

اس میں درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے: مال تجارت سے کیا مراد ہے؟ اس میں زکوٰۃ کی شرائط، مال تجارت کی قیمت لگانے کا طریقہ، اس میں واجب زکوٰۃ کی مقدار، منافع، اضافہ اور غیر تجارتی مال کو مال تجارت میں ملانے کا حکم، مالکیہ کے نزدیک مال تجارت کی زکوٰۃ کا طریقہ، شرکت مضاربت پر زکوٰۃ۔

ا۔ مال تجارت کا مفہوم

عروض تجارت: عروض عَرَض کی جمع ہو، دنیا کا ایندھن اور عرض (راء کی جزم) کی جمع ہو تو سونے چاندی کے علاوہ سامان، غیر منقولہ جائداد، جانوروں کی مختلف اقسام، غلے اور پھل وغیرہ جو چیزیں تجارت کے لیے تیار کی گئی ہوں۔ مالکیہ کے نزدیک کاروباری مقصد کے تحت تیار کیا ہوا زیور بھی اس میں شامل ہے۔ جو غیر منقولہ جائداد

کاروباری مقصد کے تحت ہو اس کا حکم مال تجارت کا ہے اور جس مکان میں خود رہتا ہو یا جہاں کاروبار کرتا ہو یا صنعت لگائی ہوئی ہو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

۲۔ مال تجارت پر زکوٰۃ کی شرائط:

مال تجارت پر زکوٰۃ کے وجوب کے سلسلے میں فقہاء نے مختلف شرائط بتائی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک چار شرطیں ہیں، مالکیہ کے نزدیک پانچ، شافعیہ کے نزدیک چھ اور حنابلہ کے نزدیک صرف دو (۱۰۱) تین شرائط پر تمام فقہاء متفق ہیں یعنی مقدار نصاب، سال گزرنا اور تجارت کی نیت۔ بعض مذاہب میں بعض شرطیں زائد ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

ا۔ مقدار نصاب: مال تجارت سونے چاندی کے مقررہ نصاب کے برابر ہونا چاہیے اور اس شہر کی قیمت کا اعتبار ہے جس میں مال تجارت ہے۔ اگر مال کہیں جنگل میں ہے تو اس کے قریب ترین شہر کی قیمت کا اعتبار ہے۔

اس کی دلیل وہ تمام مرفوع اور موقوف احادیث ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ مال تجارت کی قیمت لگائی جائے اور ہر دو سو درہم پر پانچ درہم زکوٰۃ ادا کی جائے۔(۱۰۲)

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر تاجر ذخیرہ اندوز ہے تو اس پر واجب ہے کہ مال تجارت سونے چاندی کے نصاب کے بدلے فروخت کرے اور اگر باقاعدہ تاجر ہے تو جس چیز کے بدلے چاہے فروخت کرے، خواہ درہم کے بدلے۔

باقاعدہ تاجر وہ ہے جو مسلسل خرید وفروخت کرتا ہے اور وقت کا انتظار نہیں کرتا، سال کا حساب نہیں رکھتا، جیسے عام بازار میں بیٹھنے والے تاجر ہوتے ہیں۔ ایسا شخص اپنے لیے سال میں ایک مہینہ مقرر کر لے اور اس میں دیکھ لے کہ اس کے پاس کس قدر نقدی ہے اور پھر سامان تجارت کی قیمت لگا کر اسے نقدی میں جمع کر لے اور اگر اس پر قرض ہے تو

اسے منہا کرنے کے بعد دیکھے، اگر وہ رقم نصاب زکوٰۃ کو پہنچتی ہے تو اس پر زکوٰۃ ادا کرے۔ ذخیرہ اندوز وہ ہے جو سامان خریدتا ہے اور اس کے مہنگا ہونے کا انتظار کرتا ہے اس پر اس وقت زکوٰۃ واجب ہوگی جب وہ اسے فروخت کرے گا، خواہ ایک سال بعد یا کئی سال بعد، وہ ایک ہی سال کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ تاجر خواہ باقاعدہ تاجر ہو یا ذخیرہ اندوز دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ جس کسی نے تجارت کے لیے مال خریدا، جب اس پر ایک سال گزر گیا تو اس کی قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کرے۔ باقاعدہ تاجر پر جمہور کے نزدیک کچھ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ سال کی شرط اصل مال پر ہے، مال کی کسی خاص قسم سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک باقاعدہ تاجر پر زکوٰۃ واجب ہے، خواہ اصل مال پر سال پورا نہ ہوا ہو، مال کی کسی ایک قسم پر سال پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو گی تا کہ باقاعدہ تاجر سے سرے سے زکوٰۃ ساقط ہی نہ ہو جائے۔ اس مسئلہ کے لیے مالکیہ نے اپنے اصول مصالح مرسلہ سے استدلال کیا ہے جس کے لیے امام مالک کے نزدیک کسی منصوص اصل کا ہونا ضروری نہیں۔

۲۔ پورا سال گزرنا۔ مال پر (یعنی اس کی قیمت پر) مال کی ملکیت کے وقت سے ایک سال گزر گیا ہو۔ کسی خاص سامان پر سال گزرنے کی شرط نہیں۔ اس سلسلے میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک (باقاعدہ تاجر کے علاوہ پر) یہ کافی ہے کہ سال کے آخر اور اختتام پر نصاب کا مالک ہو، درمیان میں اگر مال کم ہو جائے تب بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ سال کے ابتدا میں اس لیے تا کہ اس کا مال دار ہونا ثابت ہو جائے اور اختتام پر اس لیے تا کہ زکوٰۃ واجب ہو سکے۔ جو شخص سال کے آغاز میں نصاب کا مالک تھا، درمیان میں مال کم ہو گیا

اور آخر میں پھر نصاب کا مالک ہو گیا تو زکوٰۃ واجب ہو گی۔ اگر سال کے شروع یا آخر میں مال کم ہو گیا تو زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔

شافعیہ کے نزدیک، تجارت کی وجہ سے سال کے اختتام تک نصاب ہونا ضروری ہے کیوں کہ یہ زکوٰۃ کے وجوب کا وقت ہے، سال کے آغاز اور اختتام پر مالک نصاب ہونا ضروری نہیں۔ اس لیے اگر ایک شخص کے پاس سال کے شروع میں سو درہم تھے ان میں سے پچاس درہم کا سامان تجارت خرید کر اس نے کاروبار شروع کر دیا۔ سال کے آخر میں اس سامان کی قیمت ڈیڑھ سو درہم ہو گئی تو اسے سال کے اختتام پر سارے مال کی زکوٰۃ دینا ہو گی۔

حنابلہ کے نزدیک سارا سال نصاب باقی رہنا ضروری ہے۔ اگر تھوڑی دیر مثلاً آدھا دن کے لیے نصاب کی مقدار میں کمی آ جائے تو اس سے فرق نہیں پڑتا۔ بہرحال جب تک شروع، درمیان اور آخر میں نصاب کی مقدار مکمل نہ ہو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

۳۔ خریداری کے وقت کاروبار کی نیت: جب مال تجارت خریدا جا رہا ہو اس وقت اس کے کاروبار کی نیت ہو۔ اگر خریداری کے بعد کاروبار کی نیت کی تو جب تجارت کی نیت کے ساتھ عملاً تجارت شروع کر دی تو اس وقت سے سال شمار ہو گا۔ حنفیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ جس چیز کی تجارت کی نیت کی ہو اس میں یہ صلاحیت ہو کہ اس پر زکوٰۃ نافذ ہو سکتی ہو۔ اگر کسی شخص نے تجارت کے لیے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج ادا کرنا ہو گا زکوٰۃ نہیں اور اگر عشری زمین خریدی تو اس کی پیداوار پر عشر ادا کرنا ہو گا، زکوٰۃ نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ خریدتے وقت معاہدے کے اندر یا اسی مجلس میں اس کی تجارت کی نیت کی ہو، اگر اس وقت نیت نہیں کی تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ہر دفعہ

فروخت کا معاہدہ کرتے وقت نئی نیت شرط ہے تا آنکہ سارا مال ختم ہو جائے۔

۴۔ سامان کا معاوضہ ادا کر کے مالک بنا ہو: حنفیہ کے علاوہ جمہور نے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ سامان تجارت کا معاوضہ ادا کر کے مالک بنا ہو مثلاً چیز خریدی ہو یا اجارہ پر لی ہو یا مہر ہو۔ اگر بلا معاوضہ مالک بن گیا مثلاً وارثت، خلع، ہبہ، وصیت یا صدقہ وغیرہ سے مثلاً کسی شخص نے ترکہ میں اپنے ورثاء کے لیے مال تجارت چھوڑا تو جب تک ورثاء اس مال میں تجارت کی نیت سے تصرف نہ کریں اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مالکیہ نے اس شرط کا اضافہ کیا ہے کہ مال تجارت خریدتے وقت معاوضے میں مال دیا ہو، ہبہ یا وراثت کے طور پر معاوضہ نہ دیا ہو۔ مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص سامان کی تجارت سامان سے کرتا ہے اور نقدی کا لین دین نہیں کرتا تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، ہاں اگر زکوٰۃ سے بچنے کے لیے ایسا کرتا ہو تو پھر زکوٰۃ واجب ہو گی۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے۔

۵۔ مال اپنے ذاتی استعمال کے لیے روک کر نہ رکھا ہوا ہو: مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مال کے بارے میں یہ نیت نہ ہو کہ اس کو فروخت نہیں کرنا بلکہ ذاتی استعمال میں لانا ہے۔ اگر ایسی نیت کر لی تو سال پورا ہونے کا مسئلہ ختم ہو گیا۔ اس کے بعد اگر تجارت کی نیت کرے تو نئی نیت کی ضرورت ہو گی۔

۶۔ سال کے دوران کسی بھی وقت مال تجارت نقدی میں تبدیل ہو کر نصاب کی مقدار سے کم نہ ہو جائے۔ یہ شافعیہ کے نزدیک ایک اور شرط ہے۔ اگر سارا مال نقدی میں تبدیل ہو کر نصاب کی مقدار سے کم ہو جائے تو سال پورا ہونے کا مسئلہ ختم ہو گیا۔ شافعیہ کے علاوہ اور کسی نے یہ شرط نہیں لگائی۔

۷۔ ایسا مال نہ ہو جس پر بذات خود زکوٰۃ ہو: یہ مالکیہ کے نزدیک شرط ہے۔ اگر

مال ایسا ہے جس پر بذات خود زکوٰۃ ہے مثلاً سونے، چاندی کے زیورات، جانور (اونٹ، گائے، بکری) غلہ اور پھل تو ان پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب یہ چیزیں نصاب زکوٰۃ کے برابر ہوں یعنی سونا، چاندی، جانور اور غلہ وغیرہ اور اگر ایسا مال نہیں جس پر زکوٰۃ بذات خود واجب ہو مثلاً کپڑے، کتابیں وغیرہ ہیں تو ان پر مال تجارت کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنابلہ نے سامان تجارت میں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے دو شرائط بتائی ہیں(۱۰۳):

۱۔ اپنے عمل سے اس کا مالک ہوا ہو مثلاً وہ مال خریدا ہو، یہ اوپر مذکورہ چوتھی شرط ہے۔

۲۔ جب مال کا مالک ہوا، اس وقت تجارت کی نیت کی ہو، یہ اوپر مذکورہ تیسری شرط ہے۔

حنفیہ نے چار شرائط بتائی ہیں:

۱۔ مال نصاب کی مقدار میں ہو۔

۲۔ اس پر سال گزر چکا ہو۔

۳۔ عملی طور پر کاروبار کے ساتھ کاروبار کی نیت بھی ہو۔ محض نیت کافی نہیں ہے۔

۴۔ مال اس نوعیت کا ہو اس کی تجارت کی نیت کرنا درست ہو۔

مالکیہ کے ہاں پانچ شرائط ہیں:

۱۔ مال ایسا نہ ہو جس پر بذات خود زکوٰۃ فرض ہو۔ مثلاً کپڑے، کتابیں وغیرہ ہوں۔

۲۔ کسی معاوضے اور بدلے میں مال کا مالک ہوا ہو مثلاً مال خریدا ہو، وراثت اور ہبہ وغیرہ میں نہ ملا ہو۔

۳۔ خریدتے وقت تجارت کی نیت ہو۔

۴۔ مال کی خریداری کے بدلے میں جو معاوضہ دیا ہو وہ مالی معاوضہ کے طور پر دیا ہو اور اس کا خریداری کے طور پر مالک بنایا ہو، نہ کہ وراثت یا ہبہ کے طور پر دیا ہو۔

۵۔ ذخیرہ اندوز نے اس مال سے اتنا فروخت کیا ہو جو نصاب کے برابر ہے یا اس سے زیادہ ہے اور اگر باقاعدہ تاجر ہے تو اس نے کچھ نہ کچھ فروخت کیا ہو خواہ ایک درہم کے بدلے۔

شافعیہ نے چھ شرائط عائد کی ہیں:

۱۔ مال تجارت کا معاوضے کے ذریعے مالک ہوا ہو مثلاً خریداری سے نہ کہ وراثت وغیرہ سے۔

۲۔ معاہدہ کرتے وقت اس میں تجارت کی نیت ہو یا اسی مجلس میں تجارت کی نیت کی ہو ورنہ نئے سرے سے تجارت کی نیت کی ضرورت ہوگی۔

۳۔ مال اپنی ذاتی ضرورت اور استعمال کے لیے نہ محفوظ کیا ہو۔

۴۔ خریداری کے وقت سے لے کر ایک سال پورا ہو گیا ہو۔

۵۔ سارا مال تجارت نقدی میں تبدیل ہو کر مقدار نصاب سے کم نہ ہو گیا ہو۔ شافعیہ نے اس بات کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: کسی شخص کی ذاتی اختیار کے باعث خرید وفروخت یا ضائع کرنے کی وجہ سے سارا مال نقدی میں تبدیل نہ ہو گیا ہو۔ راجح روایت یہی ہے۔

۶۔ سال کے آخر میں مال تجارت کی قیمت نصاب کے برابر ہو۔

۳۔ مال تجارت کی قیمت لگانا، اس میں کتنی زکوٰۃ واجب ہے؟ اور قیمت لگانے کا طریقہ:

ہر سال کے آخر میں تاجر اپنے مال تجارت کی قیمت لگائے۔ جب زکوٰۃ ادا کرے اس وقت جو مال کی قیمت ہو اس کا اعتبار ہے، قیمت خرید کا نہیں اور جتنی زکوٰۃ واجب ہو وہ ادا کرے۔ مختلف اجناس تجارت کی قیمت کو جمع کر کے حساب کرے مثلاً کپڑے، چمڑا، کھانے پینے کی اشیا سب کی قیمت لگائے اور بالاتفاق مال تجارت کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے، مال تجارت کی اصل پر نہیں۔ کیوں کہ نصاب میں قیمت کا اعتبار ہے اور اسی پر زکوٰۃ ہے۔ علماء کا اتفاق ہے کہ مال تجارت کی قیمت پر اڑھائی فی صد زکوٰۃ واجب ہے جیسے نقدی میں ہے۔ ابن المنذر کہتے ہیں: اہل علم کا اجماع ہے کہ جس مال کی تجارت کی نیت ہو اس پر جب سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے(۱۰۴)۔

مال تجارت میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کے درج ذیل دلائل ہیں(۱۰۵)۔

۱۔ ارشاد ربانی ہے: یا ایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم (البقرہ۲: ۲۶۷؛ اے ایمان والو! جو تم کماتے ہو اس پاکیزہ رزق میں سے خرچ کرو) مجاہد کہتے ہیں کہ یہ آیت تجارت کے بارے میں نازل ہوئی۔

۲۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''اونٹوں میں زکوٰۃ ہے، گائیوں میں زکوٰۃ ہے، بھیڑ بکریوں میں زکوٰۃ ہے اور تجارتی کپڑے میں(۱۰۶) زکوٰۃ ہے''(۱۰۷)۔ سمرہ بن جندبؓ کہتے ہیں: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم دیتے تھے جو مال ہم تجارت کے لیے تیار کریں، اس پر زکوٰۃ دیں''(۱۰۸)۔ ابوعمرو بن حماس اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ: ''حضرت عمرؓ نے انہیں کہا تھا کہ اپنے مال کی زکوٰۃ دیں، انہوں نے کہا، میرے پاس ترکش اور چمڑے کے علاوہ

کوئی مال نہیں ہے۔ انہوں نے کہا ان کی قیمت لگا لو اور زکوۃ ادا کرو'' (۱۰۹)۔ صاحب المغنی ابن قدامہ کہتے ہیں اس طرح کے واقعہ کی شہرت ہو جاتی ہے، کسی نے اس کا انکار نہیں کیا، اس لیے اس پر اجماع ہے۔

امام مالک اور داؤد سے جو روایت ہے کہ تجارت میں زکوۃ نہیں، جس کی بنیاد اس حدیث پر ہے جس میں کہا گیا ہے: ''میں نے تمہارے لیے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوۃ معاف کر دی ہے''۔ اس سے مراد یہ ہے گھوڑوں پر زکوۃ نہیں، یہ مراد نہیں کہ قیمت پر زکوۃ نہیں، اس کی دلیل وہ احادیث ہیں جو ہم نے ذکر کیں۔ پھر یہ حدیث عام ہے اور مذکورہ احادیث خاص ہیں اس لیے خاص کو عام پر فوقیت حاصل ہے۔ مالکیہ کے نزدیک بھی حکم یہی ہے کہ مال تجارت میں زکوۃ ہے۔

سامان تجارت کی قیمت لگانے کا طریقہ (۱۱۰) شافعیہ کے علاوہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ مال تجارت پر سال مکمل ہونے کے بعد اس کی قیمت سونے یا چاندی میں سے اس کرنسی سے لگائی جائے جس میں فقرا کو زیادہ فائدہ ہو تا کہ ان کے حق کی ادائیگی میں احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھا جا سکے۔ جس کرنسی سے مال خریدا ہے اس سے قیمت نہ لگائی جائے۔ اگر مال تجارت پر سال پورا ہوتا ہے اور چاندی کے ذریعے اس کی قیمت لگانے سے نصاب کی مقدار کو پہنچ جاتا ہے اور سونے کے ذریعے قیمت لگانے سے نہیں پہنچتا تو چاندی سے قیمت لگائی جائے گی تا کہ فقرا کو حصہ ملے اور اگر اس کے برعکس چاندی کے بجائے سونے سے قیمت لگانے سے نصاب کو پہنچ جاتا ہے تو سونے سے قیمت لگائی جائے گی تا کہ اس پر زکوۃ واجب ہو سکے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مال سونے سے خریدا تھا یا چاندی سے یا دوسرے مال کے بدلے۔

شافعیہ کہتے ہیں: تاجر نے سونے یا چاندی جس سے سامان خریدا ہو اسی سے قیمت لگائی جائے کیوں کہ سامان کا نصاب اس پر مبنی ہے جس سے مال خریدا گیا ہے، اس لیے زکوٰۃ اسی قیمت پر واجب ہوگی اور اسی کا اعتبار ہے، جیسا کہ اس نے اس سے کوئی چیز نہ خریدی ہو۔ بلکہ اصل نقد اس کے پاس ہو، پس جس قسم کی نقدی سے اس نے سامان خریدا، اسی قسم کی نقدی سے اس کی قیمت کا تعین کیا جائے گا، خواہ وہ نصاب کے برابر ہو یا اس سے کم، خواہ اس شہر میں بالعموم استعمال ہوتی ہو یا حکمرانوں نے اسے منسوخ کر دیا ہو کیوں کہ اس کے پاس جو مال ہے اس کی اصل وہ نقدی ہے۔ لہٰذا دوسری کسی بھی نقدی کی بہ نسبت اس کے ذریعے قیمت مقرر کرنا زیادہ مناسب ہے۔ اگر وہ کسی دوسرے ایسے مال جو اس نے اپنے استعمال کے لیے رکھا ہوا تھا یا خلع، نکاح یا قتل عمد کی دیت کے بدلے میں مال تجارت کا مالک ہوا تو شہر میں استعمال ہونے والے درہم و دینار سے اس کی قیمت کا تعین ہوگا کیوں کہ جب اصل کے ذریعے قیمت کا تعین ممکن نہ ہو تو قیمتوں کے تعین کا یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جیسے کہ تلف ہونے والی اشیا کی قیمتوں کے تعین میں یہی قاعدہ ہے۔

اگر کسی ایسی جگہ سال پورا ہوا جہاں نقدی نہیں ہے مثلاً ایسے شہر میں جہاں روپوں سے معاملات طے ہوتے ہوں تو قریبی شہر جہاں نقدی زیر استعمال ہو اس جگہ کی قیمت معتبر ہوگی۔ اگر فروخت کرنے والے کے ذمے قرض تھا، اس کے بدلے میں مال تجارت حاصل کیا یا پگھلے ہوئے سونے چاندی کے بدلے تو اسی جنس کی نقدی کے ذریعے قیمت کا تعین کیا جائے گا۔

اگر کسی شہر میں دو کرنسیاں برابر چل رہی ہیں اور ان میں سے ایک کے ساتھ قیمت

لگانے سے نصاب پورا ہو جاتا ہے اور دوسری کے ساتھ نہیں تو اس کرنسی کے ساتھ قیمت لگائی جائے جس سے نصاب پورا ہوتا ہے کیوں کہ شہر کی عام مروج کرنسی سے نصاب پورا ہو گیا اور اگر دونوں کرنسیوں سے نصاب پورا ہوتا ہے تو اس کرنسی سے حساب لگایا جائے جس میں فقرا کو زیادہ فائدہ ہو۔ اگر سامان تجارت کا کچھ حصہ نقدی دے کر خریدا اور کچھ حصہ ایسا سامان دے کر جو اپنی ضرورت کے لیے تھا، مثلاً کچھ سامان تجارت کو دو سو درہم کے بدلے اور کچھ اپنی ضرورت کے سامان کے بدلے خریدا تو جو سامان نقدی سے خریدا ہے اس کی قیمت اسی نقدی میں لگائی جائے اور جو سامان دے کر خریدا اس کی قیمت شہر میں عام مروج نقدی سے لگائی جائے جیسا کہ اگر ان میں سے صرف کسی ایک سے خریدا ہوتا تب بھی قیمت لگانے کے لیے یہی طریقہ اختیار کیا جاتا۔

جمہور کی رائے زیادہ مناسب ہے کیوں کہ اس میں سہولت ہے اور فقرا کی مصلحت اسی میں ہے۔ اس لیے ہر تاجر پر فرض ہے کہ سال کے آخر میں مال تجارت کو اپنے دوسرے سامان سے الگ کر لے اور اس وقت جو کرنسی رائج ہے اس کے مطابق اس کی قیمت لگا لے اور اگر وہ نصاب پورا کرتی ہو تو اس پر اڑہائی فی صد زکوٰۃ دے دے اور منافع کو راس المال میں شامل کر لے اور دوسرا سامان جو دوکان میں موجود ہو اور صنعت، تجارت کے آلات اور مزدوری یا کمائی کی مشینری اور دوکان کی شہرت وغیرہ کو اس میں شامل نہ کرے۔

کیا مال تجارت سے ہی زکوٰۃ دینا جائز ہے؟

فقہاء کی اس میں دو آراء ہیں(۱۱۱):

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ تاجر کو اختیار ہے، چاہے مال تجارت سے زکوٰۃ دے اس کی

قیمت سے، جب سال پورا ہو جائے تو تاجر مال تجارت کا اڑہائی فی صد یا اس کی قیمت کا اڑہائی فی صد دے سکتا ہے۔ چوں کہ زکوٰۃ مال تجارت میں واجب ہوئی ہے اس لیے دوسرے تمام اموال کی زکوٰۃ کی طرح اس میں سے بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے مثلاً کپڑے کے تاجر کے لیے جائز ہے کہ ہر قسم کے کپڑے میں سے درمیانی نوع کپڑے منتخب کر کے ان میں سے زکوٰۃ کے طور پر دے دے، البتہ اگر گھٹیا مال زکوٰۃ میں دیتا ہے یا ایک ہی قسم دے دیتا ہے تو جائز نہیں۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ قیمت میں سے زکوٰۃ دینا واجب ہے، مال تجارت سے زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیوں کہ زکوٰۃ مال تجارت کی قیمت پر واجب ہوتی ہے، اس لیے قیمت پر زکوٰۃ دینا گویا اصل مال سے زکوٰۃ دینا ہے۔ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ زکوٰۃ مال میں واجب ہے، زکوٰۃ درحقیقت قیمت میں واجب ہے۔

۴۔منافع، اضافہ اور غیر تجارتی مال کو اصل مال کے ساتھ ملانے کا حکم:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ مال تجارت کا سالانہ نفع اصل رأس المال سے ملا دیا جائے گا، جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ تجارت کے علاوہ حاصل ہونے والا مال مثلاً عطیہ، وراثت وغیرہ بھی اصل مال سے ملا دیا جائے، دوسرے فقہاء کا اس سے اختلاف ہے۔ اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں (۱۱۲) تجارت سے حاصل ہونے والا منافع مال تجارت میں، جانوروں کے بچے جانوروں کے ساتھ اور تجارت کے علاوہ حاصل ہونے والا مال مثلاً وراثت، ہبہ وغیرہ کا اصل مال کے ساتھ شامل کیا جائے بشرطیکہ سال کے آغاز میں صاحب نصاب تھا کیوں کہ زکوٰۃ کے وجوب کا سبب سال کے آغاز میں پیدا ہوتا ہے اور سال کے دوران

نصاب کا کچھ نہ کچھ حصہ اس کے پاس باقی رہا تاکہ مال کے کچھ حصے پر سال پورا ہوا ہو جس کے ساتھ نیا مال شامل کیا جا سکے اور سال کے آخر میں بھی نصاب کی مقدار مال موجود ہو تو سارے مال پر زکوٰۃ دے کیوں کہ نیا حاصل ہونے والا اصل مال کی جنس سے ہے اور اس کے تابع ہے، اسی میں اضافہ ہے اور مال بڑھتا رہتا ہے اور اضافہ اصل کے تابع ہوتا ہے۔ تابع کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہو ورنہ اصل کی حیثیت بدل جاتی ہے۔ اگر سال گزرنے کے بعد مزید مال ملے تو بالاتفاق اسے گزرنے والے سال کے مال کے ساتھ نہ ملایا جائے۔ نیز جانوروں کی مختلف قسمیں مثلاً اونٹ اور بکریاں ایک دوسرے سے نہ ملائی جائیں البتہ سونا چاندی نصاب کی تکمیل کے لیے ایک دوسرے سے ملا لی جائیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ(۱۱۳) تجارت سے حاصل ہونے والا نفع اور تجارتی سامان سے آنے والا کرایہ اصل مال میں شامل کیا جائے جس مال کی وجہ سے سال کے دوران اضافہ ہوا ہے، خواہ اصل مال مقدار نصاب سے کم ہو۔

تجارت کے علاوہ جو مال حاصل ہو مثلاً وراثت اور ہبہ سے اسے سال کے دوران اصل مال سے نہ ملایا جائے، خواہ اصل مال مقدار نصاب ہو بلکہ اس مال کی ملکیت کے دن سے ازسرنو سال شروع کیا جائے۔

اگر پہلے سے کسی کے پاس مقدار نصاب جانور ہیں اور سال کے دوران وارثت یا ہبہ سے اور جانور مل جاتے ہیں تو انہیں پہلے جانوروں کے ساتھ شامل کر لیا جائے اور اگر پہلے سے مقدار نصاب نہیں ہیں تو شامل نہ کیے جائیں۔

شافعیہ کا صحیح تر قول یہ ہے(۱۱۴) کہ منافع، تجارتی جانوروں کے بچے اور سامان

تجارت کے ثمرات درخت کے پھل، شاخوں، پتوں اور جانوروں کی اون، بالوں وغیرہ کی طرح ہیں اور یہ بھی مال تجارت ہیں اس لیے رأس المال کے ساتھ ملا دیے جائیں اور ان کا سال وہی ہے جو اصل مال کا سال ہے، اصل مال خواہ مقدار نصاب سے کم ہو کیوں کہ منافع وغیرہ اصل کا جزو ہیں، ان کا سال اصل کے تابع ہے جیسے جانوروں کے بچے اصل کے تابع ہیں۔ جو مال تجارت کے علاوہ کسی اور ذریعے سے حاصل ہوا ہو تو اسے تجارتی مال کے سال میں شامل نہ کیا جائے بلکہ اس کی ملکیت کے دن سے نیا سال شروع کیا جائے۔

حنابلہ کا مذہب(۱۱۵) تقریباً شافعیہ کے مطابق ہے البتہ اصل کے مقدار نصاب ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں: اگر کسی شخص کی ملکیت میں مقدار نصاب مال ہے۔ اس میں تجارت کرتا ہے اور اضافہ ہوتا ہے تو اصل اور اضافے دونوں کی زکوٰۃ دے جب سال پورا ہو جائے۔ اضافے پر سال اصل پر سال پورا ہونے کے تابع ہے کیوں کہ اضافہ ملکیت میں بھی اصل کے تابع ہے اس لیے سال میں بھی تابع ہوگا جیسا کہ جانوروں کی اولاد میں یہی مسئلہ ہے۔ تجارت کے علاوہ دوسرے ذرائع سے حاصل ہونے والے مال کو مال تجارت سے نہ ملایا جائے بلکہ اس کی ملکیت کے دن سے اس کا سال شروع کیا جائے۔

۵۔ مالکیہ کے نزدیک مال تجارت پر زکوٰۃ مقرر کرنے کا طریقہ:

مالکیہ کے نزدیک تاجر یا تو ذخیرہ اندوز ہوگا یا باقاعدہ مسلسل تجارت کرنے والا یا بیک وقت ذخیرہ اندوز بھی ہوگا اور باقاعدہ تاجر بھی۔(۱۱۶)

اَ۔ ذخیرہ اندوز وہ تاجر ہے جو سامان خرید کر اس کے مہنگا ہونے کا انتظار کرتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک سامان فروخت نہ ہو جائے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، اگر ایک سال یا

کئی سال بعد نقدی کے عوض سامان فروخت کرتا ہے تو ایک ہی سال کی زکوٰۃ دے اور اگر کچھ مال بچ رہے تو اس کی قیمت لگا کر نقدی میں شامل کر لی جائے۔

مالکیہ کی یہ رائے جمہور کے خلاف ہے، جمہور کی رائے یہ ہے کہ ذخیرہ اندوز چاہے مال بیچے یا نہ بیچے لیکن ہر سال زکوٰۃ دے البتہ حنفیہ کے نزدیک اسے اختیار ہے، چاہے قیمت سے زکوٰۃ دے، چاہے مال تجارت سے دے لیکن شافعیہ کے جدید قول اور حنابلہ کے نزدیک مال تجارت سے زکوٰۃ دینا درست نہیں۔ اس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

ذخیرہ اندوز کا سال مالکیہ کے نزدیک اس دن سے شروع ہوگا جس روز وہ مال تجارت کا مالک ہوا یا اگر اس نے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تھی تو جس روز زکوٰۃ دی گئی تھی۔

ذخیرہ اندوز نے جو تجارتی مال پر لوگوں سے قرض وصول کرنے ہیں ان کی زکوٰۃ اس وقت ادا کرے جب قرضے واپس مل جائیں اور صرف ایک سال کی زکوٰۃ دے۔

ب۔ باقاعدہ تاجر وہ ہے جو خرید وفروخت جاری رکھتا ہے، کسی وقت کا انتظار نہیں کرتا اور نہ سال کا حساب رکھتا ہے جیسے کہ عام بازاروں میں بیٹھنے والے تاجر ہیں۔ وہ اپنے لیے سال کا ایک مہینہ مقرر کرے اور اس میں دیکھے کہ اس کے پاس کتنی نقدی ہے اور کتنی قیمت کا مال تجارت ہے دونوں کو ملانے کے بعد اگر اس پر قرض ہے تو اسے منہا کر کے مقدار نصاب باقی بچے تو اس پر زکوٰۃ ادا کرے۔

اس کی زکوٰۃ کا حکم: ہر سال اپنے پاس موجود مال تجارت کی قیمت لگائے اور اگر کساد بازاری کی وجہ سے مال کئی کئی سال پڑا رہے تب بھی اس کی قیمت لگا کر پاس موجود نقدی کو اس میں جمع کر کے سارے مال کی زکوٰۃ دے۔

ایسے تاجر کے پاس جب وہ رقم آتی ہے جس سے وہ سامان تجارت خریدتا ہے اس

وقت سے اس کا سال شروع ہو جاتا ہے کیوں کہ مال تجارت کی اصل وہی رقم ہے۔ اس کی ملکیت کے دن سے یا پچھلی زکوٰۃ کی ادائیگی کے دن سے سال شروع ہوگا۔ خواہ تجارت دیر سے شروع کی ہو مثلاً محرم کے مہینے میں نصاب زکوٰۃ کی رقم کا مالک ہو گیا لیکن اس سے کاروبار، رجب میں شروع کیا تو سال کا آغاز محرم سے ہوگا۔

باقاعدہ تاجر کا تجارتی قرض: اگر اس نے کسی سے ایسا قرض لینا ہے جس کی فوری ادائیگی واجب ہے اور اس کے ملنے کی امید بھی ہے تو قرض کی رقم کو اصل مال کے ساتھ شامل کر کے زکوٰۃ دے۔ اگر کسی کے ذمے مال تجارت کا قرض ہے یا میعادی قرض ہے جس کے ملنے کی امید ہے تو اس کی قیمت کر کے اسے اصل مال کے ساتھ شامل کرے اور سارے مال پر زکوٰۃ دے۔

اگر کسی تنگ دست فقیر کے ذمے قرض ہے جس کی وصولی کی امید نہیں ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ ہاں جب یہ قرض وصول ہو جائے تو صرف ایک سال کی زکوٰۃ دے۔

باقاعدہ تجارت کرنے والے پر وہ برتن جن میں تاجر سودا سلف رکھتا ہے یا کام کرنے کے دوسرے آلات ان کی قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

ج۔ اگر تاجر اپنا کچھ مال ذخیرہ کرتا ہو اور کچھ باقاعدہ بیچتا رہتا ہو تو اگر دونوں قسم کے مال برابر ہوں یا مسلسل کاروباری مال کم اور ذخیرہ کیا ہوا زیادہ ہو تو ذخیرہ کیے ہوئے مال پر اس کے فروخت ہونے اور رقم ملنے کے بعد صرف ایک سال کی زکوٰۃ دے اور باقاعدہ فروخت ہونے والے کی ہر سال قیمت کر کے زکوٰۃ دے۔

اگر زیادہ مال باقاعدہ خرید وفروخت میں آتا ہے اور کم ذخیرہ کیا جاتا ہے تو سارے مال کو گردش کرنے والا قرار دیا جائے گا اور ذخیرہ اندوزی کا حکم نہیں لگے گا یعنی سارے

مال کی ہر سال قیمت لگا کر اس پر زکوٰۃ دی جائے گی اور مال کی گردش کو ذخیرہ اندوزی پر غلبہ حاصل رہے گا۔

۶۔شرکت مضاربت پر زکوٰۃ:

مال کا مالک اصل مال اور اپنے حصے کے منافع کی زکوٰۃ ادا کرے اور کام کرنے والا اپنے حصے کے منافع کی زکوٰۃ ادا کرے، جس کی تفصیل فقہاء کے نزدیک درج ذیل ہے(۱۱۷):

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالک اور کام کرنے والا ہر سال اپنے اپنے حصے کی زکوٰۃ ادا کریں اور حساب کتاب تک زکوٰۃ کو مؤخر نہ کریں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مالک اصل مال اور اسے حاصل ہونے والے منافع پر زکوٰۃ ادا کرے کیوں کہ تجارت کے منافع پر سال اسی وقت پورا ہو جاتا ہے جب اصل پر سال پورا ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپے مضاربت پر دیے کہ نفع آدھا آدھا ہوگا، اس پر ایک سال گزر گیا اور رقم تین ہزار ہوگئی تو مالک دو ہزار کی زکوٰۃ دے۔

البتہ کام کرنے والے پر اپنے حصے کی زکوٰۃ اس وقت تک نہیں ہے جب تک کہ نفع تقسیم نہ ہو جائے اور تقسیم کے بعد کام کرنے والے کی رقم پر سال کا آغاز ہوگا کیوں کہ کام کرنے والے یعنی مضارب کی ملکیت مکمل نہیں ہے۔ جب مضارب مالک سے حساب کتاب کر لیتا ہے تب اس کے سال کا آغاز ہوتا ہے اور جب سال پورا ہو تو زکوٰۃ ادا کرے کیوں کہ حساب کے بعد اسے معلوم ہوا کہ مشترکہ مال میں اس کا کتنا حصہ ہے۔ اس کے بعد اگر گھاٹا ہو جائے تو وہ گھاٹا مالک پر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اصل مال اور اپنے حصے کے منافع کی زکوٰۃ مالک کے ذمے ہے

کیوں کہ وہ دونوں کا مالک ہے اور مضارب کے ذمے اپنے حصے کے منافع کی زکوٰۃ ہے کیوں کہ وہ جب چاہے منافع تقسیم کر کے اپنے حصے پر قابض ہو سکتا ہے، اس لیے یہ رقم ایسے قرض کی طرح ہے جو فوری وصول ہو سکتا ہے اور جب سے منافع ملنا شروع ہوگا، اس وقت سے سال کا آغاز ہوگا۔ تقسیم سے پہلے شافعی مذہب کے مطابق مضارب کے ذمے زکوٰۃ ادا کرنا نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مال مالک کے شہر میں ہو، اگرچہ حکماً ہو یعنی اسے مال کی غیر موجودگی میں بھی اس کے بارے میں علم ہو تو اس پر باقاعدہ تاجر کی طرح زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یعنی ہر سال مال کی قیمت اور منافع پر زکوٰۃ ادا کرے اور اصل سرمائے اور منافع کو جمع کر کے حساب کتاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دے۔ یہ ظاہر مذہب ہے لیکن مالکیہ کی معتمد روایت یہ ہے کہ حساب کتاب کے بعد زکوٰۃ ادا کرے اور اس موقع پر پچھلے تمام سالوں کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اگر مال موجود نہیں اور اس کے بارے میں معلوم نہیں کہ وہ ہے بھی یا ضائع ہو گیا، اس پر نفع ہوا یا نقصان تو بعد میں پچھلے تمام سالوں کی زکوٰۃ ادا کرے۔

مضارب حساب کتاب کے بعد اپنے حصے پر ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرے۔

مطلب چہارم: غلے اور پھلوں پر زکوٰۃ (یعنی زمینی پیداوار پر زکوٰۃ):

اس عنوان کے تحت غلوں اور پھلوں پر زکوٰۃ کی فرضیت، اس کا سبب اور شرائط، کتنی پیداوار پر زکوٰۃ واجب ہے، زکوٰۃ کا کم از کم نصاب کیا ہے، کتنی اور کس نوع کی زکوٰۃ واجب ہے، زکوٰۃ کب ادا کی جائے اور کیا غلوں اور پھلوں کو ایک دوسرے سے ملایا جا سکتا ہے، وقف پھلوں کی زکوٰۃ، بٹائی پر دی ہوئی زمین کی زکوٰۃ خراجی زمین کی زکوٰۃ (خراجی اور عشری زمین اور خراج کی دو قسمیں) عشر وصول کرنے والا اور ٹیکس، غلوں اور پھلوں پر

زکوٰۃ ادا کرنا اور زکوٰۃ کی معافی زیر بحث آئیں گے۔

ا۔غلوں اور پھلوں پر زکوٰۃ کی فرضیت اور فرضیت کا سبب(۱۱۸):

یہ زکوٰۃ قرآن، سنت، اجماع اور عقلی دلائل کی رو سے واجب ہے:

قرآن حکیم میں ہے: وآتوا حقه یوم حصاده (الانعام ۶: ۱۴۱؛ جس روز فصل کاٹو، اس کا حق ادا کرو) ابن عباسؓ کہتے ہیں اس سے فرض زکوٰۃ مراد ہے: ایک بار انہوں نے کہا اس سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔ نیز ارشاد ربانی ہے: یا ایُّها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الأرض (البقرہ۲: ۲۶۷؛ اے ایمان والو! جو پاکیزہ چیزیں تم کماتے ہو اس میں سے خرچ کرو اور جو کچھ ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالا ہے، اس میں سے بھی) زکوٰۃ کو نفقہ بھی کہا گیا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے: والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله (التوبہ۹: ۳۴) جو لوگ سونے چاندی کی ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے)۔

سنت میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس زمین کی بارش، چشموں یا قدرتی ندی نالوں سے(۱۱۹) آبپاشی ہوتی ہو اس میں عشر ہے اور جس کی رہٹ سے آبپاشی ہوتی ہو اس میں نصف عشر ہے''(۱۲۰)۔ نیز فرمایا: ''جس زمین کی سیرابی دریاؤں یا بادلوں سے ہو اس میں عشر ہے اور جس کی رہٹ کے پانی سے ہو(۱۲۱) اس میں نصف عشر ہے''(۱۲۲)۔

اجماع: عشر کی فرضیت پر امت کا اجماع ہے۔

عقلی تقاضا: زکوٰۃ کے شرعی حکم کے بارے میں جو عقلی دلیل دی گئی وہ یہاں بھی صادق آتی ہے کیوں کہ عشر فقیر کو دینا اللہ کی نعمتوں کا شکر ادا کرنا ہے، بے سہارا لوگوں کو سہارا دینا، انہیں اپنے فرائض ادا کرنے کے قابل بنانا، نفس کو گناہوں سے پاک صاف کرنا ہے

اور یہ سارے کام عقلاً اور شرعاً ضروری ہیں۔

زمینی پیداوار پر زکوٰۃ کی فرضیت کا سبب: ایسی زمین جس کے ذریعے پیداوار ہو اس کا سبب ہے، حقیقتاً زمین کے ذریعے اضافہ ہو جیسے عشر کے بارے میں ہے یا تقدیراً ہو جیسے خراج کے بارے میں ہے۔ اگر کسی آفت کی وجہ سے زمینی پیداوار نہ ہو تو عشری زمین پر عشر اور خراجی زمین پر خراج واجب نہیں رہتا کیوں کہ زمین سے اضافہ حقیقتاً اور تقدیراً دونوں طرح ختم ہو جاتا ہے۔ حقیقتاً اور تقدیراً کا فرق یہ ہے کہ اگر عشری زمین ہے اور اس میں زراعت کی قدرت کے باوجود زراعت نہیں کی تو عشر واجب نہیں ہوگا کیوں کہ حقیقتاً اس میں کوئی چیز پیدا نہیں ہوئی لیکن اگر خراجی زمین ہے اور اس میں کچھ پیدا نہیں ہوا تب بھی خراج واجب ہوگا کیوں کہ تقدیراً اس سے اضافہ حاصل کیا جا سکتا تھا۔

غلوں پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب دانے تیار ہو کر سخت ہو جائیں، خواہ ان کا کچھ حصہ تیار ہو کر سخت ہو جائے اور پھلوں پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب وہ استعمال کے قابل ہو جائیں اور ان کا رنگ پکنے کے قریب ہونے کی وجہ سے بدلنے لگ جائے جیسا ہر پھل کا رنگ ہوتا ہے۔ سرخ یا پیلا یا اس میں گداز اور نرمی پیدا ہو جائے۔ اس جنس کے پھلوں میں سے بعض پھل اگر استعمال کے قابل ہو جائیں تو کافی ہے۔ اس کی مزید تفصیل آگے آئے گی۔

۲۔ غلوں اور پھلوں کی زکوٰۃ کی شرائط:

ہر قسم کی زکوٰۃ کی کچھ عام شرائط ہیں جو اوپر بیان کر دی گئی ہیں مثلاً زکوٰۃ دینے والے کا عاقل بالغ ہونا، حنفیہ کے نزدیک زمینی پیداوار کے سوا اور کسی مال پر بچے اور دیوانے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اسلام بھی شرط ہے، کافر پر زکوٰۃ واجب نہیں کیوں کہ

زکوٰۃ عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل اور مکلف نہیں ہے۔

ان کے علاوہ کچھ اور شرائط بھی ہیں جن کی مختلف مذاہب میں تفصیلات ہیں:

حنفیہ کے نزدیک (۱۲۳) عام شرائط کے علاوہ زمینی پیداوار کی زکوٰۃ کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

۱۔ زمین عشری ہو۔ خراجی زمین پر زکوٰۃ واجب نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک ایک زمین پر عشر اور خراج دونوں نہیں لگ سکتے۔

۲۔ زمین سے پیداوار ہو۔ اگر زمین سے کچھ پیدا نہ ہو تو عشر واجب نہیں ہے کیوں کہ عشر پیداوار کے جز کے طور پر واجب ہے۔

۳۔ زمین سے ایسی پیداوار ہو جس کی زراعت سے زمین کی ترقی، اس سے پھل حاصل کرنا اور اسے استعمال میں لانا مقصود ہو۔ ایندھن اور گھاس وغیرہ پر زکوٰۃ واجب نہیں کیوں کہ ایندھن اور گھاس سے زمین کی ترقی نہیں ہوتی بلکہ زمین خراب ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے نصاب شرط نہیں۔

زمینی پیداوار کم ہو یا زیادہ اس پر عشر واجب ہے۔

مالکیہ کے ہاں دو شرائط ہیں (۱۲۴)۔

۱۔ زمینی پیداوار غلہ (دانے) اور پھل (کھجور، کشمش اور زیتون) ہو۔ فواکہ میں زکوٰۃ نہیں ہے مثلاً سیب اور انار میں اور نہ سبزیوں اور ساگ میں زکوٰۃ ہے۔ خواہ زمین خراجی ہو جیسے مصر وشام کی زمین ہے جو بزور فتح کی گئی اور ان زمینوں کے خراج سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی یا غیر خراجی ہو یعنی ایسی زمین جو صلح کے معاہدے کے تحت مسلمانوں کے قبضے

میں آئی ہو یا وہاں کے لوگ مسلمان ہو گئے ہوں یا بنجر زمین ہو۔

۲۔ زمینی پیداوار نصاب کی مقدار کے برابر ہو یعنی پانچ اوسق (۶۵۳ کیلوگرام)۔ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مد کے حساب سے چار مد کا ہوتا ہے اور وہ بارہ قنطار اندلسی کے برابر ہے۔

شافعیہ کے ہاں تین شرائط ہیں (۱۲۵)۔

۱۔ زمینی پیداوار ایسی ہو جسے غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو، ذخیرہ کیا جا سکتا ہو اور اسے انسان آگاتے ہوں۔ مثلاً غلوں میں سے گندم، جو، باجرا، مکی، چاول، مسور، چنے اور اس کے مشابہ غلے۔ اور پھلوں میں سے کھجور، انگور۔ سبزیوں اور ساگ اور پھل مثلاً ککڑی، تربوز، انار اور گنے وغیرہ میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ غلے سے بھوسہ الگ کرنے اور چھلکے اتارنے کے بعد اس کی زکوٰۃ دی جائے گی۔

۲۔ زمینی پیداوار پورا نصاب ہو یعنی پانچ وسق جو ایک ہزار چھ سو رطل بغدادی کے برابر ہے اور ۶/۷ ۳۴۲ رطل دمشقی کے برابر جو ۶۵۳ کیلوگرام کے برابر ہے۔

۳۔ کسی متعین مالک کی ملکیت میں ہے۔ جو زمین مساجد کے لیے وقف ہو، صحیح یہ ہے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ اس کا کوئی متعین مالک نہیں ہے اور صحرا کی کھجوروں پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ان کا کوئی متعین مالک نہیں ہوتا۔

حنابلہ کے ہاں بھی تین شرائط ہیں (۱۲۶)۔

۱۔ زمینی پیداوار کو ذخیرہ کرنا اور باقی رکھنا ممکن ہو اور اس میں درج ذیل اوصاف بھی ہوں: ماپی یا تولی جا سکتی ہو، باقی رہنے والی ہو، غلہ اور پھل خشک ہوں، ایسی پیداوار ہو جسے لوگ خود اگاتے ہوں، خواہ خوراک کی قسم سے ہو جیسے غلہ اور دالیں ہوں جیسے مسور، چنے

اور موٹھ یا بیج ہوں جیسے زیرے، کھیرے، ککڑی وغیرہ کے بیج یا سبزیوں کے بیج ہوں جیسے مولی، عصفر، ترمس اور سمسم کے بیج اور دوسری دانہ دار اشیا۔

جن پھلوں میں یہ اوصاف پائے جاتے ہوں ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہے مثلاً کھجور، کشمش، اخروٹ، پستہ، بندق کا پھل۔

ان پھلوں میں زکوٰۃ نہیں ہے جیسے خرمانی، دراق، بہی، سیب اور نہ سبزی میں مثلاً کھیرا، ککڑی، بینگن، شلغم اور گاجر۔

۲۔ زمینی پیداوار دانوں کی صفائی اور پھل خشک ہونے کے بعد مقدار نصاب یعنی پانچ وسق کے برابر ہو، یعنی ۳/۴ ۱۴۲۸ء رطل مصر یا ۵۰ کیلہ یا ۴ ارادب، مصری اردب ۱۲۸ لیٹر پانی یا ۹۶ پیالوں کے برابر ہے۔

۳۔ زکوٰۃ کے وجوب کے وقت نصاب زکوٰۃ آزاد اور مسلمان کی ملکیت ہو۔ زکوٰۃ کے وجوب کے وقت سے مراد وہ وقت ہے جب دانے سخت ہو جائیں اور پھل استعمال کے قابل ہو جائیں۔ جو فصلیں لوگ خود اگاتے ہیں اگر وہ خود بخود اُگ آئیں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہے جیسے کسی کے دانے زمین میں گر گئے اور خود بخود اگ آئے کیوں کہ زکوٰۃ کے وجوب کے وقت وہ ان کا مالک ہے۔ خود کاشت کرنا شرط نہیں۔ گرا پڑا پھل اُٹھانے والے پر زکوٰۃ واجب نہیں، یا کسی کو پھل استعمال کے قابل ہونے کے بعد ہبہ کیے گئے یا کسی نے اس کے بعد خریدے یا کٹائی کرنے والے کو کٹائی اور صفائی وغیرہ کی اجرت کے طور پر پیداوار ملی۔ اس شخص پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں جو کسی غلے یا پھل کا اس کے قابل استعمال ہونے کے بعد مالک ہوا مثلاً خریدی یا وارثت وغیرہ میں ملی یا مہر، عوض خلع، اجارہ یا صلح کے بدلے میں حاصل ہوئی کیوں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے وقت وہ اس کا مالک

نہیں تھا۔ کسی مباح پیداوار کو حاصل کر لینے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، خواہ اپنی زمین میں اُگی ہو یا بنجر زمین سے لی ہو کیوں کہ اس کی ملکیت قبضے سے ہوتی ہے، زکوٰۃ کے وجوب کے وقت وہ کسی کی ملکیت نہیں تھی۔

۳۔ زکوٰۃ کس پیداوار میں واجب ہے؟

زمینی پیداوار کی زکوٰۃ کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے ہر زمینی پیداوار پر زکوٰۃ ہے اور دوسری یہ ہے کہ جن چیزوں کو غذا کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے اور ذخیرہ کیا جا سکتا ہے انہیں پر زکوٰۃ واجب ہے۔(۱۲۷)

پہلی رائے امام ابوحنیفہ کی ہے کہ زمینی پیداوار کم ہو جائے زیادہ اس میں زکوٰۃ ہے البتہ چارہ، ایندھن ور سرکنڈے (جن سے قلم بنائے جاتے ہیں البتہ گنے میں عشر ہے) کھجور کی شاخیں اور گھاس اور ایسی اشیا جن سے مقصد زمین کی پیداوار نہیں ہوتی اور وہ زمین کے کناروں پر ہوتی ہیں زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں۔ البتہ اگر زمین کو سرکنڈوں یا جھاڑیوں یا گھاس کاشت کرنے کے لیے مختص کر لیا جائے اور اسے پانی دیا جائے اور لوگوں کو اس میں آنے جانے سے روکا جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔ زمینی پیداوار پر زکوٰۃ مطلقاً واجب ہے۔ اس میں سال کی شرط نہیں کیوں کہ اس میں ٹیکس کا مفہوم پایا جاتا ہے اس لیے حکمرانوں کو جبراً عشر وصول کرنے کا حق ہے اور ترکے سے بھی وصول کیا جائے گا۔ اور قرض ہوتے ہوئے بھی واجب ہوگا اور چھوٹے بچے، دیوانے کی زمین اور وقف زمین سے بھی لیا جائے گا۔

ان کی دلیل یہ حدیث ہے: ''ہر قسم کی زمینی پیداوار میں عشر ہے''(۱۲۸)۔

اس لیے ہر پیداوار پر عشر واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک امام ابوحنیفہ کی رائے درست ہے

اور سب نے ان کی دلیل کو ترجیح دی ہے۔

دوسری رائے صاحبین اور جمہور کی ہے کہ صرف اس زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے جو غذا کے لیے کام آتی ہو اور ذخیرہ کی جا سکتی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک جو خشک ہو یا باقی رہنے والی ہو اور اسے ناپا جاتا ہو، سبزیوں اور پھلوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ یہی راجح ہے۔

حنفیہ میں سے صاحبین یہ کہتے ہیں کہ جس پیداوار کا ثمرہ باقی رہے جب پانچ وسق کو پہنچ جائے تو صرف اس میں عشر واجب ہوتا ہے۔ سبزیوں (مثلاً سیب، بہی وغیرہ اور ساگ، مثلاً پیاز کے ساگ اور اجوائن وغیرہ) پر عشر نہیں کیوں کہ یہ زیادہ دیر باقی نہیں رہتیں۔

مالکیہ کے نزدیک بیس اقسام پر زکوٰۃ واجب ہے ان میں سے سترہ اشیا دانے دار ہیں۔ سات قسم کی دالیں ہیں (یعنی چنے، موٹھی، لوبیا، مسور، ترمس، مٹر اور بسیلہ) گندم، بغیر چھلکے کے جو، علس (گندم کی ایک قسم جسے چھلکے سمیت ذخیرہ کیا جاتا ہے)، مکی، باجرا، چاول۔ چار قسم کے تیل والی اشیا یعنی زیتون، سمسم، عصفر کے دانے، گاجر، سفید مولی کے دانوں پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ اس میں تیل نہیں ہوتا۔

تین قسم کے پھل یعنی کھجور، کشمش اور زیتون کیوں کہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: ''زیتون میں عشر ہے''۔

مندرجہ ذیل قسم کے پھلوں میں زکوٰۃ نہیں ہے: انجیر، انار، سیب وغیرہ اور نہ روئی، شلجم، بیج اخروٹ اور بادام وغیرہ ہیں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ خوراک کے ساتھ مختص ہے، اور پھلوں میں کھجور اور کشمش[۱۲۹] اور غلوں میں، گندم، جو، چاول، مسور، ماش اور دوسری اشیا جو غذا میں استعمال ہوتی ہیں مثلاً چنے، باقلا، مکی، ہرطمان (گندم اور جو کے درمیانی قسم) اور مٹر، گاؤ دانہ،

میتھی، خشخاش اور سمسم۔

ککڑی، تربوز، انار اور برسیم میں زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زکوٰۃ معاف کر دی تھی۔ پھلوں میں سے شفتالو، انار، انجیر، بادام، ناریل، سیب، آڑو اور جنگلی دانے مثلاً حنظل کے بیج اور جنگلی جانوروں مثلاً ہرنوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

جو چیزیں مساجد، پلوں اور سرحدوں کی حفاظت کے لیے اور فقرا و مساکین کے لیے وقف ہوں، صحیح یہ ہے کہ ان پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ان کا کوئی متعین مالک نہیں ہے۔ زیتون، زعفران، ورس، عصفر کے دانوں اور جدید مذہب کے مطابق شہد میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ہر ایسی چیز میں زکوٰۃ ہے جو خوراک میں کام آتی ہے، اسے ماپا جا سکتا ہو، اور وہ ایسی دانے دار غذا ہو جسے ذخیرہ کیا جا سکتا ہو جیسے گندم، جو، سلت (ایک ایسا غلہ جس کا رنگ گندم کا اور اثرات جو کے ہوتے ہیں، ٹھنڈا ہوتا ہے) مکی، دالیں،(۱۳۰) مثلاً باقلا، چنے، لوبیا، مسور، ماش، ترمس (باقلا سے چھوٹے لیکن چوڑے دانے) باجرا، چاول، ہرطمان (ایک غلے کی قسم یعنی مٹر، گاوَدانہ، میتھی، خشخاش، اور سمسم اور علس (گندم کی ایک قسم جسے چھلکے سمیت ذخیرہ کیا جاتا ہے)۔

تمام سبزیوں کے بیجوں میں زکوٰۃ واجب ہے مثلاً کاسنی، اجوائن، پیاز، مسور وغیرہ اور تمام پھلوں کے بیجوں میں اور دھنیا، زیرہ اور کلونجی کے بیجوں میں اور دوائیوں میں استعمال ہونے والی نباتات کے بیجوں میں مثلاً شمر (ایک پودا جس کے پھول زرد اور دانے سبز ہوتے ہیں) انیسون (ایک دوا کا نام ہے) اور کہو کے بیجوں میں رائی، روئی اور کھیرے ککڑی کے بیجوں میں اور خرفہ کے ساگ، بینگن، خس اور گاجر کے بیجوں میں۔

تمام ساگوں کے بیجوں میں مثلاً رشاد(۱۳۱) (ایک نباتات کا نام ہے) مولی اور

قرطم (عصفر) کے بیجوں میں۔

ہر ایسا پھل جو ماپا جاتا ہے اور اس کی ذخیرہ اندوزی ہوسکتی ہے مثلاً کھجور، کشمش، بادام، پستہ، بندق اور سماق (ایک کھٹا پھل) میں زکوٰۃ واجب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ زکوٰۃ غلوں میں، بیجوں میں اور قابل ذخیرہ پھلوں میں واجب ہے۔

جیسا کہ کتاب الفروع میں ہے راجح روایت یہ ہے کہ انگور، انجیر، آڑو اور توت میں زکوٰۃ واجب ہے کیوں کہ انہیں کھجور کی طرح ذخیرہ کیا جا سکتا ہے لیکن معتمد روایت یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ انہیں ذخیرہ کرنے کی عادت نہیں ہے۔ پہاڑی پودینے اور اشنان اور ان کے بیجوں پر زکوٰۃ واجب ہے اور جو پتے کار آمد ہوں مثلاً بیری، خطمی اور آس کے پتے کیوں کہ انہیں ماپا جاتا ہے اور ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ روئی، کپاس، پٹ سن، زعفران، ورس (رنگ کرنے والی گھاس) نیل (نیلا رنگ کرنے والی گھاس) ناریل اور دوسرے تمام پھلوں مثلاً شفتالو، سیب، آلو بخارا، ناشپاتی، بہی، انار، بیری، زعرور (پھل جس کا رنگ سرخ اور گٹھلی بڑی ہوتی ہے) اور کیلے پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ انہیں ماپا نہیں جاتا اور نہ اخروٹ پر کیوں کہ انہیں گنا جاتا ہے اور نہ گنے پر۔

سبزیوں مثلاً تربوز، ککڑی، کھیرا، بینگن، شلغم، چقندر، کرم کلا، گوبھی، تھوم، پیاز، کراث (تھوم اور پیاز کی ملی جلی قسم) گاجر اور مولی وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''سبزیوں پر زکوٰۃ نہیں ہے'' (۱۳۲) اور نہ ساگوں پر، مثلاً کاسنی، اجوائن، پودینہ، رشاد، خرفہ کے ساگ، سلم درخت کے پتوں، دھنیا اور لوبیا پر زکوٰۃ ہے۔

خوشبو اور پھاوں مثلاً گلاب کے پھول، بنفشہ، نرگس، نیلوفر اور خیری کے پھولوں پر

زکوٰۃ نہیں کیوں کہ یہ بکھر جاتے ہیں۔ اسی طرح زنبق (ساگ کی قسم) پر اور نہ نر کھجور کے خوشوں پر اور نہ کھجوروں کی شاخوں پر (ایسی شاخیں جن سے پتے الگ نہ کیے گئے ہوں، اگر پتے الگ کر لیے جائیں تو وہ ٹہنی ہے) نہ کھجور کے پتوں پر، نہ غلے کے چھلکے اور بھوسے پر، نہ ایندھن، لکڑی اور بید کی شاخوں پر زکوٰۃ ہے۔ نہ توت کے پتوں، گھاس، بانس اور جانوروں کے دودھ، ان کے بالوں، اون اور صوف وغیرہ پر زکوٰۃ ہے۔ اسی طرح ریشم اور ریشم کے کیڑوں پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ان میں سے کسی کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ اور نہ یہ چیزیں منصوص کے حکم میں ہیں یعنی کسی نص پر قیاس کا تقاضا بھی یہ نہیں کہ ان پر زکوٰۃ عائد کی جائے اس لیے ان میں زکوٰۃ معاف ہے۔

زیتون کے بارے میں خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے جدید قول اور حنابلہ کی معتمد روایت کے مطابق زیتون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہ کے نزدیک زیتون پر زکوٰۃ ہے اور مالکیہ (۱۳۳) کے نزدیک زیتون کا نصاب پانچ وسق ہے۔

شہد کی زکوٰۃ: شہد کی زکوٰۃ کے حکم کے بارے میں میں فقہاء کی دو آراء ہیں (۱۳۴)۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس میں عشر ہے البتہ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شہد عشری زمین سے حاصل کیا جائے تو اس میں عشر ہے خواہ شہد کم ہو یا زیادہ، لیکن خراجی زمین سے حاصل ہونے والے شہد میں عشر نہیں ہے۔ حنابلہ کے نزدیک شہد کا نصاب دس افراق ہے۔ افراق فرق کی جمع ہے اور فرق ان کے نزدیک سولہ رطل کے برابر ہے۔ پس نصاب ایک سو ساٹھ رطل بغدادی اور ۲/۷، ۳۴ رطل دمشقی اور ایک سو چار مصری ہے۔ حنفیہ کے نزدیک رطل ایک سو تیس درہم ہے اور درمیانہ درہم ۲،۹۷۵ گرام ہوتا ہے۔

شہد پر عشر واجب ہونے کی دلیل مندرجہ ذیل آثار ہیں۔

ابوسیارہ المتعی نے کہا: ''میں نے پوچھا، یارسول اللہؐ، میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں، آپؐ نے فرمایا، عشر دیا کرو'' (۱۳۵)۔

عمرو بن شعیب اپنے باپ اور دادا سے روایت کرتے ہیں کہ ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد سے عشر وصول کیا'' (۱۳۶)۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ شہد کا عشر لیا کرتے تھے، ہر دس قرب سے ایک قربہ وصول کرتے۔

عقیلی نے اپنی کتاب ''الضعفاء'' میں عبدالرزاق کے حوالے سے حضرت ابوہریرہؓ سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ: ''شہد میں عشر واجب ہے'' (۱۳۷)۔ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ شہد میں زکوٰۃ واجب نہیں، ان کی دلیل دو باتیں ہیں:

۱۔ ترمذی میں ہے: ''اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بڑی بات ثابت نہیں''۔ ابن المنذر نے کہا ہے کہ: ''شہد میں عشر کے وجوب کے بارے میں نہ کوئی حدیث ثابت ہے نہ اجماع''۔

۲۔ شہد ایک جاندار سے خارج ہونے والا مائع ہے اس لیے دودھ کے مشابہ ہے اور دودھ پر بالاجماع زکوٰۃ نہیں ہے۔

ابوعبید نے اس امر کو ترجیح دی کہ شہد حاصل کرنے والوں کو عشر دینے کا حکم دیا جائے اور اس پر ابھارا جائے اور اسے نہ دینا مکروہ سمجھا جائے اور چھپانے والے کو گناہ سے محفوظ نہیں سمجھا جاتا۔ اگرچہ عشر فرض نہیں ہے۔

۴۔ کم از کم نصاب جس سے غلے اور پھلوں کی زکوٰۃ شروع ہوتی ہے:

امام ابوحنیفہؒ (۱۳۸) کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے نصاب شرط نہیں ہے۔ زمینی پیداوار کم ہو چاہے زیادہ اس پر عشر واجب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی عام ہے: یا ایھا الذین

آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الأرض (البقرۃ ۲: ۲۶۷؛ اے ایمان والو! ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو جوتم کماتے ہو اور ان میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالی ہیں) نیز ارشاد ربانی ہے: وآتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام ۶: ۱۴۱؛ فصل کی کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو) ارشاد نبویؐ ہے: ''جو کھیتی بارش سے سیراب ہوتی ہے اس میں عشر ہے اور جو ڈول یا رہٹ سے سیراب کی جائے اس میں نصف عشر ہیں'' (۱۳۹)۔ ان نصوص میں کم یا زیادہ پیداوار کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ عشر کے وجوب کا سبب ایسی زمین ہے جس سے پیداوار ہوتی ہو، اس میں کم یا زیادہ کا کوئی فرق نہیں ہے۔ جو پیداوار زمین سے نکلے اس میں عشر واجب ہے۔ کام کرنے والوں کی اجرت، کھیتی باڑی کے دوسرے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مقدار واجب کی ہے اس میں فرق رکھ کر محنت کا فرق خود ملحوظ رکھا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ''جو بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جسے خود سیراب کیا جائے اس میں نصف عشر ہے''۔ پس اخراجات کسان کے ذمے ہوں گے اور زکوٰۃ اخراجات نکالے بغیر ساری پیداوار پر واجب ہوگی۔

صاحبین اور جمہور فقہاء (۱۴۰) کی رائے یہ ہے کہ نصاب شرط ہے، ایسے غلوں اور پھلوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی جو پانچ وسق ۶۵۳ کیلوگرام یا پچاس مصری کیلو سے کم ہو کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے'' (۱۴۱)۔ وسق ساٹھ صاع ہوتا ہے۔ یہ حدیث بطور خاص اس زکوٰۃ سے متعلق ہے۔ اس لیے اسے مقدم رکھنا ضروری ہے اور اس کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کے دلائل کی عمومیت کی تخصیص ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ ہے''۔ اس

حدیث کے آخر میں آپؐ نے فرمایا کہ: ''پانچ اونٹوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے''۔ اس حصے سے پہلے کی تخصیص ہوگئی۔ اسی طرح آپؐ کا ارشاد: ''زمینی پیداوار میں عشر ہے'' کی تخصیص اس حدیث سے ہوتی ہے ''پانچ اوقیہ سے کم میں صدقہ نہیں ہے''۔ چوں کہ زمینی پیداوار ایسا مال ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ پس اس کے تھوڑے سے حصے میں زکوٰۃ نہیں ہے جیسا کہ تمام اموال میں یہی اصول ہے۔ صدقہ صرف مال داروں پر واجب ہوتا ہے اور نصاب کے بغیر کوئی مال دار نہیں ہوسکتا، جیسا کہ زکوٰۃ کے تمام اموال کے بارے میں ایسا ہے۔ حدیث کے صحیح ہونے کی وجہ سے ہمارے نزدیک یہی راجح ہے۔

البتہ زمینی پیداوار کی زکوٰۃ میں سال گزرنے کا اعتبار نہیں ہے کیوں کہ اس میں اضافہ فصل کاٹنے سے ہو جاتا ہے، اسے باقی رکھنے کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ دوسرے اموال میں سال کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ ایک سال میں مال بڑھنے کا غالب گمان ہوتا ہے۔ نصاب میں ماپ کا اعتبار ہے کیوں کہ وسق ماپ کا پیمانہ ہے اور عہد نبویؐ میں اہل مدینہ کا ماپ کا پیمانہ صاع تھا جو چار مُد کے برابر تھا اور صاع ۳/۱،۵ رطل کا تھا اور رطل ۶۷۵ گرام کا۔ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے اگر کھجوریں اور انگور خشک ہوسکیں تو خشک کھجوروں اور کشمش کے ذریعے نصاب کا حساب کیا جائے گا، کیوں کہ مسلم کی روایت ہے: ''غلے اور کھجور میں اس وقت تک صدقہ نہیں جب تک پانچ وسق نہ پہنچ جائے''۔ اگر تازہ کھجوریں خشک نہ ہوسکیں یا انگور کشمش نہ بن سکے مثلاً ان سے اچھے قسم کی کھجوریں اور کشمش تیار نہ ہوتی ہو یا خشک ہونے میں طویل مدت مثلاً ایک سال لگ جاتا ہو تو تازہ کھجوروں اور انگور پر ہی وسق کے حساب سے زکوٰۃ دی جائے، کیوں کہ فصل کی تیاری کے بعد ان کا خشک ہونا، اس کے کمال کا وقت ہے، اس لیے خشک ہونے کی صورت میں جتنا وزن کم ہو

سکتا ہے اتنا منہا کر کے باقی پر فوری طور پر زکوٰۃ دے دی جائے کیوں کہ ایسے پھلوں کا کامل تر حال یہی ہے۔

دانوں کے پانچ وسق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھوسے، گھاس پھونس اور تنکوں سے صاف ہونے کے بعد پانچ وسق ہوں، کیوں کہ بھوسہ وغیرہ نہ کھایا جاتا ہے نہ سنبھال کر رکھا جاتا ہے۔

جو غلے چھلکے کے سمیت ذخیرہ کیے جاتے ہیں مثلاً چاول، علس (جو کی قسم ہے) اس کا نصاب دس وسق ہے۔ یہ غلے چھلکوں میں زیادہ محفوظ اور زیادہ اچھے رہتے ہیں، ان چھلکوں کو نصف وزن کے برابر سمجھا جائے گا۔

نصاب کی تکمیل کے لیے ایک سال کا پھل دوسرے سال کے پھل میں اور ایک سال کا غلہ دوسرے سال کے غلے میں نہ ملایا جائے۔ البتہ ایک سال کے بعض پھل دوسروں سے اور بعض غلے دوسروں سے ملا دیے جائیں۔ خواہ ان کی اقسام اور پیدا وار ہونے کے علاقوں میں اختلاف اور گرمی سردی کے فرق کے باعث مختلف اوقات میں تیار ہوں۔ سال سے مراد یہاں بارہ عربی مہینے ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک نصاب میں اس امر کا اعتبار ہے کہ دانے بھوسے وغیرہ سے صاف ہوں، کیوں کہ ان کے ساتھ ذخیرہ نہیں کیے جاتے اور خشک ہو چکے ہوں۔ تازہ کھجوریں خشک ہو گئی ہوں اور انگور کشمش بن گئے ہوں۔ اگر کھجوریں تازہ ہوں اور انگور ہوں تو فروخت کی صورت میں نصف عشر کی قیمت ادا کی جائے۔ اسی طرح ہری لوبیا اور سبز چنوں پر جو خشک نہیں ہوتے نصف عشر واجب ہوگا۔ جن چیزوں سے تیل نکالنا ہے ان کے تیل پر اگر وہ خشک نہ ہوں تو نصف عشر لیا جائے گا۔ البتہ جن چیزوں کو چھلکے سمیت ذخیرہ کیا جاتا

ہے، مثلاً چاول، علس اور جو ان میں چھلکا ساتھ شمار کیا جائے گا۔ یعنی اگر چاول چھلکے کے بغیر چار وسق ہوں اور چھلکے کے ساتھ پانچ وسق تو ان پر زکوٰۃ دی جائے، اگر اس میں کم ہوں تو نہیں۔

جمہور اس مسئلے میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ کٹائی اور صفائی وغیرہ کاشت کے دوسرے اخراجات کی بنا پر نصاب میں کمی واقع نہیں ہوگی۔

۵۔ زکوٰۃ کی واجب مقدار اور اس کی کیفیت:

فقہاء کا اتفاق ہے(۱۴۲) جو فصلیں بلا مشقت سیراب ہوتی ہیں مثلاً بارش سے یا قریبی چشموں، ندی، نالوں سے ان پر عشر واجب ہے۔

جن فصلوں کو مصنوعی طریقے، رہٹ وغیرہ کے ذریعہ سیراب کرنا پڑتا ہے ان پر نصف عشر واجب ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ بالا فرمان اس پر دلیل ہے، آپؐ نے فرمایا: ''جو زمین بارش یا چشموں سے سیراب ہو یا قریبی ندی نالوں سے اس میں عشر ہے اور جسے رہٹ وغیرہ سے سیراب کرنا پڑے اس پر نصف عشر ہے'' (۱۴۳)۔ بیہقی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ اگر آدھا سال مشقت سے سیراب کرنا پڑے اور آدھا سال بغیر مشقت کے تو تین چوتھائی عشر دیا جائے تاکہ ہر ایک کے تقاضے پر عمل ہو۔ اگر سال کا اکثر حصہ ایک طریقے سے اور کم حصہ دوسرے طریقے سے سیراب کرنا پڑے تو اکثر کا اعتبار ہے، تاکہ اس کے تقاضے پر عمل ہو، دوسرے کا اعتبار نہیں۔

فرق کی وجہ واضح ہے اور وہ یہ کہ جو زمین سیراب کرنا پڑتی ہے اس میں زیادہ مشقت ہے اور جو اپنے اندر موجود (۱۴۴) پانی کے چشمے یا ندی، نالوں سے سیراب ہوتی ہے

اس میں کم مشقت ہے جیسا کہ جو جانور چراگاہ میں چر چُگ کر آتے ہیں، ان میں اور جن کو چارہ دینا پڑتا ہے ان میں فرق ہے۔ غلے اور پھلوں کے نصاب سے زائد ایسی کوئی مقدار نہیں ہے جس میں زکوٰۃ معاف ہو، بلکہ جتنی زمینی پیداوار بڑھتی جائے گی اسی حساب سے زکوٰۃ میں اضافہ ہوتا جائے گا اور حساب کر کے عشر یا نصف عشر نکالا جائے گا۔ کیوں کہ اس کے حساب میں کوئی دقت نہیں جب کہ مویشیوں کے حصے بخرے کرنے میں دقت تھی۔

زکوٰۃ کی ادائیگی کیسے کی جائے؟ حنفیہ کے نزدیک اسی زمینی پیداوار میں سے کچھ حصہ یا اس کی قیمت دی جائے، جمہور کے نزدیک اسی پیداوار میں سے دینا ضروری ہے اور کوئی صورت جائز نہیں۔

کیا زراعت پر اُٹھنے والے اخراجات منہا کیے جاسکتے ہیں؟

کاشتکار کے زراعت پر بالعموم کئی اخراجات اُٹھتے ہیں مثلاً بیج اور کھاد کی قیمت، کاشت، آب پاشی، صفائی اور کٹائی وغیرہ کے اخراجات۔

جدہ میں چھٹے ندوۃ البرکۃ کے فتویٰ نمبر ۱۵ میں ہے کہ اس سلسلے میں تین آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ تمام اخراجات منہا کر دیے جائیں اور دوسری یہ کہ کسی قسم کے اخراجات منہا نہ کیے جائیں اور تیسری یہ کہ حاصل شدہ زمینی پیداوار کے ایک تہائی کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کر کے باقی پر زکوٰۃ دی جائے۔ ندوۃ کے شرکاء نے تیسری رائے کو اختیار کرتے ہوئے کہا کہ اس میں اعتدال ہے لہٰذا ایک تہائی مستثنیٰ کرنے کے بعد اگر قدرتی ذرائع سے آبپاشی ہوتی ہے تو عشر اور اگر آلات کے ذریعے آبپاشی کی ہے تو نصف عشر ادا کرے۔

یہ رائے ابن العربی کی شرح ترمذی سے ماخوذ ہے جس میں اس حدیث نبویؐ پر عمل کیا گیا ہے: ''ایک تہائی یا چوتھائی چھوڑ دو'' مسلمانوں کا عمل بھی اسی پر ہے اور ابن حزم

نے المحلی ۵:۲۵۸ میں چاروں ائمہ کی یہی رائے ذکر کی ہے۔ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ زراعت پر اُٹھنے والے اخراجات میں سے کچھ بھی منہا نہ کیا جائے کیوں کہ زکوٰۃ کا تعلق تمام زمینی پیداوار سے ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وآتوا حقه يوم حصاده (الانعام، ۶: ۱۴۱؛ کٹائی کے دن اس کا حق دیا کرو) میں اس کو ترجیح دیتا ہوں (۱۴۵)۔

۶۔ زکوٰۃ کے وجوب کا وقت:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک (۱۴۶) زکوٰۃ کے وجوب کا وقت وہ ہے جب فصل نکلتی ہے اور پھل ظاہر ہوتا ہے کیوں کہ ارشاد باری ہے: انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الأرض (البقرۃ، ۲: ۲۶۷، ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو جو تم کماتے ہو اور جو ہم نے زمین سے تمہارے لیے نکالی ہیں)۔ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں سے خرچ کرنے کا حکم دیا ہے جو اس نے زمین سے نکالی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب فصل زمین سے نکلے اسی وقت زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اگر اس کا مالک خود اسے ضائع کر دے تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا واجب ہونے سے پہلے ضامن نہیں ہوگا اور اگر خود بخود ضائع ہو جائے تو ہلاک شدہ پیداوار میں عشر واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک عشر کے وجوب کا وقت وہ ہے جب پھل قابل استعمال ہو (کھجوریں پیلی ہونے لگ جائیں اور انگوروں میں مٹھاس آ جائے) اور غلے میں جب دانہ تیار ہو جائے اور کھانے کے قابل ہو جائے، اسے مزید آبپاشی کی ضرورت نہ ہو، خشک ہونے، کٹائی اور صفائی کی ضرورت نہیں ہے (۱۴۷)۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (۱۴۸) جب پھل میں استعمال کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس وقت وہ مکمل پھل ہے، اس سے پہلے گچھے اور خوشے ہیں۔ جب دانوں میں سختی ظاہر ہو جائے اس وقت وہ غلہ ہے اس سے پہلے

گھاس پھونس ہے۔

زکوٰۃ کے اس وقت واجب ہونے سے یہ مراد نہیں کہ اس وقت زکوٰۃ دینا واجب ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پھلوں، کشمش اور صاف غلے پر جب وہ تیار ہو جائے زکوٰۃ دینے کا سبب اس وقت پیدا ہوا ہے۔

آخری رائے کی بنا پر اگر پیداوار کا مالک اسے ضائع کر دے یا زکوٰۃ کے وجوب کے بعد اس کے ذاتی فعل کے باعث فصل تباہ ہو جائے تو زکوٰۃ معاف نہیں ہوگی۔ اور اگر زکوٰۃ کے وجوب سے پہلے ضائع کر دے تو زکوٰۃ معاف ہے، ہاں اگر ضائع کرنے سے نیت یہ ہو کہ زکوٰۃ سے بچ سکے تو زکوٰۃ معاف نہیں ہوگی بلکہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔

اگر زمینی پیدا،ار کاٹ یا توڑ کر برتنوں یا کھلیانوں میں خشک ہونے کے لیے رکھ دی تو زکوٰۃ کا وجوب پختہ ہو گیا، اس کے بعد اگر خود بخود فصل ضائع ہوگئی، تب بھی زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کا تاوان دینا پڑے گا، جیسا کہ سال پورا ہونے کے بعد چرنے والے جانور مر جائیں یا نقدی ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ معاف نہیں ہوگی بلکہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔

اگر زمینی پیداوار کاٹ یا توڑ کر برتنوں یا کھلیانوں میں خشک ہونے کے لیے رکھ دی تو زکوٰۃ کا وجوب پختہ ہو گیا، اس کے بعد اگر خود بخود فصل ضائع ہوگئی تب بھی زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کا تاوان دینا پڑے گا، جیسا کہ سال پورا ہونے کے بعد چرنے والے جانور مر جائیں یا نقدی ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ معاف نہیں ہوگی۔

اگر پھل قابل استعمال ہونے سے پہلے اور غلے کے دانے سخت ہونے سے پہلے ضائع ہو جائیں تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

پیداوار ماپنے تولنے سے پہلے اور بعد میں مالک کو اس کے فروخت کرنے اور ہبہ

کرنے کا اختیار ہے۔ اگر پھل قابل استعمال ہونے کے بعد فروخت کر دیا یا ہبہ کر دیا تو اس کی زکوٰۃ فروخت کرنے والے یا ہبہ کرنے والے پر ہے، یہ حنابلہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر پکنے سے پہلے کھیتی فروخت کردی تو زکوٰۃ خریدنے والے پر واجب ہے۔ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو اس وقت جو اس کا مالک ہے اس پر زکوٰۃ ہے۔

۷۔ جن فصلوں کو باہم ملا دینا جائز ہے۔

اہل علم میں، اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ غلے اور پھلوں کے سوا نصاب کی تکمیل کے لیے ایک جنس کو دوسری جنس کے ساتھ ملانا جائز نہیں۔ جانوروں میں تین قسمیں ہیں: اُونٹ، گائے اور بھیڑ بکریاں۔ ان میں سے ایک قسم دوسری قسم سے نہ ملائی جائے۔ پھلوں کی ایک قسم دوسری سے نہ ملائی جائے، کھجوریں انگوروں کے ساتھ اور نہ بادام یا پستے یا بندق سے ملائی جائیں۔ نہ ان میں سے کوئی چیز دوسری سے ملائی جائے اور نہ پھل جانوروں سے ملائے جائے اور نہ کوئی غلہ پھلوں سے ملایا جائے۔

اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ ایک جنس کی مختلف انواع کو ایک دوسرے سے ملا دیا جائے تاکہ نصاب مکمل ہو۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سامان تجارت نقدی کے ساتھ اور نقدی سامان تجارت کے ساتھ ملا لی جائے البتہ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ سامان تجارت کو اس کرنسی سے ملایا جائے جس سے وہ خریدا گیا ہو، کیوں کہ اسی سے نصاب کی تکمیل کا اعتبار ہے(۱۴۹)۔

مالکیہ کے سوا جمہور میں کوئی اختلاف نہیں کہ گندم کو علس (گندم اور جو کی درمیانی قسم) کے ساتھ ملا لیا جائے گا کیوں کہ وہ اس کی ایک قسم ہے، اسی طرح سلت (جو کی عمدہ

قسم) کو جو کے ساتھ ملا دیا جائے گا کیوں کہ یہ اسی کی قسم ہے۔ شافعیہ کے سوا باقی فقہاء کے نزدیک اسے ملا دیا جائے گا۔

بعض غلوں کو دوسرے بعض کے ساتھ اور سونے چاندی کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک جنس کو دوسری جنس سے نہ ملایا جائے، ہر جنس کا الگ الگ نصاب معتبر ہے کیوں کہ ہر جنس الگ ہے۔ ہر جنس کا الگ نصاب کا اعتبار ہے، مثلاً پھلوں کا الگ، مویشیوں کا الگ۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ زمینی پیداوار جتنی بھی ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہے اس میں نصاب کی شرط نہیں، اس لیے ان کے نزدیک ملانے کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہ ہے کہ گندم اور جو کو ملا دیا جائے اور دالیں ایک دوسرے کے ساتھ ملا دی جائیں کیوں کہ یہ ساری ایک ہی قسم کی غذا ہے، انہیں اسی طرح ملا دیا جائے جیسے گندم کی بعض اقسام ایک دوسرے سے ملا دی جاتی ہیں۔

ان آراء کی تفصیل یہ ہے:

مالکیہ کہتے ہیں (۱۵۰) کہ سات قسم کی دالیں (چنے، موٹھ، لوبیا، مسور، مٹر، ترمس اور بسیلہ) کو ایک دوسری سے ملا لیا جائے کیوں کہ یہ زکوٰۃ کے مسئلے میں ایک ہی جنس ہے۔ اگر یہ سب یا ان میں سے کوئی دو اکٹھی ہو کر نصاب کو پہنچ جائیں تو ان کی زکوٰۃ ادا کی جائے اور ہر قسم میں سے اس کے حصے کی زکوٰۃ دی جائے۔ گندم، جو اور سلت (جو کی ایک قسم) ایک ہی قسم کی چیزیں ہیں ان کو آپس میں ملا لیا جائے۔

اگر ان میں سے اعلیٰ قسم سے زکوٰۃ ادا کر دی جائے تو ادنیٰ قسم سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی

ہے لیکن اس کے برعکس ادا نہیں ہوتی جیسے گندم، سلت اور جو کیوں کہ یہ تینوں ایک ہی جنس ہیں۔ البتہ انہیں علس (گندم کے مشابہ لمبے دانے والا غلہ جو یمن میں ہوتا ہے) سے نہ ملایا جائے کیوں کہ وہ الگ جنس ہے۔ ان میں سے کوئی چیز مکی، باجرے اور چاول سے نہ ملائی جائے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک الگ جنس ہے۔ ان کو آپس میں بھی ایک دوسرے سے نہ ملایا جائے بلکہ ہر ایک کو الگ جنس سمجھا جائے۔

چاروں تیل پیدا کرنے والی اجناس یعنی زیتون، سمسم، گاجر کے بیج اور قرطم الگ الگ اجناس ہے انہیں ایک دوسرے سے نہ ملایا جائے۔

ایک ہی جنس کی مختلف اقسام کو آپس میں ملا لیا جائے۔ کشمش کی تمام قسمیں ایک ہی جنس ہیں انہیں کسی دوسری چیز سے نہ ملایا جائے۔ کھجور کی تمام قسمیں ایک جنس ہیں اور گندم عمدہ ہو یا معمولی ایک جنس ہے۔

شافعیہ کے نزدیک(۱۵۱) ایک دوسری جنس سے اور ایک قسم دوسری قسم سے نہ ملائی جائے، ہر قسم سے الگ اس کے حصے کی زکوٰۃ نکالی جائے کیوں کہ اس میں کوئی مشقت نہیں جب کہ جانوروں میں مشقت ہے۔ صحیح یہ ہے زکوٰۃ دینے والا ان میں سے کسی ایک قسم سے زکوٰۃ دے بشرطیکہ قیمت اور تقسیم میں کوئی کمی واقع نہ ہو۔ ہر قسم سے تھوڑا تھوڑا نکالنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ اس میں مشقت ہے۔ اگر بہت سی اقسام ہیں اور ہر قسم سے تھوڑی تھوڑی زکوٰۃ نکالنا مشکل ہے یا بہت تھوڑی نکلتی ہے تو درمیانی قسم سے زکوٰۃ ادا کرے، نہ سب سے اعلیٰ سے اور نہ گھٹیا سے تاکہ دونوں (زکوٰۃ لینے اور دینے والے) کی رعایت ہو۔

علس کو گندم سے ملا لیا جائے کیوں کہ یہ گندم کی قسم ہے اور صنعاء یمن کے رہنے والوں

کی خوراک ہے۔ سلت مستقل جنس ہے اسے کسی سے نہ ملایا جائے جیسے جو مستقل جنس ہے۔

ایک سال کے پھلوں کو دوسرے سال کے پھلوں سے نہ ملایا جائے ۔ ایک سال کے پھل ایک دوسرے سے ملا لیے جائیں خواہ ان کی اقسام، جگہوں اور گرمی سردی کے اختلاف کے باعث ان کے پکنے کے اوقات مختلف ہوں، اظہر یہ ہے کہ اگر دونوں قسمیں ایک سال کے دوران چنی جاتی ہیں تو انہیں ملا لیا جائے۔

حنابلہ میں سے ابن قدامہ کہتے ہیں (۱۵۲) قاضی ابویعلی کے نزدیک امام احمدؒ کی تین روایات میں سے صحیح یہ ہے کہ گندم جو سے ملا دی جائے۔ دالیں ایک دوسری سے ملا دی جائیں سونا چاندی ملا دیئے جائیں اور ایک جنس کی مختلف اقسام کے غلے اور پھل جو ایک سال کے اندر پیدا ہوتے ہوں نصاب کی تکمیل کے لیے آپس میں ملا دیے جائیں جیسے کہ مختلف انواع کے جانور اور سونے چاندی کو ملا لیا جاتا ہے۔

سلت جو کی ایک قسم ہے اسے جو سے ملایا جائے اور علس گندم کی قسم ہے اسے گندم سے ملایا جائے۔

نصاب کی تکمیل کے لیے ایک سال کے غلے ملا لیے جائیں اور ایک سال کے پھل آپس میں ملا لیے جائیں خواہ ان کی کاشت اور پکنے کا وقت ایک ہو یا مختلف، خواہ ایک ہی وقت ان کے پھل نکلتے ہوں اور پکتے ہوں یا مختلف اوقات میں۔

بھوتی کشاف القناع میں لکھتے ہیں کہ ایک سال کے ایک جنس کی مختلف اقسام کے غلے اور پھل آپس میں ملا لیے جائیں۔ ایک جنس دوسری جنس سے نہ ملائی جائے، مثلاً گندم کو جو سے، یا باجرے، چاول اور مسور کو ایک دوسرے سے نہ ملایا جائے کیوں کہ یہ ایسی اجناس ہیں جن کے لین دین میں اضافہ کر کے لینا دینا جائز ہے، پس ان کو آپس میں ملانا

درست نہیں، جیسا کہ مختلف جنس کے پھلوں اور مویشیوں کو ملانا دوست نہیں۔ علس کو گندم سے ملانے پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیوں کہ علس گندم کی ہی ایک قسم ہے۔ سونے چاندی کی نقدی اور قیمتوں کو ایک دوسرے سے ملانا یا غلے، پھلوں اور مویشیوں کو ایک دوسرے سے ملانا درست نہیں کیوں کہ یہ مختلف اجناس ہیں۔ البتہ سامان تجارت کو نقدی (قیمت) سے ملایا جا سکتا ہے۔ یہی حنابلہ کی معتمد رائے ہے اور وہ اپنی اس رائے میں دوسرے مذاہب سے ہم آہنگ ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کے نزدیک گندم جو سے ملا دی جائے اور شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی معتمد روایت کے مطابق نہ ملائی جائے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دالیں ایک دوسری سے ملا دی جائیں۔ شافعیہ کے نزدیک نہ ملائی جائیں اور امام احمد سے دوسری روایت یہی ہے۔

۸- وقف پھلوں پر زکوٰۃ:

وقف کی زکوٰۃ کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں ۔ اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ کیا زکوٰۃ کے لیے زمین کی ملکیت شرط ہے یا نہیں؟ ایک رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ واجب نہیں ہے(۱۵۴)۔

حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ زمینی پیداوار کی ملکیت ہو، ایسی زمین جس کا کوئی مالک نہیں ہے اس پر بھی عشر واجب ہے یعنی وقف زمین پر کیوں کہ اس کی پیداوار کا کوئی نہ کوئی مالک ہے، وجہ یہ ہے کہ ارشاد ربانی ہے: یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الأرض (البقرۃ ۲: ۲۶۷؛ اے ایمان والو! جو پاکیزہ چیزیں تم کماتے ہو ان میں سے خرچ کرو اور اس میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین

سے نکالا) نیز ارشاد ربانی ہے: وآتوا حقه یوم حصاده (الانعام ۶: ۱۴۱؛ جس روز فصل کاٹو اس روز اس کا حق ادا کرو)۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''جو فصل آسمان سے سیراب ہوتی ہے اس میں عشر ہے اور جسے ڈول یا رہٹ سے سیراب کیا جائے اس میں نصف عشر ہے''۔ عشر اس پیداوار پر واجب ہوتا ہے جو زمین سے نکلتی ہے، زمین پر واجب نہیں ہوتا اس لیے زمین کا مالک ہونا یا نہ ہونا برابر ہے۔

مالکیہ بھی حنفیہ سے متفق ہیں، وقف کرنے والے پر یا وقف کا انتظام کرنے والے پر وقف اشیا پر زکوٰۃ واجب ہے۔ سونا، چاندی جو قرض کے لیے وقف کیا گیا ہو اگر اس پر اس کی ملکیت کے دن سے ایک سال گزر جائے یا وہ اس شخص کے پاس ہو جس نے وقف نہیں کیا اور مقدار نصاب ہو، کیوں کہ اسے وقف کرنا ہر سال اس کی زکوٰۃ کی معافی کا باعث نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح اگر کوئی زمین کسی کی مملوکہ ہو یا کرائے پر لی ہوئی ہو اور اسے کھیتی باڑی کے لیے وقف کیا گیا ہو تو اس کی پیداوار سے زکوٰۃ دی جائے گی۔ جن جانوروں کا دودھ یا اون تقسیم کرنے کے لیے یا سواری کے لیے ان کی نسل کو وقف کیا ہو تو ان کی زکوٰۃ دینا ہوگی، خواہ زکوٰۃ کے بارے میں کوئی تصریح نہ کی ہو، انہیں مساجد کے لیے یا فقرا کے لیے وقف کیا ہو خواہ فقرا متعین ہوں یا غیر متعین، اگر مالک خود ان وقف جانوروں کا انتظام کرتا ہے، ان کا دودھ وغیرہ خود تقسیم کرتا ہے اور ان کی خوراک، علاج وغیرہ کا خود یا اس کا نمائندہ انتظام کرتا ہو۔ اگر مالک خود ان کا انتظام نہ کرتا ہو بلکہ وہی لوگ ان کا انتظام کرتے ہوں جن متعین لوگوں کے لیے وہ اشیا وقف ہیں انہوں نے ان پر قبضہ کر لیا ہو اور خود کاشت کرتے ہیں اور پیداوار اپنے درمیان تقسیم کر لیتے ہیں اور اگر ان میں سے ہر ایک کو مقدار نصاب مال مل جاتا ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ اگر ان کے پاس اپنا اتنا مال ہو کہ

اسے ملا کر مالک نصاب ہو جاتے ہیں تو بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں جن باغات کے پھل اور جن علاقوں کے غلے مساجد، پلوں اور سراؤں (۱۵۴) وغیرہ اور فقرا اور مساکین کے لیے وقف ہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی کیوں کہ ان کا کوئی متعین مالک نہیں ہے۔

حنابلہ نے فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی جانور، زمین کی پیداوار اور درخت کا منافع کسی متعین فرد یا افراد کے لیے وقف ہے اور ہر ایک کا حصہ نصاب کی مقدار کو پہنچتا ہے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہے اور اگر غیر معین افراد یا مسجد کے لیے وقف ہے تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

۹۔ کرائے پر لی ہوئی زمین کی زکوٰۃ:

کیا کرائے پر لی ہوئی زمین میں زکوٰۃ مالک پر ہے یا کرایہ دار پر، اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں (۱۵۵)۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ زمین کی زکوٰۃ مالک پر ہے کیوں کہ اس کا فائدہ اسے پہنچ رہا ہے، یہ مقرر خراج کی طرح ہے، زمین کا کرایہ مالک وصول کرتا ہے اس لیے گویا اس نے خود کاشت کی ہے اور زکوٰۃ کے وجوب کے لیے اصل زمین ہی ہے۔

صاحبین اس رائے کے خلاف ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ کرایہ دار پر ہے کیوں کہ عشر پیداوار پر واجب ہوتا ہے اور پیداوار کا مالک کرایہ دار ہے۔ اس پر عشر اسی طرح واجب ہے جیسے عاریت پر کوئی چیز لینے والے پر واجب ہوتا ہے، لیکن فتویٰ امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر ہے اور عمل بھی اسی پر ہے کیوں کہ وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ متاخرین احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر کرایہ دار پر زکوٰۃ واجب کرنا فقرا کے لیے زیادہ سود مند ہے تو

انہیں پر واجب ہوگی۔

جمہور کی رائے یہ ہے اگر کسی شخص نے زمین کرایے پر لے کر عاریتاً لے کر کاشت کی یا اس میں درخت لگائے تو اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔ زکوۃ کرایہ دار پر اور عاریتاً لینے والے پر ہے، زمین کے مالک پر نہیں ہے کیوں کہ زکوۃ پیداوار پر واجب ہوتی ہے اس لیے پیداوار کے مالک پر واجب ہوگی یعنی کرایہ دار اور عاریتاً لینے والے پر، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وآتوا حقه يوم حصاده (الانعام ۶: ۱۴۱؛ فصل کا حق اسے کاٹنے کے دن ادا کرو) نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے''۔ زمین کے مالک پر زکوۃ واجب کرنا زیادتی ہے جو باہمی ہمدردی کے منافی ہے۔ نیز عشر پیداوار پر واجب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین کاشت نہ کی جائے تو عشر واجب نہیں ہوتا اور جتنی پیداوار ہوگی اسی قدر عشر ہوگا۔

۱۰۔ خراجی زمین کی زکوۃ:

زمین کی دوقسمیں: زمین کی دوقسمیں ہیں: عشری اور خراجی (۱۵۶)۔

عشری وہ زمین ہے جس پر عشر واجب ہے اور عشر میں عبادت کا مفہوم ہے۔ عشری زمینیں درج ذیل ہیں:

الف۔ عرب کی سرزمین عذیب (کوفہ کا ایک گاؤں) سے یمن اور عدن کی آخری حدود تک کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے عرب کی سرزمین سے خراج وصول نہیں کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب کی زمین عشری ہے۔

ب۔ جس جگہ کے رہنے والے اپنی خوشی سے اسلام قبول کر لیں، ان کی زمین اسلامی سرزمین ہوگی، ان پر عشر نافذ ہوگا، کیوں کہ اس میں عبادت کا پہلو ہے۔

ج۔ جو زمین بزور فتح کی گئی ہو اور غنیمت کے طور پر مسلمانوں میں تقسیم کر دی گئی ہو، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو اوپر مذکور ہے۔

د۔ مسلمان کا گھر، اسے باغ بنا لیا گیا ہو، اگر عشری پانی سے سیراب ہوتا ہو۔ اور اگر خارجی پانی سے سیراب ہوتا ہو تو خراجی ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جو بنجر زمین کوئی مسلمان حکمران کی اجازت سے آباد کر لے تو امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر عشری زمین کے علاقے میں ہے تو عشری ہوگی اور اگر خراجی زمین کے علاقے میں ہے تو خراجی ہوگی۔ بصرہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عشری ہے کیوں کہ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔

امام محمدؒ کہتے ہیں، اگر بارش کے پانی سے یا کنواں کھود کر یا ایسے بڑے دریاؤں سے جن کا کوئی مالک نہیں ہوتا مثلاً دجلہ اور فرات بنجر زمین آباد کی گئی تو وہ عشری ہے اور اگر عجمیوں کے دریاؤں سے نہر کھود کر آباد کی گئی تو خراجی ہے۔

خراجی زمین وہ ہے جس پر خراج واجب ہے کیوں کہ اصل میں یہ کفار کی زمین ہے جو زور اور قوت کے استعمال سے فتح کی گئی اور مسلم حکمرانوں نے وہاں کے رہنے والوں پر احسان کرتے ہوئے ان کے پاس رہنے دی البتہ اگر وہ لوگ اسلام قبول نہ کریں تو ان پر جزیہ لگا دیا گیا اور ان کی زمینوں پر خراج، خواہ اسلام قبول کریں یا نہ کریں جیسے سواد عراق، شام، مصر اور ہندوستان کی زمینیں۔

یہ حنفیہ کی رائے ہے۔ جمہور کے نزدیک (۱۵۷) خراجی زمین کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جو بزور فتح کی گئی ہو اور غنیمت کے طور پر مسلمان فاتحین کے مابین تقسیم نہ کی گئی ہو۔

۲۔ جس جگہ سے لوگ مسلمانوں کے خوف سے ترک سکونت کر گئے ہوں۔

۳۔ جس جگہ کے رہنے والوں سے اس شرط پر صلح ہوئی ہو کہ زمین ان کے پاس رہے گی اور مسلم حکمران جو خراج ان پر لگائیں گے وہ ادا کریں گے۔

عشری زمین وہ ہے جس پر خراج نہیں ہے کیوں کہ وہ ان لوگوں کی اپنی ملکیت ہے۔ ایسی ملکیتی زمین کی پانچ قسمیں ہیں:

۱۔ جس جگہ کے رہنے والے مسلمان ہو گئے ہوں جیسے مدینہ منورہ اور بحرین کا قصبہ جواثی۔

۲۔ جس جگہ کو مسلمانوں نے آباد کیا ہو اور اس کی تعمیر و ترقی انجام دی ہو، جیسے بصرہ جو ۱۸ھ میں عراق کی زمین وقف کرنے کے بعد حضرت عمرؓ کی خلافت کے دوران آباد ہوا، جو عراق کی حدود میں شامل ہے لیکن اس کے حکم میں نہیں ہے۔

۳۔ جس علاقے کے لوگوں سے اس شرط پر صلح ہو جائے کہ وہ خراج کے بجائے عشر ادا کریں گے جیسے یمن۔

۴۔ خلفائے راشدین نے سواد عراق کے جو علاقے لوگوں کو ملکیتی جاگیر کے طور پر دے دیے تھے۔

۵۔ جو علاقہ قوت استعمال کر کے فتح کیا گیا اور فوجیوں میں تقسیم کر دیا گیا مثلاً خیبر کا نصف حصہ (مدینہ سے شام کی جانب چار منزلوں کے فاصلے پر ہے)۔

خراج کی دو قسمیں: خراج کی دو قسمیں ہیں: خراج وظیفہ اور خراج مقاسمہ (۱۵۸)۔

خراج وظیفہ وہ مقررہ ٹیکس ہے جو زمین پر لگایا جاتا ہے خواہ اس کا مالک اسے کاشت کرے یا نہ کرے۔ حضرت عمرؓ نے قابل کاشت زمین کے ایک جریب پر ایک قفیز غلہ اور ایک درہم نقد (۱۵۹) خراج وظیفہ مقرر کیا تھا اور یہ خراج حسب استطاعت وصول کیا

جائے گا۔

خراج مقاسمہ: زمینی پیداوار کا ایک مقررہ حصہ ہے مثلاً نصف یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر فتح کیا تو یہودیوں پر خراج مقاسمہ لگایا تھا۔ یہ عشر کی طرح پیداوار پر لگتا ہے، البتہ اسے خراج کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہے کیوں کہ یہ حقیقتاً خراج ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ اگر خراجی زمین غیر مسلم کی ملکیت ہو تو اس سے خراج وصول کیا جائے گا عشر نہیں اور اگر عشری زمین مسلمان کی ملکیت ہو تو اس سے عشر وصول کیا جائے گا۔

خراجی زمین کی زکوٰۃ: اگر خراجی زمین کسی مسلمان کی ملکیت ہو جائے تو فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس سے صرف خراج ہی لیا جائے گا یا خراج اور عشر دونوں لیے جائیں گے یا خراج عشر میں تبدیل ہو جائے گا؟

ا۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے(۱۶۰) کہ اگر زمین خراجی ہے تو اس سے خراج لیا جائے گا، اس کی پیداور پر عشر وصول نہیں کیا جائے گا۔ ایک زمین سے عشر اور خراج دونوں وصول نہیں کیے جا سکتے۔

۲۔ تینوں ائمہ کی رائے یہ ہے(۱۶۱) کہ خراجی زمین کی پیداوار سے عشر اور خراج دونوں وصول کیے جائیں گے۔

دلائل:

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

الف۔ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مسلمان کی

زمین میں عشر اور خراج جمع نہیں ہو سکتے'' (۱۶۲)۔

ب۔ مسلمانوں کے عادل اور ظالم حکمرانوں میں سے کسی نے بھی سواد عراق کی زمین سے عشر نہیں لیا، اس لیے خراج کے ساتھ عشر واجب کرنا اجماع کے خلاف ہے اور باطل ہے۔

ج۔ اگر خراج اور عشر کا سبب ایک ہے کہ زمین پیداوار کے قابل ہو تو ایک زمین میں عشر اور خراج جمع نہیں ہو سکتے جیسے کہ ایک مال میں دو زکوتیں جمع نہیں ہوسکتیں، مثلاً جانوروں میں سے جانوروں کی اور مال تجارت کی دونوں زکوتیں نہیں لی جاسکتیں۔

جمہور نے درج ذیل امور سے استدلال کیا ہے:

الف۔ ان آیات اور احادیث کے عموم سے جن کا ہم نے زمین پر فرضیت زکوۃ کے ذیل میں ذکر کیا، اور جن سے زکوۃ کی فرضیت معلوم ہوتی ہے خواہ زمین خراجی ہو یا عشری۔

ب۔ خراج اور عشر اپنی ذات، محل، سبب، مصرف اور دلیل کے اعتبار سے دو الگ الگ حقوق ہیں۔ ذات کے اعتبار سے اس طرح کہ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے اور خراج میں سزا کا۔ محل میں اس طرح اختلاف ہے کہ عشر پیداوار پر واجب ہے اور خراج شخص پر۔ سبب میں اس طرح اختلاف ہے کہ عشر پیداوار ہی پر واجب ہے، پیداوار کے بغیر واجب نہیں ہوتا اور خراج زمین کے قابل کاشت ہونے پر کیوں کہ اگر اسے کاشت نہ کیا جائے تب بھی خراج واجب ہے۔ مصرف میں اس طرح اختلاف ہے کہ عشر کا مصرف فقرا ہیں اور خراج کا مصرف رفاہی یا دفاعی ضرورتیں ہیں۔ دلیل میں اس طرح اختلاف ہے کہ عشر کی دلیل نص ہے اور خراج کی دلیل اجتہاد ہے جو مصلحتوں کی رعایت پر مبنی ہے۔

جب ان تمام طریقوں سے عشر اور خراج میں اختلاف ثابت ہو گیا تو دونوں کے اکٹھا ہونے میں کوئی حرج نہیں، ایک کے وجوب سے دوسرے کے وجوب پر کوئی فرق

نہیں پڑتا جیسے کوئی شخص حرم مکی میں کسی کا مملوکہ شکار مار دے تو اسے جزا اور قیمت دونوں دینے پڑیں گے۔

جمہور کی رائے کو ترجیح ہے کیوں کہ حنفیہ کی حدیث ضعیف ہے۔ نیز خراج اجتہاد کے ذریعے واجب کیا گیا ہے، تاکہ مسلمانوں کی جماعت کو تقویت ملے اور عوام کی ضرورتیں پوری کی جاسکیں جب کہ عشر مسلمانوں کی دینی ذمہ داری ہے۔ اس لیے ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ خراج میں سزا کا مفہوم نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہ سزا ہوتی تو جزیے کی طرح خراج بھی مسلمانوں پر واجب نہ ہوسکتا۔

بعض حنفیہ مثلاً ابن عابدین (رد المختار۲: ٦۷) وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ مصر وشام کی خارجی زمینیں جب بیت المال کے تصرف میں آ گئیں تو ان پر سے خراج ختم کر دیا گیا کیوں کہ کوئی ایسا شخص نہیں تھا جس سے خراج لیا جاتا۔ اب ان زمینوں کا کرایہ لیا جاتا ہے، خراج نہیں اور ان پر اب عشر واجب ہے۔

۱۱۔ ٹیکس وصول کرنے والا اور عشور کا ٹیکس (۱٦۳):

عاشر: ٹیکس وصول کرنے والا، وہ شخص جسے حکمران گزرگاہ پر مقرر کرے کہ وہاں سے گزرنے والے تاجروں سے ٹیکس وصول کرے۔ اگر اس کے اور تاجروں کے درمیان اختلاف ہو جائے اور کوئی تاجر یہ کہے کہ ابھی سال پورا نہیں ہوا یا اس کے مال تجارت پر قرض ہے، اس لیے زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو تاجر سے قسم لی جائے گی اور قسم کھا لے تو اس کا قول معتبر ہوگا۔

اسی طرح اگر وہ قسم کھا کر کہے کہ اس نے دوسرے ٹیکس وصول کرنے والے کو ٹیکس دے دیا ہے یا اپنے شہر کے فقرا کو خود زکوٰۃ دے دی ہے تو اس کی بات سچ مان لی جائے گی۔

جو باتیں ایک مسلمان کی سچ مانی جائیں گی وہ ذمی (اسلامی ریاست کا غیر مسلم شہری) کی بھی سچ مانی جائیں گی۔ ذمیوں کے بارے میں نرمی کا یہی تقاضا ہے۔ ٹیکس وصول کرنے والا مسلمان تاجر سے عشر کا ایک چوتھائی، غیر مسلم لیکن اسلامی ریاست کے شہری سے نصف عشر اور غیر اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہری سے پورا عشر وصول کرے، کیوں کہ محمد بن حسن نے زیاد بن حدیر سے روایت کی ہے کہ: ''حضرت عمرؓ بن الخطاب نے انہیں عین التمر کے مقام پر لوگوں سے ٹیکس وصول کرنے کے لیے بھیجا اور انہیں کہا کہ جب مسلمان تاجر وہاں سے مال لے کر گزریں تو ان سے عشر کا چوتھائی، ذمیوں سے نصف عشر اور حربی تاجروں سے عشر وصول کریں''۔

حنفیہ کے نزدیک حربی تاجروں یعنی غیر مسلم ریاست کے غیر مسلم باشندوں سے اتنا لیا جائے جتنا وہ مسلمان تاجروں سے لیتے ہیں۔ اگر مسلمان تاجروں سے کچھ نہیں لیتے تو ان کے تاجروں سے کچھ نہ لیا جائے تاکہ وہ ہمارے تاجروں سے لینا نہ شروع کر دیں۔ یوں بھی ہمیں زیادہ عمدہ اخلاق کا مظاہرہ کرنا چاہیے۔ اگر کوئی حربی تاجر پچاس درہم لے کر گزرے تو اس سے کچھ نہ لیا جائے، ہاں اگر وہ مسلمانوں سے اتنی رقم پر ٹیکس لیتے ہیں تو ان سے بھی لیا جائے۔ کیوں کہ جو ٹیکس لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہے یا زکوٰۃ کا دوگنا ہے، اس لیے مقدار نصاب مال ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی حربی تاجر دو سو درہم لے کر گزرے (جو مقدار نصاب ہے) اور یہ معلوم نہ ہو کہ کفار ہم سے کتنی مقدار لیتے ہیں تو اس سے عشر لے لیا جائے کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے: ''اگر تمہیں معلوم نہ ہو تو عشر لیا کرو''۔

اگر کوئی حربی تاجر کسی ٹیکس وصول کرنے والے کے پاس سے گزرے اور وہ اس سے عشر لے لے، پھر سال پورا ہونے سے پہلے وہیں سے گزرے تو اس سے دوبارہ ٹیکس نہ

لے کیوں کہ ہر بار ٹیکس لینا مال کو ختم کرنے کے مترادف ہے اور ٹیکس لینے کا مقصد مال کی حفاظت ہے اور ابھی پہلے ٹیکس کا حق باقی ہے۔ البتہ سال ختم ہونے کے بعد دوبارہ حفاظت کے لیے ٹیکس ادا کرے کیوں کہ دار الاسلام میں ایک سال سے زیادہ ٹھہرنا ممکن نہیں اور اس کے بعد دوبارہ ٹیکس وصول کرنا مال کے خاتمے کا باعث نہیں بنتا۔

اگر حربی تاجر نے ٹیکس دے دیا، اور واپس دار الحرب میں چلا گیا، پھر اسی روز سامان لے کر دوبارہ نکلا تو پھر ٹیکس دے، کیوں کہ اسے نئے سرے سے تحفظ کی ضرورت ہے اور دوبارہ اس سے ٹیکس وصول کرنا مال کے خاتمے کا باعث نہیں ہے۔

اگر ذمی شراب یا خنزیر تجارت کی غرض سے لے کر گزرے اور ان کی قیمت دو سو درہم کو پہنچتی ہو تو امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک شراب کی قیمت سے عشر لیا جائے لیکن خنزیر کی قیمت سے نہیں، کیوں کہ ٹیکس کی وصولی حفاظت کے لیے ہے اور مسلمان اپنی شراب کی حفاظت کر سکتا ہے تاکہ اس کا سرکہ بنالے۔ اسی طرح دوسرے (ذمی) کی شراب کی حفاظت بھی ضروری ہے، لیکن اپنے خنزیر کی حفاظت نہیں کر سکتا بلکہ اسلام قبول کرتے ہی انہیں چھوڑ دینا واجب ہے پس کسی دوسرے کے خنزیروں کی بھی حفاظت نہیں کی جا سکتی۔ امام ابویوسفؒ کہتے ہیں اگر دونوں چیزیں اکٹھی لے کر نکلے تو ان سے ٹیکس وصول کر لے، گویا انہوں نے خنزیر کو شراب کے تابع کر لیا ہے اور اگر الگ الگ لے کر گزرے تو شراب سے ٹیکس لیا جائے، خنزیر سے نہیں۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں، ان سے عشر نہ لیا جائے، کیوں کہ ان کی قیمت نہیں۔

اگر کوئی حربی مضارب کسی دوسرے کا اتنا مال لے کر ٹیکس وصول کرنے والے کے پاس سے گزرے جو دو سو درہم کے برابر ہو تو اس سے ٹیکس نہ لیا جائے کیوں کہ نہ تو وہ خود

مالک ہے اور نہ زکوٰۃ ادا کرنے میں مالک کا نائب ہے البتہ اگر اس کا اپنا منافع نصاب کی مقدار کے برابر ہو تو اس سے ٹیکس لے لیا جائے کیوں کہ اپنے منافع کا وہ خود مالک ہے۔

۱۲۔ زکوٰۃ نکالنا اور زکوٰۃ معاف کرنا:

یہاں ہم چند موضوعات پر بحث کریں گے:

۱۔ زکوٰۃ نکالنے کا رکن:

زکوٰۃ نکالنے کا رکن مالک بنانا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وآتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام ۶: ۱۴۱؛ فصل کی کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو) دینے کا مطلب یا ادا کرنے کا مطلب مالک بنانا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وآتوا الزکوٰۃ (البقرۃ ۲: ۲۷۷؛ اور زکوٰۃ دیا کرو) پس اگر کسی کے لیے کھانا مباح کر دیا گیا اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، نیز جہاں کوئی مالک بنانا نہیں ہوتا جیسے مسجد کی تعمیر وغیرہ، وہاں زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔(۱۶۴)

۲۔ زکوٰۃ نکالنے کا طریقہ:

اس امر میں علماء میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر جس مال میں زکوٰۃ واجب ہے وہ ایک ہی نوع ہے تو اسی سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی، عمدہ ہو، چاہے ردی، کیوں کہ فقرا کا حق ہمدردی کے طور پر واجب ہے پس فقرا گویا اس مال میں شریک ہیں۔

اگر مال کئی انواع کا ہے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بطور خاص ہر نوع سے الگ الگ لی جائے، جب کہ امام مالک کہتے ہیں۔ درمیانی نوع سے لی جائے، اعلیٰ سے نہ ادنیٰ سے اور ہر نوع سے لینے کی ضرورت نہیں کیوں کہ اس میں مشقت ہے البتہ اگر زکوٰۃ دینے والا اپنی خوشی سے اعلیٰ نوع سے دے دے تو لے لی جائے۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ہر نوع میں سے ایک حصہ زکوٰۃ کے طور پر لی جائے اور اگر مشکل ہو تو درمیانی نوع لے لی جائے اس پر اتفاق ہے کہ ردی مال زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تیمموا الخبیث منه تنفقون (۱۶۵) (البقرۃ ۲: ۲۶۷؛ اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہوئے گھٹیا مال دینے کی نیت نہ کرو)۔

ردی مال میں سے چھانٹ کر عمدہ مال لینا بھی جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''لوگوں کے عمدہ مال نہ لیا کرو (۱۶۶) ہاں اگر مال کا مالک خوشی سے عمدہ مال دے تو جائز ہے''۔

۳۔ زکوٰۃ نکالنے کا وقت:

غلے کی زکوٰۃ اس وقت لی جائے جب اسے صاف کر دیا جائے اور پھلوں کی اس وقت جب وہ خشک ہو جائیں، اس پر اتفاق ہے (۱۶۷) کیوں کہ اسی وقت یہ چیزیں اپنے کمال کو پہنچتی ہیں اور ان کے ذخیرہ کرنے کا وقت یہی ہے اور صفائی، کٹائی، خشک کرنے کے اخراجات زکوٰۃ نکالنے تک مالک کی ذمہ داری ہے۔ ان اخراجات میں سے کچھ بھی زکوٰۃ سے منہا نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ پھل بھی جانوروں کی طرح ہیں اور جانوروں کو سنبھالنے، پالنے، رکھوالی کرنے اور ان کی ضروریات پوری کرنے کی ذمہ داری زکوٰۃ نکالنے تک مالک کی ہے۔

اگر زکوٰۃ وصول کرنے والے نے غلہ یا پھل خشک ہونے سے پہلے زکوٰۃ وصول کر لی تو غلط کیا، اگر ابھی اسی طرح تازہ ہوں تو واپس کر دے اور اگر ضائع ہو گئے تو ان کی مثل واپس کرے اور اگر انہیں خشک کر لیا اور وہ زکوٰۃ کی مقدار کے برابر ہیں تو زکوٰۃ ادا ہوگئی اور اگر کم ہیں تو باقی وصول کرے اور اگر زیادہ ہیں تو زائد واپس کرے۔

اگر مال کے مالک نے زکوٰۃ نکالی تھی تو کافی نہیں بلکہ خشک ہونے کے بعد باقی زکوٰۃ بھی دے کیوں کہ اس نے فرض ادا نہیں کیا، اس لیے زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی جیسے کہ

بڑے جانوروں کی زکوٰۃ میں چھوٹا جانور دے دیا جائے۔

۴۔ پھلوں کا اندازہ کر کے زکوٰۃ مقرر کرنا:

خرص، حزر، تخمین کا مطلب ہے کسی عادل تجربہ کار آدمی کے ذریعے پیداوار کا اندازہ کرنا۔ حنفیہ نے کہا ہے کہ اندازہ کرنا درست نہیں اس لیے یہ غیب کی بات بتانا ہے اور ظن اور تخمین کی بنا پر کوئی حکم واجب نہیں ہوتا جیسا کہ حنفیہ قرعہ اندازی کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔ اندازہ کرنے کا طریقہ اس لیے اختیار کیا گیا تا کہ کاشتکار خیانت نہ کریں (۱۶۸)۔

جمہور کی رائے یہ ہے (۱۶۹) کہ پھلوں میں سے کھجور اور انگور کا اندازہ کرنا سنت ہے، دوسرے پھلوں مثلاً زیتون کا نہیں، اندازہ اس وقت کیا جائے جب پھل ظاہر ہو جائیں اور استعمال کے قابل ہوں، اس سے پہلے نہیں۔ حاکم کو چاہے کہ جب پھل استعمال کے قابل ہو جائیں تو زکوٰۃ وصول کرنے والے کو بھیجے، تا کہ وہ اندازہ کر کے بتائے کہ کتنی زکوٰۃ واجب ہے اور مالک کو بھی بتا دے۔ اگر حاکم کسی کو نہ بھیجے تو مالک خود کسی تجربہ کار آدمی کی خدمات حاصل کر کے یہ اندازہ کروالے کہ اس کے باغ میں کتنی کھجوریں اور انگور ہیں خواہ وہ اس قسم سے ہیں جو خشک ہوتے ہیں یا وہ قسم ہے جو خشک نہیں ہوتی جیسے مصری کھجوریں اور انگور تا کہ اسے معلوم ہو کہ اس پر ان دونوں پھلوں میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے افراد کو بھیجتے تھے جو انگور اور کھجوروں کا اندازہ کر کے لوگوں کو بتاتے تھے''۔ عتاب بن اسیدؓ کہتے ہیں کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ انگوروں کا بھی اس طرح اندازہ کیا جائے جیسے کھجوروں کا کیا جاتا ہے اور جب انگور خشک ہو کر کشمش ہو جائیں تو زکوٰۃ وصول کی جائے جیسے کہ کھجوریں جب خشک ہو جاتی ہیں تو زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے'' (۱۷۰)۔

ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ دینا: اندازہ کرنے میں سارے پھل شامل کیے جائیں اور اندازہ کرنے والا شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ دے تاکہ مال والوں کے لیے آسانی ہو، کیوں کہ سہل بن ابی حثمہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب اندازہ کروتو زکوٰۃ لے لو لیکن ایک تہائی چھوڑ دو، اگر ایک تہائی نہ چھوڑ سکو تو ایک چوتھائی چھوڑ دو'' (۱۷۱)۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کچھ نہ چھوڑا جائے، کیوں کہ سہل کی حدیث کی سند میں ایک راوی ایسا ہے جس کے حالات کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، جیسا کہ ابن القطان نے کہا۔

ایک ہی اندازہ کرنے والے پر اکتفا کرنا:

ایک ہی اندازہ کرنے والا کافی ہوتا ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحہؓ کو بھیجا کرتے تھے وہ کھجوروں کا اندازہ کیا کرتے تھے، جب وہ استعمال کے قابل ہو جائیں (۱۷۲)۔ ان کے ساتھ کسی اور کو بھیجنے کا کوئی ذکر نہیں۔ اندازہ کرنے والا وہی کام کرتا ہے جو اس کا اجتہاد اسے بتاتا ہے، اندازہ کرنے والا حاکم اور قیافہ شناس کی طرح ہے۔

اندازہ کرنے والے کی شرائط:

اندازہ کرنے والے کے لیے شرط یہ ہے کہ عادل اور امین ہو کیوں کہ فاسق کی بات قبول نہیں کی جاتی، آزاد ہو، مرد ہو کیوں کہ اندازہ کرنا ولایت (ولی ہونا) ہے اور غلام اور عورت ولایت کے اہل نہیں ہوتے۔ ضروری ہے وہ شخص اندازہ کرنے کا ماہر ہو کیوں کہ یہ اجتہاد ہے اور کسی معاملے سے ناواقف شخص اس کے بارے میں اجتہاد نہیں کر سکتا۔

اندازہ کرنے کا طریقہ:

مختلف پھلوں کا اندازہ کرنے کے مختلف طریقے ہیں۔ اگر پھل ایک ہی نوع ہو تو ہر

کھجور یا ہر درخت کے اردگرد گھومے اور تمام کھجوروں، انگوروں کو دیکھے، پھر اندازہ کرے کہ اس سے خشک کھجوریں کتنی ہوں گی۔ اگر کئی انواع ہوں تو ہر نوع کا الگ اندازہ کرے کیوں کہ مختلف انواع میں فرق ہوتا ہے، کچھ ایسی ہوتی ہیں کہ تازہ زیادہ ہوتی ہیں اور خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں اور کچھ اس کے برعکس، یہی حال انگوروں کا ہے۔ جب اندازہ کرنے والا اندازہ کرکے مالک کو زکوٰۃ کی مقدار سے آگاہ کردے تو اس کے بعد مالک کو اختیار دے دے کہ وہ چاہے تو زکوٰۃ کی مقدار ادا کرنے کی ذمہ داری اٹھالے، اور پھلوں میں جیسے چاہے تصرف کرے اور کھائے یا پھل تیار ہونے اور خشک ہونے تک ان کی حفاظت کرے۔

اگر مالک دوسری صورت یعنی حفاظت کرنے کو اختیار کرے، پھر اس کی اپنی کوتاہی سے پھل ضائع ہو جائے تو اندازے کے مطابق فقرا کا جتنا حصہ تھا اس کی ذمہ داری مالک پر ہوگی اور اگر کوئی اجنبی ضائع کردے تو جتنا نقصان ہوا اس کی قیمت اس پر کے ہوگی اور اگر کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو جائے تو مالک پر سے اندازے مطابق زکوٰۃ مقرر کرنے کے احکام ساقط ہو جائیں گے کیوں کہ زکوٰۃ کے ثبوت سے پہلے پہلے پھل ضائع ہو گیا اور جتنا پھل ضائع ہو گیا، اس کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور اگر سارا تلف نہ ہوا ہو تو باقی اگر نصاب کے برابر ہے تو اس کی زکوٰۃ ادا کرے۔

اگر مالک یہ دعویٰ کرے کہ اس کی زیادتی کے بغیر پھل ضائع یا تباہ ہو گیا کسی مخفی سبب مثلاً چوری وغیرہ یا کسی ظاہری سبب مثلاً آگ لگنے، سردی یا لوٹ مار سے تو شافعیہ کے نزدیک اس سے قسم لے کر اس کی تصدیق کر دی جائے اور حنابلہ کے نزدیک بغیر قسم کے اسے سچا سمجھا جائے۔

اندازہ کرنے والے کی غلطی:

اگر اندازہ کرنے والا اندازے میں غلطی کرکے کم یا زیادہ اندازہ کرے تو امام مالکؒ

کے نزدیک مالک کے لیے اندازے کرنے والا اندازے کی پابندی واجب ہے، کم ہو چاہے زیادہ، بشرطیکہ زکوٰۃ اصل زکوٰۃ کے قریب قریب ہو کیوں کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جو ہو چکا اور اس میں کوئی نقص نہیں ہے(۱۷۳)۔

شافعیہ کہتے ہیں(۱۷۴) اگر مالک اندازہ کرنے والے کے ایسے ظلم یا غلطی کی شکایت کرے جو بالعموم نہیں ہوتی یعنی ماہر اندازہ کرنے والے ایسا نہیں کرتے جیسے ایک چوتھائی کا فرق ہو تو مالک کی بات بغیر ثبوت کے قبول نہیں کی جائے گی اور اگر غلطی کا احتمال ہو تو اصح روایت یہ ہے کہ قبول کی جائے گی اور جتنی غلطی کا اس نے دعویٰ کیا ہے اتنی مقدار کم کر دی جائے گی کیوں کہ وہ امین ہے۔ اگر وہ ماپ کے وقت یہ دعویٰ کرے کہ اندازہ غلط تھا تو اس کی بات مانی جائے گی کیوں کہ ماپ یقینی چیز ہے اور اندازہ تو محض اندازہ ہے اس لیے یقین پر عمل کریں گے۔

حنابلہ کا قول یہ ہے(۱۷۵) کہ اگر مال کا مالک اندازہ کرنے والے کی غلطی کا دعویٰ کرے اور اس کے دعویٰ کے درست ہونے کا احتمال ہو تو اس سے قسم لیے بغیر اس کا قول مان لیا جائے اور اگر اس کے دعویٰ کے درست ہونے کا احتمال نہ ہو مثلاً وہ نصف اندازہ غلط ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کی بات قبول نہ کی جائے کیوں کہ اتنی بڑی غلطی کا امکان نہیں ہوتا اس سے اس کا جھوٹ معلوم ہو جاتا ہے۔ اگر وہ کہے کہ مجھے تو صرف اس قدر پیداوار حاصل ہوتی ہے جو یہ میرے پاس ہے تو قسم کے بغیر اس کی بات مان لی جائے کیوں کہ ہو سکتا ہے کسی نامعلوم آفت کے باعث فصل کا کچھ حصہ ضائع ہو گیا ہو۔

۵۔ زمینی پیداوار کی زکوٰۃ کن وجوہ سے ساقط ہو جاتی ہے؟

حنفیہ اور دوسرے فقہاء کہتے ہیں(۱۷۶) اگر مالک کے اختیار کے بغیر زمینی پیداوار پر

زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، کیوں کہ زکوٰۃ پیداوار میں واجب تھی، جب پیداوار ہی نہ رہی تو زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی جیسے کہ سال گزرنے کے بعد نصاب زکوٰۃ ضائع ہو جائے۔

اگر خود پھل یا کھیتی تباہ کر دی تو اگر مالک کے سوا کسی اور نے کی تو اس سے تاوان لیا جائے گا اور عشر ادا کر دیا جائے گا اور اگر کچھ حصہ ضائع کیا تو ضائع شدہ حصے کی زکوٰۃ، تاوان سے ادا کی جائے گی اور اگر مالک نے خود ساری یا کچھ فصل ضائع کر دی مثلاً کھا لی تو جتنی ضائع کی اس کے عشر کا ذمہ دار ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اتنی مقدار کا عشر اس کے ذمے قرض ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص مرتد ہو جائے تو اس پر عشر واجب نہیں رہتا کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کافر عبادت کی اہلیت نہیں رکھتا، دوسرے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔

اگر مالک وصیت کیے بغیر عشر ادا کرنے سے پہلے مر جائے اور پیداوار ضائع کر دی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک عشر واجب نہیں رہتا جیسا کہ زکوٰۃ کی دوسری قسمیں واجب نہیں رہتیں البتہ اگر پیداوار بعینہ موجود ہو تو حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کا عشر ادا کیا جائے۔

مطلب پنجم: جانوروں اور مویشیوں پر زکوٰۃ:

جانوروں کی زکوٰۃ کا شرعی حکم، اس کی شرائط، ان کی اقسام اور ہر قسم کا نصاب۔ جانوروں وغیرہ میں شریک دو مالکوں کی زکوٰۃ کا حکم۔ جانوروں کی زکوٰۃ کے متفرق احکام (کیا زکوٰۃ جانوروں کی ذات میں واجب ہے یا مالک کے ذمہ ہوتی ہے؟) زکوٰۃ میں قیمت کی ادائیگی، بعض اجناس کی قسموں کو آپس میں ملانا، بچے زکوٰۃ میں اصل جانوروں کے تابع ہوتے ہیں، سال کے دوران جانوروں میں اضافہ، نصاب میں زکوٰۃ

ہے، جو حصہ معاف ہے اس میں زکوٰۃ نہیں، زکوٰۃ وصول کرنے والا کس قسم کا مال زکوٰۃ میں لے؟)۔

ا۔ جانوروں پر زکوٰۃ کا شرعی حکم:

جانوروں کی زکوٰۃ کا حکم سنت نبویؐ سے ثابت ہے۔ اس سلسلے میں متعدد صحیح اور حسن احادیث ہیں، جن میں سے دو بہت مشہور ہیں۔

ا۔ حضرت ابوبکرؓ کی حدیث(۱۷۷) جس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا نصاب اور مقدار زکوٰۃ، دوسرے جانوروں کی زکوٰۃ کا نصاب اور مقدار، دو شریکوں کی زکوٰۃ ادا کرنے کا طریقہ، زکوٰۃ کے لیے کس قسم کے جانور لینے کا حکم ہے، یعنی درمیانے درجے کے، جو نہ بوڑھے ہوں نہ اندھے ہوں اور نہ نر ہوں البتہ اگر زکوٰۃ وصول کرنے والا چاہے تو لے سکتا ہے(۱۷۸) اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک دوسرے کے بدلے میں کس قسم کے اونٹ لینے جائز ہیں اور چاندی کی زکوٰۃ اڑہائی فی صد ہے۔

۲۔ حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں گائیوں کی زکوٰۃ کا بیان ہے(۱۷۹)۔

جانوروں میں زکوٰۃ کی فرضیت پر علماء کا اجماع ہے(۱۸۰)۔ اونٹ اور گائے اور گھریلو بھیڑ بکریوں میں زکوٰۃ واجب ہے۔ گھوڑے، غلام، خچر، گدھے اور ہرن میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب ہے، صاحبین کے نزدیک نہیں اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

۲۔ جانوروں پر زکوٰۃ واجب ہونے کی شرائط:

فقہاء نے جانوروں میں زکوٰۃ کے وجوب کی پانچ شرائط بیان کی ہیں۔ جن میں سے بعض میں اختلاف ہے۔

شرائط درج ذیل ہیں(۱۸۱)۔

۱۔ جانور یعنی اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری گھریلو ہوں، جنگلی نہ ہوں، ایسے جانور جو گھریلو اور جنگلی جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں مثلاً بکری اور ہرن کا مشترکہ بچہ یا گھریلو اور جنگلی گائے بیل کا مشترکہ بچہ تو ان میں شافعیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہے، کوئی نص موجود نہیں اور نہ اس پر اجماع ہے کیوں کہ ایسے بچوں کو بھیڑ بکری کا نام نہیں دیتے، ایک جنگلی جانور سے پیدا ہونے والا بچہ ایسے ہی ہے جیسے اس کے ماں باپ دونوں جنگلی ہوں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے جیسے چرنے والے اور گھر میں چارہ کھانے والے جانوروں کے مشترکہ بچوں میں واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر بچے کی ماں گھریلو ہو اور ان کی تعداد نصاب کو پہنچتی ہو تو زکوٰۃ واجب ہے ورنہ نہیں کیوں کہ جانور اپنی ماں کے تابع ہوتے ہیں۔(۱۸۲)

۲۔ جانوروں کی تعداد مقدار نصاب کو پہنچتی ہو، جو سنت نے متعین کردی ہے جس کی وضاحت ہر قسم کے جانوروں کے نصاب کے بیان میں آگے آرہی ہے۔

۳-۴۔ جانوروں کے مالک کی ملکیت میں ان پر ایک سال گزر جائے، یعنی ملکیت کے آغاز سے جب ایک سال پورا ہو اور سارا سال ملکیت باقی رہے تب زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر ملکیت میں پورا سال نہ گزرے تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جب تک مال پر سال نہ گزرے زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی'' (۱۸۳) کیوں کہ سال پورا ہونے سے پہلے مال میں اضافہ نہیں ہوتا۔ البتہ جانوروں کے بچے اس سے مستثنیٰ ہیں کیوں کہ وہ اپنی ماؤں کے تابع ہیں۔

اگر سال کے دوران پورا نصاب یا نصاب سے کم جانوروں سے بذریعہ فروخت وغیرہ ملکیت ختم ہوگئی پھر بذریعہ خرید وغیرہ واپس ملکیت میں آ گئے، یا پہلے جانوروں کو نئے ہم جنس جانوروں سے کسی صحیح طریقہ سے تبدیل کر لیا، مثلاً اونٹ، اونٹ سے بدل لیا یا ایک جنس دوسری سے مثلاً اونٹ گائے سے تو اگر یہ مبادلہ تجارت کے لیے نہیں تھا تو سال نئے سرے سے شروع کیا جائے کیوں کہ پہلے جانوروں کی ملکیت کا سال درمیان میں ہی ختم ہو گیا اور اب نئی ملکیت شروع ہوئی ہے، اس لیے نئے سرے سے سال شروع ہو گیا جیسا کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے۔

۵۔ جانور چراہ گاہ میں چرنے والے ہوں، یعنی سال کا اکثر حصہ باہر چر چگ کر آتے ہوں، انہیں بندھے ہوئے چارہ نہ دینا پڑتا ہو اور نہ کھیتوں پر کام کرتے ہوں۔ یہ مالکیہ کے سوا جمہور کی شرط ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''ہر چالیس چرنے والے اونٹوں پر ایک دو سالہ اونٹنی ہے'' (۱۸۴) اور ''بکریاں اگر چر چگ کر آتی ہوں تو چالیس سے ایک سو بیس تک ایک بکری ہے'' (۱۸۵)۔ گائیوں کو اونٹوں اور بکریوں پر قیاس کریں گے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک چرنے والے جانور: چرنے والے جانور وہ ہیں جو سال کا اکثر حصہ جنگل وغیرہ میں چرتے چگتے ہیں اور انہیں دودھ کے لیے یا نسل بڑھانے کے لیے یا موٹا تازہ ہونے کے لیے پالا جاتا ہو۔ اگر ان کو ذبح کرنے کے لیے یا سواری کے لیے یا باربرداری کے لیے یا کھیتی باڑی کے لیے پالا جا رہا ہو تو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگر انہیں تجارت کے لیے پالا جا رہا ہو تو ان کو مالِ تجارت کی زکوٰۃ ہے۔ تھوڑا بہت گھر پر چارہ دینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ اکثر کا وہی حکم ہوتا ہے جو کل کا ہے۔ اگر آدھا سال یا آدھے سے زیادہ گھر پر چارہ دینا پڑتا ہو تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

اگر جانور خود چرتے چگتے ہیں، مالک کی نیت یہ نہیں ہے تو حنفیہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ حنابلہ کے نزدیک زکوٰۃ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک چرنے والے جانور وہ ہیں جن کو ان کا مالک سارا سال یا سال کا اکثر حصہ ایسی چراگاہ میں چھوڑے جس کی گھاس مباح ہو۔ گھر پر اتنا چارہ دینا جس کے بغیر کسی بڑے نقصان کے بغیر جانور زندہ رہ سکتے ہیں مثلاً ایک دو دن تو اس سے فرق نہیں پڑتا، کیوں کہ جانور دو دن تک صبر کر سکتے ہیں، تیسرے دن بالعموم نہیں کر سکتے۔ اگر سال کا اکثر حصہ انہیں چارہ دینا پڑتا ہے یا اتنا وقت دینا پڑتا ہے جس میں چارے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے یا زندہ تو رہ سکتے ہیں لیکن ان کا زیادہ نقصان ہو جاتا ہے تو ایسے جانوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں کیوں کہ انہیں پالنے میں مشقت برداشت کرنا پڑتی ہے۔

اگر جانور خود چرتے ہیں یا کوئی غاصب یا ایسا خریدار جس نے فاسد معاہدے کے تحت جانور خریدے ہوں انہیں چراتا ہو یا جانور کھیت یا پانی نکالنے (رہٹ) کے کام کرتے ہوں تو صحیح تر یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیوں کہ مالک نے خود انہیں نہیں چرایا۔ زکوٰۃ میں اس امر کا اعتبار سے مالک نے چرانے کی نیت کی تھی یا چارہ کھلانے کی، کیوں کہ چرانا زکوٰۃ کے وجوب کا مؤثر عامل ہے اس لیے اس میں نیت کا اعتبار ہے اور چارہ کھلانا زکوٰۃ کے عدم وجوب کا مؤثر عامل ہے۔ اس لیے اس میں نیت کی ضرورت نہیں کیوں کہ اصل یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب نہ ہو، اس وجہ سے شافعیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ چرانے کا عمل مالک کی طرف سے ہو، اگر جانور خود چرچگ لیتے ہیں یا مالک کے سوا کوئی اور انہیں چراتا ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے(۱۸۶) کہ زکوٰۃ تمام جانوروں میں واجب ہے، خواہ چرتے

ہوں یا انہیں گھر پر چارہ کھلایا جاتا ہو، یا کام کرنے والے ہوں کیوں کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث عام ہے کہ ''ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری واجب ہے''۔

دونوں آراء میں اختلاف کی بنیاد، جو ابن رشد نے بیان کی، یہ ہے کہ مطلق اور مقید میں اختلاف ہے اور دلیل خطاب کا عموم سے اختلاف ہے، اور قیاس کا لفظ کے عموم سے اختلاف ہے۔ مطلق تو یہ حدیث ہے: ''ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے''، اور مقید یہ حدیث ہے ''چرنے والی بکریوں میں زکوٰۃ ہے'' جنہوں نے مطلق کو مقید پر ترجیح دی (یعنی مالکیہ نے)۔ انہوں نے کہا کہ چرنے والے اور چارہ کھانے والے دونوں قسم کے جانوروں میں زکوٰۃ ہے۔ اور جنہوں نے مقید کو ترجیح دی (یعنی جمہور) انہوں نے کہا کہ صرف چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ ہے، اور بالعموم مقید کو مطلق پر ترجیح دی جاتی ہے نہ کہ مطلق کو مقید پر۔

دلیل خطاب یعنی مفہوم مخالف یہ ہے کہ حدیث میں ہے: ''چرنے والی بکریاں'' کا لفظ آیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ چارہ کھانے والی بکریوں میں زکوٰۃ واجب نہ ہو اور دوسری حدیث ''چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے'' کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ چرنے والی اور چارہ کھانے والی برابر ہوں۔ مالکیہ نے اس اصول کو اختیار کیا کہ لفظ کا عموم دلیل خطاب یعنی مفہوم مخالف کی بہ نسبت قوی دلیل ہے۔

رہا قیاس جو حدیث کے عموم کے معارض ہے وہ یہ ہے حدیث میں ہے ''چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے'' زکوٰۃ جس بنیاد پر واجب ہوتی ہے وہ ہے اضافہ اور منافع، اور یہ چیز خود چرنے والے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے کیوں کہ یہ چیز (اضافہ اور منافع) چرنے والے جانوروں میں چارہ کھانے والے جانوروں کی بہ نسبت زیادہ پائی جاتی

ہے ۔ اور چوں کہ زکوٰۃ زائد اموال پر فرض ہوتی ہے اور زائد اموال خود چرنے والے ہوتے ہیں اسی لیے اس میں سال گزرنا شرط ہے۔ جمہور نے اس قیاس سے حدیث کے عموم کی تخصیص کر لی ہے اس لیے ان کے نزدیک چارہ کھانے والے جانوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، مالکیہ نے قیاس سے حدیث کی تخصیص نہیں کی اور یہ رائے دی کہ عموم کی دلیل قوی تر ہے اس لیے انہوں نے دونوں قسم کے جانوروں میں زکوٰۃ واجب قرار دی۔

میری رائے میں جمہور کا قول صحیح تر ہے کیوں کہ حدیث کا آخری حصہ صراحت سے بتاتا ہے کہ جانوروں سے مراد چرنے والے جانور ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث کی شروع میں اونٹوں کو چرنے والے اونٹوں پر محمول کریں گے کیوں کہ یہ امر غیر معقول ہے کہ حدیث کا آخری حصہ ابتدائی حصے سے متعارض ہو۔ حضرت انسؓ کی حدیث جو جانوروں کی زکوٰۃ کے سلسلے میں حضرت ابوبکرؓ کے خط پر مشتمل ہے۔ اس میں پہلے اونٹوں کی زکوٰۃ کا نصاب بتایا گیا ہے، پھر اس بکریوں کی زکوٰۃ کے ذکر میں کہا گیا ہے کہ ”چرنے والی بکریاں جب چالیس ہو جائیں تو ان میں ایک بکری واجب ہے ایک سو بیس تک“۔

۳۔ جانوروں کی جن اقسام میں زکوٰۃ واجب ہے اور ہر قسم کا نصاب:

اونٹوں، گائیوں اور بھیڑ بکریوں میں زکوٰۃ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، صاحبینؒ کا اس سے اختلاف ہے۔ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کہ گھوڑے اگر تجارت کے لیے نہ ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اونٹوں میں زکوٰۃ:

اونٹ: نر ہوں، چاہے مادہ، بڑے ہوں یا چھوٹے، چھوٹے بڑوں کے تابع ہوتے ہیں۔ مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک ان سے چرنے والے اونٹ مراد ہیں۔ مالکیہ

کے نزدیک چارہ کھانے والے بھی ان میں شامل ہیں۔ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ پانچ سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جس کسی کے پاس چار اونٹوں سے زائد نہ ہوں، اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، ہاں اگر ان کا مالک چاہے تو دے دے۔ نیز آپؐ نے فرمایا: ''پانچ اونٹوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے'' (۱۸۷)۔ علماء کا اجماع ہے کہ پانچ اونٹوں پر ایک بکری واجب ہے، دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار بکریاں واجب ہیں (۱۸۸)۔ حضرت ابوبکرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ایسا ہی ہے۔ جو بھیڑیں یا بکریاں زکوٰۃ میں دی جائیں وہ ایک سال کی پوری ہو کر دوسرے میں داخل ہو چکی ہوں (۱۸۹)۔ مالکیہ کے نزدیک اس علاقے میں جو عام بھیڑ یا بکریاں پائی جاتی ہوں اسی قسم سے زکوٰۃ دے۔ جمہور کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ حدیث میں یہ ہے کہ: ''پانچ اونٹوں میں ایک شاۃ ہے''۔ ''شاۃ'' کا لفظ بھیڑ اور بکری دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

علماء کا اجماع ہے کہ جب اونٹوں کی تعداد پچیس ہو جائے تو پینتیس تک ایک بنت مخاض (وہ اونٹنی جو ایک سال کی پوری ہو کر دوسرے میں داخل ہو چکی ہو) دی جائے۔ شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر مخاض نہ ہو تو ابن لبون دیا جائے یعنی وہ اونٹ جو دو سال کا ہو چکا ہو۔

چھتیس سے پنتالیس (۳۶۔۴۵) اونٹوں پر ایک بنت لبون (وہ اونٹنی جو دو سال کی ہو کر تیسرے میں داخل ہو جائے)۔

چھیالیس سے ساٹھ تک (۴۶۔۶۰) اونٹوں پر ایک حقہ (وہ اونٹنی جو تین سال کی ہو کر چوتھے میں داخل ہو جائے)۔

اکسٹھ سے پچھتر (۶۱۔۷۵) اونٹوں تک ایک جذعہ (وہ اونٹنی جو چار سال کی ہو کر

پانچویں میں داخل ہو جائے) (۱۹۰)۔

چھتر سے نوے تک (۷۶۔۹۰) دو بنت لبون۔

اکیانوے سے ایک سو بیس (۹۱۔۱۲۰) تک دو حقے جیسا کہ حدیث ابوبکرؓ میں سنت سے معلوم ہوتا ہے۔

ایک سو اکیس سے ایک سو انتیس تک تین بنت لبون، جمہور کے نزدیک اور حنفیہ کے نزدیک دو حقے اور ایک بکری، کیوں کہ جب ایک سو بیس سے آگے بڑھ جائیں تو نصاب نئے سرے سے شروع کیا جائے گا، ہر پانچ اونٹوں پر دو حقے اور ایک بکری، دس پر دو بکریاں، پندرہ پر تین بکریاں اور بیس پر چار بکریاں اور پچیس پر دو حقوں کے ساتھ ایک بنت مخاض اور جب ایک سو پچاس ہو جائیں تو تین حقے۔ جب ان سے بڑھ جائیں تو پھر نئے سرے سے آغاز کیا جائے اور تین حقوں کے ساتھ ہر زائد پانچ اونٹوں پر ایک بکری الخ۔

مالکیہ کے نزدیک صرف زکوۃ وصول کرنے والے کو یہ اختیار ہے نہ کہ مالک کو کہ ۱۲۱۔ ۱۲۹ اونٹوں پر چاہے، تو دو حقے لے لے اور چاہے تو تین بنت لبون لے لے، اگر دونوں اقسام اس کے پاس موجود ہوں یا دونوں موجود نہ ہوں اور اس پر لازم ہے کہ دو حقے یا تین بنات لبون جو مالک کے پاس موجود ہیں وہی لے لے۔

جب ایک سوتیس یا اس سے زائد ہو جائیں تو جمہور کے نزدیک ہر چالیس اونٹوں میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس اونٹوں میں ایک حقہ، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جب ایک سو بیس سے زائد ہو جائیں تو ہر چالیس میں ایک بنت لبون''۔ (۱۹۱) دار قطنی کی روایت ہے: ''ایک سو بیس تک، جب اس سے ایک بھی زیادہ ہو جائے تو ہر چالیس میں

ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ"۔

حنفیہ کی رائے جیسا کہ اوپر بیان ہوئی یہ ہے کہ جب ایک سو بیس سے زائد ہو جائیں تو تین جگہوں پر نئے سرے سے حساب شروع کیا جائے یعنی ایک سو بیس سے زائد جب تک پانچ نہ ہو جائیں کچھ واجب نہیں ہوگا، جب پانچ زائد ہو جائیں تو ایک سو بیس کی زکوٰۃ کے سوا یعنی دو حقوں کے سوا ایک بکری واجب ہو گی۔

پہلی بار نئے سرے سے حساب ایک سو اکیس سے شروع ہوگا۔

۱۲۱۔ ۱۲۹ میں دو حقے اور ایک بکری واجب ہیں۔

۱۳۰۔۱۳۴ میں دو حقے اور دو بکریاں واجب ہیں۔

۱۳۵۔ ۱۳۹ میں دو حقے اور تین بکریاں واجب ہیں۔

۱۴۰۔۱۴۴ میں دو حقے چار بکریاں واجب ہیں۔

۱۴۵۔ ۱۴۹ میں دو حقے اور بنت مخاض

دوسری بار ایک سو پچاس سے نئے سرے سے حساب شروع ہوگا۔

۱۵۰۔۱۵۴ میں ایک سو پچاس کی زکوٰۃ ہی واجب ہوگی۔

۱۵۵۔ ۱۵۹ میں تین حقے اور ایک بکری

اسی طرح تین حقوں کے ساتھ پانچ میں ایک بکری، دس میں دو، پندرہ میں تین، بیس میں چار اور پچیس میں بنت مخاض اور چھتیس میں بنت لبون اور جب ایک سو چھیانوے ہو جائیں تو دوسو تک چار حقے زکوٰۃ میں دینے ہوں گے۔

تیسری جگہ دوسو کے بعد ہمیشہ نئے سرے سے حساب شروع ہوگا جیسا کہ ایک سو پچاس

کے بعد نئے سرے سے حساب شروع ہوا تھا تا آنکہ ہر پچاس میں ایک حقہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک نر اونٹ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی البتہ اونٹنیوں کی قیمت کے برابر نر اونٹ دیے جائیں تو ادا ہو جائے گی جب کہ گائے اور بکری میں نر سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیوں کہ ان میں مالک کو اختیار ہے۔ نئے سرے سے زکوٰۃ شروع کرنے کے بارے میں حنفیہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم کی کتاب میں ہے، جس میں ایک سو بیس اونٹوں تک کی زکوٰۃ بتانے کے بعد کہا گیا ہے کہ: ''جب ایک سو بیس سے زائد ہو جائیں تو نئے سرے سے حساب کیا جائے''(۱۹۲)۔

اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اوپر جو تعداد بتائی گئی، ان میں دو عددوں کے درمیان جتنے اونٹ ہوں ان کو''اوقاص'' کہتے ہیں ان پر زکوٰۃ معاف ہے مثلاً پانچ سے نو تک ایک بکری ہے یعنی پانچ کے بعد جو چار اونٹ ہیں ان کے مقابلے میں الگ سے زکوٰۃ کی کوئی مقدار فرض نہیں ہے کیوں کہ ابو عبید نے یحییٰ بن الحکم سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اوقاص میں صدقہ نہیں ہے'' کیوں کہ جو حصہ نصاب کی اگلی تعداد سے کم ہے وہ معاف ہے۔

جب دو طرح کے جانور دیے جا سکتے ہوں: شافعیہ کہتے ہیں(۱۹۳) اگر اونٹوں میں کسی موقع پر دو طرح کے جانور دیے جا سکتے ہوں مثلاً کسی کے پاس دو سو اونٹ ہوں تو وہ چار حقے بھی دے سکتا ہے اور پانچ بنت لبون بھی، تو شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضروری نہیں کہ چار حقے دے بلکہ ان میں سے جو چاہے دے دے کیوں کہ دو سو کا عدد ایسا ہے کہ وہ پچاس پر چار بار اور چالیس پر پانچ بار برابر تقسیم ہو جاتا ہے۔ ابوداؤد وغیرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نوشتہ موجود ہے کہ: ''جب دو سو اونٹ ہوں تو ان میں چار حقے یا پانچ

بنت لبون واجب ہیں''۔ ان میں سے جو بھی مالک کے پاس موجود ہوں لے لیے جائیں۔ اگر اس کے پاس موجود نہ ہوں تو ان دونوں قسموں میں سے جو چاہے خرید کر یا کسی اور طریقے سے مہیا کر کے زکوٰۃ ادا کرے۔

اگر کسی کے مال میں دو مقداریں اس طرح موجود ہوں کہ ان میں سے کوئی بھی مقدار دی جا سکتی ہو تو وہ مقدار دی جائے جس کی قیمت زیادہ ہونے کے باعث مستحقین کے لیے زیادہ نفع بخش ہو، اگر زکوٰۃ دینے والا زکوٰۃ دینے کے بارے میں کوئی نامناسب رویہ اختیار کرے اور زیادہ نفع بخش مال چھپالے اور زکوٰۃ وصول کرنے والا کوتاہی کرے، تو غیر نفع بخش مال دے کر زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ اگر زکوٰۃ دینے والا کوئی نامناسب رویہ اختیار نہ کرے اور زکوٰۃ وصول کرنے والا کوتاہی نہ کرے تو اگر زکوٰۃ ادا کرنے والا زکوٰۃ ادا کرنے کے ساتھ ساتھ اس تفاوت کو بھی ادا کرے جو ادا کردہ زکوٰۃ اور مستحقین کے لیے نفع بخش مقدار کے درمیان ہو، کیوں کہ اس صورت میں زکوٰۃ دینے والے نے اپنی ذمہ داری پورے طور پر ادا نہیں کی، اس لیے اس پر نقصان پورا کرنا واجب ہے۔

کسی فرض مقدار کے موجود نہ ہونے کی صورت میں کمی پوری کرنا:

جس شخص کے پاس وہ جانور نہ ہو جو اس پر زکوٰۃ میں واجب ہے مثلاً اس پر بنت مخاض واجب ہے لیکن اس کے پاس بنت مخاض نہیں ہے تو اس سے اس سے اعلیٰ چیز لی جا سکتی ہے اور اس سے دو بکریاں(۱۹۴) یا بیس درہم واپس کیے جائیں(۱۹۵) جیسا کہ بخاری میں حضرت انسؓ سے روایت حضرت ابوبکرؓ کی مذکورہ بالا تحریر میں ہے یا اس سے مطلوبہ زکوٰۃ سے ایک درجہ کم مال لے لیا جائے اور اسے اس کمی کو پورا کرنے کے لیے وہ دو بکریاں یا بیس درہم مزید ادا کرے۔ یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے(۱۹۶)۔ حنفیہ کہتے ہیں

کہ اس صورت میں جتنی زکوٰۃ واجب ہے اس کی قیمت ادا کرے یا زکوٰۃ وصول کرنے والا، کم عمر کا جانور لے لے اور فرق کے درہم وصول کرکے یا زیادہ عمر کا لے لے اور زائد قیمت مالک کو واپس لوٹا دے۔(۱۹۷)

مالک اور زکوٰۃ وصول کرنے والے دونوں کو یہ حق ہے کہ زکوٰۃ میں مطلوبہ جانور سے دو درجے کم عمر یا دو درجے زیادہ عمر کا جانور لیا اور دیا جا سکتا ہے اور کمی زیادتی کا حساب کرلیا جائے مثلاً حقہ کے بدلے بنت لبون لی اور دی جا سکتی ہے بشرطیکہ اس سے قریبی درجے کا جانور موجود نہ ہو۔مثلاً حقہ کے بدلے بنت مخاض یا بنت مخاض کے بدلے حقہ لینا اور دینا اس وقت جائز ہے جب کہ بنت لبون موجود نہ ہو کیوں کہ اگر بنت لبون موجود ہو تو پھر جائز نہیں، کیوں کہ بلاضرورت زیادہ کمی پوری کرنے سے چھٹکارا ممکن ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زکوٰۃ دینے والا اگر جس عمر کا جانور اس پر واجب ہے اس سے زیادہ عمر کا دے دے تو جائز ہے۔ کیوں کہ اس نے اسی جنس سے جو اس پر واجب تھی حق سے زیادہ ادا کردیا۔

گایوں میں زکوٰۃ:

گائے کی زکوٰۃ کی فرضیت سنت اور اجماع سے ثابت ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ سنت میں حضرت معاذؓ کی حدیث ہے کہ: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن بھیجا اور فرمایا کہ تیس گائیوں میں سے ایک تبیع یا تبیعہ (ایک سال کی گائے یا بیل) اور چالیس گائیوں میں سے ایک مسنہ (دو سال کی گائے یا بیل) یا اس کے برابر معافری کپڑا لے لیں“(۱۹۸)۔تبیع: ایک سال کی مادہ یا نر گائے: مسنہ دو سال کا۔ معافر: یمن میں معافر نام کا ایک محلّہ ہے، وہاں بننے والے کپڑے کو معافری کپڑا کہتے ہیں۔

نیز حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے: ''جو کوئی اونٹ گائے اور بکری کا مالک ہے اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا تو قیامت کے روز اس طرح آئے گا کہ وہ جانور موٹا تازہ اس پر سوار ہوگا اور اسے اپنے سینگوں سے مارے گا اور پاؤں کے نیچے روندے گا۔ جب پہلے سینگ ٹوٹ جائیں گے تو دوبارہ اسی طرح کے پیدا ہو جائیں گے تاآنکہ لوگوں کے درمیان فیصلے ہو جائیں'' (۱۹۹)۔

تیس گائیوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اس کی دلیل حضرت معاذؓ کی مذکورہ بالاحدیث ہے۔ جمہور کے نزدیک اگر گائیں چراگاہوں اور جنگلوں میں چرنے والی نہیں ہیں تو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ جب کہ مالکیہ کے نزدیک بندھی ہوئی چارہ کھانے والی اور کام کرنے والی گائیوں پر بھی اونٹوں کی طرح زکوٰۃ ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا جمہور کی رائے راجح ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''کام کرنے والے گائے بیلوں میں زکوٰۃ نہیں ہے'' (۲۰۰)۔ چوں کہ زکوٰۃ کے لیے اضافہ شرط ہے اور وہ چرنے والے جانوروں میں ہی ہوتا ہے۔

حضرت معاذؓ کی حدیث کی بنا پر فقہاء کا اتفاق ہے (۲۰۱) کہ گائے پر زکوٰۃ تیس گائیوں سے شروع ہوتی ہے بھینس بھی گائے کی طرح ہے۔ تیس سے انتالیس (۳۰۔ ۳۹) تک ایک گائے یا بیل جو ایک سال کی ہو اور دوسرے میں داخل ہوگئی ہو، یہ جمہور کی رائے ہے اور مالکیہ کے نزدیک جو دو سال کی ہوگئی ہو اور تیسرے سال میں داخل ہو۔ زکوٰۃ تب واجب ہوگی جب ان پر سال گزر جائے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر گائے اور بھینس گھریلو اور جنگلی جوڑے کے ملاپ سے پیدا ہوئی ہوں تو اگر اس جوڑے میں نر جنگلی اور مادہ گھریلو ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور اس

کے برعکس ہے تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

چالیس سے انسٹھ گائیوں پر ایک مثنہ جو جمہور کے نزدیک دو سال کا ہو کر تیسرے میں داخل ہو گیا ہو اسے ثنیہ بھی کہتے ہیں، مالکیہ کے نزدیک جو تین سال کا ہو کر چوتھے میں داخل ہو گیا ہو۔ حنفیہ کے ہاں یہ اجازت ہے کہ دو سال کی گائے اور بیل کوئی بھی زکوٰۃ میں دیا جا سکتا ہے۔

ساٹھ کے بعد ہر تیس گائیوں میں ایک سالہ بچھڑی یا بچھڑا اور ہر چالیس میں دو سالہ بچھڑی یا بچھڑا یعنی ۶۰۔ ۶۹ تک دو ایک سالہ، ۷۰۔ ۷۹ میں ایک دو سالہ اور ایک ایک سالہ، یعنی چالیس پر ایک دو سالہ اور ایک تیس پر ایک ایک سالہ اور ۸۰۔ ۸۹ تک دو دو سالہ بچھڑے اور ۹۰۔ ۹۹ میں تین ایک سالہ اور ایک سو گائیوں پر دو ایک سالہ اور ایک دو سالہ یعنی ساٹھ پر دو ایک سالہ اور چالیس پر ایک دو سالہ بچھڑا دیا جائے۔ اس طرح ہر دس گائیوں پر زکوٰۃ میں ایک سالہ سے دو سالہ بچھڑے میں تبدیل ہوتی جائے گی۔ حضرت معاذؓ کی حدیث پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک سو بیس گائیوں میں زکوٰۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہے کہ تین دو سالہ گائے لے یا چار ایک سالہ وصول کرے۔ یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کہ مالک کے پاس دونوں عمر کے جانور موجود ہوں یا دونوں عمر کے موجود نہ ہوں۔ اگر مالک کے پاس صرف ایک ہی عمر کے موجود ہوں تو وہی لے لیے جائیں۔

معافی: دو مرحلوں کے درمیان جانوروں کی تعداد پر زکوٰۃ معاف ہے البتہ چالیس اور ساٹھ کے درمیان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جتنی تعداد زائد ہوگی، اتنی مقدار میں زکوٰۃ دینا ہوگی یعنی ایک پر دو سالہ بچھڑے کا اڑھائی فی صد، دو پر پانچ فی صد، تین پر ساڑھے سات فی

صد اور چار پر دس فی صد۔

صاحبینؒ کہتے ہیں اور انہیں کی رائے پر فتویٰ ہے اور انہیں کا قول حنفیہ نے اختیار کیا ہے کہ چالیس سے ساٹھ کے درمیان کی تعداد پر زائد زکوٰۃ نہیں ہے۔ جب ساٹھ ہو جائیں تو ان پر دو ایک سالہ بچھڑیاں یا بچھڑے دیے جائیں۔ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ بھینس اور گائے کا ایک ہی حکم ہے کیوں کہ یہ دونوں ایک ہی جنس کی دو انواع ہیں۔

اگر جانوروں میں نر اور مادہ دونوں ہوں تو زکوٰۃ میں نر ہرگز نہ دیے جائیں کیوں کہ مادہ افضل ہے، اس سے دودھ حاصل ہوتا ہے اور نسل بڑھتی ہے۔ البتہ گائے بیل اس سے مستثنٰی ہیں کیوں کہ حضرت معاذؓ کی حدیث میں صراحت موجود ہے۔ اگر نصاب میں تمام نر ہوں تو تمام قسم کے جانوروں یعنی اونٹ، بیل اور بکریوں میں صرف نر ہوں تو زکوٰۃ میں نر ہی لیے جائیں کیوں کہ زکوٰۃ کے وجوب میں ہمدردی اور شفقت کا پہلو ہے اس لیے کسی کو ایسے مال کی زحمت نہ دی جائے جو اس کے پاس نہیں ہے۔

بھیڑ بکریوں میں زکوٰۃ:

غنم میں بھیڑ بکریاں، نر، مادہ سب شامل ہیں۔

بھیڑ بکریوں پر بھی زکوٰۃ سنت اور اجماع سے واجب ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ سنت میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ کے مذکورہ بالا نوشتہ میں ہے کہ: ''بھیڑ بکریاں اگر چرنے چگنے والی ہوں تو چالیس سے ایک سو بیس تک کی تعداد میں ایک بکری اور ایک سو بیس سے بڑھ جائیں تو دو سو تک دو بکریاں اور دو سو سے زائد ہو جائیں تو تین سو تک تین بکریاں اور جب تین سو سے زائد ہو جائیں تو ہر سو بکریوں پر ایک بکری واجب ہے''۔

اگر کسی شخص کی چرنے والی بھیڑ بکریوں کی تعداد چالیس سے ایک بھی کم ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ ہاں اگر مالک اپنی خوشی سے دینا چاہے تو الگ بات ہے۔

زکوٰۃ کے خوف سے متفرق مال کو جمع کرنا یا اکٹھے مال کو حصوں میں بانٹ دینا جائز نہیں(۲۰۲)۔ جس مال میں دو آدمی شریک ہوں تو وہ اپنے اپنے حصے کے مطابق ایک دوسرے سے حساب کر لیں(۲۰۳)۔

زکوٰۃ میں بوڑھی اور اندھی بکری نہ دی جائے اور نہ بکرا دیا جائے۔ اگر زکوٰۃ دینے والا چاہے تو ایسا کر سکتا ہے(۲۰۴)۔

اس بنا پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲۰۵) اگر سال کا اکثر حصہ چرنے چگنے والی بھیڑ بکریاں چالیس سے کم ہیں تو ان پر زکوٰۃ واجب نہیں کیوں کہ وہ نصاب کو نہیں پہنچتیں۔ جمہور کے نزدیک چارہ کھانے والی اور کام کرنے والی بھیڑ بکریوں پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ ان کا تعلق انسان کی اصلی ضروریات سے ہے البتہ مالکیہ چرنے والی اور چارہ کھانے والی بھیڑ بکریوں میں زکوٰۃ کے حوالے سے فرق نہیں کرتے۔

اگر بھیڑ بکریاں چالیس سے ایک سو بیس تک ہیں اور ان پر سال گزر گیا ہے تو ان میں ایک بکری واجب ہے۔ اگر ایک سو اکیس اور دو سو کے درمیان ہیں تو دو بکریاں اور دو سو ایک اور تین سو ننانوے تک تین بکریاں اور چار سو میں چار بکریاں، پھر ہر سو میں ایک بکری واجب ہے۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ نصاب میں، زکوٰۃ کے وجوب اور ادا میں بھیڑیں اور بکریاں برابر ہیں۔ جمہور کے نزدیک زکوٰۃ میں وہی بکری لی جائے جو ایک سال کی پوری ہو چکی ہو۔ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ بکری دو سال کی ہونی چاہیے اور حنابلہ کی رائے یہ

ہے کہ بھیڑ چھ ماہ کی بھی کافی ہے۔ اگر مالک اپنی خوشی سے زیادہ عمر کی دینا چاہے تو جائز ہے۔ حنابلہ کی دلیل امام مالک کی سوید بن غفلہؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ''ہمارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے زکوٰۃ وصول کرنے والا آیا اور اس نے کہا کہ ہمیں یہ حکم ہے کہ بھیڑ چھ ماہ کی لے لیں اور بکری ایک سال کی''۔ ابراہیم حربی کا قول ہے کہ چھ ماہ کی بھیڑ اس لیے وصول کر لی جاتی ہے کہ وہ چھ ماہ کی حاملہ ہو جاتی ہے جب کہ بکری ایک سال کی حاملہ ہوتی ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ دو مراحل کے درمیان کے جانوروں پر زکوٰۃ معاف ہے۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح تر روایت یہ ہے کہ بھیڑ کی جگہ بکری اور بکری کی جگہ بھیڑ دینا جائز ہے بشرطیکہ ان کی قیمت برابر ہو یعنی سال کی بکری کی قیمت چھ ماہ کی بھیڑ کے برابر ہو کیوں بھیڑ اور بکری کی جنس ایک ہی ہے۔

حنابلہ نے چھ ماہ کی بھیڑ کی جگہ ایک سال کی بکری اور ایک سال کی بکری کی جگہ چھ ماہ کی بھیڑ دینے کو جائز قرار دیا ہے اور اگر قیمتوں میں فرق ہو تو فرق وصول نہیں کیا جائے گا کیوں کہ نص میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے۔

گھوڑوں، خچروں اور گدھوں میں زکوٰۃ:

خچر اگر تجارت کے لیے نہ ہوں تو ان میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے۔ تجارت کے لیے ہوں تو انہیں مال تجارت سمجھا جائے گا۔ اسی طرح گھوڑے اگر تجارت کے لیے ہوں تو بالاتفاق ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔

غیر تجارتی گھوڑوں کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے(۲۰۶) کہ اگر چرنے والے ہوں نر یا مادہ یا صرف مادہ اور دودھ یا نسل کے لیے ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب

ہے اور ان کے مالک کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو ہر گھوڑے کے بدلے ایک دینار دے اگر چاہے تو قیمت کر لے اور ہر دو سو درہم قیمت پر پانچ درہم زکوٰۃ دے جیسا کہ مال تجارت پر ہے۔ اگر صرف نر چرنے والے گھوڑے ہوں تو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ کسی روایت سے ثابت نہیں۔

ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ: ''ہر چرنے والے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درہم زکوٰۃ ہے'' (۲۰۷)۔ نیز روایت ہے کہ عمر بن خطابؓ نے حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح کو گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں لکھا کہ: ''گھوڑوں کے مالکان کو اختیار دیا جائے اگر چاہیں تو ہر گھوڑے کے بدلے ایک دینار دیں، ورنہ ان کی قیمت کر کے ہر دو سو درہم پر پانچ درہم وصول کرلیں'' (۲۰۸)۔

صاحبینؒ کی رائے جس پر فتویٰ ہے، یہ ہے کہ گھوڑوں، خچروں اور گدھوں پر زکوٰۃ نہیں، بشرطیکہ وہ تجارت کے لیے نہ ہوں۔ یہ رائے باقی ائمہ کی رائے کے موافق ہے (۲۰۹) کیوں کہ حدیث میں ہے: ''مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں ہے'' (۲۱۰)۔ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: کہ کیا گدھوں میں زکوٰۃ ہے؟ آپؐ نے فرمایا: اس کے بارے میں بجز اس اکیلی آیت کے اور کوئی چیز نازل نہیں ہوئی (۲۱۱)۔ فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره ومن یعمل مثقال ذرة شراً یره (الزلزال ۹۹: ۷-۸؛ جس نے ذرہ بھر کوئی اچھا کام کیا تو اسے دیکھ لے گا اور جس ذرہ بھر کوئی برا کام کیا تو اسے دیکھ لے گا) حضرت علیؓ سے یہ حدیث مروی ہے: ''میں نے تمہارے لیے گھوڑے اور غلام میں زکوٰۃ معاف کردی ہے'' (۲۱۲)۔ حضرت عمرؓ نے جو لوگوں سے گھوڑوں پر زکوٰۃ وصول کی تو وہ لوگوں نے بطور احسان دی تھی اور اس خواہش کا اظہار کیا

کہ ان سے زکوٰۃ لی جائے اوراس کے بدلے حضرت عمرؓ انہیں غلاموں کے لیے خوراک دیتے تھے۔ یہی رائے صحیح ہے اوراس سے واضح ہوتا ہے کہ گھوڑے، خچر اور گدھے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

۴۔ جانوروں وغیرہ میں دوشریک مالکوں کی زکوٰۃ:

شراکت کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ کا وجوب متاثر نہیں ہوتا اگر ان میں کوئی ایک بھی مالک نصاب نہ ہوتو ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جیسا کہ اگر وہ باہمی شریک نہ ہوتے تو زکوٰۃ واجب نہیں تھی۔ اگر دوشریک دو نصابوں میں شریک ہو جاتے ہیں مثلاً ہر ایک ان میں سے چالیس بکریوں کا مالک ہےتو ان میں سے ہر ایک پر ایک بکری واجب ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے''۔

جمہور کہتے ہیں، جانوروں میں شراکت کا زکوٰۃ میں اثر ہوتا ہے۔ دوشراکت دار ایک مالک کے طور پر زکوٰۃ دیں گے۔ البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں کے مجموعی حصے کو ملا کر نصاب پورا ہوتا ہوتو ان میں سے کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ شراکت کا اثر تب ہوتا ہے جب شرکاء میں سے ہر ایک الگ الگ مالک نصاب ہو۔

جمہور کے مذاہب کی تفصیل یہ ہے:

مالکیہ کہتے ہیں(۲۱۴) ایک نوع کے جانوروں کی ملکیت میں شریک مالک زکوٰۃ کے حوالے ایک مالک کی طرح ہیں مثلاً تین شریکوں کی چالیس بکریاں ہیں تو ان پر ایک بکری واجب ہوگی یعنی ہر ایک پر بکری کا ایک تہائی۔ شراکت کے مؤثر ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ میں تخفیف ہوگئی ہے۔ اگر وہ شریک نہ ہوتے تو ان پر الگ الگ ایک ایک بکری واجب ہوتی۔ کبھی شراکت کی وجہ سے زکوٰۃ زیادہ ہو جاتی ہے مثلاً اگر ایک کی ایک سو ایک بکریاں

ہیں اور دوسرے کی بھی ایک سو ایک بھیڑ بکریاں ہیں تو ان پر تین بکریاں واجب ہوں گی۔ اگر وہ شریک نہ ہوتے تو ان پر ایک ایک بکری واجب ہوتی۔ شریک ہونے کی وجہ سے تیسری بھی واجب ہوگئی کیوں کہ زکوٰۃ کے خوف سے مشترکہ مال کو الگ الگ اور الگ الگ مال کو اکٹھا کرنا درست نہیں ہے۔

اگر دونوں شریک الگ الگ نصاب کے مالک ہیں تو شراکت کی وجہ سے زکوٰۃ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اگر دونوں کے حصے ملا کر نصاب بنتا ہو تو ان میں سے کسی پر زکوٰۃ نہیں۔ اگر ان کا مجموعہ مقدار نصاب کو نہیں پہنچتا تو بالاتفاق ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اگر ان میں سے ایک صاحب نصاب ہو اور دوسرے کا مالک نصاب سے کم ہو تو صرف صاحب نصاب اپنے حصے کی زکوٰۃ دے گا۔

جس شراکت کا زکوٰۃ پر اثر ہوتا ہے اس میں چار شرائط ہیں:

۱۔ شراکت کے ذریعے زکوٰۃ سے فرار کی نیت نہ ہو۔

۲۔ شراکت داروں میں سے ہر ایک کے جانور اس نوع کے ہوں کہ ایک دوسرے سے مل سکتے ہوں مثلاً بھیڑ بکریاں۔

۳۔ شریکوں میں سے ہر ایک شرعاً زکوٰۃ کے حکم کا مخاطب ہو، یعنی آزاد، مسلمان، مالک نصاب ہو اور سال پورا ہو چکا ہو، اگر شریکوں میں سے ایک پر زکوٰۃ واجب ہو اور دوسرا مثلاً کافر ہو تو صرف ایک پر زکوٰۃ واجب ہوگی، جب کہ دیگر شرائط پوری ہوں۔ اگر ایک کے جانوروں پر سال پورا ہو گیا ہو اور دوسرے کے جانوروں پر سال پورا نہ ہوا ہو تو صرف ایک ہی زکوٰۃ دے گا۔

۴۔ شرکت میں ان جانوروں کا چرواہا ایک ہو، ان کے نر جانور مشترک ہوں، پانی پینے،

اکٹھے ہونے اور رات رہنے کی جگہ ایک ہو، یعنی ان کے لیے ایک یا ایک سے زیادہ مشترک چرواہے ہوں جو مل کر چراتے ہوں یا اگر بیک وقت دو چرواہوں کی ضرورت نہ ہو تو ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہوں۔ مادہ جانوروں کی بار آوری کے لیے مشترک نر جانور ہو جو دونوں شریکوں کی اجازت سے رکھا گیا ہو۔ جانوروں کے لیے دونوں کا مشترک پانی ہو یا ایک کا ہو اور دوسرا منع نہ کرتا ہو، جانور چراگاہ میں جانے سے پہلے ایک جگہ اکٹھے ہوتے ہوں اور رات ایک جگہ رہتے ہوں۔ اگر اکٹھے ہونے اور رات رہنے کی جگہ ضرورت کی وجہ سے الگ الگ ہوں تب بھی کوئی حرج نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں (۲۱۴) شراکت جانوروں میں ہوگی یا دوسرے مال میں۔

اُ۔ اگر شراکت دوسرے مال مثلاً نقدی، غلے، پھلوں اور سامان تجارت میں ہو تو حنابلہ کے نزدیک شراکت سے زکوٰۃ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کیا جائے''۔ شراکت درحقیقت جانوروں میں مؤثر ہے جس کی وجہ سے کبھی نفع اور کبھی نقصان ہو جاتا ہے۔ جانوروں کے سوا شراکت میں مال کے مالک کے سوا کسی کو کوئی نقصان نہیں کیوں کہ اس میں نصاب سے جتنا زائد ہوگا اسی حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لیے اسے اکٹھا کرنے کا کوئی فائدہ یا نقصان نہیں کیوں کہ جب مال مقدار نصاب کے برابر ہے تو مال کا کوئی حصہ ایسا نہیں جس پر زکوٰۃ معاف ہو، اس لیے ہر ایک سے اس کے حصے کی زکوٰۃ الگ وصول کی جائے گی، اگر ہر ایک کے پاس اتنا مال ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

جدید شافعی مذہب میں مویشیوں کے سوا دوسری چیزوں میں بھی شراکت مؤثر ہوتی ہے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث: ''زکوٰۃ کے خوف سے متفرق مال اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھا

مال الگ الگ نہ کیا جائے''۔ کیوں کہ جس مال میں زکوٰۃ واجب ہے اس میں شراکت اثر انداز ہوتی ہے جیسے کہ مویشیوں کی زکوٰۃ پر اثر انداز ہوتی ہے، کیوں کہ دونوں مال اپنے مخزن اور اپنے نگران وغیرہ کے اعتبار سے ایک مال کی طرح ہیں، اس لیے دوسری قسم کا مال بھی مویشیوں کی طرح ہے۔ اگر مخزن ایک ہو، میزان ایک ہو اور فروخت کرنے والا ایک ہو تو مشقت کم ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک مویشیوں کے سوا اور کسی مال میں شراکت کا شریکوں کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا، جب کہ شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کے مال میں شراکت کا فائدہ ہوگا لہٰذا مشترکہ مال کی زکوٰۃ ایک مال کے طور پر دی جائے گی۔

ب۔ اگر شراکت مویشیوں میں ہو، یعنی زکوٰۃ دینے والے مویشیوں میں شریک ہوں تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زکوٰۃ کے وجوب، اسقاط، شدت اور تخفیف میں شراکت اثر انداز ہوگی اور مشترکہ اموال ایک مال کی طرح ہوں گے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے: ''متفرق مال اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھا مال الگ الگ نہ کیا جائے''۔ زکوٰۃ کے وجوب یا کثرت کے خوف سے مالک کو منع کیا گیا ہے کہ وہ نہ مال اکٹھا کرے نہ اسے الگ الگ کرے، اسی طرح زکوٰۃ وصول کرنے والے کو زکوٰۃ کی معافی یا کمی کے خوف سے مال کو جمع کرنے یا الگ الگ کرنے سے روکا گیا ہے۔

جس جائز شراکت کا اثر ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

شرکت اعیان یا شرکت شیوع اور شرکت مجاورت یا شرکت اوصاف:

شرکت اعیان یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے والے ایک ہی جنس کے جانوروں میں وراثت، خریداری یا ہبہ وغیرہ کی وجہ سے شریک ہوں اور وہ مال نصاب کی مقدار ہو یا کم ہو لیکن ان میں سے ایک کے حصے کا مال نصاب کے برابر یا زیادہ ہو اور مال مشترک ہی رہے جیسے دو

بھائیوں کے پاس چالیس بکریاں ہوں یا دو آدمی مل کر تیس گائیں خرید لیں یا دو حصہ داروں میں جانور اس طرح مشترک ہوں کہ ہر جانور میں ہر حصہ دار کا حصہ ہو اور کسی ایک کا حصہ دوسرے سے الگ کرنا ممکن نہ ہو۔ یعنی ہر ایک کا حصہ ایسا ہو کہ وہ متعین نہ ہو بلکہ ہر ہر جز میں دونوں مالک شریک ہوں۔

شرکت مجاورت یا اوصاف یہ ہے کہ ہر ایک کا مال دوسرے سے الگ ہو، دونوں مال میں ان ذرائع سے شریک ہوں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، خواہ ان کے حصے برابر ہوں یا مختلف مثلاً ایک آدمی کی ایک بکری ہو اور دوسرے کی انتالیس یا چالیس آدمیوں کی چالیس بکریاں ہوں یعنی ہر ایک کی ایک ایک بکری ہو اور مال ملا ہوا نہ ہو بلکہ ہر ایک کا حصہ الگ ہو۔

مالکیہ کے برعکس شافعیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ شراکت سے پہلے ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر ہو اور شراکت کی نیت بھی شرط نہیں کیوں کہ شریکوں کے لیے مشقت کی کمی کا تعلق شراکت کے عمل سے ہے۔ نیت یا عدم نیت کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ شراکت سے حاصل ہونے والی سہولتیں نیت کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ کیوں کہ نیت شراکت میں مؤثر نہیں ہوتی ہے اس لیے دونوں قسم کی شراکت کے حکم میں بھی مؤثر نہیں ہو سکتی۔ شرط صرف یہ ہے کہ ایسے امور میں شراکت ہو جن کی وجہ سے دو مال جمع ہو کر ایک مال ہو جائیں تاکہ زکوٰۃ دینے والے پر مشقت کم ہو جائے۔

یہ دونوں قسم کی شراکتیں کبھی شریکوں کے لیے تخفیف کا باعث ہوتی ہیں جیسے اسی بکریوں میں برابر شریک ہوں اور کبھی زیادہ بوجھ کا باعث جیسے چالیس بکریوں میں شریک ہوں اور کبھی ایک کے لیے تخفیف اور دوسرے کے لیے بوجھ کا باعث ہوتی ہیں جیسے کہ ساٹھ بکریاں دو آدمیوں کی مشترک ہوں اور ایک چالیس اور دوسرا بیس بکریوں کا مالک ہو

اور کبھی کسی کے لیے کوئی تخفیف اور بوجھ نہیں ہوتا جیسے دو سو بکریوں میں دو آدمی برابر شریک ہوں۔

مشترک مال میں اسی طرح زکوٰۃ واجب ہے جیسے ایک آدمی کے مال میں،

البتہ شرائط یہ ہیں:

۱۔ دونوں شریک ایسے ہوں کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہو اور یہ معلوم ہو کہ زکوٰۃ آزاد مسلمان پر واجب ہوتی ہے جس کی ملکیت مکمل ہو۔

۲۔ مشترکہ مال مقدار نصاب کے برابر ہو اگر اس سے کم ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

۳۔ اس پر پورا سال گزر گیا ہو، ورنہ ہر ایک انفرادی طور پر اپنا سال پورا ہونے پر زکوٰۃ دے مثلاً اگر شریکوں میں سے ایک کی چالیس بکریاں تھیں، مشترکہ مال پر سال کا کچھ حصہ گزر گیا، ان میں سے بعض مشترک بکریاں اس نے فروخت کر دی، اب اس کی جو بکریاں بچ رہیں، ان کے سال کا حساب نئے سرے سے شروع ہوگا۔

۴۔ چھ اوصاف میں ایک شریک کا مال دوسرے سے الگ نہ ہو۔ مسرح (چراگاہ میں جانے سے پہلے اکٹھے ہونے کی جگہ) رات رہنے کی جگہ، پانی کا گھاٹ، دودھ دوھنے کی جگہ، نر جانور (۲۱۵) اور چرواہا۔ اگر مذکورہ بالا امور میں ایک شریک کا مال دوسرے سے الگ ہے تو وہ ایک مال کی طرح نہیں ہوتا۔ شراکت کا مقصد ہی یہ ہے کہ دو مال اس طرح ایک مال کی طرح ہو جائیں جس سے اخراجات کم ہوں۔ ایک سے زیادہ چرواہے بھی ہو سکتے ہیں بشرطیکہ ہر شریک کے جانوروں کا الگ چرواہا نہ ہو۔

ان تمام شرائط کی بنیاد اوپر مذکور حدیث پر ہے کہ ”زکوٰۃ کے خوف سے متفرق مال جمع نہ کیا جائے اور اکٹھا مال الگ الگ نہ کیا جائے اور جو مال دو شریکوں کا ہو وہ ایک

دوسرے سے برابر اپنا حق لینے کے لیے رجوع کریں''۔ چوں کہ دو مال اخراجات کے لحاظ سے ایک مال کی طرح ہو گئے، پس واجب ہے کہ ان کی زکوٰۃ ایک مال کی زکوٰۃ کی طرح وصول کی جائے۔ اس کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے۔'' شریک وہ ہیں جن کے مال کا نر جانور، چرواہا اور پانی کا حوض ایک ہو''(۲۱۶) تین چیزوں میں شراکت کی صراحت ہے اور باقی کی طرف اشارہ۔

مشترک مال میں سے زکوٰۃ وصول کرنے والا کیسے زکوٰۃ وصول کرے اور شراکت دار ایک دوسرے کی طرف اپنے حصوں کے مطابق رجوع کریں:

شافعیہ کا اصح قول اور امام احمدؒ کے ظاہر کلام پر مبنی حنابلہ کی روایت(۲۱۷) یہ ہے کہ زکوٰۃ وصول کرنے والا دونوں شریکوں میں سے جس کے مال سے چاہے زکوٰۃ وصول کر لے خواہ اس کی ضرورت ہو یا ضرورت نہ ہو۔ ضرورت کی مثال یہ ہے کہ ایک جانور زکوٰۃ میں واجب ہوا اور وہ کسی ایک کے حصے سے ہی لیا جا سکتا ہے۔ ضرورت نہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ ہر ایک کے مال سے الگ الگ زکوٰۃ وصول کی جا سکتی ہے۔ دونوں مال مل کر زکوٰۃ کے وجوب کے حوالے سے ایک ہو گئے ہیں، پس اس صورت دونوں کے حصوں سے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔

اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:''زکوٰۃ کے خوف سے متفرق مال جمع نہ کیا جائے اور اکٹھا مال الگ الگ نہ کیا جائے''۔ خوف دو طرح کے ہیں: مال کے مالک کو زیادہ زکوٰۃ واجب ہونے کا خوف ہوتا ہے اور زکوٰۃ وصول کرنے والے کو زکوٰۃ کی کمی کا خوف ہوتا ہے۔ پس مال کے مالکوں کے لیے جائز نہیں کہ متفرق مال جس میں ہر ایک میں ایک ایک بکری واجب ہے، جمع کر لیں تا کہ کم مقدار میں زکوٰۃ واجب ہو

اور نہ اکٹھا مال جس میں زکوٰۃ واجب تھی الگ الگ کر لیں تاکہ زکوٰۃ واجب نہ رہے۔ زکوٰۃ وصول کرنے والے کے لیے بھی جائز نہیں کہ شراکت داروں کا مال الگ الگ کرے تاکہ زیادہ زکوٰۃ واجب ہو اور اگر الگ الگ ہو تو اس نیت سے اسے اکٹھا نہ کر لے کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے۔

اگر زکوٰۃ وصول کرنے والا کسی ایک حصہ دار کے حصے سے زکوٰۃ وصول کر لے تو وہ حصہ دار اپنے دوسرے شریک سے اُس کے حصے کی زکوٰۃ وصول کر لے۔ یہی مالکیہ کی رائے بھی ہے(۲۱۸) حضرت انسؓ سے مروی اوپر مذکور حدیث پر عمل کا یہی تقاضا ہے کہ جو مال دو آدمیوں میں مشترک ہو وہ برابری کے لیے ایک دوسرے کی طرف رجوع کر کے حساب درست کر لیں مثلاً ایک کا حصہ ایک تہائی اور دوسرے کا دو تہائی ہے اور زکوٰۃ وصول کرنے والے نے ایک تہائی حصہ رکھنے والے کے حصے سے زکوٰۃ وصول کر لی تو وہ اپنے دوسرے ساتھی سے دو تہائی کی قیمت وصول کر لے اور اگر دو تہائی والے سے زکوٰۃ وصول کی گئی تو وہ اپنے ساتھی سے ایک تہائی کی قیمت وصول کر لے۔

اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے اور ثبوت نہ ہو تو جس سے قیمت وصول کی جا رہی ہے اس کی بات کا اعتبار ہوگا لیکن قسم کے ساتھ کیوں کہ تاوان اسے دینا پڑ رہا ہے اس لیے اس کی بات کا اعتبار ہے جیسا کہ مالک اور غاصب میں مال مغصوب کے تلف ہو جانے کے بعد قیمت میں اختلاف ہو جائے تو قسم کے ساتھ غاصب کی بات معتبر مانی جائے گی۔

اگر بلا وجہ زکوٰۃ وصول کرنے والا مقررہ زکوٰۃ سے زیادہ لے لے مثلاً ایک بکری کی جگہ دو یا حقہ کی جگہ جذعہ تو دوسرے ساتھی سے اتنا ہی وصول کر سکتا ہے جتنی کہ مقررہ زکوٰۃ میں اس کا حصہ تھا، اضافہ وصول نہیں کر سکتا، اضافہ ظالم کے سوا کسی سے وصول نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کسی جائز وجہ کی بنا پر مقررہ زکوٰۃ سے زیادہ لیتا ہے مثلاً بیمار جانوروں کی جگہ ایک تندرست جانور یا کئی چھوٹے جانوروں کی جگہ ایک بڑا جانور لے لیتا ہے تو جتنا زکوٰۃ وصول کرنے والے نے وصول کیا ہے اسی حساب سے اپنے دوسرے شریک سے وصول کر لے کیوں کہ یہ فیصلہ حکمرانوں کی طرف سے اجتہادی فیصلہ ہے اور اجتہادی فیصلہ توڑا نہیں جا سکتا، نیز اگر زکوٰۃ وصول کرنے والے مقدار زکوٰۃ کے برابر قیمت وصول کر لی تو اسی حساب سے اپنے دوسرے شریک سے لے لے کیوں کہ یہ بھی اجتہادی فیصلہ ہے۔

۵۔ جانوروں کی زکوٰۃ کے متفرق احکام:

ا۔ کیا زکوٰۃ متعین مال میں واجب ہے یا ایک ذمہ داری ہے؟

اس سلسلے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:(۲۱۹)

أ- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا جدید مذہب یہ ہے کہ زکوٰۃ متعین مال میں واجب ہے۔ کسی شخص کے ذمے میں نہیں۔ پس اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال ضائع ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، حنفیہ کی اصح روایت کے مطابق اگر زکوٰۃ وصول کرنے والے کو زکوٰۃ کی ادائیگی سے روکنے کے بعد مال ضائع ہو گیا تب بھی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ کیوں کہ زکوٰۃ ایک ایسا حق ہے جس کا تعلق مال سے ہے۔ مال کے ضائع ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، زکوٰۃ کا تعلق متعین مال سے ہے جیسے کہ مضارب کا حق۔ اگر مال کا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو اتنے حصے کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔

البتہ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر مال ضائع کر دے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی کیوں کہ واجب ہونے کے بعد وہ امانت کی طرح ہے اگر امانت کو کوئی شخص دانستہ ضائع کر دے تو اس کا تاوان دینا واجب ہوتا ہے۔

ب۔ حنابلہ کے نزدیک سال پورا ہو جائے تو زکوٰۃ ایک ذمہ داری بن جاتی ہے، خواہ مال خود بخود ضائع ہوگیا ہو یا ضائع کر دیا ہو۔ جب سال گزر گیا اور زکوٰۃ ادا نہیں کی تو جو وقت گزر گیا اس کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔

زکوٰۃ کا تعلق چوں کہ متعین مال سے ہے اس لیے شافعیہ نے اس پر یہ ذیلی مسئلہ بیان کیا کہ اگر کسی مال میں زکوٰۃ واجب ہوگئی خواہ وہ کھجوریں ہوں، غلہ ہو، جانور یا نقدی یا کوئی اور چیز اور اس کے مالک نے زکوٰۃ ادا کرنے سے پہلے اسے فروخت کر دیا تو مقدار زکوٰۃ مال کی فروخت جائز نہیں کیوں کہ وہ مساکین کا حصہ ہے اور ان کی اجازت کے بغیر ان کا حصہ فروخت نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ وہ اس میں شریک ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس مال کو فروخت کرنا جائز ہے البتہ مالک مقدار زکوٰۃ ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

۲۔ زکوٰۃ میں قیمت ادا کرنا:

الف۔ حنفیہ کہتے ہیں (۲۲۰) زکوٰۃ کی بنیاد یہ ہے کہ زکوٰۃ میں نصاب کا ایک حصہ دینا واجب ہے۔ چاہے صورۃً اور معنیً حصہ ہو یا صرف معنیً۔ اس بنیاد کی اساس پر زکوٰۃ میں قیمت ادا کرنا جائز ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ، عشر، خراج، صدقہ فطر، نذر اور غلام آزاد کرنے کے سوا دوسرے کفارے میں قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ کے وجوب کے دن جو قیمت ہو وہ ادا کی جائے اور صاحبینؒ کے نزدیک زکوٰۃ ادا کرنے کے دن کی قیمت ادا کی جائے۔ چرنے والے جانوروں میں بالاتفاق حنفیہ کے نزدیک ادا کرنے کے دن قیمت دی جائے۔ جس شہر میں مال ہو اس میں جو قیمت ہو اس کے حساب سے زکوٰۃ کا تعین ہوگا۔ اگر مال جنگل میں ہو تو قریب ترین شہر کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ نصاب کا ایک جز ادا کرنا واجب ہے اور معنوی اعتبار سے قیمت نصاب کا جز ہے۔ قیمت ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ نصاب کا ایک حصہ ادا کرنا کیوں کہ دونوں مال ہیں اور قیمت ادا کرنے میں زکوٰۃ دینے والے کو بھی آسانی ہے اور فقیر کو بھی آزادی ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق اسے جہاں چاہے خرچ کر سکتا ہے۔

روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں ایک اونچی کوہان والی اونٹنی (۲۲۱) دیکھی تو آپؐ زکوٰۃ وصول کرنے والے پر ناراض ہوئے اور فرمایا: ''کیا میں نے تمھیں روکا نہیں تھا کہ لوگوں کے عمدہ مال نہ لینا (۲۲۲)۔ اس نے کہا، میں نے دو اونٹ دے کر یہ ایک اونٹنی لی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ اس نے کہا میں نے قیمت ادا کر کے خریدی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے۔ ایک اونٹنی کے بدلے میں دو اونٹ دینا قیمت کے اعتبار سے ہی تھا'' (۲۲۳)۔

ب۔ جمہور کی رائے یہ ہے (۲۲۴) کہ زکوٰۃ میں قیمت ادا کرنا جائز نہیں کیوں کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اس نے صراحت سے بتایا ہے کہ کس کس چیز میں زکوٰۃ ہے، اس لیے اسے دوسری چیز سے بدلنا جائز نہیں۔ جیسا کہ قربانی کے لیے اس نے جانوروں کی تخصیص کر دی ہے، اس کی قیمت دینا جائز نہیں۔ دوسرے الفاظ میں زکوٰۃ ایک عبادت ہے اور عبادات میں اللہ کے حکم کی اطاعت ضروری ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''چالیس بکریوں میں ایک بکری اور دو سو درہم میں پانچ درہم''۔ یہ احادیث: ''آتوا الزکوٰۃ'' (البقرۃ ۲: ۲۷۷؛ زکوٰۃ دیا کرو) مجمل حکم کی تفصیل ہے اس لیے بکری ہی دینا ضروری ہے اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا: '' غلے میں سے غلہ، بھیڑ بکریوں میں سے بکری، اونٹوں میں سے اونٹ اور گائیوں میں

سے گائے زکوٰۃ میں وصول کرنا'' (۲۲۵)۔ یہ نص ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اسے چھوڑ کر قیمت وصول کرنا جائز نہیں کیوں کہ اس سے حدیث میں جس چیز کا حکم آیا ہے اسے چھوڑ کر دوسری چیز لینا لازم آتا ہے۔ اور قیمت ادا کرنا نص کو ترک کرنے کے مترادف ہے، پس اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، جیسا کہ عمدہ مال کی جگہ گھٹیا مال دینا۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے زکوٰۃ متعین مال میں واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ پانچ صورتوں کے سوا زکوٰۃ میں قیمت وصول کرنا جائز نہیں: مال تجارت میں، اصل واجب مال نہ ہونے کی صورت میں مثلاً واجب اونٹ موجود نہ ہو، اس کی جگہ دو بکریاں یا بیس درہم لینا، پچیس اونٹوں سے کم ہوں اور ان میں بکری ادا کرنا، اگرچہ بکری اونٹ کی قیمت نہیں ہے لیکن قیمت کے مفہوم میں ہے۔ جو نقدی یا مال زکوٰۃ کے طور پر واجب ہو وہ موجود نہ ہو اور اس سے کم یا زیادہ ادا کرنے کی صورت میں جب کہ زکوٰۃ وصول کرنے والا اپنی طرف سے کسی کوتاہی کے بغیر اجتہاد کرکے دو فرض مقداروں میں سے کسی ایک کو اختیار کرتے ہوئے زکوٰۃ وصول کرے اور مالک نے مال چھپایا نہ ہو۔ نیز امام کو مستحقین کے لیے نقد رقم کی ضرورت ہے اور اس مال زکوٰۃ کے بدلے اس کی قیمت وصول کرلے کیوں کہ مال زکوٰۃ سے مستحقین کی ضرورت پوری نہ ہوتی ہو۔

ہم حنفیہ کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ زکوٰۃ کا مقصد فقیر کو بے نیاز کرنا اور ضرورت مند کی ضرورت پوری کرنا ہے اور یہ مقصد جس طرح زکوٰۃ دینے والے کے اصل مال کے حصے میں سے دینے سے حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح قیمت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ نیز فقیر اصل مال کی بجائے قیمت میں زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں۔ لوگوں کے لیے قیمت ادا کرنا اور اس کا حساب رکھنا آسان ہے۔

۳۔ مختلف اجناس کو ایک دوسرے سے ملانا:

اہل علم میں اس مسئلہ پر اختلاف نہیں کہ مختلف اجناس کو ایک دوسرے سے ملایا جا سکتا ہے تاکہ زکوٰۃ واجب ہو(۲۲۶) بھیڑوں اور بکریوں کو، گائیوں اور بھینسوں کو، اونٹوں کی مختلف اقسام(۲۲۷) کو آپس میں ملا دیا جائے۔

جمہور کے نزدیک زکوٰۃ ادا کرنے والا جس قسم سے چاہے زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے، خواہ اس قسم کے انتخاب کی کوئی ضرورت ہو مثلاً ایک ہی چیز واجب ہوتی ہو یا دونوں اقسام میں سے کوئی ایک الگ سے کسی ایک جانور کے واجب ہونے کا باعث نہیں یا کوئی ضرورت نہ ہو مثلاً ہر قسم میں سے الگ الگ زکوٰۃ واجب ہوتی ہو، کیوں کہ یہ دونوں اقسام جانوروں کی ایک جنس سے ہیں، اس لیے جس قسم سے چاہے زکوٰۃ دے سکتا ہے۔

اگر کسی کے پاس بیس بھیڑیں اور بیس بکریاں ہیں تو جو چیز چاہے لے لے البتہ اس کی قیمت آدھی بھیڑ اور آدھی بکری کے برابر ہو۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جانور ایک ہی قسم کے ہوں تو انہیں سے زکوٰۃ وصول کی جائے مثلاً سارے ایک ہی قسم کے اونٹ ہوں یا ساری بھینسیں ہوں۔ بھیڑ کی جگہ بکری اور بکری کی جگہ بھیڑ قیمت کی رعایت کرتے ہوئے لینا واجب ہے۔ اگر مالک کے پاس بھیڑیں اور بکریاں دونوں ہوں تو اسے اختیار ہے کہ قیمت کی رعایت کرتے ہوئے جس قسم سے چاہے زکوٰۃ ادا کر دے مثلاً اگر تیس بکریاں اور دس بھیڑیں ہیں اور زکوٰۃ وصول کرنے والا بکری اور بھیڑ میں سے کوئی بھی لے سکتا ہے۔ البتہ بھیڑ تین چوتھائی بکری اور ایک چوتھائی بھیڑ کی قیمت کے برابر ہو اور بکری تین چوتھائی بھیڑ اور ایک چوتھائی بکری کی قیمت کی ہو۔

اس رائے کے باعث درحقیقت شافعیہ دوسرے مذاہب سے متفق ہیں البتہ ان کے نزدیک بھیڑ اور بکری میں قیمت کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔

۴۔ جانوروں کے بچے زکوٰۃ میں اصل جانوروں کے تابع ہوتے ہیں:

چاروں ائمہ اس امر پر متفق ہیں(۲۲۸) کہ جانوروں کے بچے جو سال کے دوران پیدا ہوں اور ان کی پیدائش سال پورا ہونے سے پہلے ہوگئی ہو تو وہ اپنی ماؤں کے تابع ہو کر مال زکوٰۃ میں شمار ہوں گے اور سال کی اصل زکوٰۃ کے ساتھ ان پر بھی زکوٰۃ دینا ہوگی، خواہ وہ سال پورا ہونے سے ایک لمحے پہلے پیدا ہوئے ہوں۔ کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عامل (زکوٰۃ وصول کرنے والا) سے کہا تھا: ''چھوٹے بچے کو شمار کر لینا(۲۲۹) جنہیں چرواہا اپنے سامنے رکھتا ہے، لیکن زکوٰۃ میں چھوٹے بچے نہ لینا''(۲۳۰) چوں کہ سال کی شرط اس لیے ہے کہ اس میں مال میں اضافہ مکمل ہو جاتا ہے اور بچوں کا ہونا اضافہ ہے، اس لیے انہیں بھی مال تجارت کی طرح سال کے دوسرے مال کے ساتھ شامل کیا جائے گا۔

پس اگر کسی شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں اور سال پورا ہونے سے لمحہ بھر پہلے ایک بچہ پیدا ہو جائے اور ان کی مائیں سب زندہ ہوں تو دو بکریاں زکوٰۃ میں دینا ہوں گی۔

اگر بچہ سال پورا ہونے کے بعد پیدا ہوا یا ابھی ماں کے پیٹ سے پورا نہیں نکلا تھا کہ سال پورا ہو گیا تو اسے شمار نہیں کیا جائے گا کیوں کہ اس کی مکمل پیدائش سے پہلے، پچھلا سال پورا ہو گیا اسے اگلے سال میں شمار کرنا ہی مناسب ہے۔

چھوٹے بچوں پر زکوٰۃ:

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر صرف اونٹوں، گائیوں اور بھیڑ بکریوں کے بچے ہوں، ان کے ساتھ ایک بھی بڑا جانور نہ ہو تو ان پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ اگر ان کے

ساتھ ایک بھی بڑا جانور ہو تو اگر وہ عمدہ قسم کا نہ ہو تو وہی زکوٰۃ میں واجب ہے ورنہ درمیانہ جانور واجب ہوگا۔ ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ کم از کم ایک جانور اس عمر کا ہو جس عمر کے جانور زکوٰۃ میں دیے جا سکتے ہیں یعنی ایک سال کا ہو۔ سارے یا بعض جانور ایک سال یا اس سے زائد ہونا ضروری ہیں کیوں کہ زکوٰۃ کی مقدار میں سال سے فرق پڑتا ہے اس لیے اس کی کمی سے بھی اسی طرح فرق پڑے گا جیسے کہ تعداد کے کم زیادہ ہونے سے فرق پڑتا ہے۔ باقی ائمہ کا اس سے اتفاق نہیں۔ ان کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہو گی کیوں کہ چھوٹے بچے جب بڑوں کے ساتھ شمار ہوتے ہیں تو الگ سے بھی اسی طرح شمار ہوں گے جیسے ان کی مائیں شمار ہوتی ہیں۔ تعداد بڑھنے سے زکوٰۃ میں اضافہ ہوتا ہے جب کہ عمر بڑھنے سے زکوٰۃ میں اضافہ نہیں ہوتا۔

۵۔ سال کے دوران ملنے والے جانور:

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں(۲۳۱) جس کے پاس مقدار نصاب موجود ہے۔ سال کے دوران اسی جنس سے خریداری، ہبہ یا صدقہ کے ذریعے اس کے پاس اور مال آ گیا تو اسے اصل نصاب کے ساتھ ملا کر سارے پر زکوٰۃ دے جیسا کہ مال تجارت کے منافع اور جانوروں کے بچوں کو ملا لیا جاتا ہے اور سال کا اعتبار اصل نصاب کے سال سے ہوگا کیوں کہ باقی مال اصل کے تابع ہے جیسے کہ اصل پر اضافہ مثلاً سامان تجارت کی قیمت بڑھ جائے تو سارے مال پر زکوٰۃ واجب ہے اگر درمیان میں ملنے والا مال دوسری جنس سے ہو تو بالاتفاق اسے ملایا نہیں جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے(۲۳۲) کہ خریداری سے یا دوسرے کسی ذریعے مثلاً ہبہ، وراثت، وصیت وغیرہ سے سال کے درمیان جو مال ملتا ہے اسے پہلے مال سے ملانا

درست نہیں، اس کا سال نئے سرے سے شروع کیا جائے کیوں کہ یہ جانوروں کے بچوں کے مفہوم اور زمرے میں شامل نہیں۔ ایک سال مکمل ہونے کی دلیل موجود ہے اور جانوروں کے بچے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی بنا پر مستثنیٰ ہیں، اس لیے جانوروں کے بچوں کے علاوہ دوسرا مال اپنے اصل حکم (سال گزرنے) پر باقی رہے گا۔ نیز جانوروں کے بچے ملکیت میں بھی اصل کے تابع ہوتے ہیں، جب کہ نیا مال کسی کے تابع نہیں ہوتا۔

اس اختلاف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ اگر کسی کے پاس پانچ اونٹ یا تیس گائے یا چالیس بکریاں تھیں سال کے دوران اسے ہبہ یا صدقہ یا وقف کے استحقاق کے باعث یا قرض کی وصولی یا خریداری کے ذریعے مزید اتنے جانور مل گئے کہ نصاب کی اگلی شرح کے برابر ہو گئے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک انہیں پہلے جانوروں سے ملا کر سارے مال پر زکوٰۃ دی جائے مثلاً پہلے اس پر ایک بکری یا ایک بچھڑا یا ایک اونٹ واجب تھا تو اب دو بکریاں یا دو بچھڑے یا دو اونٹ واجب ہوں گے۔

اسی طرح اگر کسی کے پاس سال کے شروع میں مقدار نصاب نقدی تھی، پھر ہر مہینے تنخواہ لے کر اس میں شامل کرتا رہا تو آخری مہینے کی تنخواہ تک جمع شدہ تمام رقم پر زکوٰۃ دے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سال کے دوران حاصل ہونے والے مال کا سال، نئے سرے سے شروع کیا جائے گا۔ ہر نئے مال کے لیے نیا سال شمار ہوگا۔

۶۔ زکوٰۃ نصاب پر واجب ہے نہ کہ (اوقاص) یعنی دو مقداروں کے درمیان کے مال پر:

اوقاص، وقص کی جمع ہے، جانوروں کی دو مقداریں جن پر زکوٰۃ فرض ہے ان کے

درمیان کی تعداد۔

اوقاص یعنی زکوٰۃ کی دو مقداروں کی درمیانی تعداد پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ تمام مذاہب کا اتفاق ہے(۲۲۳) کہ زکوٰۃ کا تعلق صرف مقرر نصاب سے ہے، درمیانی تعداد پر زکوٰۃ نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''اوقاص پر زکوٰۃ نہیں ہے''(۲۲۴)، کیوں کہ درمیانی تعداد نصاب سے کم مال ہے، اس پر زکوٰۃ ابتداءً واجب نہیں ہوتی اس لیے اس پر زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی جیسا کہ نصاب کی ابتدائی تعداد مکمل نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

جو مقدار نصاب سے کم ہو اس پر زکوٰۃ معاف ہے اور جو نصاب کی ایک حد سے دوسری حد کے درمیان ہو اس پر بھی معاف ہے۔ اگر زائد مال ضائع ہو جائے اور مقدار نصاب باقی رہے تو زکوٰۃ واجب رہے گی مثلاً کسی کے پاس نو اونٹ یا ایک سو بیس بکریاں تھیں، سال پورا ہونے کے بعد چار اونٹ یا اسی، بکریاں مر گئیں تو زکوٰۃ میں کوئی کمی نہیں آئے گی۔

۷۔ ساعی (زکوٰۃ وصول کرنے والا) کس قسم کا مال زکوٰۃ میں لے؟

ساعی، عامل یا مصدّق اس شخص کو کہتے ہیں جو حاکم کی طرف سے زکوٰۃ اور ٹیکس وصول کرنے کے لیے مقرر ہو۔

اگر مال میں عمدہ جانور ہوں اور کم تر بھی(۲۲۵)، موٹے تازے اور دبلے پتلے بھی، تندرست اور بیمار بھی، بڑے اور چھوٹے بھی، تو عامل پر واجب ہے کہ دونوں قسم کے مالوں کی درمیانی قیمت کا مال زکوٰۃ کے طور پر لے، تاکہ عدل کے تقاضے پورے ہوں۔ حنفیہ کے نزدیک درمیانے سے مراد اعلیٰ مال کی ادنیٰ قسم اور ادنیٰ مال کی اعلیٰ قسم ہے نہ تو سب سے عمدہ مال لے اور نہ گھٹیا اور نہ بچے لے۔ اگر سارا مال عمدہ ہے تو حنفیہ کے نزدیک عمدہ مال ہی لے(۲۲۶) کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے جو اوپر حضرت معاذؓ کی حدیث میں بیان ہوا کہ:

''لوگوں سے ان کے عمدہ مال نہ لیا کرو''، نیز آپؐ نے فرمایا: ''اللہ تم سے، سب سے اچھا مال نہیں مانگتا اور سب سے بُرے مال کے دینے کا حکم نہیں دیتا'' (۲۳۷)۔

چوں کہ زکوٰۃ کا دار ومدار باہمی ہمدردی پر ہے اور بیمار جانوروں میں سے تندرست لے لینا، ہمدردی کے تقاضے کے خلاف ہے۔ ہمدردی کا تقاضا یہ ہے مالک اور مستحق دونوں کی رعایت کی جائے۔

فقہاء نے اس اصول کی بنیاد پر کئی فروعی مسائل بیان کیے ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں (۲۳۸) عامل کے لیے عمدہ اور ردی مال لینا جائز نہیں، ہاں مالک کی رضامندی سے قیمت کر کے لے سکتا ہے، نہ بچے کو دودھ پلانے والا جانور، نہ گابھن اور نہ ایسا جانور جیسے ذبح کرنے کے لیے موٹا تازہ کیا جا رہا ہو لینا جائز ہے۔

عامل درمیانے درجے کا جانور لے، خواہ نصاب ایک ہی قسم پر مشتمل ہو یا دو اقسام مثلاً بھیڑ بکری، گائے اور بھینس، عربی اور بختی اونٹ پر مشتمل ہو۔ درمیانے سے مراد یہ ہے کہ اعلیٰ قسم کا ادنیٰ درجہ ہو اور ادنیٰ قسم کا اعلیٰ درجہ ہو۔

اونٹوں کی زکوٰۃ میں نر اونٹ لینا درست نہیں، کیوں کہ ان میں مادہ اونٹنیاں یعنی بنت مخاض، بنت لبون، حقہ اور جذعہ لینا متعین ہیں۔ نر اونٹ یعنی ابن مخاض، ابن لبون، حِق اور جِذع لینا درست نہیں البتہ قیمت کر کے لیے جا سکتے ہیں کیوں کہ نص نے صرف مادہ اونٹنیوں کی زکوٰۃ لینے کا حکم دیا ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ میں قیمت دی جا سکتی ہے۔

گائے میں نر اور مادہ دونوں لینے جائز ہیں کیوں کہ نص میں اس کی اجازت ہے۔ صرف بچوں میں اور صرف نر جانوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں البتہ مادہ بڑے جانوروں کے

ساتھ بچے اور نر جانور ہوں تو انہیں بھی شمار کیا جائے گا اور جو زکوٰۃ (مثنہ، یعنی دو سالہ بچھڑا یا بچھڑی) بڑے جانوروں پر واجب ہوگی، وہی بچوں پر واجب ہوگی۔

اگر جس عمر کا جانور زکوٰۃ میں واجب ہے وہ مالک کے پاس موجود نہ ہو تو عامل کے لیے جائز ہے کہ اس سے بڑا جانور لے کر زائد کی قیمت مالک کو لوٹا دے یا کم عمر جانور لے کر باقی کی قیمت مالک سے لے لے۔ حنفیہ نے قیمت کا تعین نہیں کیا کیوں کہ مختلف اوقات میں گرانی اور ارزانی ہوتی رہتی ہے(۲۳۹)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جو جانور زکوٰۃ میں واجب ہو وہ درمیانے درجے کا لینا عامل کے لیے ضروری ہے، نہ تو بہت اچھا لے اور نہ گھٹیا، حتیٰ کہ اگر مالک کے پاس صرف عمدہ صرف گھٹیا جانور ہوں تب بھی درمیانے درجے کا جانور واجب ہے، ہاں اگر کوئی جانور مثلاً زیادہ گوشت کی وجہ سے فقرا کے لیے زیادہ کارآمد ہے تو عامل وہ لے سکتا ہے۔ زکوٰۃ میں چھوٹے بچے نہ لیے جائیں۔ اگر مالک کے پاس مثلاً بھیڑیں اور بکریاں برابر تعداد میں ہیں تو عامل کو اختیار ہے ان میں سے جو چاہے لے لے اور اگر برابر نہیں بلکہ ایک قسم کی تعداد زیادہ ہے مثلاً تیس بھیڑیں اور دس بکریاں ہیں یا اس کے برعکس ہے یا بیس گائیں اور دس بھینس ہیں تو جو زیادہ ہیں ان میں سے لے کیوں کہ اکثریت کو فوقیت حاصل ہوتی ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ میں بیمار اور عیب دار جانور نہ لیا جائے، ہاں اگر سارے جانور بیمار یا عیب دار ہوں تو اسی طرح کا لیا جا سکتا ہے۔ نیز نر جانور بھی نہ لیا جائے کیوں کہ نص میں مادہ جانور لینے کا حکم ہے البتہ اگر واجب ہی نر ہو مثلاً ابن لبون یا گائے میں تبیع تو نر کی زکوٰۃ جائز ہے یا سارے جانور نر ہوں تو ان میں سے نر ہی زکوٰۃ میں وصول کیا جائے گا جیسے کہ بیمار یا عیب دار جانوروں میں سے بیمار اور عیب دار ہی لیا

جائے گا۔ شافعیہ کے جدید مذہب کے مطابق چھوٹے جانوروں میں سے چھوٹا جانور ہی لیا جائے گا۔ دودھ پلانے والا، کھانے کے لیے رکھا ہوا، گابھن اور بکریوں کے لیے رکھا ہوا بکرا اور عمدہ جانور زکوٰۃ میں نہ لیا جائے کیوں کہ حضرت معاذؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''لوگوں سے ان کے اچھے مال نہ لیا کرو''۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے: ''کھانے کے لیے پالے جانے والے جانور، دودھ پلانے والا، گابھن اور بکریوں کے لیے رکھا ہوا نر بکرا زکوٰۃ میں نہ لو'' ہاں اگر مالک اپنی خوشی سے ان میں سے کوئی بھی دینا چاہے تو جائز ہے کیوں کہ وہ زیادہ نیکی کرنا چاہتا ہے اور ارشاد ربانی ہے: ''ما علی المحسنین من سبیل'' (التوبہ، ۹:۹۱؛ نیکی کرنے والوں پر کوئی الزام نہیں)۔

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ زکوٰۃ کی کمی پورا کرنے کے لیے اگر مالک کے پاس مطلوبہ عمر کا اونٹ موجود نہ ہو تو مالک کو یہ حق ہے کہ اس سے ایک یا دو درجے اوپر یا نیچے کا اونٹ دے دے اور اگر اوپر کے درجے کا دیا ہو تو عامل سے دو بکریاں یا بیس درہم لے لے اور اگر نیچے کے درجے کا دیا ہو تو اسے دو بکریاں یا بیس درہم دے دے، اس طرح مالک کے لیے آسانی رہتی ہے اور اسے مطلوبہ جانور خریدنا نہیں پڑتا۔ دو بکریوں اور بیس درہم کا اختیار مالک اور عامل دونوں کو حاصل ہے کیوں کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں جس میں حضرت ابوبکرؓ کی تحریر ہے اور بخاری نے روایت کی ہے ایسا ہی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں زکوٰۃ میں نر جانور، بوڑھا اور کانا (عیب دار) لینا جائز نہیں البتہ اگر عامل چاہے تو یہ کر سکتا ہے کہ اگر سارا مال اسی قسم کا ہے تو اسی میں سے زکوٰۃ وصول کرلے بوڑھے جانوروں میں سے بوڑھا، عیب داروں میں سے عیب دار اور نر جانوروں میں سے نر لے لے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے اور حضرت ابوبکرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں بھی یہی ہے۔

صحت مند جانوروں کی زکوٰۃ میں بیمار جانور دینا جائز نہیں خواہ اس کی قیمت زیادہ ہو کیوں کہ اس سے منع کیا گیا ہے اور اس میں فقرا کا نقصان ہے۔

دودھ پلانے والا، گابھن اور گوشت کے لیے رکھا ہوا جانور لینا بھی جائز نہیں، جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے۔ زکوٰۃ میں چھوٹا بچہ لینا جائز نہیں البتہ اگر تمام جانور چھوٹے ہوں تو ان میں سے چھوٹا بچہ لینا جائز ہے جیسا کہ شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

زکوٰۃ کی کمی پورا کرنے کے سلسلے میں حنابلہ کی رائے شافعیہ سے ہم آہنگ ہے۔ جس شخص پر کسی خاص عمر کا جانور واجب ہو، صرف اسے (یعنی مالک کو) اختیار ہے، عامل یا فقیر کو اختیار نہیں، کہ ایک درجہ اوپر کا جانور دے دے اور اگر وہ بھی نہ ہو تو اسے ایک اور درجہ اوپر کا یا ایک درجہ نیچے کا اور اگر وہ بھی نہ ہو تو اس سے ایک اور درجہ نیچے کا اور ہر درجے کے بدلے میں دو بکریاں یا بیس درہم ہیں جن کے ذریعے لین دین میں کمی پوری کی جائے۔ نقصان کی تلافی کا جواز صرف اونٹوں میں ہے، جن کے بارے میں نص موجود ہے۔ دوسرے جانوروں میں نہیں کیوں کہ دوسرے جانوروں کا مسئلہ اونٹوں جیسا نہیں ہے۔ ایک تو اونٹ کی قیمت زیادہ ہوتی ہے دوسرے سالوں کے اختلاف سے بکریوں کی زکوٰۃ میں کوئی فرق نہیں پڑتا اور گائیوں کی زکوٰۃ کے دو درجوں میں جو فرق ہے وہ اونٹوں کی زکوٰۃ کے دو درجوں سے مختلف ہے اس لیے اونٹوں پر قیاس جائز نہیں۔

اگر کسی پر گائے یا بکری کی زکوٰۃ واجب ہے اور اس کے پاس مطلوبہ معیار کی گائے یا بکری نہیں ہے تو کم تر درجے کا جانور زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں۔ مالک کے ذمے واجب ہے کہ مطلوبہ معیار کا جانور حاصل کرکے زکوٰۃ دے اور اگر اعلیٰ درجے کا جانور موجود ہے اور بغیر نقصان کی تلافی وصول کیے دینے کو تیار ہے تو لے لیا جائے اور اگر ایسا کرنے کو تیار

نہ ہوتو اسے پابند کیا جائے کہ مطلوبہ معیار کا جانور خرید کر زکوٰۃ ادا کرے کیوں کہ واجب ادا کرنے کا یہی طریقہ ہے۔

بحث پنجم: کیا عمارتوں، کارخانوں، محنت، ملازمت اور آزادانہ صنعت و حرفت کی آمدن پر زکوٰۃ واجب ہے؟

ہم نے حصص اور سرٹیفکیٹس کی زکوٰۃ کا حکم نقدی کی زکوٰۃ کی بحث میں بیان کر دیا۔ اس بحث میں ہم اس آمدنی اور پیداوار کی زکوٰۃ کو زیر بحث لائیں گے جو کوئی شخص عمارتوں کے کرائے، کارخانوں کی پیداوار، ملازمتوں اور آزاد صنعت وحرفت کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔ اس بحث میں دو مطالب ہیں۔

مطلب اوّل: عمارتوں اور کارخانوں وغیرہ پر زکوٰۃ:

موجودہ دور میں کاروبار اور منافع کے لیے سرمائے کا رُخ زمینوں اور تجارت کے بجائے دوسری کئی جہتوں کی طرف ہو گیا ہے۔ کرائے پر چلانے کے لیے مکانات اور عمارتیں بنائی جاتی ہیں، پیداوار کے لیے کارخانے قائم کیے جاتے ہیں، وسائل نقل وحمل کے لیے ہوائی جہاز، بحری جہاز اور گاڑیاں خریدی جاتی ہیں۔ جانور اور مرغ پالنے کے لیے بڑے بڑے قطعات اراضی تیار کیے جاتے ہیں۔ یہ تمام کاروبار صرف اسی ایک صفت میں شریک ہیں کہ ان کے اصل سرمائے پر زکوٰۃ نہیں ہے بلکہ ان کے منافع اور پیداوار پر زکوٰۃ ہے۔

باوجودیکہ جمہور فقہاء نے اس نوع کی اشیا پر زکوٰۃ کے وجوب کا قول اختیار نہیں کیا، بلکہ انہوں نے کہا کہ مکانوں، گھر کے سامان، صنعت وحرفت کی مشینری اور سواری کے جانوروں پر زکوٰۃ نہیں ہے، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیا کی پیداوار پر مندرجہ ذیل شرائط کے تحت زکوٰۃ واجب ہونی چاہیے کیوں کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے کی علت یعنی مال

میں اضافہ اس میں پایا جاتا ہے، اور حکم کا ثبوت اور عدم ثبوت کا دارومدار علت پر ہے، نیز زکوٰۃ کے شرعی حکم کی حکمت کا یعنی سرمایہ داروں کے نفسوں کی پاکیزگی اور صفائی، محتاجوں سے شفقت، فقر کے خاتمہ میں شرکت، جس نے آج کے دور کی بہت سی تنظیموں کو مشغول کر رکھا ہے تقاضا یہ ہے کہ ان اشیا پر زکوٰۃ واجب ہو۔

علماء المسلمین کے دوسرے مؤتمر اور مؤتمر البحوث الاسلامیہ کے دوسرے اجلاس ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء نے مندرجہ ذیل قرارداد منظور کی: وہ بڑھنے والے اموال جن پر زکوٰۃ کے وجوب کے سلسلے میں فقہاء نے کوئی رائے نہیں دی اور نہ تصریح کی ہے ان کا حکم یہ ہے کہ: جو عمارتیں، کارخانے، بحری اور ہوائی جہاز زیر استعمال ہوں ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ البتہ ان کی خالص پیداوار میں زکوٰۃ ہے بشرطیکہ نصاب کے برابر ہو اور اس پر ایک سال گزر جائے۔

زکوٰۃ کی شرح سال کے آخر میں اڑھائی فی صد ہے یعنی خالص پیداوار کا اڑھائی فی صد، جیسا کہ سامان تجارت اور نقدی پر زکوٰۃ دی جاتی ہے۔ کمپنیوں کی زکوٰۃ ادا کرتے ہوئے ان کے مجموعی منافع کے بجائے ہر شریک کے الگ الگ حصے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

یہ قرار داد امام احمدؒ کی روایت کے مطابق ہے جن کی رائے یہ ہے کہ اس نوعیت کی زیر استعمال اشیا کی پیداوار اور آمدنی سے زکوٰۃ وصول کی جائے اور بعض مالکیہ کی رائے سے بھی ہم آہنگ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جب ان اشیا کے منافع قبضے میں آئیں ان پر زکوٰۃ دی جائے (۲۴۰)۔

ابن عقیل حنبلی اور زیدیہ میں سے ہادویہ کی رائے یہ ہے اس نوعیت کی تمام اشیا جب زیر استعمال آئیں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہے، جو زمین کرائے پر دی گئی ہو یا جو سامان اجرت پر دینے کے لیے ہو اور اجارہ کے لیے تیار کیا گیا ہو، اس کے رأس المال کی ہر

سال قیمت کر کے اس پر سامان تجارت کی طرح زکوٰۃ ادا کی جائے(۲۴۱)۔

مطلب دوم: محنت، ملازمت اور آزادانہ صنعت و حرفت کی آمدنی پر زکوٰۃ:

کام یا تو آزادانہ ہوگا یعنی سرکاری نوکری نہیں ہوگی جیسے ڈاکٹر، انجینئر، وکیل، درزی، بڑھئی وغیرہ اپنے آزادانہ کام کرتے ہیں۔

یا کسی حکومت یا ادارے کمپنی کی سرکاری یا غیر سرکاری نوکری ہوگی اور ملازم ہر ماہ اپنی تنخواہ وصول کرتا ہوگا۔ دونوں طرح کے کام کرنے والے، خواہ آزادانہ کام کریں یا ملازم ہوں انہیں جو آمدنی ہوتی ہے اسے فقہی اصطلاح میں ''حاصل شدہ مال'' کہتے ہیں۔(۲۴۲)

حاصل شدہ مال کے بارے میں چاروں فقہی مذاہب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس میں اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جب تک کہ وہ نصاب کی مقدار کو نہ پہنچے اور اس پر ایک سال نہ گزر جائے۔ شافعیہ کے سوا باقی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر اصل نصاب موجود تھا تو سال کے آخری لمحے تک اس میں جتنا اضافہ ہوتا رہا اس پر زکوٰۃ دینا واجب ہے۔

بعض صحابہؓ کی رائے پر عمل کرتے ہوئے یہ قول اختیار کرنا بھی ممکن ہے کہ اس نوعیت کا حاصل شدہ مال جب قبضے میں آئے تو اسی وقت اس پر زکوٰۃ دے دی جائے خواہ اس پر پورا سال نہ گزرے جیسا کہ صحابہؓ میں سے ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ اور حضرت معاویہؓ کی رائے اور تابعین میں سے زہریؒ، حسن بصریؒ اور مکحولؒ کی اور حضرت عمر بن عبدالعزیز، باقر، صادق، ناصر اور داؤد ظاہری کی رائے ہے۔ زکوٰۃ کی شرح: اڑہائی فی صد ہے، نقدی میں جن نصوص کے عموم سے اڑہائی فی صد زکوٰۃ واجب ہے ان کا تقاضا یہی ہے کہ اڑہائی فی صد ہو، خواہ اس پر سال گزر گیا ہو یا نیا حاصل شدہ مال ہو۔ جب کوئی شخص کسی کام یا

حرفت کے معاوضے کے حصول کے وقت اس کی زکوٰۃ ادا کر دے تو سال ختم ہونے پر دوبارہ زکوٰۃ دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس طرح وقفے وقفے سے آمدنی حاصل کرنے والے افراد ان کسانوں کے برابر ہو جاتے ہیں جن پر محض فصل کی کٹائی اور صفائی سے غلے اور پھلوں پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔

بحث ششم: زکوٰۃ کے مصارف

اس بحث میں دو مطلب ہیں:

(۱) مستحقین زکوٰۃ (۲) زکوٰۃ کی تقسیم کے متفرق احکام۔

مطلب اوّل: زکوٰۃ کے مستحقین کون ہیں؟

ا۔ مستحقین کے متعین ہونے کی دلیل:

سورۃ التوبہ کی آیت نمبر ۶۰ نے قطعی طور پر مستحقین زکوٰۃ کی آٹھ قسمیں بیان کی ہیں۔آیت یہ ہے: **انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله، والله عليم حكيم** (التوبہ، ۹: ۶۰؛ صدقات کے مستحقین فقرا، مساکین، زکوٰۃ اکٹھی کرنے والے ہیں لوگوں کی دلجوئی کے لیے، گردنیں چھڑانے میں، قرض داروں کو، اللہ کی راہ میں اور مسافروں کو دی جائے، یہ اللہ کی طرف سے فرض ہے، اللہ علیم وحکیم ہے)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف ان آٹھ مصارف پر خرچ کی جا سکتی ہے۔

ابن عباسؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیجا تو فرمایا: ’’...... اگر وہ زکوٰۃ کے وجوب کا اقرار کرتے

ہوئے اطاعت اختیار کرلیں تو انہیں بتانا کہ اللہ نے ان پر زکوۃ فرض کی ہے جو ان کے اغنیا سے لے کر ان کے فقرا کو دی جائے گی......''۔ اس سے ثابت ہوا کہ زکوۃ خلیفہ کے حکم سے صاحب استطاعت مسلمانوں سے وصول کی جاتی ہے اور انہی کے محتاجوں کے اوپر خرچ کی جاتی ہے۔ صرف فقرا کا ذکر امام مالک کے مذہب کی دلیل ہے کہ اگر صرف ایک ہی قسم کے مستحقین کو زکوۃ دی جائے تو بھی کافی ہے۔

۲۔ کیا زکوۃ ان تمام آٹھ قسم کے مستحقین کو دینا ضروری ہے؟

شافعیہ کی رائے یہ ہے(۲۴۳) کہ واجب صدقات خواہ صدقہ فطر ہو یا زکوۃ ان تمام آٹھ قسم کے مستحقین کو دینا واجب ہے۔ انما الصدقات ......(التوبہ، ۹:۶۰) کی آیت پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔ آیت میں تمام صدقات کی ان آٹھ اقسام کی طرف اضافت اور نسبت کرتے ہوئے لام تملیک استعمال کیا ہے اور واو تشریک کے ذریعے سب کو اس مال میں شریک کر دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ صدقات کے مالک یہ تمام لوگ ہیں اور صدقات ان سب کے مشترک ہیں۔ اگر حاکم زکوۃ تقسیم کرے تو اس کے آٹھ حصے کرے اور عامل (زکوۃ وصول کرنے والے) کا ایک حصہ بھی اسی میں شامل ہے۔ سب سے پہلے عامل کو اس کا حصہ دے کیوں کہ وہ اپنے کام کا معاوضہ وصول کرے گا اور باقی مستحقین ہمدردی کے طور پر اپنا حصہ لیں گے۔ اگر مالک خود یا اس کا کوئی وکیل زکوۃ تقسیم کرے تو عامل کا حصہ ختم ہو جاتا ہے اور باقی سات اقسام اگر موجود ہوں تو ان میں تقسیم کر دی جائے ورنہ جو اقسام موجود ہوں انہیں دے دی جائے۔ مستحب یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو ہر قسم کو زکوۃ دی جائے۔ ہر قسم میں سے تین سے کم افراد کو زکوۃ دینا جائز نہیں، کیوں کہ جمع کی کم از کم تعداد تین ہے۔ اگر صرف دو افراد کو دی تو تیسرے کو زکوۃ دینے کا ذمہ دار رہے گا البتہ عامل

اس تعداد سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ عامل اگر ایک ہی کافی ہے تو ایک ہی شخص کو زکوٰۃ دی جائے گی۔

بالعموم آج کل مختلف شہروں میں چار قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ فقیر، مسکین، قرض دار اور مسافر۔ شافعیہ کی ایک جماعت نے اجازت دی ہے صدقہ فطر تین تین فقراء یا مساکین کو دی جا سکتی ہے۔ شافعیہ میں سے الرویانی کی رائے یہ ہے کہ کسی بھی مستحقین کے تین تین افراد کو زکوٰۃ دی جائے، انہوں نے کہا کہ ہمارے مذہب پر عمل کرنا مشکل ہے اس لیے ہم اس فتویٰ کو اختیار کرتے ہیں۔

جمہور (حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے(۲۴۴) کہ کسی ایک قسم کے مستحقین کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو زکوٰۃ دینا بھی جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک زکوٰۃ مضطر یعنی جو شخص دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حاجت مند ہو دینا مستحب ہے اور اختلاف سے بچنے اور یقینی طور پر زکوٰۃ کے حکم کو پورا کرنے کے لیے آٹھوں اصناف میں زکوٰۃ تقسیم کرنا مستحب ہے البتہ سب اقسام کو دینا واجب نہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت کا مفہوم دراصل یہ ہے کہ ان آٹھ اصناف سے باہر زکوٰۃ صرف نہیں کی جا سکتی جب کہ ان میں سے کسی کو بھی دی جا سکتی ہے۔ یعنی آیت کا مقصد ان اقسام کی تعیین ہے جنہیں زکوٰۃ دینا جائز ہے، یہ نہیں کہ ان سب کو زکوٰۃ دی جائے۔

ایک شخص کو زکوٰۃ دینے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ ''الفقرا'' کا لفظ ''ال'' کے ساتھ جمع استعمال ہوا ہے اس لیے اسے مجاز پر معمول کرتے ہوئے اس سے جنس فقیر مراد لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اور ایک شخص کو زکوٰۃ دینے سے اس پر عمل ہو جاتا ہے ورنہ اگر ''ال'' کو اس کے حقیقی معنی یعنی استغراق کے مفہوم میں لیا جائے کہ تمام فقیروں کو زکوٰۃ دی

جائے، تو اس پر عمل کرنا مشکل ہے کیوں کہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ ہر قسم کا صدقہ ہر فقیر کو دیا جائے اور یہ بات غیر معقول ہے۔

۳۔ آٹھ اقسام کا بیان:

زکوۃ کے مستحقین آٹھ اقسام کے افراد ہیں: فقرا، مساکین، زکوۃ کے عامل، دلجوئی کے لیے، گردنیں چھڑانے میں، قرض دار، راہ خدا میں اور مسافر (۲۴۵)۔

ا۔ فقرا: پہلے حصے والے: فقرا فقیر کی جمع ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس نہ مال ہو نہ کوئی ایسا روزگار جس سے اس کی ضرورت یا حاجت پوری ہو، نہ بیوی یا شوہر ہو نہ والدین، نہ اولاد جو اس کے اخراجات برداشت کریں۔ اس کی آمدنی اس کے کھانے، پہننے اور رہائش کی ضرورت کے لیے کافی نہ ہو مثلاً اسے دس روپے کی ضرورت ہے اور اس کے پاس تین ہی ہیں۔ خواہ صحت مند ہو، لوگوں سے سوال کرتا ہو، اس کے پاس مکان اور لباس ہو، جس سے اس کی خوش لباسی کا اظہار ہوتا ہو۔

۲۔ مساکین حصہ داروں میں دوسرے نمبر پر ہیں۔ مساکین مسکین کی جمع ہے۔ مسکین وہ شخص ہے جو اتنا کما سکتا ہو تو اس کی حاجت بمشکل پوری ہوتی ہو لیکن اس کی آمدنی اس کی کفایت نہ کرتی ہو مثلاً اسے دس روپے کی ضرورت ہے اور اس کے پاس آٹھ ہیں جس کی وجہ سے اسے اپنی ضرورت کے مطابق کھانا، لباس اور رہائش نہیں میسر آسکتی۔

شافعیہ کے نزدیک فقیر، مسکین کی بہ نسبت زیادہ بدتر حالات کا شکار ہوتا ہے۔ فقیر وہ ہے جس کے پاس سرے سے مال اور کوئی ذریعہ آمدنی نہ ہو یا مال اور ذریعہ آمدنی تو ہو لیکن اس کے اپنے اخراجات اور مالی ذمہ داریاں اسراف اور بخل کے بغیر نصف حد تک بھی اس سے پوری نہ ہوسکتی ہوں۔ مسکین وہ ہے جس کا مال یا ذریعہ آمدنی اس کی نصف یا اس

سے کچھ زائد ضرورت پوری کرتی ہو لیکن اس کی کفایت کی مقدار میں نہ ہو۔ کفایت سے مراد یہ ہے کہ اگر کمانے والا ہے تو ہر روز اتنا کمائے جتنے کی ضرورت ہو اور اگر کمانے والا نہیں ہے تو اوسط عمر جو باسٹھ سال ہے، اس میں سے جتنی رہ گئی ہے اس کی ضرورت کے لیے کافی ہو۔

اس امر پر کہ فقیر مسکین کی بہ نسبت زیادہ بدتر حالات کا شکار ہوتا ہے شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے فقیر کا ذکر کیا اور بالعموم پہلے سب سے اہم چیز کا ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے بعد درجہ بدرجہ۔ نیز ارشاد ربانی ہے: اما السفینة فکانت لمساکین یعملون فی البحر (الکہف ۱۸: ۷۹)۔ کشتی مسکینوں کی ہے جو سمندر میں کام کرتے ہیں) اس آیت میں بتایا گیا کہ مسکین ہیں لیکن ان کے پاس کشتی ہے جس سے سمندر میں کام کرتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فقر سے پناہ مانگی اور مسکنت کا سوال کرتے ہوئے دعا کی: ''اے اللہ! مجھے مسکین زندہ رکھ، مسکین مار اور مساکین کی جماعت کے ساتھ اٹھا'' (۲۴۶) جب کہ اللہ سے سختی مانگنا جائز نہیں اور یہ بھی اس سے بہتر حالت سے پناہ مانگی جائے۔ فقیر لغت میں اسے کہتے ہیں جو مفقور ہو، مفقور کا مطلب ہے جس شخص کی ریڑھ کی ہڈی کا مہرہ نکل گیا ہو اور اس کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں مسکین فقیر کی بہ نسبت زیادہ بدتر حالت میں ہوتا ہے جیسا کہ بعض ائمہ لغت نے تصریح کی ہے۔ نیز ارشاد ربانی ہے: او مسکیناً ذا متربة (البلد ۹۰: ۱۶؛ خاک آلود مسکین) یعنی جس نے اپنا بدن مٹی سے ملایا ہوا ہے تاکہ اس کے ذریعے اپنی پردہ پوشی کرے اس سے انتہائی سختی اور شدت کا اظہار ہوتا ہے۔ (۲۴۷) نیز مسکین کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا کوئی مسکن اور ٹھکانا نہیں، وہیں رہ جاتا ہے جہاں پہنچتا ہے، اس سے اس کی سختی کی

انتہاء اور تنگی اور تنگ دستی کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ عاملین زکوٰۃ: یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے بشرطیکہ عادل ہوں، زکوٰۃ کے مسائل سے آگاہ ہوں۔ عاملین زکوٰۃ میں عشر وصول کرنے والا، حساب کتاب رکھنے والا، مستحقین میں زکوٰۃ تقسیم کرنے والا، مال کا نگران، مالداروں سے مال جمع کرنے والا، مالداروں کے بارے میں بتانے والا، مویشیوں، ماپ اور تول کا حساب رکھنے والا، چرواہا اور ہر وہ شخص جس کے کام کی زکوٰۃ کے سلسلے میں ضرورت پڑتی ہے عاملین میں شامل ہے۔ البتہ قاضی اور حاکم شامل نہیں کیوں کہ انہیں بیت المال سے تنخواہ ملتی ہے۔ زکوٰۃ ادا کرتے وقت ماپ تول کی اجرت مالک کے ذمے ہے کیوں کہ زکوٰۃ ادا کرنا مالک کی ذمہ داری ہے، اس کے اخراجات بھی اسی کے ذمے ہیں، البتہ ماپ تول کر زکوٰۃ کے محافظوں کے پاس جمع کرانے کی اخراجات عاملین کے حصے سے ادا کیے جائیں۔ عامل کو اس کے کام کی اجرت دی جاتی ہے، اس لیے اگر وہ غنی ہو تب بھی اس کے لیے لینا جائز ہے۔ اگر اسے زکوٰۃ قرار دیا جائے تو مالدار کے لیے لینا جائز نہیں۔

۴۔ مؤلفۃ قلوب: لوگوں کی دلجوئی کے لیے زکوٰۃ دینا: ان میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جن کا اسلام کے ساتھ تعلق کمزور ہوتا ہے، ان کی اسلام سے وابستگی مستحکم ہو جائے۔ مؤلفۃ قلوب کی دو قسمیں ہیں: مسلمان اور کافر:

کافروں کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن سے بھلائی کی توقع ہو اور دوسری وہ جن سے نقصان کا اندیشہ ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے کفار کے کچھ لوگوں کو ان کی دلجوئی کے لیے زکوٰۃ دی، تاکہ وہ اسلام قبول کر لیں۔ صحیح مسلم میں ہے کہ آپؐ نے ابو سفیان بن حرب، صفوان بن امیہ، عیینہ بن حصن، اقرع بن حابس اور عباس

بن مرداس میں سے ہر ایک کو سو اونٹ دیے اور علقمہ بن علاثہ کو حنین کی غنیمت میں سے حصہ دیا(۲۴۸)۔

علماء کا اختلاف ہے کہ کفار کو ان کی دلجوئی کے لیے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، جب کہ وہ کافر ہوں۔ حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں: اسلام کی ترغیب دینے کے لیے دی جا سکتی ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں اور مشرکوں دونوں کو دلجوئی کے لیے زکوٰۃ دی۔

حنفیہ اور شافعیہ کا موقف یہ ہے کہ کافر کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی، نہ دلجوئی کے لیے نہ کسی اور مقصد کے لیے۔ اسلام کے آغاز میں جب مسلمانوں کی تعداد کم تھی اور دشمن زیادہ تھے تو انہیں زکوٰۃ میں سے مال دیا گیا۔ جب اللہ نے اسلام اور اہل اسلام کو عزت دے دی اور انہیں کفار کی دلجوئی سے بے نیاز کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین میں سے کسی نے انہیں زکوٰۃ نہیں دی اور حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''ہم اسلام کے لیے کچھ نہیں دیں گے، جو چاہے ایمان لائے، جو چاہے کافر رہے''۔

جہاں تک مسلمانوں کی دلجوئی کا تعلق ہے کہ چوں کہ ہمیں ان کی ضرورت ہے اس لیے انہیں زکوٰۃ دی جائے گی، ان کی کئی قسمیں ہیں:

۱۔ جن کا اسلام کے ساتھ تعلق کمزور ہے، انہیں زکوٰۃ دی جائے گی تا کہ ان کی اسلام کے ساتھ وابستگی مضبوط ہو جائے۔

۲۔ ایسا مسلمان جو اپنی قوم میں معزز ہو اور اس کو مال دینے سے اس کی طرح کے دوسرے لوگوں کے اسلام قبول کرنے کی توقع ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان بن حرب اور دوسرے، اوپر مذکور افراد کو اسی سلسلے میں زکوٰۃ دی اور آپؐ نے زبرقان بن بدر اور عدی بن حاتم کو اس لیے زکوٰۃ دی کہ وہ اپنی قوم میں معزز تھے۔

۳۔ وہ لوگ جو ایسی سرحدوں پر آباد ہیں جن کے پڑوس میں کفار رہتے ہیں تاکہ لڑائی میں وہ مسلمانوں کا دفاع کر سکیں۔

۴۔ جن لوگوں کے پاس عامل بھیجنا مشکل ہو، جو لوگ ان سے زکوٰۃ جمع کر کے لائے، اگرچہ وہ زکوٰۃ سے انکار نہ کرتے ہوں۔ روایات سے ثابت ہے کہ ارتداد کے موقع پر حضرت عدی بن حاتم اپنی اور اپنی قوم کی زکوٰۃ اکٹھی کر کے لائے تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انہیں اس میں سے کچھ مال دیا۔

فقہاء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد مؤلفۃ قلوب کا حصہ باقی ہے یا نہیں۔ حنفیہ اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اسلام پھیل جانے اور غالب آجانے کے بعد ان کا حصہ باقی نہیں رہا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو عزت سے سرفراز کیا اور مسلمانوں کو اس طبقے کی منت سماجت کر کے ان کو اسلام کی طرف مائل کرنے سے بے نیاز کر دیا ہے اس لیے اب زکوٰۃ کے مصارف آٹھ نہیں رہے بلکہ سات ہیں اور اس پر صحابہؓ کا اجماع ہے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں: اسلام کی قوت کے باعث کفار کی دلجوئی کی ضرورت نہیں رہی۔

جمہور اور مالکیہ میں سے خلیل کی رائے یہ ہے کہ مؤلفۃ قلوب کا مصرف باقی ہے منسوخ نہیں ہوا اور جب ضرورت پڑے انہیں زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ حضرت عمرؓ اور عثمانؓ نے اس لیے نہیں دی تھی کہ ان کی خلافت کے دوران انہیں زکوٰۃ دینے کی ضرورت نہیں رہی تھی، نہ کہ اس لیے کہ ان کا حصہ منسوخ ہو گیا تھا۔ مذکورہ بالا آیت قرآن حکیم میں نازل ہونے والی آخری آیات میں سے ہے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ نے عدی بن حاتم اور زبرقان بن بدر کو زکوٰۃ دی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ انہیں زکوٰۃ دینے کا مقصد یہ ہے کہ

انہیں اسلام کی ترغیب دی جائے اور انہیں آگ میں کودنے سے بچایا جائے، یہ مقصد نہیں کہ وہ ہماری مدد کریں تاکہ یہ کہنا درست ہو کہ اسلام پھیل جانے کے بعد ان کی مدد کی ضرورت نہیں رہی اور ان کا حصہ ساقط ہو گیا۔

۵۔ گردنیں چھڑانے میں: حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس سے مکاتب(۲۴۹) مراد ہیں، یعنی وہ مسلمان غلام جن کے پاس اتنا سرمایہ نہیں کہ وہ اپنے مالکوں کو دے کر آزادی خرید سکیں، خواہ کما سکتے ہوں اور قوت رکھتے ہوں۔ جو غلام آزادی حاصل کرنا چاہتا ہے تو وہ صرف مکاتب ہونے کی صورت میں آزادی حاصل کر سکتا ہے لہٰذا اسی صورت میں اسے اپنی گردن چھڑانے کے لیے زکوٰۃ دینا ممکن ہے۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ کی رقم سے غلام خرید کر آزاد کرتا ہے تو وہ رقم غلاموں کو نہیں بلکہ ان کے مالکوں کو دی جاتی ہے چوں کہ اسی صورت میں ادائیگی زکوٰۃ میں مطلوبہ تملیک نہیں ہو پاتی، اس لیے مال زکوٰۃ سے غلام نہیں خریدا جا سکتا۔ اس ارشاد ربانی سے مکاتبوں کو دینے کے حکم کی تاکید ہوتی ہے۔ وآتوھم من مال اللہ الذی آتاکم (النور ۲۴: ۳۳؛ اللہ نے جو مال تمہیں دیا ہے اس میں سے تم مکاتبوں کو بھی دو) حضرت ابن عباسؓ نے ''فی الرقاب'' کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اس سے مکاتب مراد ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ''گردنیں چھڑانے کے مصرف سے غلام خرید کر آزاد کرے کیوں کہ جہاں بھی 'گردن' کا ذکر ہے وہاں گردن کی آزادی مراد ہے اور آزادی انہیں غلاموں کی ہوتی ہے جو مکمل غلام ہوں یعنی مکاتب نہ ہوں، جیسا کہ کفاروں میں مکمل غلام آزاد کیا جائے گا مکاتب کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا۔

مکاتب کو زکوٰۃ دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو اور محتاج ہو۔ چوں کہ اب دنیا میں کہیں بھی غلامی موجود نہیں، حکومتوں نے اسے ممنوع قرار دے دیا ہے، اس لیے ان کے حصے

کا اب کوئی وجود نہیں۔ اگر کہیں غلامی موجود ہے تو وہ غیر قانونی، غیر شرعی اور ناجاز ہے۔

۶۔ قرض دار: شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خواہ اس نے اپنی ذات کے لیے قرض لیا ہو یا کسی دوسرے کے لیے اور خواہ طاعت کے لیے قرض لیا ہو یا معصیت کے لیے۔ اگر اپنی ذات کے لیے قرض لیا تو اسے صرف اسی صورت میں زکوٰۃ دینا جائز ہے جب کہ وہ فقیر ہو۔ اور اگر لوگوں کے درمیان صلح صفائی کے لیے لیا ہے، خواہ غیر مسلم شہریوں کے مابین لیا ہو مثلاً جان یا مال کا نقصان ہو گیا ہو یا لوٹ کھسوٹ ہو گئی ہو تو ایسا شخص اگر مالدار ہو تب بھی اسے قرض داروں کے حصے سے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''صدقہ کسی مال دار کے لیے جائز نہیں بجز پانچ آدمیوں کے: جو شخص اللہ کی راہ میں جہاد کرتا ہو، زکوٰۃ وصول کرنے والا، قرض دار، جو شخص زکوٰۃ کے مال کو قیمت دے کر خرید لے۔ جس شخص کا کوئی پڑوسی مسکین ہو، وہ اسے صدقہ دے، پھر مسکین پڑوسی اسے ہدیے کے طور پر کچھ دے دے'' (۲۵۰)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ غارم (مقروض) سے مراد وہ شخص ہے جس پر قرض ہو اور اس کے پاس اتنا سرمایہ نہ ہو کہ قرض ادا کر کے نصاب کا مالک رہ سکے۔ مالکیہ کے نزدیک مقروض سے مراد وہ ہے جس نے کسی بے وقوفی یا فساد کے بغیر قرض لیا ہو اور اس کے پاس قرض ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو بشرطیکہ اس نے کسی گناہ مثلاً شراب نوشی اور جوابازی کے لیے قرض نہ لیا ہو اور اس خیال سے بھی نہ لیا ہو کہ زکوٰۃ لے کر ادا کر دوں گا۔ اگر کسی کے پاس اپنی ضروریات پوری کرنے کے وسائل تھے لیکن اس نے خرچ میں ہاتھ کھلا کرنے کے لیے قرض لے لیا کہ زکوٰۃ سے دے دے گا تو اسے بھی زکوٰۃ نہ دی جائے کیوں کہ اس کی نیت بری تھی۔ اس کے برعکس اگر کوئی ضرورت مند تھا اور اس نے اپنی ضرورت پوری

کرنے کے لیے قرض لیا اور نیت یہ تھی کہ زکوٰۃ ملے گی تو قرض ادا کروں گا تو اسے قرض کی مقدار زکوٰۃ دے دی جائے کیوں کہ اس کی نیت نیک تھی۔

اگر کسی نے گناہ کے لیے قرض لیا، بعد میں توبہ کر لی یا کسی برے مقصد کے لیے لیا، پھر توبہ کر لی تو بہتر یہ ہے کہ اسے زکوٰۃ دے دی جائے۔

۷۔ فی سبیل اللہ: راہ خدا میں، اس سے مراد ایسے مجاہدین جن کو سرکاری خزانے سے تنخواہ نہیں ملتی کیوں کہ جب ''سبیل'' کا لفظ مطلقاً بولا جائے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ان اللہ یحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفا (الصّف ۶۱: ۴؛ اللہ ان لوگوں سے محبت کرتا ہے جو صف بندی کر کے اس کی راہ میں لڑائی کرتے ہیں) اور وقاتلوا فی سبیل اللہ (البقرہ ۲: ۱۹۰؛ اللہ کی راہ میں لڑائی کرو) وغیرہ، ان کی مہم کی تکمیل اور ان کی واپسی تک کے انتظامات کے لیے انہیں زکوٰۃ دی جائے گی، جمہور کے نزدیک خواہ وہ مال دار کیوں نہ ہوں۔ کیوں کہ اس میں عوام کی مصلحت ہے۔ جن مجاہدین کو سرکاری خزانے سے مقرر تنخواہ ملتی ہو ان کو زکوٰۃ نہ دی جائے کیوں کہ ان کے لیے جو تنخواہ مقرر ہے وہ کافی ہے، ان کو زکوٰۃ لینے کی ضرورت نہیں۔

لیکن کوئی شخص اپنے مال کی زکوٰۃ سے نہ خود حج کرے نہ کسی دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرائے، نہ خود لڑائی میں شریک ہو نہ کسی دوسرے کو اپنی طرف سے لڑائی میں بھیجے کیوں کہ اس صورت میں متعلقہ مصرف (فی سبیل اللہ) میں زکوٰۃ ادا کرنے کے حکم کی تعمیل نہیں ہوتی۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ مجاہد فی سبیل اللہ اگر فقیر ہو تو اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے ورنہ نہیں۔ حنابلہ اور بعض حنفیہ کے نزدیک حج بھی راہ خدا کے سفر میں شامل ہے، جو

شخص حج پر جانا چاہتا ہے اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے کیوں کہ ابو داؤد میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: ''ایک شخص نے اپنی اونٹنی راہ خدا میں وقف کر دی، اس کی بیوی نے حج کا ارادہ کیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس پر سوار ہو جاؤ، حج بھی راہ خدا کا سفر ہے''۔ حج پر جانے والا اگر فقیر ہے تو اگر فرض حج یا عمرہ ادا کر رہا ہے یا زکوٰۃ کے ذریعے ان میں سے کسی فرض کی ادائیگی پر مدد لے رہا ہے تو اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز ہے کیوں کہ اس کے لیے فرض کی ادائیگی ضروری ہے۔ رہا نفل حج یا عمرہ تو وہ کرنا ضروری نہیں ہے۔

۸۔ مسافر یا جو شخص کسی گناہ کے لیے نہیں بلکہ نیکی کا سفر کرنا چاہتا ہو اور مدد کے بغیر اس کے لیے منزل پر پہنچنا ممکن نہ ہو۔ نیکی کے سفر سے مراد حج، جہاد یا کوئی دوسرا مستحب سفر ہے، اگر مسافر دوران سفر محتاج ہو گیا ہو تو اسے اتنی زکوٰۃ دے دی جائے جس سے وہ اپنی منزل پر پہنچ جائے، خواہ اپنے وطن میں وہ مال دار ہو۔

۴۔ کیا ان اقسام کے علاوہ کسی اور کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے؟

جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ (۲۵۱) جو مصارف اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان کر دیے ہیں ان کے سوا کسی دوسرے مصرف میں زکوٰۃ استعمال کرنا جائز نہیں مثلاً مساجد، پل، باولیاں بنوانا، نہریں کھدوانا، سڑکیں تعمیر کرنا یا درست کرنا، مردوں کو کفن دینا، قرض ادا کرنا، مہمانوں کی خاطر مدارات کرنا، فصیلیں تعمیر کرنا اور جہاد کا ساز و سامان تیار کرنا مثلاً جنگی کشتیاں بنوانا، یا اسلحہ خریدنا وغیرہ جو ثواب کے کام ہیں لیکن اللہ نے ان کا ذکر نہیں کیا کیوں کہ ان میں تملیک نہیں ہوتی یعنی کوئی خاص فرد مالک نہیں ہوتا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انما الصدقات للفقراء (التوبہ ۹:۶۰) اس میں ''انما'' کا کلمہ حصر اور اثبات کے

لیے ہے، جس کا مطلب ہے صرف انہیں مصارف پر زکوٰۃ خرچ کی جائے جن کا ذکر ہوا اور ان کے سوا دوسرے مصارف پر خرچ کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ ان میں سرے سے مالک بنانے کا کوئی تصور نہیں ہے۔

البتہ کاسانی نے البدائع میں ''فی سبیل اللہ'' میں تمام نیکی کے کام شمار کیے ہیں۔ پس جو شخص بھی اللہ کی طاعت اور بھلائی کے راستے میں کوشاں ہیں اگر ضرورت مند ہے تو فی سبیل اللہ میں شامل ہے کیوں کہ فی سبیل اللہ مِلک عام ہے، اس میں ملکیت شرط نہیں ہے یعنی فی سبیل اللہ اور عام ملکیت ہے۔ اس لیے مساجد وغیرہ کی تعمیر اور دوسری چیزیں جن کا اوپر ذکر ہوا فی سبیل اللہ میں شامل ہیں بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ فی سبیل اللہ سے طلب علم مراد ہے۔ طالب علم اگر مال دار بھی ہو اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ حضرت انسؓ اور حسنؒ کی رائے یہ ہے کہ پل بنانے میں جو خرچ کیا جائے وہ زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

امام مالکؒ کہتے ہیں کہ فی سبیل اللہ کی بہت صورتیں ہیں لیکن میرے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں فی سبیل اللہ سے جہاد مراد ہے۔

۵۔ مستحقین زکوٰۃ کو کتنی مقدار میں زکوٰۃ دی جائے؟

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ فقیر اور مسکین کو کتنی مقدار میں زکوٰۃ دی جائے۔ (۲۵۲) شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ فقیر اور مسکین کو اتنی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جس سے اس کی ضرورت پوری ہو یا اگر اس میں کام کرنے کی طاقت ہے تو اسے اتنی زکوٰۃ دی جائے جس سے وہ کام کرنے کے آلات خرید سکے یا تجارت کے لیے سامان خرید سکے، حتیٰ کہ اگر اسے اپنے کاروبار کے لیے زیادہ مال کی ضرورت ہے تو اتنا دیا جا سکتا ہے جس سے وہ اچھی طرح تجارت کر سکے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ان افراد کے لیے زکوٰۃ اس لیے

واجب کی ہے تاکہ ان کی ضرورتیں پوری کی جاسکیں اور ان کی مصلحتوں کا حصول ممکن ہو، پس زکوٰۃ کا مقصد ضرورت پوری کرنا اور حاجت دور کرنا ہے۔ اس لیے فقیر اور مسکین کو اتنا دینا چاہیے جو اس کی ضرورت کے لیے کافی ہو یعنی ایک سال کے اخراجات۔ صحیح مسلم میں قبیصہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب تک کسی کو زندگی کی ضروریات حاصل نہ ہوں اس کے لیے سوال کرنا جائز ہے''۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کسی ایک شخص کو نصاب کی مقدار یعنی دو سو درہم دے دینا مکروہ ہے البتہ جتنا دیا جائے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

امام مالکؒ نے اجازت دی ہے کہ نصاب کی مقدار زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ اس مسئلہ کا تعلق اجتہاد سے ہے اور اصل مقصد یہ ہے کہ فقیر کو مال دار کر دیا جائے لیکن مالکیہ کے نزدیک ایک سال سے زائد اخراجات دینا مکروہ ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک آیت میں کسی ایسی مقدار کی تحدید نہیں ہے کہ ان اصناف میں سے ہر ایک کو کتنا دیا جائے۔

عامل کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے(۲۵۳) کہ اسے اس کے کام کی مقدار کے حساب سے دیا جائے یعنی جتنا اس کے اور اس کے عملے کے افراد کے لیے آمد و رفت کے لیے کافی ہو لیکن حنفیہ نے یہ شرط رکھی ہے کہ وصول شدہ زکوٰۃ کے نصف سے زائد نہ ہو۔

قرض دار نے اگر گناہ یا اسراف کے لیے قرض نہیں لیا بلکہ ضرورت کے لیے لیا ہے تو اسے اتنا دیا جائے جس سے اس کا قرض ادا ہو جائے۔

اسی طرح مسافر کو اتنا دیا جائے جس سے وہ اپنی منزل پر پہنچ جائے(۲۵۴)۔

۶۔ جو زکوٰۃ مانگے اور مستحق نہ ہو:

اس مسئلے میں زکوٰۃ کے آٹھوں مصارف شریک ہیں (۲۵۵) اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص زکوٰۃ کا سوال کرے اور حاکم کو معلوم ہو کہ وہ مستحق نہیں ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں اور اگر معلوم ہو کہ مستحق ہے تو بالاتفاق زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

اگر اس کی حالت کا علم نہ ہو تو انسانی صفات دو طرح کی ہوتی ہیں: مخفی اور ظاہر۔ مخفی جیسے فقر ومسکنت، اگر فقر ومسکنت کا دعویٰ کرے تو اس سے ثبوت نہ مانگا جائے کیوں کہ اس کا ثبوت لانا مشکل ہے۔ اگر معلوم ہو کہ اس کے پاس مال تھا، لیکن وہ کہتا ہے کہ مال ضائع ہو گیا تو ثبوت کے بغیر اس کی یہ بات نہیں مانی جائے گی، اگر کہے کہ بڑا خاندان ہے جس کی ذمہ داریاں ہیں تو صحیح یہ ہے کہ اس کا ثبوت لانا ضروری ہے۔

ظاہر صفات کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن میں زکوٰۃ کا استحقاق مستقبل سے ہے مثلاً کوئی شخص جہاد یا سفر کے لیے زکوٰۃ کا خواہش مند ہے تو بلا ثبوت اور قسم لیے بغیر انہیں زکوٰۃ دے دی جائے، پھر اگر معلوم ہو کہ وہ نہیں گیا تو اسے دی ہوئی زکوٰۃ واپس لے لی جائے۔ اس دوران میں معمول کے مطابق اس کی نگرانی کی جائے کہ وہ جہاد یا سفر کے لیے جا رہا ہے یا نہیں۔ دوسرے وہ جن میں زکوٰۃ کا تعلق حال سے ہے اور اس میں باقی تمام مصارف شریک ہیں۔ مثلاً عامل زکوٰۃ اگر زکوٰۃ جمع کرنے کا دعویٰ کرے تو اس سے ثبوت مانگا جائے گا، اسی طرح مکاتب اور قرض دار سے بھی ثبوت مانگا جائے گا۔ اگر مؤلفۃ قلوب یہ کہے کہ اس کا اسلام سے تعلق بہت کمزور ہے تو اس کی بات مان لینی چاہیے کیوں کہ بظاہر اس کی اس بات سے اس کی تصدیق ہوتی ہے لیکن اگر یہ کہے کہ وہ معزز شخص ہے، لوگ اس کی بات مانتے ہیں تو اس سے ثبوت مانگا جائے۔ شافعیہ میں سے رافعی

کی رائے یہ ہے کہ لوگوں میں اگر کسی شخص کے بارے میں کوئی خاص شہرت ہو تو جہاں جہاں ثبوت کی ضرورت ہے وہاں شہرت ثبوت کے قائم مقام ہوگی کیوں کہ اس سے علم یا ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے۔

۷۔ مستحقین زکوٰۃ کی شرائط اور اوصاف:

فقہاء نے مستحقین زکوٰۃ کے لیے مندرجہ ذیل پانچ شرائط بتائی ہیں(۲۵۶):

ا۔ فقیر ہو، عامل اس سے مستثنیٰ ہے، اگر وہ مال دار ہو تب بھی اپنے کام کی اجرت کا مستحق ہے کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو اس کام کے لیے فارغ کر لیا ہے۔ اس لیے اس کے اخراجات ادا کیے جانے چاہیے۔ مسافر اگر اپنے وطن میں مال دار ہو اور سفر میں فقیر تو وہ بھی مستثنیٰ ہے کیوں کہ ضرورت کا اعتبار ہے اور اس وقت وہ محتاج ہے اگر چہ بظاہر مال دار ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دل جوئی کے لیے اور جہاد کے لیے دی گئی زکوٰۃ بھی استثنا ہے۔

تمام فرض اور واجب صدقات کے مصارف کے لیے فقر عام شرط ہے مثلاً عشر، کفارے، نذر اور صدقہ فطر کے مستحق فقرا ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی عام ہے، انما الصدقات للفقراء (التوبہ ۹:۶۰؛ صدقات فقرا کے لیے ہیں)۔

اس بنا پر زکوٰۃ اور دوسرے واجب صدقے مالدار کو دینا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''صدقہ مال دار اور تندرست، صحت مند آدمی کے لیے جائز نہیں''(۲۵۷) البتہ چار یا پانچ مالداروں کو صدقہ دینا جائز ہے۔ عامل زکوٰۃ، مؤلفۃ قلوب، غازی، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جو شخص باہمی صلح کرانے میں مقروض ہو جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''پانچ آدمیوں کے سوا کسی مال دار کے لیے صدقہ لینا جائز نہیں: ''عامل، جو شخص اپنے مال کے

بدلے زکوٰۃ کا مال خرید لے، مجاہد فی سبیل اللہ، قرض دار، جس مسکین کو صدقہ دیا گیا ہو وہ ہدیتاً کسی غنی کو دے دے'' (۲۵۸)۔

حنفیہ کے نزدیک غنی (۲۵۹) وہ ہے جس کے پاس اصلی ضرورتوں سے زائد اتنا کوئی بھی مال ہو جو نصاب کی مقدار کے برابر ہو۔ زکوٰۃ ایسے شخص کو دی جائے جو شرعی نصاب زکوٰۃ کا مالک نہ ہو خواہ تندرست، صحت مند اور مزدوری پر قادر ہو کیوں کہ وہ فقیر ہے اور فقرا زکوٰۃ کا مصرف ہیں۔ کیوں کہ ضرورت کی حقیقت صحت وتندرستی وغیرہ پر موقوف نہیں، اس لیے حکم کا دار ومدار دلیل پر ہوگا اور وہ یہ کہ وہ مالک نصاب نہ ہو۔ اس شخص کو دینے میں کوئی حرج نہیں جس کے پاس گھر ہو، گھر کا سامان ہو، ملازم، گھوڑا، اسلحہ، لباس اور اگر عالم ہے تو علمی کتب خانہ ہو کیوں کہ یہ سب چیزیں ضرورت کا سامان ہیں جن کے بغیر چارہ کار نہیں ہے۔ اگر اس کے پاس دو سو درہم اصل ضرورتوں سے زائد ہوں تو اس کے لیے زکوٰۃ لینا حرام ہے۔ اگر مکاتب کے پاس اگر کتابت کے معاوضہ سے زائد مقدار نصاب مال موجود ہو تب بھی اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ جس شخص کے پاس کسی بھی قسم کے مال سے مقدار نصاب مال موجود ہو اس کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیوں کہ وہ شرعاً مال دار ہے۔

مالکیہ کے نزدیک (۲۶۰) غنی وہ ہے جس کے پاس ایک سال کے ضروری اخراجات ہوں اور جس کے پاس سال بھر کا خرچ نہ ہو وہ فقیر ہے۔ اگر اس کے پاس مقدار نصاب مال ہو لیکن سال بھر کی ضرورت کے لیے کافی نہ ہو تو اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، خواہ قوی ہو، کمانے پر قادر ہو اور کوئی ایسا کام کر سکتا ہو جس سے اس کی ضروریات پوری ہو سکتی ہوں لیکن اس نے وہ کام چھوڑ دیا ہو، کر نہ رہا ہو، مشہور روایت کے مطابق خواہ اس نے اپنے اختیار سے کام کرنا چھوڑ دیا ہو۔ جس شخص کے پاس سال بھر کا خرچ نہ ہو اور کوئی دوسرا مثلاً

والد یا بیت المال اس کو گزارہ الأ ونس دیتا ہو تو جو اس کے کھانے اور لباس کے لیے کافی نہ ہو یا کوئی کام کرتا ہو جس سے اس کا گزارا نہ ہوتا ہو تو اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک(۲۶۱) غنی وہ ہے جس کے پاس اس کی اوسط عمر یعنی باسٹھ سال کے اخراجات موجود ہوں، اگر وہ کاروبار کرتا ہو تو اس کا ہر روز کا نفع روزانہ اخراجات کے لیے کافی ہو۔ اگر کسی کے پاس روزانہ کے اخراجات سے آدھا مال ہے تو وہ فقیر ہے۔ اگر کسی شخص کی عمر باسٹھ سال سے اوپر ہو گئی ہے تو اس کے ہر روز کا الگ الگ اعتبار ہے۔ اگر اس کا مال یا روزگار ایک روز کے اخراجات کے نصف کو پورا نہیں کرتے تو وہ فقیر ہے۔

فقیر وہ ہے جس کے پاس سرے سے مال نہ ہو یا حلال ذریعہ آمدنی نہ ہو، یا مال اور حلال ذریعہ آمدنی تو ہو لیکن نصف ضروریات زندگی سے کم ہو اور کوئی ایسا شخص بھی نہ ہو جو اس کی ضروریات کی کفالت کرے جیسے بیوی کے لیے شوہر۔ روزگار سے مراد ایسا روزگار ہے جو اس کے حال اور منصب کے مطابق ہو، جو کام اس کے لائق نہ ہو وہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ شرعی علوم کے طالب علم کے لیے زکوٰۃ جائز ہے کیوں کہ حصول علم فرض کفایہ ہے اور اگر طالب علم روزگار میں مشغول ہو گیا تو حصول علم سے رہ جائے گا۔

مسکین وہ ہے جو اتنے مال یا حلال روزگار پر قادر ہو جو اس کی اوسط عمر کی ضروریات کے نصف کے لیے کافی ہو۔

اگر فقیر اور مساکین کام کاج کرنے پر قادر ہیں تو انہیں زکوٰۃ نہ دی جائے کیوں کہ ابو داؤد میں صحیح سند کے ساتھ حدیث ہے: ''مالدار اور کما سکنے والے صحت مند آدمی کے لیے زکوٰۃ میں کوئی حصہ نہیں''۔

البتہ اگر غلام مکاتب ہے اور صحت مند ہے، کام کاج کر سکتا ہے تب بھی اسے زکوٰ

دی جاسکتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی اپنے گھر، لباس اور مال سے دو مرحلوں کی مسافت ہے (یعنی جتنے فاصلے پر نماز میں قصر کیا جا سکتا ہے) پر دور ہے یا اس نے میعادی قرض دینا ہے یا ایسا کام ہے جو اس کی حیثیت کے مطابق نہیں ہے تو وہ فقیر ہے۔ وہ زکوٰۃ دینے سے محروم نہ کیا جائے۔ اس میں یہ شرط نہیں کہ اس حالت پر بہت وقت گزرا ہو یا وہ شخص سوال کرنے سے باز رہتا ہو، شافعیہ کا جدید مذہب یہی ہے۔ جس کسی کا کوئی قریبی عزیز یا شوہر کفالت کرنے والا موجود ہے وہ صحیح روایت کے مطابق فقیر نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص حصول علم میں مشغول ہے اور روزگار کی مصروفیت علمی مصروفیت سے مانع ہے تو وہ بھی فقیر ہے۔

حنابلہ کے نزدیک (۲۶۲) امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے راجح روایت کے مطابق غنی وہ ہے جس کے پاس پچاس درہم یا ان کی قیمت کا سونا ہو یا اس کے پاس کوئی مستقل ایسا روزگار، کاروبار یا جائداد ہو جس سے اس کی کفالت ہوتی ہو، کیوں کہ ابو داؤد اور ترمذی میں حدیث ہے: ''غنی وہ ہے جس کے پاس پچاس درہم یا ان کی قیمت کا سونا ہو'' اور فقیر وہ ہے جس کے پاس بالکل کچھ نہ ہو یا معمولی مال ہو جو نصف ضروریات زندگی کے لیے یہی کافی نہ ہو، ان سے کچھ نہ بنتا ہو مثلاً دس درہم کی جگہ دو درہم ہوں۔ مسکین وہ ہے جس کے پاس روزگار وغیرہ سے اکثر ضروریات یا نصف سے زائد پوری کرنے کا ذریعہ ہو۔ ان میں سے ہر ایک کو اس کا اپنا اور اس کے خاندان کا ایک سال کا خرچ دیا جا سکتا ہے۔ اگر فقیر اور مسکین محنت مزدوری پر قادر ہیں تو انہیں زکوٰۃ نہ دی جائے، کیوں کہ غنی اور کما سکنے والے صحت مند آدمی کا زکوٰۃ میں کوئی حق نہیں، جیسا کہ ابو داؤد میں ہے۔ لیکن اگر کام کاج کرنے والا اپنے آپ کو حصول علم کے لیے فارغ کر لے اور طلب علم اور روزگار دونوں کو ساتھ ساتھ

جاری رکھنا ممکن نہ ہو تو اسے زکوٰۃ دی جائے لیکن جس شخص نے اپنے آپ کو عبادت کے لیے فارغ کرلیا ہے اسے زکوٰۃ نہ دی جائے کیوں کہ اس کا نفع اپنی ذات تک محدود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ غنی یعنی مال داری زکوٰۃ لینے میں رکاوٹ ہے، یعنی مال دار زکوٰۃ نہیں لے سکتا اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال دار وہ شخص ہے جس پر لغت میں مالدار کا اطلاق ہوتا ہو۔ حنفیہ کے نزدیک شرعی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے مال دار اسے کہیں گے جو مالک نصاب ہو کیوں کہ شریعت نے حضرت معاذؓ کی حدیث میں مالک نصاب کو غنی قرار دیا ہے۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ مال دار ہونے کی کوئی حد نہیں ہے۔ اس کا تعلق اجتہاد سے ہے اور حالات، ضروریات، افراد، مقامات اور زمانے کے اختلاف سے اس کا مفہوم بدلتا رہتا ہے۔

اگر کسی کے پاس گزارے کے لیے اخراجات ہوں تو اس کے لیے زکوٰۃ، نفل صدقہ، کفارہ وغیرہ کے لیے سوال کرنا حرام ہے کیوں کہ اس صورت میں اس کے لیے یہ لینا حرام ہے اور حرام کا ذریعہ بھی حرام ہوتا ہے۔

کیا فقیر کو بتانا ضروری ہے کہ یہ زکوٰۃ ہے؟ اگر کوئی مسلمان کسی کو فقیر سمجھ کر یا ظاہری حالت سے فقیر جان کر زکوٰۃ دے تو اسے بتانا ضروری نہیں ہے کہ یہ زکوٰۃ ہے۔

اگر بعد میں معلوم ہو کہ وہ غنی یا غیر مستحق تھا؟ اگر کسی کو فقیر سمجھ کر یا ظاہری حالت سے فقیر گمان کر کے زکوٰۃ دی، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غنی تھا یا مسلمان سمجھا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ کافر تھا تو فرض زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ (۲۶۳) کے راجح قول کے مطابق واپس لینا واجب ہے کیوں کہ غیر مستحق کو زکوٰۃ دینے سے ذمہ داری پوری نہیں ہوتی جیسے کہ کافر کو یا کسی قریبی عزیز کو زکوٰۃ دے دے جیسے کہ آدمیوں کا قرض کا

معاملہ ہے کہ کسی دوسرے کو قرض ادا کر دیا جائے تو ادا نہیں ہوتا۔ اگر اس کے پاس مال باقی ہو تو اس سے لے کر فقیر کو دے دے اور اگر باقی نہیں رہا تو اس کا متبادل لے کر فقیر کو دے۔ اگر اس شخص کے پاس مال نہ ہو تو صاحب مال پر زکوٰۃ کی ذمہ داری نہیں رہتی کیوں کہ جب زکوٰۃ کی رقم حاکم کو دے دی تو صاحب مال سے ذمہ داری ختم ہو گئی اور حاکم ذمہ دار نہیں ہوگا۔ کیوں کہ وہ امین ہے اور اس کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہوئی۔

اگر صاحب مال نے خود زکوٰۃ دی ہے اور دیتے وقت یہ بتایا نہیں کہ یہ زکوٰۃ ہے تو واپس نہیں لے سکتا کیوں کہ اس طرح کبھی زکوٰۃ دی جاتی ہے اور کبھی نفلی صدقہ اور اگر بتا دیا تھا کہ زکوٰۃ ہے تو واپس لے لے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اگر غیر مستحق کو زکوٰۃ دی جائے تو اگر حاکم خود دے تو درست ہے ورنہ نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک قاضی اور وصی بھی حاکم کی طرح ہیں، اگر واپس لینا مشکل ہو تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کیوں کہ یہ لوگ اجتہاد سے زکوٰۃ دیتے ہیں۔ حنابلہ کے نزدیک اگر زکوٰۃ دیتے وقت مالدار شخص کو فقیر سمجھ لیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے(۲۶۴) اگر کسی شخص نے زکوٰۃ دی، بعد میں معلوم ہوا کہ جسے زکوٰۃ دی گئی وہ مال دار ہے یا ذمی ہے یا باپ یا بیٹا یا بیوی یا ہاشمی ہے تو دوبارہ زکوٰۃ ادا نہ کرے کیوں کہ زکوٰۃ دینے والے نے اپنی وسعت کے مطابق کام کر دیا ہے اور اپنی استطاعت کے مطابق زکوٰۃ ادا کر کے ایک شخص کو مالک بنا دیا ہے، ہر شخص اپنی وسعت کے مطابق ہی تحقیق و جستجو کا مکلف ہے، البتہ اگر بلا تحقیق دے دی تو جائز نہیں کیوں کہ یہ غلطی ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کا مستحق صرف مسلمان ہے۔ البتہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دل جوئی کے لیے

زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ کافروں کو بالاتفاق زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیوں کہ حضرت معاذؓ کی حدیث میں ہے: ''زکوٰۃ مسلمانوں کے مال دار لوگوں سے لے کر ان کے فقرا میں تقسیم کر دو'' اس حدیث میں جس قوم کے اغنیا سے زکوٰۃ لینے کا حکم ہے اسی کے فقرا میں تقسیم کرنے کا بھی ہے اور وہ قوم مسلمانوں کی قوم ہے اس لیے غیر مسلموں کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔

زکوٰۃ کے سوا دوسرے صدقات مثلاً صدقہ فطر، کفارے اور منتیں بلاشبہ مسلمان فقرا کو دینا افضل ہیں کیوں کہ مسلمانوں کو دینے سے طاعات پر ان کی اعانت ہوتی ہے لیکن کیا ذمیوں کو دینا جائز ہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ان تبدوا الصدقات فنعماھی وان تخفوھا وتؤتوھا الفقراء فھو خیرلکم ونکفرعنکم سیئاتکم (البقرہ ۲: ۲۷۱؛ اگر تم صدقہ کھلے طور پر بندوں دو، تو بہت اچھا ہے اور اگر اسے چھپا کر فقرا کو دو، تو یہ تمہارے لیے زیادہ بہتر ہے اور ہم تمہارے گناہ تم سے دور کر دیں گے)۔

اس آیت میں ایک اور دوسرے فقیر میں فرق نہیں کیا گیا، اس لیے آیت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ بھی ذمیوں کو دینا جائز ہوتی لیکن حضرت معاذؓ کی حدیث سے زکوٰۃ اس سے مستثنیٰ ہوگئی۔ کفاروں کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین (المائدۃ ۵: ۸۹؛ قسم توڑنے کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے) اس میں ایک اور دوسرے مسکین میں فرق نہیں ہے البتہ ان سے وہ کافر مستثنیٰ ہیں جو مسلمانوں سے برسر جنگ ہوں کیوں کہ انہیں کھانا کھلانا گویا اپنے دشمنوں کو اپنے خلاف لڑائی کے لیے طاقت بہم پہنچانا ہے۔ ذمیوں کو صدقہ دینا ان سے بھلائی کرنے کے مترادف ہے اور ہمیں اس سے نہیں روکا گیا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لاینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی

الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم (الممتحنہ ۶۰: ۸؛ اللہ تعالیٰ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ بھلائی کرنے سے نہیں روکتا جنھوں نے تمہارے خلاف دین کے معاملے میں لڑائی نہیں کی اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا)۔

ابو یوسفؒ، زفرؒ اور امام شافعیؒ اور جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے صدقات بھی ذمیوں کو نہیں دیے جا سکتے اور نہ برسر جنگ کافروں کو۔

۳۔ مستحق زکوٰۃ بنوہاشم میں سے نہ ہو: کیوں زکوٰۃ لوگوں کا میل ہے جو آل بیت پر حرام ہے۔ انہیں بیت المال کے خمس میں خمس ملتا ہے جو ان کی ضروریات کے لیے کافی ہے۔ اس کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے کہ: ''یہ صدقات لوگوں کا میل ہیں، محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آل محمدؐ کے لیے جائز نہیں'' (۲۶۵)۔

حنفیہ میں سے کرخی اور حنابلہ کے نزدیک (۲۶۶) جن بنوہاشم کے لیے زکوٰۃ حرام ہے وہ ہیں: آل عباسؓ، آل علیؓ، آل جعفرؓ، آل عقیلؓ بن ابی طالب، آل حارثؓ بن عبد المطلب کیوں کہ یہ اوپر مذکور حدیث میں عموم شامل ہے (۲۶۷)، شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے (۲۶۸) کہ ان سے مراد بنوہاشم اور بنومطلب ہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''بنوہاشم اور بنومطلب ایک چیز ہیں اور آپؐ نے اپنی انگلیوں ایک دوسری میں ڈالیں'' (۲۶۹)۔

امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک (۲۷۰) ان سے صرف بنو ہاشم مراد ہیں۔ بنومطلب جو ہاشم کے بھائی تھے وہ آل بیت میں شامل نہیں، انہیں مشہور قول کے مطابق زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔

ابوحنیفہؒ، مالکیہ اور بعض شافعیہ سے ہاشمی کو زکوٰۃ دینے کا جواز بھی منقول ہے، کیوں کہ اب وہ ذوی القربیٰ کے حصہ سے محروم ہو چکے ہیں تاکہ وہ ضائع نہ ہو جائیں اور

ان کی ضروریات بھی پوری ہوتی رہیں۔ اس رائے کی بنیاد مصالح مرسلہ پر ہے۔ دسوقی مالکی کے نزدیک انہیں زکوٰۃ دینا دوسروں کے نسبت بہتر ہے تاہم اکثر فقہا کے نزدیک نفلی صدقہ دینا جائز ہے۔

۴۔ ایسے شخص کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی جس کا نفقہ زکوٰۃ دینے والے پر واجب ہو: قریبی رشتہ دار ہو یا بیوی ہو خواہ عدت میں ہو، کیوں کہ اس صورت میں زکوٰۃ کا فقیر کو مالک بنانے کا عمل مکمل طور پر نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے زکوٰۃ اپنے لیے خرچ کرنا ہے کیوں کہ اس سے زکوٰۃ دینے والا خود فائدہ اٹھا رہا ہے کہ اسے اخراجات ادا نہیں کرنے پڑیں گے۔ پس والدین اور والدین کے والدین، اولاد اور اولاد کی اولاد اور بیویوں (حتیٰ کہ اگر بیوی تین طلاق کے بعد عدت گزار رہی ہو، حنفیہ کے نزدیک) کو ان کے فقر و مسکنت کی وجہ سے زکوٰۃ دینا جائز نہیں، کیوں کہ ان کے اخراجات زکوٰۃ دینے والے پر واجب ہیں۔ اور زکوٰۃ کا تعلق حاجت سے ہے اور جب اخراجات کسی اور پر واجب ہیں تو حاجت نہیں ہے کیوں کہ یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاتے ہیں، بلکہ شافعیہ کے نزدیک کسی ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دینا جائز نہیں جس کے اخراجات کسی دوسرے کے ذمے ہوں کیوں کہ وہ محتاج نہیں بلکہ اس شخص کی طرح ہے جو روز کی ضروریات کے مطابق روزی کما لیتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایسی فقیر عورت کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جس کا شوہر مالدار ہو کیوں کہ شوہر کے ذمے بیوی کا صرف نفقہ ہے اور نفقہ ملنے سے عورت مالدار نہیں ہو جاتی، کوئی شخص حنفیہ کے نزدیک اپنے زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بیٹے کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا، ہاں اگر وہ لڑکا کسی دوسرے مرد کے بیٹے کے طور پر معروف ہو تو جائز ہے۔

البتہ مذکورہ بالا افراد اگر مقروض یا مجاہدین ہوں تو ان کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ نووی کی

المجموع میں تصریح کے مطابق شافعیہ کے نزدیک، مالکیہ اور ابن تیمیہ کے نزدیک ایسے بیٹے اور باپ کو زکوٰۃ دینا جائز ہے جن کے اخراجات زکوٰۃ دینے والے کے ذمے نہ ہوں اور وہ حاجت مند ہوں، کیوں کہ اس صورت میں وہ اجنبی کی مانند ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک بیوی اپنے فقیر شوہر کو صدقہ فطر دے سکتی ہے زکوٰۃ نہیں۔

استاذ ابو اسحاق شیرازی نے المہذب میں کہا ہے: جن اقربا اور بیویوں کا نفقہ زکوٰۃ دینے والے پر واجب ہو ان کو فقرا کے حصے کی زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی کیوں کہ زکوٰۃ حاجت پوری کرنے کے لیے اور نفقہ واجب ہونے کی صورت میں حاجت موجود نہیں ہے۔

نووی نے امام شافعیؒ کے اصحاب کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر کسی کا باپ یا بیٹا عامل زکوٰۃ یا مکاتب یا مقروض یا مجاہد ہوں تو اس حیثیت سے انہیں زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ البتہ اگر اس کا نفقہ زکوٰۃ دینے والے کے ذمے ہے تو دل جوئی کے طور پر زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیوں کہ اس کا فائدہ خود زکوٰۃ دینے والے کو ہے یعنی اس کا نفقہ واجب نہیں رہتا اور اگر اس کے اخراجات زکوٰۃ دینے والے کے ذمے نہیں ہیں تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے(۲۷۱)۔ اس بنا پر شافعیہ کے نزدیک ایسی اولاد جو الگ رہتی ہے حاجت مند ہے اور اس کے پاس گزارے کے مطابق روزگار نہیں ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

کیا بیوی اپنی زکوٰۃ شوہر کو دے سکتی ہے؟

امام ابوحنیفہ اور حنابلہ کی راجح رائے یہ ہے(۲۷۲) کہ نہیں دے سکتی، کیوں کہ زکوٰۃ واپس نفقہ کی صورت میں اسے مل جائے گی۔

صاحبین، امام شافعی اور مالکیہ کی صحیح رائے یہ ہے(۲۷۳) کہ شوہر کو اور اپنی اولاد کو زکوٰۃ دے سکتی ہے کیوں کہ ابن مسعودؓ کی بیوی زینبؓ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا: ''تمہارا شوہر اور تمہاری اولاد تمہارے صدقے کے زیادہ مستحق ہیں'' (۲۷۴) کیوں کہ شوہر اور اولاد کا نفقہ بیوی اور ماں پر واجب نہیں ہے۔

دوسرے اقربا جو اوپر مذکور نہیں اگر حاجت مند ہوں تو انہیں زکوٰۃ دینا جائز ہے مثلاً بھائی، بہن، پھوپھی، چچا، خالہ اور ماموں وغیرہ کیوں کہ طبرانی کی حدیث میں سلمان بن عامر سے روایت ہے کہ: ''مسکین کو صدقہ دینا صدقہ ہے اور قریبی رشتہ دار کو صدقہ دینے کا دوہرا ثواب ہے، صدقہ کا اور صلہ رحمی کا''۔ بلکہ رشتہ دار زکوٰۃ دینے والے کی زکوٰۃ کا زیادہ حق دار ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں سب سے افضل ان قریبی رشتہ داروں کو زکوٰۃ دینا ہے جس کے اخراجات زکوٰۃ دینے والے کے ذمے نہ ہوں۔

باپ کی بیوی، بہو اور داماد کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک جس کے اخراجات زکوٰۃ دینے والے کے ذمے ہوں یا جسے بیت المال سے ضرورت کے مطابق اخراجات ملتے ہوں۔ اس کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک نسب میں سید ہے اوپر اور نیچے آنے والوں کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں خواہ ان کے اخراجات زکوٰۃ دینے والے کے ذمہ ہوں یا نہ ہوں مثلاً نانا اور نواسے کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔

نفل صدقات (۲۷۵) نفل صدقات اپنے خاندان کے بڑوں، چھوٹوں، بیویوں اور شوہروں کو دینا نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے کیوں کہ اس میں دو اجر ہیں: صدقے کا اور صلہ رحمی کا۔

نفل صدقہ مال داروں اور کفار کو دینا بھی جائز ہے اور ان کے لیے لینا بھی جائز ہے، اس میں اجر ملتا ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا**

ویتیما واسیرا (الانسان، ۷۶: ۸؛ اللہ کی محبت میں مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں) اس دور میں قیدی صرف کافر ہی ہوتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے ایک گاون (حلہ) اپنی مشرکہ ماموں کو پہنایا جو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا۔ جب حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ نے اپنی مشرکہ والدہ سے صلہ رحمی کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: ''اپنی ماں کے ساتھ صلہ رحمی کرو'' (۲۷۶) لیکن مالدار شخص کو اگر ضرورت بھی ہو تب بھی مانگنے سے گریز کرنا چاہیے، ارشاد ربانی ہے: یحسبھم الجاھل اغنیاء من التعفف (البقرہ ۲: ۲۷۳؛ ناواقف شخص ان کے سوال سے بچنے کے باعث انہیں مالدار سمجھتا ہے) اگر مالدار شخص فاقے کا اظہار کر کے صدقہ لے لے تو اس کے لیے حرام ہے خواہ نفلی صدقہ ہو کیوں کہ اس میں جھوٹ اور دھوکہ دہی ہے۔

اگر زکوٰۃ دینے والے سے غلطی ہو گئی مثلاً اندھیرے میں زکوٰۃ دی اور اپنے ماں باپ یا اولاد میں سے کسی کو دے دی، اور اس وقت پتہ نہیں چلا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دوبارہ زکوٰۃ دینے کی ضرورت نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک دوبارہ زکوٰۃ ادا کرے۔

۵۔ زکوٰۃ لینے والا بالغ، عاقل اور آزاد ہو: بالاتفاق غلام کو زکوٰۃ دینا درست نہیں اور حنفیہ کے نزدیک (۲۷۷) سات سال سے کم عمر بچے کو اور نہ دیوانے کو بھی زکوٰۃ دینا درست نہیں، ہاں اگر بچے اور دیوانے کی طرف سے کوئی ایسا شخص وصول کرے، جس کا وصول کرنا درست ہو مثلاً ان کا باپ یا نگران وغیرہ تو پھر جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایسے بچوں کو عید وغیرہ کے موقع پر اپنے اقربا کے ایسے بچوں کو دینا جائز ہے جو شعور کی عمر کو پہنچے ہوئے ہوں۔ مالدار شخص کا بچہ اگر چھوٹا ہو تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیوں کہ چھوٹا بچہ اپنے باپ

کے مالدار ہونے سے مال دار سمجھا جائے گا اور اگر بڑا ہے اور فقیر ہے تو اسے دینا جائز ہے کیوں کہ وہ اپنے والد کے مال کی وجہ سے مالدار نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ اس کی حیثیت اجنبی کی سی ہے، جیسا کہ بیٹے کے مال دار ہونے سے باپ، شوہر کے مالدار ہونے سے بیوی اور ماں کے مالدار ہونے سے بچہ مالدار نہیں سمجھے جاتے۔

شافعیہ کے ہاں یہ شرط ہے(۲۷۸) کہ زکوٰۃ لینے والا رشید ہو یعنی بالغ، عاقل اور مال کے بہترین استعمال سے واقف ہو، بچے، دیوانے اور بے وقوف کو دیانتاً زکوٰۃ دینا صحیح نہیں ہے جیسا کہ نماز کے تارک کو زکوٰۃ دینا درست نہیں، ہاں اگر بے وقوف یا بچے وغیرہ کا نگران ان کی طرف سے زکوٰۃ لے لے تو درست ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۲۷۹) یہ شرط ہے کہ زکوٰۃ کا عامل بالغ ہو، نابالغ کو زکوٰۃ نہ دی جائے۔

حنابلہ کے نزدیک (۲۸۰) ہر چھوٹے بڑے کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے، خواہ کھانا کھاتا ہو یا نہ کھاتا ہو، اور دیوانے کو بھی دی جاسکتی ہے البتہ بچے اور دیوانے کا نگران ان کی طرف سے زکوٰۃ وصول کرے۔

دارقطنی نے ابوجحیفہؓ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک زکوٰۃ وصول کرنے والا بھیجا، اس نے ہمارے مال دار لوگوں سے زکوٰۃ وصول کرکے ہمارے فقرا میں تقسیم کر دی، میں اس وقت یتیم لڑکا تھا، میرے پاس مال نہیں تھا، اس نے مجھے ایک جوان اونٹنی دے دی''۔

ان شرائط کی روشنی میں مالدار، کمانے والے، غلام، بنو ہاشم اور مالکیہ اور ابوحنیفہ کے آخری قول کے سوا جمہور کے نزدیک بنو مطلب اور کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ نیز جس کے اخراجات زکوٰۃ دینے والے یا کسی دوسرے کے ذمے ہوں، بچوں اور دیوانوں کو خود

انہیں دینا بھی جائز نہیں، نیز جو شخص اس شہر میں نہ ہو جس میں زکوٰۃ تقسیم ہو رہی ہے، اسے بھی زکوٰۃ دینا درست نہیں، اس کی تفصیل زکوٰۃ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے مسئلہ میں آئے گی۔ حنفیہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ بدعتیوں کو مثلاً جو اللہ کی ذات یا صفات میں تشبیہ کے قائل ہیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں، حنفیہ نے عیدوں اور تہواروں کے موقع پر فقرا کو یا جو شخص کوئی خوش خبری لے کر آئے اسے زکوٰۃ دینا جائز قرار دیا ہے۔

مطلب دوم: تقسیم زکوٰۃ کے متفرق احکام:

ا۔ حاکم کو زکوٰۃ دینا اور اپنی زکوٰۃ خود دینا:

ارشاد ربانی ہے: والعاملین علیها (التوبہ ۹: ۶۰) عاملین زکوٰۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ وصول کرنا حکومت کی ذمہ داری ہے۔ اگر مالک کے لیے خود مستحقین کو زکوٰۃ دینا جائز ہوتا تو عاملِ زکوٰۃ کی ضرورت نہیں تھی۔ اس کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے کہ: خذ من اموالهم صدقة (التوبہ ۹: ۱۰۳؛ ان کے اموال سے صدقہ وصول کریں)۔

حکمران کے لیے واجب ہے کہ زکوٰۃ کی وصولی کے لیے عملہ بھیجا جائے (۲۸۱) کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین زکوٰۃ وصول کرنے والے افراد بھیجتے تھے کیوں کہ بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جن کے پاس مال ہوتا ہے لیکن انہیں معلوم نہیں ہوتا کہ کتنی زکوٰۃ ان پر واجب ہے، کچھ لوگ بخیل ہوتے ہیں اس لیے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے آدمی بھیجنے واجب ہیں۔

امام ایسے شخص کو زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے بھیجے جو آزاد ہوں، عادل ہو، قابل اعتماد ہو، کیوں کہ یہ ذمہ داری کا کام ہے اور امانت بھی ہے۔ غلام اور فاسق کو ذمہ داری اور امانت کے کام سپرد نہیں کیے جا سکتے۔ صرف فقیہ کو بھیجا جائے، کیوں کہ زکوٰۃ کی وصولی میں یہ معلوم

ہونا چاہیے کہ کیا وصول کرنا ہے اور کیا نہیں اور جو زکوٰۃ کے مسائل واحکام پیش آتے ہیں ان میں کبھی اجتہاد کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

ایک آیت ایسی ہے جو مال دار لوگوں کو اجازت دیتی ہے کہ وہ خود اپنا مال مستحقین کو بطور زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: **والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم** (المعارج ۷۰: ۲۴۔ ۲۵؛ وہ لوگ جن کے مالوں میں مانگنے والے اور محروم کا معلوم حق ہے) کیوں کہ جب زکوٰۃ سائل اور محروم کا حق ہے تو انہیں براہ راست بھی دینا جائز ہے۔

ان آیات کی روشنی میں علماء نے زکوٰۃ کی تقسیم کے احکام کی تفصیل بیان کی ہے:

۱۔ اگر زکوٰۃ کا مال چھپا ہوا ہو مثلاً سونا چاندی یا تجارتی مرکز میں سامان تجارت ہے تو مالک کے لیے جائز ہے کہ اس کی زکوٰۃ خود تقسیم کر دے اور چاہے تو حکومت کو دے دے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا تھا، پھر اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ ایک مدت تک اس قسم کے مال پر زکوٰۃ وصول کرتے رہے۔ جب لوگوں کے پاس مال بہت ہو گیا اور حضرت عثمانؓ نے دیکھا کہ اسے اکٹھا کرنا مشکل ہے تو آپؓ نے صاحب مال لوگوں کے سپرد کر دیا کہ وہ خود زکوٰۃ ادا کر دیا کریں۔ مخفی اموال کی زکوٰۃ اگر حاکم کے سپرد کرے تو حاکم فقرا کا نمائندہ ہے، اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے جیسے کہ یتیم کے ولی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ کیوں کہ حاکم زکوٰۃ کے مصارف سے واقف ہوتا ہے، حاکم کو زکوٰۃ دینے سے ظاہری اور باطنی طور پر زکوٰۃ ہو جاتی ہے، کیوں کہ اس امر کا احتمال ہوتا ہے کہ خود صاحب مال کسی غیر مستحق کو زکوٰۃ دے دے۔ حاکم کو زکوٰۃ دینے میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا اور تہمت سے بھی بچا جا سکتا ہے۔

ب ۔ اگر زکوٰۃ کا مال ظاہر ہو جیسے مویشی، غلے، پھل اور وہ مال جو تاجر ٹیکس وصول کرنے والے کے پاس سے (چونگی پر سے) لے گزرتا ہے، جمہور کے نزدیک بشمول حنفیہ ومالکیہ (۲۸۲) اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ حاکم کو دینا واجب ہے اور اگر خود دی تو وہ حساب میں نہیں آئے گی کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: خذ من اموالھم صدقۃ (التوبہ ۹:۱۰۳؛ ان کے اموال سے صدقہ وصول کریں) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حاکم کو زکوٰۃ کے مطالبے اور وصولی کا حق ہے، نیز مصارف میں عاملین زکوٰۃ کے ذکر سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حاکم صاحب مال سے صدقات کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرب کے قبائل، شہروں اور مختلف علاقوں میں جانور اور مویشیوں کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے ان کے علاقوں میں عاملین زکوٰۃ کو بھیجتے تھے (۲۸۳)۔

خلفاء راشدین نے بھی یہی طریقہ جاری رکھا۔ جب عربوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تو انہوں نے کہا: ''بخدا، اگر ایک رسی بھی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتے تھے روک لی گئی تو میں اس پر بھی ان سے لڑائی کروں گا'' (۲۸۴)۔

لیکن مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر حاکم عادل ہو تو اسے زکوٰۃ دینا واجب ہے اور اگر عادل نہ ہو تو اگر زکوٰۃ دینے والا اپنے طور پر زکوٰۃ دینے پر قادر نہ ہو تو اسے دے دے، زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر خود دینے پر قادر ہو تو خود مستحق کو دے دے، مستحب یہ ہے کہ اپنے ہاتھ سے زکوٰۃ نہ دے تاکہ لوگ تعریف نہ کریں۔

امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے(۲۸۵) کہ زکوٰۃ دینے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے مخفی اموال کی طرح اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ بھی خود دے دے، کیوں کہ یہ بھی زکوٰۃ ہے تو جس طرح اموال باطنہ (مخفی مال) کی زکوٰۃ خود دے سکتا ہے، اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ بھی خود تقسیم کرسکتا ہے۔

حنابلہ کی رائے(۲۸۶) یہ ہے کہ خواہ اموال ظاہرہ ہوں یا باطنہ مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنی زکوٰۃ خود تقسیم کرے تاکہ اسے یقین ہو کہ مستحقین کو مل گئی ہے۔ امام احمدؒ کہتے ہیں: میرے نزدیک یہ امر بہت پسندیدہ ہے کہ خود زکوٰۃ تقسیم کرے، اگر حاکم کو دے دے تب بھی جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے والا مستحق زکوٰۃ کو دے رہا ہے جس کا تصرف جائز ہے، پس زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، جیسا کہ قرض خواہ کو قرض دیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے اور جیسے اموال باطنہ کی زکوٰۃ دی جائے تو ادا ہو جاتی ہے۔ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ، زکوٰۃ کی دو قسموں (اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ پر زکوٰۃ) میں سے ایک قسم ہے، اس لیے ایک قسم دوسری قسم کے مشابہ ہے اور اس سے عاملین زکوٰۃ کی تنخواہ بھی بچتی ہے۔

لیکن حاکم کو یہ حق ہے کہ وہ زکوٰۃ وصول کرے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کیوں کہ آیت: خذ من اموالهم صدقة (التوبہ۹: ۱۰۳؛ ان کے اموال سے صدقہ وصول کرو) سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کا زکوٰۃ کا مطالبہ بھی اسی وجہ سے تھا کہ عرب مستحقین زکوٰۃ کو زکوٰۃ دینے کے لیے تیار نہ تھے، اگر اس کے لیے تیار ہوتے تو لڑائی کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بہرحال امر واقعہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنا صاحب اموال کی ذمہ داری ہے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے قانون سازی کی ضرورت ہے اور حکومت کو زکوٰۃ وصول کرنے کے

لیے عملہ مقرر کرنا چاہیے کیوں کہ اکثر لوگ زکوٰۃ ادا کرنے میں کوتاہی کرتے ہیں اور اس کی تقسیم شرعی مصارف میں کرنا ضروری ہے، حاکم کو عادل ہونا چاہیے کیوں کہ وہ مسلمانوں کی مصلحتوں کا امین ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کی ادائیگی میں کسی کو وکیل بنانا:

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے(۲۸۷) کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنانا جائز ہے بشرطیکہ زکوٰۃ ادا کرنے والے یا وکیل بنانے والے نے زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت کی ہو، اگر کسی شخص نے زکوٰۃ ادا کرتے وقت یا حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک وکیل کو زکوٰۃ کی رقم دیتے وقت یا حنابلہ کے نزدیک اس سے تھوڑا پہلے یا مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک زکوٰۃ الگ کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کر لی پھر وکیل نے بلا نیت زکوٰۃ دے دی تو درست ہے، کیوں کہ زکوٰۃ کی تقسیم مالی حق ہے اور اسے ادا کرنے کے لیے وکیل بنانا اسی طرح جائز ہے جیسے لوگوں کے قرضے ادا کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز ہے۔ وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ بلا اجازت آگے کسی اور کو وکیل بنا دے۔ اگر وکیل نے زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت کی لیکن مؤکل نے نہیں کی تھی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی کیوں کہ زکوٰۃ مؤکل پر فرض تھی، اس لیے اس کی طرف سے ادا ہونا ضروری تھی۔ اگر کسی نے زکوٰۃ کی نیت کر کے حاکم کو زکوٰۃ دے دی لیکن حاکم نے فقرا میں تقسیم کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت نہیں کی تو بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

اس بنا پر حنفیہ کی رائے میں غیر مسلم ذمی فقرا کو زکوٰۃ ادا کرنے کا وکیل بنایا جا سکتا ہے کیوں کہ اصل ادا کرنے والا مسلمان ہے۔ اگر مؤکل نے کہا، یہ نفلی صدقہ ہے یا کفارہ ہے، پھر وکیل کی ادائیگی سے پہلے زکوٰۃ کی نیت کر لی تو جائز ہے اور وکیل کو یہ اختیار ہے

کہ اپنے فقیر بیٹے یا غریب بیوی کو زکوٰۃ دے دے بشرطیکہ مؤکل نے کسی خاص شخص کو زکوٰۃ دینے کا حکم نہ دیا ہو وکیل خود زکوٰۃ نہیں رکھ سکتا، البتہ اگر مؤکل نے کہا ہو کہ ''جہاں چاہو خرچ کرو''۔

اگر مؤکل نے کسی متعین آدمی کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا تھا وکیل نے کسی دوسرے کو دے دی تو حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں دو رائیں ہیں: ایک یہ وکیل اس مال کا ضامن نہیں ہے جیسا کہ نذر میں یہی مسئلہ ہے کہ اگر مؤکل نے کہا کہ فلاں کو دے دو، وکیل نے کسی دوسرے کو دے دی تو وکیل ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن ابن عابدین نے اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ وکیل ضامن ہوگا کیوں کہ وکیل اختیار مؤکل سے حاصل کرتا ہے اور مؤکل نے اسے کسی خاص شخص کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا تھا تو وہ کسی دوسرے کو زکوٰۃ دینے کا اختیار نہیں رکھتا، جیسے کوئی وصیت کرے کہ زید کو فلاں چیز دے دی جائے تو وصی کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو دے دے۔

۳۔ ادا کردہ مال کی شرط:

زکوٰۃ میں دیے جانے والے مال کے بارے میں مطلقاً یہ شرط ہے کہ دیا جانے والا مال ایسا ہو جس کی قیمت ہو، حنفیہ کے نزدیک (۲۸۸) اس کے بارے میں نص موجود ہو یا نہ ہو۔ جس مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی، اس کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے ہو۔ حنفیہ کے نزدیک اصول اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مال جسے نفل صدقے کے طور پر دیا جا سکتا ہے اسے زکوٰۃ کے طور پر بھی دیا جا سکتا ہے اور جسے نفلی صدقہ میں نہیں دیا جا سکتا، اسے زکوٰۃ میں بھی نہیں دیا جا سکتا۔ اگر کسی شخص نے کوئی سامان مثلاً کپڑا، روٹی، شکر، گھی یا جوتے زکوٰۃ کی نیت سے دے دیے تو جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صرف وہی چیز زکوٰۃ میں دینا جا

ہے جس کے بارے میں نص موجود ہو، اس موضوع پر تفصیلی بحث زکوٰۃ کی قیمت ادا کرنے کے زیرِ عنوان گزر چکی ہے۔

۴۔ زکوٰۃ ادا کرنے والے کے شہر سے زکوٰۃ دوسرے شہر میں منتقل کرنا:

عام قاعدہ یہ ہے کہ زکوٰۃ جہاں سے وصول کی جائے وہیں تقسیم کر دی جائے کیوں کہ حضرت معاذؓ کی حدیث میں ہے: ''ان میں امراء سے زکوٰۃ لے کر انہیں کے فقرا میں تقسیم کر دو''۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زکوٰۃ کے سلسلے میں س جگہ کا اعتبار ہے جہاں مال ہو اور صدقہ فطر میں اس جگہ کا جہاں صدقہ دینے والا موجود ہے، دونوں کے وجوب کے سبب کا اعتبار کیا جائے گا۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ زکوٰۃ منتقل کرنے کے بارے میں فقہاء کی آراء میں تفصیل ہے۔(۲۸۹)

حنفیہ کے نزدیک ایک شہر سے دوسرے شہر میں زکوٰۃ منتقل کرنا مکروہ تنزیہی ہے البتہ اگر اپنے قرابت دار محتاج ہوں تو ان کی ضرورت پورا کرنے کے لیے زکوٰۃ منتقل کی جا سکتی ہے یا ایسے لوگوں کو دینے کے لیے منتقل کی جا سکتی ہے جو زیادہ محتاج، زیادہ نیک اور متقی ہوں یا جہاں مسلمانوں کے لیے زکوٰۃ دینا زیادہ نفع بخش ہو یا دار الحرب سے دار السلام میں یا طلبہ کو یا عبادت گزار افراد کو دینے کے لیے منتقل کی جا سکتی ہے۔ با سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر رہا ہو تو اسے بھی منتقل کرنا مکروہ نہیں۔ اگر ان اسباب کے بغیر منتقل کر دی تو تب بھی جائز ہے کیوں کہ زکوٰۃ کا مصرف مطلقاً فقرا ہیں، جہاں کہیں بھی ہوں۔

مالکیہ کے نزدیک زکوٰۃ اتنی مسافت پر اس سے زیادہ پر منتقل کرنا جائز نہیں جس میں قصر نماز جائز ہو جاتی ہے۔ البتہ کسی زیادہ محتاج شخص کو دینے کے لیے منتقل کرنا جائز ہے۔ مسافت قصر سے کم فاصلے (۸۹ کیلومیٹر) پر منتقل کرنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اتنا کم

فاصلہ گویا وہی جگہ ہے جہاں زکوٰۃ واجب ہوئی ہے۔ جہاں زکوٰۃ واجب ہوئی وہیں فوراً تقسیم کر دینا واجب ہے یہ غلے (فصلوں اور پھلوں) کے بارے میں ہے اور جانوروں کی جہاں سے زکوٰۃ لی جائے اور نقدی اور سامان تجارت میں جہاں مالک رہتا ہو اگر مسافر نہ ہو، جو شخص سفر پر ہو وہ اس شہر میں جہاں اس کا مال ہے کسی کو وکیل بنا جائے۔

شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ زکوٰۃ منتقل کرنا ممنوع ہے اور جس شہر میں مال ہے اسی میں مختلف مصارف میں زکوٰۃ صرف کرنا واجب ہے کیوں کہ حضرت معاذؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں یہی حکم ہے۔ اگر اس شہر میں مصارف زکوٰۃ موجود نہ ہوں یا بعض مصارف موجود نہ ہوں یا جو موجود ہوں ان کو دینے کے بعد زکوٰۃ بچ رہے تو جہاں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اس کے قریبی شہر میں زکوٰۃ منتقل کر دی جائے۔

حنابلہ کے نزدیک جس شہر میں زکوٰۃ کا مال موجود ہے وہاں سے دوسرے شہر میں منتقل کرنا جائز نہیں، بشرطیکہ دوسرا شہر قصر نماز کی مسافت (۸۹ کیلومیٹر) پر ہو، اگر کسی نے منتقل کر دی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، قصر کی مسافت سے کم مسافت پر منتقل کرنا جائز ہے۔ مستحب یہ ہے کہ زکوٰۃ اسی شہر میں تقسیم کی جائے جہاں سے وصول کی گئی ہے پھر اس کے قریب کے شہروں اور قصبوں میں درجہ بدرجہ منتقل کی جائے۔

۵۔ باغیوں اور سرکشوں کا زکوٰۃ وصول کر لینا:

اگر کسی اسلامی ریاست پر باغی اور سرکش گروہ غالب آجائے اور وہ لوگوں سے زکوٰۃ زمینوں کے عشر اور خراج وصول کر لے، پھر مسلم حکمران ان سے وہ مال واپس لے لیں یا کوئی ظالم حکمران زکوٰۃ وصول کرے تو زکوٰۃ دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، دوبارہ زکوٰۃ نہ دی جائے۔

اسی طرح خراج بھی ادا کرنے والے کی طرف سے ادا ہو جائے گا، خواہ لینے والے نے عدل سے لیا یا ظلم سے، زبردستی لیا یا دینے والے نے اپنے اختیار سے دیا۔ صحابہؓ کے فعل پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔ کیوں کہ دینے والے نے بااختیار لوگوں کو دیا ہے اور حکمرانوں کو وصول کا حق اس وجہ سے ہے کہ وہ حفاظت اور نگرانی کا کام کرتے ہیں، جب وہ یہ کام نہیں کر سکے تو دوسروں کو دینا جائز ہے(۲۹۰)۔ لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے والے اپنے دل کو ٹٹولیں اور اپنے رب سے رجوع کرتے ہوئے دوبارہ زکوٰۃ اور عشر دے دیں۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ جب کسی غلبے اور تسلط والے شخص نے زکوٰۃ، ٹیکس یا برآمدی مال پر ڈیوٹی لے لی اور دینے والے نے دیتے وقت زکوٰۃ کی نیت کی تو جائز ہے اور فتویٰ اسی جواز پر ہے۔ یا کسی بھی ظالم کو صدقے کی نیت سے مال دے دیا تو صدقہ ادا ہو جائے گا لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دوبارہ دے دیا جائے۔

۶۔ زکوٰۃ سے بچنے کا حیلہ:

زکوٰۃ سے بچنے کے لیے حیلہ کرنا حرام ہے مثلاً زکوٰۃ کا مال کسی فقیر کو ہبہ کر دے پھر اس سے خرید لے یا سال پورا ہونے سے پہلے اپنے کسی عزیز کی ملکیت میں دے دے اور پھر اس سے واپس لے لے۔ اگر زکوٰۃ سے بچنے کے لیے ایک جنس کے نصاب کو دوسری جنس سے تبدیل کر دیا مثلاً جانوروں کو نقدی سے یا نصاب کا ایک حصہ اس خیال سے تلف کر دیا کہ مال کم رہ جائے اور زکوٰۃ واجب نہ ہو یا جنگل میں چرنے والے جانوروں کو گھر میں چارہ دینا شروع کر دیا تو سد ذرائع کے طور پر حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی(۲۹۱) کیوں کہ مالک نے مستحقین کا حق ضائع کرنے کا ارادہ کیا ہے جب کہ ان کے حق کا سبب موجود تھا۔ نیز ارشاد ربانی ہے: **انا بلوناھم کما بلونا اصحاب الجنۃ اذ**

أقسموا لیصرمنها مصبحین ولا یستثنون فطاف علیها طائف من ربک وهم نائمون فاصبحت کالصریم (القلم ۶۸: ۱۷۔۲۰؛ ہم نے انہیں ایسے آزمایا جیسے ہم نے باغ کے مالکوں کو آزمایا تھا، جب انہوں نے قسمیں کھائیں کہ صبح صبح ہی پھل توڑ لیں گے اور ان شاء اللہ نہیں کہا تو ان کے رب کی طرف سے ایک ناگہانی آفت اس پر نازل ہو گئی اور وہ سوتے رہے، نتیجتاً ان کے پھل بھوسے کی طرح ہو گئے)۔

چوں کہ انہوں نے صدقہ سے بچنے کی کوشش کی تھی، اس لیے اللہ نے ان پر عذاب نازل کیا، امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں، زکوٰۃ سے بچنے کے لیے کسی طرح کا حیلہ اور کسی طرح کا بہانہ جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کہتے ہیں، اس کی زکوٰۃ معاف ہو جائے گی، کیوں کہ سال پورا ہونے سے پہلے مال زکوٰۃ کم ہو گیا، اس لیے زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی جیسا کہ اپنی ضرورت میں خرچ کر دے تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

۷۔ کیا حکومت کو دیا گیا ٹیکس زکوٰۃ شمار ہو سکتا ہے؟

ٹیکس ہرگز زکوٰۃ نہیں شمار ہو سکتا، کیوں کہ زکوٰۃ عبادت ہے جو اللہ نے مسلمانوں پر شکرانے اور حصول ثواب کے لیے واجب کی ہے، جب کہ ٹیکس محض ایک مالی ذمہ داری ہے جس میں عبادت اور ثواب کا کوئی تصور نہیں ہے، اسی لیے زکوٰۃ میں نیت شرط ہے، ٹیکس میں نہیں، زکوٰۃ شریعت کی طرف سے مقرر کردہ حق ہے، ٹیکس حکومت کی طرف سے متعین کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ ہمیشہ رہنے والا ثابت حق ہے جب کہ ٹیکس ایک وقتی ذمہ داری ہے جو ضرورت سے وابستہ ہے۔ زکوٰۃ کے آٹھ مصارف، فقرا اور مساکین وغیرہ مقرر ہیں جب کہ ٹیکس حکومت کی عام اخراجات پورے کرنے کے لیے لگایا جاتا ہے۔ زکوٰۃ کے

روحانی، اخلاقی اور معاشرتی اہداف ہیں جب کہ ٹیکس کے اہداف میں ان میں کوئی چیز شامل نہیں ہے(۲۹۲)۔

۸۔ جو شخص مر جائے اور اس کے مال پر زکوٰۃ واجب ہو، اس کا حکم یا کیا موت سے زکوٰۃ ختم ہو جاتی ہے؟

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے(۲۹۳)۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہوگئی اور وہ اسے ادا کرنے پر قادر تھا اور ادا کرنے سے پہلے مر گیا تو گنہ گار ہے اور اس کے ترکے سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے، خواہ اس نے وصیت نہ کی ہو۔ موت سے زکوٰۃ ختم نہیں ہوتی کیوں کہ یہ ایک ایسا واجب حق ہے جس کی وصیت کی جاسکتی ہے یا ایک مالی حق ہے جو اس کی زندگی میں واجب ہو گیا تھا، اس لیے مرنے سے ختم نہیں ہوگا جیسے کسی آدمی کا قرض دینا ہو۔ لیکن مالکیہ کے مشہور مذہب کے مطابق ترکے کے ایک تہائی سے ادا کی جائے گی اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک پورے مال سے ادا کی جائے گی۔

جب میت کے ترکے سے اللہ کا قرض بھی دینا ہو مثلاً زکوٰۃ، کفارہ، نذر اور حرم میں کیے گئے شکار کا کفارہ اور آدمی کا قرض بھی دینا ہو تو شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ پہلے اللہ کا قرض ادا کیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ مرنے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے البتہ اگر وصیت کی ہو تو ایک تہائی ترکے سے زکوٰۃ ادا کی جائے۔ اس میں دوسرے لوگ بھی شریک ہوں گے جن کے لیے وصیت کی ہو۔ اگر وصیت نہ کی ہو تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے کیوں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور اس کے لیے نیت شرط ہے، پس جس پر زکوٰۃ واجب ہے اگر وہ مر جائے تو

جسے مرنے والے سے روزے ساقط ہو جاتے ہیں، زکوٰۃ بھی ساقط ہو جاتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک تین اسباب سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ ادا کیے بغیر اور وصیت کیے بغیر مر جائے۔ مرتد ہو جائے یا سال پورا ہونے کے بعد نصاب زکوٰۃ ضائع ہو جائے خواہ زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہوا ہو یا نہ، ان تینوں مسائل میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

۹۔ قرض معاف کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔

زکوٰۃ میں فقرا وغیرہ کو مالک بنانا شرط ہے(۲۹۴)۔ اس سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرض معاف کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، فقیر کو زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے، اس سے قرض وصول کرنے کا یہ طریقہ ممکن ہے کہ پہلے اسے زکوٰۃ دے دے اس کے بعد اس سے کہے میرا قرض ادا کرو۔ حنابلہ نے بھی اس کی اجازت دی ہے کہ قرض دار کو پہلے زکوٰۃ دے دے اور بعد میں اس سے قرض وصول کر لے بشرطیکہ اس میں کوئی حیلہ نہ ہو مثلاً یہ شرط نہ ہو کہ میں تمہیں زکوٰۃ دے رہا ہوں تم مجھے قرض ادا کر دو۔ اگر زکوٰۃ سے کھانا خریدا اور فقرا کو صبح و شام کھانا کھلایا، ان کو اصل مال نہیں دیا تو جائز نہیں کیوں کہ انہیں مالک نہیں بنایا گیا۔ اگر کسی فقیر کو زکوٰۃ دی تو جب تک وہ فقیر خود یا اس کا ولی یا نگران زکوٰۃ کے مال پر قبضہ نہ کر لے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔

اگر کسی نے فقیر میت کا قرض زکوٰۃ کی نیت سے ادا کر دیا تو زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی کیوں کہ فقیر کا اس پر قبضہ نہیں ہو سکا، وہ مالک نہیں بنا، البتہ اگر کسی نے زندہ فقیر کے کہنے پر اس کی طرف سے زکوٰۃ کی نیت سے قرض ادا کر دیا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیوں کہ اس میں ملکیت پائی جاتی ہے۔ جب فقیر نے خود کہہ دیا تو قبضے میں اسے اپنا وکیل بنا دیا، گویا

فقیر نے پہلے خود زکوٰۃ پر قبضہ کر لیا اور پھر قرض خواہ کو اس کا مالک بنا دیا۔

۱۰۔ مستحق زکوٰۃ کو زکوٰۃ کے حساب میں قرض معاف کر دینا، یہ سمجھتے ہوئے کہ اتنی زکوٰۃ سال کے آخر میں واجب ہوگی، پہلے ہی اتنی زکوٰۃ کے برابر قرض معاف کر دینا، گویا قبل از وقت زکوٰۃ ادا کر دی:

اس موضوع پر قدیم ایام سے بحث کی جا رہی ہے کہ کیا کسی مستحق کو قرض معاف کر دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے؟ ہمارے دور میں اس کا حکم جاننا اور بھی ضروری ہے کیوں کہ لوگ فرض زکوٰۃ ادا کرنے میں سستی کرتے ہیں اور اسے بار سمجھتے ہوئے ایسے حیلے تلاش کرتے ہیں جن سے زکوٰۃ ادا کرنے سے بچ سکیں۔

اس مسئلہ میں واجب الاتباع حکم جاننے سے پہلے اس امر کی یاد دہانی ضروری ہے کہ ایک عالم دین کا منہج اور فتویٰ دلائل کی ترجیح کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک جو حق ہو وہ بتانا واجب ہے، علماء نے اس کی تصریح کی ہے کہ ایسے اقوال کو اختیار کرنا چاہیے جو اکثر قواعد شرعیہ کے مطابق ہوں، جن کے بارے میں عقل مطمئن ہو اور ضمیر سکون محسوس کرے اور اکثر علماء کی رائے ہو اور دلائل سے قابل ترجیح ہو۔

آج کے دور میں بعض لوگ جب فقہ اسلامی کے کونے کھدروں میں اپنی من پسند آراء دیکھتے ہیں تو فوراً اسے قبول کرنے کے لیے دوڑ پڑتے ہیں خواہ وہ آراء شاذ یا ضعیف ہوں اور انہیں قبول کرنے کے لیے کوئی ضرورت یا مجبوری نہ ہو۔ یاد رہے کہ فقہ میں شاید ہی کوئی ایسا مسئلہ ہو جس میں اختلاف نہ ہوں، اور ایک سے زائد آراء نہ ہوں، کبھی کبھی تو ایک مسئلہ میں دس دس اقوال ہوتے ہیں۔ شاذ آراء کو زندہ کرنا تجدید ہے نہ ترجیح نہ اجتہاد۔

زیر بحث مسئلہ پر ابتدائی غور وخوض سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں شریعت کے

قواعد کا لحاظ رکھنے کے بجائے آسانی کی تلاش کا رجحان پایا جاتا ہے کہ مالدار آدمی زکوٰۃ ادا کرنے کے بجائے مستحقین کے ذمے سے اپنے قرضے معاف کرکے زکوٰۃ سے فارغ ہو جائے اور ظاہریہ اور مالکیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک ان قرضوں کو قبل از وقت ادا کی گئی زکوٰۃ سمجھا جائے کیوں کہ جمہور ایک سال کی زکوٰۃ قبل از وقت ادا کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، دو سالوں کی نہیں بشرطیکہ شرعی نصاب کا مالک ہو، کیوں کہ نصاب کا مالک ہونے کے بعد ہی زکوٰۃ کے وجوب کا سبب پایا جائے گا اور اس کے بعد زکوٰۃ ادا کی جا سکے گی۔

جس کے ذمے قرض ہو، اسے قرض ہبہ کر دینے کو ''قرض سے بری کر دینا'' کہتے ہیں۔ کیوں کہ حقیقتاً ہبہ وہ ہوتا ہے جو ایسے شخص کو دیا جائے جو دینے والے کا مقروض نہ ہو۔(۲۹۵)

اس بحث میں ہم علماء کی آراء اور ان کے دلائل، کا موازنہ کرکے اپنی راجح رائے بیان کریں گے۔

قرض کی معافی کو زکوٰۃ کی ادائیگی شمار کرنے والے علماء کی آراء:

اس سلسلے میں فقہاء کی دو آراء ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے اور اس سے زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔ دوسری یہ کہ ایسا کرنا جائز نہیں اور اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ پہلی رائے ظاہریہ بعض تابعین (حسن بصری اور عطاء) اور شیعہ جعفریہ کی ہے۔ دوسری رائے تمام جمہور، چاروں ائمہ مذاہب، اباضیہ، زیدیہ، سفیان ثوری اور ابو عبید کی ہے۔

پہلی رائے کے قائلین کے اقوال اور دلائل درج ذیل ہیں:

أ۔ ابن حزم ظاہری کہتے ہیں: اگر کسی زکوٰۃ دینے والے کا کسی مستحق کے ذمے قرض تھا، اس نے زکوٰۃ کی نیت سے قرض معاف کر دیا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اسی طرح اگر کسی مستحق کے قرض ادا کرنے کی ذمہ داری خود اٹھا لی اور زکوٰۃ سے ادا کرنے کی نیت کر لی تو

زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ صاحب مال کو یہ حکم ہے کہ وہ اپنی فرض زکوٰۃ مستحقین پر صدقہ کرے اور قرض کی معافی بھی صدقہ ہے، اس لیے اس سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ اس کی تائید مسلم کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک شخص نے پھل خریدے، نتیجتاً بہت زیادہ مقروض ہو گیا، آپؐ نے لوگوں سے کہا، اسے صدقہ دو'' (۲۹۶)۔

لیکن یہ حدیث تو یہ بتاتی ہے کہ جس شخص کے تمام مال کا قرض نے احاطہ کر لیا اس کے بارے میں مالدار لوگوں سے کہا گیا کہ وہ اپنا صدقہ اس مقروض شخص کو دیں، خواہ صدقہ دینے والا قرض خواہ ہو یا نہ ہو۔ بلاشبہ صدقے کے طور پر مال دینا کسی کو قرض معاف کرنے سے ایک مختلف چیز ہے۔ کیوں کہ صدقہ دینا کسی کو غنی کرنے کا ذریعہ، قرض ادا کرنے کا وسیلہ، مقروض کو قرض اور افلاس کی جکڑ بندیوں سے نجات دلانے کا سبب ہے کہ لوگوں کے صدقات کے ذریعے مقروض کے پاس مال جمع ہو جائے گا اور اس سے قرض ادا کر سکے گا اور قرض معاف کر دینا کسی کو مال کا مالک بنانا نہیں ہے بلکہ قرض کی معافی ہے اور بس جیسا کہ اکثر فقہاء کی رائے ہے اگر چہ قرض کی معافی تنگ دست مقروض کے حق میں ایک نفلی صدقہ ہے لیکن اسے زکوٰۃ شمار کر لینا مشکل ہے کیوں کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے زکوٰۃ کی ادائیگی کے وقت زکوٰۃ کی نیت کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

ب۔ بعض تابعین (حسن بصری اور عطاء) کی رائے یہ ہے کہ تنگ دست فقیر کو قرض معاف کر دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کیوں کہ اگر کوئی شخص اسے زکوٰۃ دے اور پھر اپنے قرض میں اس سے واپس لے لے تو جائز ہے، اسی طرح قرض خواہ کے قرض واپس

قبضہ کیے بغیر مقروض کو قرض چھوڑ دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی مثلاً کسی شخص نے اگر کسی مستحق زکوٰۃ کے پاس کچھ روپے امانتاً رکھے ہوئے ہوں اور اس سے واپس لیے بغیر وہ روپے اسے زکوٰۃ میں چھوڑ دے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے پاس موجود مال کی زکوٰۃ کے عوض اپنے کسی مقروض کا قرض معاف کر دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی بشرطیکہ مقروض مستحق زکوٰۃ ہو۔ عطاء بن ابی رباح ؒ سے کسی نے پوچھا فلاں شخص نے میرا قرض دینا ہے اور وہ تنگ دست ہے کیا میں اسے زکوٰۃ میں وہ قرض چھوڑ دوں؟ آپ نے کہا، چھوڑ دو۔

حسن بصری صرف قرض کی صورت میں اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ اگر کاروباری معاملات میں کسی کے ذمے پیسے رہتے ہوں تو اس میں جائز قرار نہیں دیتے(۲۹۷) یعنی کسی سامان کی قیمت دینی ہو تو اسے معاف کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی تاکہ لوگ اسے ایسے کاروباری قرضوں کی وصولی کا ذریعہ نہ بنالیں جن کی وصولی مشکل ہوتی ہے، انہیں زکوٰۃ کے طور پر معاف کر دیں۔

لیکن حافظ ابو عبید نے اس رائے کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ حسنؒ اور عطاؒ قرض کی معافی سے زکوٰۃ کی ادائیگی کو جائز اس لیے قرار دیتے ہیں کہ زکوٰۃ کے بارے میں ان کا ایک خاص مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ عطاءؒ کے نزدیک قرض پر زکوٰۃ نہیں ہے، خواہ قرض کسی مالدار خوش حال شخص کے ذمے ہو اور حسن کی یہی رائے ایسے قرض کے بارے میں ہے جس کا ملنا مشکل ہو یعنی قرض ضمار۔ اگر اس کا ملنا مشکل نہ ہو تو وہ قرض ضمار نہیں ہے(۲۹۸)۔ جو قرض کسی تنگ دست کے ذمے ہے وہ لازماً قرض ضمار ہے اور اس کا ملنا مشکل ہے، گویا دونوں حضرات کے نزدیک یہ رائے ایسے قرض کے بارے میں جس کا ملنا

مشکل ہے اور ایسے قرض پر ان کے نزدیک زکوٰۃ نہیں ہے، گویا اس مال میں اللہ کا حق نہیں ہے، پس وہ مال اگر اس نے تنگ دست مقروض کو معاف کر دیا، تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا مال ایک تنگ دست کو دے دیا، اب صرف زکوٰۃ کی نیت باقی رہ گئی، سو جب بھی قرض معاف کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرلے گا تو زکوٰۃ کی ادائیگی کے تمام تقاضے پورے ہو جائیں گے۔ نیت بھی اور قرض کی معافی بھی۔ یہ ایسا مذہب ہے کہ ہمارے علم کی حد تک اس پر کسی نے عمل نہیں کیا اور علمائے حدیث اور اصحاب رائے میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے(۲۹۹)۔

اس رائے میں مقروض اور قرض خواہ دونوں کے لیے آسانی ہے لیکن ہر آسانی کے لیے موقع محل اور حالت ایک لازمی شرط ہے مثلاً نماز سفر کی حالت میں قصر پڑھی جاتی ہے اور روزے کا مطالبہ سفر اور بیماری کی حالت میں نہیں ہوتا کیوں کہ ان صورتوں میں سفر اور بیماری ایک موقع و محل اور حالت کے طور پر موجود ہیں۔ اگر آسانی کے لیے موقع و محل اور حالت موجود نہ ہوں جنہیں شریعت قبول کرتی ہو جیسا کہ تنگ دست کے قرض کی معافی کے سلسلے میں ہے تو ایسی آسانی پیدا کرنا اللہ کی شریعت اور دین میں ایک بے مقصد کام ہے۔ نیز اس سے زکوٰۃ کے احکام اور شرائط میں خلل اندازی ہوتی ہے۔

ج۔ شیعہ امامیہ (جعفریہ) کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمے قرض ہو اور وہ اسے ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور مستحق زکوٰۃ ہو تو اس کو زکوٰۃ کے طور پر قرض معاف کر دینا جائز ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کے طور پر میت کا قرض معاف کر دینا بھی جائز ہے۔ ایک شخص نے حضرت جعفر صادقؒ سے پوچھا: کچھ لوگوں نے میرا قرض دینا ہے، مدت گزر گئی، وہ ادا کرنے پر قادر نہیں اور مستحقین زکوٰۃ ہیں، کیا میں انہیں زکوٰۃ کے حساب میں قرض معاف

کر دوں؟ آپ نے فرمایا، ہاں (۳۰۰)۔

اس رائے کے لیے دلیل چاہیے کیوں کہ شرعی قواعد اس سے رد کرتے ہیں، کیوں کہ اس سے یہ راستہ نکلتا ہے کہ ایک ایسے تنگ دست کے ذمے قرض ہے جو کسی حالت میں قرض ادا نہیں کر سکتا۔ گویا اسے دیا ہوا مال ضائع ہو گیا، اب اسے ایک حیلے کے تحت زکوٰۃ کے حساب میں لگانا، ڈوبے ہوئے قرض کی وصولی کا حیلہ ہے اور اپنا مال زکوٰۃ سے بچانا اور بس ہے۔ کیوں کہ وہ ایسا مال ہے جس کی وصولی سے مکمل مایوسی ہے۔

دوسری رائے کے قائلین یعنی جمہور اعظم یہ کہتے ہیں کہ تنگ دست کا قرض معاف کر دینے یا قرض ساقط کر دینے یا قرض سے درگزر کر لینے سے کسی طور زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، زکوٰۃ واقعی طور پر فقیر کو دینا واجب ہے۔ اگر کسی نے کسی میت فقیر کا قرض ادا کرنے کے لیے زکوٰۃ دی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی کیوں کہ اس میں کسی فقیر کو مالک نہیں بنایا گیا، مرنے والا اس مال پر قبضہ نہیں کر سکتا تھا، البتہ اگر زندہ فقیر کی طرف سے اس کے کہنے پر اس کا قرض زکوٰۃ کی نیت سے ادا کر دیا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیوں کہ یہاں وہ فقیر مالک بن جاتا ہے اور مال دینے والا فقیر کے وکیل کے طور پر اس پر مال پر قبضہ کر کے آگے قرض خواہ کو دیتا ہے، گویا فقیر نے خود قبضہ کر کے آگے قرض خواہ کو دے دیا۔

اس رائے کے قائلین میں سے ہر مذہب کی کتب کی عبارت یہ ہے:

أ۔ حنفیہ کہتے ہیں: زکوٰۃ کا تعلق زکوٰۃ دینے والے کے متعین مال سے ہے جیسا کہ رہن کا تعلق رہن رکھے ہوئے متعین مال سے ہوتا ہے اور یہ حق اسی صورت میں ادا ہو سکتا ہے جب کہ وہ مال مستحق کو دیا جائے (۳۰۱)۔ اس لیے جب تک زکوٰۃ ادا کرتے وقت یا زکوٰۃ کا مال الگ کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت نہ کی جائے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی کیوں کہ زکوٰۃ عبادت

ہے اور نیت اس کے لیے شرط ہے اور اصل یہ ہے کہ عبادت اور نیت ساتھ ساتھ ہوں لیکن زکوٰۃ کی رقم مختلف مواقع پر الگ الگ دی جاتی ہے اس لیے اگر رقم الگ کرتے وقت نیت کر لی تب بھی کافی ہے جیسا کہ روزے کی نیت پہلے سے کر لی تو درست ہے۔

اگر کسی شخص کا کسی فقیر پر قرض ہو اور وہ اسے زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت سے معاف کر دے تو زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی، کیوں کہ معاف کرنا قرض ساقط کرنا ہے اور ساقط کرنا مال نہیں، جو مال ذمے میں واجب ہے، ساقط ہونے والا مال اس کا بدل نہیں ہو سکتا، اس لیے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ اس بنا پر حنفیہ نے کہا ہے کہ دو صورتوں میں زکوٰۃ ادا کرنا جائز نہیں۔ ہمیں پہلی صورت سے زیادہ دلچسپی ہے۔

پہلی صورت: موجود مال کی طرف سے قرض زکوٰۃ کے طور پر دینا، یعنی جو مال کسی کے پاس موجود ہو اس کی زکوٰۃ ادا کرنے کی غرض سے مقروض فقیر کے ذمے قرض کو معاف کر دینا، البتہ اگر صاحب مال فقیر سے یہ کہے کہ فلاں شخص کے ذمے میرا جو قرض ہے وہ تم زکوٰۃ کے طور پر لے لو تو اس سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کیوں کہ جب فقیر وہ مال وصول کرے گا تو وہ متعین مال ہو جائے گا، گویا متعین مال کی زکوٰۃ متعین مال سے ادا کی گئی ہے۔ یعنی جو مال صاحب مال کے پاس ایسا ہے جس کا کوئی فقیر مستحق ہے اس کے بدلے میں اگر کسی دوسرے کے ذمے اس شخص کا قرض ہے اور وہ فقیر سے کہے کہ اس سے زکوٰۃ کے طور پر قرض وصول کر لے تو یہ جائز ہے۔

دوسری صورت: بعد میں وصول ہونے والے قرض کی زکوٰۃ قرض سے بری کر کے ادا کرنا، مثلاً کسی شخص نے نصاب زکوٰۃ کا ایک حصہ فقیر کو معاف کر دیا تاکہ نصاب کے باقی حصہ کی زکوٰۃ ادا ہو جائے تو باقی حصہ قبضہ کے باعث متعین مال ہوگا جس کی زکوٰۃ ادا کرنے کے

لیے قرض معاف کیا گیا اس لیے یہ بھی جائز نہیں (۳۰۲)۔

ب ۔ مالکیہ نے بھی یہی کہا ہے کہ فقیر کو زکوٰۃ ادا کرتے وقت نیت کرنا واجب ہے، اگر زکوٰۃ الگ کرتے وقت نیت کی گئی تب بھی درست ہے۔ لیکن فقیر کو بتانا ضروری نہیں بلکہ مکروہ ہے کیوں کہ اس سے اس کی دل شکنی ہوتی ہے، نیز مالکیہ کے نزدیک سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز نہیں۔ زکوٰۃ نماز کی طرح عبادت ہے اس لیے قبل از وقت ادا نہیں کی جا سکتی، سال گزرنا زکوٰۃ کی شرائط میں سے ایک شرط ہے۔ اس لیے سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دینا اسی طرح ناجائز ہے جیسے نصاب پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دے دینا۔ زکوٰۃ واجب ہونے سے ایک ماہ پہلے یا ایک ماہ بعد زکوٰۃ دینا مکروہ ہے، اس سے زیادہ جلدی یا دیر کرنا نقدی اور جانوروں میں بشرطیکہ حکومت کی طرف سے وصول کرنے والا کوئی نہ ہو، مکروہ ہے لیکن کراہت کے باوجود زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اگر جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرنے والا شخص حکومت کی طرف سے مقرر ہو تو اس کے آنے پر زکوٰۃ دی جائے۔ غلے وغیرہ کے لیے سال کی شرط نہیں ہے۔ نیز مالکیہ نے کہا کہ اگر کوئی شخص زکوٰۃ کی مقدار مال چوری کر لے تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی کیوں کہ نیت نہیں ہے (۳۰۳)۔

الونشریسی کی کتاب ''المعیار المعرب'' میں ہے: فقرا کے ذمے جو قرض ہو وہ زکوٰۃ کے حساب میں معاف کرنا درست نہیں۔ پوچھا گیا کہ جس شخص کا فقرا پر قرض ہے، کیا زکوٰۃ کے حساب میں وہ شخص انہیں قرض معاف کیا جا سکتا ہے؟ تو جواب دیا، جائز نہیں، اگر ایسا کیا گیا تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی (۳۰۴)۔

ج ۔ شافعیہ کی رائے بھی یہی ہے کہ فقیر کو زکوٰۃ دیتے وقت یا تقسیم کرتے وقت نیت کرنا واجب ہے، اگر زکوٰۃ کی مقدار مال سے الگ کرتے وقت نیت کر لی تب بھی جائز ہے۔

اگر حکومت کو زکوٰۃ دیتے وقت مالک نے زکوٰۃ کی نیت نہیں کی تو صحیح قول کے مطابق زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی(۳۰۵)۔

نووی المجموع میں لکھتے ہیں(۳۰۶) اگر کسی شخص کا کسی تنگ دست پر قرض ہے اور اسے زکوٰۃ میں منہا کرنے کی نیت سے اسے کہا کہ وہ میں نے تمہیں زکوٰۃ میں چھوڑ دیا تو کتاب البیان کے مؤلف نے اس میں دو اقوال بیان کیے ہیں جن میں سے صحیح تر یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، الصیمری نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مذہب ہے، کیوں کہ زکوٰۃ ادا کرنا ایک ذمہ داری ہے اور یہ اسی صورت میں پوری ہو سکتی ہے جب کہ زکوٰۃ کے مال کا قبضہ دیا جائے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، یہ حسن بصری اور عطا کا مذہب ہے کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ دینے والا زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد وہ رقم قرض کی واپسی کے طور پر واپس لے لے تو جائز ہے، اسی طرح قرض خواہ کے قرض واپس قبضہ کیے بغیر مقروض کو قرض چھوڑ دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اگر اس شرط پر کسی کو زکوٰۃ دی کہ تم مجھے یہ رقم قرض کی ادائیگی میں واپس کر دو تو ایسا کرنا بالاتفاق جائز نہیں، اس سے بالاتفاق نہ زکوٰۃ ادا ہوتی ہے نہ قرض ادا ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی تصریح قفال نے الفتاویٰ میں اور صاحب التہذیب نے باب الشرط فی المہر میں اور صاحب البیان اور الرافعی اور دوسرے فقہاء نے کی ہے۔ اگر دونوں کی نیت ہوئی ہو کہ زکوٰۃ سے قرض ادا ہو جائے گا لیکن انہوں نے شرط نہ لگائی ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر اس سے قرض ادا کر دیا تو قرض بھی ادا ہو جائے گا۔

بغوی کہتے ہیں: اگر مقروض کہے کہ مجھے اپنی زکوٰۃ دے دو تا کہ میں تمہارا قرض ادا

کروں اور قرض خواہ زکوٰۃ دے دے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور زکوٰۃ پر قبضہ کرنے والا اس کا مالک ہو جائے گا لیکن اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ رقم قرض کی ادائیگی میں واپس دے دے، ہاں اگر دے دی تو درست ہے۔

قفال کہتے ہیں، اگر کسی نے اپنے مقروض سے کہا کہ مجھے قرض واپس کر دو، میں تمہیں وہ رقم زکوٰۃ میں دے دوں گا، اس نے قرض دے دیا تو قرض ادا ہو گیا، مالک کے ذمے ضروری نہیں کہ اسے زکوٰۃ کے طور پر واپس کر دے، اس پر اتفاق ہے۔ رویانی نے البحر میں لکھا ہے کہ اگر کسی نے کسی مسکین کو زکوٰۃ دی اور اس سے یہ وعدہ لیا کہ وہ اسے زکوٰۃ دینے والے پر فروخت کر دے گا یا ہبہ کر دے گا تاکہ وہ مسکین کو کپڑے دینے میں یا کسی دوسری ضرورت میں خرچ کرے تو اس نوعیت کے قبضے کے درست ہونے میں دو احتمال ہیں۔ نووی کہتے ہیں کہ صحیح تر یہ ہے کہ ایسا قبضہ درست نہیں اور یہ اسی طرح ہے جیسے قرض کی ادائیگی کی شرط پر کسی کو زکوٰۃ دی جائے۔ قفال کہتے ہیں: اگر کسی شخص کی کسی فقیر کے پاس گندم بطور امانت ہو، مالک اسے کہے کہ اس میں سے اتنی تم خود کھا لو اور اس میں زکوٰۃ کی نیت کرے تو زکوٰۃ کے درست ہونے کے بارے میں دو رائیں ہیں: ایک یہ کہ درست نہیں ہے کیوں کہ مالک نے اسے ماپ کر نہیں دی اور فقیر کے ماپ کا اعتبار نہیں۔ البتہ اگر مالک نے فقیر کو وکیل بناتے ہوئے کہا کہ اتنی گندم خرید لو، اس نے خرید لی اور وصول کر لی، پھر مالک نے کہا کہ یہ تم خود رکھ لو، اور زکوٰۃ کی نیت کی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس صورت میں ماپنے کی ضرورت نہیں ہے، واللہ اعلم۔

د۔ حنابلہ کے نزدیک زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے نیت شرط ہے اور تمام عبادات کی طرح زکوٰۃ کے ادا کرنے کے ساتھ یا تھوڑا وقت پہلے نیت کرنا ضروری ہے، زکوٰۃ فقیر کو دینے

واجب ہے۔ اگر قرض دار کو زکوٰۃ دے دی اور پھر اس سے قرض وصول کر لیا تو جائز ہے، بشرطیکہ حیلہ نہ ہو، یعنی یہ شرط نہ رکھی ہو کہ زکوٰۃ سے قرض ادا کرے(۳۰۷) جیسا کہ نووی نے کہا ہے۔

کشاف القناع میں ہے: زکوٰۃ کی نیت سے قرض معاف کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، خواہ جس مال کی زکوٰۃ دی جا رہی ہو وہ مال بطور خود قرض ہو یا قرض نہ ہو۔ کسی طرح کسی کے قرض کا ذمہ لینا، یا کسی کے ذمے قرض کر دینا اور اس میں زکوٰۃ کی نیت کرنا درست نہیں کیوں کہ اس میں زکوٰۃ ادا کرنے کا مفہوم نہیں ہے، بلا وجہ قرضے کا ادل بدل ہے البتہ اگر اس میں قبضے میں وکیل بنایا جائے تو جائز ہے(۳۰۸)۔

ہ۔ اباضیہ کہتے ہیں: اگر زکوٰۃ دینے والا کسی مقروض کو زکوٰۃ ادا کرتے وقت کہے کہ تمہارے ذمے میرا یا فلاں شخص کا جو قرض ہے وہ اب میں ادا کروں گا، تم یہ پیش کش زکوٰۃ کے طور پر قبول کرو اور اب قرض نہ ادا کرو، بعض فقہاء کے نزدیک یہ جائز نہیں کیوں کہ یہ قرض کی قرض سے فروخت ہے اور ان شاء اللہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر قرض ادا کر دیا، پھر مالک نے وہ رقم مقروض پر صدقہ کر دی تو جائز ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے کیوں کہ یہ ایسے ہے جیسے کسی کے ذمے کوئی چیز ہو اور وہ اسے ہبہ کر دی جائے اور ایسا ہبہ جائز ہے۔ پہلی رائے ''الدیوان'' کی مختار رائے ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر کسی نے مقروض سے کہا کہ تمہارے ذمے میرا جو قرض ہے وہ میں ادا کر دیتا ہوں تو اگر اس کے پاس ادا کرنے کے لیے مال ہے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر نہیں ہے تو اس سلسلے میں دو رائیں ہیں(۳۰۹)۔

أ۔ زید یہ کہتے ہیں: زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو قرض معاف کر دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں

ہوتی اور ایسا کرنا جائز نہیں بلکہ مالک فقیر سے قرض وصول کرکے پھر اسے لوٹا دے یا فقیر کو اپنا وکیل بنا کر قرض وصول کرے اور پھر لوٹائے یا فقیر مالک کو اپنا وکیل بنائے کہ وہ اپنی زکوٰۃ فقیر کی طرف سے وصول کرکے، پھر اپنا قرض اس میں سے وصول کر لیں۔ اس صورت میں دو قبضے ضروری ہیں: ایک زکوٰۃ کا اور دوسرا قرض ادا کرنے کا۔ زکوٰۃ ادا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ادائیگی نہیں ہے، معافی ہے اور کوئی متعین شے زکوٰۃ میں نہیں دی جا رہی، نیز مالک بنانا زکوٰۃ میں شرط ہے اور قرض میں ملکیت ناقص ہے، اس لیے کامل ملکیت کا قائم مقام نہیں ہوسکتا، پس زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ البتہ فقیر قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ یہ کہنا درست نہیں کہ قرض کی معافی جس مقصد کے لیے تھی وہ حاصل نہیں ہوا کیوں کہ مقصد کا تعلق مالک سے ہے اس کی وجہ سے فقیر کے قرض کی معافی متاثر نہیں ہوگی۔ ایک رائے یہ ہے کہ قرض بھی معاف نہیں ہوگا کیوں کہ وہ جس مقصد کے لیے معاف کیا جا رہا تھا، وہ حاصل نہیں ہوا، البتہ اگر یہ جانتے ہوئے کہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، قرض معاف کر دے تو معاف ہو جائے گا۔

زیدیہ کے ہاں یہ بھی شرط ہے کہ مقروض فقیر کی طرف سے مالک قرض خواہ جو چیز وصول کرے وہ قرض کی جنس سے ہو، اگر کسی دوسری جنس سے ہے تو وہ خرید وفروخت ہے اس لیے ایک ہی فرد اس میں وکیل اور مؤکل نہیں ہوسکتا۔ ایک قول یہ ہے کہ بہر طور یہ جائز ہے زیادہ سے زیادہ بیع فاسد ہوگی جس میں قبضے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے(۳۱۰)۔

ز۔ سفیان ثوری کے نزدیک قرض کو زکوٰۃ کے حساب میں لگانا مکروہ ہے اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، جیسا کہ ابو عبید نے بیان کیا۔(۳۱۱)

ح۔ اسی طرح ابو عبید کے نزدیک بھی قرض کی معافی سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، انہوں نے

اس کے تین دلائل دیے، جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ زکوٰۃ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ایسے نہیں رہی، آپؐ اغنیا کے موجود اموال لے کر ان پر قبضے کے بعد فقرا میں تقسیم فرماتے تھے۔ آپؐ کے بعد خلفاءؓ کا بھی یہی طریقہ رہا، اور کسی موقع پر یہ ثابت نہیں کہ انھوں نے زکوٰۃ کے حساب میں قرض کی معافی کی اجازت دی ہے، جب کہ ہمیں معلوم ہے لوگ اس وقت بھی قرض کے لین دین کرتے تھے۔

۲۔ قرض کا مال ختم ہو گیا، مالک کے ہاتھ سے نکل گیا اور اب موجود نہیں ہے، پھر اس ختم ہونے والے مال کی حیثیت محض نیت سے بدلنے کی کوشش کی جا رہی ہے، ایسا کرنا لوگوں کے باہمی معاملات میں بھی جائز نہیں، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ قرض وصول کرے، پھر اسے کسی اور طریقے سے خرچ کرے، تو اللہ کے اور بندوں کے باہمی معاملات میں اس کی گنجائش کیسے ہو سکتی ہے؟ بندوں کے حقوق میں تو مطالبہ بھی ہوتا ہے، جب کہ اللہ کے حقوق سہولت اور آسانی پر مبنی ہیں۔

۳۔ درحقیقت اس طریقے سے زکوٰۃ دینے والا ایسے مال کو بچانے کی کوشش کرتا ہے جس کی وصولی سے وہ مایوس ہو گیا ہے، اسے ڈھال بنا کر اپنا دوسرا مال زکوٰۃ میں خرچ ہونے سے بچاتا ہے۔ بشرطیکہ قرض کی وصولی سے مایوس ہو گیا ہو اور اللہ تعالیٰ وہی مال قبول کرتا ہے جو خالص اس کے لیے ہو(۲۱۲)۔

ترجیح: اس ساری بحث سے واضح ہوتا ہے کہ پہلی رائے کے قائلین نے جن دلائل پر اعتبار کرتے ہوئے قرض کو زکوٰۃ کے حساب میں لگانے کو جائز قرار دیا، وہ کمزور ہیں اور دوسری رائے کے حاملین جو اسے جائز نہیں سمجھتے ان کے دلائل مضبوط ہیں۔ ان کے دلائل کا

خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ مقروض کے ذمے جو قرض ہے جو زکوٰۃ ادا کرنے والے قرض خواہ کے قبضے میں نہیں کیوں کہ قرض وصول کے بعد قبضے میں آتا ہے۔

۲۔ مستحقین کو زکوٰۃ دینے کے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے قبضے میں مال دیا جائے جب کہ اس صورت میں وہ بھی نہیں ہے۔

۳۔ زکوٰۃ وغیرہ میں شرط ہے کہ ادائیگی کے وقت نیت کی جائے۔

۴۔ زکوٰۃ کی ادائیگی کے درست ہونے کے لیے مالک بنانا شرط ہے یعنی مستحقین کو زکوٰۃ دی جائے صرف کسی چیز کو ان کے لیے مباح کر دینے یا کھانا کھلانے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی جب تک کہ مالک نہ بنایا جائے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: انما الصدقات للفقراء (التوبہ، ۹: ۶۰) میں تصدق کا مفہوم ہے مالک بنانا اور "للفقراء" میں لام تملیک کے لیے ہے اور قرض کی ملکیت قبضے کے بغیر نہیں ہوتی جیسا کہ خود امامیہ نے بھی کہا ہے(۳۱۳)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قرض کی معافی، قرض ساقط کرنے کے مفہوم میں ہے اس میں مالک بنانے کا مفہوم نہیں ہے۔ اگرچہ مالکیہ کے نزدیک قرض کی معافی ملکیت کا انتقال ہے اور شافعیہ کے جدید قول میں مقروض کے ذمے جو قرض تھا اس کا اسے مالک بنانا ہے لیکن ان سب کے نزدیک قرض کی معافی کو زکوٰۃ میں شمار کرنا درست نہیں، جیسا کہ اوپر اس کی تفصیل گزر چکی ہے کیوں کہ قرض کی معافی میں تملیک کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔

۵۔ قرض کی معافی زکوٰۃ سے فرار کا حیلہ اور فقرا کے حقوق کی ادائیگی سے بچنے کا ذریعہ ہے۔

۶۔ قرض کی معافی قرض کی قرض کے بدلے خرید وفروخت کی طرح ہے جیسا کہ اباضیہ کی رائے ہے اور یہ جائز نہیں۔

۷۔ یہ عمل سنت نبویؐ اور خلفائے راشدینؓ، صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے تعامل کے خلاف ہے۔

۸۔ مقروض کے پاس جو مال بطور قرض ہے وہ ضائع ہو گیا، ختم ہو گیا۔

۹۔ زکوٰۃ دینے والا ایسے قرض کو جس کی وصولی سے مایوس ہو گیا ہے ڈھال بنا کر اپنا باقی مال بچانا چاہتا ہے۔

۱۰۔ اگرچہ قبضے کی تجدید کے لیے امانت رکھی ہوئی یا عاریت رکھی ہوئی چیز کے ہبہ کرنے میں قبضے کی صفت تبدیل ہو جاتی ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے لیکن زکوٰۃ پر اسے منطبق کرنا مشکل ہے کیوں کہ زکوٰۃ کی نیت کا وقت متعین ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے سے اور قبضہ دینے سے فوراً پہلے نیت کی جائے جب کہ اس صورت میں وہ وقت جاتا رہا، واللہ اعلم، والحمد للہ رب العالمین۔

بحث ہفتم: زکوٰۃ کے آداب اور ممنوعات

ابن جزی مالکی کہتے ہیں(۳۱۴) زکوٰۃ کے ممنوعات تین ہیں:

ا۔ احسان جتانے اور ایذا دینے سے زکوٰۃ باطل ہو جاتی ہے کیوں کہ زکوٰۃ دے کر احسان جتلانے سے ثواب ختم ہو جاتا ہے، ارشاد ربانی ہے: یا ایھا الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی (البقرہ۲: ۲۶۴؛ اے ایمان والو! اپنے صدقات کو احسان جتلا کر اور ایذا دے کر باطل نہ کرو) اسی طرح زکوٰۃ کی مقدار کو بہت زیادہ نہ سمجھے کیوں کہ اس سے اعمال ضائع ہو جاتے ہیں۔

۲۔ اپنی دی ہوئی زکوٰۃ خود خرید لینا۔

۳۔ زکوٰۃ وصول کرنے والا، لوگوں کو ایک جگہ جمع کرکے زکوٰۃ دے، لوگوں کو ان کے گھروں پر زکوٰۃ پہنچانی چاہیے۔

حنابلہ دوسرے ممنوع میں مالکیہ سے ہم آہنگ ہیں وہ کہتے ہیں(۳۱۵) زکوٰۃ نکالنے والے کے لیے جائز نہیں کہ جسے زکوٰۃ دی گئی ہو اس سے مال زکوٰۃ خرید لے کیوں کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ''میں نے ایک شخص کو راہ خدا میں گھوڑا دیا، اس نے اس کا خیال نہیں رکھا، میں نے سوچا کہ وہ اسے سستے داموں بیچ دے گا، میرا خیال ہوا کہ میں اسے خرید لوں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: مت خریدو، اپنا صدقہ واپس نہ لوٹاؤ خواہ وہ تمہیں ایک درہم میں دے دے، کیوں کہ صدقہ دے کر لوٹانا ایسا ہے جیسا کتا قے کرکے چاٹ لے''۔(۳۱۶)

امام شافعیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ میں دی ہوئی چیز واپس خریدی جا سکتی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: مال دار کے لیے پانچ صورتوں میں صدقہ لینا جائز ہے۔ ایک وہ شخص جو صدقے کا مال خرید لے ......'' (۳۱۷) نووی کہتے ہیں(۳۱۸) حضرت عمرؓ کی حدیث میں نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔ جو شخص کوئی چیز صدقہ کرے یا زکوٰۃ، کفارے یا نذر وغیرہ ثواب کی نیت سے کسی کو دے اس کے لیے مکروہ ہے کہ جس کو دی ہے اس سے واپس خرید لے یا ہبہ سے یا اختیاری طور پر کسی طرح اس کا مالک بن جائے، ہاں اگر وارث ہو جائے تو مکروہ نہیں ہے۔

ابن جزی نے مزید کہا ہے کہ زکوٰۃ کے آداب چھ ہیں:

۱۔ خوش دلی سے زکوٰۃ ادا کرے۔

۲،۳۔ حلال طیّب، عمدہ اور پسندیدہ مال زکوٰۃ میں دے، البتہ زکوٰۃ لینے والے کو چاہیے کہ درمیانے درجے کا مال لے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

۴۔ لوگوں کی نگاہوں سے چھپا کر دے، حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ چھپا کر دینا افضل ہے کیوں کہ اس میں ریاکاری نہیں ہے، فقیر کی عزت نفس مجروح نہیں ہوتی۔ البتہ اگر مال دار ہے اور اس خیال سے لوگوں کے سامنے دے کہ دوسرے مال دار بھی اس کی اقتدا کریں تو درست ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ(۳۱۹) کی رائے یہ ہے کہ اموال ظاہرہ میں افضل یہ ہے کہ زکوٰۃ کھلے بندوں نکالے، تاکہ لوگ دیکھ کر اس کے مطابق عمل کریں اور کسی کو یہ بدگمانی نہ ہو کہ یہ شخص زکوٰۃ نہیں دیتا۔ امام کو زکوٰۃ دینا ہو تو ہر طرح کے مال کی زکوٰۃ کھلے بندوں دی جائے۔ البتہ نفل صدقہ بالاتفاق چھپا کر دینا افضل ہے، کیوں کہ جس حدیث میں سات لوگوں کے عرش کے سائے میں ہونے کا ذکر ہے، اس میں ہے کہ ایک وہ شخص جو اس طرح صدقہ چھپا کر دے کہ اس کے بائیں ہاتھ کو پتہ نہ چلے کہ دائیں نے کیا دیا ہے(۳۲۰)۔ شافعیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ لوگ جس شخص کی اقتدا کرتے ہیں اگر وہ کھلے بندوں صدقہ دے تاکہ دوسرے لوگ اس کی پیروی کریں، اس میں ریا، شہرت اور کسی کی ایذا رسانی کی نیت نہ ہو تو کھلے بندوں دینا افضل ہے۔

۵۔ تعریف سے بچنے کے لیے زکوٰۃ دینے میں کسی کو وکیل بنا دے۔

۶۔ زکوٰۃ دیتے وقت دینے والا یہ کہے: اے اللہ! اسے ہمارے لیے باعث نفع بنا دے، ہم پر تاوان نہ بنا اور لینے والا یا زکوٰۃ کا محصل یوں کہے: تم نے جو دیا اس پر اللہ تعالیٰ تمہیں اجر دے اور جو باقی رہ گیا اس میں برکت دے اور اسے تمہارے لیے پاکی کا ذریعہ بنائے۔ کچھ اور آداب کا اضافہ کرنا ممکن ہے(۳۲۱)۔

۷۔ زکوٰۃ دنے کے لیے ان لوگوں کو منتخب کرے جو تقویٰ اور علم سے متصف ہوں، فقر کو چھپاتے ہوں اور قریبی رشتہ دار ہوں کیوں کہ ایسے لوگوں کو زکوٰۃ دینے میں اللہ کی طاعت اور حصول علم پر تعاون، سوال سے بچنے میں معاونت ہے اور قریبی رشتہ داروں کو صدقہ دینے میں دوگنا ثواب ہے، صدقہ کا اور صلہ رحمی کا۔

۸۔ زکوٰۃ ادا کرنے میں جلدی کرنا تاکہ اللہ کے حکم کی فرمان برداری ہو، کیوں کہ زکوٰۃ ادا کرنا فوری طور پر واجب ہے۔ اگر کوئی شخص کسی قریبی رشتہ دار یا شدید محتاج کو دینے کے لیے جو زیادہ حق دار ہو زکوٰۃ کی ادائیگی مؤخر کر دے تو حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر تھوڑی مقدار تاخیر ہو تو کوئی حرج نہیں اور اگر زیادہ ہو تو جائز نہیں۔ امام احمدؒ کہتے ہیں: یہ جائز نہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی مؤخر کر دے اور ہر ماہ اپنے قریبی رشتہ داروں کو تھوڑی تھوڑی دیتا رہے۔ اگر قبل از وقت رشتہ داوں کو یا دوسرے لوگوں کو متفرق یا اکٹھی زکوٰۃ دے تو جائز ہے کیوں کہ اس نے زکوٰۃ کی ادائیگی میں تاخیر کا ارتکاب نہیں کیا۔

۹۔ حنفیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ فقیر کو اتنا دے کہ اس روز اسے اپنے لیے اور اپنے خاندان کے لیے کچھ مانگنے کی ضرورت نہ پڑے۔

۱۰۔ فقیر کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ اسے زکوٰۃ دی جا رہی ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔

مصارف زکوٰۃ سے متعلق دو اضافی مباحث:

ا۔ زکوٰۃ سے مؤلفۃ قلوب کا حصہ:

اسلام کی نشأۃ ثانیہ کے لیے زکوٰۃ کے فریضہ کا استعمال ایک انتہائی ثمر آور عمل ہے

اور اسے مستحق محتاجوں کے لیے صرف کرنے کی رہنمائی موجود ہے اور ساری دنیا میں دعوت اسلامیہ کے نتائج کے نشو ونما کے لیے زکوٰۃ کے استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی شریعت معاشرتی کفالت، ضروریات کی تکمیل، عالمی اور مقامی اقتصادی مشکلات کے حل میں صحیح دینی فکر کی اساس پر شریک ہے۔ جو معاشرے کی ضروریات پورا کرنے کے لیے مستحکم ذاتی، مؤثر محرک کا کردار ادا کرتی ہے جس میں کسی جبر واکراہ کی ضرورت پیش آتی ہے نہ سختی، پابندی، یا سزاؤں کے خوف سے کام لینا پڑتا ہے۔

اسلامی شریعت کی حکیمانہ سیاسی اصول میں استحسان، استصلاح اور سد ذرائع کے قواعد کو جب زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں سے ایک مصرف یعنی مؤلفۃ قلوب کی تخصیص پر منطبق کیا جائے تو اس سے اس معاشرتی مسئلہ کا حل نکلتا ہے کہ جو لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہوتے ہیں ان کے دلوں میں اسلام اور ایمان کو راسخ کرنا یا بعض ایسے لوگ جو اعتقادی طور پر تردد کا شکار ہوتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص آگے بڑھ کر ان کے ساتھ مالی تعاون کرے، ان کی ضروریات پوری کرنے کی راہ نکلتی ہے۔ نیز اسلامی شعائر اور مبادیات کے دفاع کے لیے مادی اور معنوی قوتوں کو مسخر کرنے اور حاسد دشمنوں، دشمن ادیبوں اور اسلام مخالف نقطۂ نظر رکھنے والوں کے ساتھ مستقل مقابلے کے لیے زکوٰۃ سے کام لیا جا سکتا ہے۔

میں پوری وضاحت کے ساتھ مؤلفۃ قلوب کا مصرف بیان کرنا چاہتا ہوں، جو سورۃ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ میں مذکور آٹھ مصارف میں سے ایک مصرف ہے، جس میں ہے: انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل الله وابن السبیل فریضة من الله والله علیم حکیم (التوبہ ۹:

۶۰؛ صدقات، فقرا، مساکین، زکوٰۃ کے محصلین، مؤلفۃ قلوب، گردنیں چھڑانے میں، قرض داروں کو، راہ خدا میں اور مسافروں کے لیے ہیں، اللہ کی طرف سے فرض ہے، اللہ علیم وحکیم ہے)۔

بحث کا خاکہ:

۱۔ مؤلفۃ قلوب کا مفہوم، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ان کا حصہ منسوخ ہو گیا یا ابھی تک باقی ہے منسوخ نہیں ہوا؟

۲۔ یہ حصہ کن حالات میں استعمال کیا جائے گا اور آج کے دور میں اسلام اور مسلمانوں کی ضروریات پورا کرنے میں اس کی کیا اہمیت ہے؟

۳۔ جن لوگوں کے اسلام کی امید ہو یا ان کی دل جوئی کرنا یا اسلامی معاشرے کو اسلامی دعوت وتبلیغ کی طرف متوجہ کرنے میں اس کی تاثیر۔

۴۔ نئے مسلمانوں کی ضروریات پوری کرنے کے لیے اس مصرف کو استعمال کر کے ادارے قائم کرنا۔

۵۔ بعض غیر اسلامی ممالک اور حکومتوں کی دل جوئی کرنا اور ان میں آباد مسلمانوں کے لیے پر امن حالات کی ضمانت حاصل کرنا یا بعض ایسی غیر اسلامی حکومتوں کی دل جوئی کرنا جو اپنی سرزمین پر اسلامی ادارے قائم کرنے کی مخالف ہیں۔

۶۔ بعض غیر اسلامی ممالک میں عام آفات سماویہ مثلاً زلزلوں اور سیلابوں سے متاثر لوگوں کے لیے مؤلفۃ قلوب کے مصرف سے امداد دینا۔

۷۔ مؤلفۃ قلوب کے حصے سے اسلام کے تبلیغی امور میں رقوم صرف کرنا کہ اسلام اور

مسلمانوں کے بارے میں لوگوں کی رائے مثبت ہو۔

اب ہم ترتیب وار ان کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

ا۔ مؤلفۃ قلوب کا مفہوم، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد مؤلفۃ قلوب کا حصہ منسوخ ہو گیا یا ابھی تک باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا؟

مؤلفۃ قلوب سے ایسے کفار مراد ہیں جنہیں روپے پیسے دے کر اسلام کی طرف مائل کیا جاتا ہے اور ان سے بھلائی کی توقع کی جاتی ہے یا ان کے ضرر اور ایذا سے بچنے کے لیے ان کی شر کے خوف سے انہیں مال دیا جاتا ہے۔ یا ایسے ضعیف ایمان والے مسلمان مراد ہیں جن کو زکوٰۃ دے کر انہیں دین اسلام پر ثابت قدم رہنے کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے یا اس طرح کے دوسرے افراد کو اسلام کی ترغیب دینے کے لیے یا ان کی قوم سے صدقات وصول کرنے کے لیے یا پڑوسی کفار سے لڑائی کے لیے مالی تعاون کیا جاتا ہے(۳۲۲) یا وہ لوگ جو بقول حسن اور ابن جریج کے عطیات کے ذریعے مانوس کیے جاتے ہیں، اسلام میں ان کا کوئی کردار نہیں ہوتا(۳۲۳)۔

طبری نے مؤلفۃ قلوب کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ جن لوگوں کی مدد کرنا عام حالات میں درست نہیں ان کو اسلام سے مانوس کرنے کے لیے ان کی ذاتی اور خاندانی بہتری کے لیے انہیں مال دیا جاتا ہے جیسے ابو سفیان بن حرب، عیینہ بن بدر، اقرع بن حابس اور اس طرح کے دوسرے سرداران قبائل۔ مفسرین نے مؤلفۃ قلوب کے بارے میں یہی کہا ہے جو ہم نے بیان کیا(۳۲۴)۔

قرطبی نے کہا ہے کہ مؤلفۃ قلوب آغاز اسلام میں وہ لوگ تھے جو اسلام کا اظہار کرتے تھے لیکن ان کے دلوں میں اسلام راسخ نہیں ہوا تھا ان کی دل جوئی کے لیے انہیں

زکوٰۃ سے رقم دی جاتی تھی۔(۳۲۵)

کئی ایک احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کے ایمان پختہ نہ ہوں انہیں اللہ کے مال سے دے دلا کر ان کی دل جوئی کرنا جائز ہے۔ اسی سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان بن حرب، اقرع بن حابس، عباس بن مرداس، مالک بن عوف نضری، حکیم بن حزام میں سے ہر ایک کو سو سو اونٹ(۳۲۶) اور عبدالرحمٰن بن یربوع، حویطب بن عبد العزی کو پچاس پچاس اونٹ دیے تھے۔ یہ تمام لوگ قریش کے سردار اور عربوں کے سربرآوردہ لوگ تھے جنہیں فتح مکہ کے روز عام معافی مل گئی تھی، ان کو قوت وشوکت حاصل تھی اور بہت لوگ ان کے پیروکار تھے۔ ان میں سے بعض لوگ حقیقتاً مسلمان ہو گے، بعض نے ظاہری طور پر اسلام کا اظہار کیا لیکن حقیقتاً مسلمان نہیں ہوئے بلکہ منافق رہے اور بعض نے مصالحت کر لی۔

روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علقمہ بن علاثہ کو سو اونٹ دیے، پھر جب انصارؓ نے ناخوشی کا اظہار کیا تو آپؐ نے فرمایا: ''کیا تم اس بات سے خوش نہیں ہو کہ لوگ اونٹ اور بکریاں لے کر جائیں اور تم اللہ کے رسول کو لے کر اپنے گھروں کو لوٹو''۔ پھر جب آپؐ کو معلوم ہوا کہ لوگ کہتے ہیں نجد کے رؤسا کو مال دیا گیا اور ہمیں نظر انداز کر دیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: ''میں نے انہیں مانوس کرنے کے لیے مال دیا ہے'' جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔(۳۲۷)

امام احمدؒ نے صحیح سند سے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ قبول اسلام کے بدلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کوئی جو چیز مانگتا آپؐ اسے دے دیتے۔ ایک شخص آپؐ کے پاس آیا اور اس نے سوال کیا آپؐ نے دو پہاڑیوں کے درمیان بکریوں کا ایک

پورا ریوڑ جو زکوٰۃ کا تھا اسے دے دیا، وہ اپنی قوم میں واپس گیا تو کہنے لگا، لوگو، مسلمان ہو جاؤ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کی طرح دیتے ہیں جسے فاقہ کا کوئی غم نہیں ہوتا۔

امام احمدؒ اور بخاریؒ نے عمرو بن تغلب سے روایت کی ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ مال اور قیدی آئے جسے آپؐ نے تقسیم کر دیا، کچھ لوگوں کو دیا، پھر آپؐ کو معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو نہیں ملا انہوں نے ناخوشی کا اظہار کیا، آپؐ نے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے اللہ کی حمد وثنا کے بعد فرمایا: میں ایک شخص کو دیتا ہوں اور دوسرے کو چھوڑ دیتا ہوں، جسے چھوڑ دیتا ہوں وہ مجھے اس سے زیادہ محبوب ہوتا ہے، جسے دیتا ہوں لیکن میں جن لوگوں کے دل میں تشویش اور پریشانی دیکھتا ہوں انہیں دیتا ہوں اور جن کے دل میں غنا اور بھلائی پاتا ہوں انہیں چھوڑ دیتا ہوں اور عمرو بن تغلب انہیں لوگوں میں سے ہیں۔ عمرو بن تغلب کہتے ہیں کہ بخدا میرے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات سرخ اونٹنیوں سے زیادہ محبوب تھی''۔ امام زہری سے مؤلفۃ قلوب کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا۔ اس سے نومسلم یہودی اور عیسائی مراد ہیں، خواہ مال دار ہوں (۳۴۸)۔

ان احادیث سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کفار کو جن کے دل میں ایمان راسخ نہیں ہوا تھا زکوٰۃ کے مال سے حصہ دیتے تھے۔ پھر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے اسے بند کر دیا کہ مؤلفۃ قلوب کو کچھ دیا جائے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ابو سفیان، عیینہ، اقرع اور عباس بن مرداس کو زکوٰۃ دینا بند کر دی اور حضرت عمرؓ نے کہا کہ: ''ہم اسلام کے بدلے میں کچھ نہیں دیں گے جو چاہے ایمان لائے، جو چاہے کفر اختیار کرے''۔

اس طرز عمل کی روشنی میں علماء میں اختلاف ہوا ہے کہ کیا مؤلفۃ قلوب کا حصہ باقی ہے منسوخ نہیں ہوا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد منسوخ ہو گیا ہے؟

اس سلسلے میں علماء دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ منسوخ ہو گیا۔ زکوٰۃ میں حاجت مندوں کے سوا کسی کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ جب کہ دوسرے گروہ کی رائے یہ ہے کہ مؤلفۃ قلوب کا حصہ باقی ہے منسوخ نہیں ہوا، مؤلفۃ قلوب ہر دور میں ہوتے ہیں اور زکوٰۃ میں ان کا حق ہے۔(۳۲۹)

تمام مذاہب کی آراء اور ہر مذہب کو الگ الگ بیان کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ بسا اوقات ایک ہی مذہب میں ایک سے زائد آراء ہوتی ہیں اور بعض مذاہب میں تفصیلات بھی موجود ہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے(۳۳۰) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد مؤلفۃ قلوب کا حصہ منسوخ ہو گیا کیوں کہ اس کی علت ختم ہو گئی کیوں کہ دین کو استحکام نصیب ہو گیا اور جن لوگوں کے تعاون کی صدر اسلام میں ضرورت تھی اس وقت مسلمان کمزور تھے بعد میں نہیں رہی ۔ اسلام کے استحکام کے بعد ضرورت ختم ہو گئی۔ اس لیے جب وہ علت ختم ہو جائے جس کی بنا پر انہیں زکوٰۃ دینا جائز تھا تو حکم ختم ہو جاتا ہے۔ انہیں اسلام کے استحکام کے لیے مال دیا جاتا ہے اور اللہ نے اسلام کو عزت دے کر ان کے تعاون سے بے نیاز کر دیا، جیسا کہ ابن عابدین نے البحر الرائق کے حوالے سے کہا ہے۔ المرغینانی ہدایہ میں لکھتے ہیں: مؤلفۃ قلوب کا حصہ ختم ہو گیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو عزت دے کر ان سے مستغنی کر دیا۔ اس پر اجماع ہو گیا ہے یا ان کا حصہ اس حکم کی بنا پر ختم ہو گیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات طیبہ کے آخری دنوں میں زکوٰۃ کے بارے میں حضرت معاذؓ کو دیا تھا کہ: ''مسلمان مال داروں سے زکوٰۃ وصول کر کے مسلمان فقرا میں تقسیم کر دو'' (۳۳۱)۔

یا جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا صحابہؓ کے اجماع سے ان کا حصہ منسوخ ہو گیا، کیوں کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ میں سے کچھ نہیں دیا اور صحابہؓ میں سے کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا تو مؤلفۃ قلوب حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے کہ اس دستاویز کی تجدید کر دیں جس میں زکوٰۃ میں ان کا حصہ مقرر ہے، انہوں نے تجدید کر دی، پھر وہ لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور انہیں یہ بات بتائی، حضرت عمرؓ نے ان کے ہاتھ سے دستاویز لے کر ٹکڑے ٹکڑے کر دی اور کہا کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں اس لیے دیتے تھے کہ اسلام کی محبت تمہارے دلوں میں جاگزیں ہو جائے۔ اسلام پر قائم رکھنے کے لیے دیتے تھے۔ اب اسلام بذات خود مضبوط ہو گیا ہے، اگر چاہو تو اسلام پر قائم رہو ورنہ تمہارے اور ہمارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی''۔ وہ لوٹ کر حضرت ابوبکرؓ کے پاس گئے اور حضرت عمرؓ کے طرز عمل کی شکایت کرتے ہوئے کہا، کیا آپؓ خلیفہ ہیں یا وہ، حضرت ابوبکرؓ نے کہا، ان شاء اللہ وہی خلیفہ ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے طرز عمل اور گفتگو پر اعتراض نہیں کیا۔ صحابہ کرامؓ کو یہ بات معلوم ہوئی تو کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ پس اس سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ثابت ہوتا ہے۔

امت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کی دل جوئی کے لیے انہیں زکوٰۃ دیتے تھے۔ اسی لیے ان کا نام مؤلفۃ قلوب رکھا گیا اور اسلام اس وقت کمزور تھا، اہل اسلام اقلیت میں تھے دشمن اکثریت میں تھے، ان کی قوت اور تعداد زیادہ تھی، آج اللہ کے فضل سے اسلام مضبوط ہے، اہل اسلام کی اکثریت ہے، اس کی بنیادیں مستحکم اور ستون مضبوط ہیں، مشرک ذلیل ہو چکے ہیں اور جب کوئی حکم کسی خاص عقلی وجہ

پر مبنی ہو تو اس علت کے ختم ہونے سے ختم ہو جاتا ہے۔

روایت ہے کہ جب عیینہ بن حصن حضرت عمرؓ بن خطاب کے پاس آیا تو آپؓ نے فرمایا: الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر (الکہف ۱۸: ۲۹) حق تمہارے رب کی طرف سے ثابت ہو گیا، جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے) یعنی آج دل جوئی کے لیے پیسے نہیں ملیں گے۔

ابن ابی شیبہ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ: ''مؤلفۃ قلوب عہد نبویؐ میں تھے، جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو ان کا حصہ ختم کر دیا گیا''۔

بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے (قاضی عبد الوہاب کی، جس کو ابن بشیر اور ابن حاجب نے صحیح قرار دیا اور علامہ خلیل نے اپنی مختصر میں اسی پر اعتماد کیا) کہ مؤلفۃ قلوب (وہ کافر جسے اس لیے زکوٰۃ دی جائے کہ مسلمان ہو جائے، ایک قول یہ ہے کہ وہ نیا مسلمان جسے اس لیے زکوٰۃ دی جائے کہ اسلام پر پکا رہے) کا حکم باقی ہے منسوخ نہیں ہوا۔ یعنی ان کی دل جوئی کے لیے زکوٰۃ دینے کا حکم ابھی تک باقی ہے اور اس پر عمل جاری ہے کیوں کہ ان کو زکوٰۃ دینے کا مقصد انہیں اسلام کی ترغیب دے کر کفر اور جہنم کی آگ سے بچانا ہے۔

مالکیہ کا مشہور اور راجح مذہب یہ ہے کہ مؤلفۃ قلوب کا حصہ ختم ہو گیا ہے کیوں کہ اسلام اب مستحکم ہو گیا اور اسلام کے لیے ان کے تعاون کی ضرورت پڑتی تھی اس لیے ان کو اسلام کی ترغیب دینے کی خاطر انہیں زکوٰۃ دی جاتی تھی۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ مؤلفۃ قلوب کافر ہوں اور انہیں زکوٰۃ دینے سے انہیں اسلام کی ترغیب دینا مقصود ہو اور اگر نئے نئے مسلمان ہوں تو ان کو حکم بالاتفاق باقی ہے تا کہ وہ اسلام پر جمے رہیں (۳۳۲)۔

الغرض مالکیہ اور حنفیہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کفار مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ دینے کا حکم منسوخ ہو گیا جب کہ نومسلم مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ دینے میں اختلاف ہے، جس کا حکم مالکیہ کے نزدیک باقی ہے۔ حضرت عمرؓ، حسن بصری اور شعبی وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے، وہ کہتے ہیں اسلام کے مستحکم ہونے اور پھیل جانے کے باعث اب مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ نہیں دیں گے (۳۴۳)۔ اباضیہ کی بھی یہی رائے ہے وہ کہتے ہیں ''ہمارے نزدیک جب اسلام مضبوط ہو اور ان کے تعاون سے بے نیاز ہو تو انہیں زکوٰۃ نہ دی جائے اور اگر اسلام کمزور ہو اور ان لوگوں کی دشمنی سے نقصان کا اندیشہ ہو تو ان کی شر سے بچنے اور ان کا تعاون حاصل کرنے کے لیے ان کی دل جوئی کرنا جائز ہے۔ (۳۴۴)

شافعیہ کے مذہب میں بھی وہی تفصیل ہے جو مالکیہ کے مذہب میں ہے، یعنی مؤلفۃ قلوب اگر کافر ہوں تو ان کے کفر کی وجہ سے بالاتفاق انہیں زکوٰۃ میں سے کچھ نہ دیا جائے، صحیح یہ ہے کہ انہیں مال غنیمت اور مال فے کے خمس کے خمس میں سے بھی کچھ نہ دیا جائے۔ اور نہ رفاہ عامہ کے بجٹ سے انہیں دیا جائے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام اور مسلمانوں کو عزت سے نواز دیا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس وقت دیا تھا جب اسلام کمزور تھا، اب یہ صورت نہیں رہی، واللہ اعلم۔

مؤلفۃ قلوب کی دوسری قسم یعنی کمزور ایمان والے نومسلم تو انہیں دل جوئی کے لیے زکوٰۃ دی جائے تا کہ وہ اسلام پر جمے رہیں۔ ایک تیسری قسم ان لوگوں کی ہے جو اپنی قوم میں معزز ہوتے ہیں اور ان کو زکوٰۃ دینے سے ان کی طرح کے دوسرے غیر مسلم معززین اسلام کی طرف راغب ہو سکتے ہیں۔ ایک قسم ان لوگوں کی ہے جو اپنے قریبی کفار کے حملوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور زکوٰۃ نہ دینے والوں سے زکوٰۃ وصول کرتے ہیں، شافعی

مذہب کے مطابق ان اقسام کو زکوٰۃ دی جائے گی۔ واللہ اعلم (۳۳۵)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مؤلفۃ قلوب کا حکم باقی ہے۔ مؤلف وہ شخص ہے جو اپنے قبیلے کا سردار ہو اس کے مسلمان ہونے کی امید ہو اور اس کی شر کا اندیشہ ہو جیسے خوارج ہیں یا اس کو زکوٰۃ دینے سے یہ امید ہو کہ وہ اسلام پر جما رہے گا اور اس کی طرح کے دوسرے لوگ اسلام لے آئیں گے یا جو لوگ زکوٰۃ نہیں دیتے ان سے زکوٰۃ وصول کرنے میں معاونت کرتا ہے یا مسلمانوں کا دفاع کرنے میں اور جہاد کے سلسلے میں مدد کرتا ہے۔ اسے اتنا دیا جائے جس سے اس کی دل جوئی ہو۔ اگر وہ اپنے کمزور ایمان ہونے کا اعتراف کرتا ہے تو اسے بوقت ضرورت کچھ نہ کچھ دیا جائے۔

حنابلہ کی دلیل واضح ہے کہ قرآن حکیم میں موجود مصارف زکوٰۃ کی آیت پر عمل کا تقاضا ہے نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اللہ نے زکوٰۃ کے بارے بں فیصلہ دے دیا ہے اور اسے آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا ہے''۔ مشہور احادیث میں ہے کہ آپؐ مؤلفۃ قلوب کو بہت مال دیتے تھے اور یہ سلسلہ آپؐ کے وصال تک جاری رہا اور جب تک کوئی حکم منسوخ نہ ہو کتاب اللہ اور سنت کے حکم کو چھوڑنا جائز نہیں اور محض احتمال سے کوئی حکم منسوخ نہیں ہوتا۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد کسی حکم کو منسوخ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ حضرت عمر، عثمان، اور علی رضی اللہ عنہم نے اپنی خلافت کے دوران مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ نہیں دی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور میں انہیں دینے کی ضرورت نہیں رہی تھی، یہ نہیں کہ ان کا حصہ منسوخ ہو گیا تھا، کیوں کہ یہ آیت آخری دور میں نازل ہونے والی آیات میں سے ہے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عدی بن حاتم اور زبرقان بن بدر کو زکوٰۃ دی تھی اور ان کا مقصد یہ تھا کہ انہیں آگ سے بچا کر اسلام قبول کرنے کی ترغیب دی جائے۔ ان سے مدد حاصل کرنا مقصود نہیں تھی تا کہ یہ کہا جا

سکے کہ اسلام کے مستحکم ہونے کے بعد ان کا حق ختم ہوگیا(۲۳۶) زہری کہتے ہیں ہیں: مجھے ایسا کوئی حکم معلوم نہیں جس نے مؤلفۃ قلوب کا حکم منسوخ کر دیا ہو۔

شیعہ جعفریہ اور زیدیہ بھی اس رائے سے متفق ہیں، ان کے نزدیک مؤلفۃ قلوب کا حکم باقی ہے نہ منسوخ ہوا اور نہ تبدیل(۲۳۷)۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایک رائے کے مطابق کفار مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، دوسری رائے کے مطابق نہیں دی جا سکتی۔ مسلمان مؤلفۃ قلوب اگر نومسلم ہوں تو ان کو بالاتفاق زکوٰۃ دی جا سکتی ہے تا کہ ان کے دلوں میں اسلام جاگزین ہو جائے جیسا کہ دسوقی نے ذکر کیا، البتہ اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے اور ان کے نزدیک کسی قسم کے مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

میرے نزدیک راجح رائے یہ ہے کہ مؤلفۃ قلوب کا حصہ باقی ہے منسوخ نہیں ہوا، بوقت ضرورت انہیں زکوٰۃ سے دیا جائے یا دوسرے بجٹ سے، مؤلفۃ قلوب خواہ مسلمان ہوں یا کافر، ابوعبید نے کتاب الاموال میں کہا ہے کہ حضرت حسن بصری اور ابن شہاب زہری کی رائے کا مطلب یہ ہے کہ مؤلفۃ قلوب کو حصہ دینے کا حکم ہمیشہ کے لیے باقی ہے اور یہی میری رائے ہے کیوں کہ آیت محکم ہے کتاب اللہ اور سنت میں کوئی چیز ایسی نہیں جس نے اسے منسوخ کر دیا ہو(۲۳۸)۔

شوکانی کہتے ہیں: بظاہر مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ دینا بوقت ضرورت جائز ہے، اگر کسی حکمران کے عہد میں لوگ صرف دنیا کی خاطر اس کی اطاعت پر رضا مند ہوں، سختی اور غلبے سے انہیں زیر فرمان لانا ممکن نہ ہو تو ان کی دل جوئی کرے۔ نیز تالیف قلب کو اسلام کی نشرواشاعت میں خاص اہمیت حاصل ہے، کسی خاص واقعہ کے ساتھ اس کا تعلق نہیں بلکہ

ابن جوزی نے ایک مستقل رسالہ میں ان لوگوں کا تذکرہ کیا ہے جو مؤلفۃ قلوب میں شامل تھے، ان کی تعداد تقریباً پچاس تھی(۳۳۹)۔

طبری نے مؤلفۃ قلوب کے حصہ کے باقی ہونے اور منسوخ ہونے کے بارے میں علماء کے اختلافات کو بیان کرنے کے بعد کہا میرے نزدیک درست بات یہ ہے کہ صدقہ دو مقاصد کے تحت اللہ نے فرض کیا ہے۔

ایک مسلمان کی ضروریات پوری کرنے کے لیے اور دوسرے اسلام کی مدد اور تقویت کے لیے جو صدقہ اسلام کی نشر واشاعت اور اس کی تقویت کے لیے ہو وہ غنی اور فقیر ہر ایک کو دیا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ جسے دیا جاتا ہے اسے اس وجہ سے نہیں دیا جاتا کہ وہ محتاج ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ دین کی مدد کرے گا، جیسا کہ جہاد فی سبیل اللہ میں دیا جاتا ہے کہ اس میں لڑائی کے لیے غنی اور فقیر دونوں کو دیا جا سکتا ہے، اس میں ضرورت پوری کرنے کا پہلو نہیں ہوتا۔ اسی طرح مؤلفۃ قلوب کو خواہ مال دار ہوں، اس لیے دیا جاتا ہے تاکہ ان سے اسلام کی تائید اور تقویت کا مطالبہ کیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتوحات کے بعد، اسلام کے غالب آنے اور مسلمانوں کے فاتح ہو جانے کے بعد بھی مؤلفۃ قلوب کو زکوٰۃ دی، پس جو لوگ یہ کہتے ہیں آج ہم اسلام کے بدلے میں کسی کو کچھ نہیں دیں گے کیوں کہ اب مسلمان اکثریت میں ہیں، ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن حالات میں ایسے لوگوں کو مال دیا وہ ہم نے بیان کر دیے ہیں(۳۴۰)۔

۲۔ یہ حصہ کن حالات میں استعمال کیا جائے، اسلام اور مسلمانوں کو آج کے دور میں اس کی کہاں تک ضرورت ہے؟

جیسا کہ نووی نے بیان کیا مؤلفۃ قلوب کی دو قسمیں ہیں: مسلمان اور کفار، (۳۴۱) کفار

کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن سے بھلائی کی امید ہو اور دوسرے وہ جن کی برائی کا ڈر ہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں دیا کرتے تھے اور ہم نے وضاحت کر دی کہ راجح قول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد بھی جب ضرورت ہو انہیں زکوٰۃ دی جا سکتی ہے کیوں کہ کسی معتبر دلیل سے اس کا منسوخ ہونا ثابت نہیں اور ہر دور میں ضرورت پیدا ہو سکتی ہے اور لوگوں کے حالات قوت وضعف کے اعتبار سے مختلف ہونے کے باعث اس کے متقاضی ہوتے ہیں۔

مسلمانوں کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ ایسے معزز مسلمان جو اپنے قبائل کے سردار ہیں، لوگ ان کی اطاعت کرتے ہیں۔ انہیں اس خیال سے زکوٰۃ دی جائے کہ ان کی طرح کے دوسرے لوگ بھی حلقہ اسلام میں داخل ہوں۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبرقان بن بدر اور عدی بن حاتم کو اسی سلسلے میں زکوٰۃ دی۔

۲۔ ایسے لوگ جو مسلمان ہو گئے لیکن ان کے ایمان کمزور ہیں، انہیں مال دیا جائے تاکہ اسلام پر جم جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان بن حرب، صفوان بن امیہ، اقرع بن حابس اور عیینہ بن حصن میں سے ہر ایک کو سو سو اونٹ اسی سلسلے میں دیے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد بھی انہیں مال دیا جائے گا، کیوں کہ دینے کی علت آپؐ کے بعد بھی پائی جاتی ہے۔

۳۔ ایسے مسلمان جو کفار کی سرحدوں کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں، ان سے لڑائی کرنے والوں کو زکوٰۃ دی جائے۔

۴۔ ایسے مسلمان جو صدقات دینے والوں کے پڑوس میں رہتے ہیں، اگر ان کو زکوٰۃ دی

جائے تو صدقات کی وصولی میں تعاون کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے دونوں گروہوں کی مجموعی طور پر چھ قسمیں ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلفۃ قلوب کے حصص استعمال کرنے کے لیے کئی ایک مواقع ہیں اور مسلم حکمران ہر دور میں مصلحت کے پیش نظر حنابلہ اور شیعہ کی رائے پر عمل کرتے ہوئے انہیں زکوٰۃ دے سکتے ہیں۔ نیز اگر نومسلم ہوں تو ان کے دلوں میں ایمان راسخ کرنے کے لیے زکوٰۃ دینے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

مؤلفۃ قلوب کے حالات کے پیش نظر ہم اپنے عہد میں کئی حقیقی مثالیں پیش کر سکتے ہیں:

۱۔ مسلمانوں سے خطرات اور مفاسد کا دفعیہ کرنے کے لیے، اگر بعض غیر مسلم کسی ایسی سٹریٹجک جگہ پر آباد ہوں جہاں سے دشمن اسلامی علاقے میں داخل ہو کر تخریب کاری کر سکتے ہوں تو ان کو زکوٰۃ دینا جائز ہے تاکہ خطرات کا مقابلہ کریں، اسلامی شہروں اور مسلمانوں کی مصلحتوں کا تحفظ کریں۔ بعض فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر مؤلفۃ قلوب کو دینے سے جہادی کوششوں میں فائدہ ہونے کی توقع ہو یا مسلمانوں کا دفاع ہو سکتا ہو مثلاً وہ مسلمانوں کی سرحدوں پر آباد ہوں یا ان کی اپنی تخریب کاری سے بچا جا سکتا ہو جیسے باغی گروہ ہو تو انہیں زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

۲۔ جہاد میں غیر مسلموں سے مدد حاصل کرنا: اگر مسلمان جنگوں میں غیر مسلموں کے تعاون کے محتاج ہوں مثلاً مسلمان کمزور ہوں یا غیر مسلموں کے پاس جنگی فنی مہارت ہو یا کسی دوسری جنگی غرض سے ان کے تعاون کی ضرورت ہو تو ضرورت ومصلحت کے تحت ان پر زکوٰۃ کا ایک حصہ خرچ کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ صدقات وغیرہ کی وصولی: جب صدقات وغیرہ، ٹیکس، عشور، کسٹم ڈیوٹی وغیرہ کی

وصولی مشکل ہو اور بعض کفار کے تعاون سے ان کی وصولی ممکن ہو تو کوئی حرج نہیں کہ انہیں زکوٰۃ میں سے کچھ دے دیا جائے تاکہ اس کے ذریعے مسلمان ایسا مال حاصل کرنے کے قابل ہو سکیں جس کی وصولی مشکل یا ناممکن تھی۔ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر کچھ لوگ ایسے ہوں جو سختی اور خوف کے بغیر ٹیکس ادا نہ کرتے ہوں اور مؤلفۃ قلوب کے پاس قوت ہو تو ان کو زکوٰۃ دے کر ان کے ذریعے سے زکوٰۃ اور ٹیکس وصول کیے جا سکتے ہیں۔

۴۔ اسلام کی تبلیغ اور عیسائیت کے تبلیغی وسائل کا مقابلہ: افریقہ، انڈونیشیا اور بعض دوسرے اسلامی ممالک میں عیسائی مشنریوں کی تبلیغی مساعی کے مقابلے کے لیے اور ان کے مشن کو روکنے کے لیے مزید وسائل کی ضرورت ہے اور زکوٰۃ کا بہت بڑا حصہ ان مساعی میں خرچ کیا جا سکتا ہے نیز مختلف طریقوں سے اسلام کی دعوت وتبلیغ کے لیے زکوٰۃ کے مال سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، ماہر دعوتی کارکن بھیج کر یا اسلام سے متعارف کرانے والی چھوٹی چھوٹی کتابیں طبع کروا کے تقسیم کر کے جن میں اسلام پر کیے گئے اعتراضات اور شبہات کے جوابات ہوں، کیوں کہ مؤلفۃ قلوب کے حصے کا اصلی مقصد اسلام کی ترغیب اور لوگوں کے عقیدے کو مستحکم کرنا ہے۔

۵۔ ناگہان آفات میں لوگوں کی مدد کرنا: مثلاً زلزلے، سیلاب اور قحط کی آفات کا مقابلہ کرنے کے لیے لوگوں کی مدد کرنا اور اس کے ساتھ اسلام کی دعوت دینا، جب عیسائی مشنریز اور بعض عیسائی حکومتیں ان حالات سے فائدہ اٹھا کر ضرورت مندوں کو مادی سہولتیں اور خوراک مہیا کرنے کے ساتھ عیسائیت کی تبلیغ کرتی ہیں تو مسلمانوں پر بطریق اولیٰ یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ہم مقدور بھر اپنے وسائل کو استعمال کرتے ہوئے اسلام کے فضائل، اس کے سادہ عقائد اور آسان احکام کو مشکل حالات تنگی اور سختی کے دنوں میں

لوگوں میں متعارف کرائیں کیوں کہ زکوٰۃ کا مقصد محتاجوں کی ضروریات پوری کرنا، مسلمانوں کی مدد کرنا اور اسلام کو تقویت بہم پہنچانا ہے۔

۶۔ غریب ممالک اور مختلف اقوام، قبائل اور خاندانوں کے سربراہوں کو ہدیے، تحفے اور مالی معاونت دے کر ان کی دل جوئی کے ذریعے ان کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ کرنا یا ان کی شر سے محفوظ رہنا یا یہ کوشش کرنا کہ ان کی رعایا اور متعلقین قبول اسلام میں ان کی پیروی کریں، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رؤساء قریش اور سربراہان قبائل کو اسی مقصد سے زکوٰۃ دیتے تھے۔ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ مؤلفۃ قلوب کو اس امید پر زکوٰۃ دی جاسکتی ہے کہ ان کی طرح کے دوسرے لوگ بھی اسلام قبول کریں حضرت ابوبکرؓ نے عدی بن حاتم اور زبرقان بن بدر کو زکوٰۃ دی حالانکہ وہ نیک نیت مسلمان تھے لیکن، مقصد یہ تھا کہ ان کی طرح کے دوسرے سردار بھی اسلام قبول کریں۔

۷۔ کمزور ایمان والے افراد کی معاونت: ہمارے فقہاء بالخصوص حنابلہ نے تصریح کی ہے کہ مؤلفۃ قلوب کا حصہ ان مسلمانوں کو دیا جائے جن کے ایمان کمزور ہوں اور اس سے ان کے اسلام پر جم جانے کی امید ہو، ابوبکرؓ نے کتاب التفسیر میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے والمؤلفة قلوبهم (التوبہ ۹: ۶۰) سے ایسے لوگ مراد ہیں کہ جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقات تقسیم کرتے، اگر انہیں دے دیتے تو وہ کہتے یہ بہت اچھا دین ہے ورنہ اسلام پر نکتہ چینی کرتے (۳۴۲)۔

۳۔ ایسے افراد کی دل جوئی کرنا جن کے قبول اسلام کی امید ہو یا جن کا معاشرے پر اثر ہوتا کہ ان کی کوششوں سے دعوت اسلامی کے لیے کام کیا جاسکے۔

مؤلفۃ قلوب کے حصے کی تخصیص کا اصل مقصد یہ ہے کہ بعض ایسے لوگ جو اپنے کمزور

جذبوں کے باعث مال سے محبت کرتے ہیں اور مادی نفع کو ترجیح دیتے ہیں، ان کی مالی معاونت کر کے دعوت اسلامی کی نشر واشاعت کی جائے۔ اس طرح کے لوگ غریب یا کمزور معاشروں میں بکثرت ہوتے ہیں یا جہاں پیداوار کم اور آمدن کے ذرائع محدود ہوں۔

اگر بعض ایسے افراد میں جن کے قبول اسلام کی امید ہو اس طرح کا رجحان ہو یا ان کا معاشرے میں کچھ اثر ونفوذ ہو جسے اسلامی دعوت کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہو تو ضروری ہے کہ آگے بڑھ کر انہیں اللہ کے مال میں سے کچھ نہ کچھ دیا جائے۔ خواہ ایسی بعض غیر مسلم حکومتیں ہوں یا ادارے، گروہ یا قبائل یا بعض عام افراد یا خطباء، ادیب وغیرہ جن کی کاوشوں کے ذریعے معاشرے کو اللہ، حق، خیر اور توحید کی دعوت کی طرف متوجہ کرنے کی امید ہو۔

ہمارے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ مؤلفۃ قلوب کی اقسام میں وہ لوگ شامل ہیں جنہیں اس مقصد کے تحت دیا جائے کہ ان کا ایمان مستحکم ہو یا ان کی طرح کے دوسرے لوگ ایمان کی طرف راغب ہوں یا جہاد میں ان کی رائے سے استفادہ کیا جا سکے یا مسلمانوں کے دفاع میں تعاون کریں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کمزور ایمان والے لوگوں کو زکوٰۃ دیا کرتے تھے تاکہ ان کی دل جوئی ہو، اسلام پر جمے رہیں اور ان کی نیت مستحکم ہو جائے۔(۳۴۳)

۴۔ نئے مسلمانوں کی مصلحتوں کے لیے اس حصے سے ادارے قائم کرنا:

زکوٰۃ دینے والے کے لیے جائز ہے کہ اپنی زکوٰۃ کسی وکیل کو دے دے جو اس کی طرف سے قرآن حکیم میں مذکور تمام مصارف یا بعض مصارف پر خرچ کرنے کی ذمہ داری ادا کرے لیکن فقہاء کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ فوراً دی جائے۔

اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ محصلین زکوٰۃ کے حصے کی رقم ایسے اداروں کے قیام اور انتظام کے لیے مختص کر دی جائے جو دنیا بھر میں نو مسلموں کے حالات معلوم کرکے ان میں سے ضرورت مند افراد کی امداد کریں اور ان کی مادی اور معنوی خدمت کریں، ان کی صحت اور تعلیم وتربیت پر خرچ کریں اور زکوٰۃ میں سے انہیں حصہ دیں تاکہ وہ دین پر قائم رہیں اور ان کی حوصلہ افزائی کی جائے اور ان کی اقوام کے سامنے ان کی مدد اور نصرت کا احساس پیدا کیا جائے کیوں کہ جو کوئی اسلام قبول کرے اس کی رعایت اور حفاظت ایک اہم مقصد ہے۔

ابوعبید کہتے ہیں: جب کچھ لوگوں کا یہ حال ہو کہ انہیں مالی مفادات کے بغیر اسلام میں رغبت نہ ہو، اور اگر ان کے پاس ایسی قوت وطاقت ہو کہ اگر مرتد ہو کر اسلام کے خلاف نبرد آزما ہو جاتے ہیں تو اسلام کو نقصان پہنچ سکتا ہو اور حکمران انہیں زکوٰۃ دینا مناسب سمجھتا ہو تو ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن اس کی تین شرائط ہیں: ایک یہ ہے کہ کتاب وسنت کے مطابق ہو، دوسرے یہ کہ باقی ماندہ مسلمانوں کو دیا جائے اور تیسرے یہ ان پر خرچ کرنے میں اس بات کی امید ہو کہ وہ اسلام کی سوجھ بوجھ حاصل کرکے اسلام کی مدد کریں گے اور ان کی اسلام کی طرف رغبت بڑھے گی (۳۴۴)۔

سید رشید رضا کہتے ہیں: ہمارے زمانے میں بہتر یہ ہے کہ سرحدوں پر آباد لوگوں اور دشمن ممالک کی سرحدوں پر رہنے والوں کی دل جوئی کی جائے۔ مسلمانوں میں ایسے بہت لوگ ہیں جن کی کفار دل جوئی کرتے ہیں تاکہ ان کا تعاون حاصل کریں یا ان کے دین میں داخل ہو جائیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ استعماری ممالک مسلمانوں کو ان کے دین سے دور کرنے اور مرتد کرنے کے لیے اپنے مال کا بہت بڑا حصہ مسلمانوں کی دل جوئی کے لیے وقف کرتے ہیں۔ بعض لوگوں کو عیسائیت قبول کرنے پر آمادہ کیا جاتا ہے تاکہ وہ اسلام

سے نکل جائیں۔ بعض دوسرے کو اسلامی ریاست کی حمایت سے دست بردار کروا کر اپنی حمایت میں داخل کیا جاتا ہے تاکہ اسلامی وحدت کو نقصان پہنچایا جا سکے۔ جیسا کہ جزیرہ عرب کے اکثر امراء اور سلاطین کا ہی حال ہے، کیا مسلمان اس امر کے زیادہ مستحق نہیں کہ وہ اسی نوعیت کے اقدامات کریں۔ (۳۴۵)

۵۔ بعض ایسی غیر اسلامی ممالک اور حکومتوں کی دل جوئی جن میں مسلمان آباد ہیں تاکہ مسلمان امن سے رہ سکیں یا بعض ایسی غیر اسلامی حکومتوں کی دل جوئی جو اپنی سرزمین پر اسلامی ادارے قائم کرنے کی خلاف ہیں۔

اسلام اور مسلمانوں کی ہر طرح کی اعانت شرعاً مطلوب ہے، خواہ اس کا تعلق لوگوں کے قبول اسلام سے ہو یا مسلمانوں کی بھلائی سے اور ان کے وجود، امن، ان کی ذاتی اور شخصی دلچسپیوں کے تحفظ سے یا اسلامی دعوت و تبلیغ کے لیے مصالح اسلامیہ کی حمایت، مساجد اور اسلامی مراکز کے قیام، قرآن کی تعلیم کے لیے مختلف سہولتیں فراہم کرنے، اسلامی تربیت کے اہتمام اور نوجوان مردوں اور عورتوں کی اسلامی تعلیم و تربیت سے یا ان کی اسلامی شخصیت کے غیر اسلامی رسوم و رواج میں جذب ہونے سے بچانے سے۔

اس لیے ان مقاصد کے لیے مال خرچ کرنا شرعاً جائز ہے ؛اس طرح بعض غیر اسلامی حکومتوں اور ممالک کی زکوٰۃ وغیرہ کے ذریعے امداد کرنا اس لیے جائز ہے تاکہ وہاں موجود مسلمان نسل کو تحفظ ملے، انہیں امن حاصل ہو اور اسلامی شعائر پر آزادانہ عمل کر سکیں، اپنے اسلامی ناموں اور اسلامی اخلاق کا تحفظ کر سکیں، نکاح، طلاق، قسموں، نذروں وغیرہ ایسے امور میں جن کا تعلق شخصی قوانین سے ہے اور جو مسلمانوں کے امتیازی امور ہیں ان میں اسلامی شریعت کے احکام کی تطبیق کر سکیں۔

اسی طرح غیر اسلامی حکومتوں کی مدد کرنا جائز ہے تاکہ وہ مسلمانوں کو اپنی سرزمین پر بعض اسلامی منصوبے قائم کرنے کی اجازت دیں، مثلاً مساجد، اسلامی مراکز ومدارس کی تعمیر، کیوں کہ اس میں مسلمانوں کے ضائع ہونے اور اسلامی طرز زندگی سے منحرف ہونے سے تحفظ اور اسلامی انداز فکر، اور اسلامی عقیدے کی حمایت ہے۔ کیوں کہ امریکا اور یورپ وغیرہ ممالک میں جس امر کا سب سے زیادہ خطرہ ہے وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی دوسری نسل جو انہیں ممالک میں پیدا ہوئی اور پلی بڑھی

اپنا اسلامی وجود کہیں کھو نہ بیٹھے، ان کے والدین جو پہلی نسل ہے اور اسلامی ممالک سے ہجرت کرکے وہاں گئے ہیں ان پر اسلامی یا عربی ثقافت، دین اور اخلاق کے اثرات ہیں اور ان تحریر وتقریر میں عربی زبان کا اثر اور اس پر فخر موجود ہے۔

۶۔ حادثات اور مصائب (زلزلوں اور سیلاب وغیرہ) میں مؤلفۃ قلوب کے حصے سے امداد دے کر شرکت کرنا:

شرعی سیاست کے میدان میں یہ امر لائق تحسین ہے کہ غیر اسلامی ریاستوں میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے باہمی تعلقات خوشگوار ہوں کیوں کہ اچھے تعلقات اسلامی مصلحتوں کے لیے مفید ہیں اور کشیدہ تعلقات مسلمانوں کی مصلحتوں کے لیے نقصان دہ ہے بالخصوص ان حالات میں جب کہ مسلمان کمزور ہوں اور ہمارے آج کل کے حالات میں۔ اگر اسلام میں جہاد کا مقصد پرامن تعلقات کا حصول اور امن وعافیت کے حالات پیدا کرنا اور معاہدات کے ذریعے جائز مصلحتوں کا حصول ہے تو جو چیز ان مقاصد کے حصول میں معاون ہو وہ شرعاً جائز ہے۔

لیکن اس چیز کو پیش نظر رکھا جائے کہ زکوۃ ضرورت مند اور محتاج مسلمانوں کی

خبرگیری اور عام مسلمانوں کے باہمی کفالت سے گہرا تعلق رکھتی ہے اور یہ کہ اس میں عبادات کا ایک رنگ بھی پایا جاتا ہے تو پھر امکانی حد تک انہی پہلو تک رکھا جائے۔ اور جو مصارف قرآن مجید میں صراحتاً ذکر ہیں انہی پر خرچ کیا جائے۔ اس لیے مال زکوٰۃ دوسری امتوں کے سانحات کی تخفیف میں نہیں دیا جا سکتا۔

لیکن شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں کہ زکوٰۃ کے سوا مسلمانوں کے دوسرے مال غیر مسلموں کی شر سے بچنے، ان کے نقصان سے حفاظت اور ان سے بھلائی کی امید میں ان پر خرچ کیے جائیں جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے۔ پس سختی، مصیبت آفات اور حادثات مثلاً زلزلوں اور سیلابوں وغیرہ میں اگر ہم انہیں امدادی تحائف کے طور پر انہیں اپنے اموال دیں تو یہ جائز ہے، اس میں ایک قسم کا تحفظ ہے اور برائی کے دروازے بند کرنے کا ذریعہ بھی۔ بعض شافعیہ نے بیت المال کی عام آمدنی سے تالیف قلب کے لیے کفار کو دینے کی اجازت دی ہے یعنی مال فے وغیرہ کے خمس میں سے، کیوں کہ یہ مال رفاہ عامہ کے لیے ہے اور کفار بھی عوام میں شامل ہیں۔

شافعیہ کے سوا دوسرے فقہاء جنہوں نے تالیف قلب کے لیے بوقت ضرورت کافروں کو زکوٰۃ دینے کی اجازت دی ہے، ان کے نزدیک زکوٰۃ دینے میں بھی کوئی قباحت نہیں کیوں کہ اس طرح دل جوئی کرنے سے ان کے بالواسطہ یا بلاواسطہ اسلام میں داخل ہونے کی راہ کھلتی ہے۔ قتادہؒ کہتے ہیں: مؤلفۃ قلوب وہ لوگ تھے جو دیہات وغیرہ میں رہتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں دل جوئی کے لیے عطیات دیتے تھے تاکہ وہ ایمان لے آئیں(۳۴۶) ان حالات میں اگرچہ یہ امر بعید ہے کہ جن آفت رسیدہ لوگوں کی مدد کی جائے وہ خود یا ان کی حکومتیں اسلام کے بارے میں قریب یا دور کا کوئی ایسا خیال

کریں کہ اسے قبول کرنے کی طرف متوجہ ہوں۔ تاہم جواب میں وہ ان انسانی جذبات کی قدر کریں گے جن کی وجہ سے آفت رسیدہ لوگوں کی مشکلات کم کرنے میں مدد دی گئی اور سفارتی سطح پر شکریہ کے پیغامات بھیجے جائیں گے جن میں انسانی جذبات اور انسانی برادری کے درمیانی برادرانہ تعلقات کی پاسداری کی تعریف کی جائے گی، کیوں کہ ساری مخلوق اللہ کا کنبہ ہے اور اللہ کو سب سے زیادہ وہ لوگ محبوب ہیں جو اس کے کنبے کو نفع پہنچاتے ہیں، جیسا کہ سنت نبویہ میں مذکور ہے، کیوں کہ اسلام تمام لوگوں کے لیے عمومی رحمت کے پیام کا علمبردار ہے۔

۷۔ مؤلفۃ قلوب کا حصہ اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں اچھے خیالات پیدا کرنے کے لیے نشر واشاعت (دعوت وتبلیغ) پر صرف کرنا:

موجودہ دور میں ہم پروپگنڈے کے مختلف طریقوں اور نشر واشاعت سے متاثر ہوتے ہیں، مشہور ادیب جو کچھ لکھتے ہیں، روزنامے اور بڑے مجلّات جو کچھ شائع کرتے ہیں ان کی اہمیت ہوتی ہے اس لیے ہمارے لیے بھی ضروری ہے کہ ہم دور حاضر کے دیے ہوئے انداز حیات کے ساتھ زندگی گزاریں اور اس کے مثبت ومنفی پہلوؤں سے استفادہ کریں۔ ہمارے پاس جو عمدہ افکار ونظریات اور بہترین ذاتی اور اجتماعی اخلاقی اقدار ہیں، مخصوص انسانی اور مادی نقطۂ نظر ہے اسے لوگوں کے سامنے پیش کریں اور جو چیز ہماری شریعت، اخلاق اور اداروں کے ساتھ متصادم ہے اس کا دفاع کریں اور ہماری اقدار کے بارے میں جو جھوٹ اور افترا پردازیاں کی جاتی ہیں ان کا جواب دیں اور اسلام کے بارے میں پیدا کیے جانے والے شبہات اور باطل تاویلات کا قلع قمع کریں۔

ہم مثبت اور منفی دونوں اعتبار سے جہاد کر رہے ہوں گے جو ہم پر دین کی طرف

سے واجب ہے۔ امام احمدؒ، ابو داؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مشرکین کے مقابلے میں اپنے مال، جان اور زبان سے جہاد کرو''۔

اس میں کوئی حرج نہیں کہ مسلمان اللہ کی راہ میں جو مال خرچ کرتے ہیں، اس میں سے زکوٰۃ کے ''فی سبیل اللہ'' یا مؤلفۃ قلوب کے حصے میں سے کچھ قلم کاروں اور خطیبوں کو بھی دیا جائے تاکہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں اچھی رائے کا اظہار کریں، اسلامی شریعت کی حکمت بیان کریں اور جھوٹے پروپیگنڈے اور الزامات وغیرہ کے مقابلے میں اسلام اور مسلمانوں کے قومی اور اجتماعی مسائل کا دفاع کریں، شبہات کا قلع قمع کریں اور بے راہ ثقافتی یلغار کا راستہ روکیں اور اوپر ہم نے بیان کیا ہے، کہ طبری نے اسلام کی تقویت کے لیے مؤلفۃ قلوب کا حصہ خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔

شریعت کی رو سے بہتر یہ ہے کہ نشر واشاعت اور پروپگنڈے کے لیے بیت المال کے عام فنڈز میں سے مسلمانوں کا مال خرچ کیا جائے کیوں کہ وہ مال عمومی مصلحتوں کے لیے مختص ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ: عادل حکمران ماہر صائب رائے، اہل علم کے مشورے سے جس موقع ومحل پر ضرورت سمجھے، دیانت داری سے زکوٰۃ کے مال سے خرچ کر سکتا ہے۔ اگر حکومتیں اس جانب توجہ نہ دے رہی ہوں تو مسلمانوں کی عام تنظیموں اور اداروں کو چاہیے کہ اس فریضے کی ادائیگی کی طرف توجہ دیں، جب کہ انفرادی طور پر کسی فرد کو یہ اختیار حاصل نہیں۔ اور مختلف طریقوں سے غیر مسلموں کی دل جوئی کر کے اسلام کا دفاع کریں، اسلامی دعوت کو پھیلائیں اور نئے مسلمانوں کے مصالح کی نگہداشت کریں۔

۲۔ زکوٰۃ کا مصرف ''گردنیں چھڑانا''۔

اسلام میں زکوٰۃ کے فریضہ کی بہت بڑی اہمیت ہے، اسے ہمیشہ نماز کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے تاکہ نماز کے ذریعے بندے اور اللہ کا تعلق مستحکم ہو تو زکوٰۃ کے ذریعے بندوں کے باہمی تعلقات خوشگوار رہیں۔ زکوٰۃ کے مقاصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے جب تک کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا ان مصارف میں زکوٰۃ خرچ نہ کرے جن کا قرآن نے اس آیت میں ذکر کیا ہے: انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل الله وابن السبیل فریضة من الله والله علیم حکیم (التوبہ ۹: ۶۰؛ صدقات فقرا مساکین، محصلین زکوٰۃ، مؤلفۃ قلوب اور مقروضوں کا حق ہے، اور گردنیں چھڑانے میں، اللہ کی راہ میں اور مسافروں کو دی جائے، اللہ کی طرف سے فرض ہے، اللہ علیم وحکیم ہے)۔

زکوٰۃ کے آٹھ مصارف جو آیت میں بیان کیے ہیں گردنیں چھڑانا پانچواں مصرف ہے اور تمام مستحقین زکوٰۃ کے اوصاف الگ الگ بیان کیے گئے ہیں۔

چوں کہ ہمارے زمانے میں اسلامی ممالک میں بالعموم ان میں سے چار مصارف باقی رہ گئے ہیں یعنی فقیر، مسکین، مقروض اور مسافر تو اس کی ضرورت ہے کہ دور حاضر میں غلامی کے غیر قانونی قرار دیے جانے کے بعد یہ معلوم کیا جائے کہ گردنیں چھڑانے کا مفہوم کیا ہوگا اور وہ یہ ہے کہ آج کے دور میں مسلمان آبادی کو مختلف استعماری طاقتوں کے شکنجوں سے نجات دلانے کے لیے زکوٰۃ استعمال کی جائے۔ ان استعماری طاقتوں میں سب سے اہم یہ ہے کہ زبردستی دوسروں کے علاقوں پر قبضہ کرکے اسے اپنی ریاست میں تبدیل کر لینا۔ زکوٰۃ کے ذریعے دشمن کے ظلم سے قیدیوں کو چھڑانے کے لیے فدیہ دینا اور دشمنوں

کے اجتماعی اور انفرادی قید خانوں کے مظالم سے مسلمانوں کو نجات دلانا جہاں ان سے جو وحشیانہ سلوک ہوتا ہے وہ انسانیت کا ادنی تصور اور انسانوں کے معمولی حقوق کے بھی منافی ہے، جیسے کہ مقبوضہ فلسطین میں یہودیوں نے فلسطینی عوام کی قیمت پر بڑی عالمی طاقتوں کی مدد سے اسرائیل کی ریاست قائم کی اور ان کی مسلسل مدد سے یہودی ریاست باقی ہے۔

بحث کا خاکہ:

گردنیں چھڑانے کے مصرف پر مندرجہ ذیل خاکے کی روشنی میں بحث کرنا ممکن ہے:

۱۔ ''فی الرقاب'' کا مفہوم۔

۲۔ دور حاضر میں غلامی کا ختم ہو جانا۔

۳۔ مکاتبین کے سوا دوسرے مصارف میں اسلامی تاریخ کے سابقہ ادوار میں اس مصرف کا استعمال۔

۴۔ دور حاضر میں ''فی الرقاب'' کے مصرف سے قیدیوں کی رہائی اور اس سلسلے میں فقہی مذاہب کی تفصیلات۔

۵۔ اس مصرف کی اصلی تطبیق یعنی مکاتب کو آزادی خریدنے کے لیے مالی مدد دینا۔

۶۔ کیا جو اسلامی گروہ کافر حکومتوں کے استبدادی شکنجوں میں سسک رہے ہیں انہیں اپنے آپ کو آزاد کرانے کے لیے اس مصرف سے امداد دی جا سکتی ہے؟

ا۔ گردنیں چھڑانے کا مفہوم:

فی الرقاب کے لفظ کا ظاہری مفہوم اور اطلاق اس کے مفہوم کی عمومیت کا تقاضا کرتا ہے، جو انسانوں کو انسانوں کی غلامی سے آزاد کرانے، کتابت میں یا غلامی اور قید سے

لوگوں کی گردنیں چھڑانے پر مشتمل ہے جیسا کہ زمخشری نے الکشاف میں لکھا ہے(۳۴۷) زجاج نے کہا ہے کہ ارشاد ربانی "وفـی الـرقـاب" میں ایک لفظ محذوف ہے اور وہ ہے "وفی فک الرقاب (گردنیں چھڑانے میں)(۳۴۸)۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت انمـا الـصـدقـات للفقراء والعاملین علیها والمؤلفة قـلـوبهـم (التوبہ ۹:۶۰) میں پہلی چار اقسام کے لام استعمال کیا گیا اور دوسری چار اقسام کے لیے "فی" کا لفظ استعمال کیا، وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل الله وابن السبیل (التوبہ ۹: ۶۰) گردنوں میں، قرض داروں میں، راہ خدا میں اور مسافروں میں) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صدقات کے استحقاق میں آخری چار اقسام پہلی چار کے مقابلے میں زیادہ اہم ہیں۔ کیوں کہ کشاف نے لکھا ہے "فی" کا لفظ برتن (ظرف) کے لیے آتا ہے۔ اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ لوگ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں کہ صدقات ان میں خرچ کیے جائیں اور ان پر مال صرف کیا جائے(۳۴۹)۔ قرض داروں کو قرض سے نجات دلانا بھی گردن چھڑانے اور آزادی دلانے کے مترادف ہے۔ اسی طرح فی سبیل اللہ میں جہاد کے ذریعے امت کو اجتماعی آزادی دلائی جاتی ہے۔ نیز ابـن السبیل (مسافر) کو افلاس سے بچا کر اور اس کے سفر کو منقطع ہونے سے روک کر اسے بحفاظت وطن پہنچانا گویا مسافر کو بچانے کے مترادف ہے۔

بجیرمی الشافعی کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں صدقات کی پہلی چار اقسام میں لام تملیک کے ساتھ اضافت کی اور آخری چار میں فی ظرفیہ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، جس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ پہلی چار اقسام میں مطلقاً ملکیت کافی ہے جب کہ دوسری چار میں ملکیت مقید ہے، اگر وہ اقسام موجود نہ ہوں تو زکوٰۃ دوسری اقسام میں خرچ

کی جائے گی، جب کہ پہلی اقسام میں ایسا نہیں (۳۵۰)۔

امام رازی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: جب اللہ تعالیٰ نے الرقاب (گردنیں چھڑانے) کا ذکر کیا تو لام کو فی سے تبدیل کر کے فی الرقاب کہا، اس میں لازماً کوئی حکمت ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلی چار اقسام میں مستحقین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے حصے میں آنے والی زکوٰۃ جیسے چاہیں صرف کریں لیکن ''گردنیں چھڑانے'' کے مصرف میں ضروری ہے کہ ان لوگوں کی غلامی سے گردنیں آزاد کرانے میں زکوٰۃ دی جائے۔ انہیں اپنی آزادی کی قیمت دینے کے لیے زکوٰۃ دی جائے نہ یہ کہ وہ جیسے چاہیں اسے استعمال کریں۔ اسی طرح مقروضوں کے قرض ادا کرنے میں اور جہاد میں شریک لوگوں کی جہادی اور جنگی ضروریات کی تیاری میں مال صرف کیا جائے۔ یہی صورت مسافر کے سلسلے میں ہے۔ الغرض پہلی چار قسموں کو اختیار ہے جیسے چاہیں زکوٰۃ کا مال خرچ کریں اور دوسری چار قسموں میں مال ان پر نہ خرچ کیا جائے بلکہ ان ضرورتوں پر خرچ کیا جائے جن کی وجہ سے وہ زکوٰۃ کے مستحق قرار پائے ہیں،(۳۵۱) یعنی ان صورتوں میں مالک بنانا ضروری نہیں۔

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ''فی الرقاب'' (التوبہ ۹: ٦٠) سے مراد ایسے مسلمان مکاتب ہیں(۳۵۲) جو قدرت، قوت اور ہنر رکھنے کے باوجود اپنی کتابت کا معاوضہ ادا کرنے کی رقم کے مالک نہیں ہیں، کیوں کہ مکاتب کے سوا اور کسی کو آزادی حاصل کرنے کے لیے زکوٰۃ دینا ممکن نہیں۔ اگر کوئی شخص زکوٰۃ کی اس مد سے غلام خرید کر آزاد کرے تو یہ رقم غلام کو نہیں دی گئی بلکہ اس کے مالکوں کو دی گئی اور زکوٰۃ ادا کرنے میں جو ملکیت کی شرط ہے وہ پوری نہیں ہوتی۔ اس مفہوم کی تائید سورۃ النور (۲۴:۳۳) کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: و آتوھم من مال اللہ الذی آتاکم (انہیں اللہ کے اس

مال میں سے دو جو اس نے تمہیں دیا ہوا ہے۔ ابن عباسؓ نے فی الرقاب کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے مکاتب مراد ہیں۔

امام مالک اور احمد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ''فی الرقاب'' کے حصے سے غلام خرید کر آزاد کرے۔ یہی صورت متعین ہے کیوں کہ قرآن حکیم میں جہاں بھی رقبہ (گردن) کا ذکر ہے وہاں غلام آزاد کرنا مراد ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ خالص غلام آزاد کیا جائے یعنی جو مکاتب نہ ہو، جیسا کہ کفاروں میں ہے۔

مکاتب کو زکوٰۃ دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، محتاج ہو جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

زکوٰۃ کے ایک حصے کو لوگوں کو آزادی دلانے کے لیے مختص کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام آزادی، حریت اور غلامی کے خاتمے کے لیے کس قدر پرجوش اور متحرک ہے۔ اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے کہ اس نے قرآن حکیم میں لوگوں کو غلام بنانے کا ذکر نہیں کیا البتہ انہیں آزاد کرنے اور غلامی سے رہائی دلانے کی ترغیب دی۔ اسلام پہلا مذہب ہے جس نے غلامی سے نجات کے دروازے کھول کر اور غلاموں کی آزادی کی ترغیب دے کر دنیا سے غلامی کے خاتمے کی راہیں ہموار کیں۔ ماضی میں بعض پیش آمدہ حالات میں اگر ایسا ہوا کہ قیدیوں کو غلام بنا لیا گیا تو اس میں عام مصلحت کے تقاضے پیش نظر رکھے گئے کیوں کہ دشمنوں کے ساتھ برابری کا معاملہ کرنا ہی درست طرز عمل ہے۔ یہ بات غیر معقول ہوتی کہ اسلام کافر قیدیوں کو غلام نہ بناتا اور کافر مسلمان قیدیوں کو غلام بنا لیتے۔

۲۔ دور حاضر میں غلامی کا خاتمہ:

قدیم اقوام، فلاسفہ، اہل کتاب، یہود اور نصاریٰ کے نزدیک غلامی جائز تھی۔ رومی پہلی قوم ہے جس نے قیدیوں کو غلام بنانے اور محکوم اقوام کو غلامی کے شکنجوں میں جکڑنے کا

آغاز کیا۔ ان کے ہاں غلامی کی کئی قسمیں رائج تھیں۔

غلامی تجارتی اور زراعتی سرگرمیوں کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی تھی اور قدیم اقوام کے طرز زندگی کی اساس شمار ہوتی تھی اور ان کے اقتصادی اور معاشرتی نظام کا بنیادی ستون تھا۔

اہل اسلام مجتہدین نے ۔ اس صورت حال کے پیش نظر ۔ دنیا سے غلامی کے خاتمے کی راہ اختیار نہیں کی تاکہ لوگ جس نظام سے مانوس ہیں اس کی مخالفت کی وجہ سے اسلام کے مخالف نہ ہو جائیں اور معاشرتی اور اقتصادی سرگرمیاں متاثر نہ ہوں۔ جھگڑے اور فسادات نہ پھوٹ پڑیں اور معاشرے میں فقر وفاقہ کی کارفرمائی ہونے کے باعث غلاموں کے جرائم سے دنیا میں جینا دوبھر ہو جائے۔

چوں کہ اصل یہ ہے کہ انسان آزاد ہو، اسلامی قانون کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لیے اسلام نے آزادی کے وجود اور بقا کو بہت اہمیت دی ہے اور غلامی کے مسئلے کا تدریجی حل پیش کیا اور ایسے اسباب بتائے جن سے غلامی ختم کی جا سکتی ہے اور غلامی کے تمام راستے بند کرتے ہوئے صرف ایک راستہ کھلا رکھا کہ اگر انصاف پر مبنی ایسی جنگ ہو جس میں ظلم کے خاتمے اور عدل کے قیام کے لیے غیر مسلموں سے معرکہ آرائی ہو اور اس میں غیر مسلم قیدی مسلمانوں کے ہاتھ لگیں اور کافر بھی مسلمان قیدیوں کو غلام بنا لیتے ہوں تو اس صورت میں غلام بنانا جائز ہے، یا وراثت میں غلام کا مالک بنا جا سکتا ہے۔ پھر غلامی سے آزادی کے لیے اور غلامی کو ختم کرنے کے لیے کئی دروازے کھول دیے اور اللہ کی قربت اور آخرت میں اس کی رضا کے حصول کے لیے غلاموں کو آزاد کرنے کی ترغیب دی، نیز کئی ایک گناہ ایسے ہیں مثلاً قتل، قسم توڑنا، بیوی سے ظہار کرنا وغیرہ جس کا کفارہ یہ رکھا گیا کہ غلام آزاد

کرے۔ اسی طرح جنگی قیدیوں کی رہائی کے لیے کئی ایک متبادل مہیا کیے مثلاً بلامعاوضہ چھوڑ دینا، فدیہ لے کر یا اپنے قیدیوں کے بدلے میں چھوڑ دینا۔ نیز غلاموں سے عمدہ سلوک کرنے کا حکم دیا اور زکوٰۃ میں ایک حصہ مقرر کر دیا جسے خرچ کر کے غلاموں کی آزادی خریدی جاسکتی ہے۔

اسلام کی ان تعلیمات کی وجہ سے یہ نتیجہ نکلا کہ انسانی ضمیر میں یہ احساس بیدار ہوا کہ بتدریج غلامی کو ختم کرنے کی راہ ہموار ہوئی۔ اسلام نے ایسا نہیں کیا کہ فوری طور پر غلامی کو قطعی حرام قرار دیا ہے۔

اس سے یہ حقیقت نگاہوں سے سامنے آتی ہے کہ اسلام دنیا سے غلامی ختم کرنے کے خلاف نہیں ہے بلکہ غلامی کے خاتمے کی ترغیب دیتا ہے اور ایسے اسباب اختیار کرنے پر آمادہ کرتا ہے جس سے غلامی کلیتاً ختم ہو جائے۔ یاد رہے کہ اسلام آزاد شخص کو غلام بنانے کو جائز قرار نہیں دیتا اور غلاموں کی تجارت کو بہت برا سمجھتا ہے اور وسطی افریقہ کے ممالک میں غلام بنانے اور ان کے ساتھ بدسلوکی کے جو نمونے سامنے آتے ہیں ان کو قطعاً حرام قرار دیتا ہے۔ نیز اسلام کسی طرح بھی قبائل و اقوام کو مجموعی طور پر غلام بنانے کی اجازت نہیں دیتا جیسا کہ آج کے دور میں اس صورت حال نے انفرادی غلامی کی جگہ لے لی ہے۔ نیز امریکہ اور برطانیہ میں جو سفید وسیاہ کے درمیان تفریق ہے جو غلامی کے آثار ہیں انہیں اپنے معاشرے میں قبول نہیں کرتا۔

غلامی کا نظام قرون وسطیٰ میں اور ان کے بعد رائج رہا تا آنکہ یورپی ممالک نے دیانا کے اجلاس میں ۱۸۱۵ء میں غلاموں کی تجارت ممنوع قرار دی اور اس کے بعد کئی ایک قرار دادیں پاس ہوئیں جن میں سے آخری قرار داد ۷ ستمبر ۱۹۵۶ء کو جنیوا میں پاس ہوئی جس

میں غلامی کا خاتمہ کرتے ہوئے، غلاموں کی تجارت اور غلامی کی طرح کے حالات پیدا کرنے پر مکمل پابندی عائد کر دی گئی۔(۳۵۳)

۳۔ زکوٰۃ کے اس مصرف کو مکاتبوں کے سوا دوسرے مواقع پر استعمال کرنے میں اسلامی عہد کے تاریخی شواہد:

اسلام نے بالعموم غلاموں کی آزادی اور غلامی کے خاتمے کی ترغیب دی اور غلام کو آزاد کرنے کے عمل کو آخرت کی نجات کا باعث بتایا، ارشاد ربانی ہے: فلا اقتحم العقبة وما ادراک ما العقبة، فک رقبة(البلد ۹۰: ۱۱۔۱۳؛ وہ گھاٹی پر نہیں چڑھا، تجھے کیا خبر گھاٹی کیا ہے، گردن چھڑانا) ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جو مسلمان کسی مسلمان غلام کو آزاد کرے تو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اس غلام کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کے ہر عضو کو آگ سے آزادی دے گا''۔(۳۵۴)

صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ایسے کمزور مسلمان غلاموں کو آزاد کرانے میں خصوصی دلچسپی لیتے تھے جنہیں آغاز اسلام میں قریش کے سردار اسلام کی وجہ سے سزا دیتے مثلاً بلالؓ حبشی، اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنی وفات تک ایک ہزار غلام آزاد کیے تھے۔

بعض مسلمان خلفاء نے ''فی الرقاب'' کے مصرف کو مکاتبوں کے سوا دوسرے غلاموں کو آزاد کرانے میں بھی استعمال کیا، جیسا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے عہد کے بارے میں ہے کہ یحیی بن سعید کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے افریقہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے بھیجا، میں نے زکوٰۃ جمع کر کے فقرا کو بلایا تا کہ انہیں زکوٰۃ دی جائے تو مجھے کوئی فقیر نہ ملا، کوئی ایسا شخص دست یاب نہ ہوا جو مجھ سے زکوٰۃ لے کیوں کہ

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے لوگوں کو مال دار کر دیا تھا، میں نے اس رقم سے غلام خرید کر آزاد کر دیے اور ان کی ولاء (حق وراثت) مسلمانوں کو دے دی(۳۵۵)۔

بلاشبہ میرے اندازے کے مطابق یہ عمل ایک عملی نمونہ تھا جس پر مسلمانوں کے أئمہ اور مختلف زمانوں کے عام مسلمان عمل پیرا رہے۔

اس موضوع سے متعلق دوسرے واقعات ''فی الرقاب'' کے حصے کو خرچ کرنے کے بارے میں مختلف مذاہب کے دلائل کے ضمن میں بیان کیے جائیں گے۔

۴۔دورِ حاضر میں ''فی الرقاب'' کے مصرف سے قیدی چھڑائے جائیں۔فی الرقاب کے حصے کے بارے میں فقہی مذاہب کی تفصیل:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر پہلے صحابہؓ اور تابعینؒ وغیرہ کی آراء عمومی طور پر بیان کی جائیں پھر فقہی مذاہب اور ان کے دلائل کی تفصیل بیان کی جائے۔

''الرقاب'' کے عام مفہوم کے تعین میں علماء کی آراء:

الرقاب کی تفسیر میں علماء کے چار اقوال ہیں(۳۵۶)۔

پہلا قول: ''فی الرقاب'' سے مراد گردنیں چھڑانا ہے۔ زکوٰۃ میں یہ حصہ اس لیے رکھا گیا ہے تاکہ اس سے غلام خرید کر آزاد کیے جائیں یہ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، ابوعبیدؒ کا قول ہے اور امام مالک، احمد، اسحاق، عبید اللہ بن حسن العنبری کا مذہب ہے۔ حاکم کے لیے جائز ہے کہ زکوٰۃ کے مال سے غلام خرید کر انہیں مسلمانوں کی طرف سے آزاد کر دے اور مالکیہ کی رائے میں ان کی ولاء (حق وارثت) مسلمانوں کی جماعت کے لیے ہوگی۔ اگر زکوٰۃ دینے والا خود غلام خرید کر آزاد کر دے تو بھی جائز ہے۔

دوسرا قول: الرقاب کا حصہ مکاتبوں کو دیا جائے تا کہ وہ اس سے آزادی حاصل کر سکیں۔ زکوٰۃ دینے والا خود مال زکوٰۃ سے کوئی غلام نہ خریدے جس کی ولاء اسے مل سکے۔ یہ ابوموسیٰ اشعریؓ، مقاتل، سعید بن جبیر، لیث بن سعد، ابن وہب اور ابن زید کا قول ہے اور یہی امام شافعی اور ابوثور کا مذہب ہے اور امام مالک سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن عباسؓ ''فی الرقاب'' میں رقاب سے مکاتب مراد لیتے تھے اور دوسری آیت وآتوھم من مال اللہ الذی آتاکم (النور۲۴:۳۳؛ اللہ کے اس مال میں سے مکاتبوں کو دو جو اللہ نے تمہیں دیا ہے) سے اس کی مزید تاکید ہوتی ہے۔

قرطبی کہتے ہیں کہ پہلا قول صحیح ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وفی الرقاب (التوبہ ۹:۶۰) اگر زکوٰۃ میں گردنیں چھڑانے کے لیے حصہ ہے تو صاحب زکوٰۃ کو حق ہے کہ غلام خرید کر آزاد کر دے جیسا کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ صاحب زکوٰۃ، زکوٰۃ کے مال سے گھوڑا خرید کر اس پر جہاد کر سکتا ہے۔ اگر زکوٰۃ سے پورا گھوڑا خریدا جا سکتا ہے تو پورا غلام خریدنا بھی جائز ہے، اس میں کوئی فرق نہیں۔

تیسرا قول: امام ابوحنیفہؒ، ان کے اصحاب، سعید بن جبیر، اور نخعی کا ہے کہ زکوٰۃ سے کامل غلام نہ خریدا جائے ہاں غلام خریدنے میں حصہ ڈال دیا جائے اور مکاتب کی مدد کی جائے کیوں کہ یہ حصہ غلام کا اور مکاتب کا کچھ حصہ خریدنے کے لیے ہے۔ کیوں کہ آیت میں ''فی الرقاب'' کے لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ کا غلام چھڑانے میں حصہ ہونا چاہیے۔ اور یہ بات پورا غلام خریدنے کے منافی ہے۔ بہتر یہ ہے کہ دوسرے اور تیسرے قول کو ایک ہی قول سمجھا جائے۔

چوتھا قول: امام زہری کا ہے وہ کہتے ہیں کہ الرقاب کے حصے کو آدھا آدھا کر دیا جائے،

آدھا مسلمان مکاتبوں کو دیا جائے اور آدھے سے ایسے غلام خریدے جائیں جو نماز روزہ کرتے ہیں اور خاصے عرصے سے مسلمان ہوں اور انہیں ان کی نمازوں کی بنا پر آزاد کر دیا جائے۔ یہ ابوعبید کی رائے ہے۔

دوسرے قول کے حامل شافعیہ نے اپنی پہلی بات کے ساتھ اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ احتیاط اس میں ہے کہ رقاب کا حصہ مکاتب کی اجازت سے اس کے مالک کو دیا جائے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلی چار اقسام میں صدقات کے وجوب کو لام تملیک کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے فرمایا: انما الصدقات للفقراء (التوبہ۹: ۶۰)۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ اور حنابلہ کے سوا سب علماء اس پر متفق ہیں کہ الرقاب کے حصے سے مکاتب غلام خریدے جا سکتے ہیں۔ لیکن دو امور پر ان کے درمیان اختلاف ہے۔ عام غلاموں کی آزادی اور قیدیوں کی آزادی۔ الکیا الطبری کہتے ہیں کہ آزادی ملکیت ختم کرنے کا نام ہے، مالک بنانا نہیں ہے اور مکاتب کو جو دیا جاتا ہے اس میں مالک بنانا ہے اور زکوٰۃ اس وقت درست ہوگی جب کہ اس میں مالک بنایا جائے گا۔ یہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، اس لیے زکوٰۃ کا کوئی حصہ خالص غلام کی آزادی پر صرف نہ کیا جائے۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مطلقاً گردنیں آزاد کرنے میں زکوٰۃ سے حصہ ڈالا جا سکتا ہے اور امام بخاری اور ابن المنذر کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

قرطبی کہتے ہیں حدیث میں واضح طور پر موجود ہے کہ غلام آزاد کرنا اور مکاتب کی مدد کرنا دونوں کام مال زکوٰۃ سے جائز ہیں۔ احمد اور دارقطنی نے براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، اور اس نے کہا: ”مجھے

کوئی ایسا کام بتائیں جو مجھے جنت کے قریب اور دوزخ سے دور کر دے، آپؐ نے فرمایا، تم نے مختصر بات کی لیکن بڑا لمبا سوال کر دیا۔ جان آزاد کرو اور گردان چھڑاؤ۔ اس نے پوچھا، یا رسول اللہ، کیا یہ دونوں ایک ہی کام نہیں، آپؐ نے فرمایا: نہیں، جان آزاد کرنا یہ ہے کہ تم اکیلے غلام آزاد کرو اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ اس کی قیمت میں مدد کرو"۔ حنفیہ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اس حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیت میں مذکور "فی الرقاب" کا یہ مطلب ہے۔

مکاتب کو آزاد کرانے میں زکوٰۃ دینے کی تائید ایک اور حدیث سے ہوتی ہے جسے ابوداؤد کے سوا پانچوں کتب حدیث (مسند احمد، سنن ترمذی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ) نے روایت کیا(۴۵۰) کہ حضرت ابوہریرۃؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تین آدمیوں کی مدد کرنا اللہ پر واجب ہے مجاہد فی سبیل اللہ، مکاتب جو اپنی قیمت ادا کرنا چاہتا ہو اور شادی کرنے والا جو پاک دامن رہنا چاہتا ہو"۔

قیدیوں کو چھڑانے کے بارے میں اصبغ اور ابن قاسم کی رائے یہ ہے کہ قیدیوں کو چھڑانے میں زکوٰۃ صرف نہیں کی جا سکتی، مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ قیدی چھڑانے میں زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی، حنفیہ اور شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ ابن حبیب اور ابن عبدالحکم کہتے ہیں کہ جائز ہے کیوں کہ قیدی کی گردن بھی غلامی کے قبضے میں پھنس گئی ہے اور وہ غلامی سے آزاد ہو سکتی ہے، اس لیے وہ ان غلاموں کی بہ نسبت جو ہمارے قبضے میں ہیں آزادی کی زیادہ حق دار ہے، کیوں کہ اگر مسلمان کی گردن مسلمان کی غلامی سے چھڑانا عبادت ہے اور اس کے لیے صدقہ دینا جائز ہے تو کافر کی غلامی اور ذلت سے مسلمان کی گردن چھڑانا زیادہ بہتر ہے اور یہ حنابلہ کا قول ہے۔

گردنیں چھڑانے کے حصے کے بارے میں فقہاء کے مذاہب کی تفصیل اور ان کے دلائل:

''فی الرقاب'' کے بارے میں فقہی آراء میں دو پہلو ہیں۔ ایک تنگی کا پہلو ہے جو حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے اور وہ یہ کہ زکوٰۃ صرف مکاتبوں پر خرچ کی جا سکتی ہے۔ دوسرا وسعت کا پہلو ہے جو مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس حصے سے غلاموں کو بھی آزاد کرایا جا سکتا ہے اور مطلقاً گردنیں چھڑائی جا سکتی ہیں۔ حنابلہ کے مذہب میں خواہ وہ مکاتب ہوں یا خالص غلام، البتہ حنابلہ قیدیوں کو چھڑانے کے لیے زکوٰۃ خرچ کرنے کی اجازت دیتے ہیں جب کہ مالکیہ کے مشہور قول میں یہ جائز نہیں۔ ہم ہر مذہب کا الگ الگ خلاصہ بیان کر کے ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے دلائل بیان کریں گے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں(۳۵۸) زکوٰۃ کے مصارف کی پانچویں قسم ''فی الرقاب'' سے ایسے مکاتب مراد ہیں جو ہاشمی نہ ہوں۔ زکوٰۃ سے مکاتبوں کی گردنیں چھڑانے میں مدد دینی چاہیے، خواہ مکاتب کے پاس کتابت کی رقم ادا کرنے کے بعد مقدار نصاب مال موجود ہو۔

۲۔ شافعیہ کی رائے یہ ہے(۳۵۹) پانچویں قسم الرقاب سے مراد ایسے مکاتب ہیں جو زکوٰۃ دینے والے کی ملکیت نہ ہوں اور مکاتبت صحیح ہو، ان کو ان کے مالکوں کی اجازت کے بغیر اور مکاتبت کی قسط ادا کرنے کا وقت آنے سے پہلے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے تاکہ آزادی حاصل کرنے پر ان کی مدد ہو سکے، بشرطیکہ ان کے پاس مکاتبت کی رقم پوری ادا کرنے کے لیے مال نہ ہو۔ البتہ صاحب زکوٰۃ کا اپنا مکاتب ہو تو اسے زکوٰۃ دینا درست نہیں کیوں کہ اس کا فائدہ واپس مالک کی طرف لوٹ آتا ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں(۳۶۰) زکوٰۃ مسلمان غلام کی آزادی پر خرچ کی جائے، کافر کی آزادی

پر نہیں مثلاً اس سے غلام خرید کر آزاد کر دیا جائے یا اگر صاحب زکوٰۃ کے پاس غلام ہو تو اس کی غیر جانب دارانہ قیمت کروا کر اسے اپنی زکوٰۃ کے طور پر آزاد کر دے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''وفی الرقاب'' کا یہ مفہوم ہے۔

غلام کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ خالص غلام ہو، اس کی آزادی کی امید نہ ہو مثلاً مکاتب یا مدبر (جسے مالک نے کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے) یا جس کی آزادی کا کوئی وقت مقرر کر دیا گیا ہو یا ام ولد (مالک کے بچوں کی ماں) نہ ہو ورنہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا لیکن زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔

یہ بھی شرط ہے کہ غلام ایسا نہ ہو کہ صاحب مال کی ملکیت میں آتے ہی خود بخود آزاد ہو جاتا ہو جیسے صاحب مال کے والدین، اولاد یا قریبی رشتہ دار مثلاً بھائی بہنیں کیوں کہ احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، اور حاکم نے حضرت سمرہؓ سے روایت کی ہے: ''جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ محرم رشتہ دار آزاد ہو جائے گا''۔ اگر کوئی صاحب مال اپنے مال زکوٰۃ سے ایسا رشتہ دار خرید لیتا ہے جو خود بخود آزاد ہو جاتا ہے تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، ہاں اگر حاکم اسے زکوٰۃ دے اور اس سے صاحب مال کا والد اس کے بیٹے کو خرید لے اور آزاد کر دے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیوں کہ اس میں پہلی صورت نہیں ہے۔

اگر مال زکوٰۃ سے غلام خرید کر آزاد کیے گئے ہوں تو ان کی ولاء (حق وارثت) مسلمانوں کو حاصل ہوگی خواہ آزاد کرنے والا اس کی تصریح کرے یا خاموش رہے بلکہ اگر اپنے لیے ولاء کی شرط رکھے تب بھی ولاء مسلمانوں کو حاصل ہوگی۔ البتہ اگر کسی نے یوں کہا، تم میری طرف سے آزاد ہو اور تمہاری ولاء مسلمانوں کو ملے گی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی،

غلام آزاد ہو جائے گا اور ولاء آزاد کرنے والے کو ملے گی کیوں کہ ولاء اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جو کسی کو آزاد کرتا ہے۔

مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قیدیوں کو چھڑانے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ ابن حبیبؒ کہتے ہیں کہ قیدی ہمارے اپنے غلاموں کی بہ نسبت زیادہ آزادی کے حق دار ہیں اور ابن عبد الحکم کی بھی یہی رائے ہے۔

۴۔ حنابلہ کا مذہب(۳۶۱) جیسا کہ انؒ کی مستند کتابوں میں یہ ہے کہ پانچویں قسم ''الرقاب'' سے مراد مسلمان مکاتب ہیں جن کے پاس مکاتبت کی پوری رقم ادا کرنے کے لیے نہ ہو خواہ صحت مند اور ہنر مند ہوں کیوں کہ ارشاد ربانی ''وفی الرقاب'' عام ہے۔ المبدع میں ہے کہ مذہب حنبلی میں کوئی اختلاف نہیں کہ مکاتب بھی غلاموں میں شامل ہیں کیوں کہ اگر کسی نے کہا ''میں نے اپنی ملکیت کی تمام گردنیں آزاد کر دیں'' تو مکاتب بھی شامل ہوں گے۔ ارشاد ربانی فکاتبوھم (النور۲۴: ۳۳) میں اس کی طرف اشارہ ہے۔ نیز مکاتب کا مال اس کے مالک کا مال ہوتا ہے اور اس پر کی گئی بدنی زیادتی کا معاوضہ بھی مالک کو ملتا ہے، گویا مکاتب کو مال دینا اس کے مالک کو مال دینا ہے، گردن چھڑانے میں نہیں۔

مکاتب کے لیے جائز ہے کہ قسط ادا کرنے کا وقت آنے سے پہلے زکوٰۃ وصول کرے تاکہ ایسا نہ ہو کہ قسط کی ادائیگی کا وقت آ جائے اور اس کے پاس کچھ نہ ہو اور مکاتبت کا معاہدہ ختم ہو جائے۔

زکوٰۃ مکاتب کے مالک کو دینا مکاتب کو دینے کی بہ نسبت بہتر ہے۔

ابن عباسؓ کے قول کے مطابق زکوٰۃ دینے والے کے لیے جائز ہے کہ ایسا غلام خرید کر آزاد کر دے جو اس کی ملکیت میں آنے سے خود بخود آزاد نہیں ہو جاتا۔ نیز زکوٰۃ کی رقم

سے خالص غلام آزاد کرنا اور مکاتب کو آزاد کرانا جائز ہے کیوں کہ یہ قیدی کی گردن چھڑانے کے مترادف ہے، خالص غلام کی گردن چھڑانا بھی ایسا ہی ہے اور اس میں دین کی عزت اور غلبہ ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے قرض دار کی گردن قرض سے آزاد کرائی جائے۔

حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ولاء آزاد کرنے والے کا حق ہے کیوں کہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ولاء اس کا حق ہے جو غلام کو آزاد کرے''۔ اگر زکوٰۃ کا وصول کرنے والا اور حاکم زکوٰۃ کی رقم سے غلام خرید کر آزاد کرتا ہے تو اس کی ولاء مسلمانوں کا حق ہے کیوں کہ وہ مسلمانوں کے نائب کے طور پر یہ کام کر رہے ہیں۔

مذاہب کے دلائل:

پہلا نقطۂ نظر رکھنے والے یعنی حنفیہ، شافعیہ اور اسلاف میں سے ان کے ہم آہنگ علماء کے دلائل:

ان سب کی رائے یہ ہے کہ ''فی الرقاب''کا حصہ مکاتبوں کو آزادی حاصل کرنے کے لیے مدد دینے میں خرچ کیا جائے۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

ا۔ اللہ کا ارشاد ''فی الرقاب'' (التوبہ ۹:۶۰) اسی طرح ہے جیسے ارشادِ ربانی ''فی سبیل اللہ'' ہے۔ فی سبیل اللہ میں مجاہدین کو دینا واجب ہے اسی طرح رقاب، میں مکاتبوں کو ہی دیا جا سکتا ہے۔ جو ہمارا مذہب ہے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس مال سے غلام خرید لیے جائیں تو اس صورت میں غلاموں کو مال دینا نہیں ہے بلکہ ان کے آقاؤں کو دینا ہے۔ باقی تمام مصارف میں زکوٰۃ کا مال مصارف کو دیا جاتا ہے اور اس صورت میں بھی مصارف کو ہی دیا جانا چاہیے نہ کہ ان کے مالکوں کو، لہٰذا مکاتب ہی ایسی قسم ہے جسے زکوٰۃ دی جا سکتی

ہے۔ نیز اس صورت میں بہت سے لوگوں کے لیے اس حصہ میں زکوٰۃ دینا ممکن ہی نہیں ہوگا کیوں کہ اکثر لوگ ایسے ہوتے ہیں جن پر اتنی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جس سے غلام خرید سکیں اگر کسی مشترک غلام کا ایک حصہ آزاد کر دیا جائے تو باقی غلام کی قیمت لگا کر دوسرے مالک کو دیا جائے گا۔ نیز اموال باطنہ کی زکوٰۃ حکومت کو دینا ضروری نہیں ہے۔ پس اس حصہ پر زکوٰۃ خرچ ہی نہیں کی جا سکے گی، جب کہ مکاتب کو دینے کی صورت میں خرچ کی جا سکے گی کیوں کہ مکاتب کو ایک درہم بھی دیا جا سکتا ہے۔

''فی الرقاب'' کے لفظ سے صرف مکاتب ہی مراد لیے جا سکتے ہیں کیوں کہ خالص غلاموں کو زکوٰۃ دینے کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جب کہ کفارے میں غلام سے مراد خالص غلام ہی ہے کیوں کہ وہاں یہ قرینہ موجود ہے کیوں کہ کہا گیا ہے کہ غلام آزاد کرو، اور آزاد خالص غلام ہی کیا جا سکتا ہے۔ یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں جو یہ بتائے کہ اس سے خالص غلام بھی مراد ہو سکتا ہے، پس اس سے مکاتب ہی مراد لیا جائے گا جیسے کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں(۳۶۲)۔

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مستحقین زکوٰۃ کو مالک بنانا شرط ہے اور صرف مکاتب کو مالک بنایا جا سکتا ہے، خالص غلام کو مالک نہیں بنایا جا سکتا اس لیے اس کی آزادی کے لیے زکوٰۃ خرچ کرنا درست نہیں۔

البتہ مکاتبوں کو زکوٰۃ ادا کر کے انہیں مکاتبت کی رقم ادا کرنے میں معاونت کی جا سکتی ہے۔ یاد رہے کہ پہلی چار اقسام اور دوسری چار اقسام میں قرآنی تعبیر کے فرق سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری چار اقسام میں مالک بنانا شرط نہیں جیسا کہ امام رازی نے تصریح کی ہے۔

۲۔گردن چھڑانے کو صدقہ نہیں کہتے اور گردن چھڑانے کے لیے جو رقم دی جائے وہ صدقہ نہیں ہے کیوں کہ بیچنے والے نے غلام کی قیمت وصول کر لی ہے اس ۔لیے گردن کی آزادی ہی صدقہ نہیں اور اللہ تعالیٰ نے گردنیں چھڑانے میں صدقہ دینے کا حکم دیا لہٰذا غلام خریدنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی(۳۶۳)۔

نیز زکوٰۃ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا کسی کو مالک بنایا جائے جب کہ غلام آزادی کے حصول سے کسی چیز کا مالک نہیں بنتا بلکہ اس کی گردن سے اپنے آقا کی ملکیت ختم ہوتی ہے اور وہ اپنا مالک خود نہیں بن جاتا اگر وہ خود اپنا مالک بن سکتا تو ہم کہتے کہ وہ اس معاملے کے بعد اپنے آقا کے قائم مقام ہو گیا اور اپنی گردن چھڑانے میں اس طرح کا تصرف کر رہا ہے جیسا کہ مالک کر سکتا ہے۔ پس غلام کی آزادی سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ مالک کی ملکیت ختم ہوئی اور کسی دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی پس عدم تملیک کے باعث زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی کیوں کہ زکوٰۃ کے لیے یہ شرط ہے کہ جسے دی جائے وہ اس کا مالک بن جائے۔

نیز آزادی کا وقوع مالک کی طرف سے ہوتا ہے جو کسی اور کی طرف منتقل نہیں ہوتا اس لیے ولاء کا حق مالک کو ملتا ہے، اس لیے صدقے کی طرف آزادی کا وقوع جائز نہیں۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ کر دیا کہ ولاء اس کا حق ہے جو آزاد کرتا ہے تو ضروری ہے کہ ولاء کا حق کسی دوسرے کو نہ ملے صرف آزاد کرنے والے کو ملے، پس اس آیت میں رقاب سے مراد مکاتب ہی ہو سکتے ہیں۔(۳۶۴) تملیک کو شرط قرار دینے کے بارے میں جواب اوپر گزر چکا ہے۔

۳۔عبدالرحمٰن بن سہل بن حنیف اپنے والد کے حوالے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

روایت کرتے ہیں کہ: ''جس نے مکاتب کی گردن چھڑانے میں مدد کی یا غازی کی تنگ دستی میں یا مجاہد فی سبیل اللہ کی تو اللہ تعالیٰ اسے اس روز اپنے سائے میں جگہ دے گا جس دن اس کے سائے کے سوا کوئی سایہ نہیں ہوگا''۔ اس سے ثابت ہوا کہ زکوٰۃ مکاتبوں کو دینی چاہیے تاکہ انہیں آزادی کے حصول میں معاونت حاصل ہو اور یہ روایت ارشاد ربانی ''وفی الرقاب'' کے مطابق ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے ''وفی الرقاب'' فرمایا تو بہتر یہ ہے کہ مکاتب کے ساتھ تعاون کیا جائے تاکہ وہ غلامی سے اپنی گردن چھڑا لے نہ یہ کہ غلام خرید کر آزاد کیا جائے کیوں کہ خریدنے کی صورت میں رقم فروخت کرنے والے کو دی جاتی ہے اور غلام خریدنے میں کوئی ثواب نہیں ہے(۳۶۵)۔ ثواب اس میں ہے خود غلام کو مال دیا جائے تاکہ وہ آزادی خرید سکے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ غلام مکاتب ہو، کیوں کہ مکاتب اپنے آقا سے آزادی کی ضمانت پہلے حاصل کر چکا ہے۔ اگر وہ مکاتب ہے تو جو مال اسے دیا جائے گا وہ اس کی اپنی ملکیت ہوگا، آقا اس کا مالک نہیں ہوگا، اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہوگی(۳۶۶)۔

۴۔ اگر زکوٰۃ کی رقم سے غلام خرید کر آزاد کیا تو اس کے نتیجے میں غلام کی گردن آزاد ہو جائے گی اور اس کا مالک کوئی نہیں بنے گا، اس میں مالک کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص کسی کی اجازت کے بغیر اس کا قرض ادا کر دے تو اس سے اس کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اور اگر قرض دار کو رقم دے دے تاکہ وہ خود قرض ادا کرے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اسی طرح اگر مکاتب کو زکوٰۃ دے تاکہ وہ اس کا مالک ہو جائے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر زکوٰۃ سے غلام خرید کر آزاد کر دیا تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی کیوں کہ غلام اس

مال کا مالک نہیں ہوا اور ایسے مال یا آزادی قبول کیے بغیر اور مال خرچ کرنے کی اجازت دیے بغیر آزادی حاصل ہوگی (۳۶۷)۔

۵۔ حسن بصری، زہری، عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم نے کہا ہے کہ فی الرقاب سے مکاتب مراد ہیں۔(۳۶۸)

۶۔ طبری نے اپنی تفسیر میں محمد بن اسحاق سے حسن بن دینار کے حوالے سے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ ایک روز ابوموسیٰ اشعریؓ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک مکاتب کھڑا ہوا، اس نے کہا، اے امیر، لوگوں کو ترغیب دلائیں کہ میری مدد کریں۔ ابوموسیٰؓ نے ترغیب دلائی تو لوگوں نے مال پھینکنا شروع کر دیا، کوئی اپنا عمامہ پھینک رہا تھا، کوئی گاؤن، کوئی انگوٹھی، حتیٰ کہ لوگوں نے بہت مال پھینک دیا، جب ابوموسیٰؓ اشعری نے وہ مال دیکھا تو کہا اسے اکٹھا کرو، پھر لوگوں سے کہا، اسے فروخت کرو، پھر اس میں سے جتنا مکاتب کو ضرورت تھا اسے دے دیا، باقی گردنیں چھڑانے میں خرچ کر دیا اور لوگوں کو واپس نہیں کیا بلکہ کہا: یہ مال جو لوگوں نے دیا ہے گردنیں چھڑانے کے لیے ہے۔

میری رائے میں اس روایت سے یہ لازم نہیں آتا کہ غلام خرید کر آزاد کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔

دوسرے گروہ یعنی مالکیہ اور حنابلہ اور ان اسلاف کے دلائل جو ان سے ہم آہنگ ہیں:

اس گروہ کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم سے غلام خرید کر آزاد کیے جا سکتے ہیں، ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ رقاب کا لفظ عام ہے، خواہ مکاتب کو زکوٰۃ دے یا زکوٰۃ دینے والا مستقل غلام خرید کر

آزاد کرے کیوں کہ یہ مطلق تعبیر ہے اسے مطلق ہی رہنا چاہیے۔

۲۔ اگر رقاب سے مراد صرف مکاتب ہو تو وہ قرض داروں میں داخل ہے، اس کا الگ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

۳۔ مکاتب کی مدد کرنے کی بہ نسبت مستقل غلام خرید کر آزاد کرنا زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ کبھی مکاتب کی مدد کی جاتی ہے لیکن وہ آزادی حاصل نہیں کرسکتا، جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام رہتا ہے جب کہ غلام ہر وقت خریدا جا سکتا ہے جب کہ مکاتبت ہر وقت اور ہمیشہ نہیں ہوتی۔

راجح رائے:

اوپر مذکور مذاہب کے دلائل کے موازنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے گروہ کا نقطۂ نظر راجح ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی: وفی الرقاب (التوبہ ۹:۶۰) مطلق ہے۔ مطلق اپنے طلاق پر رہتا ہے۔ میں، جس رائے کو ترجیح دیتا ہوں وہ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، حسن بصری، زہری، ابوعبید کا قول اور حنابلہ کا مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ فی الرقاب میں مکاتب کی مدد کرنا، غلام آزاد کرنا اور قیدی چھڑانا سب شامل ہیں، قرآن کی مطلق تعبیر کے اطلاق پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رقاب مکاتبوں سے عام ہے اس لیے زکوٰۃ کے مال سے غلام آزاد کرانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ غلام کی ولاء آزاد کرنے والے کو مل جائے گی کیوں کہ جو ولاء کا وارث ہوگا وہی دیت، تاوان اور ان جرائم کے معاوضے دینے کا ذمہ دار ہوگا جو آزاد ہونے والا کرے گا۔ اس لیے ذمہ داری کے بدلے تاوان کا جو اصول ہے اس کا یہی تقاضا ہے۔ جب سنت نبویؐ سے یہ ثابت ہے کہ زکوٰۃ دینے والے کو مال زکوٰۃ وراثت کے طور پر واپس مل جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں تو اگر ولاء زکوٰۃ دینے والے کو مل

جائے تو اس میں کیا حرج ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں: اگر سنت نبویؐ میں یہ گنجائش موجود ہے کہ زکوٰۃ دینے والے کی زکوٰۃ بعینہ وراثت کے طور پر واپس اسے مل جائے تو ولاء کی وراثت اگر آزاد کرنے والے کو مل جائے تو اس کے جواز میں کوئی قباحت نہیں (۳۶۹)۔

یہ نقطۂ نظر مختلف آراء کا جامع ہے اور یہی واضح اور درست ہے کیوں کہ آیت میں دو امور کا احتمال ہے (کہ اس سے مکاتب مراد ہوں اور مکمل غلام) حضرت براءؓ کی مذکورہ بالا حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ گردن چھڑانا آزادی دلانے سے مختلف عمل ہے اور غلاموں کو آزاد کرنا اور مکاتبوں کو مال کتابت کے سلسلے میں مدد کرنا ایسے اعمال ہیں جن سے آدمی جنت کے قریب اور دوزخ سے دور ہوتا ہے۔

۵۔ اس مصرف کی اصلی تطبیق: مکاتب کو غلامی سے آزادی کے حصول میں مدد دینا

اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو ترغیب دی ہے کہ وہ غلاموں سے متعین مقرر اقساط پر مکاتبت کر لیا کریں تاکہ غلام اپنے آپ کو آزاد کرو اسکیں اور آزادی حاصل کر سکیں۔ ارشاد ربانی ہے: والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً وآتوھم من مال اللہ الذی آتاکم (النور۲۴: ۳۳؛ تمہارے جو غلام مکاتبت کرنا چاہیں تو ان سے مکاتبت کر لیا کرو، اگر تم ان میں بھلائی دیکھو اور اللہ نے اپنا جو مال تمہیں دیا ہے اس میں سے انہیں بھی دو) نسائی میں حضرت علیؓ سے مرفوع روایت مذکور ہے کہ: ''آیت میں ایک چوتھائی مال مکاتبت کا ذکر ہے'' (۳۷۰) اور فی الرقاب کی تفسیر مکاتبوں کی مدد سے کی گئی ہے۔ ابن جریر وغیرہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مالک سے کہا ہے کہ مکاتب کے بدل کتابت میں سے ایک، چوتھائی قیمت چھوڑ

دو، یہ اللہ کی طرف سے تعلیم ہے، فرض نہیں ہے البتہ اس میں اجر وثواب ہے۔اوپر ہم نے وہ احادیث بیان کی ہیں جن میں مکاتب کی مدد کی ترغیب ہے۔ اس خدائی حکم اور احادیث میں وارد ہونے والی ترغیب کی وجہ سے ماضی میں لوگ بڑھ چڑھ کر مکاتبوں کی مدد کرتے رہے تا کہ وہ غلامی سے آزادی حاصل کرسکیں، حتی کہ اگر ان کے پاس مطلوبہ رقم سے زائد مقدار نصاب مال ہوتا تب بھی لوگ مدد جاری رکھتے، جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک انہیں زکوٰۃ دینے کے لیے ضروری ہے ان کے پاس مکاتبت کی قسطیں پوری ادا کرنے کے لیے مطلوبہ مال نہ ہو، اس صورت میں مکاتب کو اتنا مال دیا جائے جس سے وہ اپنے قرض کی قسطیں ادا کر سکے، خواہ وہ کام کاج کرنے پر قادر ہو اور قسط کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے البتہ مالکیہ کے نزدیک مکاتبوں کو زکوٰۃ کے سوا دوسرے صدقات سے مدد کی جائے۔

مکاتبوں کی مدد کے سلسلے میں زکوٰۃ خرچ کرنے کا عملی طریقہ بالعموم یہ تھا کہ انہیں نقد یا جنس مثلاً غلہ، پھل اور مویشی وغیرہ صدقے کے طور پر دیے جاتے تھے جیسا کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے جو حسن بصری سے مروی ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک مکاتب کھڑا ہوا اور اس نے اپنی حاجت بیان کی۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے درخواست کی کہ لوگوں سے اس کی مدد کرنے کا کہا جائے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری نے لوگوں سے اس کی مدد کرنے کا کہا، لوگوں نے اس کے لیے سامان جمع کیا جو اکٹھا کرکے فروخت کر دیا گیا، حضرت ابوموسیٰ نے اس مکاتب کو اس کی ضرورت کے مطابق رقم دے کر زائد مال دوسرے مکاتبوں کو دے دیا اور لوگوں کو ان کی دی ہوئی چیزیں واپس نہیں کیں۔

مکاتبوں کی مدد کرنے کا مقصد واضح ہے اور وہ یہ کہ مکاتب کو آزادی خریدنے کے

قابل بنایا جائے۔ اور غلامی کے آثار کو ختم کیا جائے کیوں کہ اسلام آزادی کی حوصلہ افزائی کرتا ہے اور غلامی سے لوگوں کو نجات دلانا چاہتا ہے اور اگر مالک معاوضہ لیے بغیر آزاد کرنے کو تیار نہ ہو تو مکاتبت کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے۔ ابو داؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے حسن سند سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب تک مکاتب کے ذمے ایک درہم بھی موجود ہے وہ غلام ہے''۔

۶۔ کیا الرقاب کی مد میں سے ان اسلامی گروہوں اور جماعتوں کو حصہ دیا جا سکتا ہے جو کافر حکومتوں کے پنجہ استبداد میں پس رہی ہیں اور اپنی آزادی کے لیے کوشاں ہیں؟

''رقاب'' کے لفظ کا شرعی مفہوم واضح ہے کہ اس سے مراد غلاموں کو غلامی سے آزاد کرانا ہے خواہ وہ فرد ہو یا جماعت۔ آج کے دور میں جو استعمار اور استبداد کی انتہائی منحوس صورتیں ہیں۔ ان پر غلامی کے معروف معنی کا اطلاق نہیں ہوتا، اس لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ استعمار غلامی کی طرح ہے یا استعمار کا شکار اسلامی گروہوں کو آزادی کے حصول کے لیے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے لیکن سید شیخ رشید رضا نے استبداد کا شکار مسلم گروہوں کو زکوٰۃ سے مال دینے کو جائز قرار دیا ہے تاکہ وہ آزادی حاصل کر سکیں اور اسلام کی عزت و مجد کا اعادہ کر سکیں بلکہ غیر ملکیوں نے ان سے جو اسلامی ممالک چھین لیے ہیں انہیں واپس حاصل کر سکیں۔ کیوں کہ آج دنیا میں غلامی ختم ہونے کی وجہ سے ''رقاب'' کا اور کوئی مصرف باقی نہیں رہا(۳۷۱)۔

ہمارے استاذ مرحوم شیخ محمود شلتوت نے بھی یہی رائے اختیار کرتے ہوئے اپنی کتاب ''الاسلام عقیدۃ وشریعۃ'' میں سید رشید رضا کا اتباع کیا ہے۔ اس رائے کے اختیار

کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ مسلمانوں کو کفار کی غلامی سے نجات دلانے میں استعمال ہوگی۔ جو زکوٰۃ دی جاتی ہے وہ دسواں یا چالیسواں حصہ ہے جو اغنیا کی ضروریات سے زائد ہے۔

اس رائے میں ''الرقاب'' کے مفہوم میں وسعت پیدا کر دی گئی ہے اور غلامی کے مجازی معنی اختیار کیے گئے ہیں کیوں کہ موجودہ دور کی غلامی پچھلے دور کی غلامی سے قانوناً اور عملاً مختلف اور نئی ہے اگرچہ اپنی خرابیوں اور برائیوں میں اس کے مشابہ ہے۔ استعمار کا شکار ہونے والے لوگوں پر غلامی کے شرعی احکام منطبق کرنے ممکن نہیں ہیں البتہ ان کے لیے جہاد واجب ہے اور یہ کہ ظالموں کو اپنے علاقوں سے کھدیڑ دیں۔

تاہم ظلم واستبداد یا استعمار کا شکار لوگوں کی مدد کرنا اور جس سرزمین پر غیر مسلموں نے قوت، ظلم اور غصب کے ذریعے قبضہ کرلیا ہے اسے ان کے قبضے سے چھڑانا ''فی سبیل اللہ'' کے مصرف میں زکوٰۃ دینے سے بھی ممکن ہے لیکن محدود پیمانے پر دوسرے صدقات بھی اس مصرف میں خرچ کیے جا سکتے ہیں اور ملک کے عام ذرائع آمدنی سے جو کہ مصالح عامہ کے لیے ہوتے ہیں یا زکوٰۃ کے سوا دوسرے ٹیکسوں کی آمدنی اس مقصد کے لیے خرچ کی جا سکتی ہے۔

خاتمۂ بحث:

اس بحث سے واضح ہوتا ہے کہ ''فی الرقاب'' زکوٰۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف ہے جو اپنے اطلاق کے اعتبار سے غلاموں کو غلامی سے آزاد کرانے، مکاتبوں کو آزادی خریدنے میں مدد دینے اور مسلمان قیدیوں کو غیر مسلموں کی قید و بند سے آزاد کرانے میں صرف کی جا سکتی ہے۔

چوں کہ اللہ کے فضل سے دنیا سے غلامی کا خاتمہ ہو گیا ہے، اس لیے امام احمد کی رائے پر عمل کرتے ہوئے اس مصرف کے ایک حصے کو مسلمان قیدیوں کو آزادی دلانے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے کیوں کہ اس میں قید سے گردن چھڑائی جاتی ہے۔

اسی طرح استعماری طاقتوں کے شکنجے میں پھنسے ہوئے مسلمانوں کی مدد ''فی سبیل اللہ'' کے مصرف کے تحت کی جا سکتی ہے تا کہ ظالموں کے خلاف جہاد کر کے ان کے ناپاک وجود سے زمین کو پاک کیا جائے اور ان کی استعماری تباہ کاریوں سے نجات حاصل کی جائے۔

☆☆☆

حواشی وتعلیقات

۱۔ العناية حاشيه فتح القدير ، ۱:۴۸۱، مراقی الفلاح، ۱۲۱، الدر المختار،۲:۲ وبعد، اللباب، ۱:۱۳۹، الشرح الكبير، ۱:۴۳۰، المغنی،۲:۵۷۴، کشاف القناع،۲:۱۹۱ وبعد۔

۲۔ طبرانی؛ ابونعیم، الحلیہ ،خطیب بغدادی نے ابن مسعودؓ سے اور ابوداؤد نے مرسلاً حسن سے روایت کی حدیث ضعیف ہے۔

۳۔ طبرانی نے حضرت علیؓ سے روایت کی،ضعیف ہے (مجمع الزوائد،۳:۶۲)۔

۴۔ طبرانی نے حضرت انسؓ سے روایت کی،ضعیف ہے (ایضاً)۔

۵۔ اس حدیث کی تخریج گزر چکی، اسی طرح کی حدیث بخاری ومسلم میں حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک شخص آیا، اس نے کہا، یا رسول اللہ، اسلام کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا، کہ تو اللہ کی عبادت کرے اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے ،فرض نمازیں قائم کرے اور فرض زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے''۔ وہ شخص جبریل تھے۔

۶۔ ابن عباسؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار،۴:۱۱۴)۔

۷۔ ترمذی کے سوا تمام صحاح ستہ نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت کی (مجمع الفوائد، ۱:۳۷۶)۔

۸۔ بہز بن حکیم نے اپنے باپ اور دادا سے روایت کی، احمد؛نسائی؛ ابوداؤد نے کہا ہے کہ شطر ماله (مال کا ایک حصہ) اس امر کی دلیل ہے کہ مانعین زکوٰۃ سے مال کا ایک حصہ لے کر اس کے مصرف پر خرچ کردیا جائے۔ (نیل الاوطار،۴:۱۲۱ وبعد)۔

۹۔ بکری کا مادہ بچہ، ایک روایت میں ''عقال'' کا لفظ ہے، ایک جماعت کے نزدیک عقال ایک سال کی زکوٰۃ کو کہتے ہیں کیوں کہ اونٹ باندھنے والی رسی پر لڑائی کرنا جائز نہیں، اکثر محققین کا خیال

ہے کہ اس سے مراد اونٹ باندھنے والی رسی ہے اور بطور مبالغہ یہ بات کہی گئی ہے۔

۱۰۔ ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۴:۱۱۹)۔

۱۱۔ الدر المختار، ۲:۵۔۱۲؛ فتح القدیر، ۱:۴۸۷۔

۱۲۔ حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہے۔ غریب اور غیر معروف ہے۔ سبط ابن الجوزی نے آثار الانصاف میں حضرت عثمانؓ اور ابن عمرؓ سے روایت کی، ابو عبید نے کتاب الاموال میں حسن بصری سے، امام مالک نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی۔ اس کی سند میں انقطاع ہے۔ امام مالک کہتے ہیں: الضمار: جو مالک سے روک دیا گیا ہو، لغت میں ضمار اسے کہتے ہیں جو غائب ہو اور اس کی واپسی کی امید نہ ہو۔ اس کی اصل اضمار ہے یعنی غائب اور مخفی ہونا (نصب الرایۃ، ۲:۳۳۴؛ رد المحتار، ۲:۱۲)۔

۱۳۔ البدائع، ۲:۳۹۔

۱۴۔ فتح القدیر، ۱:۴۸۱۔۴۸۶، الدر المختار، ۲:۴ وبعد؛ ۱۳؛ اللباب، ۱:۱۴۰، بدایۃ المجتہد، ۱:۲۳۶؛ حاشیہ الدسوقی، ۱:۴۳۱، ۴۵۹، ۴۶۳؛ القوانین الفقہیہ، ۹۸ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹ وبعد؛ ۶۲۹؛ شرح الرسالۃ، ۱:۳۱۷؛ الام، ۴:۱۲۵؛ المہذب، ۱:۱۴۰، ۱۴۳ وبعد؛ المجموع، ۵:۲۹۳۔ ۲۹۹؛ المغنی، ۲:۶۲۱۔ ۶۲۸؛ کشاف القناع، ۲:۱۹۵، ۲۳۹ وبعد؛ ۲۸۳، ۲۸۵؛ حاشیہ الباجوری، ۱:۲۷۰۔ ۲۷۵۔

۱۵۔ بنو تغلب: عرب کے عیسائی تھے۔ حضرت عمرؓ نے ان پر جزیہ نافذ کرنا چاہا تو انہوں نے کہا کہ ہم عرب ہیں اس لیے وہ ٹیکس نہیں دیں گے جو عجمی لوگ دیتے ہیں۔ آپ ہم سے وہ لیں جو آپ مسلمانوں سے لیتے ہیں یعنی زکوٰۃ، حضرت عمرؓ نے کہا، نہیں، وہ تو مسلمانوں پر فرض ہے، انہوں نے کہا، اسی نام سے اس کی شرح میں جتنا چاہیں اضافہ کر لیں لیکن جزیہ کے نام سے نہیں۔

حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا اور دونوں کا اتفاق ہو گیا کہ زکوٰۃ کے نام سے شرح دوگنی کر دی جائے۔ ایک روایت میں ہے کہ یہ جزیہ ہے تم اسے جو نام چاہو دے دو (ردالمحتار، ۲:۳۷)۔

۱۶۔ یہ حدیث ضعیف ہے، عمرو بن شعیب نے اپنے باپ اور دادا سے روایت کی، شافعی اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ یوسف بن مالک کے حوالے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کی۔ بیہقی نے حضرت عمرؓ سے موقوفاً روایت کی اور کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (المجموع، ۵:۲۹۷؛ نصب الرایة، ۲:۳۳۱ وبعد)۔

۱۷۔ البدائع، ۲:۹؛ ردالمحتار، ۲:۵۔

۱۸۔ صاحب کنز نے اسے شرط قرار دیا اور صاحب درر نے اسے سبب بتایا جیسا کہ ہم نے وضاحت کر دی، قرانی کہتے ہیں کہ یہ سبب ہے۔

۱۹۔ الشرح الکبیر، ۱:۴۳۱، ۴۵۷، ۴۸۴ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۸۸، ۶۲۲ وبعد؛ ۶۴۷۔

۲۰۔ المجموع، ۵:۳۰۸ ۔ ۳۱۸، المہذب، ۱:۱۴۱ وبعد؛ الام، ۱:۴۲۔۴۳۔

۲۱۔ المغنی، ۳:۴۸۔۵۳۔

۲۲۔ ابو داؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث حسن ہے۔ دارقطنی نے حضرت ابن عمرؓ اور انسؓ سے روایت کی جو موقوف ہے یا ضعیف، ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی جو ضعیف ہے۔ نصب الرایة، ۲:۳۲۸ وبعد۔

۲۳۔ مراقی الفلاح، ۱۲۱، الدر المختار، ۲:۳۱، ۲۷، فتح القدیر، ۱:۵۱۰؛ البدائع، ۲:۵۱۔

۲۴۔ القوانین الفقهیه، ۹۹:۱۰۱؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹۰؛ بدایةالمجتهد، ۱:۲۶۱۔۲۶۳؛ شرح الرسالة، ۱:۳۲۶۔

۲۵۔ غلے وغیرہ کو ''حرث'' اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے لیے زمین پر ہل چلایا جاتا ہے۔ ترث سے

مراد غلہ اور چاروں قسم کے تیل کی فصلیں، کھجور اور انگور ہیں۔

۲۶۔ جب دانے اس قدر پک جائیں کہ کھانے کے قابل ہو جائیں اور انہیں مزید پانی دینے کی ضرورت نہ رہے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ضروری نہیں کہ خشک ہو جائے اور کاٹ لیے جائیں یا صاف کر لیے جائیں۔ پھل جب کھانے کے قابل ہو جائے اور انگوروں میں مٹھاس آجائے (الشرح الصغیر ، ۱:۶۱۵ یہ دردیر کی رائے ہے)، الرسالہ (۱:۳۱۸) میں ہے کہ جس روز فصل کاٹی جائے اس روز زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، مشہور قول یہی ہے۔

۲۷۔ المهذب، ۱:۱۴۳؛ المجموع، ۵:۳۲۸ وبعد؛ الحضرمیه، ۹۹۔

۲۸۔ المغنی، ۲:۶۲۵۔ ۶۲۹۔

۲۹۔ یہ حدیث ابن عمرؓ پر موقوف ہے۔ ترمذی، دارقطنی اور بیہقی نے روایت کی (نصب الرایة، ۲:۳۳۰)۔

۳۰۔ الدر المختار، ۲:۶ وبعد؛ الشرح الصغیر ، ۱:۶۴۷۔۶۴۹؛ القوانین الفقهیه، ۹۹؛ المهذب، ۱:۱۴۲، المجموع، ۵:۳۱۳ وبعد؛ المغنی، ۳:۴۱ وبعد۔

۳۱۔ ابوعبید نے کتاب الاموال میں روایت بیان کی۔

۳۲۔ الدر المختار وردالمحتار، ۲:۷۔۸۔

۳۳۔ فتح القدیر ، ۱:۴۹۳؛ الدر المختار، ۲:۱۴،۴۔۱۵؛ البدائع، ۲:۴۰؛ الکتاب، ۱:۱۴۰ وبعد؛ القوانین الفقهیه، ۹۹؛ المهذب، ۱:۱۷۰؛ المجموع، ۶:۱۸۲ وبعد؛ الحضرمیه، ۱۰۵؛ المغنی، ۲:۶۳۸ وبعد؛ الشرح الصغیر ، ۱:۶۶۶ وبعد؛ ۶۷۰ وبعد۔

۳۴۔ البدائع، ۲:۳۹؛ الدر المختار، ۲:۸۵؛ احکام القرآن لابن العربی، ۲:۹۴۷؛ المهذب، ۱:۱۷۱؛ المغنی، ۲:۶۶۵-۶۶۷۔

۳۵۔ شرح الرسالۃ، ا:۳۱۷؛ القوانین الفقھیہ، ۹۹۔

۳۶۔ الدر المختار،۲:۱٦ وبعد؛ شرح الرسالۃ، ا:۳۱۷؛ القوانین الفقھیہ، ۹۹، بجیرمی الخطیب، ۲:۳۲۰؛ المجموع، ۵:۳۰۲، ۳۰۵؛ المھذب، ا:۱۴۰؛ کشاف القناع، ۲:۱۹۲؛ المغنی، ۲:٦۸۴۔

۳۷۔ حنفی علماء اصول نے اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے کہ امر کا تقاضا کیا ہے کیا فوراً عمل کرنا ضروری ہوتا ہے یا تاخیر کی جاسکتی ہے لکھا ہے کہ زکوٰۃ اور حج کی ادائیگی میں معتمد روایت کے مطابق تاخیر کی جاسکتی ہے۔ (اصول سرخسی، ا:۲٦؛ مسلم الثبوت، ا:۳۱۸؛ الزحیلی، اصول الفقہ، ا:۲۲۹-۲۳۲)۔

۳۸۔ یعنی مختلف اقسام کا سامان تجارت۔

۳۹۔ ردالمحتار،۲:۲۷۔

۴۰۔ امام ابو یوسف کہتے ہیں: جب کاٹنے کا وقت آجائے اور امام محمد کہتے ہیں کہ جب کاٹ کر محفوظ کر لیا جائے۔

۴۱۔ الشرح الصغیر، ا:٦١۵؛ شرح الرسالۃ(ا:۳۱۸) میں انہوں نے لکھا ہے جس دن فصل کٹتی ہے اور پھل چنے جاتے ہیں اس روز مشہور قول کے مطابق زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اور حسب الامکان نکال دینی چاہیے۔

۴۲۔ مغنی المحتاج، ا:۳۸٦۔

۴۳۔ کشاف القناع،۲:۱۹۲۔

۴۴۔ المھذب، ا:۱٦٦، المغنی،۲:٦۳۱۔

۴۵۔ فتح القدیر، ا:۵۱٦؛ البدائع،۲:۵۰ وبعد؛ المجموع، ٦:۱۳۹ وبعد؛ المھذب، ا:۱٦٦ وبعد؛

الحضرمیه، ۱۰۵؛ المغنی، ۲: ۶۲۹ وبعد؛ کشاف القناع، ۲: ۳۱۰ وبعد۔

۴۶۔ احمد؛ ابوداؤد؛ ابن ماجہ؛ ترمذی نے اسنادِ حسن سے روایت کی، ابو داؤد نے مرسلاً حسن بن مسلم سے روایت کی اور یہی صحیح تر ہے (نیل الاوطار، ۴: ۱۴۹)۔

۴۷۔ بدایۃالمجتہد، ۱: ۲۶۶؛ الشرح الکبیر، ۱: ۴۳۱؛ القوانین الفقهیه، ۹۹؛ نیل الاوطار، ۴: ۱۵۱۔

۴۸۔ ابن قدامہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ کی جائے''۔

۴۹۔ فتح القدیر، ۱: ۵۱۴-۵۱۶؛ الدر المختار، ۲: ۲۸ وبعد، ۱۰۰ وبعد؛ البدائع، ۲: ۱۵

۵۰۔ بدایۃالمجتہد، ۱: ۲۴۱؛ المهذب، ۱: ۱۴۴؛ القوانین الفقهیه، ۹۹؛ المغنی، ۲: ۲۸۵ وبعد۔

۵۱۔ بدایۃالمجتہد، ۱: ۲۴۰۔

۵۲۔ فتح القدیر، ۱: ۵۱۹-۵۲۵؛ الدر المختار، ۲: ۳۸-۴۶؛ اللباب، ۱: ۱۴۸ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱: ۶۲۰؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۰؛ مغنی المحتاج، ۱: ۳۸۹ وبعد؛ المهذب، ۱: ۱۵۷ وبعد؛ المغنی، ۳: ۱-۱۶؛ کشاف القناع، ۲: ۲۶۶-۲۷۵؛ شرح الرسالة، ۱: ۳۲۲ وبعد۔

۵۳۔ حنفیہ کے نزدیک مثقال پانچ گرام کے برابر ہے۔ بنک فیصل السعودی نے سوڈان میں مثقال کو ۴٫۴۵۷ گرام بتایا ہے اور یہی معقول اور معتدل رائے ہے یا ۴٫۲۵ گرام۔

۵۴۔ یاد رہے کہ حنابلہ کے نزدیک دینار مثقال سے چھوٹا ہوتا ہے اور نصاب: 1/9 + 2/7 ۲۵٫ دینار ہوگا۔

۵۵۔ انگریزی لیرہ، ۲٫۵۰ درہم اور عثمانی لیرہ، ۲٫۲۵ درہم اور فرانسیسی لیرہ ۲ درہم کا ہے۔

۵۶۔ دو سو درہم سات مثقال کے برابر ہے اور دینار بیس قیراط کے برابر اور قیراط پانچ جو کے برابر ہے۔ شرعی درہم ستر جو کے برابر ہے اور مثقال سو جو کے برابر ہے۔ مثقال اور دینار میں مطابقت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک شرعی درہم ۳٫۵۰ گرام اور جمہور کے نزدیک ۳٫۲۰۸ گرام اور عربی درہم

۲٫۹۷۵ گرام ہے۔

۵۷۔ د۔ ضیاء الدین الریس: الخراج فی الدولة الاسلامیة،۳۴۴۔

۵۸۔ ۱۹۹۳ء کے وسط میں۔

۵۹۔ ابو داؤد اور بیہقی نے سند جید سے روایت کی (نیل الاوطار،۴:۱۳۸)۔

۶۰۔ شیخین نے روایت کی۔ الفاظ بخاری کے ہیں۔ ورق راء کی زیر کے ساتھ چاندی: الذود تین سے دس تک، اس لفظ کا مفرد کوئی نہیں ہے۔ اس حدیث میں اوقیہ کی مقدار بالاتفاق چالیس درہم ہے۔ درہم سے مراد خالص چاندی ہے خواہ سکے کی شکل میں ہو یا نہ (نیل الاوطار،۴:۱۲۶، ۱۳۸)۔

۶۱۔ المغنی،۳:۴؛ اللباب، ۱:۱۴۸۔

۶۲۔ ابوعبید نے روایت کی۔

۶۳۔ اللباب، ۱:۱۴۹؛ الدر المختار،۲:۴۲؛ فتح القدیر، ۱:۵۲۰۔

۶۴۔ احمد؛ ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت علیؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: ’’میں نے تمہارے لیے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کر دی ہے، چاندی کی زکوٰۃ ادا کرو، ہر چالیس درہم پر ایک درہم اور ایک سو نوے درہم پر زکوٰۃ نہیں ہے جب دو سو ہو جائیں تو پانچ درہم زکوٰۃ ہے‘‘۔ (نیل الاوطار،۴:۱۳۷)۔

۶۵۔ المغنی،۳:۶؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۲۰؛ الحضرمیه، ۱۰۱۔

۶۶۔ دارقطنی، الاثرم، ابوداؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، نیز یہ روایت حضرت علیؓ اور ابن عمر سے موقوفاً ہے۔

۶۷۔ اللباب، ۱:۱۴۹؛ الدر المختار، ۲:۴۲؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۲۲؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۹۰؛ المغنی،۳:۵؛ فتح القدیر، ۱:۵۲۳؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۰ وبعد۔

۶۸۔ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۴۶۰؛ القوانین الفقھیہ، ۱۰۱؛ بدایۃ المحتھد، ۱:۲۴۲۔

۶۹۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۹۰ وبعد؛ المجموع، ۶:۲۹ وبعد؛ المھذب، ۱:۱۵۸ وبعد؛ الحضرمیۃ، ۱۰۲۔

۷۰۔ شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ خانہ کعبہ اور دوسری مساجد کی سونے چاندی سے تزئین وآرائش کرنا اور ان کی چھتوں اور قندیلوں پر سونے کا پانی چڑھانا حرام ہے اور گھر کی چھت یا دیواروں پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھانے کی حرمت پر اتفاق ہے۔ (المجموع، ۶:۳۹) ضبہ سے مراد ایسا ٹانکا یا بندھن جس سے برتن جوڑے جاتے ہیں۔

۷۱۔ المغنی، ۳:۹-۱۷؛ کشاف القناع، ۲:۲۷۲-۲۷۵۔

۷۲۔ طبرانی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔ بیہقی نے کہا، اس کی کوئی اصل نہیں، جابرؓ سے ان کی اپنی بات نقل کی گئی جو مرفوع نہیں ہے (المجموع، ۶:۳۲)۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ایک شخص نے جابر بن عبداللہؓ سے پوچھا کیا زیور میں زکوٰۃ ہے؟ انہوں نے کہا نہیں۔

۷۳۔ فتح القدیر، ۱:۵۲۴؛ الدر المختار، ۲:۴۱۔

۷۴۔ حدیث ضعیف ہے۔ ابو داؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد، دادا کے حوالے سے روایت کی۔

۷۵۔ البدائع، ۲:۱۰؛ الدر المختار، ۲:۴۷ وبعد؛ مراقی الفلاح، ۱۲۱۔

۷۶۔ الشرح الکبیر، ۱:۴۵۸ وبعد، بدایۃ المجتھد، ۱:۲۶۴ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۲۸ وبعد۔

۷۷۔ المھذب، ۱:۱۴۲؛ المجموع، ۵:۳۱۳۔

۷۸۔ المغنی، ۳:۴۶ وبعد۔

۷۹۔ دیکھیے: الفقہ علی المذاھب الأربعۃ، ۱:۴۸۶، طبع پنجم۔

۸۰۔ الدر المختار ورد المحتار، ۲:۵-۸۔

۸۱۔ سرٹیفکیٹس کے لین دین کے حرام ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی پر مکمل

ملکیت نہیں ہوتی۔ البتہ حرام مال مثلاً غصب، چوری، رشوت، دھوکہ دہی، ذخیرہ اندوزی، ملاوٹ اور سود وغیرہ کے ذریعے حاصل ہونے والے مال میں حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ نہیں ہے، جمہور کے نزدیک زکوٰۃ ہے، کیوں کہ اس طرح حاصل ہونے والے مال کا مالک نہیں ہوتا اور اصل مالک کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے کیوں کہ لوگوں کے مال ناجائز طریقے سے کھانے کی ممانعت ہے۔

۸۲۔ دیکھیے: ڈاکٹر حسین غنایم، الشرکات التجاریة، ۱۸۹ وبعد۔

۸۳۔ استاد ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے اپنی کتاب فقه الزکوٰة، ۱:۵۲۳ وبعد میں اور ڈاکٹر خلیفہ بابکر حسن نے اپنی کتاب (بحوث ودراسات اسلامیه) ۱۰۱ میں ذکر کیا۔

۸۴۔ قرضاوی، فقه الزکوٰة، ۱:۵۲۵، ۵۲۸۔

۸۵۔ حلقه الدراسات الاجتماعیة الثالثة، ۲۴۲، بحث الاستاذ الشیخ محمد ابوزهرة، مجمع البحوث الاسلامیة، المؤتمر الثانی، القاهرة مئی ۱۹۶۵ء۔

۸۶۔ دیکھیے، ص ۱۳۷، ڈاکٹر شوقی اسماعیل شحاتہ نے اپنی کتاب ''التطبیق المعاصر للزکاة، ص ۱۱۸ میں اشارہ کیا ہے اور اپنی بحث میں اس پر اعتماد کیا۔

۸۷۔ پانچ میں سے چار ارکان نے، پانچویں رکن ڈاکٹر خلیفہ بابکر نے یہ رائے اختیار کی کہ حصص کو غیر منقولہ جائداد قرار دیتے ہوئے اس کے منافع پر دس فی صد زکوٰۃ وصول کی جانی چاہیے۔

۸۸۔ یہ ڈاکٹر شوقی اسماعیل شحاتہ کی رائے ہے جو انہوں نے التطبیق المعاصر للزکاة ص ۱۱۹ پر دی ہے۔

۸۹۔ دیکھیے، آگے: ''بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ''۔

۹۰۔ فتح القدیر، ۱:۵۳۷-۵۴۳؛ الدر المختار، ۲:۵۹-۶۵؛ البدائع، ۲:۶۵-۶۸۔

۹۱۔ خراجی زمین: ہر وہ زمین جسے بزور فتح کیا گیا ہو اور اس کے رہنے والوں کو وہیں آباد رہنے دیا گیا ہو، یا اسلامی حکمران نے ان سے خراج (کفار پر ٹیکس) پر مصالحت کی ہو، مکہ معظمہ کی زمین ا

سے مستثنٰی ہے، اسے بزور فتح کیا گیا، وہاں کے رہنے والوں کو وہیں رہنے دیا گیا لیکن ان پر خراج نہیں مقرر کیا گیا۔ عشری زمین: ہر وہ زمین جس کے رہنے والوں نے اسلامی فوجوں کے قبضے سے پہلے اسلام قبول کر لیا ہو، یا وہ زمین جسے فتح کے بعد اسلامی فوج میں تقسیم کر دیا گیا ہو، عرب کی ساری زمین عشری ہے، اس میں عشر واجب ہے جو مسلمانوں کی زمینوں پر لگایا جاتا ہے (الکتاب مع اللباب، ۴:۱۳۷ وبعد) پہلی قسم کی زمین حکومت کی ہوتی ہے اور دوسری لوگوں کی ملکیت۔

۹۲۔ صحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (نصب الرایۃ، ۲:۳۸۰)۔

۹۳۔ زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ابن عدی نے الکامل میں عمرو بن شعیب سے ان کے والد کے حوالے سے روایت کی کہ ''پتھر میں زکوٰۃ نہیں ہے'' اس حدیث میں ضعیف یا مجہول راوی ہے۔ ابن ابی شیبہ نے عکرمہ سے روایت کی کہ: ''موتی اور زمرد کے پتھروں میں زکوٰۃ نہیں، ہاں اگر تجارت کے لیے ہو تو پھر زکوٰۃ ہے''۔ (نصب الرایۃ، ۲:۳۸۳)۔

۹۴۔ القوانین الفقهیه، ۱۰۲؛ بدایۃ المجتهد، ۱:۲۵۰؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۵۰-۶۵۶؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۸۶-۴۹۲۔

۹۵۔ یہ حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے۔

۹۶۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۹۴-۳۹۶؛ المهذب، ۱:۱۶۲۔

۹۷۔ جاہلیت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے کا دور ہے۔

۹۸۔ المغنی، ۳:۱۷-۲۹۔

۹۹۔ ابوعبید نے کہا ہے القبلیہ حجاز میں معروف علاقہ ہے۔

۱۰۰۔ ابوعبید نے یہ دونوں روایات بیان کیں۔

۱۰۱۔ البدائع، ۲:۲۱؛ الدر المختار، ۲:۴۵؛ تبیین الحقائق، ۱:۲۸۰؛ فتح القدیر، ۱:۵۲۶-۵۲۸؛

اللباب، ۱:۱۵۰ وبعد؛ بداية المجتهد، ۱:۲۶۰-۲۶۴؛ القوانين الفقهيه، ۱۰۳؛ الشرح الصغير، ۱:۶۳۶ - ۶۳۸، ۶۴۱؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۹۷-۴۰۰؛ المهذب، ۱:۱۵۹-۱۶۱؛ کشاف القناع، ۲:۲۸۰ وبعد؛ المغنی، ۳:۲۹-۳۶۔

۱۰۲۔ مرفوع احادیث میں سے ابوداؤد میں سمرہ بن جندبؓ کی حدیث ہے جو حسن ہے اور موقوف احادیث میں سے حضرت عمرؓ کی حدیث ہے جسے احمد، عبدالرزاق اور دارقطنی نے روایت کیا (نصب الراية، ۲:۳۷۵-۳۷۸)۔

۱۰۳۔ امر واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں شرائط جو الفقه على المذاهب الاربعه میں منقول ہیں (۱:۴۹۰) المغنی ۳:۳۱؛ کشاف القناع، ۲:۲۸۰ سے ماخوذ ہیں۔ ان شرائط کا مقصد یہ ہے کہ مال کا تجارت کے لیے ہونا ثابت ہو جائے۔ شافعیہ کے نزدیک بھی یہ شرائط ہیں (المهذب، ۱:۱۵۹) دیگر شرائط مثلاً مقدار نصاب اور سال گزرنا حنابلہ کے نزدیک بھی اسی طرح ضروری ہیں جیسے شافعیہ کے نزدیک، (المغنی، ۲:۳۰-۳۲، ۳۶)۔

۱۰۴۔ المغنی، ۳:۲۹۔

۱۰۵۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۹۷؛ المغنی، ۳:۳۰؛ البدائع، ۲:۲۰-۲۱۔

۱۰۶۔ البز باء کی زبر کی ساتھ، کپڑے فروشوں کے پاس فروخت کے لیے رکھے ہوئے کپڑے؛ ہتھیار چوں کہ کپڑوں اور ہتھیاروں میں زکوٰۃ کے طور پر ان کے ٹکڑے کاٹ کر دینا ممکن نہیں اس لیے حدیث کے یہ معنی متعین ہیں کہ مال تجارت پر زکوٰۃ دی جائے۔

۱۰۷۔ حاکم نے دو صحیح اسناد سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ یہ شیخین کی شرط پر ہے۔ دارقطنی نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی۔

۱۰۸۔ ابوداؤد نے قریب قریب اسی طرح کی سند سمرہؓ سے روایت کی۔

۱۰۹۔ امام احمد اور ابوعبید نے روایت کی ہے۔

۱۱۰۔ فتح القدیر، ۱:۵۲۷؛ البدائع، ۲:۲۱؛ المغنی، ۳:۳۳؛ بدایۃالمجتهد، ۱:۲۶۰ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۹۹؛ المهذب، ۱:۱۶۱۔

۱۱۱۔ البدائع، ۲:۲۱؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۹۹؛ المغنی، ۳:۳۱؛ القوانین الفقهیہ، ۱۰۳۔

۱۱۲۔ البدائع، ۲:۱۳ وبعد؛ فتح القدیر، ۱:۵۲۹؛ الدر المختار، ۲:۳۱؛ تبیین الحقائق، ۱:۲۸۰۔

۱۱۳۔ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۴۶۱-۴۶۳؛ بدایۃالمجتهد، ۱:۲۶۳۔ کسی چیز کا بڑھنا یہ ہے اس میں نفع ہو اور اضافہ حاصل ہو اور فائدہ ہو۔ نفع سے مراد یہ ہے مال تجارت پر قیمت خرید سے زائد رقم (سونا، چاندی) ملے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اسے اصل کے ساتھ شامل کر لیا جائے خواہ مقدار نصاب سے کم ہو۔ غلہ سے مراد وہ اضافہ ہے جو سامان تجارت کی اصل فروخت سے پہلے اس میں حاصل ہو جائے مثلاً کھجور کا پھل (جو کھجوریں تجارت کے لیے خریدی ہوں) ان کا حکم یہ ہے کہ قبضے کے دن سے سال شمار ہوگا۔ فائدہ سے مراد وہ مال ہے جو کسی اور طریقے سے حاصل ہو جس کا زکوٰۃ کے مال سے تعلق نہ ہو مثلاً عطیہ، میراث یا استعمال کے سامان کی قیمت۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جس دن یہ مال حاصل ہو اس دن سے سال کا آغاز ہوگا۔

۱۱۴۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۹۹۔

۱۱۵۔ المغنی، ۳:۳۷۔

۱۱۶۔ الشرح الصغیر، ۱:۶۳۹-۶۴۲؛ القوانین الفقهیہ، ۱۰۳۔

۱۱۷۔ القوانین الفقهیہ، ۱۰۳-۱۰۴؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۷۷؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۴۲؛ مغنی المحتاج، ۱:۴۰۱؛ المغنی، ۳:۳۸ وبعد۔

۱۸۸۔ البدائع، ۲:۵۳ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۸۱؛ بدایۃالمجتهد، ۱:۲۴۵؛ المغنی، ۲:۶۸۹ وبعد؛

كشاف القناع،۲:۲۳۶؛ فتح القدير،۲:۴۔

۱۱۹۔ العثری: جو بارش یا قریب ندی نالوں سے سیراب ہو۔ایک روایت میں ''بعلاً'' کے الفاظ ہیں۔

۱۲۰۔ مسلم کے سوا صحاح ستہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی (نيل الاوطار،۴:۱۳۹ وبعد)۔

۱۲۱۔ السانیۃ: رہٹ کے ذریعے، اونٹ آگے باندھ کر پانی نکال کر آبپاشی کرنا۔

۱۲۲۔ احمد؛ مسلم؛ نسائی؛ ابو داؤد نے کہا ہے: نہریں اور چشمے۔حضرت جابرؓ سے روایت ہے (نيل الاوطار، ایضاً)۔

۱۲۳۔ البدائع،۲:۵۷-۶۳۔

۱۲۴۔ الشرح الصغير، ۱:۶۰۸ وبعد؛القوانين الفقهيه، ۱۰۵۔

۱۲۵۔ المهذب، ۱:۱۵۶ وبعد؛ مغني المحتاج، ۱:۳۸۱ وبعد۔

۱۲۶۔ المغني،۲:۶۹۰ - ۶۹۵؛ كشاف القناع،۲:۲۳۹ - ۲۴۲۔

۱۲۷۔ فتح القدير ،۲:۲ وبعد؛ اللباب، ۱:۱۵۱ وبعد؛ الشرح الكبير، ۱:۴۴۷ وبعد؛ الشرح الصغير، ۱:۶۰۹ وبعد؛ القوانين الفقهيه، ۱۰۵؛ مغني المحتاج، ۱:۳۸۱ وبعد؛ المهذب، ۱:۱۵۶؛ المغني، ۲:۶۹۰ وبعد؛ كشاف القناع،۲:۲۳۶ - ۲۳۸؛ المجموع، ۵:۴۳۲ - ۴۴۲۔

۱۲۸۔ زیلعی کہتے ہیں: ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث غریب ہے۔ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث بھی اسی مفہوم میں ہے کہ: ''بارش اور چشموں سے سیراب ہونے والی زمین میں عشر ہے'' (نصب الراية، ۲:۳۸۴)۔

۱۲۹۔ ترمذی نے عتاب بن اسیدؓ سے روایت کی ہے کہ: ''مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ کھجوروں کی طرح انگوروں کی پیداوار کا بھی اندازہ کیا جائے اور جیسے کھجوروں سے زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے کشمش سے بھی وصول کی جائے''۔

۱۳۰۔ قاف کی زیر، زبر اور پیش کے ساتھ، باء کی تشدید کے ساتھ اور بغیر تشدید کے، ان کا یہ نام اس لیے ہے انہیں گھر میں رکھا جاتا ہے۔ قطن یقطن (گھر میں رہنا) سے ماخوذ ہے۔

۱۳۱۔ رشاد: صلیبی نسل کا ساگ ہے جو سال میں ایک بار ہوتا ہے۔ اسے خشکی میں کاشت کیا جاتا ہے اس کے بیج حب رشاد کہلاتے ہیں۔

۱۳۲۔ حضرت عائشہؓ سے اسی طرح کی ایک حدیث مروی ہے، دونوں روایتیں دارقطنی کی ہیں، اثرم نے اپنی سنن میں موسیٰ بن طلحہ سے سبزیوں کے بارے میں یہ حدیث روایت کی کہ ''ان میں صدقہ واجب نہیں'' یہ قوی مرسل روایت ہے (نیل الاوطار، ۱۴۲:۴)۔

۱۳۳۔ کتاب الاموال، ۵۰۴ وبعد؛ المغنی، ۶۹۴:۲ وبعد؛ نیل المآرب، ۸۵:۱۔

۱۳۴۔ البدائع، ۶۱:۲ وبعد؛ اللباب، ۱۵۳:۱؛ الاموال لابی عبید، ۵۰۶ وبعد؛ فتح القدیر، ۵:۲؛ المجموع، ۴۳۴:۵ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۳۸۲:۱؛ کشاف القناع، ۲۵۷:۲؛ المغنی، ۷۱۳:۲۔

۱۳۵۔ احمد؛ ابن ماجہ؛ ابوداؤد؛ بیہقی، یہ روایت منقطع ہے (نیل الاوطار، ۱۴۵:۴ وبعد)۔

۱۳۶۔ ابن ماجہ نے متصل اور مرسلاً روایت کی (ایضاً) اسی طرح ابوعبید اور اثرم نے بھی روایت کی۔

۱۳۷۔ زیلعی نے کہا ہے کہ ان الفاظ سے مجھے مصنف عبد الرزاق میں یہ روایت نہیں ملی۔ دراصل اس کے الفاظ یہ ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کو لکھا کہ شہد حاصل کرنے والوں سے عشر لیا جائے (نصب الرایۃ، ۳۹۰:۲)۔

۱۳۸۔ البدائع، ۵۹:۲؛ فتح القدیر، ۲:۲ وبعد۔

۱۳۹۔ ابومطیع بلخی نے ابان بن عیاش سے ایک شخص کے حوالے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی لیکن اس کی سند کی کوئی حیثیت نہیں (نصب الرایۃ، ۳۸۵:۲) غرب: بڑا ڈول اور والیہ

پانی سے چلنے والے رہٹ کو کہتے ہیں۔ بخاری نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''بارش، چشموں اور عثری زمین پر عشر ہے اور مصنوعی آبپاشی والی زمین پر نصف عشر ہے''۔ عثری اس زمین کو کہتے ہیں جس میں بارش سے یا قریبی نہر سے نکلنے والی نالیوں سے آبپاشی ہوتی ہو۔ اس آبپاشی کو ''بعل'' کہتے ہیں جو مصنوعی آبپاشی کے بالمقابل ہے۔

۱۴۰۔ القوانین الفقهیه، ۱۰۵؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۰۸ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۴۷ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۸۲ وبعد؛ المغنی، ۲:۶۹۰، ۶۹۵ - ۶۹۹؛ المجموع، ۵:۴۳۹۔

۱۴۱۔ ابو سعید خدریؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۴:۱۴۱)۔

۱۴۲۔ البدائع، ۲:۶۲-۶۳؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۶؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۱۰-۶۱۲؛ مغنی المحتاج، ۱:۶۵۸؛ المغنی، ۲:۶۹۸، ۷۰۲؛ کشاف القناع، ۲:۲۴۲ وبعد۔

۱۴۳۔ ابن عمرؓ سے مسلم کے علاوہ باقی صحاح ستہ نے روایت کی، مسلم میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے: ''نہروں اور بارش سے سیراب ہونے والی زمین پر عشر ہے اور رہٹ وغیرہ سے سیراب ہونے والی زمین پر نصف عشر ہے''۔ ابو داؤد کی ایک روایت ہے: ''قدرتی آبپاشی کی زمین پر عشر ہے''۔

۱۴۴۔ اہل لغت کہتے ہیں: البعل: جو ندی نالوں سے سیراب ہو۔ العثری: جو تالاب سے جاری پانی سے سیراب ہو، تالاب کو عاثوراء کہتے ہیں۔ تاکہ کوئی گزرنے والا لاعلمی کی بنا پر اس میں گر نہ جائے۔ السوانی: رہٹ جنہیں اونٹ سے چلایا جائے تاکہ زمین کو سیراب کرے۔

۱۴۵۔ دیکھیے اور موازنہ کیجیے: یوسف القرضاوی، فقه الزکاة، ۱:۳۹۴ - ۳۹۷۔

۱۴۶۔ البدائع: ۲:۶۳۔

۱۴۷۔ القوانین الفقهیه، ۱۰۶؛ الشرح الصغیر ۱:۶۱۵؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۵۱۔

۱۴۸۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۸۶؛ کشاف القناع، ۲:۲۴۵؛ المجموع، ۵:۴۵۴؛ المغنی، ۲:۷۰۲-

۷۰۵؛ المهذب، ا:۱۵۷۔

۱۴۹۔ المغنی،۲:۷۳۰۔

۱۵۰۔ الشرح الکبیر، ا:٦١٣ وبعد؛ القوانین الفقهیه، ١٠٦؛ الشرح الکبیر، ا:۴۴۹ وبعد۔

۱۵۱۔ المجموع، ۵:۴۴۳؛ المهذب، ا:۱۵۷؛ مغنی المحتاج، ا:۳۸۴۔

۱۵۲۔ المغنی،۲:۷۳۰ وبعد؛ کشاف القناع،۲:۲۴۱ وبعد۔

۱۵۳۔ البدائع،۲:٥٦؛ الشرح الکبیر، ا:۴۸۵ وبعد؛ مغنی المحتاج، ا:۳۸۲؛ کشاف القناع، ۲:۲۴۲؛ غایة المنتهی، ا:٢٦٦ وبعد۔

۱۵۴۔ رباط سے مراد وہ عمارتیں جو بنا کر فقرا کے لیے وقف کر دی جائیں۔

۱۵۵۔ البدائع،۲:٥٦؛ اللباب، ا:۱۵۴؛ المهذب، ا:۱۵۷؛ المغنی،۲:۷۲۸؛ کشاف القناع،۲:۲۵۳؛ فتح القدیر،۲:۸؛ بدایةالمجتهد، ا:۲۳۹۔

۱۵٦۔ البدائع،۲:۵۷ وبعد؛ اللباب،۴:۱۳۷- ۱۳۹؛ الفتاوی الهندیه ،۲:۲۱۹؛ فتح القدیر،۴:۳۵۸ وبعد؛ بدایةالمجتهد، ا:۲۳۹ وبعد۔

۱۵۷۔ کشاف القناع،۲:۲۵۵ وبعد؛ المغنی،۲:۷۱٦-۷۱۹؛ الاحکام السلطانیة للماوردی ،۱۳۲ وبعد؛ الاحکام السلطانیة لابی یعلی، ۱۳۰ وبعد؛ الاموال لابی عبید، ٦٨ وبعد، ۱۰۰ وبعد۔

۱۵۸۔ البدائع،۲:٦٢ وبعد؛ الاحکام السلطانیة للماوردی، ۱۴۱۔

۱۵۹۔ جریب سے مراد ساٹھ ذراع لمبائی اور سات ذراع چوڑائی، کسریٰ کے ذراع کے ساتھ جو عوام کے ذراع سے بالس کے برابر بڑا ہوتا ہے، قفیز لمبائی میں دس جریب اور پیمانے میں بارہ صاع کے برابر ہے۔

۱٦٠۔ فتح القدیر ،۴:۳٦۵ وبعد؛ البدائع،۲:۵۷؛ اللباب، ا:۱۵۴؛ مقارنة المذاهب فی الفقه، ۵۱

وبعد۔

۱۶۱۔ الشرح الصغیر، ۱:۶۰۹؛ المهذب، ۱:۱۵۷،۶۰۹؛ المغنی،۲:۷۲۵۔

۱۶۲۔ یہ حدیث بہت ضعیف ہے۔ ابن عدی نے الکامل میں یحیی بن عنبسہ سے روایت کی۔ ابن حبان نے کہا ہے کہ یہ حدیث کلام نبوت میں سے نہیں ہے (دیکھیے: فتح القدیر، ۴:۳۶۶؛ کشاف القناع، ۲:۲۵۵) ممکن ہے اس میں خراج سے مراد جزیہ ہو۔

۱۶۳۔ فتح القدیر، ۱:۵۳۰-۵۳۶۔

۱۶۴۔ البدائع، ۲:۶۴ وبعد۔

۱۶۵۔ المغنی، ۲:۷۱۲ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۱۹؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۸۴؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۴۵۴ وبعد۔

۱۶۶۔ ابن عباسؓ سے صحاح ستہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا (نیل الاوطار، ۴:۱۱۴)۔

۱۶۷۔ المجموع، ۵:۴۸۱؛ المغنی، ۲:۷۱۱۔

۱۶۸۔ المغنی، ۲:۷۰۶؛ الاموال، ۴۹۲ وبعد۔

۱۶۹۔ الشرح الکبیر، ۱:۴۵۲؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۱۷ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۸۶ وبعد؛ المغنی، ۲:۷۰۶-۷۱۰۔

۱۷۰۔ پہلی حدیث ترمذی اور ابن ماجہ نے عتاب بن اسیدؓ سے روایت کی اور دوسری ابو داؤد اور ترمذی نے (نیل الاوطار، ۴:۱۴۳)۔

۱۷۱۔ ابن ماجہ کے سوا صحاح کی پانچوں کتابوں نے روایت کی (ایضاً) ابن حبان اور حاکم نے روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔

۱۷۲۔ احمد؛ ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی (ایضاً)۔

۱۷۳۔ الاموال، ۴۹۴ وبعد۔

۱۷۴۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۸۸۔

۱۷۵۔ المغنی، ۲:۷۰۸۔

۱۷۶۔ البدائع، ۲:۶۵؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۸۷۔

۱۷۷۔ احمد؛ نسائی، ابو داؤد؛ بخاری، دارقطنی نے حضرت انسؓ سے اور احمد؛ ابوداؤد؛ ترمذی نے زہری سے سالم کے حوالے سے سالم کے باپ سے روایت کی۔ یہ حدیث حسن ہے (نیل الاوطار، ۴:۱۲۴-۱۳۱؛ سبل السلام، ۲:۱۲۱-۱۲۴)۔

۱۷۸۔ ابوعبید کے نزدیک اس سے مالک مراد ہے، باقی تمام راوی زکوٰۃ وصول کرنے والا مراد لیتے ہیں۔

۱۷۹۔ احمد؛ ابو داؤد؛ ترمذی؛ نسائی؛ ابن ماجہ نے حضرت معاذؓ سے، نیز احمد نے یحییٰ بن حکم سے روایت کی کہ حضرت معاذؓ نے کہا......۔ (نیل الاوطار، ۴:۱۳۲؛ سبل السلام، ۲:۱۲۴)۔

۱۸۰۔ انعام نَعَم کی جمع ہے، اسم جمع ہے، اس کا واحد کوئی لفظ نہیں ہے، مذکر مؤنث دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ اللہ کی بندوں پر بہت بڑی نعمت ہے اس لیے جانوروں کو انعام کہتے ہیں اور ان کے منافع بہت زیادہ ہیں اللہ نے ان کو بڑھنے کے لیے پیدا کیا ہے۔

۱۸۱۔ الدر المختار، ۲:۳۰ وبعد؛ فتح القدیر، ۱:۴۹۴-۵۰۲، ۵۰۹؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹۰-۵۹۴؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۷ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۶۸ وبعد؛ ۳۷۸-۳۸۰؛ المهذب، ۱:۱۴۲-۱۵۰؛ المغنی، ۲:۵۷۵-۵۷۷؛ ۵۹۱-۵۹۶، ۶۰۴، ۶۲۵؛ کشاف القناع، ۲:۲۱۲۔

۱۸۲۔ البدائع، ۲:۳۰ وبعد؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۴۳۲؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۶۹؛ المغنی، ۲:۵۹۵۔

۱۸۳۔ ابو داؤد؛ ترمذی نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ ''جو کوئی مال حاصل کرے، جب تک اس پر سال نہ گزر جائے، زکوٰۃ نہیں ہے''۔(سبل السلام،۲:۱۲۹)

۱۸۴۔ ابو داؤد وغیرہ نے روایت کی۔ حاکم نے کہا، اس کی سند صحیح ہے۔ راوی بہز بن حکیم نے اپنے باپ سے روایت کی (سبل السلام،۲:۱۲۶)۔

۱۸۵۔ بخاری نے حضرت انسؓ کی حدیث میں حضرت ابوبکرؓ کی مذکورہ بالا حدیث روایت کی۔

۱۸۶۔ القوانین الفقهیه،۱۰۸؛ بدایة المجتهد،۱:۲۴۴؛ الشرح الکبیر،۱:۴۳۲؛ الشرح الصغیر،۱:۵۹۲۔

۱۸۷۔ متفق علیہ۔ الذود، تین سے دس تک اونٹ، اس لفظ کا واحد کوئی نہیں ہے۔

۱۸۸۔ اس سلسلے میں فقہاء کی آراء کے لیے دیکھیے، فتح القدیر،۱:۴۹۴ وبعد؛ البدائع،۲:۳۱ وبعد؛ الشرح الکبیر،۱:۴۳۲ وبعد؛ الشرح الصغیر وبعد؛۱:۵۹۴؛ القوانین الفقهیه،۱۰۸؛ المهذب،۱:۱۴۵ وبعد؛ مغنی المحتاج،۱:۳۶۹ وبعد؛ المغنی،۲:۵۷۹ وبعد؛ کشاف القناع،۲:۲۱۳ وبعد۔

۱۸۹۔ الجذع والثنی: جو ایک سال کا ہو جائے اور دوسرے میں داخل ہو، شافعیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ بکری دو سال کی ہو اور حنابلہ نے کہا ہے کہ دنبہ چھ ماہ کا پورا ہونا چاہیے۔

۱۹۰۔ یاد رہے کہ حنابلہ نے عمروں کی تعیین میں یہ شرط نہیں رکھی کہ دوسرے سال میں داخل ہو جائے۔ انہوں نے اسی پر اکتفا کیا ہے پچھلا سال پورا ہو۔

۱۹۱۔ ابوداؤداور ترمذی نے روایت کی ہے۔

۱۹۲۔ ابو داؤد نے مراسیل میں؛ اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حماد بن سلمہ سے روایت کی۔

۱۹۳۔ مغنی المحتاج،۱:۳۷۱-۳۷۳؛ المهذب،۱:۱۴۷۔

۱۹۴۔ ان دو بکریوں کی طرح جو قربانی کے لیے کافی ہوتی ہیں۔

۱۹۵۔ اس سے مراد خالص چاندی کے شرعی درہم ہیں۔

۱۹٦۔ المغنی،۲:۵۸۷ وبعد؛ کشاف القناع،۲:۲۱۹۔

۱۹۷۔ الکتاب مع اللباب، ۱:۱۴٦۔

۱۹۸۔ پانچوں کتب حدیث (سنن اربعہ اور مسند احمد) نے روایت کی، الفاظ مسند احمد کے ہیں۔

۱۹۹۔ متفق علیہ۔

۲۰۰۔ دارقطنی نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد، دادا سے روایت کی۔ ابوداؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ "کام کرنے والے بیلوں پر زکوٰۃ نہیں ہے" (سنن ابی داؤد، ۱:۳٦۲)۔

۲۰۱۔ الدر المختار، ۲:۲۴؛ فتح القدیر، ۱:۴۹۹ وبعد؛ البدائع،۲:۲۸؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹۷؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۸؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۷۴؛ المهذب، ۱:۱۲۸؛ المغنی،۲:۵۹۲؛ کشاف القناع،۲:۲۲۱ وبعد۔

۲۰۲۔ متفرق کو جمع کرنا: مثلاً تین شریکوں میں سے ہر شریک کی چالیس بکریاں ہیں، انہیں اکٹھا نہ کرلیا جائے تاکہ ایک ہی بکری دینی پڑے۔ اکٹھے کو متفرق کرنا: مثلاً دو شریکوں کی ایک سو یک بکریاں ہیں۔ ان پر تین بکریاں واجب ہیں۔ وہ انہیں الگ الگ کرلیں تاکہ ہر ایک پر ایک بکری داجب ہو۔

۲۰۳۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ایک شریک کی چالیس گائے ہیں اور دوسرے کی تیس اور ان کا مال مشترک ہے۔ زکوٰۃ وصول کرنے والا چالیس گائیوں پر دو سالہ بچھڑا اور تیس، پر ایک ایک سالہ بچھڑا لے گا۔ پھر جس نے دو سالہ بچھڑا دیا ہے وہ ۳/۷ اپنے شریک سے وصول کرے اور جس نے ایک سالہ دیا ہے وہ ۴/۷ اپنے شریک سے وصول کرے۔

۲۰۴۔ مصدق سے مراد صدقہ دینے والا یعنی مالک ہے اور استثنا کا تعلق صرف بکرے سے ہے۔

۲۰۵۔ البدائع،۲:۲۸ وبعد؛ فتح القدیر، ۱:۵۰۱ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۳۵؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۸؛ المهذب، ۱:۱۴۸؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۷۴؛ المغنی، ۲:۵۹۶ وبعد؛ ۶۰۵: کشاف القناع، ۲:۲۲۵–۲۲۷۔

۲۰۶۔ الکتاب مع اللباب، ۱:۱۴۵ وبعد؛ البدائع، ۲:۳۴؛ فتح القدیر، ۱:۵۰۲؛ الدر المختار، ۲:۲۵ وبعد۔

۲۰۷۔ بیہقی، دارقطنی، یہ حدیث بہت ضعیف ہے (نصب الرایة، ۲:۳۵۷ وبعد)۔

۲۰۸۔ دارقطنی میں اس سے ملتا جلتا ایک اثر مذکور ہے (نصب الرایة، ۲:۳۵۸)

۲۰۹۔ بدایةالمجتهد، ۱:۲۴۳؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۸۹؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۶۹؛ المغنی، ۲:۶۲۰۔

۲۱۰۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی ہے۔ ابوداؤد میں ہے۔ گھوڑوں اور غلاموں میں زکوٰۃ نہیں ہے البتہ غلاموں کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے۔ (نیل الاوطار، ۴:۱۳۶)۔

۲۱۱۔ احمد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی، صحیحین میں اسی طرح کی روایت ہے۔ (ایضاً)۔

۲۱۲۔ ترمذی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔

۲۱۳۔ الشرح الصغیر، ۱:۶۰۲؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۸؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۳۹۔

۲۱۴۔ المهذب، ۱:۱۵۰–۱۵۳؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۷۶ وبعد؛ المغنی، ۲:۶۰۷–۶۱۹؛ کشاف القناع، ۲:۲۲۷–۲۳۵؛ شرح المجموع، ۵:۴۰۸ وبعد۔

۲۱۵۔ مسرح: وہ جگہ جہاں چراگاہ میں جانے سے پہلے جانور اکٹھے ہوتے ہیں، ایک جگہ جمع ہو کر وہاں سے ایک ہی چراگاہ میں ایک ہی راستے سے جاتے ہیں: مُراح (میم کی پیش کے ساتھ): رات رہنے کی جگہ؛ ایک ہی نر جانور یا مشترک نر جانور ہوں یعنی ایک شریک کے جانوروں کے لیے الگ نر مختص نہ ہو۔

۲۱۶۔ دارقطنی اور بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی۔

۲۱۷۔ المہذب، ۱:۱۵۳؛ شرح المجموع، ۵:۴۲۶ وبعد؛ المغنی، ۲:۶۱۴ وبعد؛ کشاف القناع، ۲:۲۳۴ وبعد۔

۲۱۸۔ القوانین الفقهیہ، ۱۰۹۔

۲۱۹۔ الدر المختار، ۲:۲۷ وبعد؛ الکتاب مع اللباب، ۱:۱۴۸؛ شرح المجموع، ۵:۳۴۱ وبعد؛ ۴۵۴ وبعد؛ البدائع، ۲:۲۲-۲۵؛ المغنی، ۲:۶۲۸-۶۲۹؛ القوانین الفقهیہ، ۹۹۔

۲۲۰۔ البدائع، ۲:۲۵؛ الدر المختار، ۲:۲۹؛ اللباب، ۱:۱۴۷؛ فتح القدیر، ۱:۵۰۷۔

۲۲۱۔ جس کی کوہان بلند ہو، کوماء: اونچی کوہان والی اونٹنی۔

۲۲۲۔ حضرت ابن عباسؓ سے صحاح ستہ نے یہ ممانعت روایت کی ہے کہ ”لوگوں سے ان کے عمدہ مال زکوٰۃ میں وصول نہ کرو“۔ (نیل الاوطار، ۴:۱۱۴)۔

۲۲۳۔ احمد؛ بیہقی۔

۲۲۴۔ الشرح الکبیر، ۱:۵۰۲؛ بدایۃالمجتهد، ۱:۲۶۰؛ المہذب، ۱:۱۵۰؛ شرح المجموع، ۵:۴۰۱ وبعد؛ ۶:۲۵۳؛ تحفۃ الطلاب للأنصاری، ۹۵؛ کشاف القناع، ۲:۲۲۶؛ المغنی، ۲:۶۵-۶۶۔

۲۲۵۔ ابوداؤد؛ ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۴:۱۵۲)۔

۲۲۶۔ المغنی، ۲:۶۰۵ وبعد؛ القوانین الفقهیہ، ۱۰۸؛ اللباب، ۱:۱۴۳؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۷۴ وبعد؛ کشاف القناع، ۲:۲۲۴؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹۸۔

۲۲۷۔ بخت بختی کی جمع ہے جس سے مراد اونٹوں کی اقسام میں سے وہ قسم ہے جو عربی وعجمی نسل کے اشتراک سے پیدا ہوا ہو، بخت نصر کی طرف منسوب ہے۔ عراب عربی کی جمع ہے جس سے مراد کم

بالوں والا، نرم جلد والا، خوب صورت رنگ والا عمدہ اونٹ ہو۔

۲۲۸۔ البدائع،۲:۳۱؛ فتح القدیر، ۱:۵۰۴؛ الدر المختار،۲:۲۶؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۹؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹۱؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۷۸؛ المغنی،۲:۶۰۲،۶۰۴؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۳۲۔

۲۲۹۔ السخلۃ: بھیڑ بکری کے وہ بچے جو ایک سال کے نہ ہوئے ہوں۔ نر اور مادہ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

۲۳۰۔ امام مالک نے موطأ میں روایت کی (نصب الرایة،۲:۳۵۵)۔

۲۳۱۔ فتح القدیر، ۱:۵۱۰؛ الدر المختار، ۲:۳۱؛ اللباب، ۱:۱۴۷؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹۳؛ حاشیه الدسوقی، ۱:۴۳۲۔

۲۳۲۔ مغنی المحتاج، ۱:۳۷۹؛ المغنی،۲:۶۱۷۔

۲۳۳۔فتح القدیر، ۱:۵۱۱؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹۹؛ المهذب، ۱:۱۴۵؛ المغنی، ۲:۶۰۴ کشاف القناع،۲:۲۱۹۔

۲۳۴۔ ابو عبید نے کتاب الاموال میں یحیی بن الحکم سے روایت کی۔

۲۳۵۔ کرائم، کریمہ کی جمع ہے: اس سے مراد وہ جانور ہے جس میں تمام ممکنہ خوبیاں، یعنی دودھ، خوبصورتی، گوشت اور اون وغیرہ کی عمدگی جمع ہوں۔ لئام، لئیمہ کی جمع ہے، کریمہ کا متضاد لفظ ہے۔

۲۳۶۔ البدائع،۲:۳۲-۳۴؛ الدر المختار، ۲:۳۰ وبعد؛ فتح القدیر، ۱:۵۰۶،۵۱۰؛ اللباب، ۱:۱۴۶؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۳۴-۴۳۶؛ الشرح الصغیر، ۱:۵۹۸،۶۰۴؛ القوانین الفقهیه، ۱۰۸؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۷۵ وبعد؛ المهذب، ۱:۱۴۷،۱۵۰؛ المغنی،۲:۵۹۸-۶۰۴؛ کشاف القناع،۲:۲۱۳-۲۱۹،۲۲۳ وبعد۔

۲۳۷۔ ابوداؤد۔

۲۳۸۔ البدائع،۲:۳۲-۳۴۔

۲۳۹۔ شافعیہ اور حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کی رائے میں اضافہ دو بکریاں یا بیس درہم کی مقدار میں ہوگا۔

۲۴۰۔ المغنی،۲:۲۹، ۴۷؛ شرح الرسالۃ،۱:۳۲۹۔

۲۴۱۔ بدائع الفوائد لابن القیم،۳:۱۴۳؛ البحر الزخار،۲:۱۴۷۔

۲۴۲۔ فقہ الزکوٰۃ للدکتور یوسف القرضاوی،۱:۴۸۷-۵۲۰۔

۲۴۳۔ المہذب،۱:۱۷۰-۱۷۳؛ حاشیہ الباجوری،۱:۲۹۱-۲۹۴؛ مغنی،۳:۱۱۶ وبعد۔

۲۴۴۔ الکتاب مع اللباب،۱:۱۵٦؛ فتح القدیر،۲:۱۴؛ البدائع،۲:۴٦؛ الدر المختار،۲:۸۴؛ القوانین الفقہیہ،۱۱۰ وبعد؛ بدایۃ المجتہد،۱:۲٦۷؛ المغنی،۲:٦٦۸؛ الشرح الصغیر،۱:٦٦۴؛ کشاف القناع،۲:۲۳۵ وبعد۔

۲۴۵۔ البدائع،۲:۴۳-۴٦؛ الدر المختار،۱:۷۹-۸۴؛ فتح القدیر،۲:۱۴-۲۰؛ الشرح الکبیر،۱:۴۹۲-۴۹۷؛ الشرح الصغیر،۱:٦۵۷-٦٦۴؛ بدایۃ المجتہد،۱:۲٦٦-۲٦۹؛ القوانین الفقہیہ،۱۰۹-۱۱۱؛ المہذب،۱:۱۷۰-۱۷۳؛ کشاف القناع،۲:۳۱٦-۳۳۲؛ المغنی،۲:٦٦۵ وبعد۔

۲۴٦۔ ترمذی۔

۲۴۷۔ پہلے گروہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ فقیر کو مسکین کہنا جائز ہے، اور مسکین کی یہ تعریف مطلقاً درست نہیں ہے۔ دوسرے فریق نے پہلے فریق کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے یہ کہا کہ کشتی کے مالک پر ترس کھاتے ہوئے اس کو مسکین کہا گیا ہے۔

۲۴۸۔ نیل الاوطار،۴:۱٦٦۔

۲۴۹۔ مکاتب اس غلام کو کہتے ہیں، جس سے مالک متعین رقم کی قسطیں مقرر کر دے کہ جب وہ اتنی رقم

ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ غلاموں سے مکاتبت کرنا مستحب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً ۔ان سے مکاتبت کرلیا کرو اگر تم دیکھو کہ غلاموں میں بھلائی ہے، (النور۲۴:۳۳) یعنی گردنیں آزاد کرنے کے لیے۔

۲۵۰۔ ابو داؤد؛ ابن ماجہ نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی۔

۲۵۱۔ الدر المختار و ردالمحتار،۲:۸۱؛ ۸۳، ۸۵؛ البدائع،۲:۴۵؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۹۷؛ المھذب، ۱:۱۷۰،۱۷۳؛ المغنی۲:۶۶۷؛ القوانین الفقھیه، ۱۱۱؛ احکام القرآن لابن العربی،۲:۹۵۷۔

۲۵۲۔ الدر المختار ،۲:۸۸،۹۳؛ فتح القدیر ،۲:۲۸؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۱:۴۹۴؛ احکام القرآن لابن العربی ،۲:۹۶۱؛ المجموع، ۶:۲۰۲؛ المھذب، ۱:۱۷۱؛ مغنی المحتاج ،۳:۱۱۴؛ بدایةالمجتھد، ۱:۲۶۸ وبعد؛ کشاف القناع،۲:۳۱۷ وبعد۔

۲۵۳۔ الکتاب مع اللباب، ۱:۱۵۵؛ الشرح الکبیر، ۱:۴۹۵؛ بدایةالمجتھد، ۱:۲۶۹؛ المھذب، ۱:۱۷۱؛ کشاف القناع،۲:۳۲۲؛ الدر المختار،۲:۸۱۔

۲۵۴۔بدایةالمجتھد، ۱:۲۶۸ وبعد

۲۵۵۔ المجموع، ۶:۲۱۴ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۶۸؛ کشاف القناع،۲:۳۳۴۔

۲۵۶۔ البدائع،۲:۴۳-۴۸؛ فتح القدیر ،۲:۲۱-۲۹؛ الفتاوی الھندیه، ۱:۱۷۶؛ الدرالمختار وحاشیه ابن عابدین ،۲:۸۱-۹۰،۹۴؛ الشرح الکبیر ، ۱:۴۹۴، وبعد؛ بدایةالمجتھد، ۱:۲۶۷ وبعد؛ الشرح الصغیر ، ۱:۶۵۹-۶۶۸؛ مغنی المحتاج ،۳:۱۱۲؛ بجیرمی الخطیب ،۲:۳۱۹؛ المھذب، ۱:۱۷۴-۱۷۵؛ المجموع، ۶:۲۴۴-۲۴۸؛ حاشیه الباجوری، ۱:۲۹۵؛ کشاف القناع ، ۲:۳۱۷-۳۴۴؛ المغنی،۲:۶۴۶-۶۵۰،۶۶۱؛ احکام القرآن لابن العربی،۲:۹۴۵-۹۶۳۔

۲۵۷۔ ابو داؤد، ترمذی نے عمرو بن العاصؓ سے روایت کی۔ الجرّ ۃ:قوت، شدت اور السوي: مکمل اعضاء والا، صحیح شکل وصورت والا۔

۲۵۸۔ ابو داؤد؛ ابن ماجہ۔

۲۵۹۔ الدر المختار،۲:۸۸، ۹۲؛ البدائع،۲:۴۸؛ فتح القدیر، ۲:۲۷ وبعد؛ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بہن کو زکوٰۃ دے، جب کہ اس کا اپنے شوہر کے ذمے اتنا مہر ہو جو نصاب کے برابر ہے اور شوہر خوش حال ہے۔ اگر بیوی مطالبہ کرے تو دے دے گا تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ ورنہ جائز ہے۔

۲۶۰۔ الشرح الکبیر وحاشیہ الدسوقی، ۱:۴۹۴۔

۲۶۱۔ المجموع، ۶:۱۹۷-۲۰۲؛ مغنی المحتاج،۳:۱۰۷ - ۱۰۸، ۲۴۶۔

۲۶۲۔ کشاف القناع،۲:۳۱۷، ۳۱۹، ۳۳۴ وبعد؛ المغنی،۲:۶۶۱۔

۲۶۳۔المہذب، ۱:۱۷۵؛ المغنی ۲:۶۶۷ وبعد؛ کشاف القناع ،۲:۳۴۴؛ الشرح الصغیر ، ۱:۶۶۸؛ غایۃ المنتہی، ۱:۳۱۵ وبعد۔

۲۶۴۔الدر المختار و ردالمحتار،۲:۹۳؛ الکتاب مع اللباب، ۱:۱۵۷۔

۲۶۵۔ مسلم نے عبد المطلب بن ربیعہ سے ایک طویل مرفوع حدیث میں روایت کیا، احمد اور سنن اربعہ نے ابو رافع سے روایت کی کہ "ہمارے لیے صدقہ حلال نہیں" نصب الرایۃ ،۲:۴۰۳؛ نیل الاوطار،۴:۱۷۴۔

۲۶۶۔ البدائع،۲:۴۹؛ کشاف القناع،۲:۳۳۹۔

۲۶۷۔ ہاشمی سے مراد ہاشم کی اولاد جیسے عباسؓ،حمزہؓ، ابو طالب، ابولہب اور سیدہ فاطمہؓ کی اولاد، حنابلہ نے ابولہب بن عبد المطلب کو بھی آل ہاشم میں شامل کیا ہے، کیوں کہ ابو لہب کے دو بیٹوں عتبہؓ

اور معتبؓ کا فتح مکہ کے سال اسلام لانا ثابت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مسلمان ہونے پر خوش ہوئے، ان کے لیے دعا فرمائی اور وہ دونوں آپؐ کے ساتھ حنین اور طائف کے معرکوں میں شریک ہوئے اور علماء انساب کے مطابق ان کی اولاد بھی آگے چلی۔ (نیل الاوطار، ۱۷۲:۴) ہاشم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا عبد المطلب کے والد کا نام تھا۔

۲۶۸۔ شرح المجموع، ۲۴۴:۶ وبعد۔

۲۶۹۔ بخاری نے جبیر بن مطعمؓ سے روایت کی۔

۲۷۰۔ الشرح الصغیر، ۶۵۹:۱؛ الشرح الکبیر، ۴۹۳:۱۔

۲۷۱۔ المجموع للنووی، ۲۴۷:۶۔

۲۷۲۔ الدر المختار، ۸۶:۲-۹۰؛ البدائع، ۴۰:۲؛ کشاف القناع، ۳۳۸:۲ وبعد؛ الکتاب مع اللباب، ۱۵۶:۱۔

۲۷۳۔ البدائع، ۴۰:۲؛ احکام القرآن لابن العربی، ۹۶۰:۲؛ المجموع، ۲۴۷:۶؛ حاشیہ الصاوی، ۶۵۸:۱۔

۲۷۴۔ بخاری، مسلم۔

۲۷۵۔ البدائع، ۵۰:۲؛ احکام القرآن لابن العربی، ۹۶۰:۲؛ المجموع، ۲۵۸:۶ وبعد؛ کشاف القناع، ۳۴۵:۲ وبعد۔

۲۷۶۔ بخاری، مسلم؛ ابوداؤد۔

۲۷۷۔ حاشیہ ابن عابدین، ۸۱:۲، ۸۵، ۹۰ وبعد؛ البدائع، ۴۷:۲۔

۲۷۸۔ مغنی المحتاج، ۱۱۲:۳۔

۲۷۹۔ الشرح الکبیر، ۴۹۴:۳۔

۲۸۰۔ المغنی، ۶۴۶:۲۔

۲۸۱۔ المهذب، ۱:۱٦۸۔

۲۸۲۔ البدائع،۲:۳۵؛ الشرح الصغیر، ۱:٦۷۰؛ القوانین الفقهیه، ۱۱۱۔

۲۸۳۔ امام احمد؛ نسائی؛ ابو داؤد اور بخاری کے ہاں حضرت انسؓ کی حضرت ابوبکرؓ سے روایت کردہ حدیث سے ثابت ہے اور مسند احمد اور سنن اربعہ نے معاذ بن جبلؓ اور دوسرے راویوں سے روایت کی ہے۔ نیل الاوطار،۴:۱۲۴ وبعد؛ ۱۳۲ وبعد۔

۲۸۴۔ ابن ماجہ کے علاوہ باقی کتب صحاح ستہ نے روایت کی ہے۔ نیل الاوطار،۴:۱۱۹

۲۸۵۔ المهذب، ۱:۱٦۸۔

۲۸٦۔ المغنی،۲:٦۴۱۔

۲۸۷۔ البدائع،۲:۴۰ وبعد؛ الدر المختار،۲:۱۴ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۱:٦٦٦ وبعد؛ المهذب، ۱:۱٦۸؛ المغنی،۲:٦۳۸ وبعد۔

۲۸۸۔ البدائع،۲:۴۱۔

۲۸۹۔ الدر المختار،۲:۹۳-۹۵؛ الفتاوی الهندیه، ۱:۱۷۸؛ الکتاب مع اللباب، ۱:۱۵۸؛ فتح القدیر، ۲:۲۸ وبعد؛ القوانین الفقهیه، ۱۱۱؛ الشرح الصغیر، ۱:٦٦۷؛ احکام القرآن لابن العربی،۲:۹٦۳؛ المجموع،٦:۲۳۷؛ مغنی المحتاج، ۳:۱۱۸؛ بجیرمی الخطیب، ۲:۳۱۸؛ المهذب، ۱:۱۷۳؛ المغنی،۲:٦۷۱-٦۷۴۔

۲۹۰۔ البدائع،۲:۳٦؛ فتح القدیر، ۱:۵۱۲؛ المغنی،۲:٦۴۴ وبعد؛ الدر المختار،۲:۳۳۔

۲۹۱۔ المغنی،۲:٦۷٦؛ مغنی المحتاج، ۱:۳۷۹؛ حاشیه ابن عابدین،۲:۴۵؛ الخراج لابی یوسف،۸۰۔

۲۹۲۔ فقہ الزکاۃ للقرضاوی، ۹۹۷-۱۰۰۳۔

۲۹۳۔ بدایۃ المجتهد، ۱:۲۴۱ وبعد؛ المهذب، ۱:۱۷۵؛ المجموع، ٦:۲۵۰ وبعد؛ المغنی، ۲:٦۸۳ وبعد؛

۳:۸۰ وبعد؛ البدائع،۲:۵۲ وبعد۔

۲۹۴۔ البدائع،۲:۳۹؛ الدر المختار،۲:۸۵؛ الفتاوی الهندیه، ا:۱۷۸؛ کشاف القناع،۲:۲۳۳۔

۲۹۵۔ حاشیه الصاوی علی الشرح الصغیر، ا:۶۴۹۔

۲۹۶۔ المحلی لابن حزم، ۶:۱۰۵ وبعد؛ ف/۲۹۸، طبع دارالافاق الجدیدہ بیروت۔

۲۹۷۔ المجموع للنووی، ۶:۱۵۷؛ مکتبه الارشاد، جده، الاموال لابی عبید، ۵۳۳، ۶۱۱؛ مکتبه الکلیات الازهریه و دار الفکر، مصر۔

۲۹۸۔ مال ضمار میں گم شدہ مال، بھاگا ہوا غلام، گم شدہ جانور، ایسا غصب شدہ مال جس کے غصب ہونے کا ثبوت نہ ہو، ایسا قرض جس کی ادائیگی سے مقروض انکار کر دے شامل ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: "مال ضمار میں زکوۃ نہیں ہے کیوں کہ زکوۃ کا سبب یہ ہے کہ مال بڑھتا ہو اور بڑھنے کے لیے ضروری ہے کہ مال کے تصرف پر قدرت ہو اور مال ضمار پر قدرت واختیار نہیں ہے"۔

۲۹۹۔ کتاب الاموال، ایضاً، ۵۳۳۔

۳۰۰۔ الفقه علی المذاهب الخمسه، ۱۷۵ وبعد، استاذ محمد جود مغنیہ، طبع پنجم، دارالعلم للملایین بیروت، فقه الامام جعفر، ایضاً، ۲:۸۸؛ النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی، لشیخ الطائفہ محمد بن الحسن علی الطوسی، (۳۸۵-۴۶۰ھ) دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۸۸۔

۳۰۱۔ شافعیہ، مالکیہ اور امامیہ کہتے ہیں کہ زکوۃ عین مال میں واجب ہے اور فقیر مالک کے ساتھ اس میں حقیقی شریک ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وفی اموالهم حق للسائل والمحروم (الذاریات، ۵۱:۱۹؛ ان کے مال میں سائل اور محروم کا حق ہے)۔ متواتر احادیث میں ہے کہ اللہ تعالی نے اموال میں اغنیا اور فقرا کو شریک کر دیا ہے۔ شریعت نے مالک کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرتے ہوئے اسے اجازت دے دی ہے کہ وہ دوسرے مال سے زکوۃ ادا کر سکتا ہے۔

۳۰۲۔ البدائع،۲:۳۹؛ فتح القدیر ،۲:۱۶۹-۱۷۱؛ طبع دارالفکر، بیروت، حاشیہ ابن عابدین، ۲:۲۷۰-۲۷۱؛ طبع ثالث، طبع البابی الحلبی، مصر، الفتاوی الھندیہ، ۱:۱۷۸۔

۳۰۳۔ الشرح الصغیر، ۱:۶۶۶، ۶۶۹، ۶۷۱، الشرح الکبیر، ۱:۴۳۱؛ بدایۃالمجتھد، ۱:۲۶۶؛ القوانین الفقھیہ، ۹۹۔

۳۰۴۔ المعیار المعرب، ۱:۳۸۹۔

۳۰۵۔ السراج الوھاج شرح المنھاج۱۳۴، طبع دارالمعرفۃ، بیروت

۳۰۶۔ المجموع، ۶:۱۵۷۔

۳۰۷۔ المغنی،۲:۶۳۸ وبعد؛ کشاف القناع،۲:۳۳۷، طبع مکہ، الشرح الکبیر مع المغنی،۲:۵۳۳۔

۳۰۸۔ کشاف القناع،۲:۲۶۹، طبع عالم الکتب، بیروت۔

۳۰۹۔ شرح النیل وشفاء الغلیل للعلامہ محمد بن یوسف أطفیش،۳:۲۵۱ وبعد۔

۳۱۰۔ شرح الازھار لابی الحسن عبد اللہ بن مفتاح، ۱:۵۴۱-۵۴۲، مطبع حجازی، القاہرہ۔

۳۱۱۔ کتاب الاموال لابی عبید،۵۳۳۔

۳۱۲۔ کتاب الاموال لابی عبید،۵۳۳-۵۳۴۔

۳۱۳۔ الفقہ علی المذاھب الخمسہ، للأستاذ محمد جواد مغنیہ ۱۶۷۔

۳۱۴۔ القوانین الفقھیہ، ۹۹ وبعد۔

۳۱۵۔ المغنی،۲:۶۵۱۔

۳۱۶۔ متفق علیہ، زید بن اسلم نے اپنے والد سے روایت کی۔ مراد یہ ہے کہ میں نے ایک شخص کو گھوڑا صدقے میں اس غرض سے دیا کہ اس سے جہاد میں حصہ لے گا لیکن اس نے اس کے چارے اور خدمت میں کوتاہی کی جس کی وجہ سے ضائع ہو گیا۔ (شرح مسلم، ۱۱:۶۲)

۳۱۷۔ ابو داؤد وغیرہ نے روایت کی۔

۳۱۸۔ شرح مسلم، ۱۱:۶۲۔

۳۱۹۔ المجموع، ۶:۲۵۳؛ غایۃ المنتہی، ۱:۳۰۲۔

۳۲۰۔ امام مالک اور ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ اور ابو سعیدؓ سے اور امام احمد، شیخین اور نسائی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ اور ابو سعیدؓ دونوں سے روایت کی۔

۳۲۱۔ غایۃ المنتہی، ۱:۳۱۴؛ المغنی، ۲:۶۸۵؛ الدر المختار، ۲:۹۵؛ فتح القدیر، ۲:۲۸۔

۳۲۲۔ المجموع للنووی، ۶:۲۰۶ وبعد۔

۳۲۳۔ کتاب الاموال، ۶۰۶۔

۳۲۴۔ تفسیر الطبری، ۱۰:۱۱۲۔

۳۲۵۔ تفسیر القرطبی، ۸:۱۷۸۔

۳۲۶۔ نیل الاوطار، ۴:۱۶۶؛ فتح القدیر، ۲:۱۴۔

۳۲۷۔ ایضاً۔

۳۲۸۔ تفسیر الطبری، ۱۰:۱۱۲۔

۳۲۹۔ ایضاً، ۱۱۳۔

۳۳۰۔ البدائع، ۲:۴۴؛ رد المحتار علی الدر المختار، ۲:۸۲-۸۳؛ فتح القدیر مع الہدایۃ، ۲:۱۴۔

۳۳۱۔ ابن عباسؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی۔

۳۳۲۔ الشرح الکبیر الدردیر وحاشیہ الدسوقی، ۱:۴۹۵؛ الشرح الصغیر، ۱:۶۶۰۔

۳۳۳۔ تفسیر القرطبی، ۸:۱۸۱۔

۳۳۴۔شرح النیل،۳:۲۳۳۔

۳۳۵۔ کفایۃ الاخیار،۱:۳۸۱، طبع قطر، المهذب،۱:۱۷۲۔

۳۳۶۔المغنی،۲:۶۶۶؛ کشاف القناع،۲:۳۲۵؛ غایۃ المنتھی،۱:۳۱۰؛ نیل المآرب،۱:۳۱۹۔

۳۳۷۔المختصر النافع فی الفقہ الامامیہ،۸۳؛ البحر الزخار،۲:۱۷۹-۱۸۰۔

۳۳۸۔ کتاب الاموال، ۶۰۷۔

۳۳۹۔نیل الاوطار،۴:۱۶۶ وبعد۔

۳۴۰۔ تفسیر الطبری،۱۰:۱۱۳۔

۳۴۱۔ المجموع،۶:۲۰۶ وبعد؛ کشاف القناع ،۲:۳۲۵ وبعد، السید رشید رضا نے تفسیر المنار ، ۱۰:۵۷۴ وبعد میں نقل کیا ہے۔

۳۴۲۔تفسیر الطبری،۱۰:۱۱۲۔

۳۴۳۔کشاف القناع،۲:۳۲۶؛ المجموع،۶:۲۰۹؛ تفسیر ابن کثیر ،۲:۳۶۵۔

۳۴۴۔ کتاب الاموال، ۶۰۷۔

۳۴۵۔تفسیر المنار،۱۰:۵۷۴۔

۳۴۶۔تفسیر الطبری،۱۰:۱۱۲۔

۳۴۷۔ الکشاف،۲:۱۹۸،طبع طہران۔

۳۴۸۔ تفسیر الرازی،۱۶:۱۱۴، طبع دار الفکر، بیروت۔

۳۴۹۔ الکشاف،۲:۱۹۸۔

۳۵۰۔ بجیرمی علی الخطیب،۲:۳۱۳،طبع دارالمعرفہ، بیروت۔

۳۵۱۔ التفسیر الکبیر، ۱۶:۱۱۵، ج ۸۔

۳۵۲۔ مکاتب، وہ غلام جس کا مالک اس کی آزادی کی قیمت مقرر کرکے قسطیں مقرر کردے، کہ جب وہ پوری رقم ادا کردے تو آزاد ہو جائے گا۔ غلاموں کو آزاد کرنے کے لیے مکاتبت کرنا مستحب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً (النور، ۲۴:۳۳، اگر تم غلاموں میں بھلائی دیکھو تو ان سے مکاتبت کرلیا کرو) یعنی انہیں آزاد کرنے کے لیے۔ ان کے ساتھ مکاتبت کا معاہدہ کرو۔

۳۵۳۔ دیکھیے میری کتاب: آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دراسۃ مقارنہ، ص ۴۴۱ – ۴۴۵۔

۳۵۴۔ طبرانی نے عمرو بن عبسہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: ''جو کوئی کسی مسلمان کو آزاد کرے گا، آزاد ہونے والے کا ہر عضو آزاد کرنے والے کے ہر عضو کا آگ سے بچاؤ کا سامان ہوگا''۔

۳۵۵۔ ابن عبد الحکیم، سیرۃ عمر بن عبد العزیز، مکتبہ وہبہ مصر، ص ۵۹۔

۳۵۶۔ تفسیر الرازی، ۱۶:۱۱۴ وبعد، دارالفکر بیروت، تفسیر القرطبی، ۸:۱۸۲ وبعد؛ دارالکاتب العربی، قاہرہ، تفسیر ابن کثیر، ۲:۳۶۵؛ شیخ محمد امین الشنقیطی، اضواء البیان، ۲:۴۷۰ وبعد؛ عالم الکتب، بیروت، ابوعبید، کتاب الاموال، مکتبہ الکلیات الازہریہ، ۶۹۷ وبعد۔

۳۵۷۔ یعنی احمد اور سنن اربعہ، حاکم نے روایت کی۔

۳۵۸۔ احکام القرآن للجصاص، ۳:۱۲۵، طبع بیروت؛ فتح القدیر، ۲:۲۶۳، دارالفکر، بیروت، حاشیہ ابن عابدین رد المحتار علی الدر المختار، ۲:۳۴۱؛ مطبع البابی الحلبی، مصر۔

۳۵۹۔ شرح المجموع للنووی، ۶:۱۴۶ وبعد؛ مطبع المدنی القاہرہ، بجیرمی علی الخطیب، ۲:۳۱۳ وبعد؛ مطبع دارالمعرفہ بیروت۔

۳۶۰۔ مواھب الجلیل للخطاب، ۲:۳۵۰، طبع ثالث، ۱۹۷۸، الشرح الصغیر للدردیر و حاشیہ

الصاوی، ۱:۶۶۱۔

۳۶۱۔ کشاف القناع للبھوتی، ۲:۲۷۹ وبعد، عالم الکتب بیروت، الروض المربع بشرح زاد المستنقع للشیخ منصور بن یونس البھوتی، ۱۵۱؛ المغنی والشرح الکبیر، ۲:۷۰۹۔

۳۶۲۔شرح المجموع، ۶:۱۴۶-۱۴۷۔

۳۶۳۔احکام القرآن للجصاص الرازی، ۳:۱۲۵۔

۳۶۴۔ایضاً۔

۳۶۵۔یہ عجیب بات ہے، کیا غلام آزاد کرنے میں مال خرچ کرنا اللہ تعالیٰ کے ہاں بہت بڑے ثواب کا باعث نہیں؟ ارشاد ربانی ہے:وما ادراک ما العقبۃ، فک رقبۃالبلد ۹۰:۱۲-۱۳، تجھے کیا خبر کہ گھاٹی کیا ہے، گردن چھڑانا)۔

۳۶۶۔ ایضاً۔

۳۶۷۔ایضاً۔

۳۶۸۔فتح القدیر، ۲:۲۶۳۔

۳۶۹۔ کتاب الاموال، ۷۹۹۔

۳۷۰۔ آیت میں کسی ایسی مقدار کا ذکر نہیں جو مکاتب کو دی جائے بلکہ صرف اس کی امداد کرنے کا کہا گیا ہے، اسی لیے نسائی نے کہا ہے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے۔

۳۷۱۔ تفسیر المنار، ۱۰:۵۱۵، دارالمعرفہ بیروت۔

فصل دوم

صدقہ فطر

اس میں پانچ مباحث ہیں:

بحث اوّل: صدقہ فطر کا مشروعیت، حکم اور اس کے حکم کا مخاطب کون ہے؟

بحث دوم: صدقہ فطر کے وجوب کا وقت اور اسے جلدی یا دیر سے دینے کا حکم۔

بحث سوم: صدقہ فطر میں کیا چیز، کیسی اور کتنی مقدار میں واجب ہے؟

بحث چہارم: صدقہ فطر کے مستحبات اور جائز امور۔

بحث پنجم: صدقہ فطر کے مصارف یعنی صدقہ فطر کون لے سکتا ہے؟

بحث اوّل: صدقہ فطر کا مشروعیت، حکم اور اس کے حکم کا مخاطب کون ہے؟

صدقہ فطر کا حکم شعبان ۲ ہجری میں دیا گیا جس سال رمضان کے روزے فرض ہوئے۔ یہ حکم زکوٰۃ کی فرضیت سے پہلے دیا گیا۔ اس کے وجوب کے دلائل مندرجہ ذیل احادیث ہیں:

۱۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: ابن ماجہ کے علاوہ باقی صحاح ستہ میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں لوگوں پر صدقہ فطر واجب قرار دیا کہ ایک صاع کھجور یا جو ہر مسلمان آزاد ہو، چاہے غلام، مرد ہو یا عورت بطور صدقہ دے۔ صاع موجودہ مصری پیمانے کے اعتبار سے ۳/۱ا پیالے اور قدیم پیمانے کے اعتبار سے دو پیالے ہے۔ یا دمشقی مد کا ۱/۸ جسے ثمینہ کہتے ہیں اور ۲۷۵۱ گرام کے برابر ہے، حنفیہ کے نزدیک

۳۸۰۰ گرام ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ فطر کے وجوب کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے۔ کافر پر صدقہ فطر واجب نہیں۔

۲۔ ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود تھے تو ہم ایک صاع طعام (گندم) یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو یا ایک صاع کشمش یا ایک صاع پنیر صدقہ فطر کے طور دیتے تھے اور میں جس طرح اس وقت صدقہ فطر دیتا تھا اسی طرح زندگی بھر دیتا رہا ہوں(۱) طعامؑ سے مراد گندم ہے اور اقط سے پنیر مراد ہے جیسا کہ شوکانی نے بیان کیا لیکن مشہور یہ ہے کہ اس سے مراد مکھن نکالا ہوا پنیر ہے۔

۳۔ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کے دوران لغو اور بے ہودہ باتوں سے پاکی حاصل کرنے کے لیے صدقہ فطر واجب کیا ہے، جو مساکین کے لیے خوراک ہے جو شخص نماز عید سے پہلے ادا کر دے تو اس کا صدقہ قبول ہو جاتا ہے اور جو نماز کے بعد ادا کرے تو یہ عام صدقات میں سے ایک صدقہ ہے(۲)۔ رفث: فحش گفتگو؛ طعمہ: غذا؛ خوراک، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ فطر صرف مساکین کو دیا جائے، زکوٰۃ کے دوسرے مصارف میں خرچ نہ کیا جائے۔

۴۔ عبداللہ بن ثعلبہؓ کی روایت ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر سے ایک یا دو دن پہلے خطبہ دیا اور فرمایا: ہر آزاد، غلام، چھوٹے اور بڑے کی طرف سے ایک صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو ادا کرو''(۳)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ فطر ایک صاع ہے، خواہ گندم ہو یا جو یا کھجور۔ بعض فقہاء نے دوسری احادیث کی روشنی میں کہا ہے کہ گندم نصف صاع دینا کافی ہے۔ مثلاً حاکم نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت بیان کی ہے کہ دو مُد گندم ہے۔ عمرو بن

شعیب نے اپنے والد اور دادا کے حوالے سے بھی یہی روایت مرفوع بیان کی، نیز اس مفہوم میں اور روایات بھی ہیں(۴)۔

صدقہ فطر کی حکمت:

صدقہ فطر کی حکمت یہ ہے کہ اس سے روزے کی کمی پوری کی جاتی ہے اور فقرا کو عید کے روز مانگنے سے بے نیاز کیا جاتا ہے۔ وکیع بن الجراح کہتے ہیں: رمضان کے مہینے کے لیے صدقہ فطر ایسے ہی ہے جیسے نماز کے لیے سجدہ سہو، اس سے روزے میں جو کمی واقع ہو جائے وہ پوری کی جاتی ہے جیسے کہ سجدہ سہو سے نماز کی کمی پوری کی جاتی ہے، حدیث میں ہے کہ: ''آج کے دن یعنی عید کے دن فقرا کو پھر کر مانگنے سے بے نیاز کر دو''(۵)۔

صدقہ فطر کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ ہر آزاد مسلمان پر جو صدقہ فطر کے وجوب کے وقت صدقہ دینے پر قادر تھا اس پر واجب ہے(۶) جیسا کہ اوپر مذکور احادیث میں حکم دیا گیا ہے۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ تمام اہل علم جن سے ہم نے استفادہ کیا، اس پر متفق ہیں کہ صدقہ فطر فرض ہے۔ اسحاق کہتے ہیں کہ یہ گویا اہل علم کا اجماع ہے۔

بعض حنفیہ کہتے ہیں(۷): اسلام کے واجبات سات ہیں: صدقہ فطر، ذو رحم کا نفقہ، وتر، قربانی، عمرہ اور والدین کی خدمت اور بیوی کے لیے شوہر کی خدمت۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سات کام اسلام نے واجب قرار دیے، یہ نہیں کہ یہی سات واجب ہیں بلکہ اور چیزیں بھی واجب ہیں مثلاً باجماعت نماز اور عیدین کی نماز وغیرہ۔

صدقہ فطر کس پر واجب ہے؟ حنفیہ کے نزدیک(۸): ہر آزاد مسلمان، چھوٹا ہو، چاہے بڑا، مرد ہو، چاہے عورت، عاقل ہو، چاہے دیوانہ۔ اگر نصاب کی مقدار کا مالک ہو (کسی

قسم کے مال کا مالک ہو) جو اس کی اصلی حاجت (رہائش، لباس، گھر کا سامان، سواری، ہتھیار، خادم اور خاندان کی ضروریات اور قرض کے سوا) سے زائد ہو۔ دادا پر اپنے یتیم پوتوں کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہے اگر وہ فقیر ہوں، یتیم نواسوں کی طرف سے دینا واجب نہیں۔

صدقہ فطر کے وجوب کی تین شرائط ہیں(۹)۔ اسلام، آزادی اور اصلی ضروریات سے زائد اتنے مال کا مالک ہونا جو نصابِ زکوٰۃ کے برابر ہے۔ پہلی دونوں شرائط اوپر مذکور احادیث کی روشنی میں لگائی گئی ہیں اور نصاب زکوٰۃ کے مالک ہونے کی شرط اس وجہ سے ہے کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''صدقہ مال دار ہونے کی صورت میں ہی دیا جائے''(۱۰) اور خوش حالی کا پیمانہ یہ ہے کہ مالک نصاب ہو، شریعت نے یہی مقرر کیا ہے، اور نصاب اصلی ضروریات سے زائد ہو کیوں کہ اگر اصلی ضروریات پوری کرنے کے لیے ہے تو وہ نہ ہونے کے برابر ہے۔

جس شخص پر صدقہ فطر واجب ہے وہ اپنی طرف سے اور اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے اور دیوانے اور پاگل فقرا اولاد کی طرف سے بھی دے۔ نیز خدمت کے لیے جو غلام رکھے ہوئے ہوں ان کی طرف سے بھی دے، البتہ تجارت کے لیے جو غلام ہوں ان کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب نہیں۔ مالک اپنے کافر غلام کی طرف سے بھی صدقہ فطر دے کیوں کہ صدقہ فطر کا سبب موجود ہے اور مالک پر صدقہ فطر واجب ہے۔

اپنے ماں باپ کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب نہیں، خواہ وہ اس کی زیر کفالت ہوں۔ کیوں کہ اپنے والدین پر کسی کو حق ولایت حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح اپنی بڑی اولاد یا اپنے چھوٹے بہن بھائیوں یا دوسرے قریبی رشتہ داروں کی طرف سے بھی صدقہ فطر دینا

واجب نہیں، خواہ وہ اس کی زیر کفالت ہوں۔ اپنی بیوی اور بالغ اولاد کی طرف سے بھی صدقہ فطر دینا واجب نہیں، خواہ وہ اس کی کفالت میں ہوں، البتہ اگر بیوی یا بالغ اولاد کی طرف سے ان کے کہے بغیر صدقہ فطر دے دیا تو استحساناً ادا ہو جائے گا۔

بیوی کی طرف صدقہ فطر ادا کرنے کی ذمہ داری اس وجہ سے شوہر پر نہیں ہے کہ بیوی پر شوہر کی ولایت بھی کم ہے اور ذمہ داری بھی کم۔ صدقہ فطر ان حقوق میں نہیں آتا جن کا تعلق شادی کی ذمہ داریوں سے ہے۔ معمول کے اخراجات کے سوا باقی چیزیں مثلاً دوا علاج وغیرہ شوہر کی ذمہ داری نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک عام اصول یہ ہے کہ ان لوگوں کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہوتا ہے جن پر ولایت کا حق ہو اور جن کی ذمہ داری ہو۔ پس جن پر حق ولایت حاصل ہو اور جن کی ذمہ داری اور نفقہ واجب ہو ان کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہے، ورنہ نہیں۔

جمہور کی رائے یہ ہے(۱۱) کہ صدقہ فطر ہر آزاد مسلمان پر چھوٹا ہو، چاہے بڑا، مرد ہو، چاہے عورت واجب ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔ کافر پر صدقہ فطر واجب نہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک اگر کسی کا غلام یا قریبی رشتہ دار مسلمان ہو تو اس کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک غلام پر صدقہ فطر واجب نہیں ہے، اپنی طرف سے نہ کسی اور کی طرف سے کیوں کہ وہ مالک نہیں ہوتا۔ حنابلہ کے نزدیک اس پر صدقہ فطر واجب ہے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث عام ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان آزاد، غلام، مرد اور عورت پر صدقہ فطر واجب کیا ہے''۔ حنفیہ کے سوا باقی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کے پاس عید کی رات اور دن کے لیے اپنا اور اپنے زیر کفالت افراد کا خرچ موجود ہے، یعنی جس کے پاس یہی ذاتی ضرورت اور اپنی ذمہ داریوں سے زائد یعنی اصلی

ضروریات مثلاً رہائش، ملازم، سواری اور لباس وغیرہ سے زائد مال ہے اس پر صدقہ فطر واجب ہے حتی کہ مالکیہ کے نزدیک اگر قرض لے سکتا ہو اور ادا کرنے کی کوئی سبیل ہو تو قرض لے کر بھی صدقہ فطر ادا کرے، کیوں کہ وہ حکماً صدقہ فطر ادا کرنے پر قادر ہے۔

جس شخص پر اپنا صدقہ فطر واجب ہے اس پر اپنے ان قریبی عزیزوں کا صدقہ فطر بھی واجب ہے جن کی کفالت اس کی ذمہ داری ہے مثلاً والدین فقیر ہوں، بیوی یا غلام اگر مسلمان ہوں اور اس کے پاس انُ کا صدقہ فطر ادا کرنے کی گنجائش ہو، کیوں کہ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے''کسی مسلمان کے ذمے اپنے غلام کی طرف سے صدقہ فطر کے سوا اور کوئی صدقہ واجب نہیں ہے''۔ باقی لوگوں کی طرف سے غلام پر قیاس کر کے صدقہ فطر واجب کیا گیا ہے۔ اگر قریبی رشتہ دار، بیوی، اور غلام کافر ہوں تو ان کی طرف سے صدقہ فطر دینا مسلمان پر واجب نہیں کیوں کہ حدیث میں ''من المسلمین'' کے الفاظ ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہے۔

باپ اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے ان کے بالغ ہونے تک صدقہ فطر دینے کا پابند ہے مالکیہ کے نزدیک لڑکیوں کی طرف سے اس وقت تک صدقہ فطر دینا ضروری ہے جب تک کہ نکاح کے بعد ان کا شوہر سے جنسی تعلق قائم نہ ہو جائے یا جنسی تعلق کا مطالبہ نہ ہو جائے اور اس میں مانع بھی کوئی نہ ہو۔ حنابلہ کے نزدیک اگر چھوٹے بچے کے پاس اپنا مال ہے یا اپنا روزگار ہے جس کی وجہ سے وہ مال دار ہے تو اس کا باپ اس کے مال میں سے صدقہ دے کیوں کہ بچہ اپنے اخراجات کا خود ذمہ دار ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر باپ فقیر ہے تو اس کی بیوی اور خادم کی طرف سے بھی صدقہ فطر بیٹا ادا کرے نیز بیوی کا نفقہ اگر شوہر کے ذمے ہے تو اس کے خادم کا صدقہ

فطر بھی دے کیوں کہ صدقہ فطر نفقہ کے تابع ہے کیوں کہ دارقطنی میں مذکور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث عام ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ان تمام لوگوں کی طرف سے جن کا نفقہ ہمارے ذمہ ہے۔ چھوٹا ہو چاہے بڑا، آزاد ہو، چاہے غلام صدقہ فطر دینے کا حکم دیا''۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اصح قول یہ ہے کہ اگر بیٹے پر غریب باپ کی بیوی کا نفقہ واجب ہے لیکن صدقہ فطر نہیں کیوں کہ بیٹا صرف وہ ذمہ داریاں اُٹھائے گا جو اس کے باپ پر تنگ دستی کے باوجود واجب ہیں (یعنی نفقہ) اور صدقہ فطر تنگ دستی کی حالت میں واجب نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص اپنے مال سے اپنے چھوٹے مال دار بچے کا صدقہ دے دے تو جائز ہے جیسے کسی اجنبی کی اجازت سے اس کی طرف سے صدقہ فطر دے دے البتہ بڑی اولاد کی اجازت ضروری ہے۔ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس کا صدقہ فطر کسی دوسرے پر واجب ہو وہ اس کی اجازت کے بغیر صدقہ فطر ادا کر دے، خواہ وہ موجود ہو یا نہ ہو بشرطیکہ زندہ ہو جیسے حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک بیوی۔

کیا صدقہ فطر حنفیہ کے نزدیک قدرت ممکنہ سے واجب ہوتا ہے یا قدرت میسّرہ سے؟

قدرت ممکنہ سے واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کیا صرف صدقہ فطر دینے کی قدرت ہو جائے تو بس واجب ہو جاتا ہے، خواہ بعد میں وہ قدرت نہ رہے تب بھی واجب رہتا ہے۔

قدرت میسرہ سے واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واجب ہونے کے بعد بھی اگر ادا کرنے کی قدرت رہے تو واجب رہے گا ورنہ نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں (۱۲) کہ صدقہ فطر، قربانی اور محرم رشتہ داروں کا نفقہ راجح قول کی بنا پر

قدرت ممکنہ سے واجب ہوتا ہے اور اگر واجب ہونے کے بعد کسی کے پاس شرعی نصاب باقی نہ رہے تب بھی واجب رہے گا، نصاب کا باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ اگر صدقہ فطر یا حج واجب ہونے کے بعد کسی کا مال ضائع ہو گیا تو صدقہ فطر اور حج واجب رہے گا مثلاً عید الفطر کی فجر کے بعد اگر کسی کا مال ضائع ہو گیا تو صدقہ فطر معاف نہیں ہوگا جب کہ زکوۃ، عشر اور خراج مال ضائع ہونے سے معاف ہو جاتے ہیں کیوں کہ ان میں یہ شرط ہے قدرت میسرہ یعنی ادا کرنے کی قدرت بھی باقی رہے تا کہ اس میں اضافے کی صفت باقی رہے۔

لیکن جب وہ شخص جس پر زکوۃ، صدقہ فطر، کفارہ یا نذر واجب تھا مر گیا تو اس کے ترکے سے لینا جائز نہیں، ہاں اگر وارث احسان کے طور پر دے دیں اور وہ احسان کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں تو جائز ہے۔ اگر نہ دیں تو ان پر جبر نہیں کیا جا سکتا۔ اگر مرنے والے نے وصیت کر دی تھی تو ایک تہائی ترکے سے وصیت پوری کی جائے۔

جمہور کی رائے یہ ہے(۱۳) کہ اگر کوئی شخص صدقہ فطر ادا کرنے سے پہلے مر گیا تو اس کے ترکے سے صدقہ فطر ادا کیا جائے کیوں کہ اگر اللہ کا اور بندے کا حق ایک جگہ اکٹھے ہو جائیں اور دونوں حق کسی کے ذمے ہوں یا کسی چیز میں ہوں تو دونوں کو ادا کرنا ضروری اور برابر ہے۔ یعنی زکوۃ مالی حق ہے جو زندگی میں واجب ہوتا ہے موت کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا جیسے کہ کسی انسان کا قرض دینا ہو تو وہ ختم نہیں ہوتا۔ میرے نزدیک یہی راجح ہے۔

بحث دوم: صدقہ فطر کے وجوب کا وقت اور اسے جلدی یا دیر سے دینے کا حکم:

صدقہ فطر اور اس کے متعلقات کے وجوب کے وقت کے بارے میں فقہاء کی دو

آراء ہیں: حنفیہ کے نزدیک(۱۴) صدقہ فطر عید الفطر کے دن صبح صادق کے طلوع ہونے کے ساتھ واجب ہوتا ہے کیوں کہ یہ صدقہ، فطر کی طرف مضاف ہے اور اضافت اختصاص کے لیے ہے اور فطر دن کے ساتھ مختص ہے رات کے ساتھ نہیں کیوں کہ فطر روزے کا متضاد ہے اور روزہ دن میں ہوتا ہے رات میں نہیں۔ اس دن روزہ رکھنا حرام ہے، پس جو کوئی طلوع فجر سے پہلے مر گیا اس پر صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا اور جو طلوع فجر کے بعد مسلمان ہوا یا پیدا ہوا اس پر صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا۔

صدقہ فطر وقت سے پہلے اور وقت کے بعد دینا جائز ہے۔ رمضان شروع ہونے کے بعد صدقہ فطر واجب ہونے سے پہلے یعنی عید الفطر کی صبح سے پہلے بھی دینا جائز ہے اور اس کے بعد بھی۔ پہلے دینا اس لیے جائز ہے کہ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب موجود ہے، پس نصاب کے ہونے پر جیسے زکوٰۃ دینا جائز ہے صدقہ فطر بھی جائز ہے اس میں کسی خاص مدت کی تفصیل نہیں ہے۔ اور عید الفطر کے بعد دینا اس لیے جائز ہے کہ یہ کہ مالی عبادت ہے اور مالی عبادت ہونے کے ناطے اس وقت تک اس کی معافی نہیں ہے جب تک کہ ادا نہ کر لی جائے جیسے کہ زکوٰۃ تاخیر سے دینا جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صدقہ فطر عید الفطر سے پہلے حتی کہ رمضان شروع ہونے سے بھی پہلے دینا جائز ہے اور اگر عید الفطر کے موقع پر بھی نہ دیا تو معاف نہیں ہوگا اور دینا واجب ہے۔ ظاہر الروایۃ میں یہ ہے کہ رمضان سے پہلے دینا جائز ہے لیکن فتویٰ اس پر ہے کہ رمضان شروع ہونا ضروری ہے، رمضان سے پہلے صدقہ فطر دینا جائز نہیں۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ(۱۵) عید الفطر کی رات غروب آفتاب کے وقت صدقہ فطر واجب ہوتا ہے یعنی عید کے دن سے پہلی رات، کیوں کہ صدقہ فطر کی اضافت احادیث

مذکورہ میں رمضان کے افطار کی طرف ہے تو رمضان ختم ہونے پر واجب ہوگا، کیوں کہ اضافت اختصاص کا تقاضا کرتی ہے اور رمضان کا اختتام آخری روزے کے غروب آفتاب سے ہو جاتا ہے، اس کے بعد کوئی روزہ نہیں ہے جمہور اور حنفیہ کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا صدقہ فطر کا تعلق عید کے دن سے ہے یا رمضان کے اختتام سے ہے؟ کیوں کہ عید کی رات رمضان کے ماہ کی رات نہیں ہے۔

جو کوئی اس رات غروب آفتاب کے بعد فوت ہو اس پر صدقہ واجب ہے اور جو غروب کے بعد مسلمان ہوا یا بعد میں پیدا ہوا یا تنگ دست تھا، وجوب کے وقت کے بعد خوش حال ہو گیا تو جمہور کے نزدیک اس پر صدقہ فطر واجب نہیں ہے کیوں کہ وجوب کا سبب موجود نہیں ہے جب کہ حنفیہ کے نزدیک اس پر صدقہ فطر واجب ہے۔ جمہور کے نزدیک جب صدقہ فطر واجب ہو جائے تو موت وغیرہ سے ختم نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ ذمے میں باقی رہتا ہے تا آنکہ ادا کیا جائے۔

جلدی صدقہ فطر ادا کرنا:

شافعیہ کے نزدیک رمضان شروع ہونے کے بعد صدقہ فطر ادا کیا جا سکتا ہے کیوں کہ صدقہ فطر دو اسباب سے واجب ہوتا ہے:

رمضان کا مہینہ اور رمضان کے مہینے سے افطار۔ جب ان دو میں سے ایک سبب موجود ہو تو دوسرے سے پہلے صدقہ دیا جا سکتا ہے جیسا کہ زکوٰۃ میں اگر نصاب ہو تو سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے البتہ رمضان شروع ہونے سے پہلے صدقہ فطر دینا جائز نہیں کیوں کہ اس طرح دونوں اسباب کے وجود سے پہلے صدقہ دیا جانا ہے جو کہ اسی طرح درست نہیں جیسے نصاب زکوٰۃ بھی نہ ہو اور سال بھی نہ پورا ہو اور زکوٰۃ دی

جائے جو درست نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک عید سے دو ایک روز پہلے صدقہ فطر دیا جا سکتا ہے اس سے زیادہ پہلے نہیں کیوں کہ ابن عمرؓ کا قول ہے: ''صحابہ عید الفطر سے ایک دو دن پہلے صدقہ فطر دیا کرتے تھے'' (۱۶)۔ اس سے پہلے دینا درست نہیں کیوں کہ اس سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''فقرا کو آج کے دن مانگنے سے بے نیاز کر دو'' (۱۷)۔ جب کہ زکوٰۃ میں ایسا نہیں ہے۔

نماز عید کے بعد صدقہ فطر دینا:

شافعیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ نماز عید سے مؤخر نہ کرے کیوں کہ صحیحین میں نماز عید کے لیے نکلنے سے پہلے صدقہ دینے کا حکم ہے۔ اگر دیر ہو جائے تو مستحب یہ ہے کہ ان کے شروع میں صدقہ دے دے تا کہ مستحقین کے لیے کشائش کا سامان ہو اور بلا عذر عید کے دن سے مؤخر کرنا حرام ہے۔ ہاں اگر مال اس وقت موجود نہ ہو یا مستحقین نہ ہوں تو پھر جائز ہے کیوں کہ بلا عذر تاخیر سے وہ مقصد پورا نہیں ہو سکتا جو صدقہ فطر سے ہے یعنی خوشی کے دن انہیں مانگنے سے بے نیاز کر دینا۔ اگر بلا عذر تاخیر کر دی تو گناہ ہوگا لیکن صدقہ دے اور اسے قضا سمجھا جائے گا کیوں کہ صدقہ کا وقت نکل گیا اور بلا عذر تاخیر کی گئی، جب کہ زکوٰۃ میں قضا کا تصور نہیں ہے جب بھی مال پر قدرت حاصل ہو تو ادا کر دے ادا ہو جائے گی، فرق یہ ہے کہ صدقہ فطر کا وقت مقرر ہے، زکوٰۃ کا وقت مقرر نہیں ہے۔

حنابلہ بھی شافعیہ کے ہم خیال ہیں، وہ کہتے ہیں، صدقہ فطر کا آخری وقت عید الفطر کے سورج غروب ہونے تک ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''آج کے دن انہیں مانگنے سے بے نیاز کر دو''۔ اگر عید کے دن سے صدقہ فطر مؤخر کر دیا تو واجب کو اپنے وقت سے مؤخر

کرنے کا گناہ ہوگا، نیز اس میں حکم کی بھی خلاف ورزی ہے۔ اب قضاء واجب ہے کیوں کہ یہ عبادت ہے اور عبادت وقت نکلنے سے معاف نہیں ہوتی جیسے نماز۔ افضل یہ ہے کہ عید کے دن نماز عید سے پہلے صدقہ فطر ادا کرے اور اگر کسی جگہ نماز نہیں ہوتی تو اس وقت سے پہلے ادا کرے جس وقت بالعموم نماز عید ادا کی جاتی ہے۔ اس کی وضاحت آگے آ رہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں عید کے دن نماز کے بعد صدقہ فطر دینا جائز ہے اور وقت گزرنے سے پہلے صدقہ معاف نہیں ہوگا بلکہ ہمیشہ ذمے میں باقی رہے گا تا آنکہ ادا کیا جائے جیسے کہ دوسرے فرائض کے بارے میں یہی حکم ہے۔ اگر ادا کرنے پر قدرت ہونے کے باوجود عید کے دن سے مؤخر کر دیا تو گناہ گار ہوگا۔ اگر تنگ دستی کی حالت میں ادا کرنے کا مقررہ وقت گزر گیا تو معاف ہو جائے گا۔

بحث سوم: صدقہ فطر میں کیا چیز، کیسی اور کتنی مقدار میں واجب ہے؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ(۱۸) صدقہ فطر چار چیزوں میں واجب ہے: گندم، جو، کھجور اور کشمش اور اس کی مقدار نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور یا کشمش ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صاع آٹھ عراقی رطل کے برابر ہے۔ عراقی رطل ایک سو تیس درہم کے برابر ہے۔ یعنی صاع ۳۸۰۰ گرام کے برابر ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مد پانی سے وضو کرتے جو دو رطل کے برابر ہوتا اور ایک صاع سے غسل فرماتے جو آٹھ رطل کے برابر تھا(۱۹)۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع بھی اتنا ہی تھا(۲۰) اور وہ ہاشمی صاع سے چھوٹا تھا۔ لوگ بالعموم ہاشمی صاع استعمال کرتے تھے۔

حنفیہ نے نصف صاع اور ایک صاع کی مقدار ثعلبہ بن صعیر العذری کی حدیث سے

لی ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ دیا اور فرمایا: ''ہر آزاد اور غلام کی طرف سے نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو صدقے میں دو'' (۲۱)۔

حنفیہ کے دن صدقہ فطر کی قیمت ادا کرنا: حنفیہ کے نزدیک اوپر مذکور اشیا میں سے کسی کی بھی قیمت درہم، دینار، روپے، پیسے اور اشیا میں سے جس سے چاہے دے سکتا ہے کیوں کہ اصل میں واجب یہ ہے کہ فقیر کو بے نیاز کر دیا جائے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''آج انہیں مانگنے سے بے نیاز کر دو''۔ اور بے نیازی قیمت سے زیادہ بہتر، عمدہ آسان اور مکمل طریقے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس سے ضرورت آسانی سے پوری ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نص کا دارمدار علت پر ہے کہ فقیروں کو بے نیاز کرنا۔

جمہور کی رائے یہ ہے(۲۲) کہ صدقہ فطر ایسے غلے اور پھلوں سے ادا کیا جائے جو بطور غذا استعمال ہوتے ہوں اور اس کی مقدار ایک صاع ہے۔ ان کے مذہب کی تفصیل یہ ہے:

مالکیہ کے نزدیک کسی شہر میں عام طور پر استعمال ہونے والی غذا میں سے صدقہ فطر دینا واجب اور اس کی نو اقسام ہیں: گندم، جو، سلت (جو کی ایک قسم ہے) مکئی، باجرہ، کھجور، کشمش اور پنیر یعنی خشک دودھ جس سے مکھن نکال لیا گیا ہے، پس ان کے نزدیک غذا کے طور پر استعمال ہونے والی اشیا سے صدقہ فطر ادا کرنا متعین ہے جو بالعموم ان نو اصناف میں شامل ہیں۔ ان کے سوا کسی دوسری شے سے صدقہ فطر دینا جائز نہیں۔ اگر کسی شہر کی عمومی خوراک کوئی اور چیز ہو تو ان اشیا سے بھی صدقہ دینا درست نہیں البتہ یہ جائز ہے کہ کم تر درجے کی شے کے بدلے اعلیٰ درجے کی شے دے مثلاً جو کے بجائے گندم دے دے۔ صدقہ فطر کی مقدار ایک صاع (چار مُد) ہے اور درمیانی ساخت کے دونوں ہاتھوں کو ملا کر ہاتھ بھر کر جتنا غلّہ آئے وہ ایک مد ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کسی شہر یا علاقے میں عام استعمال میں آنے والی خوراک سے صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے اور مختلف علاقوں کی عمومی غذا مختلف ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں سال کے زیادہ حصے میں استعمال ہونے والی غذا کا اعتبار ہے۔ کم تر خوراک کی جگہ اعلیٰ درجے کی خوراک دی جا سکتی ہے لیکن اس کے برعکس جائز نہیں ہے۔ البتہ کمی بیشی میں مقدار کا اعتبار ہے قیمت کا نہیں بلکہ زیادہ طور پر بطور خوراک کے استعمال کا ہے۔ صحیح قول یہی ہے۔ کھجور اور چاول کی بہ نسبت گندم دینا بہتر ہے اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ کھجور کی بہ نسبت جو دینا بہتر ہے اور کشمش کی بجائے کھجور دینا بہتر ہے۔ ایک شخص کی طرف سے صدقہ فطر میں دو الگ الگ جنسیں نہ دی جائیں۔ اگر کسی شہر میں کئی قسم کی خوراک کا یکساں رواج ہے تو جو چاہے دے دے۔ افضل یہ ہے کہ جو ان میں سب سے زیادہ عمدہ ہے وہ دے۔ نیز یہ کہ صاف ستھرا غلہ دینا واجب ہے، گھن لگے یا عیب دار غلے کا صدقہ درست نہیں، خواہ وہ کھایا جاتا ہو۔ صحیح روایت کے مطابق صدقہ فطر کی مقدار ایک صاع یعنی ۵/۸ ۶۸۵ء۵ درہم یا ۳/۱ ۵ء۱ رطل بغدادی یا ۴/۳ ۴ء۳ رطل اور سات اوقیہ مصری ہے۔

حنابلہ کے مطابق جن اجناس کا نص میں ذکر ہے یعنی گندم، جو، کھجور، کشمش اور پنیر ان میں سے کوئی ایک دینا واجب ہے۔ اگر یہ اصناف نہ ہوں تو جو غلہ اور پھل شہر میں عام استعمال ہوتا ہے اس میں سے دے اور دوسری کوئی غذا مثلاً گوشت یا دودھ دینا جائز نہیں۔ حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا اقسام میں صدقہ فطر ادا کرنے کی قدرت ہو تو دوسری کوئی شے دینا جائز نہیں۔

خواہ دوسری شے شہر میں عام غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہو یا نہ۔ آٹا اور ستو دینا جائز ہیں۔ روٹی دینا جائز نہیں۔ جن اشیا کے بارے میں نص آئی ہے ان میں سے جو چیز

بھی دے دی جائز ہے خواہ خود وہ خوراک نہ کھاتا ہو یا شہر کی عام غذا کوئی اور ہو۔

صدقہ فطر کی مقدار ایک عراقی صاع ہے جو ایک معتدل قامت کے آدمی کی دونوں ہاتھوں کی چار بھری ہوئی مٹھیاں ہیں کیوں کہ عہد نبویؐ میں یہی مقدار ادا کی جاتی تھی اور جمہور نے اس کا اندازہ کرتے ہوئے اس کی مقدار ۲۷۵۱ گرام بتائی ہے جب کہ کچھ علماء کی رائے میں ۲۱۷۶ گرام ہے۔ اور ہم نے پانچ وسق کی مقدار متعین کرتے ہوئے اسے رائے پر اعتماد کیا ہے۔

جمہور کی دلیل: اوپر مذکور احادیث نبویؐ جو حنفیہ کی بیان کردہ احادیث کی بہ نسبت صحیح تر ہیں۔ ان میں سے ایک ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں ہم غلے (گندم)، جو، کھجور، کشمش یا پنیر کا ایک ایک صاع صدقہ فطر کے طور پر ادا کیا کرتے تھے''۔ دارقطنی نے حضرت مالک بن انسؓ کے حوالے سے بتایا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ۳/۱ء۵ عراقی رطل کے برابر تھا۔

جمہور کے نزدیک قیمت ادا کرنے کا حکم: جمہور کے نزدیک ان اشیا کی قیمت ادا کرنا جائز نہیں، جس کسی نے نقد رقم ادا کر دی اس کا صدقہ فطر ادا نہیں ہوگا، کیوں کہ ابن عمرؓ کا قول ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاع کھجور اور ایک صاع جو بطور صدقہ فطر واجب کیا تھا'' (۲۳) اگر ان کے سوا کوئی اور چیز دی تو جو چیز فرض تھی وہ ادا نہیں کی گئی۔

بحث چہارم: صدقہ فطر کے مستحبات اور جائز امور:

فقہاء کا اتفاق ہے (۲۴) کہ صدقہ فطر عید الفطر کے دن فجر کے بعد نماز عید سے پہلے ادا کرنا مستحب ہے، حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

حکم دیا تھا کہ لوگوں کے نماز عید کے لیے نکلنے سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا جائے (۲۵)۔ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: ''جس کسی نے نماز عید سے پہلے صدقہ دیا تو وہ مقبول زکوٰۃ ہے اور جس نے نماز عید کے بعد دیا اس کا صدقہ عام صدقات میں سے ہے'' (۲۶)۔ زکوٰۃ سے مراد صدقہ فطر ہے اور صدقہ سے مراد عام حالات میں کیا جانے والا صدقہ ہے جو اللہ کی مشیت پر ہے کہ چاہے تو اسے قبول کرے۔

البتہ اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نماز عید کے پہلے صدقہ فطر دینا صرف مستحب ہے اور عید الفطر کی شام تک دینا درست ہے اور صدقہ فطر ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کسی نے نماز عید کے بعد ادا کیا تو اس نے محض افضل عمل ترک کیا، کیوں کہ صدقہ فطر کا مقصد اس روز لوگوں کو مانگنے اور دربدر سوال کرنے سے بے نیاز کرنا ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے ''اس روز فقرا کو مانگنے سے بے نیاز کر دو''۔ جس کسی نے نماز عید کے بعد صدقہ فطر دیا اس نے فقرا کو پورے دن کے لیے بے نیاز نہیں کیا بالخصوص نماز کے وقت ان کی تشویش برقرار رہی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے مؤخر کرنا مکروہ تنزیہی ہے اور نماز سے پہلے صدقہ ادا کرنا مستحب ہے اور عید کے دن سے مؤخر کرنے کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے کیوں کہ یہ زکوٰۃ ہے اور اس کی تاخیر باعث گناہ ہے جیسا کہ نماز قضا کرنا باعث گناہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شہر میں جو عمدہ خوراک استعمال ہوتی ہے اس میں دینا مستحب ہے اور ایک صاع سے زائد نہ دینا مستحب ہے بلکہ زائد دینا مکروہ ہے، کیوں کہ شارع جب کسی چیز کی کوئی مقدار مقرر کر دیں تو اس پر اضافہ بدعت ہے۔ بدعت سے کبھی سخت خرابی پیدا ہوتی ہے اور کبھی صرف مکروہ ہوتی ہے۔ اگر یقینی طور پر زائد مقدار ادا کی تو مکروہ ہے اور اگر شک دور کرنے کے لیے کچھ زیادہ دے دیا تو جائز ہے۔

بحث پنجم: صدقہ فطر کے مصارف یعنی صدقہ فطر کون لے سکتا ہے؟

فقہاء کا اتفاق ہے(۴۷) کہ صدقہ فطر کے مصارف وہی ہیں جو فرض زکوٰۃ کے مصارف ہیں کیوں کہ صدقہ فطر بھی زکوٰۃ ہے، اس لیے اس کے مصارف وہی ہوں گے جو دوسری اقسام کی زکوٰۃ کے ہیں۔ نیز یہ صدقہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں اس کے مصارف بھی مقرر ہیں: انما الصدقات للفقراء والمساکین (صدقات فقرا اور مساکین کا حق ہے، توبہ ۹: ۶۰) جس کسی کو مال زکوٰۃ دینا جائز نہیں اسے صدقہ فطر دینا بھی جائز نہیں۔ جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ذمی کو صدقہ فطر دینا جائز نہیں کیوں کہ یہ زکوٰۃ ہے، پس کسی غیر مسلم کو دینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ زکوٰۃ غیر مسلم کو دینا جائز نہیں۔ ابن المنذر کہتے ہیں: اہل علم کا اجماع ہے کہ مال زکوٰۃ کسی ذمی کو دینا جائز نہیں ہے، اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے نزدیک صدقہ فطر دیگر تمام مسائل میں زکوٰۃ کی طرح ہے البتہ صدقہ فطر ذمیوں کو دیا جا سکتا ہے اگر چہ مکروہ ہے اور اگر مال ضائع ہو جائے تو صدقہ فطر معاف نہیں ہوتا البتہ فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے کہ ذمیوں کو صدقہ فطر دینا جائز نہیں جیسا کہ مال زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیوں کہ زکوٰۃ کے بارے میں اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ ''مسلمان مالداروں سے لے کر مسلمان فقرا میں تقسیم کی جائے''۔

اس بنا پر صدقہ فطر بالاتفاق ہر مسلمان آزاد فقیر غیر ہاشمی کو دیا جائے۔ ہاشمیوں کی عزت وشرف کے باعث صدقہ فطر نہ دیا جائے کیوں کہ یہ لوگوں کا میل ہے اور انہیں اس سے بچنا چاہیے لیکن موجودہ دور میں بنو ہاشم کو بیت المال سے وظائف ملنے بند ہو گئے ہیں اس لیے انہیں زکوٰۃ اور صدقہ فطر دیا جا سکتا ہے۔

اگر کسی شخص پر صدقہ فطر واجب ہے لیکن وہ صدقہ فطر کا کچھ حصہ، ایک صاع کا کچھ حصہ یا جتنا واجب ہے اس کی کچھ مقدار ادا کرنے پر قادر ہے تو جتنا ادا کر سکتا ہے اتنا ادا کرنا واجب ہے تاکہ بقدر امکان واجب صدقہ فطر کے ادا کرنے کی حفاظت کی جائے اور پہلے اپنی طرف سے دے پھر ان افراد کی طرف سے جو اس کے زیر کفالت ہیں۔ جمہور کے نزدیک زیر کفالت افراد میں سے پہلے بیوی کی طرف سے دے کیوں کہ اس کے نفقہ کی زیادہ تاکید ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیٹے کے بجائے والد کی طرف سے پہلے ادا کرے اور اس ترتیب کی دلیل یہ حدیث نبویؐ ہے کہ ''اپنی ذات سے آغاز کرو، پھر اپنے زیر کفالت افراد سے'' (۲۸) چوں کہ صدقہ فطر کی بنیاد نفقہ پر ہے جیسے نفقہ میں پہلے اپنی ذات سے شروع کرے اسی طرح صدقہ فطر میں بھی اپنی ذات سے شروع کرے۔

شافعیہ کے نزدیک پہلے اپنی طرف سے، پھر بیوی کی طرف سے، پھر چھوٹی اولاد کی طرف سے، پھر والد اور پھر والدہ کی طرف سے اور پھر بڑی اولاد کی طرف سے کیوں کہ مسلم میں حدیث ہے: ''اپنی ذات سے شروع کرو اور اس پر صدقہ کرو، اگر بچ جائے تو گھر والوں کو دو، ان سے بچ جائے تو قریبی رشتہ داروں کو دو''۔

ان قرابت داروں کو صدقہ فطر دینا جائز ہے جن کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ مالدار کو دینا جائز نہیں اور نہ اس قرابت دار کو جس کے اخراجات اس کے ذمے ہوں اور نہ کسی ایسے فرد کو جسے زکوٰۃ دینا جائز نہ ہو۔ صدقہ فطر آٹھوں اصناف میں تقسیم کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ صدقہ ہے اور زکوٰۃ کے مشابہ ہے۔

شافعیہ کا ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ اسے بھی آٹھ اصناف میں تقسیم کیا جائے لیکن یہ کام بہت مشکل ہے اس لیے بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ کسی ایک کو ہی دینا چاہیے اور ہمارے

دور میں اس قول کی تقلید کرنے میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ باجوری نے کہا ہے کہ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر امام شافعی زندہ ہوتے تو وہ بھی یہی فتویٰ دیتے۔

فقہاء نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ ایک صاع کئی مساکین کو تقسیم کر دینا جائز ہے اور امام شافعی کے سوا دوسرے فقہاء نے کسی ایک فقیر کو کئی صاع دینے کو جائز قرار دیا ہے اور ہر شخص اپنا صدقہ فطر ایک یا کئی مساکین کو دے سکتا ہے۔ یعنی جمہور نے کئی لوگوں کا صدقہ فطر ایک مسکین کو اور ایک شخص کا صدقہ فطر کئی مساکین کو دینا جائز قرار دیا ہے۔ ایک آدمی کا صدقہ فطر کئی فقرا کو دینے کے جواز پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کیوں کہ صدقہ مستحقین کو دیا گیا ہے اور جس طرح ایک شخص کو دینے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح کئی لوگوں کو دینے سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔

کئی لوگوں کا صدقہ ایک فقیر کو دینے کے بارے میں امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ صدقہ کو چھ اصناف میں تقسیم کرنا اور ہر حصہ ہر صنف کے تین افراد کو دینا واجب ہے، جیسا کہ مصارف زکوٰۃ میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے لیکن جمہور کی رائے راجح ہے کیوں کہ اس صدقہ کے مصارف اس طرح متعین نہیں ہیں اس لیے کسی ایک کو دینا بھی جائز ہے۔ پس یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص کو کئی آدمیوں کا صدقہ فطر دے دیا جائے۔

☆☆☆

حواشی وتعلیقات

۱۔ صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار،۴: ۱۷۹)۔

۲۔ ابوداؤد؛ ابن ماجہ (ایضاً،۴: ۱۸۴)۔

۳۔ عبدالرزاق؛ ابوداؤد وغیرہ نے زہری سے متعدد طرق سے روایت کی، (نصب الرایۃ،۲: ۴۰۶)۔

۴۔ دیکھیے، نیل الاوطار،۴: ۱۸۴۔

۵۔ دارقطنی؛ ابن عدی اور حاکم نے علوم الحدیث میں ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۶۔ الدر المختار،۲: ۹۸ وبعد؛ الفتاوی الھندیہ، ۱: ۱۷۹؛ الشرح الصغیر، ۱: ۶۷۲؛ بدایۃالمجتھد، ۱: ۲۶۹؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۰۲؛ المھذب، ۱: ۱۶۳؛ المغنی،۳: ۵۵؛ کشاف القناع،۲: ۲۸۷۔

۷۔ الدر المختارورد المحتار،۲: ۱۰۹۔

۸۔ الکتاب مع اللباب، ۱: ۱۵۹ وبعد؛ الدرالمختار،۲: ۹۹،۱۰۱۔

۹۔ فتح القدیر،۲: ۲۹-۳۱؛ الدر المختار،۲: ۹۹؛ الفتاوی الھندیہ، ۱: ۱۷۹-۱۸۱۔

۱۰۔ امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ صحیحین میں ہے: ''بہترین صدقہ وہ ہے جو مال دار ہونے کی حالت میں دیا جائے''۔ (نصب الرایۃ،۲: ۴۱۱)۔

۱۱۔ الشرح الکبیر، ۱: ۵۰۴-۵۰۶؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۰۲-۴۰۴، ۴۰۷؛ کشاف القناع،۲: ۲۸۷-۲۹۰؛ المغنی،۳: ۶۹، ۷۱، ۷۶۔

۱۲۔ الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین،۲: ۹۹ وبعد؛ الفتاوی الھندیہ، ۱: ۱۸۲۔

۱۳۔ المغنی،۳: ۸۰ وبعد؛ المھذب، ۱: ۱۷۵۔

۱۴۔ تبیین الحقائق، ۱:۳۱۰ وبعد؛ الفتاوی الهندیه، ۱: ۱۷۹؛ فتح القدیر، ۲: ۴۱؛ اللباب، ۱:۱۶۱ وبعد؛ الدر المختار، ۲: ۱۰۶۔

۱۵۔ بدایة المجتهد، ۱: ۲۷۳؛ القوانین الفقهیه، ۱۱۲؛ الشرح الصغیر، ۱: ۶۷۷ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۰۱ وبعد؛ المهذب، ۱: ۱۶۵؛ کشاف القناع، ۲: ۲۹۴؛ المغنی، ۳: ۶۷-۶۹؛ الشرح الکبیر، ۱: ۵۰۸۔

۱۶۔ بخاری۔

۱۷۔ دارقطنی۔

۱۸۔ البدائع، ۲: ۷۲ وبعد؛ الفتاوی الهندیه، ۱: ۱۷۹؛ فتح القدیر، ۲: ۳۶-۴۱؛ الکتاب مع اللباب، ۱: ۱۴۷، ۱۶۰؛ تبیین الحقائق، ۱: ۳۰۸ وبعد۔

۱۹۔ حضرت انسؓ کی حدیث دارقطنی نے تین طرق سے روایت کی ہے۔ حضرت جابرؓ سے ابن عدی نے روایت کی جو ضعیف ہے اور صحیح وہ حدیث ہے جو حضرت انسؓ نے بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد سے وضو اور پانچ مُد پانی سے غسل کیا کرتے تھے، جیسا کہ بیہقی میں ہے۔ (نصب الرایة، ۲: ۴۳۰)۔

۲۰۔ ابن ابی شیبہ نے حسن بن صالح سے روایت کی (ایضاً)۔

۲۱۔ ابو داؤد نے روایت کی ہے۔ ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی ایک حدیث مروی ہے (نیل الاوطار، ۴: ۱۸۳؛ نصب الرایة، ۲: ۴۰۶ وبعد؛ ۴۱۸) یہ حدیث معلول مضطرب ہے کیوں کہ ابوصعیر کے نام میں اور لفظ میں اختلاف ہے۔

۲۲۔ الشرح الصغیر، ۱: ۶۷۵ وبعد؛ بدایة المجتهد، ۱: ۲۷۲؛ القوانین الفقهیه، ۱۱۲؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۰۵-۴۰۷؛ المهذب، ۱: ۱۶۵؛ المغنی، ۳: ۶۰-۶۵؛ کشاف القناع، ۲:

۲۹۵-۲۹۷۔

۲۳۔ صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار،۴: ۱۷۹)۔

۲۴۔ فتح القدیر ،۲: ۴۲؛ اللباب، ا: ۱۶۲؛ حاشیہ ابن عابدین ،۲: ۱۰۷؛ القوانین الفقھیہ،۱۱۲؛ الشرح الصغیر، ا: ۶۷۷؛ المھذب، ا: ۱۶۵؛ مغنی المحتاج ، ا: ۴۰۲؛ کشاف القناع،۲: ۲۹۴؛ المغنی،۳: ۶۶ وبعد۔

۲۵۔ ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار،۴: ۱۸۳)۔

۲۶۔ ابو داؤد؛ ابن ماجہ (نیل الاوطار،۴: ۱۸۴)۔

۲۷۔ الدر المختار و رد المحتار،۲: ۱۰۷-۱۰۸؛ بدایۃالمجتھد، ا: ۲۷۳؛ القوانین الفقھیہ،۱۱۲؛ الشرح الصغیر ، ا: ۶۷۷ وبعد؛ المھذب، ا:۱۷۰؛ حاشیہ الباجوری، ا: ۲۹۱؛ المغنی ،۳: ۷۴؛ ۷۸، ۷۹؛ مغنی المحتاج، ا: ۴۰۵۔

۲۸۔ یہ دو احادیث کا مجموعہ ہے۔ پہلے حصے کو احمد، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا اور دوسرے حصے کو طبرانی نے حکیم بن حزامؓ سے اور نسائی نے طارق المحاربیؓ سے روایت کیا۔ (نیل الاوطار، ۶: ۳۲۱، ۳۲۷)۔

☆☆☆

فصل سوم

نفلی صدقہ

نفل صدقے کے احکام پر بحث، جو اس کے استحباب، مخفی طور صدقہ دینے، تمام مال کے صدقہ کرنے، صدقہ میں بہترین طرز عمل، جسے صدقہ دیا جائے (مالدار، کافر، قریبی رشتہ دار، شدید ضرورت مند، میت پر صدقہ) مقروض کا صدقہ دینا، جس کے ذمے کسی کا نفقہ ہو اس کا صدقہ دینے، تمام مومنوں کی نیت کرنے، مال حرام سے صدقہ دینے، صدقہ دیے ہوئے مال کو خرید کر یا کسی دوسرے طریقے سے واپس لے لینے، بلا ضرورت سوال کرنے کی حرمت اور اللہ کے نام پر سوال کرنے کی کراہت پر مشتمل ہے۔

۱۔ نفلی صدقے کا حکم:

نفل صدقہ تمام اوقات میں مستحب ہے۔ کتاب اللہ اور سنت نبویؐ نے اسے سنت قرار دیا ہے۔(۱) کتاب اللہ میں ارشاد ہے: من ذا الذی یقرض اللہ قرضا حسنا فیضاعفه له اضعافاً کثیرة (جو کوئی اللہ کو قرض حسن دیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے کئی گنا بڑھا دیتا ہے۔ البقرہ ۲: ۲۴۵)۔ اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں صدقہ دینے کا حکم دیا ہے۔ سنت میں بھی بہت سی احادیث صدقے سے متعلق ہیں، مثلاً ارشاد نبویؐ ہے: ''جو کسی بھوکے کو کھانا کھلائے اللہ تعالیٰ اسے جنت کے پھلوں میں سے کھلائے گا، جو کسی مومن کو پیاس میں پانی پلائے اللہ تعالیٰ اسے جنت کی سربمہر شراب پلائے گا، جو کسی عریاں بدن کو لباس پہنائے۔ اللہ تعالیٰ اسے جنت کی خلعت سے نوازے گا''(۲)۔

نیز ارشاد نبویؐ ہے: ”بندہ جب پاکیزہ مال سے صدقہ کرتا ہے تو اللہ اسے قبول کرتے ہوئے اپنے دائیں ہاتھ میں لے لیتا ہے اور پھر اس کی اس طرح پرورش کرتا ہے جیسے بچھڑے یا بچھیرے کی پرورش کی جاتی ہے آدمی ایک لقمہ صدقہ کرتا ہے، اللہ اسے اپنے ہاتھ میں لے کر پالتا اور بڑہاتا ہے حتی کہ وہ پہاڑ جتنا ہو جاتا ہے، پس صدقہ کیا کرو“ (۳) کبھی صدقہ دینا حرام بھی ہوتا ہے مثلاً جب معلوم ہو کہ اسے لینے والا اسے کسی حرام کام میں خرچ کرے گا اور کبھی واجب ہوتا ہے مثلاً کوئی مجبور اور مضطر ہو اور صدقہ دینے والے کے پاس زائد از ضرورت خوراک ہو۔

۲۔ نفلی صدقہ چھپا کر دینا اور رمضان میں دینا:

اعلانیہ اور سب کے سامنے صدقہ دینے کے بجائے چھپا کر صدقہ دینا افضل ہے۔ افضل یہ ہے کہ نفل صدقہ چھپا کر دے نہ کہ زکوۃ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ان تبدوا الصدقات فنعما هی وان تخفوها وتؤ توها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم سيئاتكم** (اگر تم صدقات اعلانیہ دو تو بھی اچھا ہے اور اگر چھپا کر فقرا کو دو تو یہ تمہارے لیے زیادہ بہتر ہے اور اللہ تمہارے گناہ تم سے دور کر دے گا، البقرہ ۲: ۲۷۱)۔ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ جس روز عرش الٰہی کے سوا کوئی سایہ نہیں ہوگا اس روز جو سات لوگ اس کے سائے میں ہوں گے ان میں ”ایک وہ شخص بھی ہوگا جو اس طرح چھپا کر صدقہ دیتا تھا کہ اس کے بائیں ہاتھ کو پتہ نہیں ہوتا تھا کہ اس کے دائیں ہاتھ نے کیا خرچ کیا“۔ طبرانی نے المعجم الصغیر میں روایت کی ہے: ”مخفی طور پر صدقہ دینا غضب خداوندی کو ٹھنڈا کر دیتا ہے“۔

دوسرے اوقات کی بہ نسبت رمضان میں صدقہ کرنا زیادہ بہتر ہے۔ ترمذی میں

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا، کون سا صدقہ افضل ہے، آپؐ نے فرمایا: ''رمضان میں صدقہ کرنا'' کیوں کہ رمضان میں فقرا روزے کے باعث کمزور ہو جاتے ہیں اور محنت مزدوری کے قابل نہیں رہتے۔ نیز رمضان میں نیکیوں کا ثواب کئی گنا زیادہ ملتا ہے۔

دوسرے بابرکت دنوں میں مثلاً ذوالحجہ کے دس دن اور عید کے دنوں میں نیز مقدس مقامات پر مثلاً مکہ اور مدینہ میں اور اہم مواقع پر مثلاً جہاد اور حج میں اور اہم حالات میں مثلاً سورج گرہن، بیماری اور سفر میں صدقہ کرنے کی زیادہ تاکید ہے۔

اگر کھانے کی بہ نسبت پانی کی ضرورت زیادہ ہو تو پانی صدقہ کرنے کی زیادہ تاکید ہے۔ کیوں کہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے: ''کون سا صدقہ افضل ہے؛ آپؐ نے فرمایا: پانی''۔ اگر کھانے کی ضرورت زیادہ ہو تو کھانا صدقہ کرنا افضل ہے نیز دودھ والا جانور صدقہ کرنے کی تاکید ہے مثلاً جو کوئی دودھ کا ضرورت مند ہے اسے شیردار بکری دے دی جائے، جب تک وہ دودھ دیتی ہو اور جب خشک ہو جائے تو واپس لے لی جائے، کیوں کہ اس میں زیادہ نیکی اور احسان ہے۔

ضرورت کے وقت بکثرت صدقہ کرنا مستحب ہے۔ ارشاد ربانی ہے: او اطعام فی یوم ذی مسغبة (شدید بھوک کی حالت میں کھانا کھلانا، البلد، ۹۰:۱۴) جب بھی کسی گناہ کا ارتکاب ہو تو اس کے بعد صدقہ کرنا مسنون ہے اور صدقہ کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے کیوں کہ صدقہ عبادت ہے(۴)۔

۳۔ سارا مال صدقہ کر دینا:

اگر آدمی اکیلا ہے یا ایسے افراد کا نگران ہے جو خود کفیل ہیں اور اپنا تمام مال صدقہ کرنا

چاہتا ہو اور خود کمانے کی اہلیت رکھتا ہو یا اسے اپنے آپؐ پر توکل کرنے کا اعتماد ہو اور فقر کی حالت برداشت کرسکتا ہو، سوال سے بچ سکتا ہو تو ایسا کرنا اچھا ہے ورنہ جائز نہیں بلکہ مکروہ ہے(۵)، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ: ''کون سا صدقہ افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا: جو کسی فقیر کو خاموشی سے دیا جائے یا جو کم پیسے والے آدمی کی محنت کا ثمر ہو''(٦)، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کرنے کا حکم دیا، اس وقت میرے پاس مال تھا، میں نے سوچا، اگر میں کبھی ابوبکرؓ سے آگے بڑھ سکتا ہو تو آج موقع ہے، میں اپنا آدھا مال لے آیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، گھر والوں کے لیے کیا چھوڑا ہے، میں نے کہا، اتنا ہی ان کے لیے چھوڑ آیا ہوں، ابوبکرؓ اپنا سارا مال لے آئے، آپؐ نے پوچھا، گھر والوں کے لیے کیا چھوڑا؟ کہا، اللہ اور اس کا رسول، میں نے کہا، آج کے بعد میں کسی کام میں آپؓ کا مقابلہ نہیں کروں گا(۷)۔ یہ فضیلت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ان کے یقین کی قوت اور ایمان کے کمال کے باعث حاصل تھی نیز آپؓ تاجر ہونے کی وجہ سے کمانے کی صلاحیت رکھتے تھے۔

۴۔ صدقہ کا بہترین طریقہ

صدقہ میں بہتر یہ ہے کہ آدمی اپنی اور اپنے مستقل زیرِ کفالت افراد کی ضرورت سے زائد صدقہ کر دے۔ اگر اس طرح صدقہ کیا کہ اپنی یا اپنے زیر کفالت افراد کی ضرورتوں کا حرج ہو تو گناہ ہے(۸) کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: ''بہترین صدقہ وہ ہے جو مالدار ہونے کی حالت میں دیا جائے اور اپنے زیر کفالت افراد سے آغاز کرو''(۹)۔ یعنی نفس میں غنا ہو اور فقر برداشت کرنے کا حوصلہ ہو۔ نیز گناہ کے بارے میں ارشاد نبویؐ ہے: ''آدمی کے گناہ گار ہونے کے لیے کافی ہے کہ اپنے زیر کفالت افراد کو ضائع کر دے''(۱۰)۔

۵۔ زائد از ضرورت مال صدقہ کرنا مستحب ہے:

اپنے ضروری اخراجات سے زائد مال صدقہ کرنا مستحب ہے(۱۱) کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''آدمی کو چاہیے کہ اپنے روپے پیسے، دینار و درہم، اپنے گندم اور کھجور کے صاع سے صدقہ کرے''(۱۲)۔

۶۔ جو آسانی سے ہو سکے صدقہ کردیا جائے:

مستحب یہ ہے کہ جس قدر آسانی سے ممکن ہو صدقہ کرے، مستقل مقرر نہ کرے اور کسی بھی مقدار کو کمی کی وجہ سے حقیر نہ سمجھے کہ اس کا صدقہ نہ کرے کیوں کہ اللہ کے نزدیک تھوڑی نیکی بھی بہت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ جسے قبول کر لے اور اس میں برکت ڈالے وہ تھوڑی نہیں ہوتی(۱۳)۔ ارشاد ربانی ہے: فمن یعمل مثقال ذرۃ خیر یرہ (جو ذرہ برابر نیکی بھی کرے گا اسے دیکھ لے گا، الزلزال، ۹۹:۷)۔ صحیحین میں عدی بن حاتمؓ سے روایت ہے کہ: ''آگ سے بچو، خواہ کھجور کے ایک ٹکڑے کے ذریعے''۔ نیز صحیحین میں ہی حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: ''اے مسلمان بیبیو! کوئی پڑوسن اپنی پڑوسن کو ہدیہ بھیجنا حقیر نہ سمجھے خواہ بکری کا کُھر ہی کیوں نہ ہو''۔ (اونٹ اور بکری کے کُھر کو فرسن اور دوسرے جانوروں کے کُھر کو حافر کہتے ہیں) نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ: ایک درہم ایک لاکھ درہم سے بڑھ گیا، ایک شخص نے کہا، وہ کیسے یا رسول اللہؐ، آپؐ نے فرمایا: ''ایک شخص کے پاس بہت مال ہے، اس نے اس میں سے معمولی سا حصہ ایک لاکھ درہم صدقہ کیا، دوسرے کے پاس دو ہی درہم ہیں، اس نے ان میں سے ایک درہم صدقہ کردیا''۔

۷۔ نیک لوگوں کو صدقہ دینا:

مستحب یہ ہے کہ نیک، پرہیزگار، اچھے کام کرنے والے ضرورت مند افراد کو بطور

خاص صدقہ دیا جائے (۱۴)۔

۸۔ کن لوگوں کو صدقہ دیا جائے (۱۵)؟:

اُ۔قریبی رشتہ دار: افضل یہ ہے کہ قریبی رشتہ داروں کو بطور خاص صدقہ دیا جائے، پھر پڑوسیوں کو پھر دوسرے لوگوں میں سے جو زیادہ مستحق ہوں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یتیما ذا مقربة (قرابت دار یتیم، البلد ۹۰: ۱۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینب سے فرمایا: ''جن لوگوں پر تم صدقہ کرتی ہو ان میں تمہارا شوہر اور اولاد زیادہ مستحق ہیں'' (۱۶)۔ نیز ایک حسن حدیث میں جو احمد، ابن ماجہ اور ترمذی نے روایت کی ہے ارشاد نبویؐ ہے: ''مسکین کو صدقہ دینا محض صدقہ دینا ہے اور قریبی رشتہ دار کو صدقہ دینے کا دوگنا ثواب ہے ایک صدقے کا دوسرا صلہ رحمی کا''۔ بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ: ''انہوں نے پوچھا، میرے دو پڑوسی ہیں ان میں سے کون میرے ہدیے کا زیادہ مستحق ہے، آپؐ نے فرمایا: جس کا دروازہ تم سے زیادہ قریب ہے''۔ اسی طرح تمام اقسام کی زکوۃ، کفاروں، وصیتوں، اوقاف اور تمام کار خیر میں مستحب یہ ہے کہ اگر قریبی رشتہ دار مستحق ہوں تو پہلے انہیں دیا جائے اور یہ بھی مستحب ہے کہ قریبی رشتہ داروں میں جو لوگ سخت ترین عداوت رکھتے ہوں انہیں دیا جائے تاکہ ان کی دشمنی محبت والفت میں تبدیل ہو سکے۔

ب۔سخت ضرورت مند: سخت ضرورت مند کو صدقہ دینا مستحب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: أو مسكيناً ذا متربة (خاک آلود مسکین کو، البلد ۹۰: ۱۶)۔

ج۔ مالدار، ہاشمی، کافر اور فاسق کو: مالدار خواہ قریبی رشتہ دار ہو اسے صدقہ دینا جائز ہے کیوں کہ جعفر بن محمد اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ وہ مکے اور مدینے کے درمیان

صدقے کی سبیلوں سے پانی پیا کرتے تھے۔ ان سے پوچھا گیا، کیا آپ صدقے کا پانی پیتے ہیں، انہوں نے کہا، اللہ نے ہمیں فرض صدقہ لینے سے منع کیا ہے(۱۷)۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے صحیحین میں حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چور، زانیہ اور مال دار کو صدقہ دینے کو جائز قرار دیتے ہوئے فرمایا: ''کہ ہوسکتا ہے چور صدقہ لے کر چوری سے باز آجائے اور زانیہ مال پا کر بدکاری چھوڑ دے اور مال دار کو نصیحت ہو اور وہ خود بھی صدقہ کرنے لگ جائے''۔ مالدار کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ صدقہ لینے سے بچے اور اپنے آپ کو صدقہ کے لیے پیش کرنا مال دار کے لیے مکروہ ہے۔

ہاشمی کو صدقہ دینے کا جواز اکثر علماء کی آراء کے مطابق ہم زکوٰۃ کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے ہاشمیوں کے لیے صدقہ لینا جائز ہے۔ آپؐ کے مقام و مرتبے کے باعث آپؐ کے لیے جائز نہیں۔

فاسق، کافر، یہودی، عیسائی یا مجوسی، ذمی ہو، چاہے حربی سب کو صدقہ دینا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ویطعمون الطعام علی حبه مسکیناً ویتیماً واسیرا (اور اللہ کی محبت میں مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں، الانسان ۸:۸۶) اور یہ معلوم ہے کہ قیدی حربی کافر ہی ہوتا ہے، صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے پیاسے کتے کو پانی پلانے کے بارے میں حدیث میں ہے: ''ہر جگر والے کے جگر کو ٹھنڈا کرنے کا اجر ہے'' رہی وہ حدیث جس میں کہا گیا ہے کہ ''تیرا کھانا متقی کے سوا کوئی نہ کھائے'' تو اس میں اولویت بتائی گئی ہے کہ بہتر یہ ہے۔

د۔ میت پر صدقہ کرنا: میت کے ایصال ثواب کے لیے صدقہ کرنے کا نفع ہوتا ہے جیسا کہ کتاب الجنائز میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ کھانے، پینے، کپڑے اور روپے پیسے کا صدقہ

کرنے کا میت کو ثواب پہنچتا ہے نیز اُسے دعا وغیرہ کا بھی فائدہ ہے جیسا کہ کہا جائے یا اللہ تو اسے بخش دے، یا اللہ تو اس پر رحم فرما۔ اس پر اجماع ہے۔ بدنی اعمال مثلاً نماز، روزے کا ثواب میت کو بخشنا درست نہیں ہے(۱۸)۔ البتہ تلاوت قرآن مثلاً سوۃ فاتحہ پڑھ کر ایصال ثواب کرنا، امام مالک اور شافعی کہتے ہیں کہ اس کا کوئی فائدہ نہیں اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔

۹۔ مقروض یا جس کے ذمے کسی کے اخراجات ہوں، اس کا صدقہ کرنا:(۱۹)

مستحب یہ ہے کہ جو شخص مقروض ہو یا اس کے ذمے اپنا یا اپنے خاندان کا نفقہ ہو جب تک اپنا قرض ادا نہ کر لے صدقہ نہ کرے۔ شافعیہ کے نزدیک جو شخص مقروض ہے اور اس کے پاس قرض ادا کرنے کی گنجائش نہیں یا جس کے پاس اپنے ذاتی اخراجات یا اپنے زیر کفالت افراد کے اخراجات کے لیے ایک دن رات کی ضرورتیں پورا کرنے کے لیے بھی مال نہیں ہے اس کے لیے صدقہ کرنا حرام ہے، کیوں کہ قرض ادا کرنا اور اخراجات پورے کرنا واجب ہیں اور نفل صدقہ کی وجہ سے واجب چھوڑنا جائز نہیں، پہلے قرض ادا کرے کیوں کہ وہ ادا کرنا واجب ہے۔ اسے مسنون عمل پر مقدم رکھے۔ اگر اسے امید ہو کہ کسی دوسری طرف سے مال آئے گا جس سے قرض ادا ہو جائے گا تو صدقہ کرنے میں حرج نہیں البتہ اگر مال آنے میں دیر ہونے کا امکان ہے اور قرض فوری ادا کرنا ہے تب بھی قرض ادا کرے، صدقہ نہ کرے۔ اخراجات کو صدقہ پر مقدم کرنے کے لیے اوپر مذکور حدیث دلیل ہے کہ: ''آدمی کے لیے یہی گناہ کافی ہے کہ اپنے زیرِ کفالت افراد کو ضائع کر دے اور جو لوگ زیر کفالت ہیں ان کے اخراجات پورے کرنے سے آغاز کرو''(۲۰)

کیوں کہ اہل اعیال کی ضرورت پوری کرنا فرض ہے یہ نفل پر مقدم ہے۔ نیز ضیافت بھی صدقے کی طرح ہے۔

رہی وہ حدیث جس میں ایک انصاری کا اپنا اور اپنے بچوں کا کھانا مہمان کو کھلانے کا ذکر ہے تو اس میں بچے کھانے کے شدید ضرورت مند نہیں تھے اور میاں بیوی نے اپنا حق صدقہ کر دیا کیوں کہ وہ دونوں خود برداشت کر سکتے تھے۔ مرد نے بچوں کی ماں سے کہا تھا کہ بچوں کو سلا دو کیوں کہ بچوں کی عادت ہوتی ہے کہ کھانا دیکھ کر بلا ضرورت بھی مانگنے لگ جاتے ہیں۔

۱۰۔ تمام اہل ایمان کی نیت کرنا:

افضل یہ ہے کہ نفل صدقے میں تمام اہل ایمان مردوں اور عورتوں کو ثواب پہنچانے کی نیت کرے، کیوں کہ اس سے انہیں ثواب پہنچ جائے گا اور اس کے ثواب میں کوئی کمی واقع نہیں ہوگی (۲۱)۔

۱۱۔ حرام مال سے صدقہ کرنا:

حنفیہ کہتے ہیں (۲۲) اگر کسی نے قطعی حرام مال سے صدقہ دیا، اس سے مسجد وغیرہ تعمیر کی جس سے ثواب کی امید ہوتی ہے اور اسے جائز سمجھ کر ثواب کی امید رکھی تو کافر ہو جائے گا کیوں کہ گناہ کو جائز سمجھنا کفر ہے اور حرام کام پر کوئی ثواب نہیں۔ البتہ اگر کسی شخص سے جبراً سو روپیہ چھین لیا اور کسی دوسرے سے ویسے سو روپیہ لیا اور دونوں کو ملا دیا، پھر اس میں سے صدقہ کیا تو کافر نہیں ہوگا کیوں کہ حرام اور حلال باہمی مل جانے کے باعث ان میں سے کوئی رقم بھی متعین طور پر حرام نہیں رہی کیوں کہ وہ شخص ملے جلے ماں کا مالک ہو گیا اور اسی میں سے اس نے خرچ کیا، اب اس کا تاوان ادا کرنا واجب ہو گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ دو

اسباب کی بنا پر ایسا شخص کافر قرار پائے گا ایک دلیل کی قطعیت کے باعث اور دوسرے مال کے متعین طور پر حرام ہونے کے باعث جیسا کہ خنزیر کا گوشت حرام ہے۔ جب کہ کسی دوسرے کا مال حرام لعینہ نہیں ہے حرام لغیرہ ہے، اس لیے ایسا مال لینا حنفیہ کے نزدیک حرام محض نہیں ہوگا اگرچہ اس کا تاوان دیے بغیر اس سے نفع اٹھانا مباح نہیں۔

۱۲۔ صدقے میں حرام، مکروہ اور مستحب امور:

جس شخص کے پاس مال ہو یا جو محنت مزدوری کر سکتا ہو اس کے لیے سوال کرنا حرام ہے، ایسے شخص کے لیے سوال کیے بغیر اپنے فاقے کا اظہار کرنا بھی حرام ہے(۲۳)۔ وہ حدیث اسی دوسرے معنی پر محمول کی گئی ہے جس میں ہے کہ اہل صفہ میں سے ایک شخص مر گیا تو اس کے پاس سے دو دینار نکلے آپؐ نے فرمایا: ''آگ کے دو انگارے''۔

صدقہ کرکے احسان جتانے سے ثواب ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یـا ایھـا الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی (اے ایمان والو، احسان جتلا کر اور اذیت دے کر اپنے صدقات باطل نہ کرو، البقرہ، ۲: ۲۶۴)۔

قصداً گھٹیا چیز صدقے میں دینا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تیـمـمـوا الـخبیث منه تنفقون (جو تم خرچ کرنا چاہتے ہو اس میں گھٹیا چیز دینے کا ارادہ نہ کرو، البقرہ، ۲: ۲۶۷) اور قصداً عمدہ اور پسندیدہ چیز دینا مستحب ہے(۲۴) کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لن تنالوا البـر حتی تنفقوا مما تحبون (تم نیکی کے بلند معیار کو اس وقت تک نہیں پہنچ سکتے جب تک اپنا عمدہ مال خرچ نہ کرو۔ آل عمران، ۳: ۹۲)۔

مشتبہ مال خرچ کرنا مکروہ ہے، مستحب یہ ہے کہ ایسا مال خرچ کرے جو حرمت اور اشتباہ سے پاک صاف ہو(۲۵)، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے جو

صحیحین میں ہے کہ: ''جو شخص حلال کی کمائی سے کھجور کا ایک ٹکڑا خرج کرتا ہے اور اللہ پاکیزہ مال کے سوا قبول ہی نہیں کرتا، تو اللہ تعالیٰ اسے قبول کر کے اپنے دائیں ہاتھ میں لے کر اسے اس طرح پالتا ہے جیسے کوئی شخص اپنے بچھڑے کو پالتا ہے اور اسے اتنا بڑا کر دیتا ہے کہ وہ پہاڑ جتنا ہو جاتا ہے''۔

مستحب یہ ہے کہ صدقہ خوش دلی اور ظاہری بشاشت سے دے کیوں کہ اس میں زیادہ ثواب ہے اور دل پر جبر بھی ہے۔ صدقہ مستحق کو دیتے وقت بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے کیوں کہ یہ عبادت ہے۔ علماء کہتے ہیں کہ صدقہ دینے والا مستحق سے کسی دعا کی امید نہ رکھے تاکہ اس کے صدقے کا اجر کم نہ ہو، اگر مستحق از خود دعا کرے تو جواب میں اس کو ویسی ہی دعا دے تاکہ صدقہ کا ثواب کم نہ ہونے پائے۔(۲۶)

جو شخص کسی کو صدقہ یا زکوٰۃ یا کفارہ یا نذر وغیرہ کے طور پر کوئی چیز ثواب کی نیت سے دیتا ہے تو اس سے صدقہ کے ذریعے یا خرید کر یا معاوضہ یا ہبہ کے طور پر واپس لینا مکروہ ہے بلکہ اگر وراثت کے طور پر اس کا مالک ہو جائے تو مکروہ نہیں یا اس سے آگے کسی اور کے پاس وہ چیز چلی جائے تو اس سے واپس لینے میں کراہت نہیں ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ کی اوپر مذکور حدیث میں ہے، جو صحیحین نے روایت کی کہ: ''میں نے ایک شخص کو فی سبیل اللہ سواری کے لیے گھوڑا دیا، اس نے اس کی مناسب دیکھ بھال نہیں کی، میں نے چاہا کہ میں اس سے خرید لوں، میرا خیال ہوا کہ وہ مجھے سستا دے دے گا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا اس سے نہ خریدنا، خواہ وہ تجھے ایک درہم کا دے رہا ہو کیوں کہ صدقہ دے کر واپس لینا ایسا ہے جیسا کہ کتا قے کر کے چاٹ لے''۔

یاد رہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے وکیل، بیٹے یا ملازم وغیرہ کو کوئی چیز کسی سائل وغیرہ

کونفل صدقہ کے طور پر دینے کے لیے دی تو جب تک اس شخص کے قبضے میں نہ چلی جائے۔ جس کے لیے دی گئی ہے اصل مالک کی ملکیت رہے گی، اگر اس نے اس شخص کو نہیں دی جس کے لیے بھیجی گئی تھی تو مستحب یہ ہے کہ مالک واپس نہ لے بلکہ کسی اور پر صدقہ کر دے۔ اگر واپس لے کر استعمال کر لی تو جائز ہے کیوں کہ اس کی ملکیت ابھی باقی تھی(۲۷)۔

اللہ کے نام پر جنت کے سوا اور کچھ مانگنا کسی بھی انسان کے لیے مکروہ ہے اور جو اللہ کے نام پر مانگے اسے نہ دینا مکروہ ہے اور اس کی سفارش نہ کرنا مکروہ ہے(۲۸) کیوں کہ حدیث میں ہے ''اللہ کے نام پر جنت کے سوا کسی چیز کا سوال نہیں کرنا چاہیے''(۲۹)۔ نیز حدیث میں ہے: ''جو اللہ کے نام پر پناہ مانگے اُسے پناہ دے دو، جو اللہ کے نام پر کچھ مانگے، اُسے دے دو، جو اللہ کے نام پر نجات چاہیے اُسے نجات دے دو اور جو تمہارے ساتھ بھلائی کرے اُسے اس کا بدلہ دو، اگر بدلہ دینے کے لیے کچھ نہ ہو تو اتنا دعائیں دو کہ تمہیں یقین ہو جائے کہ تم نے اس کا بدلہ پورا پورا ادا کر دیا ہے''(۳۰)۔

☆☆☆

حواشی وتعلیقات

۱۔ مغنی المحتاج،۳:۱۲۰؛ المغنی،۳:۸۱۔

۲۔ ابو داؤد اور ترمذی نے سند جید کے ساتھ روایت کی۔ خضر الجنة (خضر: حرف خاء کے پیش اور حرف ضاد کے سکون کے ساتھ) سے مراد جنت کا سبز لباس ہے۔

۳۔ ابن خزیمہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، بخاری، مسلم، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ سے روایت کی ''جس کسی نے رزق حلال سے کھجور کا ایک ٹکڑا بھی صدقہ کیا، اور اللہ رزق حلال کے سوا قبول ہی نہیں کرتا، تو اللہ اسے قبول کر کے، اپنے دائیں ہاتھ میں لے کر اسے اس طرح پالتا ہے جیسے کوئی شخص اپنے بچھڑے کو پالتا ہے حتیٰ کہ وہ پہاڑ جتنا ہو جاتا ہے''۔ عِدل: مقدار، دائیں ہاتھ میں لینے کا مطلب ہے قبول کرنا: المہر، گھوڑے کا بچہ، الفصیل اونٹنی کا بچہ جب دودھ چھوڑ دے: اللہ پاک ہے کا مطلب ہے اللہ تعالیٰ نقائص سے پاک ہے۔

۴۔ مغنی المحتاج،۳:۱۲۱،۱۲۳؛ المغنی ۳:۸۲؛ المجموع، ۶:۲۵۸-۲۶۰۔

۵۔ الدر المختار،۲:۹۶؛ مغنی المحتاج،۳:۱۲۲؛ المغنی،۳:۸۳۔

۶۔ احمد اور طبرانی نے ابوامامہؓ سے روایت کی، اس کی سند میں علی بن یزید ہے (الترغیب والترھیب،۲:۳۲)۔

۷۔ ترمذی نے روایت کر کے اسے صحیح قرار دیا۔

۸۔ المجموع، ۶:۲۵۳ وبعد؛ المھذب، ۱:۱۷۵؛ الدر؛ مغنی المحتاج؛ المغنی (صفحات سابقہ)۔

۹۔ متفق علیہ، ان میں سے پہلی قسم ابو داؤد نے روایت کی اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا۔

۱۰۔ حدیث حسن ہے، ابو داؤد اور نسائی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ قوت: جس غذا سے

انسانی بدن خوراک حاصل کرتا ہے۔

۱۱۔ المجموع، ۶: ۲۵۵ وبعد؛ المهذب، ۱: ۱۷۵۔

۱۲۔ صحیح حدیث ہے، مسلم نے جریر بن عبداللہؓ سے روایت کی۔

۱۳۔ المجموع، ۶: ۲۶۱۔

۱۴۔ ایضاً۔

۱۵۔ ایضاً، ۲: ۲۵۸-۲۶۲؛ المهذب، ۱: ۱۷۶؛ مغنی المحتاج، ۳: ۱۲۰ وبعد؛ المغنی، ۳: ۸۲۔

۱۶۔ بخاری، مسلم، اس حدیث میں شوہر اور یتیم بھتیجوں کو صدقہ دینے کا جواب ہے کہ ہاں۔ اس میں دوہرا ثواب ہے، قرابت کا ثواب اور صدقہ کا ثواب (نیل الاوطار، ۴: ۱۷۶)۔

۱۷۔ شافعی، بیهقی۔

۱۸۔ الشرح الصغیر، ۱: ۵۸۰۔

۱۹۔ الدر المختار، ۲: ۹۶؛ مغنی المحتاج، ۳: ۱۲۲؛ المجموع، ۶: ۲۵۳؛ المهذب، ۱: ۱۷۵۔

۲۰۔ ابو داؤد نے صحیح سند سے روایت کی، مسلم نے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

۲۱۔ الدر المختار و رد المحتار، ۲: ۹۷۔

۲۲۔ ایضاً، ۲: ۳۵۔

۲۳۔ مغنی المحتاج، ۳: ۱۲۰؛ الخضرمیة، ۱۰۹۔

۲۴۔ المجموع، ۶: ۲۶۲۔

۲۵۔ ایضاً۔

۲۶۔ مغنی المحتاج، ۳: ۱۲۳؛ الخضرمیة، ۱۰۹۔

۲۷۔ المجموع، ٦:۲٦۳۔

۲۸۔ مغنی المحتاج، ۳:۱۲۲۔

۲۹۔ ابو داؤد؛ الضیاء نے المختارۃ میں جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی۔ حدیث صحیح ہے۔

۳۰۔ ابو داؤد؛ یہ نسائی کے الفاظ ہیں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی؛ حاکم نے کہا ہے کہ عبداللہ بن عمروؓ سے یہ حدیث بخاری اور مسلم کی شرط پر ہے۔

باب پنجم

حج اور عمرہ

اس میں تین فصلیں ہیں:

فصل اوّل: حج اور عمرہ کے احکام

فصل دوم: خصائص حرمین یعنی مکہ اور مدینہ

فصل سوم: حج وغیرہ کے آداب سفر اور حج سے واپس آنے والے حاجی کے آداب

یاد رہے کہ میں حج کی بحث نماز، زکوٰۃ اور روزے کی مباحث کے بعد لایا ہوں کیوں کہ نماز دین کا ستون ہے اور اس کی ضرورت زیادہ ہے کیوں کہ دن میں پانچ مرتبہ دہرائی جاتی ہے، پھر زکوٰۃ ہے کیوں کہ قرآن حکیم میں اکثر مقامات پر اس کا ذکر نماز کے ساتھ آیا ہے، پھر روزے ہیں جو ہر سال آتے ہیں جب کہ حج زندگی میں ایک بار فرض ہے۔

فصل اوّل

حج اور عمرہ کے احکام

یہ فصل تین امور پر مشتمل ہے:

۱۔ اس عبادت کے مقدمات کا بیان جن میں حج اور عمرہ میں سے ہر ایک کے احکام اور شرائط بیان کی گئی ہیں۔

۲۔ حج اور عمرہ کے اعمال یعنی وہ کام جن کا کرنا احرام کے ساتھ مطلوب ہے اور جن کا چھوڑنا ضروری ہے اور اس میں حج اور عمرہ کے ارکان، واجبات اور سنن کی وضاحت ہے۔

۳۔ ضمنی مباحث یعنی احرام کے تابع افعال کے احکام، حج یا عمرہ ادا کرنے میں رکاوٹ پیدا ہو جانا، ان کا فوت ہو جانا، غلط کاموں کے کفارے، قربانی۔ یہ فصل اس سلسلے میں اس باب کے موضوع کی بنیادی فصل ہے جسے میں نے اسلام کے ارکان میں سے چوتھے رکن کے بیان کے لیے مختص کیا ہے۔ جب کہ پہلے تینوں ارکان یعنی نماز، روزہ اور زکوٰۃ کا بیان گزر چکا ہے۔

اس فصل کے موضوعات کو تیرہ ذیلی مباحث کے تحت بیان کرنا ممکن ہے۔

بحث اوّل: حج اور عمرہ کی تعریف، اسلام میں ان کا مقام، ان کی حکمت اور حکم۔

بحث دوم: حج اور عمرہ کی شرائط (وجوب، صحت اور ادا کی شرائط) اور ان کے موانع

بحث سوم: حج اور عمرہ کے زمانی اور مکانی میقات۔

بحث چہارم: حج اور عمرہ کے اعمال اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج اور عمرہ کا بیان۔

بحث پنجم: حج اور عمرہ کے ارکان۔

بحث ششم: واجبات حج۔

بحث ہفتم: حج اور عمرہ کی سنتیں۔

بحث ہشتم: حج اور عمرہ ادا کرنے کا طریقہ۔

بحث نہم: حج سے فارغ ہونے کا طریقہ۔

بحث دہم: احرام کی حالت میں ممنوع اور مباح امور۔

بحث یازدہم: حج میں غلطیوں کا کفارہ

بحث دوازدہم: حج اور عمرے میں رکاوٹ اور ان کا فوت ہو جانا۔

بحث سیزدہم: ہدی (حج کی قربانی)۔

اب ہم مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق شروع کرتے ہیں۔

بحث اوّل: حج اور عمرہ کی تعریف، اسلام میں ان کا مقام، حکمت اور حکم:

ا۔ حج اور عمرہ کی تعریف:

لغت میں حج مطلقاً ارادہ کرنے کو کہتے ہیں۔ خلیل نے بتایا ہے کہ حج بکثرت قصد اور ارادے کا نام ہے۔

شریعت: حج سے مراد مخصوص افعال ادا کرنے کے لیے خانہ کعبہ کا قصد کرنا ہے یا حج مخصوص وقت میں مخصوص افعال کے ساتھ خاص جگہ کی زیارت کا نام ہے۔ زیارت سے مراد جانا، خاص جگہ سے مراد خانہ کعبہ اور عرفات اور مخصوص وقت سے مراد حج کے مہینے ہیں یعنی شوال، ذیقعد اور ذوالحجہ کے پہلے دس دن۔ ہر کام کے لیے وقت مقرر ہے مثلاً جمہور کے نزدیک طواف کا وقت قربانی کے دن کی فجر سے لے کر آخری عمر تک، عرفہ میں وقوف کا وقت یوم عرفہ کے سورج ڈھلنے سے قربانی کے دن کی فجر تک اور مخصوص فعل سے مراد حج کی نیت سے احرام باندھ کر متعین جگہوں پر جانا ہے(۱)۔

حج کی فرضیت کی صحیح تاریخ: حج ۹ ہجری کے آخر میں فرض ہوا۔ اور اس کی فرضیت کے لیے آیت: وللہ علی الناس حج البیت (اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج فرض ہے، آل عمران، ۳: ۹۷) نازل ہوئی جو عام الوفود ۹ ہجری کے آخر میں نازل ہوئی اور یہی اکثر علماء کی رائے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرض ہونے کے بعد اسے ادا

کرنے میں ایک سال کی تاخیر بھی نہیں کی۔ آپؐ نے ۱۰ ہجری میں حج ادا کیا کیوں کہ ۹ ہجری میں حج کا وقت گزر جانے کے بعد حج کے فرضیت کی آیت نازل ہوئی(۲)۔ ہجرت کے بعد آپؐ نے ایک ہی حج ۱۰ ہجری میں کیا جیسا کہ احمد اور مسلم نے روایت کیا۔

عمرہ لغت میں زیارت کو کہتے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ کسی آباد جگہ جانے کو عمرہ کہتے ہیں۔ اسے عمرہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ساری عمر کیا جا سکتا ہے۔ شریعت میں عمرہ سے مراد طواف اور سعی کی نیت سے کعبہ کا ارادہ کرنے کا نام ہے(۳) حج کے ساتھ ادا شدہ عمرہ مستقل عمرہ کے لیے کافی نہیں ہے۔

۲۔ اسلام میں حج کی اہمیت اور حکمت:

حج اسلام کے ارکان میں پانچواں رکن ہے، اللہ تعالیٰ نے ہر اس شخص پر فرض کیا ہے جو حج کی استطاعت رکھتا ہے۔ عمرہ کا حکم بھی یہی ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ دونوں عبادتیں اصل ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واتموا الحج والعمرة للہ (اللہ کے لیے حج اور عمرہ پورے کرو، البقرہ ۲: ۱۹۶) مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک عمرہ سنت ہے جیسا کہ تفصیل آئندہ آئے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار بار عمرہ کیا اور ہر بار سوائے اس عمرہ کے جو آپؐ نے حج کے ساتھ کیا ذوالعقدہ میں عمرہ کیا،(۴) پہلا حدیبیہ سے ۶ ہجری میں، دوسرا ۷ ہجری میں عمرہ قضا، تیسرا ۸ ہجری میں فتح مکہ کے سال اور چوتھا ۱۰ ہجری میں حج کے ساتھ، اس میں بھی آپؐ نے احرام ذوالقعدہ میں باندھا اور عمرہ کے اعمال ذوالحجہ میں ادا کیے۔

شافعیہ میں سے قاضی حسین کہتے ہیں کہ حج تمام عبادات سے افضل ہے کیوں کہ یہ مالی اور بدنی دونوں عبادتوں پر مشتمل ہے۔ حلیمی کہتے ہیں کہ حج میں تمام اقسام کی عبادتیں

جمع ہوگئی ہیں۔ جس نے حج کیا گویا اس نے روزہ بھی رکھا، نماز بھی پڑھی، اعتکاف بھی کیا، زکوٰۃ بھی دی، جہاد بھی کیا، اور راہ خدا میں سفر بھی کیا کیوں کہ ہمیں اس کے لیے بلایا گیا تھا جب کہ ہم ابھی اپنے آباء واجداد کی پیٹھوں میں تھے۔ حج ایمان کی طرح ہے جو کہ افضل عبادت ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ نماز تمام عبادتوں سے افضل ہے، (۵) کیوں کہ وہ دین کا ستون ہے۔

کیا حج جہاد سے افضل ہے؟

مختلف احادیث میں مختلف اعمال کو دوسرے اعمال سے افضل قرار دیا گیا، کبھی جہاد کو افضل قرار دیا گیا، کبھی ایمان کو، کبھی نماز کو اور کبھی دوسرے کسی عمل کو، ان احادیث میں سے ایک حدیث وہ ہے جسے شیخین نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا، کون سا عمل افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا، اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان لانا، کہا گیا، اس کے بعد، آپؐ نے فرمایا، جہاد فی سبیل اللہ، اس کے بعد، فرمایا: حج مقبول''۔ ایک اور حدیث میں جسے ابوداؤد کے سوا باقی صحاح ستہ نے روایت کیا حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: ''ایک عمرہ دوسرے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے اور مقبول حج کا بدلہ جنت کے سوا کچھ نہیں''، حج مبرور سے مراد مقبول حج ہے۔ نووی نے کہا ہے کہ ایسا حج جس میں کسی گناہ کا ارتکاب نہ کیا گیا ہو۔

شوکانی کے بقول (۶) ان احادیث کو جمع کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ان میں مخاطب کے اعتبار سے فضیلت کا بیان ہے۔ اگر مخاطب ایسا ہے کہ میدان جنگ میں اس کی نمایاں کارکردگی ہوتی ہے اور اس میں باطل سے ٹکرانے کی قوت ہے تو اس کے لیے جہاد افضل

ہے اور اگر بہت مال دار آدمی ہے تو اس کے لیے صدقہ افضل ہے، اسی طرح مخاطبوں کے اختلاف کے اعتبار سے اعمال کے افضل ہونے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کے نزدیک (۷) نفل حج جہاد سے افضل ہے البتہ اگر دشمن کے حملے کا خوف ہو تو جہاد نفل حج سے افضل ہے۔

مشروعیت کی حکمت:

حج اور عمرہ فرض کفایہ ہیں، یعنی سال میں ایک بار خانہ کعبہ میں یہ عبادت ادا کی جائے۔عمرہ اور حج میں یہ فرق ہے کہ عمرہ سال کے کسی بھی حصے میں اور ساری عمر میں ادا کیا جا سکتا ہے۔ یہ حج کی بہ نسبت آسان ہے کیوں کہ حج متعین ایام کے ساتھ مختص ہے۔

حج کے بہت سے انفرادی اور اجتماعی فوائد ہیں، انفرادی فوائد مندرجہ ذیل ہیں:

حج کے ذریعے صغیرہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور نفس گناہوں کی آلودگیوں سے پاک ہو جاتا ہے۔ بعض علماء مثلاً اکابر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حج کے ذریعے کبیرہ گناہ بھی معاف ہو جاتے ہیں کیوں کہ حدیث میں ہے کہ: ”ایک عمرہ دوسرے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے اور مقبول حج کا بدلہ جنت کے سوا اور کچھ نہیں“۔ اس حدیث میں یہ نہیں کہا گیا کہ یہ بعض گناہوں کا کفارہ ہے بلکہ ایسے شخص کا جنت میں دخول قطعی ہے۔ نیز ایک دوسری حدیث میں ہے ”جس کسی نے حج کیا اور اس میں بے حیائی اور فسق کا ارتکاب نہیں کیا تو وہ گناہوں سے اس طرح پاک ہو گیا گویا آج ہی ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا“ (۸) یعنی معصوم۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”حج اور عمرہ کرنے والے اللہ کا مہمان ہیں دعا کرتے ہیں تو قبول ہوتی ہے، استغفار کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ انہیں معاف کر دیتے

ہے''(۹)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: ''حاجی کی مغفرت ہو جاتی ہے اور اس کی بھی جس کے لیے حاجی مغفرت کی دعا کرے''(۱۰)۔

قاضی عیاض کہتے ہیں: اہل سنت کا اجماع ہے کہ کبیرہ گناہ توبہ کے بغیر معاف نہیں ہوتے نیز اس امر کا کوئی بھی قائل نہیں کہ حج سے قرض معاف ہو جاتا ہے خواہ وہ اللہ کا قرض ہو مثلاً نماز اور روزوں کی قضا یا کفارہ ہو۔

حج سے گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور خطائیں دھل جاتی ہیں البتہ بندوں کے حقوق معاف نہیں ہوتے وہ بدستور ذمے رہتے ہیں حتی کہ اللہ تعالیٰ صاحب حقوق افراد کو اکٹھا کرے گا تاکہ ہر شخص اپنا حق وصول کر لے۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو اپنی مہربانی سے عزت دے اور صاحب حق کو اپنی طرف سے نعمتیں اور عمدہ بدلہ دے کر راضی کر لے اور مقروض وغیرہ کی عزت وتکریم کے طور پر اسے معاف کر دے۔ بندوں کے حقوق ادا کرنے ضروری ہیں۔ رہے اللہ کے حقوق تو وہ غفور ورحیم وکریم ہیں، ان کی بنیاد اس کی طرف سے معافی اور درگزر پر ہے۔

حج کے ذریعے نفس پاک ہوتا ہے اور اس میں صفائی اور اخلاص لوٹ آتے ہیں جن کے باعث زندگی میں تازگی آتی ہے، انسان کی معنوی حیثیت بلند ہوتی ہے اور اللہ سے امید اور حسن ظن کو تقویت ملتی ہے۔

حج سے ایمان مضبوط ہوتا ہے، اللہ سے عہد کی تجدید ہوتی ہے، سچی اور خالص توبہ کی توفیق ہوتی ہے، نفس میں پاکیزگی اور تہذیب آتی ہے، افکار میں نرمی آتی ہے، خیالات بیت اللہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

حج انسان کو اسلام کا شاندار ماضی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسلاف صالحین

کا جہاد یاد دلاتا ہے جس سے انہوں نے نیک اعمال کے ذریعے دنیا کو منور کیا۔

دوسرے سفروں کی طرح سفر حج انسان کو صبر کرنے اور مشقت برداشت کرنے کا عادی بناتا ہے۔ نظم وضبط کا سبق دیتا ہے اور احکام کی پابندیوں کا درس دیتا ہے۔ انسان راہ خدا میں مشکلات کو ہنسی خوشی برداشت کرتا ہے اور اس میں قربانی وایثار کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

حج کے ذریعے انسان اپنے رب کی نعمتوں کا شکر ادا کرتا ہے یعنی مال اور صحت کی نعمتوں کا اور اپنے نفس میں کامل عبودیت کا بیج بوتا ہے اور اللہ کے احکام اور اس کے دین کے لیے سچا خضوع پیدا کرتا ہے۔ کاسانی کہتے ہیں (۱۱) حج میں عبودیت کا اظہار اور نعمت کا شکر ہے۔ عبودیت کا اظہار اس طرح کہ بندہ اپنے معبود کے لیے عاجزی اور ذلت کا اظہار کرتا ہے اور حج میں یہ بات بہت زیادہ ہے کیوں کہ حاجی احرام کی حالت میں پراگندگی کا اظہار کرتا ہے، زیب وزینت کے اسباب چھوڑ دیتا ہے اور ایسے غلام کی طرح کی شکل بناتا ہے جس کا آقا اس سے ناراض ہو اور وہ اپنے مالک کی توجہ حاصل کرنے کے لیے بُرے حال میں اپنے آپ کو پیش کر رہا ہے۔ اور نعمت کا شکر اس طرح کہ عبادات بعض بدنی ہیں اور بعض مالی اور حج بدنی اور مالی عبادتوں کا مجموعہ ہے۔ اسی وجہ سے جب تک مال نہ ہو اور صحت نہ ہو حج فرض نہیں ہوتا، پس حج میں دونوں نعمتوں کا شکر ہے اور نعمت کے شکر کا طریقہ یہ ہے کہ اس نعمت کو منعم کی طاعت میں خرچ کیا جائے اور نعمت کا شکر عقلاً اور شرعاً واجب ہے۔

حج کے اجتماعی فوائد:

بلاشبہ حج اسلامیان عالم کے رنگ، زبان اور وطن کے اختلافات کے باوجود باہمی تعارف اور اقتصادی منافع کے آزادانہ تبادلوں کے امکانات کا ذریعہ ہے۔ اس موقع پر

مسلمانوں کے عمومی معاملات پر باہمی مذاکرات کا موقع ملتا ہے اور دشمن کے مقابلے میں ایک دوسرے سے تعاون کر کے ایک صف میں کھڑے ہونے کی راہیں نکلتی ہیں۔ اس کے سوا اور بھی کئی فوائد ہیں جو لیشھدوا منافع لھم (تاکہ اپنے لیے منافع حاصل کریں، الحج، ۲۲: ۲۸) کے ذیل میں آتے ہیں۔

حج سے مسلمانوں میں عالمگیر اخوت کے رابطے مستحکم ہوتے ہیں جن کا ذکر قرآن حکیم میں انما المؤمنون اخوۃ (مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں، الحجرات، ۴۹: ۱۰) میں کیا گیا ہے۔ لوگ یہ محسوس کرتے ہیں وہ حقیقی طور پر برابر ہیں، کسی عربی کو عجمی پر اور کسی گورے کو کالے پر تقویٰ کے سوا کوئی برتری حاصل نہیں۔

حج اسلامی پیغام کی نشر واشاعت اور مبلغین اسلام کی کوششوں میں دنیا بھر میں زندگی اور تازگی پیدا کرنے کا باعث ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حج کے موقع پر حجاج کے وفود سے ملاقاتوں کے ذریعے ہر سال اسلام کا پیغام پہنچایا کرتے تھے۔

رہی یہ بات کہ حج کو ایک عوامی اجتماع کی حیثیت سے اہل اسلام کو خطاب کرنے کا ذریعہ بنایا جائے تو یہ امر شرعاً مطلوب نہیں ہے کیوں کہ اسلامی سیاست کا دار ومدار ارباب تجربہ، اصحاب رائے اور ماہرین پر ہے، ان ہی سے رائے لی جاتی ہے اور ان کو ذمہ داریاں سونپی جاتی ہیں۔ مسلمانوں کی اتنی بڑی تعداد کے ذریعے پالیسی سازی ممکن نہیں کیوں کہ پالیسی سازی اسلامی انداز فکر کے مطابق منصوبہ بندی مسلمان حکام کے سپرد ہے اور عام لوگوں کو اس قدر اثر و رسوخ یا اختیار حاصل نہیں کہ وہ کوئی قابل ذکر مقاصد حاصل کر سکیں۔

۳۔ حج اور عمرہ کا حکم:

علماء کا اتفاق ہے کہ کتاب وسنت کے دلائل کی روشنی میں زندگی میں ایک بار حج

فرض ہے۔ کتاب اللہ میں ہے: وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً، ومن کفر فان اللہ غنی عن العالمین (جوکوئی سفر کی استطاعت رکھتا ہے اس پر اللہ کے گھر کا حج فرض ہے اور جو انکار کرے گا تو اللہ تمام جہانوں سے بے نیاز ہے۔ آل عمران، ۳: ۹۷) ابن عباسؓ کہتے ہیں انکار سے مراد یہ ہے کہ جو اس کی فرضیت کا انکار کرے۔ نیز ارشاد ربانی ہے: واتموا الحج والعمرۃ للہ (اللہ کے لیے حج اور عمرہ مکمل کرو، البقرہ، ۲:۱۹۶) نیز فرمایا: واذن فی الناس بالحج یأتوک رجالاً وعلی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق لیشهدوا منافع لهم ویذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات (لوگوں میں حج کا اعلان کر دو، لوگ پیدل اور کمزور اونٹنیوں پر سوار ہو کر تمہارے پاس آئیں گے جو تنگ گھاٹیوں سے گزر کر آئیں گی تاکہ لوگ اپنے فوائد کے لیے وہاں موجود ہوں، اور متعین دنوں میں اللہ کا نام لے کر اسے یاد کریں، الحج، ۲۲: ۲۷-۲۸)۔

سنت میں ارشاد نبویؐ ہے: ''اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، یہ گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ دینا، بیت اللہ کا حج کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا'' (۱۲)۔

حج کا ایک بار فرض ہونا:

شریعت میں حج زندگی میں صرف ایک بار فرض ہونے کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: لوگو، اللہ نے تم پر حج فرض کیا ہے، پس حج کرو، ایک آدمی نے کہا، کیا ہر سال یا رسول اللہؐ! آپؐ خاموش رہے، اس نے تین بار سوال دھرایا پھر آپؐ نے فرمایا: اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال واجب ہو جاتا اور تم نہ کر سکتے'' (۱۳)۔ ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی ایک حدیث

ہے جس میں پوچھنے والے کا نام اقرع بن حابس بتایا گیا ہے۔ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ جو زیادہ حج کرے وہ نفل ہے(۱۴)۔ نیز اس سے بھی ایک بار کی وضاحت ہوتی ہے کہ امر تکرار کے لیے نہیں ہوتا اس لیے حج کے بارے میں امر قرآنی میں تکرار نہیں ہے۔

بیہقی اور ابن حبان کی جس حدیث میں ہے کہ ہر پانچ سال میں ایک بار حج کرنا چاہیے تو وہ استحباب کے لیے ہے۔ اس کا متن حضرت ابوسعید خدریؓ سے یوں مروی ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ارشاد ربانی ہے: ''جس بندے کو میں نے بدنی صحت اور مالی وسعت عطا کی اگر وہ پانچ سال میں ایک بار بھی میری طرف چل کر نہیں آیا تو وہ محروم ہے''۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جسے صحت، قوت اور خوش حالی کی نعمت میسر ہے اس کے لیے مستحب ہے کہ وہ پانچ سال میں ایک بار حج کرے ورنہ اللہ کی رضا سے محروم اور مردود ٹھہرے گا۔

علماء کا اجماع ہے کہ حج صرف ایک بار فرض ہے(۱۵) اس سے زائد نفل ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''حج اور عمرہ پے در پے کیا کرو، ان سے فقر اور گناہ اس طرح صاف ہو جاتے ہیں جیسے بھٹی میں لوہے سونے اور چاندی کا میل صاف ہو جاتا ہے، مقبول حج کا بدلہ جنت کے سوا کچھ نہیں''(۱۶)۔

کبھی کسی خاص وجہ کی بنا پر ایک سے زائد بار بھی حج واجب ہو جاتا ہے جیسے کوئی حج کی نذر مان لے کیوں کہ نذر ماننا عبادات اور نیکی کے کاموں کے وجوب کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے نفل حج توڑ دیا تو اس کی قضا واجب ہے۔

کبھی حج حرام ہو جاتا ہے جیسے حرام مال سے حج کرنا اور کبھی مکروہ ہوتا ہے جیسے کسی ایسے شخص کی اجازت کے بغیر حج کرنا جس سے اجازت لینا ضروری ہو(۱۷) مثلاً والدین

میں کوئی خدمت کا محتاج ہو تو ان کی اجازت ضروری ہے، ایسے ہی اگر والدین نہ ہوں تو دادا دادی، نانا نانی والدین کے قائم مقام ہیں، یا کوئی شخص مقروض ہے اور اس کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے مال نہیں ہے یا جو کسی مقروض کا ضامن ہے۔ ایسے لوگوں کے لیے والدین اور قرض خواہ کی اجازت کے بغیر حج پر جانا مکروہ ہے، حنفیہ کے نزدیک کراہت تحریمی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ نے کہا ہے کہ اگرچہ حرام مال سے حج کرنے سے گناہ ہوتا ہے لیکن اس سے فرض یا نفل حج ادا ہو جائے گا جیسا کہ غصب شدہ زمین پر نماز درست ہو جاتی ہے اور فرض اور نوافل ادا ہو جاتے ہیں کیوں کہ عبادت کے درست ہونے اور آدمی کے گنہ گار ہونے میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک مال حرام سے حج نہیں ہوتا، کیوں کہ ان کے نزدیک غصب شدہ زمین میں نماز بھی نہیں ہوتی۔

فرضیت کی قسم:

حج یا تو فرض عین ہے اور یہ اس شخص کے لیے ہے جس نے آئندہ مذکور شرائط کے ساتھ حج نہیں کیا یا فرض کفایہ ہے اور وہ یہ کہ ہر سال حج اور عمرہ کے ذریعے خانہ کعبہ کو آباد کیا جائے یا محض نفل ہے جو غلاموں اور بچوں کا حج ہے یا مستحب ہے جو ہر پانچ سال بعد ہے۔

بار بار عمرہ کرنا:

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک ایک سال میں کئی بار عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں (۱۸) کیوں کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ایک ماہ میں دو بار عمرہ کیا، ایک بار اپنے حج قران کے ساتھ اور دوسری بار حج کے بعد۔ نیز ابو ہریرہؓ سے

متفق علیہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ایک عمرہ دوسرے عمرہ تک درمیان کے گناہوں کا کفارہ ہے''۔

مالکیہ کے نزدیک ایک سال میں ایک سے زیادہ بار عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ نخعی کہتے ہیں کہ صحابہؓ سال میں ایک بار سے زائد عمرہ نہیں کرتے تھے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سال میں ایک سے زیادہ بار عمرہ نہیں کیا۔

کیا حج فوراً ادا کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی جاسکتی ہے؟

علماء کے اس میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں:

امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، مالکیہ کے راجح تر قول اور حنابلہ کے مطابق (۱۹) جب حج کی استطاعت ہو اور تمام شرائط پوری ہوں تو اس کے فوراً بعد آنے والے حج کے موقع پر حج کرنا واجب ہے یعنی اوّلین فرصت میں۔ اگر کسی شخص نے واجب ہونے کے بعد کئی سال حج نہیں کیا تو اسے فاسق قرار دے کر اس کی گواہی رد کر دی جائے گی کیوں کہ حج میں تاخیر صغیرہ گناہ ہے اور اس پر اصرار کرنا کبیرہ۔ حج کا فوری وجوب ظنی ہے کیوں کہ اس کی دلیل ظنی ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے کیوں کہ اگر کسی شخص نے دیر سے حج ادا کیا تب بھی وہ ادا ہوگا، قضا نہیں، اگرچہ ادا کیے بغیر مر گیا تو گنہ گار ہوگا۔ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر حج نہیں کیا تھا کہ مال ضائع ہو گیا تو اگر ہو سکے تو قرض لے کر حج کرے خواہ قرض ادا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اگر قرض ادا کرنے کی نیت ہے تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے قرض کے سلسلے میں باز پرس نہیں کرے گا۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص استطاعت کے باوجود حج کیے بغیر مر گیا تو اس کے تمام مال سے حج اور عمرہ کے اخراجات نکال لیے جائیں۔

ان کی دلیل: وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا (جو کوئی سفر کی

استطاعت رکھتا ہو اس پر بیت اللہ کا حج اللہ کے لیے فرض ہے، آل عمران، ۳: ۹۷) اور واتموا الحج والعمرة لله (اللہ کے لیے حج اور عمرہ کرو، البقرہ، ۲: ۱۹۶) ہے۔ حنابلہ کے نزدیک امر کا تقاضا یہ ہے کہ فوراً حج ادا کیا جائے۔

انہوں نے ان احادیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ: ''قبل اس کے کہ لوگ تمہاری زیارت کریں حج کرلو'' (۲۰)۔ نیز ''فرض حج جلدی ادا کرو کیوں کہ کسی کو معلوم نہیں کہ اس کے ساتھ کیا پیش آ جائے'' (۲۱)۔ ''جیسے کسی بیماری یا ظاہری مجبوری یا ظاہری مشقت یا ظالم حکمران نے حج سے نہ روک دیا ہو وہ حج نہ کرے تو وہ چاہے یہودی مرے چاہے عیسائی'' (۲۲)۔ ترمذی کی حدیث میں ہے: ''جسے بیت اللہ تک پہنچنے کے لیے سواری اور زاد راہ میسر ہے وہ حج نہ کرے تو وہ چاہے یہودی مرے چاہے عیسائی کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا: ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً (جو کوئی سفر کی استطاعت رکھتا ہے اس پر اللہ کی طرف سے بیت اللہ کا حج فرض ہے'' (۲۳)۔ آل عمران، ۳:۹۷)۔ یہ احادیث دوسرے دلائل کے ساتھ مل کر فوری حج کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں۔ کیوں کہ جس کسی نے اوّلین فرصت میں حج نہیں کیا اس کے لیے وعید آئی ہے کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''من ملک ... فلم یحج اور حرف فاء بلا تاخیر کے لیے ہوتی ہے جو فوری وجوب کا تقاضا کرتی ہے، یعنی جونہی اسے سواری اور زاد راہ میسر آ گیا اور بلا تاخیر حج نہ کیا۔

شافعیہ (۲۴) اور حنفیہ میں سے امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ حج ادا کرنا فوراً ضروری نہیں ہے۔ یعنی یہ نہیں کہ لازماً تاخیر کرے بلکہ فوری واجب نہیں البتہ جس کسی پر اپنا یا کسی دوسرے کی طرف سے حج یا عمرہ واجب ہے اس کے لیے مسنون ہے کہ وہ حتی الامکان تاخیر نہ کرے تاکہ جلدی اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو اور نیکی کی طرف سبقت کرے

کیوں کہ ارشاد ربانی میں: فاستبقوا الخیرات (نیکیوں کی طرف سبقت کرو، البقرہ، ۲: ۱۴۸) کا حکم ہے کیوں کہ تاخیر کرنے سے حج فوت ہو جانے اور حوادث زمانہ کے پیش آ جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ البتہ ایک سال سے اگلے سال تک مؤخر کرنا جائز ہے کیوں کہ ان کے نزدیک مشہور روایت کے مطابق حج ۶ ہجری میں فرض ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا عذر اسے ۱۰ ہجری تک مؤخر کیا، اگر تاخیر جائز نہ ہوتی تو آپؐ اسے مؤخر نہ کرتے۔

یہ رائے زیادہ بہتر ہے کیوں کہ اس میں لوگوں کے لیے سہولت ہے، ان پر گنہ گار ہونے کا حکم نہیں لگتا، کیوں کہ جن احادیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے وہ سب ضعیف ہیں اور جیسا کہ شافعیہ کی تحقیق ہے حج ۶ ہجری میں سورۃ آل عمران کے نزول کے وقت فرض ہوا۔ جنہوں نے یہ کہا کہ ۱۰ ہجری میں فرض ہوا انہوں نے غلطی کی کیوں کہ سورۃ آل عمران یقینی طور پر اس سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔ البتہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ جتنی جلدی ممکن ہو ادا کرلیا جائے۔

عمرہ کا حکم:

حنفی مذہب میں اور مالکیہ کے راجح تر قول کے مطابق (۲۵) عمرہ زندگی میں ایک بار سنت مؤکدہ ہے کیوں کہ جن مشہور ومستند احادیث میں اسلام کے فرائض گنوائے گئے ہیں ان میں عمرہ کا ذکر نہیں ہے مثلاً ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ ''اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے''۔ اس میں صرف حج کا ذکر ہے۔ حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ ایک دیہاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا ''یا رسول اللہ مجھے عمرہ کے بارے میں بتائیں، کیا یہ واجب ہے آپؐ نے فرمایا نہیں، عمرہ کرنا تمہارے لیے بہتر ہے'' (۲۶)۔ ایک

روایت میں ہے کہ اولیٰ ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ''حج جہاد ہے اور عمرہ نفل ہے'' (۲۷)۔

شافعیہ کی راجح روایت میں اور حنابلہ کے نزدیک (۲۸) عمرہ حج کی طرح فرض ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واتموا الحج والعمرة لله (یعنی حج اور عمرہ دونوں رضائے الٰہی کی خاطر مکمل ادا کرو، البقرہ، ۲: ۱۹۶)۔ امر کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ بھی واجب ہو۔ نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ: ''انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، یارسول اللہؐ، کیا عورتوں پر بھی جہاد فرض ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں، ایسا جہاد جس میں لڑائی نہیں ہے یعنی حج اور عمرہ'' (۲۹)۔

میرے خیال میں یہ دوسری رائے صحیح تر ہے کیوں کہ آیت اسی پر دلالت کرتی ہے اور پہلے گروہ کی پیش کردہ احادیث ضعیف ہیں۔

حنابلہ نے امام احمدؒ سے روایت کی ہے کہ اہل مکہ پر عمرہ واجب نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن عباسؓ جو عمرہ کو واجب قرار دیتے تھے کہا کرتے تھے، اہل مکہ، تم پر عمرہ واجب نہیں ہے، تمہارا عمرہ بیت اللہ کا طواف ہے۔ عطاء سے یہ روایت بھی ہے کہ عمرہ کا سب سے بڑا رکن بیت اللہ کا طواف ہے اور وہ طواف کرتے ہیں، اس لیے وہی کافی ہے۔

بحث دوم: حج اور عمرے کی شرائط اور ان کے موانع

اس میں دو مطالب ہیں:

مطلب اوّل: حج اور عمرے کی شرائط۔

شرائط کچھ مردوں اور عورتوں کے لیے یکساں ہیں اور کچھ عورتوں کے ساتھ مختص ہیں۔ جب یہ شرائط پائی جائیں تو حج ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔

عمومی شرائط: عمومی شرائط میں سے کچھ کا تعلق حج کے وجوب سے، صحیح ہونے سے اور ادا سے ہے، مثلاً اسلام اور عقل۔ کچھ شرائط ایسی ہیں جن کا تعلق وجوب سے اور ادا سے ہے۔ صحیح ہونے سے نہیں۔ مثلاً بالغ ہونا اور آزاد ہونا اور کچھ کا تعلق صرف وجوب سے ہے اور وہ ہے حج کی استطاعت۔

یہ شرائط مندرجہ ذیل ہیں:(۳۰)

ا۔ اسلام:

کافر پر حج اس طرح واجب نہیں کہ دنیا میں اس سے حج ادا کرنے کا مطالبہ ہو اور اگر وہ حج ادا کرے تو بھی اس کا حج درست نہیں کیوں کہ اس میں عبادت کے ادا کرنے کی اہلیت نہیں ہے۔ اگر کسی کافر نے حج کیا پھر مسلمان ہو گیا تو اس پر اسلامی حج کرنا واجب ہے اور حالت کفر میں کیا ہوا حج قابل قبول نہیں ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک آخرت کے احکام کے اعتبار سے بھی کافر پر حج واجب نہیں ہے اس لیے حج چھوڑنے پر اس سے باز پرس نہیں ہوگی کیوں کہ کفار سے شریعت کے فروعی مسائل کا مطالبہ نہیں ہے، جمہور کے نزدیک باز پرس ہوگی کیوں کہ کفار بھی فروعی مسائل کے مخاطب ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک اسلام حج کے دُرست ہونے کے لیے شرط ہے وجوب کے لیے نہیں۔ کافر پر بھی حج واجب ہو جاتا ہے البتہ اسلام لائے بغیر حج درست نہیں ہوتا۔ شافعیہ کے نزدیک مرتد پر حج واجب ہے لیکن جب تک اسلام قبول نہ کرے حج درست نہیں ہوگا۔ البتہ اصل کافر پر حج واجب نہیں۔

۲۔ مکلّف ہونا یعنی عاقل بالغ ہونا:

بچے اور دیوانے پر حج واجب نہیں کیوں کہ ان دونوں سے شرعی احکام کا مطالبہ نہیں ہے، اس لیے ان پر حج واجب نہیں ہوگا۔ دیوانے کا حج اور عمرہ درست نہیں کیوں کہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے۔ اگر بچے نے حج کیا پھر بالغ ہو گیا یا دیوانے نے حج کیا پھر تندرست ہو گیا تو دوبارہ اسلامی حج کریں۔

بالغ ہونے سے پہلے بچے نے جو حج کیا تھا وہ نفل قرار پائے گا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''تین افراد کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ سونے والے کی تا آنکہ بیدار ہو جائے، بچے کی تا آنکہ بالغ ہو جائے اور دیوانے کی تا آنکہ تندرست ہو جائے'' (۳۱)۔ نیز آپؐ نے فرمایا: ''اگر کسی بچے نے اپنے خاندان کے ساتھ حج کیا، پھر اگر مر گیا تو اس کا وہی حج کافی ہے اور اگر بالغ ہو گیا تو دوبارہ حج کرے۔ اگر کسی غلام نے اپنے مالکوں کے ساتھ حج کیا، اگر مر گیا تو وہی کافی ہے اور اگر آزاد ہو گیا تو دوبارہ حج کرے'' (۳۲)۔

روزے کی طرح احرام بھی دیوانگی، بے ہوشی، موت اور نشے سے باطل نہیں ہوتا۔

اگر بچے نے حج کیا تو اس کا حج درست ہے لیکن وہ فرض حج کے قائم مقام نہیں ہے۔ اگر دیوانے یا بہت چھوٹے بچے نے حج کیا تو اس کا حج درست نہیں کیوں کہ حج کا درست ہونا عقل وشعور پر موقوف ہے۔

بچے یا دیوانے کو حج کرانا:

الف۔ شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ(۴۳) کہتے ہیں ولی کو اختیار ہے مثلاً باپ یا دادا ہو خواہ احرام میں ہو یا نہ ہو، خود اس نے حج کیا ہو یا نہ کیا ہو، باشعور بچے یا بے شعور بچے یا دیوانے کی طرف سے احرام باندھے اور اپنے دل سے نیت کرے کہ میں نے ان کو صاحب احرام بنا دیا ہے یا زبان سے کہے کہ میں نے ان کی طرف سے احرام باندھا، ان کا موجود ہونا ضروری ہے نہ احرام کی طرف متوجہ ہونا۔ اس نیت سے ولی محرم ہو جائے گا اور بے ہوش یا مریض کی طرف سے احرام باندھنا جائز نہیں۔

بچے یا دیوانے کی طرف سے احرام باندھنے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روحاء کے مقام پر کئی سوار ملے، آپؐ نے پوچھا، کون ہو؟ کہنے لگے، مسلمان، انہوں نے پوچھا، آپ کون ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: رسول اللہ، ایک عورت نے ایک بچے کو اٹھا کر بلند کیا اور پوچھا، کیا اس کا بھی حج ہوگا؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں اور تمہیں اجر ملے گا''(۴۴)۔

ولی کی اجازت:

باشعور لڑکے کے لیے اپنے ولی یعنی باپ اگر وہ نہ ہو تو دادا کی اجازت کے بغیر احرام باندھنا جائز نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک وصی اور نگران باپ کے قائم مقام ہے۔ البتہ بھائی، چچا اور ماں شافعیہ کی صحیح تر روایت کے مطابق ولی نہیں ہو سکتے بشرطیکہ ان کے لیے وصیت نہ کی گئی ہو یا حاکم نے انہیں ولی نہ بنایا ہو۔ ولی اس شخص کو اجازت دے جو بچے کی طرف سے احرام باندھنا چاہتا ہے۔

اگر بے شعور بچے یا دیوانے نے احرام باندھ لیا تو ولی اس کی طرف سے وہ کام کرے

جو بچہ یا دیوانہ خود نہیں کر سکتا لیکن ولی کا اکیلے وہ کام کرنا کافی نہیں بلکہ انہیں ساتھ لے کر کرے اس کے ساتھ طواف اور سعی کرے لیکن احرام اور طواف کی رکعات اس کی طرف سے خود پڑھے۔ اگر ولی نے بچے کو طواف اور سعی میں سواری پر بٹھا لیا تو خود اس کا ڈرائیور یا پیچھے سے چلانے والا بن جائے، اگر ایسا نہیں کیا تو طواف درست نہیں ہوگا۔

بچے کا نجاست سے پاک ہونا اور طواف میں ستر ڈھانپنا ضروری ہے، باوضو ہونا ضروری نہیں۔ جن جگہوں پر وقوف کرنا ہوتا ہے وہاں بچے اور دیوانے سے وقوف کرایا جائے۔ اگر وقوف واجب ہو تو ان کا وقوف کرانا واجب ہوگا اور اگر مستحب ہو تو مستحب ہوگا۔ اگر بچہ خود کنکر مار سکتا ہو تو خود کنکر مارنا واجب ہیں اور اگر خود کنکر اٹھانے سے عاجز ہے تو اس کی طرف سے ولی اسے اٹھا کر دے۔ اگر بچہ خود نہیں پھینک سکتا تو ولی اس کے ہاتھ میں کنکر تھما دے اور اپنی طرف سے مارنے کے بعد اس کی طرف سے مارے۔ اگر پہلے اپنی طرف سے کنکر نہیں مارے اور بچے کی نیت کر کے مارے تو بھی اس کی اپنی طرف سے سمجھے جائیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو کام بچہ خود کر سکتا ہو وہ خود کرے اور کوئی دوسرا اس کی طرف سے نہ کرے جیسے وقوف، مزدلفہ وغیرہ میں رات کو ٹھہرنا اور جو کام خود نہیں کر سکتا، اس کی طرف ولی کرے۔

اگر باشعور لڑکے نے اعمال حج میں کوئی زیادتی کر دی تو ولی کے مال پر قربانی (دَم) واجب ہوگا اور ولی پر واجب ہے کہ لڑکے کو احرام میں جو کام ممنوع ہیں ان سے روکے اور اگر بے شعور بچے سے کوئی ممنوع کام ہو گیا تو اس کا فدیہ کسی کے ذمے نہیں ہے۔

سفر کے سبب زائد اخراجات صحیح تر قول کے مطابق ولی کے ذمے ہیں کیوں کہ وہی

اسے حج پر لے کر جا رہا ہے۔

اگر لڑکا حج کے دوران جماع کر لے تو اس کا حج فاسد ہو جائے گا اور بچپن میں ہی اسے قضا کرے جیسا کہ بالغ نفل حج کرنے والے کا حج فاسد ہو جاتا ہے اور اسے قضا کرنا ہوتی ہے کیوں کہ لڑکے اور بالغ دونوں کا احرام باندھنا صحیح ہے اور جن چیزوں سے بالغ کا حج فاسد ہو جاتا ہے ان سے لڑکوں کا حج بھی فاسد ہو جاتا ہے کیوں کہ اس نے دانستہ حرمت کا علم ہوتے ہوئے جماع کر لیا اور اپنے اختیار سے احرام کھولنے سے پہلے جماع کر لیا۔

لڑکا جو نیکی کرے گا اس پر اس کو ثواب ملے گا لیکن جو گناہ کرے گا اس کا اسے گناہ نہیں ہوگا۔ اس پر اجماع ہے۔

ب۔ امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ بچے کا حج درست نہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: ''تین افراد سے ذمہ داری اٹھا لی گئی، بچے سے تا آنکہ بالغ ہو جائے۔'' نیز نذر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بچے کی نذر کا کوئی اعتبار نہیں، اس پر نذر واجب ہوتی ہے، نہ اس کی نذر درست ہے۔ کیوں کہ اگر اس کی عبادت درست ہو تو جب اسے توڑ دے تو اس کی قضا بھی واجب ہو۔ نیز یہ بدنی عبادت ہے اور بدنی عبادت بچے کی طرف سے ولی نہیں کر سکتا جیسا کہ نماز نہیں پڑھ سکتا۔

۲۔ آزاد ہونا:

غلام پر حج واجب نہیں ہے کیوں کہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں بہت وقت لگتا ہے۔ سفر طے کرنا پڑتا ہے اور اس کے لیے سواری اور زاد راہ کی شرط ہے، اس کے حج سے اس کے آقا کے جو حقوق اس سے متعلق ہیں وہ ضائع ہو جاتے ہیں، اس لیے اس پر حج واجب نہیں جیسا کہ جہاد واجب نہیں۔

بچپن اور غلامی کے حج کا حکم:

اس شرط اور اس سے پہلی شرط کی بنا پر (۳۵) جس نے نابالغی کی حالت میں حج کیا، بعد میں بالغ ہو گیا یا غلام تھا اور عرفہ کا وقت ختم ہونے کے بعد آزاد ہو گیا تو دوبارہ فرض حج کریں کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے: ''جس بچے نے اپنے خاندان کے ساتھ حج کیا، پھر بالغ ہو گیا تو دوبارہ حج کرے اور جس غلام نے اپنے مالکوں کے ساتھ حج کیا، پھر آزاد ہو گیا تو دوبارہ حج کرے''۔

اگر وقوف عرفہ سے پہلے لڑکا بالغ ہو گیا یا غلام آزاد ہو گیا تو نئے سرے سے احرام باندھ کر وقوف عرفہ کریں اور اپنا حج مکمل کریں، یہ ان کا فرض حج ہوگا، اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیوں کہ انہوں نے ارکان حج میں سے کوئی چیز ترک نہیں کی اور واجب ہونے سے پہلے کوئی رکن ادا نہیں کیا۔

اگر احرام کی حالت میں وقوف عرفات سے پہلے یا وقوف عرفات کے دوران کوئی لڑکا بالغ ہو گیا تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا فرض حج ادا ہو گیا کیوں کہ آزاد اور بالغ ہونے کی حالت میں اسے وقوف عرفات کا موقع مل گیا، پس حج ہو گیا، جیسا کہ اگر اس وقت احرام باندھتا تب بھی حج ادا ہو جاتا۔

لیکن مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک ان کا حج ادا نہیں ہوگا کیوں کہ ان کے نزدیک حج ادا کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ احرام باندھنے والا احرام باندھتے وقت عاقل وبالغ (مکلّف) ہو، انہوں نے نفل ادا کرنے کے لیے احرام باندھا تھا، اب اس سے فرض حج ادا نہیں ہو سکتا۔

لیکن حنفیہ کے بقول اگر لڑکے نے وقوف عرفات سے قبل احرام کی تجدید کر لی مثلاً

تلبیہ کہہ لیا یا فرض حج کی نیت کر لی اور حج کے اعمال یعنی وقوف، طواف زیارت اور سعی وغیرہ مکمل کر لیے تو اس کا فرض حج ہو گیا، البتہ اگر غلام نے ایسا کیا تو اس کا فرض حج ادا نہیں ہوگا کیوں کہ لڑکے کا احرام صحیح تھا لیکن ضروری نہیں تھا اس لیے کہ لڑکا مکلّف نہیں تھا، وہ احرام توڑ سکتا تھا جب اس نے فرض حج کا نیا احرام باندھ لیا تو پہلا احرام ٹوٹ گیا لیکن غلام کا احرام ضروری تھا کیوں کہ اس میں تعمیل حکم کی اہلیت تھی، اور چوں کہ اس کا احرام نفل تھا، اس لیے اس کا دوسرا احرام اس صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ پہلے احرام کو توڑ دے اور اس صورت میں پہلا احرام نہیں ٹوٹا لہٰذا پہلا احرام ٹوٹے بغیر دوسرا احرام صحیح نہیں ہوا۔ اسی بنیاد پر کافر اور دیوانے کا احرام بچے اور غلام کے احرام سے مختلف ہے، ان کا احرام سرے سے ہوتا ہی نہیں ہے، کیوں کہ ان میں احرام باندھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے۔

بچے، غلام اور بیوی کو اجازت دینا:

باشعور بچے کو ولی کی اجازت کے بغیر احرام باندھنے کا حق نہیں ہے، ولی کی اجازت کے بغیر اس کا احرام درست نہیں کیوں کہ اس کی وجہ سے ولی کی ایسی ذمہ داریاں ہو جاتی ہیں جن کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے اس لیے حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک بلا اجازت احرام درست نہیں ہوگا، جیسا کہ خرید وفروخت۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر غلام کے لیے احرام باندھنا جائز نہیں کیوں کہ اس صورت میں غلام اپنے اوپر ایک ایسی چیز واجب کر لیتا ہے جو واجب نہیں اور اس کے ذریعے مالک کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔ اگر اس نے احرام باندھ لیا تو اس کا احرام درست ہوگا کیوں کہ یہ بدنی عبادت ہے اور بدنی عبادت مالک کی اجازت کے بغیر شروع کی جا سکتی ہے۔ جیسے نماز اور روزہ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک

صحیح روایت یہ ہے کہ مالک کو احرام کھولانے کا اختیار ہے(۳۶)۔ کیوں کہ احرام باندھے رہنے سے مالک کے حقوق اس کی اجازت کے بغیر ضائع ہونے کا امکان ہے، اس لیے مالک کو اس کا پابند نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ ایسی حالت میں روزہ رکھنا جب کہ بدن کو کوئی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ اس صورت میں غلام محصر (جس شخص کو کسی وجہ سے حج سے روک دیا گیا ہو) سمجھا جائے گا۔

بیوی کے لیے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل حج یا عمرہ کا احرام باندھنا جائز نہیں کیوں کہ اس سے شوہر کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔ اگر بیوی بلا اجازت احرام باندھ لے تو شوہر کو کھولانے کا اختیار ہے کیوں کہ شوہر کے حقوق ادا کرنے ضروری ہیں اس لیے وہ جیسے بیوی کا اعتکاف ختم کرا سکتا ہے اسی طرح احرام بھی کھولا سکتا ہے۔ اس صورت میں بیوی محصر سمجھی جائے گی۔

والدین کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اپنی اولاد کو فرض یا نذر حج سے روکیں، نہ ان کا احرام کھولا سکتے ہیں اگر وہ ایسا کریں تو اولاد کے لیے والدین کی اطاعت کرنا جائز نہیں یعنی نہ حج چھوڑیں اور نہ احرام کھولیں۔ اسی طرح تمام ایسے امور میں جو واجب ہیں مثلاً باجماعت نماز، جمعہ، واجب علم کے حصول کے لیے سفر کرنا، کیوں کہ یہ امور فرض ہیں ان کے لیے والدین کی اجازت کی ضرورت نہیں جیسا کہ نماز کے لیے اجازت کی ضرورت نہیں۔

۴۔ حج کے لیے بدنی اور مالی استطاعت، نیز پرامن حالات ہونا:

اس سے مراد یہ ہے کہ مکہ معظمہ تک پہنچنے کی قدرت ہو کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وللہ علی الناس حجّ البیت من استطاع الیہ سبیلاً (جو کوئی استطاعت رکھتا ہے اس پر اللہ کے لیے بیت اللہ کا حج فرض ہے۔ آل عمرآن، ۳: ۹۷) لیکن استطاعت کی حدود اور وجوہ

میں فقہاء میں بعض اختلافات بھی ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ(۳۷) استطاعت کی تین قسمیں ہیں: بدنی، مالی اور امن سے متعلق۔ بدنی استطاعت سے مراد یہ کہ صحت مند ہو، مریض، دائم المرض، جوشخص کھڑا نہ ہوسکتا ہو، مفلوج، اندھے پر حج فرض نہیں ہے، خواہ اسے کوئی ساتھ لے جانے والا میسر ہو، اتنے بوڑھے شخص پر جو از خود سواری پر نہیں بیٹھ سکتا، قیدی یا جسے ظالم بادشاہ نے حج پر جانے سے روک دیا ہو، ان پر حج فرض نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے حج کے وجوب کے لیے استطاعت کی شرط رکھی ہے۔

اس سے مراد مکلّف ہونے کی استطاعت ہے یعنی اسباب سفر صحیح سالم ہوں اور وہاں پہنچنے کے تمام وسائل میسر ہوں۔ اسباب میں سے ایک چیز یہ بھی ہے کہ بدن ایسے تمام عوارض سے صحیح سالم ہوں جن کی بنا پر سفر حج کے ضروری امور انجام دینے مشکل ہوں۔ ابن عباسؓ نے من استطاع الیه سبیلاً کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''سبیل'' سے مراد یہ ہے بدن تندرست ہو اور سواری اور زاد سفر کے لیے رقم موجود ہو اور کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

مالی استطاعت سے مراد یہ ہے کہ سواری اور زاد راہ کا مالک ہو یعنی آنے جانے کے اخراجات پر قادر ہو اور سواری سفر کا ذریعہ ہے۔ یہ چیزیں رہائش کی ضرورت اور دوسرے ضروری اسباب مثلاً لباس، گھر کے ساز و سامان اور خادم وغیرہ سے زائد ہوں کیوں کہ یہ کسی بھی شخص کی اصلی ضروریات ہیں۔ نیز یہ سامان ان افراد کے اخراجات سے زائد ہو جن کے اخراجات کی اس پر ذمہ داری ہے اور اس کی واپسی تک کا خاندان کے لیے انتظام ہو۔

سواری پر قدرت کے بارے میں متعدد شرائط ہیں:

الف۔ حاجی کے لیے مختص سواری ہو۔ اگر ایسی مشترک سواری ہے جس پر وہ کسی

دوسرے کے ساتھ باری باری سوار ہوتا ہے تو اسے سواری پر مطلوبہ قدرت نہیں سمجھا جائے گا۔ آج کے دور میں گاڑیوں، بحری اور ہوائی جہازوں میں مشترک سواری پر قدرت کا اعتبار ہے۔

ب۔ لوگوں کے حالات کے مطابق ہو: جو شخص اونٹ کے اگلے حصہ پر رکھے ہوئے تختہ پر نہیں بیٹھ سکتا اور ہودج یا محمل میسر نہیں ہے تو اس پر حج فرض نہیں ہے۔

ج۔ سواری کی ضرورت باہر کے حاجی کے لیے ہے۔ یعنی مکہ سے تین یوم یا اس سے زیادہ مسافت سے آنا ہو جو شخص مکہ میں رہتا ہے یا مکہ کے قریب ہے (یعنی مکہ سے تین دن سے کم کی مسافت پر ہے) تو وہ اگر پیدل چل سکتا ہے تو پھر اس پر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

امن کے حوالے سے استطاعت یہ ہے: کہ راستے پرامن ہوں اور بالعموم حفاظت اور سلامتی سے سفر ہو سکتا ہو، خواہ رشوت دے کر، کیوں کہ پرامن راستوں کے بغیر حج کی استطاعت کا مفہوم متعین نہیں ہوتا۔ یہ حج کے وجوب کی شرط ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے، بعض علماء کی رائے میں یہ ادا کی شرط ہے۔

عورت کا مامون ہونا:

عورت کے ساتھ کوئی عاقل بالغ یا قریب بلوغ محرم بھی موجود ہو، جس سے عورت محفوظ ہو، فاسق نہ ہو، خاندانی یا سسرالی رشتہ سے محرم ہو یا شوہر ہو اور عورت کے خرچ پر ... کرے۔ عورت کا شوہر یا محرم کے بغیر حج کرنا مکروہ تحریمی ہے بشرطیکہ عورت کے گھر اور مکہ کے درمیان تین دن رات یا اس سے زائد سفر کی مسافت ہو۔ اگر محرم کے بغیر عورت نے کیا تو حج ادا ہو جائے گا مگر مکروہ ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اگر کوئی محرم نہ ہو تو عورت کے -

شادی کرنا واجب نہیں۔ محرم کا وجود وجوب کی شرط ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ادا کی شرط ہے لیکن ہمارے دور میں عورت اپنے رضاعی بھائی کے ساتھ سفر نہ کرے کیوں کہ برائی کا غلبہ ہوگیا ہے کیوں کہ اس کے ساتھ تنہائی میں رہنا مکروہ ہے جیسا کہ جوان سالی کے ساتھ۔

کمال ابن الھمام نے فتح القدیر میں اس رائے کو اختیار کیا ہے کہ صحت اور راستے کے پرامن ہونے کے بعد محرم کا ہونا عورت کے لیے حج کے وجوب ادا کی شرط ہے۔ اگر بیماری کے باعث یا راستے کے پرخطر ہونے کی وجہ سے یا شوہر یا محرم نہ ہونے کی وجہ سے حج نہ کر سکے تو حج کی وصیت کرنا واجب ہے۔

حج کے وجوب کے لیے سفر خرچ اور سواری کی شرط میں اس وقت ان چیزوں کا ہونا ضروری ہے جب اس شہر کے لوگ حج کے لیے جا رہے ہوں۔ اگر اس وقت کسی کے پاس مال ہو تو اس کے لیے کسی دوسری جگہ خرچ کرنا جائز نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں(٣٨) استطاعت سے مراد یہ ہے معمول کے طریقے سے مکہ پہنچنے کا امکان ہو، پیدل یا سواری پر اور صرف وہاں پہنچنے کی استطاعت ضروری ہے، واپسی کی استطاعت کی شرط اس صورت میں ہے جب کہ مکہ میں یا کسی قریبی شہر میں رہائش ممکن نہ ہو حاجی کے لیے اپنے شہر واپس آنا ضروری نہیں ہے۔ استطاعت کا تعلق درج ذیل تین چیزوں سے ہوگا۔

أ۔ بدنی قوت: یعنی معمول کے مطابق مکہ پہنچنا ممکن ہو، پیدل یا سواری پر، خشکی یا سمندر کے راستے اور اس دوران میں غیر معمولی شدید مشقت کا سامنا نہ کرنا پڑے، معمول کی مشقت تو سفر میں ہوتی ہی ہے کیوں کہ سفر عذاب کا ٹکڑا ہے۔ پیدل چلنے کی استطاعت کو شرط میں شامل کرنے والے صرف مالکیہ ہیں۔ ان کے نزدیک اگر کوئی اندھا پیدل چل کر

حج کرسکتا ہے اور اسے کوئی قائد میسر ہے تو اس پر حج فرض ہے، عورت کے لیے زیادہ دور پیدل چل کر جانا مکروہ ہے۔

ب۔ خرچ کے لیے نقدی موجود ہونا: لوگوں کے حالات اور ان کے طرز زندگی کے مطابق جس قدر نقدی کی ضرورت ہو۔ اگر کسی شخص کے پاس کوئی ہنر ہے اور وہ مہارت اس کی ضروریات کی کفالت کرسکتی ہے تو وہ نقدی کے قائم مقام ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک سواری اور سفر خرچ بالذات شرط نہیں۔ اگر کوئی پیدل چل کر پہنچ سکتا ہے تو سواری کی ضرورت نہیں ہے اور اگر کسی کے پاس کوئی ایسا ہنر ہے جس سے وہ ضروریات پوری کرسکتا ہے تو اپنے ساتھ رقم یا سفر خرچ لے کر چلنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مکہ پہنچنے کی استطاعت اگر ہے تو اسے استطاعت سمجھا جائے گا خواہ کسی شخص نے کسی مفلس پر کوئی جانور، جائیداد، کتابیں، یا کوئی آلات فروخت کیے ہوں اور ان کی قیمت اتنی ہو کہ ان سے مکہ پہنچ سکتا ہے خواہ حج کے بعد فقیر ہو جائے یا ایسی اولاد رہ جائے جس کے اخراجات اس کے ذمے ہوں کیوں کہ لوگ انہیں صدقات دے دیں گے بشرطیکہ ان کے ہلاک ہو جانے یا شدید تکلیف میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو یعنی ایسے حالات ہوں کہ لوگ انہیں صدقات نہیں دیں گے یا ان کی حفاظت کرنے والا کوئی نہ ہو۔

قرض لے کر حج واجب نہیں ہوتا خواہ بیٹے سے قرض لیا ہو جب کہ اسے ادا کرنے کی امید نہ ہو، اسی طرح ہبہ یا بغیر سوال کے ملنے والے صدقہ سے بھی واجب نہیں ہوتا سوال کر کے لیے ہوئے صدقہ سے بھی حج واجب نہیں ہوتا، خواہ سوال کرنے کی اس عادت تھی یا نہیں تھی لیکن راجح قول یہ ہے کہ جس کسی کی مقیم ہونے کی حالت میں سو

کرنے کی عادت ہو اور اسے معلوم ہو یا ظن غالب ہو کہ سفر میں لوگ اسے اتنا دے دیں گے کہ اس کا گزارا ہوتا رہے گا تو اس پر حج واجب ہے یعنی اپنے شہر کا عادی گداگر اگر یہ سمجھتا ہو کہ اسے حج کے دوران کچھ نہ کچھ ملتا رہے گا تو اس پر حج واجب ہے ورنہ نہیں۔

ج۔ راستہ محفوظ ہو: خشکی یا سمندر کا راستہ جس پر سفر کرنا ہو وہ بالعموم محفوظ ہو، اگر صرف سمندر کا راستہ ہو اور وہ بالعموم محفوظ نہ ہو تو حج واجب نہیں ہے۔ عورت کے لیے سمندری سواری پر حج واجب نہیں جب تک کہ کشتی میں اس کی نشست مختص نہ ہو۔

اس سے مراد یہ ہے کہ راستے میں جان ومال کے بارے میں کسی غاصب، چور اور ڈاکو کا اندیشہ نہ ہو۔ کیوں کہ کبھی آدمی کی بہ نسبت مال کی زیادہ اہمیت ہوتی ہے اور لوگ جان لینے کے بجائے مال چھیننے کو ترجیح دیتے ہیں اور ایک کو دوسرے سے کوئی نسبت نہیں۔

عورت کے بارے میں مزید یہ ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا نسب یا رضاعت یا سسرالی رشتوں سے کوئی محرم ہو(۳۹) یا فرض، نذر یا قضاء حج میں ایسی خواتین یا رفقاء ساتھ ہوں جن کے بارے میں اطمینان ہو تو شوہر یا محرم نہ ہو تب بھی حج واجب ہے، رفقاء میں خواہ صرف عورتیں ہوں یا عورتیں اور مرد دونوں ہوں۔ اگر عورت طلاق یا شوہر کی وفات کے باعث عدت میں ہے تو اس کے لیے عدت کے گھر میں رہنا ضروری ہے۔ اگر اس نے حج کر لیا تو حج ادا ہو جائے گا لیکن گناہ ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک(۴۰) اگر کوئی شخص مکہ سے قصر کی مسافت (۸۹ کیلو میٹر) کے فاصلے پر ہے تو اس پر حج یا عمرہ کے وجوب کے لیے جس استطاعت کی شرط ہے اس میں سات شرائط ہیں، جن میں سے تین اوپر مذکور ہیں۔

۱۔ بدنی قدرت: صحت مند ہو، بغیر شدید نقصان یا سخت مشقت کے سواری پر بیٹھ سکتا ہو،

ورنہ اس کو صاحب استطاعت نہیں سمجھا جائے گا، نابینا کو اگر کوئی قائد میسر ہے جو اسے ساتھ لے کر چلے اور اترتے وقت اس کی رہنمائی کرے، سواری پر بٹھائے تو اس پر حج واجب ہے جس شخص پر اس کی حماقت کے باعث پابندی عائد ہو اس پر دوسرے لوگوں کی طرح حج فرض ہے لیکن اسے مال نہ دیا جائے تاکہ اسے فضول خرچ نہ کر دے بلکہ اس کا ولی خود اس کے ساتھ سفر کرے اور راستے میں ضرورت کی مطابق اس پر خرچ کرے یا اس کے ساتھ اپنے قائم مقام کسی کو بھیجے۔ اگر کوئی محض احسان کے طور پر ساتھ لے جانے والا نہ ملے تو کسی کو معمول کی اجرت دے کر ساتھ بھیجے تاکہ راستے میں اس کی ضروریات کے مطابق اس پر خرچ کرتا رہے۔

۲۔ مالی قدرت: زاد سفر اور اس کے برتن اور مکہ آنے جانے کے اخراجات (یعنی اپنے شہر سے مکہ اور مکہ سے واپس اپنے شہر تک خواہ وہاں اس کے اہل وعیال اور خاندان نہ ہو)۔

اگر کوئی شخص روزانہ اپنی ضروریات کے مطابق کماتا ہو اور اس کا سفر طویل ہو (دو مرحلے یا اس سے زیادہ ۸۹ کیلو میٹر) اسے حج کا مکلّف نہیں کہا جائے گا۔ حتی کہ اگر ایک دن میں کئی روز کے اخراجات کے برابر کما لیتا ہو تب بھی نہیں کیوں کہ ہو سکتا ہے کسی عارضے کی وجہ سے اس کا روزگار ختم ہو جائے۔ اور اگر ختم نہ ہو تو بھی سفر کی مشقت اور محنت مزدوری کی مشقت کو جاری رکھنے میں بہت مشقت ہے۔ یہ رائے امام مالک کی اور مذکور رائے کے برعکس ہے جس میں کہا گیا ہے کہ سفر کے دوران محنت مزدوری سے کما سکتا ہے تو حج کرے۔ اگر سفر مختصر ہو مثلاً مکہ میں ہی ہو یا مکہ سے دو مرحلوں سے کم فاصلے پر اور ایک دن میں کئی دنوں کی ضروریات کے مطابق کما سکتا ہو تو اسے حج کا مکلّف کہا جائے گا کیوں کہ اس میں مشقت کم ہے۔

۳۔ سواری موجود ہو، (یعنی سفر کا وسیلہ ہو) جو سفر کے قابل ہو اور معمول کی قیمت

خریدی جا سکتی ہو یا اجرت پر لی جا سکتی ہو۔ سواری ایسے شخص کے لیے ضروری ہے جو مکہ سے دو مرحلوں یا اس سے زیادہ فاصلے پر رہتا ہو چاہے پیدل چل سکتا ہو یا نہ، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے لیکن جو شخص پیدل چل سکتا ہے اس کے لیے حج کرنا مستحب ہے تا کہ ان علماء کے اختلاف سے بچ سکے جن کے نزدیک اس پر حج واجب ہے یہ شرط بھی مالی قدرت کے ذیل میں آتی ہے۔

اگر کسی شخص کے اور مکہ کے درمیان دو مرحلوں سے کم فاصلہ ہو اور وہ پیدل چلنے پر قادر ہو تو اس پر حج واجب ہے اور اگر پیدل نہ چل سکتا ہو، مثلاً بے بس ہو یا اسے کوئی ظاہری تکلیف ایسی ہو جس کے باعث چلنا مشکل ہو تو وہ ایسے شخص کی طرح ہے جو دور رہتا ہے اس لیے بھی یہ شرط ہے کہ اس کے پاس سواری ہو۔

یہ بھی شرط ہے کہ زاد سفر اور سواری فوری قابل ادا یا مؤجل قرض سے زائد ہو، قرض خواہ کسی انسان کا ہو یا اللہ کا ہو مثلاً نذر یا کفارہ، نیز جن لوگوں کے اخراجات اس کے ذمے ہیں ان سے بھی زائد ہو اور ان کے لیے اتنی مدت کے اخراجات الگ سے ہوں (۴۱) جو اس کے لیے آنے جانے کی مدت ہے تا کہ وہ ضائع نہ ہو جائیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''آدمی کے گنہ گار ہونے کے لیے کافی ہے کہ وہ اپنے زیر کفالت افراد کو ضائع کر دے'' (۴۲)۔

صحیح یہ ہے کہ زاد سفر اور سواری اس کے مناسب حال رہائش اور اس کے خادم سے بھی زائد ہوں جس کی اسے اپنے منصب یا اپنی احتیاج کی وجہ سے ضرورت ہے کیوں کہ ان دونوں چیزوں کی اسے فی الحال ضرورت ہے۔

صحیح تر یہ ہے کہ اگر آدمی کے پاس مال تجارت ہے تو اسے زاد سفر، سواری اور دیگر

ضروریات کے لیے خرچ کرے، نیز اگر اس کے پاس زمینیں، مکانات وغیرہ ہیں جن سے اسے منافع حاصل ہوتا ہے تو انہیں فروخت کر کے ان ضرورتوں میں صرف کرے جیسا کہ قرض ادا کرنے کے لیے ان کو فروخت کرنا ضروری ہے۔

۴۔ پانی، زاد راہ اور جانوروں کے چارہ کا ایسے جگہوں پر ملنا بھی شرط ہے جہاں سے معمول کے مطابق اٹھا کر لے جانا ممکن ہو چاہے معمول کی قیمت پر دست یاب ہو اور اس سے مراد وہ قیمت ہے جو اس جگہ اور ان حالات کے مطابق ہو خواہ قیمتیں زیادہ ہوں۔ اگر یہ چیزیں دست یاب نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک نہ ہو یا معمول کی قیمت سے زیادہ کی ملتی ہوں تو ایسے شخص پر حج اور عمرہ فرض نہیں ہے۔ یہ شرط بھی مالی قدرت کے ذیل میں آتی ہے۔

۵۔ حالت امن ہو: راستہ پرامن ہو، اگرچہ ہر مقام پر اس کی مناسبت سے جان و مال کے بارے میں تشویش ہو۔ اس سے مراد امن عام ہے۔ اگر کسی شخص کو اپنی جان، بیوی یا مال کے بارے میں درندے، دشمن یا چور ڈاکو کا خوف ہو اور اس کے سوا اور کوئی راستہ نہ ہو تو اس پر حج واجب نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں ضرر کا اندیشہ ہے۔

اگر راستے میں محافظ ساتھ لے کر چلنے سے راہ پرامن ہو جاتا ہو اور اگر معمول کی اجرت دے سکتا ہو تو محافظ ساتھ لے کر چلنا واجب ہے۔

۶۔ عورت کے ساتھ شوہر یا کوئی نسبی یا غیر نسبی محرم ہو یا قابل اعتماد عورتیں ہوں، کیوں کہ اکیلی عورت کے لیے سفر کرنا حرام ہے خواہ کسی قافلے یا جماعت میں ہی کیوں نہ ہو کیوں کہ ہو سکتا ہے وہ کسی بہکاوے یا دھوکے میں آ جائے کیوں کہ صحیحین کی حدیث ہے: ''کوئی عورت دو دن کا سفر نہ کرے مگر یہ کہ اس کا شوہر یا کوئی محرم ساتھ ہو''۔ ضروری نہیں کہ شوہر اور محرم قابل اعتماد ہوں کیوں کہ طبعی تقاضے شرعی احکام کی بہ نسبت زیادہ طاقتور ہوتے ہیں۔

اگر عورتیں ہوں تو ضروری ہے کہ قابل اعتماد ہوں تا کہ امن وسلامتی کا اندیشہ نہ ہو اور بالغ ہوں کیوں کہ سفر میں خطرات ہوتے ہیں۔ متاخرین کی رائے یہ ہے کہ اگر قریب بلوغ ہوں تب بھی درست ہے۔ اور یہ کہ اس عورت کے سوا تین اور ہوں کیوں کہ یہ جمع کی کم از کم تعداد ہے۔ اگر ایک عورت جا رہی ہو تو اس کے ہمراہ جانا واجب نہیں۔ یہ تمام شرائط حج کے وجوب کی ہیں۔ جہاں تک جواز کا تعلق ہے تو اگر ایک قابل اعتماد عورت جا رہی ہو تو اس کے ساتھ دوسری عورت کے لیے جانا جائز ہے۔ یہی صحیح قول ہے۔ صحیح تر رائے یہ ہے کہ ان میں سے کسی کے لیے بھی محرم ساتھ ہونا شرط نہیں اگر عورت کے ساتھ محرم اجرت کے بغیر جانے کو تیار نہ ہو تو عورت کے لیے اس کی اجرت دینا ضروری ہے۔

اگر نفل حج ہو یا اور کوئی سفر ہو جو واجب نہیں تو اکیلی عورت کے لیے دوسری عورت کے ہمراہ بلکہ محض عورتوں کی جماعت کے ہمراہ سفر کرنا جائز نہیں۔ اگر نفل حج کر رہی ہو اور اس کے ساتھ محرم بھی ہو، پھر محرم مر جائے تو حج مکمل کرے، اسی طرح اکیلی عورت دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کر سکتی ہے۔

۷۔ وقت میں گنجائش ہو۔ دیگر تمام شرائط کے سوا یہ بھی ضروری ہے کہ حج تک اتنا وقت رہتا ہو کہ وہاں پہنچ کر حج ادا کر سکتا ہو، استطاعت میں جس وقت کا اعتبار ہے وہ شوال سے دس ذوالحجہ تک کا وقت ہے۔ اگر اس وقت میں نہیں پہنچ سکتا تو حج واجب نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں(۴۳) جس استطاعت کی شرط ہے وہ یہ ہے کہ زاد سفر اور سواری پر قدرت ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر میں زاد سفر اور سواری کا ذکر فرمایا لہٰذا آپ ؐ کی تفسیر کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا، سبیل سے کیا مراد ہے؟ آپ ؐ نے فرمایا: زاد سفر اور سواری'' (۴۴)۔ ابن عمرؓ

سے روایت ہے کہ ''ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا، یارسول اللہ، حج کس سے واجب ہوتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا، زاد سفر اور سواری سے'' (۴۵)۔

شافعیہ کی صحیح روایت میں اور حنابلہ کے نزدیک اگر بیٹا یا کوئی اجنبی مال خرچ کر رہا ہو تو حج فرض نہیں ہوتا اور وہ مال قبول کرنا واجب نہیں کیوں کہ مال قبول کرنے میں دوسرے کا احسان لینا ہے۔

حنابلہ اس سلسلے میں شافعیہ سے ہم آہنگ ہیں کہ اگر کسی شخص پر حج فرض نہیں تھا لیکن اس نے حج کا ارادہ کر لیا اور کسی دوسرے کو تکلیف دیے بغیر حج کرنا اس کے لیے ممکن ہو مثلاً پیدل حج کرے اور راستے میں محنت مزدوری کرتا جائے، لوگوں سے نہ مانگے تو اس کے لیے حج کرنا مستحب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یأتوک رجالا وعلی کل ضامر (تیرے پاس آئیں گے پیدل اور دبلی اونٹنیوں پر، الحج، ۲۲: ۲۷) اس آیت میں پہلے پیدل حج کا ذکر کیا کیوں کہ اللہ کی اطاعت میں مبالغہ ہے اور اختلاف سے بچنے کی راہ بھی ہے۔ جس شخص کا پیشہ گداگری ہو اس کے لیے حج مکروہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بھی زاد سفر کی وہی شرائط ہیں جو شافعیہ کے ہاں ہیں یعنی آنے جانے کے اخراجات ہوں، کھانے، پینے اور لباس کا انتظام ہو اور جو چیزیں خریدنا پڑتی ہیں، ان کے خریدنے کے لیے روپیہ پیسہ ہو، جب کہ ان کی قیمت معمول کے مطابق ہو یا معمولی زیادہ ہو، اتنی نہ ہو کہ اس کا سارا مال اسی میں ختم ہو جائے۔

اگر راستے میں زاد سفر، پانی اور جانوروں کا چارہ دست یاب نہ ہو تو ساتھ لے کر چلنا ضروری ہے اور اگر معمول کی منزلوں پر یہ چیزیں دست یاب ہوتی ہوں تو ساتھ لے جانا ضروری نہیں، کیوں کہ اس میں مشقت ہے اور لوگوں کا معمول بھی یہ نہیں ہے۔

یہ بھی شرط ہے کہ زاد سفر اور پانی کے برتنوں پر بھی قدرت ہو کیوں کہ ان کے بغیر چارہ کار نہیں۔ مسافت خواہ کم ہو یا زیادہ زاد سفر کی شرط کا اعتبار ہے کیوں کہ اس کے بغیر گزارا نہیں۔ اگر اس کی ضرورت کسی شخص کو نہ ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

سواری کے لیے ضروری ہے کہ اس سفر کے قابل ہو، خواہ خرید لے یا آنے جانے کے لیے کرائے پر لے لے۔ نیز وہ آلات بھی موجود ہوں جن سے سواری کے خراب ہونے کی صورت میں اس کی اصلاح کی جاسکتی ہو۔

اگر مکہ سے واپسی کا سفر دور ہو تو وہاں سے سواری کا ہونا بھی ضروری ہے خواہ پیدل چلنے پر قادر ہو۔ کیوں کہ استطاعت سے مراد زاد سفر اور سواری ہے۔ منزل دور ہونے سے مراد یہ ہے کہ اتنا فاصلہ ہو جس میں نماز قصر کی جاتی ہے یعنی دو معتدل دنوں کے سفر کی مقدار، اگر اس سے کم مقدار کا سفر ہو تو سواری کا ہونا شرط نہیں، مکہ کا رہنے والا ہو یا مکہ تک قصر سے کم مسافت ہو۔

اگر اس مسافت کے لیے لوگ بالعموم پیدل سفر کرتے ہیں تو پیدل سفر کر کے حج کرے، کیوں کہ اس میں معمولی مشقت ہے اور اس میں پیدل چلنے میں کوئی خوف اندیشہ نہیں اور اگر اتنے سفر میں قافلے سے بچھڑ جائے تب بھی ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہے ہاں اگر بڑھاپے یا کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے پیدل نہیں چل سکتا تو سواری کا ہونا ضروری ہے خواہ قصر کی مسافت سے کم سفر ہو کیوں کہ اس صورت میں ضرورت ہے۔ اگر ہاتھوں اور پاؤں پر جا سکتا ہو تو ایسا کرنا ضروری نہیں کیوں کہ اس میں مزید مشقت ہے۔

جن لوگوں کی ضروریات کی کفالت اس کے ذمے ہیں ان کی ضروریات سے زائد اتنے وقت کے لیے جس میں حج کا سفر مکمل ہوگا زاد سفر اور سواری ہونا ضروری ہے۔ یہ

ضروری نہیں کہ واپسی کے بعد کے اخراجات بھی موجود ہوں کیوں کہ اخراجات کا تعلق انسانی حقوق سے ہے اور انسان ضروریات کے زیادہ محتاج ہیں اور انسانی حقوق کی تاکید زیادہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ''آدمی کا یہی گناہ کافی ہے کہ وہ اپنے زیر کفالت افراد کو ضائع کردے''(۴۶)۔

زاد سفر اور سواری اپنی اور خاندان کی رہائش، خادم اور دوسری ضروریات سے زائد ہونا ضروری ہے، نیز قرض کی ادائیگی سے بھی فاضل ہو کیوں کہ قرض ادا کرنا بنیادی ضروریات میں سے ہے، یہ انسانی حقوق سے متعلق ہے، جس کی زیادہ تاکید ہے۔

اگر شادی کی ضرورت ہے اور گناہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے تو پہلے شادی کر لے کیوں کہ یہ واجب ہے اور اس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ یہ ضروری اخراجات کی مانند ہے اور اگر گناہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو پہلے حج کرے کیوں کہ شادی کرنا مستحب ہے، اسے حج پر جو کہ واجب ہے مقدم نہ کرے۔

اگر کسی کی جائداد ہو جس کا اپنی رہائش یا اپنے خاندان کی رہائش کے لیے ضرورت مند ہو یا اپنے اور اپنے خاندان کے اخراجات کے لیے اس کے کرائے کا حاجت مند ہو یا سامان تجارت ہو کہ اگر کم ہو گیا تو اس کا نفع اتنا کم ہو جائے گا کہ اس کے اخراجات پورے نہیں ہوں گے یا جانور ہوں جن کی ضرورت ہو تو اس پر حج واجب نہیں ہے البتہ اگر ان میں سے کوئی چیز اصلی ضروریات سے زائد ہو تو اسے فروخت کر کے حج کرنا واجب ہے۔ اگر کتابیں ہوں کہ جن کی ضرورت ہے تو انہیں فروخت کر کے حج کرنا واجب نہیں اور اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو اتنی فروخت کردے جن سے حج کر سکے۔

اگر کسی مالدار آدمی کے ذمے اتنا قرض ہے جس سے حج کیا جا سکتا ہے اور وہ شخص

قرض ادا کر دے گا تو حج واجب ہے کیوں کہ اس صورت میں حج پر قادر ہے اور اگر کسی تنگ دست کے ذمے قرض ہے یا قرض کی واپسی مشکل ہے تو حج واجب نہیں ہے۔

راستوں کا پرامن ہونا کہ ان میں کوئی دشمن وغیرہ نہ ہو شرط ہے، نیز عورت کے ساتھ شوہر یا محرم کا ہونا ضروری ہے۔ اگر اس کے ساتھ ان میں سے کوئی نہ ہو تو عورت پر حج فرض نہیں ہے اور وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ ان شرائط کی تکمیل کے بعد وہ اس وقت میں حج کے لیے روانہ ہو کر بر وقت مکہ پہنچ سکتا ہو(۴۷)۔ یہ رائے حنفی اور شافعی مذہب کے مطابق ہے لیکن حنابلہ کے نزدیک ان شرائط کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ شرائط حج کے وجوب کی شرائط ہیں جیسا کہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے۔ ان کے بغیر حج واجب نہیں ہوتا، دوسری یہ کہ یہ حج کے لیے روانگی کی شرائط ہیں۔ اگر کوئی شخص، حج کے بغیر مر گیا تو اس کی موت کے بعد اس کی طرف سے حج کرنا واجب ہے کیوں کہ اس کے ذمے حج فرض تھا، پہلی روایت کے مطابق اس کے ذمے حج فرض نہیں تھا اور حنبلی مذہب میں فتویٰ اسی پر ہے۔

اکثر علماء کے نزدیک مرد کے لیے جائز نہیں کہ اپنی بیوی کو فرض حج سے روکے، یہی امام شافعی کا قول ہے کیوں کہ فرض سے روکنے کا اسے اختیار نہیں ہے جیسے کہ رمضان کے روزوں اور پنجگانہ نماز سے نہیں روک سکتا، البتہ عورت کے لیے مستحب ہے کہ اس کی اجازت لے لے۔ اگر اجازت دے دے تو فبہا ورنہ بلا اجازت چلی جائے البتہ نفل حج سے روک سکتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شوہر بیوی کو فرض اور مسنون حج سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے کیوں کہ مرد کا اس سے فوری حق متعلق ہے جب کہ حج بعد میں بھی کیا جا سکتا ہے البتہ نماز

روزے سے منع نہیں کرسکتا اور فرق یہ ہے کہ حج کے لیے بہت وقت ہوتا ہے وہ کسی وقت بھی ادا کیا جاسکتا ہے جب کہ نماز روزے میں ایسا نہیں ہے۔

عورتوں کے لیے خاص شرائط:

اوپر کی بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے لیے فقہی مذاہب میں دو خاص شرائط ہیں، جو یہ ہیں:

۱۔ اس کے ساتھ شوہر یا کوئی محرم ہو، اگر ان میں سے کوئی نہ ہو تو اس پر حج واجب نہیں ہے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے: ''کوئی عورت تین دن کا سفر اس طرح نہ کرے کہ اس کے ساتھ کوئی محرم نہ ہو'' (۴۸)۔ نیز دوسری حدیث میں ہے: ''عورت شوہر کے بغیر حج نہ کرے'' (۴۹)۔ شافعیہ کے نزدیک اگر قابل اعتماد عورتوں کی جماعت ہو تو ان کے ساتھ عورت حج کرسکتی ہے، ایک عورت کے ہمراہ نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک اگر قابل اعتماد رفقاء ہوں خواہ صرف مرد یا صرف عورتیں یا دونوں، ان کے ساتھ عورت حج کے لیے جاسکتی ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل آیت: وللہ علی للناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً (جو حج کی استطاعت رکھتا ہے اس کے لیے بیت اللہ کا حج اللہ کے لیے فرض ہے، آل عمران، ۳: ۹۷) کا عموم ہے۔ اگر عورت کو اپنے نفس کے بارے میں اطمینان ہے تو اس پر حج فرض ہے۔

علماء کے نزدیک محرم شخص کی پہچان کا قاعدہ یہ ہے کہ جس کے ساتھ کسی محترم مباح سبب کے باعث ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہو خواہ وہ حرمت نسبی ہو یا رضاعی یا سسرالی رشتہ کے باعث۔ ہمیشہ کے لیے حرام ہونے کی شرط سے بہنوئی اور خالو، پھوپھا اس سے نکل گئے اور مباح سبب کی شرط سے ایسی عورت کی ماں اور بیٹی جس سے شبہ کی بنا پر جماع

کر لیا ہو خارج ہو گئیں اور جو محترم ہو کی شرط سے ایسی بیوی نکل گئی جس سے لعان کی وجہ سے علیحدگی ہوئی ہو(۵۰)۔

یاد رہے کہ شافعیہ، مالکیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان اس اختلاف کا تعلق ایسے سفر سے ہے جو فرض ہے اور سفر حج بھی فرض ہے، اس سفر پر دوسرے اختیاری سفروں کو قیاس کرنا بالاجماع درست نہیں ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا اور فرمایا: ''کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ ملے مگر یہ کہ اس کا محرم ساتھ ہو اور کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے۔ ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے کہا، یا رسول اللہ، میری بیوی حج کرنے چلی گئی ہے اور میں نے فلاں فلاں غزوہ میں نام لکھوایا ہوا ہے، آپؐ نے فرمایا، جاؤ، اپنی بیوی کے ہمراہ حج کرو'' (۵۱)۔

۲۔ طلاق یا شوہر کی وفات کے باعث عدت میں نہ ہو کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے عدت کے دوران عورتوں کو سفر پر نکلنے سے منع فرمایا: لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور وہ خود بھی نہ نکلیں۔ الطلاق، ٦٥:١) کیوں کہ حج تو کسی دوسرے وقت میں بھی ادا کیا جا سکتا ہے جب کہ عدت کے مخصوص ایام ہیں اور وہ طلاق یا شوہر کی وفات کے فوراً بعد کے ایام ہیں، اس لیے دونوں امور کے مابین توافق اور جمع کر لینا بہتر ہے۔

یاد رہے کہ یہ دو شرائط دیگر شرائط کے ساتھ یعنی بدن کا صحیح سالم ہونا اور بیماری یا نابینا پن کا نہ ہونا جو سفر میں رکاوٹ ہو اور ظاہری رکاوٹ مثلاً قید وغیرہ کا نہ ہونا اور راستے کا محفوظ ہونا۔ حنفیہ کے نزدیک حج کے وجوب ادا کی شرائط ہیں، جو پانچ ہیں جب کہ مطلقاً حج کے فرض ہونے کی شرائط ان کے نزدیک آٹھ ہیں اور وہ ہیں: اسلام، عقل، بلوغ،

آزادی، وقت، زاد راہ پر قدرت خواہ مکہ میں ہی ہو، سواری پر قدرت اور بلا مشقت حج ادا کرنے کی قوت۔

اگر کسی شخص نے معذوری کے باوجود مشقت اٹھا کر اپنی طرف سے حج کر لیا تو اگر وہ عاقل بالغ، آزاد ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا فرض ادا ہو گیا کیوں کہ اس میں فرض کی اہلیت تھی، اگرچہ اس پر اس لیے واجب نہیں تھا کہ اس میں مشقت تھی، جب اس نے مشقت برداشت کر لی تو فرض حج ادا ہو گیا۔

حنابلہ کے نزدیک جو عورت شوہر کی وفات کے بعد عدت گزار رہی ہو وہ حج کا سفر نہ کرے اور جو قطعی طلاق کے بعد عدت گزار رہی ہو وہ حج کے لیے جا سکتی ہے کیوں کہ شوہر کی وفات کی صورت میں بیوہ کو اسی گھر میں رہنے اور سفر نہ کرنے کی پابندی ہے اور قطعی طلاق کے بعد ایسی پابندی نہیں ہے۔ اگر کسی عورت کو رجعی طلاق ہوئی اور وہ حج کے لیے چلی گئی، پھر اس کا شوہر فوت ہو گیا تو اگر گھر کے قریب تھی تو واپس آ جائے اور اپنے گھر میں عدت گزارے اور اگر دور چلی گئی تو سفر جاری رکھے۔

حج میں کسی کو قائم مقام بنانا اور دوسرے کسی کی طرف سے حج کرنا(۵۲)۔

اس موضوع پر بحث درج ذیل امور پر گفتگو کا تقاضا کرتی ہے:

ا۔ کن عبادتوں میں کسی کو قائم مقام بنایا جا سکتا ہے اور کن میں نہیں بنایا جا سکتا؟

عبادات کی تین قسمیں ہیں:(۵۳)

اَ۔ خالص مالی عبادتیں مثلاً زکوٰۃ، کفارہ، قربانی کے گوشت کی تقسیم، ان میں بالاتفاق کسی کو نائب بنانا جائز ہے خواہ مجبوری ہو یا نہ ہو، کیوں کہ ان عبادات کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو فائدہ پہنچے اور وہ کسی بھی شخص کے ذریعے پہنچ سکتا ہے، خواہ اصل ہو یا نائب۔

ب۔ خالص بدنی عبادتیں مثلاً نماز روزہ، ان میں کسی کو نائب بنانا جائز نہیں کیوں کہ ان میں اصل مقصد نفس کو مجاہدہ کرانا ہے اور وہ نائب کے ذریعے نہیں ہوسکتا۔

ج۔ ایسی عبادتیں جو بدنی اور مالی عبادتوں کا مجموعہ ہوں مثلاً حج، ان میں جمہور (مالکیہ کے سوا) کے نزدیک عجز اور مجبوری کی صورت میں نائب بنانا جائز ہے کیوں کہ جو مشقت مقصود ہے وہ اپنے کرنے سے بھی ہو جاتی ہے اور اگر مالی مشقت ہو تو دوسرے کے کرنے سے بھی ہو جاتی ہے۔ یہ عبادت نماز سے مختلف ہے کیوں کہ اس میں بالعموم سفر وغیرہ میں مال خرچ کرنا پڑتا ہے، اس لیے مالی عبادت بھی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ زندہ آدمی کی طرف سے فرض یا نفل حج میں کسی کو نائب بنانا جائز نہیں خواہ اجرت پر ہو یا بلا معاوضہ، اجارہ اس میں فاسد ہوتا ہے کیوں کہ یہ ایک بدنی عمل ہے، نماز اور روزے کی طرح اس میں بھی کسی کو نائب بنانا درست نہیں کیوں کہ حج کا مقصد وطن چھوڑ کر نفس کو مؤدب بنانا اور معمول کی زندگی سے ہٹ کر اس کی تہذیب کرنا ہے، نیز سلا ہوا لباس چھوڑ کر قیامت، آخرت اور قبر کو یاد کرنا ہے اور ان مقامات پر شعائر اللہ کی تعظیم کرنا اور جن امور کی حقیقت معلوم نہیں ان میں اپنی فرماں برداری کا اظہار کرنا مثلاً رمی جمار، صفا ومروہ کے درمیان سعی وغیرہ اور یہ مقاصد خود کیے بغیر حاصل نہیں ہوتے۔

البتہ اگر میت نے وصیت کی ہو تو اس کی طرف سے حج کراہت کے ساتھ جائز ہے اور اس کی طرف سے نفل حج جائز نہیں ہے۔

۲۔ میت کو ثواب پہنچانا:

علماء کا اتفاق ہے کہ دعا، صدقہ اور قربانی کا ثواب میت کو پہنچتا ہے کیوں کہ حدیث

میں ہے: ''جب آدمی مر جاتا ہے تو اس کے اعمال ختم ہو جاتے ہیں، تین چیزیں باقی رہتی ہیں: صدقہ جاریہ، علم جس سے نفع ہو رہا ہو، نیک اولاد جو دعا کرے'' (٥٤)۔

جمہور اہل سنت و جماعت (٥٥) کی رائے یہ ہے آدمی کو حق ہے کہ وہ اپنے کسی بھی نیک عمل مثلاً نماز، روزے، صدقہ یا تلاوت قرآن کا ثواب کسی دوسرے کو پہنچائے، یوں کہے: یا اللہ جو کام میں نے کیا، اس کا ثواب فلاں کو پہنچا دے کیوں کہ روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رنگ دار دھنبے ذبح کیے۔ ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان افراد کی طرف سے جنہوں نے توحید اور رسالت محمدیؐ کی گواہی دی'' (٥٦)۔ آپؐ نے ایک بھیڑ کی قربانی اپنی امت کی طرف سے دی۔ نیز روایت ہے کہ ایک آدمی نے کہا، یا رسول اللہ، میرے والدین تھے، میں ان کی زندگی میں ان سے حسن سلوک کیا کرتا تھا، ان کی وفات کے بعد ان سے کیا حسن سلوک کروں؟ آپؐ نے فرمایا ''نیکی کے بعد یہ بھی نیکی ہے کہ تو اپنی نماز کے ساتھ ان کے لیے بھی نماز پڑھ اور اپنے روزے کے ساتھ ان کے لیے بھی روزہ رکھ'' (٥٧)۔

رہی یہ آیت کہ: وان لیس للانسان الا ما سعی (انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے کوشش کی، النجم، ٥٣: ٣٩) تو اس سے مراد یہ ہے کہ عدل کا تقاضا یہی ہے لیکن اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اسے ثواب پہنچانا چاہے تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے جیسا کہ کمال ابن الھمام نے تصریح کی ہے اور دوسری آیت سے اس کی تائید ہوتی ہے جس میں ہے: والذین آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان الحقنا بهم ذريتهم (جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد نے ایمان میں ان کا اتباع کیا، ان کی اولاد کو ہم ان سے ملا دیں گے، الطّور، ٥٢: ٢١)۔

حدیث میں جو آتا ہے کہ ''جب آدمی مر جاتا ہے تو اس کے تین کے سوا باقی اعمال

ختم ہو جاتے ہیں'' اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دوسروں کے اعمال بھی ختم ہو جاتے ہیں۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: ''کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے''، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے اصل آدمی کی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی۔ یہ مطلب نہیں کہ ثواب بھی نہیں ملتا۔

اس میں ایسی کوئی بات نہیں جو عقلاً ناممکن ہو، اتنی سی بات ہے کہ جو ثواب ایک شخص کو ملنا تھا وہ دوسرے کو دے دیا جائے اور پہنچانے والا اللہ تعالیٰ ہے جو اس پر قادر ہے، اس لیے یہ بات کسی ایک عمل کے ساتھ مختص نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ کسی انسان کے لیے جائز نہیں کہ اپنے کسی عمل کا ثواب کسی دوسرے کو پہنچائے اور ثواب نہ پہنچتا ہے، نہ اس سے کوئی نفع ہوتا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وان لیس للانسان الا ما سعی وان سعیہ سوف یُریٰ (انسان کو وہی ملتا ہے جس کے لیے اس نے کوشش کی اور اس کی کوشش عن قریب اسے دکھا دی جائے گی، النجم، ۵۳: ۳۹-۴۰)، نیکی کا ثواب جنت ہے اور کسی شخص کے بس میں نہیں کہ خود جنت کا وارث ہو جائے چہ جائیکہ دوسروں کو جنت بخشے۔

امام مالکؒ اور شافعیؒ کہتے ہیں: صدقہ، مالی عبادت اور حج کا ثواب دوسرے کو پہنچایا جا سکتا ہے البتہ دوسری عبادات مثلاً نماز، روزہ اور تلاوت وغیرہ کا ثواب نہیں پہنچایا جا سکتا۔

۲۔ حج میں قائم مقام بنانے کا شرعی جواز اور اس کے جواز کے پہلوؤں پر فقہاء کی آراء:

جو شخص حج کیے بغیر مر گیا یا ایسا مریض جو اپنی بیماری کے باعث حج نہیں کر سکتا اور مال دار ہے ان کی طرف سے حج کرنا جائز ہے۔ اس بارے میں فقہاء کی حسب ذیل

آراء ہیں (۵۸)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص پر کسی عذر کے باعث حج واجب نہیں ہوا مثلاً بیمار ہے اور اس کے پاس مال ہے تو ضروری ہے کہ اس کی طرف سے کوئی دوسرا شخص حج کرے اور اس کا فرض حج ادا ہو جائے گا۔ یعنی جب کوئی شخص خود حج کرنے سے معذور ہو تو کسی دوسرے کو نائب بنانا جائز ہے، شرط یہ ہے کہ معذوری مستقل ہو جو موت تک چلے اور خود قدرت نہ رکھتا ہو۔ اگر کسی شخص نے اپنی کوتاہی کے باعث حج نہیں کیا اور مر گیا تو اس کی طرف سے حج کرنے کی وصیت درست بلکہ واجب ہے اور جو اس کی طرف سے حج کرے وہ اس کے شہر سے سفر کر کے جائے، خواہ اس نے کوئی جگہ مقرر نہ کی، پس دو حالتوں میں نیابت جائز ہے: معذوری کی حالت میں اور موت کے بعد وصیت کی صورت میں۔

مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ زندہ آدمی کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں اور مرنے والے نے اگر وصیت کی ہو تب جائز ہے لیکن اس صورت میں بھی مکروہ ہے اور وصیت ایک تہائی مال سے نافذ کی جائے جو شخص معذور ہے اس پر حج فرض نہیں جب تک خود حج کی استطاعت نہ رکھتا ہو کیوں کہ آیت میں ہے: من استطاع الیہ سبیلاً (جو استطاعت رکھتا ہو، آل عمران، ۳: ۹۷) اور معذور استطاعت ہی نہیں رکھتا۔

شافعیہ نے دو صورتوں میں کسی دوسرے کی طرف سے حج کرنے کو جائز قرار دیا ہے:

۱۔ معضوب یعنی معذور ہو: معضوب سے مراد وہ شخص ہے جو خود بڑھاپے یا دائمی مرض وغیرہ کی وجہ سے اتنا معذور ہو کہ خود سواری پر نہ بیٹھ سکتا ہو، ایسے شخص پر حج واجب ہے بشرطیکہ اسے کوئی ایسا شخص میسر ہو جو معمول کی اجرت لے کر اس کی طرف سے حج کرے اور اس معذور کے پاس اپنی اصلی ضروریات سے زائد اتنا مال ہو جس سے خود حج کر

ہو، سفر حج کے دوران؛ حج کرنے والے کے بال بچوں کا خرچ اس کے ذمے نہیں ہے کیوں کہ وہ اس کے بغیر صاحب استطاعت ہے، کیوں کہ استطاعت کا تعلق جہاں ذاتی قدرت سے ہوتا ہے وہاں مال خرچ کر کے لوگوں سے کام کروانے کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔

جو شخص بڑھاپے یا کسی ایسی بیماری کے باعث جس سے صحت کی امید نہ ہو خود حج کرنے سے معذور ہو تو اس پر واجب ہے کہ کسی کو اجرت پر اپنی طرف سے حج پر بھیجے یا کوئی قابل اعتماد شخص بلا معاوضہ اس کی طرف سے حج کرنے پر تیار ہو جائے تو اسے حج کروائے۔

ب۔ جو شخص حج کیے بغیر مر گیا اور اس پر حج فرض تھا تو اس کے ورثاء پر واجب ہے کہ اس کی طرف سے اس کے ترکے سے حج کروائیں جیسا کہ اس کا قرض ادا کرنا واجب ہے۔ وارثوں کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ترکے میں سے اتنا سامان الگ کر دیں جو اس کے اپنے حج پر آنے جانے کا خرچ اور اس دوران میں خاندان کے اخراجات کے لیے کافی ہو۔

خلاصہ: شافعیہ کے نزدیک حج کی استطاعت کی دو قسمیں ہیں: ایک ذاتی استطاعت اور دوسرے کسی دوسرے سے تعاون حاصل کرنے کی استطاعت، پہلی قسم کی استطاعت کی شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں کہ اگر حاجی کے اور مکہ کے درمیان قصر نماز کی مسافت ہو یعنی دو مرحلے یا اس سے زائد تو سواری، زاد راہ، راستہ محفوظ ہو، بدن تندرست ہو اور وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ تمام انتظامات مکمل کرنے کے بعد گھر سے چل کر بروقت حج کے لیے پہنچ سکتا ہو۔

دوسری قسم یہ ہے کہ خود موت یا بڑھاپے یا دائمی مرض یا کسی ایسی بیماری کی وجہ سے جس سے تندرست ہونے کی امید نہ ہو یا ایسے بڑھاپے کے باعث جس میں شدید مشقت کے بغیر سواری پر نہ بیٹھ سکتا ہو حج کرنے سے عاجز ہو، ایسے عاجز زندہ شخص کو معضوب کہتے ہیں۔

اگر مرنے والا زندگی میں حج کی استطاعت رکھتا تھا اور اس نے حج نہیں کیا تو اس

کی طرف سے حج کرانا واجب ہے بشرطیکہ اس نے ترکہ چھوڑا ہو، ورنہ ورثاء پر واجب نہیں البتہ کسی بھی وارث یا اجنبی کے لیے اس کی طرف سے حج کرنا جائز ہے خواہ اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

البتہ معضوب کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے حج کرنا درست نہیں اور اگر اس کے پاس مال ہے اور اپنی اصلی حاجات سے اتنا زیادہ ہے کہ کسی کو اجرت دے کر حج پر بھیج سکتا ہے تو اس کے لیے کسی کو بھیجنا واجب ہے۔ اجرت پر آدمی حاصل کرنے کے دن اس کی مالی حالت کا اعتبار ہوگا خواہ اجرت پر پیدل کو بھیجے یا سوار کو، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ معمول کی اجرت پر راضی ہو۔ اگر اس کے پاس مال نہ ہو اور اس کے بیٹے بیٹیوں میں سے کوئی اسے احسان کے طور پر دینے کو تیار ہو تاکہ اس کی طرف سے حج کرایا جائے تو بھی کسی کو اپنی طرف سے حج کرائے۔

نفل حج میں بھی مرنے والے اور معضوب دونوں کی طرف سے کسی کو نائب بنایا جا سکتا ہے، صحیح قول یہی ہے۔ اگر کسی معذور نے کسی کو اپنا نائب بنایا کہ وہ اس کی طرف سے حج کرے پھر اس کا عذر ختم ہو گیا اور صحت مند ہو گیا تو صحیح یہ ہے کہ وہ حج کافی نہیں بلکہ خود حج کرے (۵۹)۔

اس بنا پر جس پر حج واجب تھا اور اس نے حج نہیں کیا اور مر گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر حج ادا کرنے پر قادر ہونے سے پہلے مر گیا تو اس کا فرض ساقط ہو گیا اور قضاء واجب نہیں ہوگی اور اگر ادا کرنے پر قادر ہونے کے بعد مر گیا تو فرض ساقط نہیں ہوگا اور اس کے ترکہ سے کسی کو حج کرانا واجب ہے۔ میقات سے کسی کو حج کرانا واجب ہے کیوں کہ حج میقات سے واجب ہوتا ہے اور اصل خرچ دینا واجب ہے کیوں کہ یہ قرض کی طرح واجب

ہے اس لیے صرف اصل خرچ دینا ہوگا جیسا کہ انسانی قرضوں میں اصل قرض دینا ہوتا ہے۔ اگر کسی کے ذمے حج اور انسانی قرض دونوں جمع ہو گئے اور ترکہ میں اتنی گنجائش نہیں کہ دونوں دیے جاسکیں تو صحیح یہ ہے کہ حج کرایا جائے(٦٠)۔

حنابلہ بھی شافعیہ کی طرح دو صورتوں میں دوسرے کی طرف سے حج کو جائز قرار دیتے ہیں:

۱۔ معضوب:

جو شخص بڑہاپے، معذوری، ایسی بیماری جس سے صحت کی امید نہ ہو، اتنا بھاری ہونے کے باعث کہ سواری پر ناقابل برداشت مشقت کے بغیر نہ بیٹھ سکتا ہو خود حج کرنے سے عاجز ہو یا عورت محرم سے محروم ہو۔

ان میں سے ہر ایک پر حج واجب ہے اگر کوئی ایسا قائم مقام میسر ہو جو آزاد ہو اور مال ہو جو دے کر کسی کو حج پر بھیج سکے، جو اس کی طرف سے اسی شہر سے حج اور عمرہ فوری طور پر کرے یا کسی ایسے شہر سے جہاں سے اس کے لیے کرنا آسان ہو۔

یہ جائز ہے کہ مرد کی طرف سے عورت حج کرے اور اس کے برعکس بھی عورت کی طرف سے مرد، اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مرد کی طرف سے عورت کو حج کرانا مکروہ ہے کیوں کہ عورت کے حج میں ایک گونہ کمی ہوتی ہے مثلاً وہ طواف میں رمل نہیں کرتی اور صفا و مروہ کے درمیان سعی میں تیز نہیں چلتی اور بال نہیں منڈواتی۔

اگر اس کے پاس کسی کو رقم دے کر بھیجنے کے لیے مال نہ ہو تو بلا اختلاف اس پر حج فرض نہیں ہے، کیوں کہ صحت مند شخص کے پاس بھی اگر حج کا سامان نہ ہو تو اس پر حج فرض

نہیں تو مریض پر بطریق اولیٰ فرض نہیں ہوگا۔ اگر مال تو ہو لیکن کوئی بطور نائب حج کرنے والا میسر نہ ہوتو اوپر وقت میں گنجائش کے ذیل میں جو دو روایتیں آئی ہیں انہیں کے مطابق یہاں بھی اختلاف ہے، کہ کیا حنبلی مذہب میں یہ شرط وجوب ہے کہ مرنے کے بعد کچھ واجب نہیں ہوگا یا حج کی تیاری کی شرط ہے کہ مرنے کے بعد اس کی طرف سے حج کرنا واجب ہوگا۔

جس شخص کو امید ہو کہ اس کی بیماری ختم ہو جائے گی یا قید سے رہائی مل جائے گی اس کے لیے جائز نہیں کہ کسی کو نائب بنا کر اس سے حج کرائے۔ اگر ایسا کیا تو اس کی طرف سے فرض ادا نہیں ہوگا کیوں کہ اسے خود حج کرنے پر قدرت حاصل ہونے کی امید ہے اس لیے اس کے لیے نائب بنانا جائز نہیں، اور اگر بنا دیا تو اس کی طرف سے حج نہیں ہوگا جیسا کہ فقیر کسی کو نائب بنا دے۔

اگر نائب کے احرام باندھنے سے پہلے معذور آدمی تندرست ہو گیا تو بالاتفاق نائب کا حج اس کی طرف سے درست نہیں ہے کیوں کہ اصل آدمی کو بدل کے حج شروع کرنے سے پہلے حج پر قدرت حاصل ہوگئی جیسا کہ تیمّم کرنے والے کو پانی مل جائے تو اس پر وضو کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اگر معذور شخص نے اپنی طرف سے حج کر لیا، پھر اسے صحت ہوگئی تو اس پر دوسرا حج واجب نہیں ہے، کیوں کہ اس نے پہلا حج کر کے حکم خداوندی پر عمل کر لیا اور ذمہ داری پوری کر دی، اگر تندرست نہ ہوتا تب بھی دوسرا حج واجب نہیں تھا، شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ دوسرا حج کرنا اس کے لیے واجب ہے کیوں کہ پہلا حج مایوسی کے دنوں کا تھا، جب صحت مند ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اس کی مایوسی درست نہیں تھی اس لیے اب قدرت حاصل

ہونے والا حج کرے جیسا کہ اگر کوئی عورت حیض سے مایوس ہو کر مہینوں کے حساب سے عدت گزار رہی ہو کہ پھر اسے حیض آ جائے تو مہینوں کا حساب باطل ہو جائے گا۔

کسی زندہ شخص کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر فرض یا نفل حج کرنا جائز نہیں، کیوں کہ یہ عبادت میں نیابت ہے اور کسی عاقل بالغ کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر نیابت درست نہیں جیسا کہ زکوٰۃ بلا اجازت کسی کی طرف سے دینا جائز نہیں۔

۲۔ میت جس پر حج واجب ہو:

جس پر مذکورہ بالا تمام شرائط کی تکمیل کے باعث حج واجب تھا، پھر حج کیے بغیر فوت ہو گیا، اس نے دانستہ بلا عذر حج کو مؤخر کیا یا دانستہ نہیں کیا بلکہ بیمار ہو گیا اور صحت مند ہونے کی امید تھی یا قید یا گرفتار ہو گیا اور اس دوران مر گیا تو اس کے تمام مال سے حج اور عمرہ کا خرچ الگ کر لیا جائے خواہ اس نے وصیت نہ کی ہو اور اس کی طرف سے اس جگہ سے حج کروایا جائے جہاں اس پر حج واجب ہوا تھا، نہ کہ جہاں اس کی وفات ہوئی ہے کیوں کہ قضا اسی طرح کرنا ضروری ہے جیسا کہ ادا واجب ہوا تھا بلکہ یہ بھی واجب ہے کہ اس کی طرف سے حج کرنے والا اس شہر سے قصر کی مسافت کی مقدار دور نہ رہتا ہو، دوسرے شہر سے نائب بنانا جائز ہے بشرطیکہ فاصلہ قصر کی مسافت سے کم ہو۔ کیوں کہ قصر سے کم فاصلہ کا اعتبار نہیں۔ جس شخص پر حج واجب تھا وہ یا اس کا نائب راستے میں فوت ہو گیا تو جہاں وہ یا اس کا نائب فوت ہوا ہے وہیں سے آگے دوسرا نائب حج کرے تا کہ باقی مسافت قولاً اور فعلاً مکمل ہو۔

اگر کسی اجنبی نے کسی مرنے والے کی طرف سے حج کر دیا تو مرنے والے کا حج ادا ہو جائے گا خواہ ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج

کو قرض سے تشبیہ دی یعنی میت کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر حج کرنا جائز ہے خواہ فرض حج ہو نفل البتہ زندہ کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جانتے ہوئے کہ مرنے والے کی طرف سے اجازت نہیں تھی، اس کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا اور جہاں فرض جائز ہو نفل بھی جائز ہوتا ہے۔

اگر کسی مسلمان نے نفل حج کی وصیت کی اور جگہ نہیں بتائی کہ کہاں سے نائب بنایا جائے تو وصیت کرنے والے کے میقات سے نائب بنانا جائز ہے بشرطیکہ کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جو اس کے خلاف ہو مثلاً اس نے اتنا خرچ اس کے لیے چھوڑا ہو جو اس کے اپنے شہر سے حج کے لیے کافی ہو۔ تو پھر اس کے شہر سے حج کرانا متعین ہو جائے گا۔ اگر اس کے شہر سے حج کرانے کے لیے مال کافی نہ ہو مثلاً تھوڑا مال چھوڑا یا اس کے ذمے قرض بھی تھا تو حصے کے مطابق حج کے لیے رقم لے لی جائے اور جہاں سے اس رقم سے حج ہو سکتا ہو وہیں سے حج کرا دیا جائے کیوں کہ قرض کے مشابہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ میت کی طرف سے حج کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس نے وصیت کی ہو اور وصیت ایک تہائی مال میں نافذ ہو گی، جمہور غیر مالکیہ زندہ معذور اور عاجز مریض کی طرف بھی حج کو جائز قرار دیتے ہیں۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نائب اُسی جگہ سے حج کا سفر شروع کرے گا جہاں سے اصل نے کرنا تھا اور شافعیہ کے نزدیک میقات سے کرے گا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج کی وصیت تمام مال سے نافذ ہوگی، صرف ایک تہائی سے نہیں۔

میت کی طرف سے نائب جمہور کے نزدیک بلا تاخیر حج کرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واتموا الحج والعمرة لله (اللہ کے لیے حج اور عمرہ مکمل کرو، البقرہ،۲: ۱۹۶) وللہ

علی الناس حج البیت (اللہ کے لیے لوگوں کے ذمہ بیت اللہ کا حج ہے، آل عمران، ۳: ۹۷) اور امر کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر فوری عمل کیا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تاخیر کرنا جائز ہے، نائب بھی تاخیر کر سکتا ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا تھا اور خود مدینہ میں رہے تھے، نہ لڑائی ہو رہی تھی اور نہ کوئی اور مصروفیت تھی اور اکثر لوگ حج پر قدرت کے باوجود مدینہ میں ہی رہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج میں تاخیر جائز ہے۔

نائب بنانے کے شرعی جواز کے دلائل:

حج میں دوسرے کو نائب بنانے کے شرعی جواز کے لیے فقہاء نے حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کی احادیث سے استدلال کیا کہ ''بنوخثعم کی ایک عورت نے کہا، یا رسول اللہ، میرے باپ پر حج فرض ہے اور وہ اتنا بوڑھا ہو گیا ہے کہ اونٹ کی پیٹھ پر نہیں بیٹھ سکتا، آپؐ نے فرمایا، تم اس کی طرف سے حج کر لو'' (۶۱)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر والد حج کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کی طرف سے حج کیا جا سکتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ حجۃ الوداع کے موقع کی بات ہے۔

ابن عباسؓ سے ہی روایت ہے کہ: ''جھینہ کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا، میری ماں نے حج کی نذر مانی تھی لیکن حج نہیں کر سکی، کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں، اس کی طرف سے حج کرو، اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تم اس کا قرض نہ ادا کرتی، اللہ کا قرض بھی ادا کرو، اللہ کا زیادہ حق ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے'' (۶۲)۔

دارقطنی میں یہ الفاظ آئے ہیں: ''ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا

اور کہا میرا باپ مر گیا، اس کے ذمے حج فرض تھا، کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپؐ نے فرمایا: اگر تمہارے باپ کے ذمے قرض ہوتا تو کیا تم اسے نہ ادا کرتے؟ اس نے کہا، کیوں نہیں، آپؐ نے فرمایا تو اس کی طرف سے حج بھی کرو"۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کی طرف سے اگر اولاد حج کرے تو حج ادا ہو جاتا ہے، نیز حج کو قرض سے تشبیہ دی گئی ہے۔ دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کا کوئی وارث حج کرے تب بھی فرض ادا ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کہا کہ" میری بہن نے حج کی منت مانی تھی" اور یہ نہیں پوچھا گیا تھا کہ وہ اپنی بہن کا وارث ہے یا نہیں؟

سنت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرط ہے کہ نائب نے پہلے اپنا حج کیا ہوا ہو۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا، لبیک عن شبرمہ آپؐ نے پوچھا، شبرمہ کون ہے؟ اس نے کہا، میرا بھائی یا قریبی رشتہ دار، آپؐ نے پوچھا، کیا تو نے خود حج کیا ہے؟ اس نے کہا، نہیں، آپؐ نے فرمایا، پہلے اپنی طرف سے حج کرو اس کے بعد شبرمہ کی طرف سے" (۶۳)۔

۴۔ حج کے لیے اجرت پر آدمی حاصل کرنا:

متقدمین حنفیہ کے نزدیک (۶۴) حج، اذان، قرآن کی تعلیم، اور فقہ وغیرہ کی تعلیم ایسے امور جو دینی ثواب کے کام ہیں ان پر اجرت لینا دینا جائز نہیں کیوں کہ یہ کام کرنے والے کے ساتھ مختص ہوتے ہیں۔ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا: میں تجھے اس بات کی اتنی اجرت دوں گا کہ تم میری طرف سے حج کرو تو یہ حج نہیں ہوتا۔ فقہ حنفی میں فتویٰ اس پر ہے کہ اجرت دینے والے کی طرف سے حج ادا ہو جاتا ہے۔ دراصل اس نے یہ کہا کہ میں تمہیں حکم دیتا ہوں کہ تم میری طرف سے حج کرو اور اس میں اجرت کا ذکر نہیں اور اسے

بقدر کفایت اخراجات ملیں گے کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو ایک ایسے کام کے لیے فارغ کر لیا ہے جس کا فائدہ مستأجر کو ہوگا۔ حج اس کی طرف سے اس وجہ سے جائز ہوگا کہ جب اجارہ باطل ہو گیا تو حج باقی رہ گیا۔ راستے کے معمول کے اخراجات سے زائد رقم حج کرانے والے کو واپس کر دے، ہاں اگر وارث اسے چھوڑ دیں یا مرنے والے نے وصیت کی ہو کہ زائد رقم حج کرنے والے کو رہنے دی جائے تو جائز ہے۔

حج اور دوسری عبادات پر واجب دینے کے عدم جواز کی دلیل ابی بن کعبؓ کی حدیث ہے کہ وہ ایک آدمی کو قرآن پڑھاتے تھے، اس نے ایک کمان انہیں تحفتاً دی، انہوں نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: ''اگر تمہیں یہ پسند ہو کہ تمہیں آگ کی کمان پہنائی جائے تو اسے پہن لو'' (٦٥)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن ابی العاصؓ سے کہا تھا ''ایسے شخص کو مؤذن بناؤ جو اذان پر اجرت نہ لے''۔(٦٦) کیوں کہ یہ ایسی عبادت ہے جو کرنے والے کے ساتھ مختص ہے، اسے اس کا ثواب ملتا ہے اس لیے نماز روزے کی طرح اس پر اجرت لینا جائز نہیں۔

جمہور فقہاء(٦٧) اور متأخرین حنفیہ نے حج اور دوسری عبادات پر اجارہ کو جائز قرار دیا ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے: ''جن چیزوں پر تم اجرت لو، ان میں سب سے زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے'' (٦٨)۔ صحابہ کرامؓ نے کتاب اللہ سے دم کر کے اس پر اجرت لی اور اس کی اطلاع نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کی تو آپؐ نے اسے جائز قرار دیا(٦٩) چوں کہ حج کا خرچ لینا جائز ہے جیسا کہ متقدمین حنفیہ نے بھی یہی رائے دی ہے تو اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے جیسا کہ مساجد اور پل تعمیر کرنے پر اجرت لینا جائز ہے۔

دونوں آراء میں اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ جب حج پر اجرت لینا جائز نہیں تو محض

نائب کے ذریعے حج کرانا درست ہے، جو مال اسے دیا جائے گا وہ راستے کا خرچ ہوگا۔ اگر نائب مر جائے یا سفر میں رکاوٹ پڑ جائے یا بیمار ہو جائے یا راستہ بھول جائے تو جو خرچ کر چکا ہے اس کا تاوان نہیں ہے کیوں کہ اس نے مال کے مالک کی اجازت سے خرچ کیا۔ اگر نائب پر کسی ممنوع عمل کے ارتکاب سے کفارہ واجب ہوتو وہ اپنے مال سے دے، کیوں کہ مالک نے ممنوع عمل کے ارتکاب کی اجازت نہیں دی تھی۔ اس لیے اس کی ذمہ داری نائب پر ہوگی، ٹھیک اسی طرح کہ اگر نائب نہ ہوتا تو بھی اس پر ہوتی۔ اگر نائب نے حج فاسد کر دیا تو قضا اصل آدمی کے ذمے ہے، نائب سے خرچ واپس لے لے کیوں کہ نائب کی زیادتی اور غلطی کی وجہ سے حج نہیں ہو سکا۔ اسی طرح اگر نائب کی کوتاہی کی وجہ سے حج فوت ہو جائے تو بھی یہی حکم ہے۔ اگر نائب کی کوتاہی کے بغیر فوت ہو جائے تو وہ اخراجات کا حق دار ہوگا کیوں کہ اس کی وجہ سے حج فوت نہیں ہوا۔ اس لیے اس نے اصل کی مخالفت نہیں کی، جیسا کہ اگر نائب مر جائے تو اس میں نائب کی کوئی کوتاہی نہیں۔

اگر سفر کے دوران نائب مر گیا تو جہاں مرا ہے وہاں سے آگے دوسرے آدمی کو حج کرائے اور نائب کے پاس جو مال بچ رہا تھا وہ واپس لے لے، ہاں اگر مالک اپنی مرضی سے دے دے تو جائز ہے۔ نائب اپنے آپ پر بقدر ضرورت کنجوسی کیے بغیر خرچ کرے۔ اگر نائب نے قریب کا راستہ چھوڑ کر دور کا راستہ اختیار کیا یا مکہ میں اتنا قیام بڑھا دیا جس میں نماز قصر کی جاتی ہے جب کہ جلدی واپس آ سکتا تھا تو زائد اخراجات اپنے مال سے کرے۔

اگر زندہ یا مردہ کی طرف سے حج کرنے کی اجرت دینا جائز ہے تو اس میں اجارہ کی تمام شرائط کا اعتبار کیا جائے۔ اجارہ کی تعیین، عقد اجارہ، جو اجرت وہ لے گا اس کا مالک

ہو جائے گا اور اس میں تصرف کرنا اس کے لیے جائز ہوگا اور اخراجات وغیرہ میں کشائش ہوگی اور جو بچ رہے گا وہ نائب کا ہے۔ اگر راستے میں روک لیا گیا یا راستہ بھول گیا یا اخراجات کی رقم گم ہوگئی تو اس کی ذمہ داری نائب پر ہے۔ اور حج اس کے ذمے ہے اور اگر مر گیا تو اجارہ ختم ہو جائے گا کیوں کہ جس امر پر اجارہ کیا گیا تھا وہ باقی نہیں رہا، جیسا کہ کرایے پر لیا ہوا جانور مر جائے تو معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔ حج اسی جگہ سے آگے کرنا ہوگا جہاں تک نائب پہنچ گیا تھا اور جو کفارے واجب ہوں گے وہ اسی پر ہوں گے کیوں کہ حج اس کی ذمہ داری ہے۔

مالکیہ کے نزدیک حج پر اجارہ:

مالکیہ اگرچہ میت کی طرف سے حج کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس نے وصیت کی ہو لیکن کسی انسان کے اجرت پر عبادت کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں، وہ عبادت حج ہو یا کوئی اور مثلاً قراءت، امامت اور دینی تعلیم، البتہ کتاب اللہ کی تعلیم اس سے مستثنیٰ ہے، اس میں اجارہ صحیح ہے۔ حج پر اجارہ کی مالکیہ کے نزدیک دو قسمیں ہیں:

۱۔ **متعین اجرت پر اجارہ:** تمام اجاروں کی طرح اجرت اجیر کی ملکیت ہوگی، اگر اصل ادا کرنے سے عاجز آ گیا تو اس کے مال سے ادائیگی کی جائے گی اور جو بچ رہے گا وہ اجیر کا ہے۔

۲۔ **صرف اخراجات:** وہ یہ ہے کہ حج کرنے کے لیے مال دیا جائے، اگر مزید ضرورت ہو تو مستأجر پوری کرے گا اور اگر بچ رہے تو مستأجر کو واپس کرنا ہوگا۔

اگر میت نے وصیت کی کہ اس کے مال سے حج کرایا جائے اور اس نے فرض حج نہیں کیا تھا تو ایک تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کی جائے۔ اگر وصیت نہیں کی تو اس

کے ذمے سے حج ساقط ہو گیا۔

اجیر اس شخص کی طرف سے حج کی نیت کرے جس کا اجیر ہے اور اگر اجیر نے خود بلے فرض حج نہیں کیا ہوا تب بھی مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک کسی دوسرے کی طرف سے حج کر سکتا ہے، اس میں شافعیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے جیسا کہ ہم شرائط میں بیان کریں گے۔

۵۔ کسی دوسرے کی طرف سے حج کی شرائط:

حنفیہ نے (۲۰) کسی دوسرے کی طرف سے حج کی بیس شرائط بیان کی ہیں۔ ذیل میں ہم دوسرے فقہاء کی آراء کے ساتھ ان کا ذکر کرتے ہیں:

۱۔ احرام باندھتے وقت نائب اصل کی طرف سے حج کرنے کی نیت کرے، کیوں کہ وہ اپنی طرف سے نہیں بلکہ دوسرے کی طرف سے حج کر رہا ہے اس لیے اس کی طرف سے نیت کرنا ضروری ہے۔ افضل یہ ہے کہ زبان سے یوں کہے: میں فلاں کی طرف سے احرام باندھ رہا ہوں اور فلاں کی طرف سے لبیک کہہ رہا ہوں مثلاً: میں نے فلاں کی طرف سے حج کی نیت کی اور اس کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے لیے احرام باندھا اور لبیک کہا، جیسا کہ اپنی طرف سے حج کرتے ہوئے اپنی نیت کرتا ہے۔ اگر اس کا نام بھول جائے تو اصل کی نیت کر لے وہی کافی ہے اور دل سے نیت کر لینا کافی ہے۔ اس شرط پر سب کا اتفاق ہے۔

۲۔ اصل خود اپنی طرف سے حج کرنے سے عاجز ہو اور اس کے پاس مال ہو۔ اگر اصل خود حج کرنے پر قادر ہو اور صحت مند ہو، اس کے پاس مال ہو تو کسی دوسرے کا اس کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں۔ مالکیہ کے سوا جمہور کا اس پر اتفاق ہے۔ مالکیہ کے نزدیک زندہ شخص کی طرف سے مطلقاً حج کرنا جائز نہیں۔ اس بنا پر جو شخص خود حج کر سکتا ہو اس کی طرف سے واجب حج کے لیے کسی کو نائب بنانا بالاجماع درست نہیں ہے۔

میت کی طرف سے تمام فقہاء نے حج کی اجازت دی ہے، البتہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر اس نے وصیت کی ہو اور دوسرے فقہاء کے نزدیک وصیت نہ کی ہو تب بھی جائز ہے۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر حج پر قادر تھا اور اپنی کوتاہی کے باعث حج کیے بغیر مر گیا تو اس کی طرف سے حج کرنا واجب ہے۔

۳۔ حج سے معذوری مسلسل ہو مثلاً قید ہو یا مرض موت میں گرفتار ہو تو حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے کہ اس کی طرف سے حج جائز ہے۔ اگر مرنے سے پہلے معذوری ختم ہو جائے تو نائب کا حج کافی نہیں ہوگا کیوں کہ کسی دوسرے کی طرف سے حج خلاف قیاس جائز ہے، اس لیے صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جب مریض کے صحت یاب ہونے کی امید نہ ہو اور مجبوری ہو۔

حنابلہ کے نزدیک نائب کا حج کافی ہے کیوں کہ اس نے دیے گئے حکم کے مطابق عمل کیا اور ذمہ داری پوری کی پس اگر اس کی معذوری ختم نہ ہوتی تب بھی حج درست ہوتا۔

۴۔ حج واجب ہو: اگر کسی فقیر کو یا ایسے شخص کو حج کرایا جس پر حج واجب نہیں تھا تو اس کا کسی دوسرے کی طرف سے حج صحیح نہیں۔ اگر بعد میں اس پر حج واجب ہو جائے تب بھی نائب بننا صحیح نہیں تھا۔

۵۔ کسی کو حج کرانے سے پہلے عذر موجود ہو۔ اگر کسی تندرست آدمی نے کسی کو حج کرایا، بعد میں معذور ہو گیا تو پہلا حج کافی نہیں ہے۔ یہ دونوں شرائط بدیہی طور پر سمجھی جا سکتی ہیں۔

۶۔ حنفیہ کے نزدیک پورا یا اکثر خرچ اصل آدمی کے مال سے دیا جائے، ہاں اگر وارث اپنی خوشی سے مورث کی طرف سے حج کے لیے کچھ دے دیں تو میت کی ذمہ داری ادا ہو

جائے گی، بشرطیکہ اس نے اپنی طرف سے حج کرنے کی وصیت نہ کی ہو۔

اگر نائب بطور احسان اپنے مال سے حج کرے تو حنفیہ کے نزدیک میت کی طرف سے حج ادا نہیں ہوگا، اسی طرح اگر مرنے والا یہ وصیت کر جائے کہ اس کے مال سے حج کرا دیا جائے اور بعد میں وارث اپنے مال سے حج کرا دے تو میت کی طرف سے حج ادا نہیں ہوگا کیوں کہ حج میت کے مال پر فرض ہوا تھا، جب اس کے مال سے ادا نہیں ہوا تو میت کی طرف سے ادا نہیں ہوا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے کہ وارث یا کوئی اجنبی اپنے مال سے کسی کی طرف سے حج ادا کرے۔ خواہ میت نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو یا وارث نے اجنبی کو اجازت نہ دی ہو حج ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فرض ادا ہو جاتا ہے۔

۷۔ اصل شخص نے جس طرح کہا تھا اسی طرح میقات سے حج کے لیے احرام باندھے، اگر پہلے عمرہ کر لیا اور اصل نے حج کرنے کا کہا تھا، پھر مکہ سے ہی حج کیا تو جائز نہیں اور اسے تاوان ادا کرنا پڑے گا۔ اگر اصل نے مفرد حج ادا کرنے کا کہا تھا اور نائب نے تمتع کر لیا تو اصل کی طرف سے حج ادا نہیں ہوگا اور حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اسے تاوان دینا ہوگا۔ اگر اصل نے مفرد حج کرنے کا کہا اور نائب نے قِران کرتے ہوئے حج اور عمرہ دونوں کر لیے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس نے اصل کے حکم کی مخالفت کی اس لیے اخراجات کا ضامن ہوگا البتہ صاحبین کے نزدیک استحساناً اس کا حج ہو جائے گا۔

اگر میت نے حج کی وصیت کی اور مال اور جگہ کی تعین کر دی تو تعیین کے مطابق عمل کیا جائے اور اگر کچھ مقرر نہیں کیا تو میت کے شہر سے اس کے لیے حج کیا جائے۔ یہ قیاس کا تقاضا ہے، استحسان کا نہیں اور عمل قیاس پر ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک نائب پر اصل کے میقات سے حج کرنا فرض ہے کیوں کہ حج میقات سے واجب ہوتا ہے اگر اصل نے مفرد حج کرنے کا حکم دیا تھا، نائب نے اسی کی طرف سے قِران (حج اور عمرہ) کر لیے تو اس کی طرف سے قِران صحیح ہوگا، جیسا کہ صاحبین کی رائے ہے۔ اور اگر اس نے مفرد حج کا حکم دیا تھا اور نائب نے تمتع کر لیا اور اصل کی طرف سے حج نہیں ہوگا اور فرض ادا نہیں ہوگا جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک قِران کیا جائے تمتع دونوں برابر ہیں۔ اِفراد بھی صحیح ہے بشرطیکہ یہ شرط اصل کی طرف سے نہ ہو بلکہ جس کو وصیت کی گئی اس کی طرف سے ہو۔

حنابلہ کے نزدیک نائب پر اصل کے شہر سے حج کرنا واجب ہے کیوں کہ حج معذور یا میت پر اس کے شہر سے واجب ہوا تھا تو نائب پر اسی طرح واجب ہوگا جیسا کہ اصل پر واجب تھا، کیوں کہ قضا ادا کے مطابق ہونا ضروری ہے، جیسا کہ نماز، روزے کی قضا۔ نذر اور قضا حج کا بھی یہی حکم ہے۔ حنابلہ کے نزدیک اصل کی طرف سے مفرد حج کیا جائے یا تمتع یا قِران، ہر صورت میں جائز ہے اور مسافت کی اجرت یا میقات کی وجہ سے زائد اخراجات نائب پر ہوں گے۔ اگر اصل کے دو وطن ہوں تو جو ان میں سے میقات کے قریب تر ہو وہاں سے نائب بنایا جائے۔ اگر کوئی شخص حج کے لیے نکلا اور راستے میں مر گیا تو جہاں اس کا انتقال ہوا وہیں سے آگے اس کی طرف سے حج کیا جائے کیوں کہ اس نے حج کا بعض حصہ ادا کر لیا ہے۔ ادا شدہ حصہ دوبارہ واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر نائب راستے میں مر جائے تو جہاں مرے وہیں سے آگے نائب کیا جائے۔

اگر کسی شخص نے حج کے لیے احرام باندھا، پھر مر گیا تو باقی ماندہ حج کے لیے نائب مقرر کرنا صحیح ہے خواہ وہ شخص اپنی طرف سے حج کر رہا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے کیوں کہ یہ

ایک ایسی عبادت ہے جس میں نائب بنانا جائز ہے۔ اگر کچھ ارکان ادا کرے فوت ہو گیا تو باقی ارکان ادا کیے جائیں، جیسا کہ زکوٰۃ میں حکم ہے۔

اگر میت نے اتنا ترکہ نہیں چھوڑا کہ اس کے شہر سے حج کیا جا سکے تو جہاں سے حج کیا جا سکتا ہو، وہیں سے اس کی طرف سے حج کروا دیا جائے۔

اگر میت نے نفل حج کی وصیت کی اور ایک تہائی ترکہ سے حج کے اخراجات پورے نہیں ہوتے تو جہاں سے حج کیا جا سکتا ہے، وہیں سے حج کروایا جائے یا حج کی تکمیل کے لیے تعاون کیا جائے یا کسی ایسے قابل اعتماد آدمی کو نائب بنایا جائے جو کم از کم مال میں حج کرے یا اگر وارث اضافے پر راضی ہوں تو اس میں دیا جائے یا اس نے کسی رقم کی وصیت کی تھی تو اس میں سے حج کروایا جائے بشرطیکہ وہ ایک تہائی سے بڑھ نہ جائے۔

۸۔ حج کا حکم دیا ہو: حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اصل نے اپنی طرف سے حج کرنے کا کہا ہو، کسی کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں۔ البتہ وارث کر سکتا ہے، اس کے لیے جائز ہے کہ اپنے مورث کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر حج کرے اور اگر میت نے وصیت نہ بھی کی ہو تب بھی اس کی ذمہ داری پوری کر دے۔ اس کی دلیل قبیلہ خثعم کی عورت کی حدیث ہے جو اوپر گزری ہے اور اللہ کی مشیت میں اس کی گنجائش ہے۔ اگر کوئی اجنبی اس کی طرف سے حج کرے تو امید ہے کہ اس کا فرض ادا ہو جائے گا کیوں کہ یہ ایصال ثواب ہے جو کسی قریب یا دور کے آدمی کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ ان شاء اللہ حج ادا ہو جائے گا اور اگر وصیت کی تو قطعی طور پر ادا ہو جائے گا۔

۹۔ حنفیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ اجرت نہ مقرر کی گئی ہو، ان کے نزدیک اجرت

پر حج کرانا درست نہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اگر کسی شخص کو اجرت کے طور پر لیا اور کہا کہ میں تم سے اجرت پر معاملہ کرتا ہوں کہ تم میری طرف سے حج کرو تو اس کا حج ادا نہیں ہوگا، فتویٰ اس پر ہے کہ ادا ہو جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اجارہ کے ذکر کے بغیر حج کرنے کا کہا ہے۔ جمہور نے اس کی اجازت دی ہے کہ جیسا کہ اجرت پر حج کی بحث میں تفصیل گزر چکی ہے۔

حنابلہ نے وضاحت کی ہے کہ آدمی کے لیے مستحب ہے کہ اگر اس کے والدین فوت ہو گئے ہوں یا معذور ہوں تو ان کی طرف سے حج کرے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رزین کو حکم دیا تھا کہ ''اپنے باپ کی طرف سے حج اور عمرہ کر''۔ نیز ''ایک عورت نے اپنے باپ کے بارے میں پوچھا جو حج کیے بغیر فوت ہو گیا تھا، آپؐ نے فرمایا، اپنے باپ کی طرف سے حج کرو''، حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ ''جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا یا ان کا قرض ادا کیا تو وہ قیامت کے دن نیکوکار لوگوں کے ساتھ اٹھایا جائے گا'' (۷۱)۔

مستحب یہ ہے کہ اگر نفل حج ہے یا ماں باپ دونوں پر واجب تھا تو پہلے ماں کی طرف سے حج کرے کیوں کہ ماں کا حق مقدم ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور پوچھا، میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟ آپؐ نے فرمایا، تمہاری ماں، اس نے کہا، پھر کون؟ آپؐ نے فرمایا، تمہاری ماں، اس نے کہا پھر کون؟ آپؐ نے فرمایا تمہاری ماں، اس نے کہا پھر کون؟ آپؐ نے فرمایا، تمہارا باپ'' (۷۲)۔ البتہ اگر باپ پر حج واجب تھا، ماں پر نہیں تھا تو پہلے باپ کی طرف سے حج کرے کیوں کہ نفل کے بجائے واجب ادا کرنا زیادہ ضروری ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ماں باپ دونوں کی طرف سے احرام باندھ لیا تو وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے لیے کر لے کیوں کہ جو کوئی بلا اجازت کسی کی طرف سے حج کرتا ہے وہ دراصل حج ادا کرنے کے بعد اس کا ثواب کسی کو پہنچاتا ہے اس لیے ادا کرنے سے پہلے کی نیت کا اعتبار نہیں اور ادا کرنے کے بعد کسی ایک کو اس کا ثواب پہنچا سکتا ہے، اس کے برعکس اگر کسی کے حکم سے حج کر رہا ہے تو اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

۱۰۔ نائب میں یہ اہلیت ہو کہ اس کا حج درست ہو۔ یعنی بالاتفاق مکلّف (عاقل بالغ) ہو، حنفیہ نے اجازت دی ہے کہ اگر نائب باشعور قریب البلوغ ہو تب بھی صحیح ہے لیکن کم عمر بچے کا کسی کی طرف سے حج کرنا حنفیہ کے نزدیک درست نہیں۔

حج صرورة: صرورہ سے مراد وہ شخص جس نے خود حج نہ کیا ہو، حنفیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ نائب نے خود پہلے حج کیا ہو بلکہ اگر اس نے پہلے خود حج نہ کیا ہو تب بھی کسی کی طرف سے حج کر سکتا ہے یعنی حج صرورہ جائز ہے لیکن مکروہ تحریمی ہے۔ ان کی دلیل خثعمیہ کی حدیث ہے جو مطلق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اپنے والد کی طرف سے حج کرو'' اور یہ نہیں پوچھا کہ اس نے پہلے حج کیا ہوا ہے یا نہیں۔ جہاں تفصیل جاننا ضروری ہو وہاں تفصیل چھوڑ دینے کا مطلب یہ ہے کہ گفتگو اور خطاب عام ہے، اس میں کوئی شرط نہیں ہے۔ کراہت کا سبب یہ ہے کہ اس نے اپنا فرض حج چھوڑ دیا ہے۔

مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ حج کی وصیت کی صورت میں اپنا حج کرنے سے پہلے کسی دوسرے کی طرف سے حج کرنا مکروہ ہے، چوں کہ حج میں تاخیر کی جا سکتی ہے۔ اگر حج میں تاخیر کرنا جائز نہ ہوتی جیسا کہ ان کی مستند روایت ہے تو یہ رائے درست قرار نہ پاتی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں جب تک نائب نے اپنا فرض حج ادا نہ کیا ہو کسی دوسرے

طرف سے حج کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ جو شخص شبرمہ کی طرف سے تلبیہ کہہ رہا تھا، آپؐ نے اسے کہا کہ پہلے اپنا حج کرو، پھر شبرمہ کی طرف سے کرنا۔ خثعمیہ کی حدیث میں آپؐ نے تفصیل اس لیے نہیں پوچھی کہ آپؐ کو معلوم ہوا ہوگا کہ اس خاتون نے پہلے اپنا حج کیا ہوا ہے، اگرچہ روایات میں اس کا ذکر نہیں ہے لیکن احادیث کو جمع کرنے کا یہی طریقہ ہے جیسا کہ کمال ابن الھمام نے کہا ہے۔ اس کی تائید ایک دوسری حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس میں ہے ''لاصرورۃ فی الاسلام'' اسلام میں صرورۃ (جس نے خود حج نہ کیا ہو وہ کسی کی طرف سے حج کرے) کی گنجائش نہیں (۷۳)۔

اگر کسی پر حج فرض ہو تو اس کے لیے نفل حج کرنا یا نذر حج یا عمرہ کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ نفل اور نذر حج فرض حج سے کم تر درجے کی چیز ہے اس لیے انہیں مقدم کرنا جائز نہیں، جیسا کہ کسی دوسرے کے حج کو اپنے حج پر مقدم کرنا جائز نہیں۔ اگر کسی دوسرے کی طرف سے احرام باندھا اور خود اس پر حج فرض تھا تو وہ احرام اس کی اپنی طرف سے ہوگا، جیسا کہ ابن عباسؓ کی سابقہ روایت میں ہے کہ ''جو شخص شبرمہ کی طرف سے حج کر رہا تھا، آپؐ نے اسے پوچھا، کیا تو نے اپنا حج کر لیا ہے؟ اس نے کہا، نہیں آپؐ نے فرمایا، اسے اپنا حج بنا لو اور پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرنا''۔

اگر کسی شخص کے ذمے فرض حج اور قضا اور منت کا حج جمع ہو جائیں تو پہلے فرض حج کرے پھر قضا پھر منت کا حج۔ اگر اس کے سوا کسی اور ترتیب سے احرام باندھا تب بھی پہلے فرض حج ادا ہوگا، نیت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۱۱۔ نائب سواری پر حج کرے، کیوں کہ اس کا فرض یہی ہے کہ حج سواری پر کیا جاتا ہے۔ اس لیے مطلقاً حج کرنے کے حکم سے سواری پر حج کرنا مراد ہوگا۔ اگر کسی نے پیدل

حج کیا تو اس نے اصل کے حکم کی خلاف ورزی کی جس کی بنا پر وہ اخراجات کا ضامن ہوگا۔ جس کسی نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا کہا۔ اس نے پیدل حج کیا تو اخراجات کا ضامن ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک زیادہ سفر سواری پر طے کرنے کا اعتبار ہے، ہاں اگر خرچ کم پڑ گیا اور پیدل حج کیا تو جائز ہے، سواری حج کے واجب ہونے کی رائے سے مالکیہ کے سوا جمہور کو بھی اتفاق ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر پیدل حج میں شدید مشقت نہ ہو تو حج پیدل فرض ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

۱۲۔ اگر اصل نے حج کی وصیت کی تھی تو نائب اصل کے وطن سے سفر حج شروع کرے بشرطیکہ ایک تہائی ترکے میں اتنی گنجائش ہو اور اگر تہائی ترکے کی رقم کم ہو تو جہاں سے پوری ہو، وہیں سے حج کروایا جائے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ میت کے تمام مال سے حج کروایا جائے کیوں کہ یہ قرض ہے اور واجب ہے اس لیے سارے مال پر قرض ہوگا جیسا کہ آدمیوں کا قرض ہوتا ہے۔

۱۳۔ اگر اصل نے نائب مقرر کر دیا ہے تو وہ خود حج کرے مثلاً اس نے کہا، میری طرف سے فلاں شخص حج کرے، کوئی دوسرا نہیں تو کسی دوسرے کا حج درست نہیں اور اگر کسی نے کیا تو میت کی طرف سے منسوب نہیں ہوگا اور پہلا اور دوسرا دونوں حاجی حج کے اخراجات کے ضامن ہوں گے۔ البتہ اگر نائب کو اختیار دے دے کہ جیسے چاہے کرے تو اس صورت میں اگر وہ کسی کو مال دے کر حج پر بھیج دے تو بھی اصل کی طرف سے حج ادا ہو جائے گا۔

۱۴۔ نائب اپنا حج توڑ نہ دے۔ اگر اس نے حج توڑ دیا تو وہ اصل کی طرف سے نہیں

ہوگا، خواہ اس نے اس کی قضا کر لی ہو، یہ حنفیہ کی رائے ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی کیوں کہ اصل نے اسے صحیح حج کرنے کو کہا تھا، جو جماع سے خالی ہو اور اس نے اس طرح کا حج نہیں کیا بلکہ اصل کے حکم کی مخالفت کی، اس لیے وہ اخراجات کا ذمہ دار ہوگا اور حج اصل کی طرف سے نہیں ہوگا بلکہ اس کی اپنی طرف سے ہوگا کیوں کہ جو شخص حج توڑتا ہے قضا اسی پر واجب ہوتی ہے۔

۱۵۔مخالفت نہ کی جائے: اگر اصل نے مفرد حج کرنے کا کہا اور نائب نے قِران یا تمتع کیا، خواہ میت کی طرف سے کیا ہو تو وہ اصل کی طرف سے نہیں ہوگا اور وہ اخراجات کا ضامن ہوگا، اگر اصل نے عمرہ کرنے کا کہا اس نے عمرہ کرنے کے بعد اپنی طرف سے حج کرلیا یا اصل نے حج کرنے کا کہا اور اس نے حج کرنے کے بعد اپنی طرف سے عمرہ کرلیا تو جائز ہے۔ البتہ اس نے جو حج یا عمرہ اپنے لیے کیا، اس کے اخراجات اپنے مال سے ادا کرے، جب اپنے حج یا عمرہ کو پورا کرنے سے فارغ ہو گیا تو اخراجات لوٹ کر دوبارہ میت کے مال پر عائد ہوں گے۔ اگر اس کے برعکس کیا تو درست نہیں۔

۱۶۔صرف ایک حج کا احرام باندھے: اگر پہلے اصل کی طرف سے احرام باندھا، پھر اپنی طرف سے حج کا احرام باندھا تو جائز نہیں، ہاں اگر دوسرا توڑ دے تو جائز ہے۔

۱۷۔صرف ایک آدمی کی طرف سے حج کرے: اگر دو آدمیوں نے اسے حج کرنے کا کہا تھا اور دونوں کی طرف سے حج کی نیت کی تو تاوان دینا ہوگا۔

۱۸۔۱۹۔ نائب اور اصل دونوں مسلمان ہوں اور عاقل ہوں، کافر کی طرف سے مسلمان کا حج کرنا اور دیوانے کی طرف سے عاقل کا حج کرنا یا اس کے برعکس درست نہیں۔ ہاں اگر دیوانے پر دیوانگی طاری ہونے سے پہلے حج فرض ہو گیا تھا تو اس کی طرف

سے حج کرانا جائز ہے۔

۲۰۔ عرفہ میں وقوف فوت نہ ہو، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

کسی دوسرے کی طرف سے نفل حج کرنا: اوپر جو شرائط مذکور ہیں یہ تمام شرائط حنفیہ کے نزدیک فرض حج کی ہیں، کسی دوسرے کی طرف سے نفل حج کرنے کی اسلام، عقل وشعور کے سوا کوئی شرائط نہیں ہے، اس کے لیے کسی کو اجرت بھی دی جا سکتی ہے کیوں کہ نفل میں گنجائش ہوتی ہے۔ نفل کی بنیاد نرمی پر ہے جب کہ فرائض میں نرمی نہیں ہوتی (۷۴)۔

٦۔ نائب کا اصل کی مخالفت کرنا:

اصل یہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کی طرف سے بطور نائب حج کر رہا ہے اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصل نے اسے جن کاموں کے لیے وکیل بنایا، یا جو کام کرنے کا حکم دیا ان کا اہتمام کرے۔ اگر اس نے اصل کے حکم کی مخالفت کی تو کیا حکم ہے؟

حنفیہ کہتے ہیں (۷۵) جسے حج کرنے کا کہا گیا ہے اس کی مخالفت کی درج ذیل صورتیں ہوسکتی ہیں:

أ۔ اصل نے صرف حج یا صرف عمرہ کرنے کا کہا اور نائب نے دونوں کو ملا دیا، اس نے اصل کی مخالفت کی اور اس کے ذمے اخراجات کا تاوان ہے، یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے، کیوں کہ اس نے اصل کے حکم کے مطابق عمل نہیں کیا، اسے ایک معین طریقے پر سفر کرنے کا کہا گیا تھا، اس نے وہ معین طریقہ اختیار نہیں کیا، اصل کی مخالفت کی، اس لیے ضامن ہوگا۔ صاحبین کہتے ہیں کہ استحساناً اصل کی طرف سے حج یا عمرہ ادا ہو جائے گا اور حج کرنے والا قران کی قربانی کا ضامن نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے نہ صرف مطلوبہ کام کیا بلکہ اس پر اضافہ بھی کیا، اسے نیکی کے کام میں اضافہ کرنے کی دلالتہً اجازت تھی، اسے

مخالفت نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ یہ مخالفت بھلائی کی طرف ہے۔

ب۔ اگر اصل نے اپنی طرف سے حج کرنے کا کہا تھا، نائب نے عمرہ کیا تو اس کے ذمے تاوان ہوگا۔ اگر عمرہ کر لیا، پھر مکہ سے ہی حج کیا تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اسے اخراجات واپس کرنے پڑیں گے، کیوں کہ اسے حج کے لیے سفر کرنے کا کہا گیا تھا، جب کہ اس نے سفر کے بغیر حج کیا۔

ج۔ اگر اسے عمرہ کرنے کا کہا گیا، اس نے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کر لیا، پھر اپنی طرف سے حج کا احرام باندھ لیا تو یہ مخالفت نہیں کیوں کہ اس نے اسی طرح کیا جیسا کہ اسے کہا گیا تھا، یعنی سفر کر کے عمرہ کرنا، اس کے بعد اپنی طرف سے حج کرنا ایسا ہی ہے جیسے عمرہ کے بعد اسے اور کام مثلاً تجارت وغیرہ میں مشغول ہو جانا، البتہ حج کے اخراجات اسے اپنے پاس سے کرنے ہوں گے، کیوں کہ یہ وہ اپنے لیے کر رہا ہے۔

د۔ اگر اسے حج کرنے کا کہا گیا اور اس نے پیدل حج کیا تو تاوان ادا کرے کیوں کہ اس نے حکم کی خلاف ورزی کی، کیوں کہ جب حج کا کہا جائے تو متعارف یہی ہے کہ سواری پر حج کرنے کا کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بھی یہی حکم دیا، جب مطلقاً حج کا ذکر ہو تو سواری پر حج مراد ہوتا ہے، جب پیدل حج کیا تو اصل کے حکم کی خلاف ورزی کی۔

ھ۔ اگر دو آدمیوں نے کسی کو اپنی طرف سے حج کرنے کا کہا اور اس نے دونوں کی طرف سے احرام باندھ لیا تو مخالفت کا ارتکاب کیا، یہ حج اس کی اپنی طرف سے ہوگا، دونوں کو تاوان ادا کرے، کیوں کہ ہر ایک نے اسے مکمل حج کرنے کا کہا تھا، جو اس نے نہیں کیا، اس لیے دونوں کے حکم کی خلاف ورزی ہوئی اور ان میں سے کسی کا حج نہیں ہوا، اس لیے ان کو تاوان ادا کرے البتہ حج کرنے والے کا اپنا حج ہو گیا کیوں کہ اصل یہ ہے

کہ عمل کرنے والے کا اپنا ہو، دوسرے کی طرف سے تب ہوتا ہے جب اس عمل کو دوسرے کے لیے کیا جائے، جب دوسروں کے حکم کی مخالفت ہوئی تو عمل ان کے لیے نہ ہوا لہٰذا اپنے لیے ہی باقی رہا۔

اگر ان میں سے کسی ایک متعین فرد کی طرف سے احرام باندھا تو اس کی طرف سے حج صحیح ہو گیا، تو دوسرے کو تاوان ادا کرے، اگر کسی ایک کو متعین کیے بغیر ایک کی طرف سے احرام باندھا، تو حج تک حج کے اعمال شروع نہ کرے ان میں سے کسی ایک کے لیے تعین کر سکتا ہے، اسی طرح بیٹے نے اگر والدین میں سے کسی ایک کی طرف سے احرام باندھا تو درست ہے خواہ متعین نہ کیا ہو، پھر ان میں کسی ایک کو متعین کر لے کیوں کہ احرام حج ادا کرنے کا حصہ نہیں بلکہ حج کے افعال ادا کرنے کے جواز کی شرط ہے۔

اگر دو آدمیوں میں سے ایک نے حج کرنے کا کہا اور دوسرے نے عمرہ کا، اگر انہوں نے جمع کر کے قِران کرنے کی اجازت دی تو جمع کر لے، جائز ہے، اگر انہوں نے جمع کرنے کی اجازت نہیں دی تھی لیکن اس نے جمع کر لیے تو کرخی کے نزدیک جائز ہے، قدوری کے نزدیک نہیں اور یہی راجح ہے کیوں کہ اس نے ان کی مخالفت کی، کیوں کہ ان میں سے ایک نے ایسے سفر کا حکم دیا تھا جو حج کا سفر ہوتا لیکن اس نے اسے حج اور عمرہ کا سفر بنا دیا، جو مخالفت ہے۔

مخالفت کا کفارہ:

اگر نائب کوئی ایسی مخالفت کرے جس کی وجہ سے کفارے میں جانور (بکری وغیرہ) کی قربانی واجب ہوتی ہو تو یہ کفارہ نائب پر ہوگا۔ اگر اصل کے کہنے سے حج قِران کیا تو حج قِران کی قربانی اصل کے ذمے ہے۔ الغرض احرام سے متعلق تمام کفارے حج کرنے والے

کے مال سے ادا کیے جائیں، البتہ اگر حج کرنے والے کو راستے میں روک دیا گیا ہو تو اس کی قربانی حج کرانے والے کے مال سے دی جائے کیوں کہ اسی نے نائب کو حج کرنے کی ذمہ داری سونپی ہے، اس لیے یہ قربانی اخراجات کے ضمن میں آتی ہے تو اصل کے مال سے ادا کی جائے۔

اگر دوسرے کی طرف سے حج کرنے والے نے وقوف عرفات سے پہلے بیوی سے جماع کر لیا تو اس کا حج فاسد ہو گیا لیکن اعمال حج جاری رکھے اور خرچ اپنے مال سے لے اور اس سے پہلے کے اخراجات اصل کو واپس کرے اور اپنے مال سے حج قضا کرے۔

و۔ جس نے کسی دوسرے کی طرف سے حج شروع کیا اور راستے میں بیمار ہو گیا تو اس کے لیے جائز نہیں کہ میت کی طرف سے آگے کسی اور کو اخراجات دے کر حج کرائے کیوں کہ اسے خود حج کرنے کی اجازت تھی، کسی دوسرے کو نہیں، البتہ اگر میت کی طرف سے مطلق اجازت تھی تو جائز ہے۔

ز۔ اگر کسی شخص نے کسی ایسے آدمی کو حج کرایا جو بعد میں مکہ میں مقیم ہو گیا تو جائز ہے کیوں کہ حج کا فریضہ تمام اعمال حج کی تکمیل سے ادا ہو گیا، بہتر یہ ہے کہ وہ شخص حج کر کے واپس آ جائے کیوں کہ جتنا خرچ زیادہ ہو گا حج کرانے والے کو ثواب زیادہ ملے گا۔

اگر نائب حج سے فارغ ہو گیا اور اس نے پندرہ دن یا اس سے زائد وہاں ٹھہرنے کی نیت کر لی تو اپنے مال سے خرچ کرے، کیوں کہ مقیم ہونے کی نیت درست ہے، اس نے سفر چھوڑ دیا، اب اسے اصل کے مال سے خرچ کرنے کی اجازت نہیں، اگر خرچ کرے گا تو تاوان دینا ہو گا کیوں کہ اس نے دوسرے کا مال بلا اجازت خرچ کیا۔

اگر مقیم ہونے کی نیت کے بغیر چند روز مکہ میں ٹھہر گیا، اگر معمول کے مطابق مثلاً

تین دن ٹھہرا تو اخراجات اصل کے مال سے کرے اور اگر معمول سے زیادہ ٹھہرا تو اپنے مال سے خرچ کرے۔

تجارت اور اجارہ وغیرہ کے لیے ٹھہرنے سے حج کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا، تاجر، اجیر اور کرائے پر کام کرنے والے کا حج دُرست ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لیس علیکم جنـاح ان تبتغوا فضلاً من ربکم (تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم اللہ کا فضل یعنی رزق تلاش کرو، البقرہ،۲: ۱۹۸)۔

حنابلہ کہتے ہیں(۷۶):

اَ۔ اگر کسی کو حج کرنے کا کہا گیا، اس نے میقات سے اپنے لیے تمتع کا عمرہ کیا، پھر حج کیا تو اگر واپس میقات پر آ کر احرام باندھ کر حج کیا تو جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ یا کفارہ یا تاوان نہیں۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے، کیوں کہ جب اس نے میقات سے احرام باندھ لیا تو حج صحیح طور پر ادا کر دیا۔ اگر اس نے مکہ سے احرام باندھا تو ایک قربانی کفارے کے طور پر دے کیوں کہ اس نے میقات سے احرام ترک کر دیا اور میقات سے احرام باندھ کر مکہ جانے پر جس قدر اخراجات آتے تھے اتنے اخراجات اصل کو واپس کرے، کیوں کہ اس نے ایسی کوتاہی کی ہے جس پر قربانی بطور کفارہ واجب آتی ہے، اس کے اخراجات ختم نہیں ہوں گے، جیسا کہ احرام کے بغیر میقات سے گزر جائے اور آگے جا کر احرام باندھے۔

ب۔ اگر اصل نے اسے مفرد حج کرنے کا کہا تھا اور اس نے قِران کر لیا تو حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اس پر کوئی تاوان نہیں، یہی صاحبین کی رائے ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی اوپر مذکور رائے کے برعکس ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اس نے مخالفت کا ارتکاب کیا، جمہور کی

دلیل یہ ہے کہ اس نے نہ صرف وہ کام کیا، جس کا اسے کہا گیا تھا بلکہ اس پر اضافہ بھی کیا، اس لیے درست ہے اور کوئی تاوان نہیں جیسے کسی کو ایک دینار کی ایک بکری خریدنے کو کہا جائے اور وہ دو بکریاں خرید کر لے آئے جو ایک ایک دینار کی ہوں تو جائز ہے۔ پھر اگر اس نے حج کے بعد عمرہ کرنے کا کہا تھا اور اس نے کر لیا تو اس پر کوئی تاوان نہیں، اور اگر نہیں کیا تو اتنی مقدار کا خرچ واپس کر دے۔

ج۔ اگر اس نے تمتع کرنے کا کہا تھا، نائب نے قِران کر لیا تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصل کی طرف سے قِران ہو جائے گا، کیوں کہ اس نے حج اور عمرہ دونوں کا حکم دیا تھا، نائب نے صرف اس حد تک مخالفت کی کہ مکہ سے احرام باندھنے کے بجائے میقات سے احرام باندھ لیا، اس لیے اخراجات میں سے کچھ بھی واپس نہیں کرنا پڑے گا۔

اگر مفرد حج کر لیا تو اصل کی طرف سے ہو جائے گا اور نصف خرچ واپس کرے کیوں کہ اس نے میقات سے عمرہ کا احرام نہیں باندھا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا اور میقات سے حج کا احرام باندھنا ایک اضافہ ہے جس پر کسی معاوضے کا مستحق نہیں ہے۔

د۔ اگر اصل نے قِران کا حکم دیا تھا نائب نے افراد یا تمتع کر لیا تو درست ہے اور دونوں قسم کے حج اصل کی طرف سے سمجھے جائیں گے اور اس قدر اخراجات اصل کو واپس دیے جائیں جو میقات سے احرام نہ باندھنے کے نتیجے میں فرق پڑتا ہے۔

ھ۔ اگر کسی کو دو آدمیوں نے نائب بنایا، ایک نے حج کے لیے اور دوسرے نے عمرہ کے لیے اور دونوں نے اسے قِران کرنے کی اجازت دے دی اور اس نے قِران کر لیا تو جائز ہے کیوں کہ یہ شرعی طریقہ حج ہے۔ اگر ان کی اجازت کے بغیر قِران کر لیا تو بھی صحیح ہے اور دونوں کا حج وعمرہ ادا ہو جائے گا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے البتہ ہر ایک کو نصف خرچ

واپس کرے کیوں کہ اس نے ان کی اجازت کے بغیر ان کا سفر کیا اور کام وہ کر دیا جس کا اسے کہا گیا تھا البتہ اس کے طریقے میں مخالفت کی، اصل میں نہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تمتع کی جگہ قِران کر لے۔

اگر ایک نے اجازت دی تھی، دوسرے نے نہیں دی تو جس نے نہیں دی اسے نصف خرچ واپس کیا جائے۔ حج قِران کی قربانی نائب کے ذمے ہوگی، اگر اسے قِران کرنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی کیوں کہ قربانی کا لزوم اس کے سبب (حج قِران) کی اجازت کا نہ پایا جانا تھا اور اگر اجازت دی گئی تھی تو قربانی کے اخراجات ان کے ذمے ہوں گے جنہوں نے اجازت دی اور اگر ایک نے اجازت دی تھی دوسرے نے نہیں تو جس نے اجازت دی تھی اس کے ذمے نصف قربانی کے اخراجات ہوں گے اور باقی نصف نائب کے ذمے۔

و۔ اگر کسی کو حج کرنے کا کہا گیا، اس نے حج کر لیا، پھر اپنی طرف سے عمرہ کر لیا یا عمرہ کرنے کا کہا گیا تھا، اس نے عمرہ کر لیا، پھر اپنی طرف سے حج کر لیا تو درست ہے اور کوئی خرچ واپس نہیں کرنا پڑے گا کیوں کہ اس نے اپنی ذمہ داری ٹھیک ٹھیک پوری کر دی۔

اگر اسے میقات سے احرام باندھنے کا کہا گیا تھا، اس نے کسی دوسری جگہ سے احرام باندھ لیا تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ دونوں مقامات برابر ہے۔

اگر کسی کو اپنے شہر سے احرام باندھنے کا کہنا گیا تھا، اس نے میقات سے احرام باندھ لیا تو جائز ہے کیوں کہ میقات سے احرام باندھنا افضل ہے۔

اگر کسی کو میقات سے احرام باندھنے کا کہا گیا تھا، اس نے اپنے شہر سے احرام باندھ لیا تو جائز ہے کیوں کہ اس میں ایسا اضافہ ہے جو نقصان دہ نہیں۔

اگر کسی کو سال کے دوران حج یا مہینے کے دوران عمرہ کرنے کو کہا گیا اس نے وقت آگے پیچھے کر دیا تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس نے فی الجملہ حکم پر عمل کر دیا۔

ز۔ اگر کسی شخص کو دو آدمیوں نے نائب بنایا اور اس نے دونوں کی طرف سے احرام باندھ لیا تو اس کا اپنا حج یا عمرہ ہوگا، ان میں سے کسی کا نہیں ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے کیوں کہ کسی ایک کو دوسرے پر کوئی امتیاز نہیں۔

اگر کسی نے اپنی طرف سے اور کسی دوسرے کی طرف سے بھی احرام باندھا تو اپنی طرف سے ہوگا، کیوں کہ جب اپنی نیت کیے بغیر اپنی طرف سے ہوتا ہے تو اپنی نیت کے ساتھ بطریق اولیٰ اپنی طرف سے ہوگا۔

اگر اپنی اور کسی دوسرے کی طرف سے متعین کیے بغیر کسی ایک کی طرف سے احرام باندھا تو یہ احتمال ہے کہ اس کی اپنی طرف سے ہو کیوں کہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ اس لیے یہ ایسے ہی ہے جیسے دونوں کی طرف سے احرام باندھ لیا ہو اور یہ احرام صحیح بھی ہو سکتا ہے، کیوں کہ نامعلوم فرد کی طرف سے احرام باندھا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ احرام کسی کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے اور احرام باندھنے والا اسے جس کے لیے چاہے کر سکتا ہے۔ اگر اس نے کسی کے لیے متعین نہیں کیا اور طواف کا ایک چکر پورا کر لیا تو اب کسی دوسرے کے لیے نہیں ہو سکتا، اب اس کی اپنی طرف سے ہوگا، کیوں کہ طواف غیر متعین شخص کی طرف سے نہیں کیا جا سکتا۔

مطلب دوم: حج کے موانع:

اوپر کی بحث سے جو حج کی شرائط کے بارے میں ہے معلوم ہوتا ہے بعض امور ایسے ہیں جو حج کے لیے رکاوٹیں اور موانع ہیں، جو درج ذیل ہیں: (۷۷)

۱۔ والدین ہونا: والدین اور دادا دادی وغیرہ میں سے کوئی ایک اپنی کسی ایسی اولاد کو جو مکہ میں نہ ہو نفل حج اور عمرہ کا احرام باندھنے سے روک سکتے ہیں، فرض سے نہیں، کیوں کہ والدین کی خدمت جہاد ہے، جیسا کہ صحیحین میں ہے حتی کہ فرض حج کے لیے بھی ان سے اجازت لینا مسنون ہے۔

۲۔ زوجیت: شافعیہ کے نزدیک شوہر کو اختیار ہے کہ بیوی کو فرض اور مسنون حج سے روک دے کیوں کہ شوہر کا فوری حق اس سے متعلق ہے جب کہ حج بعد میں کیا جا سکتا ہے اور جمہور کے نزدیک شوہر کو حق نہیں کہ بیوی کو فرض حج سے روکے کیوں کہ حج فوری واجب ہے اور اگر بیوی نے فرض حج کا احرام باندھ لیا تو شوہر کا حق نہیں کہ احرام کھولا دے ہاں اگر اسے کوئی ضرر پہنچ رہا ہو تو کھولا جا سکتا ہے۔

۳۔ غلامی: مالک کو اختیار ہے کہ غلام کو فرض اور مسنون حج سے روک دے اور جب مالک روک دے تو غلام اس شخص کی طرح احرام کھول دے جسے کوئی رکاوٹ پیش آ جائے۔ اگر غلام نے مالک کی اجازت سے احرام باندھا تو اسے حج مکمل کرنے سے نہیں روک سکتا۔ روکنے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے تمام منافع مالک کے لیے ہیں۔

۴۔ ظلماً قید ہونا یا قرض میں گرفتار ہونا، اس صورت میں احرام کھول دے۔

۵۔ قرض کا مطالبہ: قرض خواہ کو یہ حق ہے کہ خوش حال مقروض کو حج کے سفر سے روک دے، مقروض کو اس صورت میں احرام کھولنا جائز نہیں، مقروض کو احرام کھولنے کے بجائے قرض ادا کرنا چاہیے، اگر قرض میعادی ہے تو قرض خواہ کو حق نہیں کہ مقروض کو سفر سے روک دے۔

۶۔ پابندی: بے وقوف شخص اپنے ولی یا وصی کی اجازت کے بغیر حج نہ کرے، یہ صورت

صرف مالکیہ نے ذکر کی ہے، اور کسی نے نہیں کی۔

۷۔ دشمن کی طرف سے احرام باندھنے کے بعد رکاوٹ: احرام باندھنے والے کو اعمال حج ادا کرنے سے روک دیا گیا ہو اور لڑائی کیے بغیر یا رقم دیے بغیر جانا ممکن نہ ہو تو اتنی دیر انتظار کرنے کے بعد کہ جس میں رکاوٹ ختم ہونے کا امکان ہو بالاجماع احرام کھول دینا چاہیے۔

جب رکاوٹ ختم ہونے سے مایوس ہو جائے تو جہاں بھی ہو خواہ حرم میں یا حرم کے باہر تو احرام کھول دے، مالکیہ کے نزدیک اس پر قربانی نہیں ہے البتہ اگر قربانی کا جانور ساتھ ہے تو قربانی کر دے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ قربانی کرنے کے بعد احرام کھول دے، قربانی میں ایک بکری یا گائے یا اونٹ کا ساتواں حصہ کافی ہے، شافعیہ کے نزدیک سر منڈائے یا بال کٹوائے اور شافعیہ کے نزدیک قضا نہیں ہے اور نہ عمرہ۔ اگر پہلے حج نہیں کیا ہوا تو حج کرنا فرض ہے۔ اور اگر حرم میں ہے تو سر منڈائے اور اگر حرم کے باہر روک دیا گیا ہے تو حنفیہ کے نزدیک سر منڈانا ضروری نہیں ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی قضا ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ حنابلہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ سر منڈانا ضروری نہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیت سے ہی احرام ختم کر دے۔

جس کسی کو جبراً روک دیا گیا ہو، مالکیہ نے اس کی پانچ حالتیں بیان کی ہیں، جن میں سے تین میں احرام کھول دینا جائز ہے، ایک یہ ہے احرام باندھنے کے بعد عذر پیش آئے یا پہلے سے پیش آیا ہو لیکن اسے معلوم نہ ہو یا معلوم ہو لیکن اس کا خیال ہو کہ یہ رکاوٹ نہیں ہوگی۔ چوتھی صورت میں احرام کھولنا جائز نہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک راستہ میں

رکاوٹ ہولیکن کسی دوسرے طریقے سے پہنچا جا سکتا ہو۔

پانچویں صورت میں احرام کھولنا جائز ہے اور وہ یہ ہے کہ شروع میں نیت کر لی ہو کہ اگر زاد راہ ختم ہو گیا تو احرام کھول دے گا یا بیمار ہو گیا یا شک ہو کہ راستہ میں رکاوٹ ہو گی یا نہیں وغیرہ۔ ان صورتوں میں احرام کھولنا جائز ہے۔

۸۔ بیماری: جو احرام کے بعد بیمار ہو گیا تو مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک احرام باقی رکھے تا آنکہ صحت مند ہو جائے، خواہ بیماری کتنی طویل ہو۔

حنفیہ نے بیماری کی صورت میں احرام کھولنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ دشمن کے راستہ بند کرنے کی صورت میں اجازت ہے۔

بحث سوم: حج اور عمرہ: اوقات اور جگہیں

اس عنوان کے تحت دو مطالب ہیں:

مطلب اوّل: حج اور عمرہ کا وقت

۱۔ حج کا وقت: حج کا وقت معین ہے، قرآن کریم نے اس آیت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے: یسألونک عن الاهلة، قل هي مواقيت للناس والحج (لوگ آپؐ سے نئے چاند کے بارے میں پوچھتے ہیں، فرما دیجیے یہ لوگوں کے لیے اور حج کے لیے وقت مقرر کرنے کا ذریعہ ہے۔ البقرہ، ۲: ۱۸۹) نیز ارشاد ربانی ہے: الحج أشهر معلومات (حج کے متعین مہینے ہیں، البقرہ، ۲: ۱۹۷) یعنی اس کے زیادہ تر اعمال معلوم مہینوں میں ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک(۷۸) حج کے مہینے تین پورے مہینے ہیں: یعنی شوال، ذو القعدہ اور ذوالحجہ(۷۹)۔ یہ پورے حج کا وقت ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی میں عموم ہے: الحج أشهر معلومات (حج کے معلوم مہینے ہیں البقرہ، ۲: ۱۹۷) اس لیے ضروری ہے ذوالحجہ کے پورے دنوں پر ایام حج کا اطلاق ہو، کیوں کہ جمع کی کم از کم تعداد تین ہے۔ احرام کا وقت یکم شوال، عید الفطر کی رات سے شروع ہوتا ہے اور عید الاضحیٰ کی صبح تک ہے، جس کسی نے عید الاضحیٰ کی فجر ہونے سے ایک لمحہ پہلے احرام باندھ لیا اور وہ عرفہ میں ہے تو اس کا حج ہو گیا، اس کے بعد اس کے ذمے طواف افاضہ اور سعی رہ جاتے ہیں، کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک حج کا رکن عرفات میں رات کا قیام ہے اور وہ پورا ہو گیا۔

شوال شروع ہونے سے پہلے احرام باندھنا مکروہ ہے لیکن اگر کوئی باندھ لے تو ان کے نزدیک درست ہو جاتا ہے، جیسا کہ متعین جگہوں سے پہلے جن کا ذکر آگے آ رہا ہے احرام باندھنا مکروہ ہے، مقررہ وقت اور جگہ سے پہلے احرام کے درست ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ کمال احرام کا وقت ہے، وجوبِ احرام کا نہیں اور طواف افاضہ ذوالحجہ کے آخر تک کیا جائے تب بھی درست ہو جاتا ہے۔

پس حج کی مدت شوال کے آغاز سے یوم الاضحیٰ کی فجر سے پہلے تک حج کے احرام کا وقت ہے اور قربانی کے دن کے طلوع فجر سے ذوالحجہ کے آخر تک حج کے احرام کھولنے کے جواز کا وقت ہے۔ اہل مکہ کے لیے مستند روایت کے مطابق یکم ذوالحجہ کو احرام باندھنا افضل ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک(۸۰) حج کے مہینے شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کے دس دن ہیں کیوں کہ عبادلہ اربعہ (ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ) سے یہی روایت ہے اور ارشاد نبویؐ ہے: ''حج اکبر کا دن قربانی کا دن ہے''(۸۱)۔ اس لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ حج اکبر کا دن حج کے مہینوں میں شامل نہ ہو۔ نیز قربانی کے دن میں حج کا ایک رکن ادا کیا جاتا ہے یعنی طواف زیارت اور اس میں حج کے کئی دوسرے اعمال کرنے ہوتے ہیں مثلاً جمرہ عقبہ پر کنکریاں مارنا، قربانی کرنا، سر منڈانا، طواف، سعی اور منی واپس جانا دس ذوالحجہ کے گزر جانے سے حج فوت ہو جاتا ہے جب کہ اگر ابھی حج کا وقت باقی ہو تو اس کے فوت ہو جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ارشاد ربانی الحج أشهر معلومات (حج چند معلوم مہینے ہیں، البقرہ، ۲: ۱۹۷) سے مراد دو ماہ پورے اور تیسرے ماہ کا کچھ حصہ ہے، پورا مہینہ نہیں کیوں کہ دس ذوالحجہ کے بعد کا وقت حج کے مہینے میں شامل نہیں، وہ نہ احرام باندھنے کا

وقت ہے، نہ حج کے ارکان ادا کرنے کا، بلکہ وہ وقت محرم کی طرح ہے۔

دو سے زائد اشیا کو جمع کے لفظ سے تعبیر کرنے میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ قروء (قرء کی جمع حیض یا طہر) میں تین قروء میں اس طہر کا کچھ حصہ شامل ہوتا ہے جس میں طلاق دی ہو (لیکن اس کے لیے جمع کا لفظ استعمال ہوا) پچھلی آیت میں ارشاد ہے فمن فرض فیھن الحج (جو ان مہینوں میں حج فرض کر لے) یعنی ان میں سے اکثر میں۔

اگر ان مہینوں سے پہلے کوئی احرام باندھ لے تو جائز ہے او اس کا حج درست ہے۔ اسے عمرہ میں تبدیل نہ کرے کیوں کہ ارشاد ربانی: واتموا الحج والعمرة لله (حج اور عمرہ اللہ کے لیے پورا کرو، البقرہ،۲: ۱۹٦) کے حکم میں عموم ہے، لیکن حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے افعال حج میں سے کوئی فعل ادا کرنا جائز نہیں۔ جب احرام باندھا تو احرام صحیح ہو جائے گا کیوں کہ اسے مکمل کرنے کا حکم ہے، حنفیہ کے نزدیک احرام شرط ہے، اس لیے نماز کے وقت سے پہلے وضو کر لینے کے مشابہ ہے۔ احرام کا مفہوم اپنے لیے کچھ چیزیں حرام کر لینا اور کچھ واجب کر لینا ہے اور یہ کسی بھی وقت درست ہے۔ وقت سے پہلے احرام باندھنا ایسا ہی ہے جیسے میقات (یعنی مقررہ جگہ) سے پہلے احرام باندھ لینا۔ انہوں نے وقت کے میقات کو جگہ کے میقات سے تشبیہ دی ہے۔ بہرحال حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے احرام باندھنا مکروہ ہے کیوں کہ بخاری میں ابن عباسؓ کی روایت ہے: ''سنت یہ ہے کہ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام نہ باندھے''۔

شافعیہ بھی(۸۲) حنفیہ اور حنابلہ کی طرح یہی کہتے ہیں کہ حج کے مہینے شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کی دس راتیں ہیں، قربانی کے دن کے طلوع فجر تک، لیکن ان کی رائے یہ ہے کہ حج کے مہینوں کے سوا اگر کسی شخص نے حج کا احرام باندھا تو وہ عمرہ کا احرام ہوگا کیوں کہ حج

ایک ایسی عبادت ہے جو وقت کے ساتھ مختص ہے۔ اگر کسی نے اس وقت کے سوا وہ عبادت کرنا چاہی تو اس جنس کی دوسری عبادت شمار ہوگی، جیسے کسی شخص نے ظہر کا وقت شروع ہونے سے پہلے ظہر کی نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی تو اس کی وہ نماز نفل شمار ہوگی۔ شافعیہ نے زمانی میقات کو اوقات نماز سے تشبیہ دی ہے، حج قبل از وقت نہیں ہوسکتا۔ ان کی دلیل یہی آیت ہے: الحج أشهر معلومات (حج کے معلوم مہینے ہیں، البقرہ،۲: ۱۹۷) اصل عبارت یوں ہے ''حج کا وقت چند مہینے ہیں'' یا ''حج کے مہینے معلوم مہینے ہیں'' مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس سے مراد وقت ہے تو وقت سے پہلے احرام باندھنا جائز نہیں جیسا کہ وقت سے پہلے نماز پڑھنا درست نہیں۔

ایک سال میں ایک سے زائد حج کرنا درست نہیں، کیوں کہ سارا وقت ایک حج کے لیے کافی ہوتا ہے اس لیے دوسرا حج کرنا ممکن ہی نہیں۔

۲۔ عمرہ کا وقت:

علماء کا اتفاق ہے(۸۳) کہ عمرہ سارا سال کسی بھی وقت جائز ہے، خواہ حج کے مہینے ہوں یا کوئی اور وقت، یعنی عمرہ کا زمانی میقات سارا سال ہے، اس میں کسی بھی وقت عمرہ کا احرام باندھا جا سکتا ہے کیوں کہ اس کے لیے کوئی متعین وقت مختص نہیں ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو عمرے ذوالقعدہ میں اور ایک شوال میں کیا(۸۴)۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''رمضان میں عمرہ کرنا حج کے برابر ہے''(۸۵)۔ مسلم کی روایت میں ہے: ''عمرہ حج میں داخل ہو گیا۔ آپؐ نے یہ بات دو بار کہی۔ پھر فرمایا نہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے''۔ اس کا مفہوم صحیح تر قول کے مطابق یہ ہے کہ قیامت تک حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا

جائز ہے اور اس کا مقصد جاہلیت کی اس رسم کوختم کرنا ہے جس میں حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا درست نہیں سمجھا جاتا تھا۔

بار بارعمرہ کرنے کی رائے کی تفصیل: جمہور کے نزدیک ایک سال میں کئی بار عمرہ کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ سال میں کئی بار عمرہ کرے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال میں دو بار ذوالقعدہ اور شوال میں یعنی آخر شوال اور اوّل ذوالقعدہ میں عمرہ کیا۔

حضرت انسؓ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار بار عمرہ کیا، ہر بار ذوالقعدہ میں اور اپنے حج کے ساتھ''۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ'' ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ درمیان کے گناہوں کا کفارہ ہے''۔ اسی بنا پر شافعیہ کہتے ہیں کہ بکثرت عمرہ کرنا مسنون ہے خواہ ایک دن میں کئی بار عمرہ کرے کیوں کہ مستند روایت کے مطابق عمرہ طواف سے افضل ہے لیکن حضرت عائشہؓ کی حدیث قوی تر دلیل ہے، دوسری احادیث سے بظاہر ایک سال میں زیادہ بار عمرہ کرنے کی دلیل نہیں نکلتی۔

مالکیہ کے نزدیک ایک سال میں ایک سے زائد بار عمرہ کرنا مکردہ ہے کیوں کہ یہ عبادت طواف اور سعی پر مشتمل ہے اس لیے سال میں صرف ایک بار کی جائے جیسا کہ حج سال میں ایک بار کیا جاتا ہے، اس پر جواب یہ کیا گیا ہے کہ حج کا وقت مقرر ہے، وہ سال میں ایک بار سے زائد کیا ہی نہیں جا سکتا، جب کہ عمرہ کا کوئی وقت مقرر نہیں۔ اس میں نماز کا تصور ہے جو بار بار پڑھی جا سکتی ہے۔

عمرہ کب مکروہ ہے؟ عرفہ کے دن، قربانی کے دن اور عید کے بعد تین دن (ایام تشریق) حنفیہ کے نزدیک عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ یہ حج کے دن ہیں اور حج کے

لیے مقرر ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص حج کا احرام باندھ لیتا ہے تو اس کے بعد جب تک حج کے تمام اعمال یعنی طواف سعی اور تمام جمرات پر کنکریاں مارنے سے فارغ نہ ہو جائے عمرہ نہیں کر سکتا، کنکر مارنے میں اگر جلدی نہ کرے اور اگر جلدی کرے یعنی تین دن کنکر مارے تو چوتھے دن سورج کے زوال کے بعد جتنی دیر میں کنکریاں ماری جاتی ہیں اس کی مقدار وقت کے بعد عمرہ کا احرام باندھ سکتا ہے یعنی اگر چار دن کنکر مارے تو چوتھے دن فارغ ہونے کے بعد اور اگر تین دن مارے تو چوتھے دن اس وقت تک انتظار کرے جب کہ کنکر مارنے کے وقت کی مقدار گزر جائے بشرطیکہ اس نے طواف اور سعی پہلے کیے ہوئے ہوں۔

چوتھے دن کنکر مارنے کے بعد سے غروب آفتاب تک احرام باندھنا مکروہ ہے اور اگر چوتھے دن کنکر مارنے کے بعد غروب آفتاب سے پہلے احرام باندھ لیا تو احرام باندھنا درست ہے لیکن طواف اور سعی میں تاخیر کرنا واجب ہے، ورنہ طواف اور سعی کی کوئی حیثیت نہیں اور دونوں کو دوبارہ کرے ورنہ ساری عمر احرام باقی رہے گا۔

شافعیہ کے نزدیک جب تک حج کا کوئی عمل مثلاً کنکر مارنا باقی ہے حاجی کے لیے عمرہ کا احرام باندھنا جائز نہیں کیوں کہ احرام کا جب تک کوئی ایک حکم بھی باقی ہے تو گویا احرام باقی ہے۔ اس کے سوا کسی وقت احرام باندھنا مکروہ نہیں اور بار بار عمرہ کرنا بھی مکروہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عمرہ کا احرام باندھنا کسی بھی وقت مکروہ نہیں ہے، خواہ قربانی کے دن ہو، عرفہ کے دن یا ایام تشریق میں، جیسا کہ محض طواف کرنا مکروہ نہیں ہے،

کیوں کہ اصل یہ ہے کہ عمرہ کرنا مکروہ نہ ہو اور مکروہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

مطلب دوم: حج اور عمرہ کے میقات

لغت میں میقات ''حد'' کو کہتے ہیں، شریعت میں میقات سے مراد وہ متعین جگہ یا وقت ہے جو کسی عبادت کے لیے مختص ہو، کسی شخص کے لیے جائز نہیں کہ وہ حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر میقات سے آگے گزر جائے ورنہ اس پر ایک قربانی بطور کفارہ یا واپس میقات کی طرف لوٹ آنا واجب ہوگا۔ اگر میقات (مقررہ جگہ) سے پہلے احرام باندھ لیا تو بالاتفاق جائز ہے بلکہ اگر حرام کاموں سے بچنے کی امید ہو تو حنفیہ کے نزدیک افضل ہے۔ افضل ہونے کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: واتموا الحج والعمرة لله (اللہ کے لیے حج اور عمرہ مکمل کرو، البقرہ،۲: ۱۹۶) اور مکمل کرنے میں یہ بات شامل ہے کہ اپنے قبیلے کے گھروں کے بعد سے احرام باندھ لے جیسا کہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا، نیز اس میں مشقت زیادہ ہے اور تعظیم بھی زیادہ ہے۔

مکہ میں رہنے والے اور باہر سے آنے والے جسے ''آفاقی'' کہا جاتا ہے لوگوں کے لیے الگ الگ میقات ہیں(۸۶)۔

۱۔ **مکہ میں مقیم افراد کے لیے میقات:** جو کوئی مکہ میں مقیم ہے، خواہ مقامی ہو یا باہر کا، حج کے لیے اس کا میقات حرم ہے یعنی مکہ شہر کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو مکہ کے اندر سے احرام باندھنے کا حکم دیا تھا، آپؐ نے فرمایا ''حتی کہ مکہ والے بھی یہیں سے احرام باندھیں''(۸۷)۔ جو کوئی مکہ شہر سے باہر حدود حرم میں رہتا ہو وہ بھی اپنے گھر سے احرام باندھ لے، مسجد حرام سے احرام باندھنا مستحب ہے۔

عمرہ کا میقات:

حرم سے باہر ''حِل'' سے عمرہ کا احرام باندھے خواہ کسی بھی جانب سے ہو اور خواہ ایک قدم کے فاصلے پر ہو تا کہ سفر کا مفہوم پیدا ہو، کیوں کہ حج عرفہ میں ادا ہوتا ہے جو حرم سے باہر ''حِل'' میں ہے، اس کے لیے احرام حرم سے باندھا جائے اور عمرہ حرم میں ادا ہوتا ہے۔ اس کے لیے احرام حرم کے باہر سے باندھا جائے تا کہ احرام میں دونوں باتیں (حل اور حرم) اکٹھی ہو جائیں۔ ہر احرام میں یہ شرط ہے۔ اگر کسی نے عمرہ کا احرام حرم سے باندھ لیا تو احرام درست ہے، البتہ کفارے میں ایک جانور قربانی کرے یا احرام باندھ کر حرم سے باہر نکل جائے اور پھر واپس آئے۔

عمرہ کے لیے احرام باندھنے کی سب سے افضل جگہ شافعیہ کے نزدیک جعرانہ ہے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں سے عمرہ کیا تھا، جیسا کہ شیخین کی روایت ہے، پھر تنعیم ہے کیوں کہ آپؐ نے حضرت عائشہؓ کو وہاں سے عمرہ کرنے کو کہا تھا، پھر حدیبیہ ہے(۸۸)۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک افضل جگہ تنعیم ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد الرحمٰن بن ابی بکرؓ کو تنعیم سے حضرت عائشہؓ کے ساتھ عمرہ کرنے کا حکم دیا تھا(۸۹)، نیز یہ مکہ سے قریب ترین جگہ ہے جو حرم سے باہر ہے، پھر جعرانہ ہے اور پھر حدیبیہ۔

مالکیہ کے نزدیک عمرہ کرنے والے کو اختیار ہے چاہے جعرانہ سے احرام باندھے تنعیم سے۔

۲۔ حرم سے باہر (حل) میں رہنے والوں کے لیے میقات:

جو لوگ جو پانچ میقاتوں (احرام باندھنے کی مقررہ جگہوں) کے اندر لیکن حرم سے باہر رہتے ہیں، جیسا کہ بستان بنی عامر وغیرہ کے رہنے والے یہ لوگ میقات کے اندر ا

حرم سے باہر رہتے ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک جس کسی کا گھر میقات کی بہ نسبت مکہ کے قریب ہے وہ حج اور عمرہ کے لیے اپنے گھر سے احرام باندھے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جو کسی ایسی جگہ ہے کہ وہاں سے میقات کو سیدھا راستہ نہیں جاتا تو وہ میقات کے برابر جگہ سے خواہ خشکی ہو یا سمندر احرام باندھے اور اگر دو میقاتوں کے برابر جگہ آتی ہوتو جو میقات اس کے قریب تر ہو اس کے برابر سے احرام باندھے اور اگر دونوں کا فاصلہ برابر ہوتو جو میقات مکہ سے زیادہ فاصلے پر ہو اس کے برابر سے احرام باندھے اور اگر کوئی میقات برابر نہ آتا ہوتو مکہ سے دو مرحلوں کے فاصلے پر سے احرام باندھ لے۔ جس کسی کا گھر مکہ اور میقات کے درمیان ہوتو اپنے گھر سے احرام باندھے۔

جو شخص حج یا عمرہ کے ارادے کے بغیر میقات سے گزر گیا، بعد میں اسے حج یا عمرہ کرنے کا خیال آیا تو جہاں ہے وہیں سے احرام باندھ لے۔

حنفیہ کے نزدیک حل میں رہنے والوں کے لیے حج اور عمرہ کا میقات ان کے خاندان کے گھر (لبستی) ہیں یا حرم اور اپنے گھروں کے درمیان جہاں سے چاہیں احرام باندھ لیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واتموا الحج والعمرة لله (اللہ کے لیے حج اور عمرہ مکمل کرو، البقرہ، ۲: ۱۹۶) حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اپنے گھروں کے پاس سے احرام باندھو۔ حج اور عمرہ کے میقات سے احرام باندھے بغیر گزرنا جائز نہیں۔ حل کا وہ تمام علاقہ جو ان کے گھروں اور حرم کے درمیان ہے ایک جگہ کی طرح ہے، اس لیے اس جگہ کے آخری سرے سے یعنی حل کے آخری کنارے سے احرام باندھ سکتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں ان کے لیے حج اور عمرہ کا میقات بالاتفاق حل ہے اور یہ ان کی اپنی بستیاں ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک کسی کام کے لیے احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونا جائز ہے۔

۳۔ آفاقی یعنی دور سے آنے والوں کے لیے میقات:

ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے گھر ان مقررہ جگہوں (میقات) سے باہر ہیں جو احرام کے لیے مقرر کی گئی ہیں اور وہ لوگ جو ان مقامات پر سے گزرتے ہیں جو لوگ حج اور عمرہ کرنے کے لیے جاتے ہیں ان کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ جگہیں مقرر کی تھیں، جیسا کہ صحیحین میں ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ والوں کے لیے ذوالحلیفہ، شام والوں کے لیے جحفہ، اہل نجد کے لیے قرن منازل، اہل یمن کے لیے یلملم مقرر کیں اور فرمایا کہ یہ جگہیں وہاں کے لوگوں کے لیے اور ان دوسرے لوگوں کے لیے بھی ہیں جو وہاں سے گزریں اور حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں، جو ان جگہوں کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھر سے احرام باندہیں اور مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں(۹۰)۔ یہ چاروں میقات کو شامل ہیں۔ ذات عرق کے بارے میں صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ'' مدینہ والوں کے لیے میقات ذوالحلیفہ ہے اور دوسرے راستہ سے جحفہ ہے اور عراق والوں کے لیے ذات عرق ہے''(۹۱)۔

یہ پانچوں میقات ان لوگوں کے لیے ہیں جو مکہ میں نہیں رہتے اور حرم کی مختلف جہات کے اعتبار سے ہر طرف جگہیں مقرر کی گئی ہیں۔ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہے اس کے لیے جائز نہیں کہ احرام باندھے بغیر ان میں سے کسی جگہ سے آگے گزرے۔ یہ جگہیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اہل مدینہ کا میقات ذو الحلیفہ (آبارعلی) ہے، جو مدینہ سے چھ میل کے فاصلے پر ہے اور مکہ سے دس منزلوں کی مسافت پر ہے اور یہ تمام میقاتوں سے بعید تر (۴۶۰ کیلو میٹر) ہے۔

۲۔ اہل شام، مصر، المغرب وغیرہ تمام ممالک کا میقات جحفہ (رابغ) ہے جو مکہ سے تین منزلوں (۱۸۷ کیلو میٹر) کے فاصلے پر ہے۔ آج کل اہل شام اہل مدینہ کے میقات سے بھی گزرتے ہیں اور یہاں سے بھی، اس لیے انہیں اختیار ہے کہ جس میقات سے چاہیں احرام باندھ لیں کیوں کہ جس شخص نے دو میقاتوں سے گزرنا ہو اس کے لیے واجب ہے کہ وہ آخری میقات سے احرام باندھے اور بغیر احرام کے نہ گزرے، پہلے سے باندھنا افضل ہے۔

۳۔ اہل عراق وغیرہ اہل مشرق کا میقات ذات عرق ہے، مکہ سے دو منزلوں کے فاصلے پر وادی عقیق کی بلندی پر، مکہ سے شمال مشرق میں ۱۹۶ کیلو میٹر کے فاصلے پر ہے۔

۴۔ اہل یمن، تہامہ اور ہندوستان کا میقات یلملم ہے جو مکہ سے جنوب میں دو منزلوں کے فاصلے پر ایک پہاڑی ہے۔

۵۔ اہل نجد، کویت، امارات، اور طائف کا میقات قرن منازل ہے، مکہ سے دو منزلوں کے فاصلے پر ایک پہاڑ ہے اسے قرن ثعالب بھی کہتے ہیں۔ آج کل جس جگہ کو ''السیل'' کہتے ہیں (۹۴ کیلو میٹر) اس کے قریب ہے۔

جو کوئی احرام باندھے بغیر میقات سے آگے گزر جائے کفارے کے طور پر ایک جانور ذبح کرنا اس پر واجب ہے ہاں اگر واپس لوٹ آئے تو کفارے سے بچ جائے گا۔ مالکیہ کے نزدیک ہر صورت میں کفارہ دینا ہوگا، خواہ واپس لوٹ آئے، اس کی تفصیل آگے

آئے گی۔ اگر حرم کے سوا کسی اور جگہ ٹھہرنے کے لیے میقات سے آگے بڑھ گیا، حنفیہ کے نزدیک اگر اس کی نیت پندرہ دن ٹھہرنے کی ہے تو احرام کے بغیر گزرنا جائز ہے، یہ ان کے نزدیک مقیم ہونے کی کم از کم مدت ہے کیوں کہ اس سے کم مدت کے لیے کسی جگہ ٹھہرنے سے وہ جگہ وطن (اقامت) کے حکم میں نہیں آتی۔

جو کوئی میقات کے برابر سے گزرے اور جو برابر سے نہ گزرے:

جو کوئی بری، بحری یا ہوائی راستے سے دو میقاتوں کے درمیان سے گزرے تو وہ غور وفکر کرلے تاکہ اس میقات سے احرام باندھے جو اس کی گزرگاہ سے قریب تر ہو، خواہ دوسرا میقات مکہ سے دور فاصلے پر ہو، اگر دونوں میقات گزرگاہ سے برابر ہیں تو جو میقات مکہ سے بعید تر ہو وہاں سے احرام باندھے، اگر یہ معلوم نہ ہو کہ راستے میں کب اور کس جگہ میقات کے برابر سے گزرے گا تو احتیاط یہ ہے کہ دور سے ہی احرام باندھ لے تاکہ یہ امر یقینی ہو کہ احرام کے بغیر میقات سے آگے نہیں گزرا، کیوں کہ میقات سے پہلے احرام باندھ لینا جائز ہے اور میقات کے بعد ناجائز۔ پس احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا کام کرے جس میں شک نہ ہو۔ اگر اوپر مذکور کسی میقات کے برابر سے نہ گزر رہا ہو تو مکہ سے دو منزلیں یعنی ۸۹ کیلومیٹر کے فاصلے پر احرام باندھ لے کیوں کہ مکہ سے قریب تر میقات بھی اس سے کم فاصلے پر نہیں ہے۔

حج اور عمرہ کرنے کے بعد مکہ میں داخل ہونے والے کا حکم:

شافعیہ کہتے ہیں (۹۲) کہ جس نے فرض حج یا عمرہ ادا کرلیا، پھر کسی ایسی ضرورت کے لیے مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہے جو بار بار پیش نہیں آتی۔ مثلاً زیارت، تجارت، پیغام رسانی وغیرہ کے لیے یا مکہ کا رہنے والا ہے اور سفر سے واپس گھر آرہا ہے کیا اس کے لیے حج یا

عمرہ کا احرام باندھنا ضروری ہے۔اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔

اُ۔ اگر باغیوں، ڈاکوؤں وغیرہ کے خلاف ایسی لڑائی لڑنے کے لیے مکہ میں داخل ہوا جو مباح یا واجب ہے۔ یا کسی ظالم سے ڈر کر یا کسی قرض خواہ سے بھاگ کر مکہ میں داخل ہو گیا اور تنگ دستی کی وجہ سے قرض ادا کرنے کے قابل نہیں اور ان حالات میں مشکل میں پھنسے اور خطرہ مول لیے بغیر حج یا عمرہ کے مناسک ادا کرنے کے لیے باہر نہیں نکل سکتا تو بالاتفاق اس کے لیے احرام باندھنا ضروری نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہوئے تھے (۹۳) کیوں کہ آپ کو لڑائی کا اندیشہ تھا۔

ب۔ جو شخص کسی ایسی ضرورت کے لیے مکہ میں داخل ہوتا ہے جو بار بار پیش نہیں آتی اس کے لیے احرام باندھ کر داخل ہونا مستحب اور بلا احرام مکہ میں داخل ہونا مکروہ ہے۔ جو کوئی ایسی ضرورت کے لیے مکہ میں داخل ہوا جو بار بار پیش نہیں آتی مثلاً ملاقات، تجارت، مریض کی تیمارداری تو شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے کہ اس کے لیے احرام باندھنا مستحب ہے، واجب نہیں۔ امام مالکؒ اور احمدؒ کہتے ہیں کہ احرام باندھنا واجب ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر اس کا گھر میقات کے اندر ہے یا مکہ سے قریب ہے تو احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہوسکتا ہے ورنہ نہیں۔

ج۔ جو لوگ بار بار شہر میں داخل ہوتے ہیں مثلاً ایندھن، گھاس فروخت کرنے والے، شکاری، پانی بھرنے والے، ڈاک دینے والے اور ڈرائیور وغیرہ ان کے لیے احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہے کیوں کہ ابن عباسؓ کی روایت ہے: ''کوئی شخص احرام کے بغیر مکہ میں داخل نہ ہو آپ نے لکڑہاروں کو اس سے مستثنیٰ قرار دے دیا'' (۹۴) کیوں کہ ان لوگوں پر احرام کی پابندی عائد کرنے میں مشقت ہے۔

حرم میں رہنے والوں کے لیے بالاتفاق مکہ میں داخل ہونے کے لیے احرام کی پابندی نہیں ہے جیسا کہ حرم میں رہنے والا اگر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو تو اس کے لیے تحیۃ المسجد کے نوافل پڑھنے کا حکم نہیں ہے۔

جو کوئی حرم میں داخل ہونا چاہے لیکن مکہ میں نہیں تو اس کا حکم وہی ہے جو مکہ میں داخل ہونے والے کا ہے، اس مذکور تفصیل اور اختلاف کے ساتھ۔

اگر حرم میں داخل ہونے کے لیے کسی شخص پر احرام باندھنا واجب تھا لیکن وہ احرام کے بغیر داخل ہو گیا تو گنہ گار ہوگا لیکن شافعیہ کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں کیوں کہ اس سے تسلسل پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ ہر عبادت جو واجب ہو جب اسے چھوڑ دیا جائے تو اس کی قضا یا کفارہ ہے، البتہ مکہ میں داخل ہونے کے لیے احرام اس سے مستثنیٰ ہے، نیز شک کے دن کھانے پینے سے رکا رہنا، جو کوئی اس روز رکا نہ رہے، بعد میں معلوم ہو کہ اس دن روزہ تھا تو اسے نہ تو رکنا واجب ہے اور نہ کفارہ۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قضا واجب ہے کیوں کہ ہر قسم کے واجبات کی قضا ضروری ہے۔

د۔ جس شخص پر حج فرض نہیں تھا مثلاً غلام، بچہ، کافر، جب غلام آزاد ہو گیا، لڑکا بالغ ہو گیا یا کافر مسلمان ہو گیا اور اس نے احرام باندھنے کا ارادہ کیا تو حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک جہاں ہے وہیں سے احرام باندھ لے، اس پر کوئی کفارہ نہیں، کیوں کہ جہاں سے اس پر احرام واجب ہوا وہیں سے اس نے احرام باندھا ہے، پس وہ مکہ میں رہنے والے یا ایسے لوگوں کے مشابہ ہے جو میقات کے اندر رہتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک ایسے تمام افراد پر کفارے کی قربانی واجب ہے کیوں کہ ان میں

سے ہر ایک نے واجب ترک کیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک کافر مسلمان ہو جائے یا لڑکا بالغ ہو جائے تو ان پر کفارہ نہیں البتہ غلام پر کفارہ ہے۔

کیا میقات سے احرام باندھنا افضل ہے یا اپنے گھر سے؟

حنفیہ کے نزدیک(۹۵) اگر حج کے مہینوں میں احرام باندھ رہا ہے اور راستے محفوظ ہیں تو اپنے شہر سے احرام باندھنا افضل ہے کیوں کہ واتموا الحج والعمرۃ للہ (اللہ کے لیے حج اور عمرہ مکمل کرو، البقرہ،۲: ۱۹۶) کی تفسیر حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ نے یہی کی ہے کہ اپنی بستی سے احرام باندھو۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''جس نے مسجد اقصی سے احرام باندھا اور مسجد حرام میں آکر حج یا عمرہ کیا، اس کے اگلے پچھلے تمام گناہ معاف ہو گئے یا فرمایا، اس کے لیے جنت واجب ہو گئی''(۹۶) کیوں کہ اس نے زیادہ عمل کیا، حضرت عمرؓ نے ایلیا (القدس) سے احرام باندھا تھا اور ضبی بن معبد سے جنہوں نے اپنے گھر سے احرام باندھا کہا: ''تونے اپنے نبی کی سنت پر عمل کیا''(۹۷)۔

جمہور فقہاء (۹۸) کے نزدیک میقات سے احرام باندھنا افضل ہے کیوں کہ اس میں صحیح احادیث کی موافقت ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے عمل کی پیروی ہے کہ انہوں نے میقات سے احرام باندھا اور وہ افضل کام کیا کرتے تھے اور اس پر اجماع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر میقات سے احرام باندھا، نیز عمرہ حدیبیہ میں بھی، جیسا کہ بخاری کی کتاب المغازی میں ہے۔ نیز میقات سے پہلے احرام باندھنا اگرچہ جائز ہے لیکن اس کی پابندی مشکلات کا باعث ہے اور عبادات میں دقت پیدا کرتی ہے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے

فرمایا: ”تم میں سے ہر ایک احرام سے باہر جس قدر چاہے لطف اندوز ہو لے، نہ معلوم اسے احرام میں کیا صورت پیش آئے“ (۹۹)۔ حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ ”عمران بن حصینؓ نے اپنے شہر سے احرام باندھا، حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا تو آپؓ سخت ناراض ہوئے اور فرمایا: کہ لوگوں کو سنانا چاہتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابیؓ نے اپنے شہر سے احرام باندھا“۔ نیز ”عبداللہ بن عامر نے خراسان سے احرام باندھا، جب حضرت عثمانؓ سے ملے تو انہوں نے انہیں ملامت کیا اور ان کے اس عمل کو ناپسند کیا“ (۱۰۰)۔ بخاری میں ہے کہ ”حضرت عثمانؓ خراسان یا کرمان سے احرام باندھنے کو ناپسند کرتے تھے“۔

میرے نزدیک یہی راجح ہے تاکہ انسان مشقت میں مبتلا نہ ہو اور اس سے احرام میں ممنوع افعال کا ارتکاب نہ ہو۔ بیت المقدس سے احرام باندھ کر آنے کی حدیث ضعیف ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ضبی سے جو کہا تھا کہ ”تو نے اپنے نبیؐ کی سنت کی پیروی کی“ تو اس سے ان کی مراد حج اور عمرہ ملا کر ادا کرنا تھا نہ کہ میقات سے پہلے احرام باندھنا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میقات سے احرام باندھنا ہے۔ رہی حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کی یہ بات کہ ”عمرہ کی تکمیل یہ ہے کہ اپنے شہر سے اسے شروع کرو“ اس کا مطلب یہ ہے کہ سفر کا آغاز اپنے شہر سے کرو، یہ نہیں کہ احرام اپنے شہر سے باندھو، یہی مفہوم سفیان ثوری اور امام احمد نے بیان کیا ہے، یہ نہیں کہ احرام وہاں سے باندھو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ اپنے گھروں سے احرام نہیں باندھتے تھے۔

احرام کے بغیر جو کوئی میقات سے آگے گزر جائے اس کا کفارہ:

اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کی نیت سے سفر کر رہا ہے اور احرام کے بغیر پانچوں میقاتوں سے آگے بڑھ جاتا ہے، پھر میقات پر واپس آکر وہاں سے احرام باندھتا ہے اور احرام کی

حالت میں میقات سے آگے بڑھتا ہے تو بالا جماع اس پر کوئی کفارہ نہیں کیوں کہ جب وہ احرام باندھنے سے پہلے واپس میقات پر آ گیا اور یہاں آ کر احرام باندھا تو پہلے وہاں سے گزر جانا کالعدم ہو گیا اور ابھی سے میقات سے اس کے احرام کا آغاز ہوا۔

اگر میقات سے گزرنے کے بعد اس نے احرام باندھ لیا اور اعمال حج میں سے کوئی بھی کام کیے بغیر واپس میقات آ گیا تو اس میں فقہاء کی تین آراء ہیں(۱۰۱)۔ یاد رہے کہ ان آراء کا اطلاق فقہائے حنفیہ کے نزدیک مکہ میں رہنے والے پر ہوتا ہے جس نے میقات کو چھوڑ دیا اور حج کے لیے حل (حرم کے باہر) سے احرام باندھا اور عمرہ کے لیے حرم سے احرام باندھا۔

۱۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر واپس میقات پر آ کر تلبیہ کہا تو اس سے کفارے کی قربانی معاف ہو گئی اور اگر تلبیہ نہیں کہا تو معاف نہیں ہو گی، کیوں کہ ابن عباسؓ نے اس شخص کو جس نے میقات سے گزرنے کے بعد احرام باندھا تھا، کہا: ''واپس میقات پر جاؤ اور تلبیہ کہو، ورنہ تمہارا حج نہیں ہوگا''۔ انہوں نے میقات سے تلبیہ کہنے کو واجب قرار دیا، پس تلبیہ کہنے کا اعتبار کرنا واجب ہے۔

۲۔ صاحبین، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص میقات سے احرام کے بغیر گزر گیا پھر اس نے احرام باندھا تو اس پر کفارے کی قربانی واجب ہے، اگر وہ واپس میقات پر نہ آیا، ہاں اگر حج کا کوئی بھی عمل مثلاً طواف وغیرہ کیے بغیر واپس میقات پر آ گیا تو کفارہ معاف ہو جائے گا، خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے، چاہے اسے بلا احرام میقات سے گزرنے کی حرمت معلوم ہو یا نہ ہو کیوں کہ میقات کا حق یہ ہے کہ وہاں سے احرام کے بغیر آگے نہ گزرے، یہ نہیں کہ وہیں سے احرام باندھے۔ اور کفارے کی معافی اس وجہ سے

کہ ابن عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: ''جس نے حج کا کوئی عمل چھوڑ دیا وہ کفارے کی قربانی دے''۔(۱۰۲) اگر احرام کے بغیر میقات سے گزر گیا تو اس پر واجب ہے کہ واپس وہاں آئے تاکہ وہاں سے احرام کی حالت میں گزرے، ہاں اگر وقت تنگ ہو یا راستہ پرخطر ہو تو پھر واپس آنا ضروری نہیں۔

اس مسئلہ کا اطلاق مکہ میں حرم کے اندر رہنے والے پر ہوتا ہے، اگر وہ میقات تک نہیں گیا اور عمرہ ادا کرنا شروع کر دیا تو اس پر کفارے کی قربانی ہے اور اگر احرام باندھ کر حرم سے باہر چلا گیا تو کفارہ معاف ہو جائے گا۔ جیسا کہ میقات سے گزرنے والا احرام کی حالت میں واپس میقات پر آ جائے۔

اگر احرام باندھنے والے نے میقات سے پہلے ہی اپنا حج فاسد کر لیا تو حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک کفارے کی قربانی معاف نہیں ہوگی اور حنفیہ کے نزدیک معاف ہو جائے گی کیوں کہ اس پر قضا واجب ہے۔

۳۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس نے میقات سے گزرنے کے بعد احرام باندھا اس کے لیے واپس میقات پر آنا ضروری نہیں وہ کفارے کی قربانی دے کیوں کہ اس نے بلا احرام میقات سے تجاوز کیا ہے۔ اور احرام باندھنے کے بعد واپس آنے سے کفارہ معاف نہیں ہوگا کیوں کہ اس کی زیادتی بہر طور باقی ہے۔

اگر احرام نہیں باندھا تو لازماً واپس میقات پر آ جائے ہاں اگر کوئی عذر ہو مثلاً واپسی کی صورت میں حج فوت ہونے کا خوف ہو یا دوستوں سے بچھڑنے کا ڈر ہو یا جان مال کا خطرہ ہو یا واپسی پر قدرت نہ ہو تو اس صورت میں واپسی واجب نہیں البتہ اس زیادتی پر کفارے کے طور پر قربانی دینا واجب ہے۔

بحث چہارم: حج اور عمرے کے اعمال اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج اور عمرہ:

۱۔ **حج کے اعمال** دس ہیں جو حسب ذیل ہیں(۱۰۳)۔

۱۔ احرام: حج یا عمرے کی یا دونوں کی نیت، یعنی یوں کہے، میں حج یا عمرے کی نیت کرتا ہوں اور اللہ کے لیے ان کا احرام باندھتا ہوں۔ اگر کسی دوسرے کی طرف سے حج یا عمرہ کر رہا ہو تو یوں نیت کرے۔ میں فلاں کی طرف سے حج یا عمرہ کی نیت کرتا ہوں اور اللہ کے لیے ان کا احرام باندھتا ہوں، پھر احرام کی دو رکعات نماز کے بعد تلبیہ کہے۔

۲۔ مکہ میں اوپر کی طرف سے یعنی کداء کی طرف سے داخل ہو، پھر باب بنی شیبہ سے مسجد حرام میں داخل ہو پھر حجر اسود سے شروع کرتے ہوئے طواف قدوم کرے۔

۳۔ طواف: طواف تین ہیں۔ طواف قدوم، طواف افاضہ اور طواف وداع۔

۴۔ صفا و مروہ کے درمیان سعی۔

۵۔ عرفات اور منیٰ میں وقوف۔ آٹھ ذوالحجہ یعنی یوم ترویہ کو منیٰ کی طرف روانہ ہو(۱۰۴) وہاں ظہر اور عصر کی نماز پڑھے اور رات وہیں رہے، پھر سورج نکلنے کے بعد عرفات کی طرف روانہ ہو۔ نو ذوالحجہ کو مسجد نمرہ میں یا کسی اور جگہ ظہر اور عصر کی نمازیں اکٹھی پڑھے، پھر عرفات میں جہاں لوگ ٹھہرتے ہیں وہیں ٹھہرے۔

۶۔ رات مزدلفہ میں گزارے، مزدلفہ منی اور عرفات کے درمیان ہے، حاجی مغرب اور عشا کی نماز قصر مزدلفہ میں اکٹھی عید کی رات شفق کے غروب ہونے کے بعد پڑھیں۔ فجر کی نماز مشعر حرام میں پڑھے جو مزدلفہ کے آخری کنارے پر ہے اور عاجزی اور دعا

کرتے ہوئے وہاں وقوف کرے پھر سورج نکلنے سے پہلے منیٰ کی طرف روانہ ہو جائے۔

۷۔ رمی جمار، قربانی کے دن منیٰ میں جمرہ عقبہ (بڑا جمرہ) پر کنکر مارے، جب سورج ایک نیزے کے برابر بلند ہو جائے تو وہاں سات کنکر مارے۔

اس کے بعد عید کے دوسرے، تیسرے اور چوتھے دن منیٰ میں تینوں جمروں پر سات سات کنکر مارے، چھوٹے جمرے سے شروع کرے جو عرفات کی جانب مسجد خیف کے قریب ہے، پھر درمیانے جمرہ پر اور پھر جمرہ عقبہ پر، کنکر مارنے کا وقت سورج کے زوال سے غروب تک کا ہے۔

۸۔ سرمنڈانا یا بال کٹانا: مردوں کے لیے سرمنڈانا افضل ہے۔عورتیں بال کٹوائیں، سر نہ منڈائیں۔ سارے بال ایک پور کے برابر کاٹے جائیں۔ سرمنڈاتے وقت دعا کرے۔ یہ عمل عید کے دن جمرہ عقبہ پر کنکر مارنے اور اگر قربانی دینا ہو تو جانور ذبح کرنے کے بعد کرے۔ پھر مکہ چلا جائے، اور طواف افاضہ کرے جو فرض ہے۔

۹۔ جانور کی قربانی: جمرہ عقبہ پر کنکر مارنے کے بعد جانور ذبح کرے۔ ذبح کرنے سے پہلے سرمنڈانا جائز ہے اور کنکر مارنے سے پہلے جانور ذبح کرنا جائز ہے بلکہ سورج نکلنے سے پہلے قربانی جائز ہے۔

۱۰۔ طواف وداع: مالکیہ کے نزدیک مستحب اور جمہور کے نزدیک واجب ہے۔ مکہ کے شہری اور دوسرے لوگ جو مکہ میں رہتے ہوں ان کے لیے طواف وداع کا حکم نہیں ہے۔ اگر طواف افاضہ کے بعد عورت کو حیض آ جائے تو مالکیہ کے نزدیک طواف وداع سے پہلے مکہ سے جا سکتی ہے۔

۲۔ عمرے کے اعمال چار ہیں، جو یہ ہیں:

احرام، طواف، صفا ومروہ کے درمیان سعی، سر منڈانا یا بال کٹوانا۔

۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمرہ:

شیخین اور امام احمد حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالقعدہ میں تین بار عمرہ کیا، یہ اس عمرے کے سوا تھے جو آپؐ نے حج کے ساتھ کیا(۱۰۵)۔ ایک عمرہ حدیبیہ سے، دوسرا اگلے سال، تیسرا حنین کی غنیمت تقسیم کرنے کے بعد جعرانہ سے اور چوتھا حج کے ساتھ، یہ کل چار عمرے ہیں۔ ایک عمرہ حدیبیہ جو چھ ہجری میں بیت اللہ کی زیارت کے لیے کیا گیا، دوسرا سات ہجری میں عمرہ قضا، تیسرا آٹھ ہجری میں مکہ اور طائف کے درمیان وادی حنین سے عمرہ جعرانہ جو مکہ سے تین میل کے فاصلے پر ہے اور چوتھا نو ہجری میں حجتہ الوداع کے ساتھ۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج ۔ حجتہ الوداع:

مسلم وغیرہ(۱۰۶) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کا طریقہ بیان کیا، یہ عظیم حدیث بہت سے فوائد اور اہم قواعد ونکات اور پچاس سے زائد فقہی احکام پر مشتمل ہے، جیسا کہ نوویؒ نے ابوبکر بن المنذر رہ سے بیان کیا۔

حدیث کا متن: جعفر بن محمد (امام جعفر صادق) اپنے والد محمد (امام باقر) سے روایت کرتے ہیں کہ ہم چند ساتھی جابر بن عبد اللہؓ کی خدمت میں پہنچے، انہوں نے ہم سے دریافت کیا کہ ہم کون کون ہیں، یہاں تک کہ جب میری باری آئی تو میں نے کہا میں محمد بن علی بن حسین ہوں، انہوں نے اپنا ہاتھ میرے سر پر رکھا، پھر میرے کرتے کا اوپر والا بٹن کھولا، اس کے بعد نیچے والا کھولا، پھر اپنا ہاتھ میرے سینے کے بیچ رکھا، میں ان دنوں

بالکل نوجوان تھا، پھر فرمایا، میرے بھتیجے، خوش آمدید، جو کچھ تمہیں مجھ سے پوچھنا ہے بے تکلف پوچھو، میں نے ان سے پوچھنا شروع کیا، وہ نابینا ہو چکے تھے۔ اس اثنا میں نماز کا وقت آ گیا، حضرت جابرؓ ایک چھوٹی سی چادر (۱۰۷) لپیٹے ہوئے تھے، وہ اسی میں لپٹے ہوئے نماز کے لیے کھڑے ہو گئے، چادر اتنی چھوٹی تھی کہ جب وہ اسے اپنے مونڈھے پر رکھتے تو اس کے کنارے اُٹھ کر ان کی طرف آ جاتے حالانکہ ان کی بڑی چادر ان کے قریب ہی لٹکن (۱۰۸) پر رکھی ہوئی تھی، آپؓ نے اسی طرح ہمیں نماز پڑھائی (۱۰۹)۔ پھر میں نے کہا، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی تفصیلات بتایئے (۱۱۰)۔ انہوں نے ہاتھ کی انگلیوں سے نو کی گنتی کا اشارہ کرتے ہوئے کہا:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ آ کر نو سال تک کوئی حج نہیں کیا، پھر ۱۰ ہجری میں آپؐ نے اعلان کرایا کہ اس سال آپؐ کا ارادہ حج کرنے کا ہے، یہ اطلاع پا کر بہت بڑی تعداد میں لوگ مدینہ آ گئے۔ ہر ایک کی خواہش تھی کہ اس سفر میں آپؐ کے ہمراہ رہ کر آپؐ کی پوری پوری پیروی کرے اور آپؐ کے نقش قدم پر چلے (۱۱۱)۔

پھر ہم آپؐ کی قیادت میں مدینہ سے روانہ ہو کر ذوالحلیفہ پہنچے، وہاں اسماء بنت عمیس کے ہاں محمد بن ابوبکر پیدا ہوئے، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کروایا کہ ایسی حالت میں، میں کیا کروں؟ آپؐ نے فرمایا، غسل کر لو، اور ایسی حالت میں عورتیں جس طرح کپڑے کا لنگوٹ استعمال کرتی ہیں، اسی طرح استعمال کرو اور احرام باندھ لو (۱۱۲)۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (۱۱۳) پھر اپنی ناقہ قصواء پر سوار ہوئے (۱۱۴)۔ یہاں تک کہ جب ناقہ بیداء پر پہنچی تو میں نے اس بلندی سے ہر طرف نگاہ

دوڑائی تو آگے، پیچھے، دائیں بائیں حد نظر تک سوار اور پیادے آدمی ہی آدمی نظر آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپؐ پر قرآن نازل ہوتا تھا اور آپؐ اس کی حقیقت اور اس کا صحیح مطلب ومدعا جانتے تھے اور ہمارا رویہ، یہ تھا کہ جو کچھ آپ کو کرتے دیکھتے تھے وہی ہم بھی کرتے تھے، بیداء کے مقام پر آپ نے بلند آواز سے توحید کا تلبیہ کہا(۱۱۵)۔

لبیک اللّٰھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، ان الحمد والنعمة لک والملک لاشریک لک.

(میں حاضر ہوں، اے اللہ میں حاضر ہوں، میں حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں، میں حاضر ہوں، حمد ونعمت تیرے لیے ہے، بادشاہی تیری ہے، تیرا کوئی شریک نہیں)۔

آپؐ کے رفقاء صحابہؓ جو تلبیہ پڑھتے تھے، انہوں نے اپنا وہی تلبیہ بلند آواز سے کہا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے غلط نہیں بتایا لیکن آپؐ اپنا تلبیہ پڑھتے رہے(۱۱۶)۔

جابرؓ کہتے ہیں: اس سفر میں ہماری نیت حج کی تھی، عمرہ ذہن میں نہیں تھا(۱۱۷)، یہاں تک کہ جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بیت اللہ میں پہنچے تو آپؐ نے سب سے پہلے حجر اسود کا استلام کیا(۱۱۸)۔ پھر آپؐ نے تین چکروں میں رمل کیا اور چار چکروں میں اپنے معمول کے مطابق چلے(۱۱۹)، پھر مقام ابراہیم کی طرف بڑھے اور یہ آیت تلاوت کی: واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى (البقرہ،۲:۱۲۵)۔

مقام ابراہیم آپؐ کے اور بیت اللہ کے درمیان تھا۔(۱۲۰)

امام جعفر کہتے ہیں کہ میرے والد ذکر کرتے تھے کہ ان دو رکعتوں میں آپؐ نے قل

هو الله أحد اور قل يا أيها الكافرون کی قراءت کی۔ اس کے بعد پھر حجرِ اسود کے پاس آئے اور اس کا استلام کیا، پھر ایک دروازے سے نکل کر صفا پہاڑی کی طرف چلے گئے (۱۲۱)۔ صفا کے قریب پہنچ کر یہ آیت تلاوت فرمائی: ان الصفا و المروة من شعائر الله (بلاشبہ صفا اور مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں، البقرہ، ۲:۱۵۸)۔ اس کے بعد آپؐ نے فرمایا: میں اسی صفا سے سعی شروع کرتا ہوں، جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں پہلے کیا ہے، چنانچہ آپؐ پہلے صفا پر آئے اور اس حد تک اس کی بلندی پر چڑھے کہ بیت اللہ آپ کی نظر کے سامنے آ گیا، اس وقت آپؐ قبلہ کی طرف رخ کر کے کھڑے ہو گئے اور اللہ کی توحید اور تکبیر وتمجید میں مصروف ہو گئے۔ آپؐ نے کہا، لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده (اللہ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں وہی تنہا معبود اور مالک ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، ساری کائنات پر اس کی فرماں روائی ہے اور حمد وستائش اسی کا حق ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، وہی تنہا مالک ومعبود ہے اس نے اپنا وعدہ پورا فرمایا، اپنے بندے کی اس نے بھر پور مدد کی اور کفر وشرک کے لشکروں کو اس نے تنہا شکست دی)۔ (۱۲۲)

آپؐ نے تین بار یہ کلمات فرمائے اور ان کے درمیان دعا مانگی۔ اس کے بعد آپؐ اتر کر مروہ کی طرف چلے یہاں تک کہ جب آپؐ کے قدم وادی کے نشیب میں پہنچے تو آپ کچھ دوڑ کر چلے، پھر جب آپؐ نشیب سے اوپر آگئے تو پھر اپنی عام رفتار کے مطابق چلے، یہاں تک کہ مروہ پہاڑی پر آگئے اور یہاں آپ نے بالکل وہی کیا جو صفا پر کیا تھا، (۱۲۳) یہاں تک کہ جب آپؐ آخری پھیرا پورا کر کے مروہ پر پہنچے تو آپؐ نے اپنے

رفقاء صحابہ کرامؓ کو مخاطب کر کے فرمایا: اگر پہلے سے میرے خیال میں وہ بات آ جاتی جو بعد میں آئی تو میں قربانی کے جانور مدینہ سے ساتھ نہ لاتا(۱۲۴) اور اس طواف وسعی کو جو میں نے کیا ہے عمرہ بنا دیتا۔ تو اب میں تم لوگوں سے کہتا ہوں کہ تم میں سے جن کے ساتھ قربانی کے جانور نہیں ہیں وہ اپنا احرام ختم کر دیں اور اب تک جو طواف وسعی انہوں نے کی ہے اسے عمرہ بنا دیں۔ آپ ﷺ کا یہ ارشاد سن کر سراقہ بن مالکؓ نے کہا، یارسول اللہ، کیا یہ حکم خاص اس سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے یہی حکم ہے، آپ ﷺ نے ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ڈال کر دو مرتبہ فرمایا: عمرہ حج میں داخل ہو گیا(۱۲۵)، خاص اسی سال کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے لیے مزید جانور لے کر مکہ معظمہ پہنچے، انہوں نے حضرت فاطمہؓ کو دیکھا کہ وہ احرام ختم کر کے حلال ہو چکی ہیں اور رنگیں کپڑے پہنے ہوئے ہیں اور سرمہ بھی استعمال کیا ہے، تو انہوں نے ان کے اس رویے کو غلط سمجھا(۱۲۶) اور ناگواری کا اظہار کیا، حضرت فاطمہؓ نے کہا کہ مجھے ابا جان نے یہ حکم دیا تھا۔ حضرت علی عراق میں بتایا کرتے تھے کہ میں فاطمہؓ پر غصے کا اظہار کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے پوچھا کہ فاطمہؓ نے جو کیا ہے، اس کے بارے میں آپ ﷺ کا حوالہ دے رہی ہیں اور میں نے اس پر ناگواری کا اظہار کیا، آپ ﷺ نے فرمایا، فاطمہؓ نے سچ کہا، سچ کہا ہے؟ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا کہ: جب تم نے حج کی نیت کی اور تلبیہ کہہ کر احرام باندھا تو اس وقت تم نے کیا کہا تھا(۱۲۷)۔ انہوں نے کہا، میں نے نیت اس طرح کی تھی: اے اللہ، میں احرام باندھتا ہوں اس چیز کا جس کا احرام باندھا ہو تیرے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے،(۱۲۸) آپ ﷺ نے فرمایا میں چوں کہ کہ

قربانی کے جانور ساتھ لایا ہوں، اس لیے تم بھی احرام کی حالت میں رہو۔ آگے جابرؓ بیان کرتے ہیں کہ قربانی کے جو جانور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھ لے کر آئے تھے اور جو بعد میں آپؐ کے لیے حضرت علیؓ یمن سے لے کر آئے ان کی مجموعی تعداد ایک سوتھی۔ جابرؓ کہتے ہیں۔ تمام لوگوں نے احرام کھول دیے اور بال کٹوا دیے۔(۱۲۹) البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جولوگ قربانی کے جانور ساتھ لائے تھے انہوں نے احرام نہیں کھولے۔

پھر جب ۸ ذوالحجہ کا دن آیا(۱۳۰) تو سب لوگ منیٰ جانے لگے، لوگوں نے حج کا احرام باندھا(۱۳۱) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ناقہ پر سوار ہو کر منیٰ کو چلے، وہاں پر پہنچ کر آپؐ نے ظہر، عصر، مغرب، عشا اور فجر پانچوں نمازیں پڑھیں(۱۳۲)۔ پھر آپؐ تھوڑی دیر وہیں ٹھہرے یہاں تک کہ سورج نکل آیا، آپؐ نے حکم دیا تھا کہ نمرہ کے مقام پر آپؐ کے لیے صوف کا بنا ہوا خیمہ نصب کر دیا جائے(۱۳۳)۔ پھر آپؐ چلے اور قریش کو یقین تھا کہ آپؐ مشعر حرام کے پاس قیام کریں گے جیسا کہ قریش جاہلیت میں کرتے تھے(۱۳۴)۔ آپؐ مشعر حرام کی حدود سے آگے گزر گئے(۱۳۵) حتیٰ کہ عرفہ پہنچ گئے(۱۳۶)۔ آپؐ نے دیکھا کہ آپؐ کے لیے نمرہ کے مقام پر خیمہ نصب ہے، آپؐ اس خیمے میں اتر گئے(۱۳۷)۔ یہاں تک کہ جب سورج ڈھل گیا تو آپؐ نے اپنی ناقہ قصواء پر کجاوہ کسنے کا حکم دیا(۱۳۸)، آپؐ اس پر سوار ہو کر وادی کے درمیان(۱۳۹) آئے اور آپؐ نے لوگوں کو خطبہ دیا(۱۴۰)، جس میں فرمایا:

> ''لوگو! تمہارے خون اور تمہارے مال تم پر حرام ہیں بالکل اسی طرح کہ آج کا دن، یہ مہینہ اور یہ شہر(۱۴۱)۔ سن لو، جاہلیت کی تمام چیزیں میرے قدموں کے نیچے دفن اور پامال ہیں، زمانہ جاہلیت کے خون معاف ہیں، اور سب سے

پہلے میں اپنے خاندان کے ربیعہ بن حارث بن عبد المطلب کے بیٹے کا خون معاف کرتا ہوں، جو قبیلہ بنو ہذیل میں دودھ پینے کے لیے رہے تھے اور قبیلہ ہذیل نے انہیں قتل کر دیا تھا۔ زمانہ جاہلیت کے سارے سودی مطالبات ختم کرتا ہوں اور سب سے پہلے اپنے خاندان کے سودی مطالبات میں سے عباسؓ بن عبد المطلب کے سودی مطالبات ختم کرنے کا اعلان کرتا ہوں''(۱۴۲)۔

''لوگو! عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرتے رہنا، تم نے انہیں اللہ کی امانت کے طور پر لیا ہے(۱۴۳)۔ اللہ کے حکم اور اس کے قانون کے مطابق ان سے لطف اندوز ہونا تمہارے لیے حلال ہوا(۱۴۴)۔ تمہارا ان پر یہ حق ہے، جس آدمی کا گھر میں آنا اور تمہاری جگہ اور تمہارے بستر پر بیٹھنا تم کو پسند نہ ہو وہ اس کو اس کا موقع نہ دیں، اگر وہ غلطی کریں تو تم ان کو تنبیہ کے طور پر معمولی سزا(۱۴۵) دے سکتے ہو۔ ان کا تم پر حق یہ ہے کہ تم اپنی حیثیت کے مطابق ان کے کھانے پینے کا بندوبست کرو''(۱۴۶)۔

''میں تمہارے لیے وہ سامان ہدایت چھوڑ رہا ہوں کہ اگر تم اس سے وابستہ رہے تو پھر کبھی گمراہ نہ ہو گے وہ ہے کتاب اللہ۔ قیامت کے دن اللہ کی طرف سے تم سے میرے بارے میں پوچھا جائے گا، تو بتاؤ وہاں کیا جواب دو گے؟ لوگوں نے کہا، ہم گواہی دیں گے کہ آپؐ نے اللہ کا پیغام پہنچا دیا، رہنمائی، تبلیغ اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا۔ اس پر آپؐ نے انگشت شہادت آسمان کی طرف اٹھاتے ہوئے اور لوگوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے(۱۴۷)

تین بار فرمایا: اے اللہ تو گواہ رہ''۔

''اس کے بعد اذان ہوئی، پھر اقامت ہوئی، پھر آپؐ نے ظہر کی نماز پڑہائی پھر اقامت ہوئی اور آپؐ نے عصر کی نماز پڑہائی اور ان دونوں کے درمیان کوئی نماز نہیں پڑھی(۱۴۸)۔

پھر آپؐ سوار ہو کر میدان عرفات میں وقوف کی جگہ تشریف لائے(۱۴۹)۔ آپؐ نے اپنی ناقہ قصواء کا رخ اس طرف پھیر دیا جدھر پتھر کی بڑی بڑی چٹانیں ہیں(۱۵۰)۔ اور پیدل مجمع آپؐ نے اپنے سامنے کر لیا اور آپؐ قبلہ رو ہو گئے(۱۵۱)۔ آپؐ وہیں کھڑے رہے یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا(۱۵۲) اور زردی ختم ہوگئی حتی کہ سورج کی ٹکیہ نگاہوں سے اوجھل ہو گئی، آپؐ نے اسامہ کو اپنے پیچھے بٹھایا(۱۵۳)۔ آپؐ چل پڑے اور آپؐ نے اپنی اونٹنی قصواء کی زمام کھینچ لی حتیٰ کہ اس کا سر آپؐ کے پائیدان سے ٹکرانے لگا(۱۵۴)، آپؐ دائیں ہاتھ سے اشارہ کرتے ہوئے فرماتے: ''لوگو، اطمینان سے، سکون سے، آرام سے''۔ جب کوئی ریت کا ٹیلہ(۱۵۵) سامنے آتا تو آپؐ مہار ڈھیلی چھوڑ دیتے تاکہ اونٹنی اوپر چڑھ سکے۔

یہاں تک کہ آپؐ مزدلفہ پہنچ گئے، وہاں آپؐ نے ایک آذان اور دو اقامتوں کے ساتھ مغرب اور عشا کی نماز پڑھائی اور ان کے درمیان نوافل نہیں پڑھے(۱۵۶)۔ پھر آپؐ لیٹ گئے اور لیٹے رہے یہاں تک کہ صبح ہو گئی(۱۵۷)۔ جب صبح ظاہر ہوئی تو آپؐ نے اذان اور اقامت کے ساتھ نماز فجر ادا کی۔

پھر آپؐ اپنی ناقہ قصواء پر سوار ہو کر مشعر حرام پہنچے،(۱۵۸) یہاں آ کر آپؐ قبلہ رو کھڑے ہوئے اور دعا اور اللہ کی تکبیر، تہلیل اور توحید وتمجید میں مشغول رہے، یہاں تک کہ

خوب اجالا ہو گیا(۱۵۹)۔ سورج نکلنے سے پہلے آپؐ وہاں سے چل پڑے اور آپؐ نے فضل بن عباسؓ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا، وہ خوبصورت، نوجوان، عمدہ بالوں والے، گورے چٹے مرد تھے(۱۶۰)۔ جب آپؐ وہاں سے چلے تو کچھ عورتیں پاس سے گزریں(۱۶۱)، فضل ان کی طرف دیکھنے لگے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ فضل کے چہرے پر رکھ دیا(۱۶۲)۔ فضل نے اپنا چہرہ دوسری طرف کر لیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا پہلو بدل کر اپنا ہاتھ اس طرف فضل کے چہرے پر رکھ دیا، دوسری طرف دیکھنے سے بھی آپؐ نے ان کو روک دیا حتی کہ آپؐ وادی محسر (۱۶۳) میں پہنچے۔ آپؐ ذرا تیز چلے پھر اس سے نکل کر اس درمیانے راستے پر ہو لیے(۱۶۴) جو بڑے جمرہ پر پہنچتا ہے۔ پھر اس جمرہ کے پاس پہنچ کر جو درخت کے پاس ہے(۱۶۵) آپؐ نے اس سات کنکریاں پھینکیں، ہر کنکری کے ساتھ آپؐ تکبیر کہتے، کنکریاں مٹر کے دانے کے برابر تھیں(۱۶۶) اور آپؐ نے نشیبی جگہ کھڑے ہو کر پھینکیں۔ اس سے فارغ ہو کر آپؐ قربان گاہ میں تشریف لائے اور آپؐ نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے ذبح کیے۔ پھر آپؐ نے باقی حضرت علیؓ کے حوالے کر دیے اور جو بچ رہے تھے وہ انہوں نے ذبح کیے(۱۶۷) اور آپؐ نے انہیں اپنی قربانی میں شریک کیا(۱۶۸)۔ پھر آپؐ نے حکم دیا کہ قربانی کے ہر اونٹ میں سے گوشت کا ایک پارچہ لیا جائے۔ یہ سارے پارچے ایک دیگ میں ڈال کر پکائے گئے، آپؐ نے اور حضرت علیؓ نے اس میں سے گوشت کھایا اور اس کا شوربہ پیا(۱۶۹)۔

پھر آپؐ سوار ہو کر بیت اللہ کی طرف چل پڑے(۱۷۰)، آپؐ نے ظہر کی نماز مکہ میں ادا کی، نماز سے فارغ ہو کر بنی عبد المطلب کے پاس آئے جو زمزم سے پانی کھینچ کھینچ کر لوگوں کو پلا رہے تھے، آپؐ نے فرمایا: بنو عبد المطلب، خوب پانی پلاؤ(۱۷۱)، اگر مجھے یہ خطرہ

نہ ہوتا کہ دوسرے لوگ غالب آکر تم سے یہ خدمت چھین لیں گے تو میں بھی تمہارے ساتھ ڈول کھینچتا(۱۷۲)، انہوں نے ایک ڈول بھر کر آپ کو دیا، آپ نے اس میں سے نوش فرمایا(۱۷۳)۔

۵۔ فقہاء کے نزدیک اعمال حج کے احکام:

فقہاء کے نزدیک حج میں کچھ ارکان ہیں کچھ واجبات اور کچھ سنن، ہم پہلے مختصراً ان کا تذکرہ کریں گے پھر ایک جدول کے ذریعے مذاہب کے اختلاف کا موازنہ کریں گے۔

پہلا مذہب: حنفیہ کہتے ہیں(۱۷۴)۔

ارکان حج کی دو قسمیں ہیں: وقوف عرفہ، یہ حج کا اصلی رکن ہے اور طواف افاضہ (زیارت) کسی رکن کے فوت ہونے سے حج فاسد یا باطل ہو جاتا ہے، رکن یا فرض وہ چیز ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو۔ واجب وہ ہے جو ظنی دلیل سے ثابت ہو اور اگر عذر کی وجہ سے رہ جائے تو کوئی کفارہ نہیں اور اگر بلا عذر چھوڑ دے تو اس سے کفارے کے طور پر قربانی واجب ہوتی ہے۔

حج کے واجبات بہت سے ہیں جن میں سے پانچ اہم ہیں: صفا و مروہ کے درمیان سعی، مزدلفہ میں وقوف خواہ رات کے دوسرے نصف میں لمحہ بھر کے لیے ہو، رمی جمار، سرمنڈانا یا بال کٹوانا اور طواف وداع۔ یاد رہے کہ سرمنڈانا یا بال کٹوانا اور بیت اللہ کا طواف قربانی کے بعد کیا جائے اور قربانی قربانی کے دنوں میں ہی کی جاسکتی ہے، اس سے پہلے نہیں۔

حج کی سنتیں:

احرام کے لیے غسل کرنا اور خوشبو لگانا(۱۷۵)۔ نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنا مثلاً

مفرد یہ کہے: اے اللہ، میں حج کی نیت کرتا ہوں تو اسے میرے لیے آسان کر دے اور قبول فرما، عمرہ کرنے والا کہے، اے اللہ میں عمرہ کی نیت کرتا ہوں تو اسے میرے لیے آسان کر دے اور قبول فرما۔ قران کرنے والا کہے، اے اللہ میں عمرہ اور حج کی نیت کرتا ہوں، انہیں میرے لیے آسان کر دے اور قبول فرما۔

ہر فرض اور نفل نماز کے بعد تلبیہ کہے، جو یہ ہے: لبیک اللھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک (میں حاضر ہوں، اے اللہ میں حاضر ہوں، میں حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں، میں حاضر ہوں، حمد ونعمت تیرے لیے ہے، بادشاہی تیری ہے، تیرا کوئی شریک نہیں)۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تلبیہ تھا۔

مکہ میں رات کو یا دن کو داخل ہوں، پھر باب بنی شیبہ سے مسجد حرام میں داخل ہو اور خانہ کعبہ پر نظر پڑتے ہی آہستہ آواز میں کہے: ساری حمد وثنا اللہ ہی کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں، اللہ سب سے بڑا ہے۔ اے اللہ یہ تیرا گھر ہے، تو نے اسے عظمت، عزت اور شرف سے نوازا ہے، اس کی عزت، عظمت اور احترام میں اضافہ فرما"۔

مکہ کے باہر سے آنے والا اکیلا حج کرنے والا یا قران کرنے والا طواف قدوم حجر اسود سے شروع کرے، حجر اسود کی طرف منہ کر کے، نماز کی طرح دونوں کندھوں تک ہاتھ اٹھا کر، تکبیر کہے۔ افضل یہ ہے کہ حجر اسود کو اتباع نبویؐ میں بوسہ دے بشرطیکہ کسی کو ایذا پہنچائے بغیر ممکن ہو ورنہ اس کی طرف رخ کر کے اللہ اکبر کہے، کلمہ پڑھے اور اللہ کی حمد وثنا کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے جیسا کہ نماز میں درود پڑھتے ہیں۔

پھر خانہ کعبہ کے گرد سات چکر لگائے، پہلے تین چکروں میں رمل کرے اور آخری چار

چکر معمول کے مطابق پورے کرے، ہر چکر میں حجر اسود کو بوسہ دے یا اس کی طرف رُخ کر کے ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہہ کر چکر شروع کرے بوسہ دینے میں کسی کو ایذا نہ پہنچائے۔ رکن یمانی کو ہاتھ لگانا سنت نہیں ہے لیکن اگر اسے ہاتھ لگا لیا تو مستحب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت نہیں۔ امام محمد کا اس میں اختلاف ہے۔

پھر طواف کے آخر میں مقام ابراہیم کے پاس یا مسجد میں جہاں بآسانی جگہ ملے دو رکعت نماز پڑھے۔ طواف کی دو رکعات حنفیہ کے نزدیک واجب ہیں، دوسروں کے نزدیک نہیں۔

تین مواقع پر امام کا خطبہ دینا مسنون ہے، سات ذوالحجہ کو، عرفہ کے دن اور گیارہ ذوالحجہ کو اور یہ ایک ہی خطبہ ہے نماز ظہر کے بعد، البتہ عرفہ کا خطبہ نماز سے پہلے سورج ڈھلنے کے بعد دو خطبے ہیں۔

خطبہ کا اسلوب یہ ہے کہ اللہ کی حمد وثنا کرے، تکبیر وتہلیل کہے اور لوگوں کو وعظ کہے۔ انہیں اللہ کے اوامر ونواہی سے آگاہ کرے اور حج کے اعمال مثلاً وقوف عرفہ، وقوف مزدلفہ اور عرفات سے واپسی وغیرہ کی تعلیم دے۔

پھر امام لوگوں کو ظہر اور عصر کی نمازیں اکٹھی قصر پڑھائے اور ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ظہر کے وقت میں پڑھائے۔ ان سے پہلے اور بعد میں نوافل نہ پڑھے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا، امام ان دونوں میں آہستہ قراءت کرے بخلاف جمعہ اور عیدین کے، ان میں بلند آواز سے قراءت کی جاتی ہے اور اس میں مکہ میں رہنے والا اور احرام باندھنے والا وغیرہ سب برابر ہیں۔

پھر امام اور لوگ نماز کے بعد عرفات کا رخ کریں اور غروب آفتاب تک وہاں قیام کریں، تکبیر وتہلیل حمد وثنا اور درود وسلام میں مشغول رہیں۔ اللہ سے اپنی حاجتیں مانگیں اور

الحاح وزاری کے ساتھ دعائیں کریں۔ مزدلفہ میں صبح کا اجالا ہو جانے تک قیام کرنا بھی سنت ہے۔

آٹھ ذوالحجہ کی رات منیٰ میں گزارنا اور وہاں پانچ نمازیں پڑھنا بھی سنت ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجتہ الوداع میں کیا۔ نیز منیٰ میں دو اور راتیں یعنی ایام تشریق کی پہلی رات اور رمی کے دنوں کی دوسری رات گزارنا بھی سنت ہے۔ ایام منیٰ کی راتیں کہیں اور گزارنا مکروہ ہیں۔ اگر کوئی شخص کسی اور جگہ رہ گیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے البتہ گناہ ہے کیوں کہ منیٰ میں رات گزارنا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ سنت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ کو لوگوں کو پانی پلانے کے لیے مکہ میں رات رہنے کی اجازت دے دی تھی۔ (۱۷۶)

سنت یہ ہے کہ قربانی کے دن سورج نکلنے کے بعد زوال آفتاب سے پہلے بڑے جمرہ پر سات سنگ ریزے مارے جو مٹر کے دانے کے برابر ہوں، ہر کنکری انگوٹھے اور انگشت شہادت کے درمیان رکھ کر پھینکے۔

دوسرے اور تیسرے دن تینوں جمرات پر زوال آفتاب کے بعد کنکریاں مارے، ہر کنکری مارتے وقت تکبیر کہے، پہلا جمرہ جو مسجد خیف کے پاس ہے وہاں سے شروع کرے، پھر درمیانے پر اور پھر بڑے جمرہ پر، جب کنکریاں مار کر فارغ ہو جائے تو وہاں کھڑے ہو کر تکبیر وتہلیل اور اللہ کی حمد وثنا کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور اپنے لیے دعا کرے۔

کنکریاں مزدلفہ سے لے لے یا راستے سے اٹھا لے، اس میں اتباع نبویؐ ہے۔ اگر جمرات سے ہی کنکریاں اٹھا کر مار دیں تو عمل ادا ہو جائے گا لیکن اچھا نہیں ہے کیوں کہ ارشاد

نبویؐ ہے، جیسے بخاری ومسلم نے روایت کیا "کنکر مار دو، کوئی حرج نہیں" یہ حکم مطلق ہے۔

جمرہ عقبہ پر پہلا کنکر پھینکتے ہی تلبیہ کہنا ختم کر دے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمرہ عقبہ پر پہلا کنکر پھینکتے ہی تلبیہ کہنا بند کر دیا تھا(۱۷۷)۔

وادی محصب یا ابطح میں ٹھہرنا سنت ہے، یہ جگہ مکہ اور منیٰ کے درمیان، مکہ میں داخل ہونے کی جگہ دو پہاڑیوں کے درمیان ایک قبرستان کے پاس ہے جسے حجون کہتے ہیں۔ یہاں تھوڑی دیر ٹھہرے، کیوں کہ یہ سنت ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم ابطح میں ٹھہرے تھے(۱۷۸)۔

عمرہ کے اعمال:

حنفیہ کے نزدیک(۱۷۹) عمرہ کا رکن طواف ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ولیطوفوا بالبیت العتیق۔** (پرانے گھر کا طواف کریں، الحج ۲۲: ۲۹)۔

عمرہ میں دو کام واجب ہیں۔ صفا اور مروہ کے درمیان سعی اور سر منڈانا یا بال کٹوانا۔ عمرہ کی سنت یہ ہے کہ جب طواف کے پہلے چکر میں حجر اسود کا بوسہ دے یا ہاتھ اٹھائے تو تلبیہ کہنا بند کر دے۔

دوسرا مذہب: مذہب مالکیہ (۱۸۰)۔

حج کے متعدد ارکان، واجبات، سنن اور مندوبات (مستحبات) ہیں۔ رکن یا فرض وہ ہے جس کے بغیر حج یا عمرہ نہیں ہوتا۔ واجب وہ ہے جسے مجبوری کے بغیر اختیار سے چھوڑ دینا حرام ہے اسے چھوڑ دینے سے حج فاسد نہیں ہوتا بلکہ کفارے کے طور پر قربانی دینے سے کمی پوری ہو جاتی ہے۔

حج کے ارکان چار ہیں:

۱۔ احرام: حج سے متعلق کسی قول یا فعل کے ساتھ حج کی نیت کرنا مثلاً تلبیہ کہنا، حج کے لیے چل پڑنا، راجح تر قول یہ ہے کہ محض نیت سے احرام شروع ہو جاتا ہے۔

۲۔ صفا ومروہ کے درمیان سات چکر لگانا: الاجھوری نے بیان کیا ہے کہ سعی وقوف عرفہ سے افضل ہے کیوں کہ یہ عمل بیت اللہ کے قریب کیا جاتا ہے اور طواف کے بعد سعی کرنا وقوف عرفہ کے بعد سعی کرنے سے افضل ہے کیوں کہ اس کا تعلق بیت اللہ سے ہے جو حج میں مقصود ہے۔

۳۔ قربانی کی رات عرفہ میں حاضری: خواہ وہاں سے گزر ہی جائے بشرطیکہ اسے معلوم ہو کہ یہ عرفہ ہے اور وہاں حاضری کے رکن کو ادا کرنے کی نیت کرے۔

۴۔ طواف افاضہ: بیت اللہ کے گرد سات چکر۔

عمرہ کے ارکان تین ہیں:

میقات سے یا حرم کے باہر سے احرام باندھنا، بیت اللہ کے گرد سات چکر لگانا، صفا و مروہ کے درمیان سات چکر لگا کر (سعی) سر منڈانا واجب ہے اور ایک سال میں ایک سے زائد بار عمرہ کرنا مکروہ ہے۔

احرام میں کئی چیزیں واجب ہیں، کئی سنن اور مستحبات، یاد رہے کہ سنتیں چھوڑ دینے سے کفارے میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔

احرام کے واجبات:

مرد کے لیے سلے ہوئے کپڑے نہ پہننا اور سر ننگا رکھنا، تلبیہ پڑھنا اور احرام کے

ساتھ ہی تلبیہ کہنا، اگر کسی نے سرے سے تلبیہ نہیں کہا یا احرام کے اور تلبیہ کے درمیان طویل وقفہ کر دیا تو قربانی ادا کرے۔

احرام کی سنتیں:

احرام سے فوراً پہلے غسل کرے، تہہ بند باندھے، کندھوں پر چادر لے، پاؤں میں جوتے پہنے، اگر بڑی چادر اوپر لپیٹ لی تو درست ہے مگر خلاف سنت ہے۔

غسل کے بعد اور احرام سے پہلے دو رکعت نماز پڑھنا سنت ہے۔ اگر فرض نماز پڑھ لی تو وہی کافی ہے۔ لیکن افضل طریقہ اس سے رہ جاتا ہے۔ سوار کے لیے اس وقت احرام باندھنا مستحب ہے جب وہ سواری پر بیٹھے اور پیدل جب چل پڑے۔ احرام باندھنے والے کے لیے مستحب ہے کہ احرام باندھنے سے پہلے اچھی طرح صفائی کر لے مثلاً ناخن کاٹ لیں، مونچھیں تراش لے، زیر ناف اور بغلوں کے بال صاف کر لے۔ سر کے بالوں کو کنگھی کر لے اور اگر سر منڈوانے کی عادت ہو تو منڈوا لے تاکہ احرام کی حالت میں اس تکلیف سے بچا رہے۔

مستحب یہ ہے کہ جو تلبیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا وہی کہے یعنی لبیک اللّٰھم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک، ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک(۱۸)۔

جب بھی ایک حالت سے دوسری حالت میں جائے مثلاً کھڑے، بیٹھے، بلندی پر چڑھتے، نیچے اترتے، سوار ہوتے، اترتے، نیند سے بیدار ہوتے، سوتے وقت اور نمازوں کے بعد خواہ نفل نماز ہو اور دوستوں سے ملاقات کے وقت تلبیہ پڑھے۔

درمیانے درجے کی بلند آواز سے پڑھنا مستحب ہے، نہ آہستہ اور نہ بہت اونچی آواز

ہے۔ اسے دہرانے میں اعتدال رکھے، نہ تو بالکل چھوڑ دے کہ احساس عبادت ہی نہ رہے اور نہ مسلسل پڑھتا رہے کہ تنگ آ جائے۔

مکہ سے احرام باندھنے والا جہاں سے احرام باندھے وہی سے تلبیہ کہے خواہ مسجد سے یا مسجد کے باہر۔ باہر سے آنے والا عمرہ کرنے والا میقات سے تلبیہ کہے، اسی طرح جس کسی کا حج بندش یا بیماری کے باعث رہ گیا اور وہ عمرہ کر رہا ہے تو وہ بھی میقات سے تلبیہ کہے اور جب تک مکہ کے عام حرم میں نہ پہنچ جائے تلبیہ کہتا رہے۔

میقات کے اندر حرم کے باہر سے عمرہ کرنے والا وہیں سے مثلاً جعرانہ سے احرام باندھنے والا جعرانہ سے تلبیہ کہنا شروع کرے اور مکہ کے مکانات تک پہنچنے تک کہتا رہے۔

حج کا احرام باندھنے والا خواہ حج قِران کر رہا ہو میقات سے تلبیہ کہنا شروع کرے اور مکہ کے مکانات کو پہنچنے تک یا طواف قدوم کے شروع کرنے تک تلبیہ کہتا رہے۔

سعی میں واجبات:

واجب طواف مثلاً طواف قدوم اور طواف افاضہ کے بعد سعی کرے۔ اگر اس پر طواف قدوم واجب ہے تو وقوف عرفہ سے پہلے سعی کرے ورنہ طواف افاضہ کے بعد سعی کرے۔

طواف قدوم تین شرائط کے ساتھ واجب ہے: افراد اور قِران کرنے والے پر جس نے حرم کے باہر سے احرام باندھا ہو، بشرطیکہ وقت تنگ نہ ہو اور طواف قدوم میں مصروف ہو جانے کی وجہ سے حج فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس نے عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد اس کا طواف شروع کرنے سے پہلے حج کی نیت نہ کر لی ہو۔ حیض نفاس والی عورتیں، بے ہوش اور دیوانہ طواف قدوم نہ کرنے میں معذور ہیں، جیسا کہ حج فوت ہونے کا خوف ہو تو طواف قدوم چھوڑ دینا چاہیے۔

طواف کے واجبات:

طواف کے بعد دو رکعات نماز واجب ہے اور ان میں پہلی رکعت میں سورۃ فاتحہ کے بعد سورہ الکافرون اور دوسری میں سورۃ اخلاص پڑھنا مستحب ہے۔ نیز یہ دو رکعات مقام ابراہیم پر پڑھنا مستحب ہیں۔

طواف کا آغاز حجر اسود سے کرنا واجب ہے، جو شخص پیدل چل سکتا ہو وہ پیدل چل کر طواف کرے جیسا کہ سعی پیدل کرنا واجب ہے بصورت دیگر کفارے میں قربانی دینا ہوگی۔

طواف مکمل کر کے دو رکعات پڑھنے سے پہلے ملتزم پر دعا کرنا واجب ہے۔ ملتزم حجر اسود اور کعبہ کے دروازہ کے درمیان کی دیوار ہے، اس کے ساتھ سینہ چمٹا کر، دونوں بازو پھیلا لے اور جو چاہے دعا کرے، اسے حطیم بھی کہتے ہیں۔

بکثرت آب زمزم پینا مستحب ہے کیوں کہ اس میں برکت ہے، اچھی نیت سے پیئے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''آب زمزم جس مقصد کے لیے پیا جائے وہ پورا ہو جاتا ہے''۔ (۱۸۲) آب زمزم کو اپنے شہر اور اپنے خاندان کے لیے لے جانا مستحب ہے کیوں کہ وہ بابرکت پانی ہے۔

طواف کی سنتیں:

۱۔ طواف شروع کرنے سے پہلے حجر اسود کو بلا آواز بوسہ دینا مستحب ہے، بشرطیکہ بھیڑ نہ ہو ورنہ ہاتھ لگائے یا لکڑی لگا کر ہونٹوں سے لگا لے اور مستحب ہے کہ ہر بار بوسہ دیتے وقت تکبیر کہے اور یہ دعا پڑھے: بسم اللہ اللہ اکبر، اللّٰھم ایمانا بک وتصدیقاً بکتابک ووفاء بعھدک واتباعاً لسنۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلمؐ اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ تجھ پر ایمان لاتے ہوئے، تیری کتاب کی تصدیق کرتے

ہوئے، تیرے عہد کی پاس داری کرتے ہوئے اور تیرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پیروی میں''۔

۲۔ پہلے چکر میں رکن یمانی کا استلام کرنا، یعنی دایاں ہاتھ اس پر رکھ کر ہونٹوں پر رکھ لینا۔

۳۔ مرد خواہ نابالغ ہو، پہلے تین چکروں میں رمل کرے بشرطیکہ بھیڑ نہ ہو۔ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جس نے میقات سے احرام باندھا ہو۔ رمل: جلدی چلنے کو کہتے ہیں لیکن اس میں دوڑے نہیں۔ رمل طواف قدوم میں اور عمرہ کے اس طواف میں کیا جاتا ہے جس کا احرام میقات سے باندھا ہو، اگر میقات سے احرام نہ باندھا ہو تو جس کسی نے کسی عذر یا نسیان کی وجہ سے طواف قدوم نہیں کیا اس کے لیے طواف افاضہ میں رمل کرنا مستحب ہے۔

۴۔ جو دعا چاہے کرے مثلاً اللہ سے عافیت، علم، توفیق، رزق کی وسعت مانگے، کوئی دعا مقرر نہیں ہے۔ بہتر یہ ہے کہ یہ دعا کرے: ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار۔ (اے اللہ! ہمیں دنیا میں بھی بھلائی دے اور آخرت میں بھی اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا۔ البقرہ ۲: ۲۰۱) یا کوئی منقول دعا پڑھے مثلاً اللّٰھم انی امنت بکتابک الذی انزلت ونبیک الذی ارسلت، فاغفرلی ما قدمت وما اخرت (۱۸۳) (اے اللہ! میں تیری کتاب پر ایمان لایا ہوں جو تو نے نازل کی اور تیرے نبیؐ پر جو تو نے بھیجا، پس میرے پہلے اور پچھلے گناہ معاف فرما دے)۔

سعی کی چار سنتیں ہیں:

۱۔ سعی پر جانے سے پہلے اور طواف کی دو رکعات کے بعد حجر اسود کو بوسہ دینا۔

۲۔ صفا اور مروہ پر چڑھنا: اگر مرد وہاں نہ ہوں تو عورت بھی اوپر چڑھے۔

۳۔ دونوں سبز میلوں (ستونوں) کے درمیان تیز چلنا، جو رمل سے زیادہ اور دوڑ سے کم

رفتار میں ہو۔ مروہ کی طرف جاتے ہوئے اور صفا کی طرف لوٹتے ہوئے۔

۴۔ صفا اور مروہ پر دعا کرنا، خواہ اوپر چڑھے یا نہ، کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر۔

طواف کے مستحبات:

جس کسی نے میقات کے سوا مثلاً تنعیم یا جعرانہ سے احرام باندھا ہو وہ طواف کے پہلے تین چکروں میں رمل کرے۔ اگر کسی عذر یا نسیان کے باعث طواف قدوم نہیں کر سکا تو طواف افاضہ میں رمل کرے۔ پہلے چکر کے سوا دوسرے چکروں میں حجر اسود کو بوسہ دے اور رکن یمانی کا استلام کرے۔

سعی کے مستحبات:

نماز کی شرائط مثلاً طہارت اور ستر پوشی اور صفا و مروہ پر کھڑے ہونا مستحب ہے، بیٹھنا مکروہ ہے یا خلاف اولیٰ ہے۔

عرفہ میں وقوف کے واجبات:

اطمینان، یعنی جتنا وقت دو سجدوں کے درمیان آدمی بیٹھتا ہے کم از کم اتنا وقت اطمینان سے کھڑا رہے یا بیٹھا رہے یا سوار رہے اور سوار رہنا افضل ہے۔

عرفہ میں وقوف کی سنتیں:

۱۔ زوال آفتاب کے بعد مسجد نمرہ میں جمعہ کی طرح دو خطبے جن میں خطیب حمد اور شہادتین کے بعد لوگوں کو حج کے مسائل کی تعلیم دے، خطبے ظہر کی آذان سے پہلے ہوں، ظہر اور عصر کی نمازیں قصر ادا کی جائیں اور جمع کی جائیں۔ رمی جمار، طواف افاضہ، مزدلفہ سے کنکریاں اکٹھی کرنا، رات مزدلفہ میں رہنا، صبح کی نماز وہیں پڑھنا، طلوع فجر کے قریب

وہاں سے مشعر حرام میں وقوف کرنے کے لیے کوچ کرنا، جمرہ عقبہ پر رمی کرنے کے لیے منیٰ کو چلنا، وادی محسر سے تیز گزرنا، سر منڈانا یا بال کٹوانا، قربانی کا جانور ذبح کرنا۔

۲۔ مسجد نمرہ میں ظہر اور عصر کی دونوں نمازیں ظہر کے وقت میں پڑھنا اور عرفات میں رہنے والوں کے سوا دوسرے لوگ قصر نماز پڑھیں، عرفات والے پوری نماز پڑھیں۔ مغرب اور عشا کی نمازیں عشا کے وقت مزدلفہ میں قصر ادا کرنا، البتہ مزدلفہ میں رہنے والے پوری نماز پڑھیں۔

الغرض مکہ، منیٰ، مزدلفہ اور عرفات میں رہنے والے ان جگہوں پر پوری نماز پڑھیں دوسرے لوگ قصر کریں۔

وقوف عرفہ کے مستحبات:

۱۔ جبل رحمت پر وقوف کرنا: جبل رحمت عرفہ کے مشرق میں بڑی چٹانوں کے پاس معروف جگہ ہے۔

۲۔ لوگوں کے ہمراہ وقوف کرنا: کیوں کہ اجتماع رحمت وقبولیت کا باعث ہوتا ہے

۳۔ وقوف کے وقت سوار ہونا: پھر قدموں پر کھڑے رہنا، اگر تھک جائے تو بیٹھ جائے۔

۴۔ دنیا اور آخرت کی بھلائی کی جو دعا چاہے مانگے، اللہ کے سامنے عاجزی اور زاری کرے خشوع وخضوع سے غروب آفتاب تک دعا جاری رکھے کیوں کہ یہ قبولیت دعا کا موقع ہے۔

مزدلفہ میں اتنی دیر وقوف واجب ہے جتنی دیر آدمی سواری سے اتر کر مغرب اور عشا کی نماز ادا کرتا ہے اور بقدر ضرورت کھا پی لیتا ہے۔ اگر سواری سے نہ اترا تو کفارے کے

طور پر قربانی دے۔

وقوف مزدلفہ کے مستحبات:

۱۔ وہاں رات کو ٹھہرنا، صبح کی نماز تاریکی میں ادا کرے کہ ابھی چہرے نہ پہنچانے جاتے ہوں وہاں سے روانہ ہونا۔

۲۔ مشعر حرام پر ٹھہرنا (مزدلفہ کے متصل منیٰ کی جانب جگہ ہے) وہاں مغفرت وغیرہ کی دعا کرنا، اللہ کی حمد وثنا کرنا، جب اجالا پھیل جائے اس وقت تک وہاں قبلہ رو ہو کر مغرب کی طرف منہ کر کے دعا کرے، کیوں کہ یہ جگہیں مکہ سے مشرق کی طرف ہیں۔

۳۔ بطن محسر (مشعر حرام اور منیٰ کے درمیان وادی ہے جس کا فاصلہ اتنا ہے کہ قوت کے ساتھ کمان سے پتھر پھینکا جائے تو دوسرے سرے پر پہنچ جائے) سے تیز تیز چلنا۔

منیٰ میں کنکریاں پھینکنے کے اور اس کے بعد کے مستحبات:

۱۔ جمرہ عقبہ پر قربانی کے دن کی صبح طلوع آفتاب سے زوال آفتاب تک جب بھی وہاں پہنچے، پیدل ہو یا سواری پر تو سات کنکریاں مارے جو مزدلفہ سے اٹھائی ہوں اور مٹر کے دانے کے برابر ہوں اور دوسرے جمرات پر زوال کے بعد ظہر کی نماز سے پہلے باوضو ہونے کی حالت میں کنکریاں مارے، مسجد خیف کے ساتھ جو جمرہ اولیٰ ہے وہاں سے شروع کرے، پھر جمرہ وسطیٰ پر اور پھر جمرہ عقبہ پر۔ اگر اس ترتیب کی مخالفت کی تو رمی صحیح نہیں ہوگی۔

۲۔ جمرہ عقبہ پر پہلے دن کنکر مارنے کے سوا باقی دونوں دن پیدل رمی کرے۔

۳۔ جمرہ عقبہ اور دوسرے جمرات پر ہر کنکری پھینکتے وقت اللہ اکبر کہے یا یوں کہے ”بسم

اللہ اللہ اکبر، رغماً للشیطان وحزبہ ورضاء الرحمن'' (اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، شیطان اور اس کا گروہ ذلیل ہو اور رحمان راضی ہو) جمرہ وسطی کے بائیں طرف کھڑا ہو اور قبلہ رو ہو کر دعا کرے اور حمد وثنا کہے اور جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطی پر رمی کرنے کے بعد اتنی دیر کھڑا رہے جتنی دیر سورہ البقرہ پڑھی جاتی ہے۔ البتہ جمرہ عقبہ پر رمی کرکے واپس ہو جائے کیوں کہ وقت تنگ ہو گیا ہے۔

۴۔ کنکریاں پے در پے مارے، ان میں گفتگو یا کسی اور مصروفیت کے ذریعے وقفہ نہ کرے۔

۵۔ خود یا کوئی دوسرا جہاں سے چاہے کنکریاں اٹھا کر پاس رکھے۔ البتہ جمرہ عقبہ پر کنکریاں مارنے کے لیے مزدلفہ سے کنکریاں اٹھائے۔

۶۔ زوال آفتاب سے پہلے اگر ممکن ہو تو قربانی کرے اور سر منڈوائے۔

۷۔ قربانی کا جانور ذبح کرنے کے بعد سر منڈوائے یا بال کٹوائے۔ عورت سارے سر کے بال ایک پور کے برابر کٹوائے اور مرد بالوں کی جڑوں کے قریب سے یا کناروں سے ایک پور کے برابر کٹوائے، مرد کے لیے سر کے کچھ بال منڈوانا اور عورت کے لیے کچھ کٹوانا کافی نہیں۔

۸۔ جو شخص جلدی میں نہ ہو وہ تیسرے دن کی رمی کرنے کے بعد محصب (مکہ سے باہر وادی ہے) میں ٹھہرے اور وہاں چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشا پڑھے، جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا۔ البتہ جو جلدی میں ہو، اس کے لیے یہ عمل مستحب نہیں۔

جب جمرہ عقبہ پر رمی کر چکے، قربانی کرکے، سر منڈوا کر یا بال کٹوا کر فارغ ہو جائے تو طواف افاضہ کے لیے منیٰ سے مکہ کو روانہ ہو جائے، نماز عید منیٰ میں مسنون ہے نہ

مسجد حرام میں کیوں کہ حاجیوں کے لیے عید نہیں ہے۔ آج کل جو جمرہ عقبہ کی رمی کرنے کے بعد مسجد حرام میں عید کی نماز ادا کی جاتی ہے یہ مذہب مالکیہ کے سوا دوسرے مذاہب کے مطابق ہے۔

جمرہ عقبہ کی رمی کے دو واجبات:

سر منڈوانے سے پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرنا واجب ہے کیوں کہ جب تک وہاں رمی نہیں کرے گا احرام کھولنا جائز نہیں۔ اس لیے سر منڈوانا یا کوئی ایسا کام کرنا جو احرام کے منافی ہے درست نہیں۔

طواف افاضہ سے پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرنا واجب ہے۔ اگر کسی نے طواف افاضہ یا سر منڈوانے کے بعد جمرہ عقبہ کی رمی کی تو اسے کفارے کے طور پر قربانی دینا ہوگی۔ البتہ قربانی سے پہلے رمی کرنا یا طواف افاضہ سے پہلے قربانی کرنا یا سر منڈوانا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

الغرض قربانی کے دن چار کام کرنے ہوتے ہیں: رمی (کنکر مارنا)، قربانی، سر منڈانا اور طواف افاضہ کرنا۔

طواف افاضہ کے مستحبات:

احرام کے دو کپڑوں میں طواف افاضہ کرے تاکہ حج کے تمام ارکان احرام میں ادا ہوں۔ سر منڈوانے کے فوراً بعد بلا تاخیر طواف کرے اگر کوئی مجبوری یا ضرورت درپیش نہ ہو۔

تیسرا مذہب: مذہب شافعیہ (۱۸۴)۔

حج کے اعمال کی تین اقسام ہیں: ارکان، واجبات، سنن، ارکان وہ ہیں کہ جب تک وہ پورے ادا نہ کیے جائیں حج مکمل نہیں ہوتا اور احرام ختم نہیں ہوگا، خواہ کوئی معمولی سا کام ہی

ارکان میں سے باقی ہو، مثلاً تمام ارکان ادا کر دیے صرف طواف یا سعی کے سات چکروں میں سے صرف ایک چکر رہ گیا تو حج درست نہیں ہوگا اور احرام ختم کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دو بال منڈوا دیئے۔ تو جب تک تیسرا بال نہ منڈوائے حج مکمل نہیں ہوگا۔ ارکان میں سے کسی رکن کی کمی کفارے وغیرہ سے پوری نہیں ہوسکتی بلکہ وہ رکن ادا کرنا ضروری ہے۔

طواف، سعی اور سر منڈوانا: ان کا کوئی آخری وقت مقرر نہیں۔ اگر ادا نہیں کیے تو جب تک زندہ ہے کسی بھی وقت ادا کرسکتا ہے۔ اور منیٰ میں یا حرم میں سر منڈوانا ضروری نہیں۔ وطن وغیرہ میں بھی سر منڈوا سکتا ہے۔

ارکان میں ترتیب واجب ہے، احرام تمام ارکان پر مقدم ہے اور طواف افاضہ اور سر منڈوانا وقوف عرفہ پر مقدم ہیں اور سعی کے لیے شرط ہے کہ طواف صحیح کے بعد ادا کی جائے اور طواف قدوم کے بعد سعی کرنا درست ہے۔ طواف اور سر منڈوانے میں ترتیب واجب نہیں ہے۔

واجبات سے مراد وہ امور ہیں جن کے چھوڑنے پر کفارے کی قربانی واجب ہوتی ہے۔ اور ان کے بغیر حج ادا ہو جاتا ہے۔ خواہ دانستہ چھوڑ دے یا بھول کر، البتہ دانستہ چھوڑنے سے گناہ ہوتا ہے۔

سنن وہ امور ہیں جن کو چھوڑنے سے نہ گناہ ہوتا ہے نہ کفارہ واجب ہوتا ہے البتہ کمال، فضیلت اور بہت بڑا ثواب رہ جاتا ہے۔

۱۔ ارکان: حج کے پانچ ارکان ہیں:

احرام، عرفہ میں وقوف، طواف، سعی اور سر منڈانا یا بال کٹوانا(۱۸۵)۔

عمرہ کے چار ارکان ہیں: احرام، طواف، سعی اور سر منڈوانا یا بال کٹوانا۔

۲۔ واجبات: حج کے پانچ واجبات ہیں:

۱۔ میقات زمانی اور میقات مکانی سے احرام باندھنا، میقات زمانی، شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کی پہلی دس راتیں ہیں۔ عمرہ کا زمانی میقات سارا سال ہے کیوں کہ سارے سال عمرہ کا احرام باندھا جا سکتا ہے۔ حج کے میقات مکانی مکہ میں مقیم کے لیے خواہ وہیں کا رہنے والا ہو یا باہر کا مکہ ہے اور باہر سے آنے والا ان پانچ مقامات میں سے کسی مقام سے احرام باندھے جن کا اوپر ذکر ہوا (یعنی مدینہ والے ذوالحلیفہ سے، شام، مصر اور مغرب والے جحفہ سے، یمن والے یلملم سے، نجد والے قرن المنازل سے اور مشرق سے آنے والے ذات العرق سے)۔

۲۔ تینوں جمرات پر کنکر مارنا: چھوٹے جمرہ سے شروع کرے(۱۸۶) جو مسجد خیف کے پاس ہے، پھر درمیانی اور پھر جمرہ عقبہ پر جو مکہ کی طرف ہے۔ ایام تشریق میں سے ہر روز ان تینوں جمرات کو کنکریاں مارے۔ البتہ قربانی کے دن صرف جمرہ عقبہ کو کنکریاں مارے۔

۳۔ رات مزدلفہ میں رہنا: راجح شافعی مذہب کے مطابق یہ واجب ہے سنت نہیں۔

۴۔ منیٰ میں رات گزارنا: راجح شافعی مذہب میں یہ واجب ہے۔

۵۔ مکہ سے سفر کا ارادہ کرے تو طواف وداع کر کے نکلے، خواہ حاجی ہو یا نہ اور سفر خواہ طویل ہو خواہ مختصر، طواف وداع کے واجب ہونے کا قول راجح ہے۔

۳۔ سنن:

حج کی عمومی سنتیں آٹھ یا اس سے زائد ہیں، ارکان اور واجبات کے سوا امور سنن ہیں۔

۱۔ افراد، عمرہ سے پہلے حج کرے، یعنی میقات سے صرف حج کا احرام باندھے پھر جب

حج سے فارغ ہو جائے تو حرم سے باہر قریب ترین جگہ سے عمرہ کا احرام باندھے اور جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، سب سے افضل جگہ جعرانہ ہے، پھر تنعیم اور پھر حدیبیہ۔

۲۔ تلبیہ کہنا: اس کے الفاظ یہ ہیں۔ لبیک اللھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، ان الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک۔

جو عربی میں اچھی طرح نہ ادا کر سکے وہ کسی دوسری زبان میں ادا کر لے اور عربی میں کہنے کی استعداد کے باوجود کسی دوسری زبان میں ترجمہ کے الفاظ کہنا جائز ہیں۔ احرام کے دوران بکثرت تلبیہ کہے اور مرد بلند آواز سے تلبیہ کہیں۔

جب تلبیہ سے فارغ ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور اللہ سے جنت اور اس کی رضا مانگے اور دوزخ سے پناہ مانگے۔

۳۔ طواف قدوم: جو حاجی وقوف عرفہ سے پہلے مکہ میں داخل ہو وہ طواف قدوم کرے، البتہ عمرہ کرنے والا جب عمرہ کا طواف کرتا ہے تو وہی قدوم کی جگہ شمار ہوتا ہے۔

۴۔ طواف سے فارغ ہونے کے بعد دو رکعات مقام ابراہیم کے پیچھے ادا کرنا، دن ہو تو ان میں آہستہ قراءت کرے، رات ہو تو بلند آواز سے پڑھے۔ اگر مقام ابراہیم میں نہ پڑھ سکے تو حجر (حجر اسماعیل) میں پڑھے ورنہ مسجد میں پڑھ لے، اگر وہاں بھی نہ پڑھ سکے تو حرم میں یا حرم کے باہر جہاں ہو سکے پڑھ لے۔

۵۔ احرام کا ارادہ کرتے وقت(۱۸۸) سلے ہوئے کپڑے اور بنے ہوئے، باندھے ہوئے سب اتار دے۔ بدن کے کسی حصے پر بھی ایسا لباس نہ ہو، نیز موزے اور ایسے جوتے جن سے پاؤں کی انگلیاں چھپ جائیں اتار دے اور جن سے انگلیاں نہ چھپیں وہ پہن لے۔ پھر سفید نئے تہہ بند اور چادر پہن لیں، نئے نہ ہوں تو صاف

ستھرے ہوں کیوں کہ حدیث میں ہے: ”سفید لباس پہنا کرو“۔ ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے: ”تم میں سے جو کوئی احرام باندھے تو تہہ بند چادر اور جوتوں میں احرام باندھے“۔

۶- امام چار خطبے دے:(۱۸۹) پہلا سات ذوالحجہ کو ظہر کی نماز کے بعد خانہ کعبہ کے پاس، دوسرا عرفہ کے دن وادی عرنہ میں اور بالعموم یہ مسجد نمرہ میں دیا جاتا ہے۔ تیسرا قربانی کے دن اور چوتھا ایام تشریق کے دوسرے دن ظہر کی نماز کے بعد، اس میں حج سے واپسی کے مسائل اور طواف وداع وغیرہ کے بارے میں بتائے، لوگوں کو رخصت کرے اور انہیں اللہ کی فرمان برداری کی ترغیب دے اور یہ کہے اور اپنے حج استقامت سے مکمل کرو اور اللہ کی طاعت پر ثابت قدم رہو اور حج کے بعد تمہاری زندگی حج سے پہلے کی زندگی سے بہتر ہو اور اللہ سے تم نے جس خیر اور اطاعت کا معاہدہ کیا ہے اسے فراموش نہ کرنا، ان میں سے ہر خطبہ میں وہ تمام باتیں سکھائے جن کی اگلے خطبے تک ضرورت ہوتی ہے۔

ان میں سے تمام خطبے ایک ایک خطبہ ہے اور ظہر کی نماز کے بعد ہے البتہ عرفات کے دن دو خطبے ہیں اور نماز سے پہلے ہیں۔

۷- حج میں مسنون غسل سات ہیں:

سات امور میں ہر ایک کے لیے غسل کرنا مسنون ہے۔ (۱) احرام کے لیے(۱۹۰) اگر احرام باندھنے والا پانی نہ ہونے کے باعث یا پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے غسل نہ کرسکے تو تیمّم کرے۔ (۲-۳) حرم میں داخل ہونے کے لیے اور مکہ میں داخل ہونے کے لیے خواہ احرام کے بغیر داخل ہو رہا ہو(۱۹۱)۔ (۴) وقوف عرفہ

لیے، افضل یہ ہے کہ نمرہ میں غسل کرے۔ (۵) مزدلفہ میں وقوف کے لیے، قربانی کے دن فجر کے بعد مشعر حرام کے پاس غسل کرے۔ (۶) ایام تشریق میں سے ہر روز زوال آفتاب کے بعد رمی کرنے کے لیے کیوں کہ اس سلسلے میں آثار موجود ہیں اور یہ لوگوں کے اجتماع کی جگہ ہے۔ اس لیے جمعہ کے غسل کی طرح یہاں بھی غسل مسنون ہے۔ (۷) مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لیے۔

۸- آب زمزم پیٹ بھر کر پینا اور قبلہ رو ہو کر پینا خواہ حج اور عمرہ نہ کر رہا ہو۔ اور جب آب زمزم پیے تو یہ الفاظ کہے: ''اے اللہ! میں نے سنا ہے کہ تیرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آب زمزم جس مقصد کے لیے پئیں وہ پورا ہو جاتا ہے، میں دنیا اور آخرت کی سعادت کے لیے پی رہا ہوں۔ اے اللہ! تو ایسا کردے''۔ ابن عباسؓ جب آب زمزم پیتے تو یہ دعا کرتے: اللّٰھم انی اسألک علماً نافعاً ورزقاً واسعاً وشفاء من کل داء۔(۱۹۲) (اے اللہ! میں تجھ سے علم نافع، کشادہ رزق اور ہر بیماری سے شفا کا سوال کرتا ہوں)۔ سنت یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھ کر پیئے اور تین سانسوں میں پیئے اور اپنے سر، چہرے اور سینے پر چھینٹے مارے۔

حج کے اعمال میں سے ہر عمل کی الگ الگ سنتیں ہیں:

۱- احرام کی سنتیں:(۱۹۳)

احرام کے لیے غسل کرنا سنت ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہے، بدن کو خوشبو لگانا اور صحیح یہ ہے کہ کپڑوں کو بھی خوشبو لگائے، عورت اپنے ہاتھوں کو مہندی لگائے، احرام سے پہلے دو رکعات نماز پڑھے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کا یہی تقاضا ہے جیسا کہ شیخین نے روایت کی، پہلی رکعت میں سورۃ الکافرون اور دوسری رکعت میں سورۃ الاخلاص

پڑھے۔ افضل یہ ہے کہ اگر سواری پر ہے تو جونہی سواری حرکت کرے تو احرام کی نیت کرے اور اگر پیدل ہے تو جونہی چلے تو احرام کی نیت کرے، تلبیہ بکثرت پڑھے، بلند آواز سے پڑھے اور جب ایک حالت سے دوسری حالت میں جائے مثلاً سواری سے اترے، بلندی سے اترے یا بلندی پر چڑھے یا دوستوں سے ملے تو تلبیہ کہے۔ شافعیہ کے نزدیک احرام کے آغاز میں قبلہ رو ہو کر یہ دعا پڑھنا سنت ہے: ''اے اللہ! میں تیرے لیے اپنے بال، اپنی کھال، گوشت اور خون سب کچھ حرام کرتا ہوں''۔

۲- طواف کی سنتیں:(۱۹۴)

سنت نبویؐ کے اتباع میں پیدل طواف کرے چاہے، عورت ہو، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت ہے۔ پہلے طواف میں اور پھر ہر چکر میں حجر اسود کا استلام کرے، دایاں ہاتھ اس پر رکھے، اسے بوسہ دے اور پیشانی اس پر رکھ دے، سنت نبویؐ کے اتباع میں جیسا کہ شیخین نے روایت کی۔ اگر ایسا نہ کر سکے تو ہاتھ سے اشارہ کرے اور دونوں رکن شامی (جو حجر اسود کے پاس ہیں) کا استلام نہ کرے، نہ انہیں بوسہ دے کیوں کہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے یہی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجر اسود اور رکن یمانی کے سوا کسی کا استلام نہیں کرتے تھے اور رکن یمانی کا صرف ہاتھ سے استلام کرے، اسے بوسہ نہ دے کیوں کہ ایسا منقول نہیں ہے۔

طواف کے شروع میں حجر اسود کے سامنے کھڑے ہو کر یہ الفاظ کہے: ''بسم اللہ اللہ اکبر، اللّٰھم ایماناً بک وتصدیقاً بکتابک ووفاء بعھدک واتباعاً لسنة نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم''۔ (اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! تجھ پر ایمان لاتے ہوئے، تیری کتاب کی تصدیق کرتے ہوئے، تیرے عہد کو پورا کرتے

ہوئے اور تیرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے اتباع میں''۔

کعبہ کے دروازے کے سامنے یوں کہے: اے اللہ! یہ گھر تیرا گھر ہے، حرم تیرا حرم ہے، امن تیرا امن ہے، یہ آگ سے تیری پناہ میں آنے والے کی جگہ ہے یعنی میں تجھ سے آگ سے پناہ کی التجا کرتا ہوں۔

رکن یمانی اور رکن حجر کے درمیان یہ پڑھے: ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار (اے ہمارے رب! ہمیں دنیا میں بھی بھلائی عطا فرما اور آخرت میں بھی بھلائی سے نواز اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا)۔

پورے طواف میں جو دعا چاہے کرے البتہ منقول دعا غیر منقول دعا سے افضل ہے اور تلاوت قرآن تمام اذکار سے افضل ہے۔

ہر ایسا طواف جس کے بعد سعی کرنا ہو اس کے پہلے تین چکروں میں رمل کرے یعنی قدم قریب قریب رکھتے ہوئے تیز تیز چلے اور باقی چار چکروں میں معمول کے مطابق چلے جیسا کہ شیخین نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب طواف کرتے تو پہلے تین چکروں میں تیز چلتے اور آخری چار میں معمول کے مطابق'' اور رمل کرتے ہوئے یہ الفاظ کہے: ''اے اللہ! یہ حج قبول فرما، گناہ معاف فرما اور محنت قبول فرما''۔

مرد خواہ لڑکا ہو طواف اور سعی میں سنت نبویؐ کی پیروی کرتے ہوئے اضطباع کرے جیسا کہ ابو داؤد میں ہے، اضطباع یہ ہے کہ چادر کا درمیانی حصہ بائیں کندھے کے نیچے سے گزار کر دونوں کنارے بائیں کندھے پر ڈال لے، عورت نہ رمل کرے نہ اضطباع۔

اختلاف سے بچنے کے لیے مسلسل سات چکر لگائے اور بلا عذر ان میں وقفہ نہ آنے دیں کیوں کہ بعض فقہاء اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ عذر سے مراد یہ ہے جماعت کھڑی

ہو جائے یا ضروری حاجت پیش آ جائے، فرض طواف نماز جنازہ یا سنن مؤکدہ پڑھنے کے لیے درمیان میں نہ چھوڑ دے۔

بیت اللہ کی عظمت کے پیش نظر اس کے قریب ہو کر طواف کرے، اس میں استلام اور بوسہ دینے میں سہولت ہے، بیت اللہ کے قریب ہو کر رمل کیے بغیر طواف کرنا بھیڑ کے دوران دور سے طواف کرنے سے بہتر ہے اور رمل کرتے ہوئے دور سے طواف کرنا قریب سے طواف کرنے سے بہتر ہے۔

طواف کے بعد مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعات نماز پڑھے کیوں کہ صحیحین میں ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعات ادا فرمائیں اور فرمایا: مجھ سے حج کے احکام ومسائل سیکھ لو'' پہلی رکعت میں سورۃ الکافرون اور دوسری میں سورہ اخلاص پڑھے اور رات ہو تو بلند آواز سے پڑھے۔ حجر میں بکثرت داخل ہو کر نماز پڑھے اور دعا کرے۔ حج طواف میں نیت کرنا مسنون ہے اور عام طواف میں اور طواف وداع میں نیت کرنا واجب ہے۔

۳۔ سعی کی سنتیں:

سنت یہ ہے کہ سعی کرنے والا طواف ختم کر کے اور دو رکعات پڑھ کر(۱۹۵) حجر اسود کا استلام کرتے ہوئے صفا ومروہ کے درمیان سعی کرنے کے لیے باب صفا سے نکلے(۱۹۶)۔

مستحب یہ ہے کہ مرد صفا اور مروہ پر ایک درمیانے قد کے آدمی کی قامت کے برابر اوپر چڑھے تاکہ بیت اللہ اسے سامنے نظر آئے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں پہاڑیوں پر چڑھے تھے، یہاں تک کہ بیت اللہ سامنے نظر آنے لگا(۱۹۷)۔

جب اوپر چڑھے تو یہ پڑھے: ''اللہ اکبر، اللہ اکبر، وللہ الحمد، اللہ اکبر علی

ما هدانا، والحمد لله على ما اولانا، لا اله الا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، يحيي ويميت، بيده الخير، وهو على كل شيء قدير، لا اله الا الله وحدهٗ انجز وعدهٗ ونصر عبدهٗ وهزم الاحزاب وحده، لا اله الا الله، ولا نعبد الا اياه، مخلصين له الدين، ولو كره الكافرون".

(اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ ہی کے لیے ہیں سب تعریفیں، اللہ سب سے بڑا ہے کہ اس نے ہمیں ہدایت بخشی اس نے جو ہماری دستگیری کی اس پر سب تعریفیں اس کے لیے ہیں، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اس کی بادشاہی ہے وہی تعریف کے لائق ہے، زندہ کرتا اور مارتا ہے، خیر اسی کے ہاتھ میں ہے وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس نے اپنا وعدہ پورا کیا، اپنے بندے کی مدد کی اور اکیلے گروہوں کو شکست دی، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، ہم صرف اس کی عبادت کرتے ہیں، اپنی عبادت کو اسی کے لیے مختص کرتے ہوئے، خواہ کافروں کو برا لگے)۔

پھر جو چاہے دین و دنیا کی دعا کرے، اوپر مذکور ذکر اور دعا بار بار، دو دو تین تین بار دھرائے(۱۹۸) مسنون یہ ہے کہ سعی کے شروع اور آخر میں چلے اور مرد درمیان میں تیز دوڑے، اس حصے میں جو صفا و مروہ کے درمیان سبز ستونوں کے درمیان ہے۔(۱۹۹)

مرد دوڑتے ہوئے یہ دعا کرے: اے ہمارے رب! ہمیں بخش دے، رحم فرما اور جو کچھ تو جانتا ہے اس سے درگزر فرما دے، تو ہی عزت و اکرام والا ہے۔

۴- وقوف عرفہ کی سنتیں(۲۰۰):

مسنون ہے کہ امام نو ذوالحجہ کو زوال آفتاب (ظہر) کے بعد دو خطبے دے، پھر سنت

کے مطابق لوگوں کو ظہر اور عصر کی نمازیں، قصر کرتے ہوئے ظہر کے وقت میں پڑھائے، جیسا کہ مسلم میں ہے۔

غروب آفتاب تک عرفہ میں ٹھہرنا سنت ہے(۲۰۱)۔ افضل یہ ہے کہ غروب آفتاب کے بعد بھی کچھ دیر ٹھہرا رہے تا کہ افق سے زردی کم ہو جائے۔

مسنون ہے کہ حجاج اللہ کا ذکر کریں، دعا کریں، بکثرت کلمہ کا ورد کریں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''بہترین دعا عرفہ کے دن کی دعا ہے، اور بہترین کلمات جو میں نے اور مجھ سے پہلے انبیاءؑ نے کہے یہ ہیں: لا الہ الا اللہ وحدہ، لا شریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر (۲۰۲)۔ (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اس کی بادشاہی ہے اور وہ لائق ستائش ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے)۔ بیہقی میں ہے: اللّٰھم اجعل فی قلبی نوراً وفی سمعی نوراً وفی بصری نوراً اللّٰھم اشرح لی صدری ویسر لی امری (اے اللہ! میرا دل منور کر دے، میری سماعت و بصارت منور کر دے، میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان کر دے)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بکثرت درود بھیجے اور دعا میں بتکلّف قافیہ بندی نہ کرے، اگر مقفا و مسجع دعا یاد ہو تو کوئی حرج نہیں یا بلا ارادہ ایسی دعا ہو جائے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

تلاوت قرآن مسنون ہے اور عرفہ میں سورہ حشر کی بکثرت تلاوت کرنا مستحب ہے، نیز سورہ اخلاص کی بھی کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جو کوئی عرفہ کے دن ایک ہزار بار سورہ اخلاص پڑھے، اور جو وہ مانگے اسے ملے گا''(۲۰۳)۔

دعا میں ہاتھ اٹھانا مسنون ہیں، (۲۰۴) باوضو ہو کر قبلہ رو کھڑا ہو اور دعا وغیرہ میں

زیادہ آواز بلند نہ کرے۔

مرد کے لیے، راجح روایت کے مطابق سواری پر وقوف کرنا افضل ہے۔ جبل رحمت کے اوپر چڑھنے میں کوئی فضیلت نہیں۔

عرفہ میں پسندیدہ دعائیں یہ ہیں:

ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار. اللّٰهم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیراً ولا یغفر الذنوب الا انت فاغفر لی مغفرة من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم. اللّٰهم انقلنی من ذل المعصیة الی عز الطاعة واکفنی بحلالک عن حرامک واغننی بفضلک عمن سواک ونور قلبی وقبری واهدنی واعذنی من الشر کله واجمع لی الخیر، اللّٰهم انی اسألک الهدی والتقی والعفاف والغنی.

(اے ہمارے پروردگار! ہمیں دنیا میں بھی بھلائی دے اور آخرت میں بھی اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا، اے اللہ! میں نے اپنے آپ پر بہت ظلم کیا، تیرے سوا کوئی گناہ بخشنے والا نہیں، مجھے اپنی طرف سے بخش دے اور مجھ پر رحم فرما، بے شک تو بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔ اے اللہ! مجھے معصیت کی ذلت سے نکال کر طاعت کی عزت میں لے جا اور مجھے حرام سے بچا کر حلال کو میرے لیے کافی کر دے اور اپنے فضل سے اپنے سوا سب سے بے نیاز کر دے، میرے دل اور میری قبر کو منور فرما، مجھے ہر طرح کے شر سے محفوظ رکھ اور میرے لیے خیر جمع فرما دے، الٰہی، میں تجھ سے ہدایت، تقویٰ، عفت

اور غنا کا طلب گار ہوں)۔

مناسب ہے کہ اپنی دعا میں دوسرے مسلمانوں کے لیے بھی استغفار کرے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''اے اللہ! حج کرنے والے کو بخش دے اور اسے بھی جس کے لیے حاجی بخشش طلب کرے'' (۲۰۵)۔

۵- مزدلفہ میں وقوف کی سنتیں:

عرفات سے واپسی پر رات مزدلفہ میں رہنا واجب ہے۔ کیوں کہ اتباع سنت کا تقاضا یہی ہے (۲۰۶)۔ اگر رات کے دوسرے نصف میں حاجی مزدلفہ میں موجود نہ ہو تو کفارے کے طور پر قربانی دے۔ مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازیں، اکٹھی عشا کے وقت پڑھنا مسنون ہیں (۲۰۷)۔ کیوں یہی اتباع سنت ہے (۲۰۸)۔

آدھی رات کے بعد عورتوں اور کمزور افراد کو آگے منیٰ میں بھیج دینا سنت ہے۔ باقی لوگ صبح ہونے تک وہیں رہیں اور اندھیرے میں صبح کی نماز پڑھیں، اس میں سنت نبویؐ کا اتباع ہے (۲۰۹)۔ پھر منیٰ روانہ ہو جائیں۔ مزدلفہ سے جمرات پر مارنے کے لیے ستر کنکریاں اکٹھی کریں، نسائی اور بیہقی میں فضل بن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ مروی ہے کہ '' قربانی کے دن کی صبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: ''میرے لیے کنکریاں چن لو، میں نے مٹر کے دانے کے برابر آپ کے لیے کنکریاں اکٹھی کیں''۔ چوں کہ مزدلفہ کے پہاڑوں میں نرمی اور بھربھرا پن ہے اس لیے وہاں سے کنکریاں بآسانی مل جاتی ہیں، نیز سنت یہ ہے کہ منیٰ پہنچ کر سب سے پہلے رمی کرے، اس لیے سنت ہے کہ کنکریاں مزدلفہ سے لے لے تاکہ منیٰ میں آکر کنکریاں جمع کرنے میں نہ لگ جائے۔

منیٰ جاتے ہوئے راستے میں مشعر حرام کے پاس ٹھہرنا اور وہاں قبلہ رو ہو کر اجالا

ہونے تک ذکر اور دعا کرنا سنت ہے، اس میں اتباع نبویؐ ہے(۲۱۰)۔ بکثرت یہ دعا کرے۔

اللّٰھم ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ۔ نیز اس دعا کا اضافہ کرے: اے اللہ! تو نے جس طرح ہمیں یہاں وقوف کرایا اور ہمیں یہ جگہ دکھائی، ہمیں اپنے ذکر کی توفیق دے، جیسا کہ تو نے رہنمائی کی، ہمیں بخش دے، ہم پر رحم فرما جیسا کہ تو نے اپنے اس ارشاد میں وعدہ کیا اور تیرا قول سچا ہے: فاذا افضتم من عرفات فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام واذکروہ کما ھداکم وان کنتم من قبلہ لمن الضالین، ثم افیضوا من حیث افاض الناس واستغفروا اللہ، ان اللہ غفور رحیم ۔ (جب تم عرفات سے لوٹو تو مشعر حرام کے پاس اللہ کا ذکر کرو، اسے یاد کرو جیسا کہ اس نے ہمیں بتایا، اور اس سے پہلے تم بے خبر تھے، پھر وہیں سے پلٹو جہاں سے دوسرے لوگ پلٹ کر آتے ہیں اور اللہ سے معافی مانگو، بے شک اللہ غفور رحیم ہے۔ البقرة ۲:۱۹۸، ۱۹۹)۔

نیز یہ بھی کہے: اللہ اکبر تین بار، لا الہ الا اللہ واللہ اکبر وللہ الحمد۔

پھر طلوع آفتاب سے پہلے حاجی سکون و وقار کے ساتھ وہاں سے چل پڑے اور تلبیہ کہتا ہوا، ذکر کرتا ہوا روانہ ہو، چلنے میں اتنی دیر کر دینا کہ سورج نکل آئے مکروہ ہے، وادی محسر سے تیز تیز گزرے(۲۱۱)، خواہ پیدل ہو یا سوار۔

۷- منیٰ میں رمی کی سنتیں:

قربانی کے دن ہر شخص جمرہ عقبہ (بڑے جمرہ) پر طلوع آفتاب کے بعد سات کنکریاں مارے(۲۱۲) اور کنکریاں مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ کہنا بند کر دے، کنکریاں مارنا منیٰ کا سلام

ہے اس لیے وہاں اس سے پہلے اور کوئی کام نہ کرے۔

رمی کرنے والے کے لیے سنت یہ ہے کہ جمرہ اس کے سامنے ہو اور مکہ بائیں جانب اور منیٰ دائیں جانب، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور تلبیہ کے بجائے ہر کنکری مارتے ہوئے تکبیر کہتے ہوئے (۲۱۳)، یہ الفاظ کہے:

اللہ اکبر تین بار، لا الہ الا اللہ واللہ اکبر، وللہ الحمد۔

سنت یہ ہے کہ دایاں ہاتھ اتنا اٹھا کر کہ بغل کی سفیدی نظر آئے کنکر پھینکے، عورت ہاتھ نہ اٹھائے اور اس جمرہ کے پاس دعا کرنے کے لیے نہ رکے۔

عید کے دن ان چار کاموں میں ترتیب سنت ہے: عقبہ پر رمی کرنا پھر قربانی کرنا، پھر سر منڈوانا یا بال کٹوانا، پھر طواف افاضہ، ان کاموں کا وقت قربانی کے دن کی نصف رات سے شروع ہو جاتا ہے۔ اور قربانی کے دن کے آخر تک رمی کا وقت رہتا ہے۔ ذبح کا وقت قربانی کا وقت ہے اور سر منڈانے، طواف اور سعی کرنے کا کوئی آخری وقت مقرر نہیں ہے۔

حاجی تینوں ایام تشریق میں تینوں جمرات پر روزانہ سات سات کنکر مارے یعنی ۱۱، ۱۲، اور ۱۳ ذوالحجہ کو (۲۱۴) ہر روز زوال آفتاب اور غروب آفتاب کے درمیان، جمرہ اولیٰ سے شروع کرے، پھر جمرہ وسطیٰ پر اور پھر جمرہ عقبہ پر جو منیٰ میں نہیں ہے بلکہ منیٰ وہاں ختم ہو جاتا ہے۔

سنت یہ ہے کہ مٹر کے دانے کے برابر کنکر پھینکے جو طول وعرض میں انگلی کے پورے سے کم ہوتا ہے یعنی باقلا کے دانے کی طرح، اگر اس سے بڑا یا چھوٹا کنکر پھینکا تو مکروہ ہے لیکن رمی ہو جاتی ہے۔

چوتھا مذہب: مذہب حنابلہ (۲۱۵)

حج کے چار ارکان ہیں:

(۱) احرام جو محض نیت سے ہو جاتا ہے۔ (۲) وقوف عرفہ (۳) طواف زیارت، اگر کسی نے چھوڑ دیا اور مکہ سے نکل گیا تو عمرہ کی نیت سے واپس آ کر طواف کرے (۴) صفا ومروہ کے درمیان سعی۔

عمرہ کے تین ارکان ہیں: (۱) احرام (۲) طواف (۳) سعی۔

جس نے کوئی رکن چھوڑ دیا اس کا حج یا عمرہ صحیح نہیں ہوگا، ان کے بغیر حج، عمرہ مکمل نہیں ہوتا، جس نے احرام چھوڑ دیا، اس کا سرے سے حج یا عمرہ نہیں ہوگا۔

حج کے واجبات سات ہیں:

میقات سے احرام باندھنا، دن کے وقت غروب آفتاب تک عرفہ میں ٹھہرنا، مزدلفہ میں رات گزارنا، اگر جلدی پہنچ جائے تو نصف رات کے بعد تک وہاں رہنا، منیٰ میں رات گزارنا، جمرات پر رمی کرنا پہلے جمرہ سے شروع کرے، پھر جمرہ وسطیٰ پر اور جمرہ عقبہ پر، سر منڈوانا یا بال کٹوانا، طواف وداع (یہ طواف صدر بھی کہلاتا ہے)۔(۲۱۶)

عمرہ میں دو چیزیں واجب ہیں: سر منڈوانا یا بال کٹوانا اور حرم کے باہر سے یا میقات سے احرام باندھنا۔ جس شخص نے کوئی واجب چھوڑ دیا خواہ بھولے سے یا غلطی سے تو اس کے ذمے کفارہ ہے ایک جانور کی قربانی۔ اگر قربانی نہ دے سکے تو تمتع کرنے والے کی طرح دس روزے رکھے۔

سنن:

مثلاً عرفہ کی رات منیٰ میں گزارنا، طواف قدوم، رمل، اضطباع، تلبیہ، حجر اسود اور رکن

یمانی کا استلام، حجر اسود کو بوسہ دینا، اپنے اپنے مقامات پر چلنا اور دوڑنا، خطبے، ذکر اذکار، دعا، صفا ومروہ پر چڑھنا، نہانا، بدن کو خوشبو لگانا، احرام سے پہلے دو رکعات پڑھنا، طواف کے بعد دو رکعات پڑھنا اور رمی کے وقت قبلہ رو کھڑے ہونا۔

ان کے چھوڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا البتہ منت ماننے سے یہ امور واجب ہو جاتے ہیں۔

احرام کی سنتیں(۲۱۷):

غسل کرنا اور اگر معذور یا مجبور ہو تو تیمّم کرے جیسا کہ غایۃ المنتھی میں ہے۔ بال کاٹنا، ناخن کاٹنا، بدن سے بدبو دور کرنا اور مشک، عود یا گلاب کے پانی سے خوشبو لگانا اور عورت کا مہندی لگانا۔

سفید اور صاف تہ بند اور چادر پہننا، جوتے پہننا، مرد سلے ہوئے کپڑے اتار دے، فرض نماز کے بعد یا دو رکعات نفل پڑھ کر احرام باندھنا۔

احرام باندھنے کے بعد، صحیح قول کے مطابق، تلبیہ کہنا، نشیب وفراز میں چڑھتے اترتے ہوئے اور فرض نمازوں کے بعد بکثرت تلبیہ پڑھنا(۲۱۸)، نیز دن اور رات کے آنے جانے کے وقت اور دوستوں سے ملتے وقت اور تلبیہ بلند آواز سے پڑھنا(۲۱۹) لیکن طاقت سے زیادہ زور نہ لگائے کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی وجہ سے کوئی نقصان ہو جائے۔ تلبیہ کے بعد دعا کرنا سنت ہے۔ اللہ سے جنت مانگے اور دوزخ سے پناہ مانگے(۲۲۰) اور جو چاہے دعا کرے، آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، کیوں کہ یہ ایسے مواقع ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے کا حکم ہے، پس اس موقع پر نماز کی طرح درود پڑھے تلبیہ کے بعد درود اور دعا بلند آواز سے نہ پڑھے کیوں کہ حدیث میں ایسا نہیں ہے۔ عورت

کے لیے اس سے زیادہ بلند آواز سے تلبیہ کہنا مکروہ ہے جتنی آواز اس کے ساتھ کی سہیلی سن سکے یا گھر میں گھومنے والا کوئی فرد۔

تلبیہ کے الفاظ بالاجماع یہ ہیں: لبیک اللّٰھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، ان الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے اتباع کا تقاضا یہ ہے کہ ان الفاظ پر اضافہ نہ کرے۔ جو کوئی عربی میں تلبیہ کہہ سکتا ہو وہ کسی دوسری زبان میں نہ کہے کیوں کہ شریعت نے یہ ذکر مقرر کیا ہے البتہ اگر عربی میں نہ کہہ سکتا ہو تو اپنی زبان میں کہہ لے جیسا کہ نماز میں اپنی زبان میں تکبیر کہنا جائز ہے۔

طواف کی سنتیں(۲۲۱):

دائیں ہاتھ سے حجر اسود کا استلام کرنا اور اسے بوسہ وغیرہ دینا، اضطباع کرنا، پہلے تین چکروں میں رمل کرنا (قدم قریب قریب رکھ کر تیز چلنا) متعین جگہوں پر چلنا، دعا، ذکر، خانہ کعبہ سے قریب ہونا، طواف کے بعد دو رکعات پڑھنا، کعبہ کے قریب ہونے کی بہ نسبت رمل کرنا بہتر ہے اور رمل واضطباع صرف طواف افاضہ میں سنت ہے۔

اگر حجر اسود کو بوسہ دینا مشکل ہو تو دائیں ہاتھ سے استلام کر کے اسے چوم لے، اگر استلام کرنا بھی مشکل ہو تو ہاتھ سے یا کسی چیز سے اشارہ کرے لیکن اس صورت میں ہاتھ نہ چومے۔

حجر اسود کی طرف رخ کر کے یہ الفاظ کہنا سنت ہیں: بسم اللہ، اللہ اکبر، اللّٰھم ایمانا بک وتصدیقاً بکتابک ووفاء بعھدک واتباعاً لسنة نبیک محمد صلی اللہ علیه وسلم ۔ جب بھی استلام کرے تو یہ الفاظ کہے۔ کچھ لوگوں نے ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے، اللہ اکبر، لا اله الا اللہ، واللہ اکبر، اللہ اکبر واللہ الحمد۔ طواف کرنے والا اپنا

بایاں پہلو بیت اللہ کے قریب رکھے۔

ہر چکر میں رکن یمانی کا استلام کرے(۲۲۲) اسے بوسہ نہ دے۔ رکن شامی اور مغربی کا استلام نہ کرے۔

رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان یہ دعا پڑھے: ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار (البقرہ،۲: ۲۰۱)۔

باقی طواف میں یہ دعا کرے: ''اے اللہ! حج قبول فرما، محنت قبول کر، گناہ بخش دے، اے ہمارے رب! ہمیں معاف فرما اور رحم فرما اور سیدھی راہ دکھا، اور جو تو جانتا ہے اس سے درگزر فرما، تو ہی عزت واکرام والا ہے'' اور اس کے سوا جو ذکر اور دعا چاہے کرے۔ اس موقع پر تلاوت کرنا بھی سنت ہے۔

سعی کی سنتیں:(۲۲۳)

جیسا کہ شافعیہ نے ذکر کیا سعی کے لیے باب صفا سے باہر نکلے (جو جبل ابی قبیس کی طرف ہے) اور مرد صفا کے اوپر چڑھ جائے تاکہ خانہ کعبہ نظر آئے، اس کی طرف رخ کرکے تین بار تکبیر کہے اور تین بار کہے الحمد للہ علی ما ھدانا، لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ، ... الخ جو دعا اوپر گزر چکی ہے اس کے سوا جو دعا چاہے کرے، پھر صفا سے اترے اور چل پڑے۔ دونوں سبز ستونوں کے درمیان تیز چلے، پھر مروہ پر چڑھے اور وہی دعا کرے جو صفا پر کی تھی، عورت نہ تو پہاڑیوں پر چڑھے اور نہ تیز چلے۔

سعی کی سنتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ: حدث اور نجاست سے پاک ہو، ستر ڈھانپا ہوا ہو، ذکر اور دعا کرے اور جہاں آہستہ چلنا ہے وہاں آہستہ چلے اور جہاں تیز چلنا ہو وہاں تیز چلے، پہاڑیوں پر چڑھے، طواف کے فوراً بعد سعی کرے۔ اگر ایک دن طواف کر لیا ا

دوسرے دن سعی کی تو کوئی حرج نہیں ہے۔

وقوف عرفہ کی سنتیں(۲۲۴):

جیسا کہ شافعیہ کے ہاں مذکور ہیں، سب سے اہم سنت نمرہ (عرفہ سے پہلے) میں امام کا خطبہ ہے خطبہ مختصر ہو(۲۲۵)۔ تکبیر سے شروع کرے اور اس میں عرفہ میں وقوف، اس کے وقت، وہاں سے روانگی، مزدلفہ وغیرہ میں رات گزارنا اور ظہر وعصر کی نماز اکٹھے پڑھنے کی تعلیم دے۔

دوسرے اعمال حج کے برعکس وقوف عرفہ سواری کی حالت میں سنت ہے، جبل رحمت کے نیچے جو بڑی بڑی چٹانیں بچھی ہوئی ہیں۔ ان کے پاس قبلہ رو ہو کر کھڑا ہو جائے، جبل رحمت پر چڑھنے کا شرعی حکم نہیں ہے۔

ہاتھ اٹھا کر بکثرت دعا، استغفار، عاجزی، زاری، خشوع، اپنی کمزوری اور بے بسی کا اظہار کرے اور تڑپ تڑپ کر اللہ سے مانگے اور ہر دعا تین تین بار کہے اور بکثرت لا اللہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ .. الخ جو شافعیہ کے ہاں مذکور ہے پڑھے۔ جو چاہے دعا کرے اور اس کے ساتھ بکثرت روئے، یہ جگہ ہے کہ یہاں جتنے چاہے آنسو بہالے اور اپنے گناہ بخشوا لے۔

مزدلفہ میں وقوف کی سنتیں:(۲۲۶)

نو ذوالحجہ کے غروب آفتاب کے بعد سکون سے استغفار کرتے ہوئے مزدلفہ کی طرف چلے کیوں کہ وہاں نصف رات گزارنا واجب ہے اور مغرب وعشا کی نمازیں عشا کے وقت جمع کرکے پڑھے اور صبح کی نماز اندھیرے میں ادا کرکے مشعر حرام پر پہنچ جائے(۲۲۷)، مشعر حرام پر چڑھ کر یا ان کے پاس کھڑے ہو کر اللہ کی حمد وثنا اور تکبیر کہے اور خوب اجالا

ہونے تک دعا کرتا رہے جیسا کہ شافعیہ نے دعا بتائی ہے: اے اللہ! جیسا کہ تو نے ہمیں توفیق دی اور یہ جگہ دکھائی ہمیں اپنے ذکر کی توفیق دے...... الخ۔

وادی محسر سے پیدل ہو یا سوار تیز تیز گزرے۔

حاجی مزدلفہ سے ستر کنکریاں اٹھائے جو چنے کے دانے سے بڑی اور غلہ سے چھوٹی ہوں، جتنا کہ مٹر کا دانہ ہوتا ہے۔ منیٰ یا حرم میں سے کسی جگہ سے کنکریاں اٹھانا مکروہ ہیں۔ اگر کنکریاں نجس نہ ہوں انہیں دھونا سنت نہیں ہے اور نجس ہوں تب بھی مارنا جائز ہے البتہ مکروہ ہے۔

منیٰ میں رمی کی سنتیں:(۲۲۸)

سب سے پہلے جمرہ عقبہ پر سات کنکریاں مارے یہ منیٰ کی عبادت کا آغاز ہے، قربانی کی رات کے نصف ثانی کے بعد ماری جا سکتی ہیں جیسا کہ اس کے بعد طواف بھی کیا جا سکتا ہے۔ مستحب یہ ہے کہ اچھی طرح سورج نکل آئے پھر کنکریاں مارے، ہر کنکری مارتے ہوئے تکبیر کہے اور یہ دعا کرے کہ ''اے اللہ! میرے حج کو قبول فرما، میرے گناہ بخش دے اور میری کوشش منظور فرما''۔ وادی کے دامن میں ٹھہرے اور قبلہ رو ہو کر اپنی دائیں جانب کنکر مارے اور بازو اتنا بلند کرے کہ بغل کی سفیدی نظر آئے اور وہاں رکے نہیں بلکہ چلتے ہوئے کنکر مارے اوپر سے بھی رمی کر سکتا ہے اور رمی شروع کرتے ہی تلبیہ کہنا بند کر دے۔

قربانی کا جانور ذبح کرنے کے بعد سر منڈوانا سنت ہے اور سر منڈوانا بال کٹوانے سے افضل ہے۔ عید کے دن کے چار کاموں میں ترتیب سنت ہے: پہلے رمی پھر قربانی پھر سر منڈوانا اور پھر طواف جیسا کہ حضرت جابرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال حج میں بیان کیا(۲۲۹)۔ اگر بھولے سے یا سنت کا علم نہ ہونے کے باعث ترتیب بدل جائے تو

اکثر علماء کے نزدیک کوئی کفارہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر رمی سے یا قربانی سے پہلے سر منڈا لیا تو کفارے میں ایک جانور قربان کرے۔

حج سے فارغ ہو کر ناخن اور مونچھیں کٹوانا، بغلوں، ناک اور زیر ناف کے بال صاف کرنا اور خوشبو لگانا سنت ہے۔ عرفہ کے دن کا خطبہ بھی سنت ہے۔

مستحب ہے کہ قربانی کے دن امام منیٰ میں خطبہ دے، جس کا آغاز تکبیر سے کرے اور اس میں لوگوں کو قربانی، طواف افاضہ اور رمی کے مسائل بتائے۔

ایام تشریق میں ظہر کی نماز پڑھنے سے پہلے جمرات پر رمی کرنا سنت ہے۔ مسجد خیف کے قریب اور مکہ سے سب سے دور جمرہ اولیٰ سے شروع کرے، جمرہ کو اپنے بائیں طرف رکھتے ہوئے قبلہ رو ہو کر رمی کرے، پھر تھوڑا آگے گزر جائے تا کہ اسے کنکر نہ لگیں پھر کھڑے ہو کر ہاتھ اٹھا کر لمبی دعا کرے۔

پھر جمرہ وسطیٰ پر رمی کرے، جمرہ کو دائیں ہاتھ رکھتے ہوئے قبلہ رو ہو کر رمی کرے پھر اس کے پاس کھڑے ہو کر طویل دعا کرے، پھر جمرہ عقبہ پر رمی کرے، جمرہ کو اپنے دائیں ہاتھ رکھتے ہوئے قبلہ رو ہو کر رمی کرے اور وادی کے دامن میں چلا جائے۔ اس کے پاس کھڑا نہ ہو۔ رمی جمرات میں ترتیب شرط ہے۔

مستحب ہے کہ امام ایام تشریق کے دوسرے دن بھی خطبہ دے، اور اس میں منیٰ سے جلدی کوچ کرنے اور دیر سے جانے کے مسائل بتاتے ہوئے لوگوں کو رخصت کرے اور انہیں ترغیب دے۔

امام کے سوا دوسرے شخص کے لیے دوسرے لوگوں کے لیے ایام تشریق کے دوسرے دن منیٰ سے چلے جانا جائز ہے۔ یہ پہلا کوچ ہے۔ اگر سورج غروب ہو جائے اور حاجی

ابھی منیٰ میں ہو تو اسی کے لیے رات کو وہیں رہنا اور اگلے دن رمی کرنا ضروری ہے۔ جلدی جانے والے پر تیسرے دن کی رمی واجب نہیں رہتی وہ کنکریاں وہیں دفن کر دے۔

مسنون یہ ہے کہ جب منیٰ سے چلے تو ابطح میں (وادی محصب، جو دو پہاڑیوں کے درمیان ہے، قبرستان تک) اترے اور وہاں ظہر سے عشا تک کی نمازیں پڑھ کر تھوڑی دیر آرام کر کے مکہ میں داخل ہو۔

مختلف مذاہب کے مطابق حج کے اہم احوال کا جدول

نمبر	عمل	مذہب حنفی	مذہب مالکی	مذہب شافعی	مذہب حنبلی
۱۔	حج کا حکم	استطاعت ہوتو فوری فرض ہے	فوری فرض ہے	فوری فرض نہیں ہے	فوری فرض ہے
۲۔	عمرہ کا حکم	سنت مؤکدہ	مشہور قول کے مطابق سنت مؤکدہ	فرض، فوری نہیں	فوری فرض
۳۔	حج کا احرام (نیت)	شرط	رکن	رکن	رکن
۴۔	عمرہ کا احرام (نیت)	شرط	رکن	رکن	رکن
۵۔	میقات سے احرام باندھنا	واجب	واجب	واجب	واجب
۶۔	احرام باندھتے ہی تلبیہ کہنا	واجب	واجب	سنت	سنت
۷۔	احرام کے لیے غسل کرنا	سنت	سنت	سنت	سنت
۸۔	احرام کے لیے خوشبو لگانا	سنت	سنت	سنت	سنت
۹۔	تلبیہ کہنا	واجب	واجب	سنت	سنت
۱۰۔	مفرد اور قارن کے لیے طواف قدوم	سنت	صحیح قول واجب	سنت	سنت
۱۱۔	طواف کی نیت	شرط	واجب	سنت	سنت

۱۲۔	حجر اسود سے طواف شروع کرنا	واجب	واجب	شرط	شرط
۱۳۔	طواف کرتے ہوئے بیت اللہ بائیں طرف ہونا	واجب	شرط	شرط	شرط
۱۴۔	پیدل چل کر طواف کرنا (اگر قادر ہو)	واجب	واجب	سنت	شرط
۱۵۔	طواف کے دوران حدث اصغر واکبر سے پاک ہونا	واجب	شرط	شرط	شرط
۱۶۔	بدن، کپڑے اور جگہ کا پاک ہونا	سنت	شرط	شرط	شرط
۱۷۔	طواف حطیم اور حجر کے باہر سے کرنا	واجب	شرط	شرط	شرط
۱۸۔	مسجد میں طواف کرنا	شرط	شرط	شرط	شرط
۱۹۔	طواف کے سات چکر لگانا	واجب	شرط	شرط	شرط
۲۰۔	مسلسل چکر لگانا	سنت	واجب	سنت	واجب
۲۱۔	طواف میں ستر ڈھانپنا	واجب	شرط	شرط	شرط
۲۲۔	طواف کی دو رکعات	واجب	واجب	سنت	سنت
۲۳۔	عمرہ کا طواف	رکن	رکن	رکن	رکن
۲۴۔	صفا ومروہ کے درمیان سعی	واجب	رکن	رکن	رکن

۲۵۔	طواف کے بعد سعی کرنا	واجب	واجب	شرط	شرط
۲۶۔	سعی کی نیت کرنا	واجب	شرط	شرط	شرط
۲۷۔	صفا سے سعی شروع کرکے مروہ پر ختم کرنا	واجب	شرط	شرط	شرط
۲۸۔	پیدل سعی کرنا (قادر ہو)	واجب	واجب	سنت	شرط
۲۹۔	سعی کے سات چکر	واجب	شرط	شرط	شرط
۳۰۔	وقفہ کے بغیر سعی کرنا	سنت	شرط	سنت	شرط
۳۱۔	عمرہ میں سر منڈانا یا بال کٹوانا	واجب	واجب	مشہور قول کے مطابق رکن	واجب
۳۲۔	عرفہ کی رات منیٰ میں رہنا	سنت	سنت	سنت	سنت
۳۳۔	وقوف عرفہ	رکن	رکن	رکن	رکن
۳۴۔	وقوف عرفہ کا وقت: بالاتفاق عرفہ کے دن	زوال آفتاب سے لے کر	قربانی کے دن	طلوع فجر تک	(۲۳۰)
۳۵۔	اگر دن کو وقوف کیا تو غروب آفتاب کے بعد تک عرفہ میں رہنا	واجب	واجب	سنت	واجب

۳٦۔	امام یا نائب کے ساتھ عرفہ سے روانگی	واجب	واجب	سنت	سنت
۳۷۔	مزدلفہ میں مغرب وعشا کی نماز میں تاخیر سے اکٹھی پڑھنا	واجب	سنت	سنت	سنت
۳۸۔	وقوف مزدلفہ	واجب خواہ فجر کے بعد ایک لحظہ ہو	واجب، اتنا وقت جس میں سواری سے اتر کر دونوں نمازیں اکٹھی پڑھی جاسکیں اور کچھ کھا پی لیا جائے۔	واجب رات کے دوسرے نصف میں لحظہ بھر وقوف کافی ہے	رات کے دوسرے نصف کے بعد وہاں رہنا واجب ہے
۳۹۔	مزدلفہ میں مشعر حرام کے پاس فجر سے اجالا ہونے تک ٹھہرنا	مستحب	مستند یہ ہے کہ سنت ہے	سنت	سنت
۴۰۔	عید کے دن جمرہ عقبہ پر رمی	واجب	واجب	واجب	واجب
۴۱۔	حج میں سر منڈوانا یا بال کٹوانا	واجب	واجب	مستند یہ ہے کہ رکن ہے	واجب
۴۲۔	رمی، ذبح اور سر منڈوانے میں ترتیب	واجب	سنت	سنت	سنت

۴۳۔	طواف افاضہ	اکثر حصہ رکن ہے (یعنی تین پورے اور چوتھا نصف سے زائد چکر)	رکن	رکن	رکن
۴۴۔	طواف افاضہ عید کے دن کرنا	واجب	ذوالحجہ میں واجب ہے	سنت	عید کے دن سنت ہے
۴۵۔	رمی جمرہ عقبہ کے بعد طواف افاضہ کرنا	سنت	واجب	سنت	سنت
۴۶۔	ایام تشریق میں تینوں جمرات پر رمی	واجب	واجب	واجب	واجب
۴۷۔	رمی میں رات تک تاخیر نہ کرنا	سنت	واجب	سنت	پانی پلانے والوں اور چرواہوں کے سوا باقی پر واجب وہ دن رات میں جب موقع ملے رمی کر لیں۔

۴۸۔	ایام تشریق میں رات منیٰ میں رہنا	سنت	پانی پلانے اور چرواہوں کے علاوہ باقی لوگوں پر واجب	پانی پلانے اور چرواہوں کے علاوہ باقی لوگوں پر واجب	واجب
۴۹۔	طواف وداع	واجب	مستحب	مستند یہ ہے کہ واجب ہے	واجب
۵۰۔	ایام تشریق میں عمرہ کرنا	مکروہ تحریمی	درست نہیں، مکروہ ہے حتیٰ کہ چوتھے دن کی رمی کے بعد غروب آفتاب تک	حج کے اعمال مکمل کرنے کے بعد بلا کراہت جائز ہے	بلا کراہت جائز ہے
۵۱۔	رمی جمار میں ترتیب پہلا، درمیانہ اور بڑا جمرہ	سنت	واجب	واجب	واجب

بحث پنجم: حج اور عمرے کے ارکان:

ارکان حج:

ہمیں معلوم ہو گیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حج کے صرف دو ارکان ہیں: وقوف عرفہ اور طواف افاضہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک چار ہیں۔ احرام، وقوف عرفہ، طواف افاضہ اور سعی شافعیہ کے نزدیک پانچ ہیں۔ احرام، وقوف عرفہ طواف، سعی اور سرمنڈوانا یا بال کٹوانا۔

عمرہ کے ارکان:

حنفیہ کے نزدیک عمرہ کا ایک رکن ہے: بیت اللہ کا طواف، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تین ہیں۔ احرام، طواف اور سعی اور شافعیہ کے نزدیک چار ہیں۔ احرام، طواف، سعی اور سرمنڈوانا یا بال کٹوانا۔ یاد رہے کہ سرمنڈوانا یا بال کٹوانا شافعیہ کے سوا جمہور کے نزدیک واجب ہے رکن نہیں۔ اب ان امور پر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

مطلب اوّل: احرام

احرام کی حقیقت: احرام کا مطلب ہے حرمت میں داخل ہونا، یہاں اس سے مراد ہے حج یا عمرہ میں داخل ہونے کی نیت کرنا، یا مخصوص حرمتوں میں داخل ہونا یعنی ان کی پابندی کرنا۔ جب احرام باندھ لے تو جب تک وہ عمل مکمل نہ کر لے جس کے لیے احرام باندھا ہے اس سے نہیں نکلے گا۔ اگر اسے فاسد کر دیتا ہے تو قضا واجب ہے۔ اگر وقوف عرفہ رہ جانے کے باعث حج فوت ہو جاتا ہے تو عمرہ مکمل کرے۔ اگر راستے میں روک لیا جاتا ہے یعنی مکمل نہیں کرنے دیا جاتا تو قربانی دے اور قضا کرے۔

احرام پر بحث کے مندرجہ ذیل پہلو ہیں: کوئی شخص کسی عمل سے احرام والا (مُحرم) ہو جاتا ہے۔ احرام کا طریقہ، کسی دوسرے کے احرام کی طرح باندھنا(یعنی مبہم یا معلق احرام)، احرام کی جگہ اور وقت، احرام کی نیت کرنے والا کیا کرے؟ حج اور عمرہ کے احرام کی اقسام، ایک احرام کے ساتھ دوسرا احرام، حج پر عمرہ کا یا عمرہ پر حج کا احرام باندھنا، احرام توڑ دینا۔

ا۔ جن افعال سے آدمی مُحرِم (احرام والا) ہوتا ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی شخص حج یا عمرہ کی نیت کرتا ہے اور ساتھ ہی کوئی ایسی بات یا عمل کرتا ہے جو احرام کی خصوصیات میں سے ہے تو وہ محرم ہو جاتا ہے مثلاً حج یا عمرہ یا دونوں کے لیے تلبیہ کہہ دیا۔

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کی راجح روایت کے مطابق اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ احرام مطلق نیت سے منعقد ہو جاتا ہے، لیکن اگر تلبیہ نہ کہا تو مالکیہ کے نزدیک کفارے کی قربانی (دَم) واجب ہوگا۔ نیز نیت کے وقت سلے ہوئے کپڑے اتار دے۔ نیت کے ساتھ کوئی ایسی بات یا عمل کرنا جو نیت سے متعلق ہو، اس کے متعلق حنفیہ کہتے ہیں:

جب تک تلبیہ نہ کہے محض نیت سے احرام شروع نہیں ہوتا، یعنی جب تک احرام کے ساتھ کوئی ایسا قول یا عمل نہ ہو جو احرام کی خصوصیت ہو یا اس سے احرام کا پتہ چلتا ہو محض نیت سے احرام شروع نہیں ہوتا کیوں کہ نیت حنفیہ کے نزدیک رکن نہیں بلکہ شرط ہے، جب نیت کر کے تلبیہ کہہ دیا تو ان کے نزدیک احرام شروع ہو گیا۔

مالکیہ کی عبارت یہ ہے: احرام ایسی نیت سے منعقد ہو جاتا ہے جس کے ساتھ حج سے متعلق کوئی قول یا فعل شامل ہو مثلاً تلبیہ کہنا، حج کو چل پڑنا، لیکن ارجح قول یہ ہے کہ

محض نیت سے احرام شروع ہو جاتا ہے اور اگر نیت کرتے وقت تلبیہ نہیں کہا یا سلے ہوئے کپڑے نہیں اتارے تو کفارہ (دَم) دینا پڑے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: احرام یہ ہے کہ نیت کر کے حج یا عمرہ میں داخل ہو جائے، نیت کے بغیر احرام نہیں ہوتا۔ اگر صرف نیت کی، تلبیہ نہیں کہا تو بھی کافی ہے۔ اگر بلا نیت تلبیہ کہا تو احرام شروع نہیں ہوگا۔ تلبیہ کے ساتھ نیت کا ملنا شرط نہیں ہے کیوں کہ تلبیہ اذکار میں سے ہے، دوسرے اذکار کی طرح حج میں تلبیہ بھی واجب نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ احرام جمہور کے نزدیک نیت سے منعقد ہو جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک محض نیت سے منعقد نہیں ہوتا بلکہ ضروری ہے کہ خصائص احرام میں سے کوئی قول یا فعل اس کے ساتھ ملا ہوا ہو مثلاً تلبیہ یا سلے ہوئے کپڑے اتارنا وغیرہ (۲۳۱)۔

نیت کے بغیر احرام صحیح نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرء مانوی (۲۳۲)۔ (اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے اور ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی) چوں کہ یہ عبادت محض ہے اس لیے نیت کے بغیر درست نہیں جیسا کہ روزے اور نماز بلا نیت درست نہیں۔

نیت کا محل:

نیت کا محل دل ہے، احرام دل سے نیت کرنے سے شروع ہو جاتا ہے، اکثر علماء کے نزدیک زبان سے نیت کرنا افضل ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے، انہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج اور عمرہ کے لیے لبیک کہتے ہوئے سنا'' (۲۳۳) کیوں کہ جب زبان سے نیت کرتا ہے تو بھولنے کا امکان نہیں ہوتا۔

یوں کہے: میں حج کی یا عمرہ کی نیت کرتا ہوں یا میں نے اللہ کے لیے حج یا عمرہ کا

احرام باندھا، یا یوں کہے: اے اللہ! میں حج یا عمرہ کی نیت کرتا ہوں، اسے تو میرے لیے آسان کر دے اور قبول فرما، اگر قران کی نیت ہو تو کہے: اے اللہ! میں عمرہ اور حج کی نیت کرتا ہوں، پھر حنفیہ کے نزدیک واجب ہے کہ نماز کے بعد تلبیہ کہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد تلبیہ کہا کرتے تھے، جمہور کے نزدیک احرام کے بعد نیت کے ساتھ تلبیہ کہنا مستحب ہے۔

اگر کسی دوسرے کی طرف سے حج یا عمرہ کر رہا ہو تو کہے: میں حج یا عمرہ فلاں کی طرف سے کر رہا ہوں یا فلاں کی طرف سے اللہ کے لیے حج یا عمرہ کا احرام باندھ رہا ہوں۔

اگر مفرد حج کا احرام باندھ رہا ہے تو تلبیہ کے ساتھ صرف حج کی نیت کرے کیوں کہ حج عبادت ہے اور عبادت نیت کے بغیر نہیں ہوتی۔ جیسا کہ پچھلی بحث میں ہم نے بیان کیا تلبیہ یہ ہے: لبیک اللّٰھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، ان الحمد والنعمۃ لک والملک، لا شریک لک یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ ان کے درمیان وقفہ نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ راویوں نے بالاتفاق یہی بیان کیا ہے۔ ان الفاظ میں کمی نہ کرے، اگر اضافہ کر دے تو بلا کراہت جائز ہے۔

۴- احرام کی صفات، متعین ومطلق احرام، احرام میں نیت کی تبدیلی اور مشروط احرام(۲۳۴)۔

افضل یہ ہے کہ احرام باندھنے والا متعین کرے کہ وہ حج کا احرام باندھ رہا ہے یا عمرہ کا یا دونوں کا کیوں کہ مطلق نیت کی بہ نسبت متعین کرنا افضل ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو متعین نیت کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ”تم میں سے جو چاہے حج اور عمرہ کا احرام باندھے تو وہ اس طرح کر لے، جو چاہے صرف حج

کا احرام باندھے وہ اس طرح کر لے اور جو چاہے صرف عمرہ کا احرام باندھے وہ صرف عمرہ کا باندھ لے'' (۲۳۵)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے حج کا احرام باندھا اور اس پر حج فرض تھا لیکن اس نے فرض حج کی نیت نہیں کی تو استحساناً اس کا فرض حج ہی شمار ہوگا کیوں کہ بظاہر اس کا حال یہ نہیں کہ وہ نفل حج کی نیت کرے اور اس کے ذمے فرض حج باقی رہے۔ پس اس کی حالت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حج اس کا فرض حج شمار ہو اور مطلق کو متعین سمجھا جائے، جیسا کہ رمضان کے روزے مطلق نیت سے رمضان کے ہی شمار ہوتے ہیں۔ البتہ اگر اس نے صراحت کے ساتھ نفل حج کی نیت کی تو نفل ہوگا کیوں کہ صراحتاً نیت کے بعد حالت کی دلالت مؤثر نہیں رہے گی۔

شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ حج کی صحت کے لیے نیت کی تعیین ضروری نہیں، اگر اس نے نفل کی نیت کی اور اس کے ذمے فرض حج یا عمرہ ہے تو فرض ادا ہوگا۔

معین احرام درست ہے مثلاً کسی نے حج کی یا عمرہ کی یا دونوں کی نیت کی تو بالاجماع احرام صحیح ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر مطلق احرام کی نیت کی کہ احرام کے سوا اور کوئی نیت نہیں کی یعنی ایسی نیت کی جس کے ذریعے تینوں عبادتوں (حج، عمرہ، دونوں) میں داخل ہو سکتا ہے یا صرف یہ کہا: میں احرام باندھتا ہوں تب بھی درست ہے، کیوں کہ امام شافعیؒ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ احرام باندھ کر نکلے اور وحی کا انتظار کرنے لگے، آخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس کے ساتھ قربانی کا جانور نہیں ہے وہ اسے عمرہ بنا لے اور جس کے ساتھ جانور ہے وہ حج کی نیت کرے''۔

اس طرح کی مطلق نیت میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ طواف کا پہلا چکر شروع کرنے سے پہلے کوئی بھی نیت کرسکتا ہے۔ اگر طواف کا ایک چکر مکمل کر لیا تو اب یہ احرام عمرہ کا شمار ہوگا کیوں کہ طواف عمرہ کا رکن ہے اور طواف قدوم سنت ہے، اس لیے طواف کو رکن قرار دینا زیادہ بہتر ہے، جس طرح نیت سے عمرہ متعین ہو جاتا ہے اسی طرح عمل سے متعین ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نیت میں ابہام چھوڑ دیا اور صرف نسک (حج وعمرہ) کی نیت کی جس میں حج یا عمرہ یا دونوں کی تعیین نہیں کی تو مستحب یہ ہے کہ اسے مفرد حج میں تبدیل کر دے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے قِران (عمرہ و حج) میں تبدیل کرے کیوں کہ اس میں دونوں عبادتوں یعنی حج اور عمرہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے احتیاط ہے۔ جیسا کہ جو شخص متعین کرنا بھول جائے وہ بھی قِران میں تبدیل کر لے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اگر حج کے مہینوں میں مطلق احرام باندھا تو جس عبادت کی چاہے نیت کرلے اور پھر اس کے اعمال میں مصروف ہو جائے۔ اگر طواف کر لیا، پھر اسے حج میں تبدیل کرنا چاہتا ہے تو اس کا یہ طواف طواف قدوم ہو جائے گا اور اگر حج کے مہینوں کے سوا مطلقاً احرام باندھا تو شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ عمرہ کا احرام ہے اسے ان مہینوں میں حج میں تبدیل نہ کرے۔

حنابلہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ مطلق احرام کو عمرہ میں تبدیل کر لے کیوں کہ اگر حج کے مہینے نہیں ہیں تو ان اوقات میں حج کا احرام باندھنا مکروہ یا ممنوع ہے، پہلا قول ان کے نزدیک راجح ہے اور اگر حج کے مہینے ہیں تو بھی عمرہ کرنا بہتر ہے کیوں کہ ان کے نزدیک تمتع کرنا افضل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو جب

انہوں نے اس طرح احرام باندھا کہ جو رسول اللہ کا احرام وہی میرا احرام، فرمایا تھا کہ اسے عمرہ کرلو۔

احرام کو اس امر سے مشروط کر دینا یہ یا کہ جیسا فلاں نے جیسا احرام باندھا ہے میرا بھی وہی احرام ہے(۲۳۶) **یا احرام کو مبہم چھوڑ دینا:** احرام کو مبہم چھوڑ دینا جائز ہے۔ یعنی اس طرح احرام باندھے کہ جیسا فلاں نے باندھا اسی طرح میرا احرام ہے کیوں کہ ابو موسیٰؓ کہتے ہیں کہ ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، آپؐ نے پوچھا، کیسے احرام باندھا ہے؟ میں نے کہا۔ میں نے یوں کہا تھا، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھا میں بھی اسی طرح احرام باندھتا ہوں، آپؐ نے فرمایا: بہت اچھا کیا، پھر آپؐ کے حکم سے میں نے طواف اور صفا ومروہ کے درمیان سعی کی، پھر آپؐ نے فرمایا: احرام کھول دو'' (۲۳۷)۔ اگر وہ شخص جس کے مطابق محرم نے احرام باندھنے کی نیت کی مُحرم نہ ہو، تو محرم کا مطلقاً احرام شروع ہو جائے گا اور اگر اس نے متعین عبادت (حج وعمرہ) کا احرام باندھا تو اسی کے مطابق احرام ہوگا اور اگر وہ شخص فوت ہوگیا اور معلوم نہ ہو سکا کہ اس نے کون سا احرام باندھا تھا تو یوں سمجھا جائے گا جیسے یہ شخص بھول گیا ہو۔

تعیین بھول جانے والے کا حکم:

اگر کسی شخص نے حج وعمرہ کا احرام باندھا، پھر اسے طواف سے پہلے بھول گیا کہ اس نے کس عبادت کی نیت کی تھی، حج یا عمرہ کی یا دونوں کی تو حنابلہ کے نزدیک اسے اختیار ہے جو عبادت چاہے کر لے۔ جب کہ مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کے جدید قول میں قِران کرے کیوں کہ اس نے یقینی طور پر احرام باندھا اور یقینی طور پر عبادت مکمل کیے بغیر اسے ختم کرنا درست نہیں اور یقینی طور پر مکمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ایک ہی احرام میں

دونوں عبادتیں پوری کرے، تاہم اگر اس نے حج کے اعمال مکمل کر لیے تو حج سے تو فارغ ہو گیا لیکن عمرہ سے فارغ نہیں ہوا کیوں کہ امکان ہے کہ اس نے حج کی نیت کی ہو اور اب حج کے ساتھ عمرہ نہیں کر سکتا۔ اس پر کفارے کی قربانی (دَم) بھی واجب نہیں، لیکن صرف حج کے فرض سے سبکدوش ہوگا، اس لیے مالکیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ حج کے لیے نئے سرے سے نیت کرے۔

دونوں آراء میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حج کی نیت توڑ کر عمرہ کرنا حنابلہ کے نزدیک جائز ہے جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔

احرام میں شرط عائد کرنا(۲۳۸) شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک احرام میں شرط عائد کرنا جائز ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی رکاوٹ، بیماری وغیرہ کی وجہ سے احرام کھول دے گا، اگر شرط عائد نہ کی تو احرام کھولنا جائز نہیں کیوں کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: ''ضباعہ بنت زبیرؓ نے کہا، یا رسول اللہ، میں بھاری بھرکم عورت ہوں(۲۳۹) اور حج کرنا چاہتی ہوں، آپؐ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: احرام باندھ لو، یہ شرط لگا لو کہ اگر رکاوٹ پیدا ہوگئی تو میں احرام کھول دوں گی(۲۴۰)۔ ابن عباسؓ نے کہا، اس نے حج کر لیا'' (۲۴۱)۔

امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ کہتے ہیں کہ شرط لگانا صحیح نہیں، ابن عمرؓ کی رائے پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور مالک نے کہا ہے کہ یہ حدیث ضباعہؓ سے متعلق خاص واقعہ ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا ایک شخص کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم اس نوعیت کے دوسرے مسائل کے لیے بھی ہوتا ہے یا نہیں؟

جس کسی نے دو حج یا دو عمروں کا احرام باندھا تو ان دو میں سے ایک احرام منعقد ہوگا اور حنابلہ کے نزدیک دوسرا احرام لغو ہو گا کیوں کہ یہ دو ایسی عبادتیں ہیں جن کو بیک

وقت جاری رکھنا درست نہیں، اس لیے دو احرام درست نہیں ہیں، جیسے کہ بیک وقت دو نمازیں درست نہیں۔ اگر اس نے حج یا عمرہ توڑ دیا تو صرف عمرہ کی قضا واجب ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ دونوں احرام درست ہوں گے اور ان دو میں سے صرف ایک کی قضا واجب ہوگی کیوں کہ اس نے ایک کا احرام باندھ کر اسے مکمل نہیں کیا اور اگر نیت توڑ دی تو دونوں قضا کرنے ہوں گے کیوں کہ دونوں کی نیت درست تھی۔

۳- احرام کی جگہ اور وقت:

احرام کی جگہ کو میقات کہتے ہیں اور احرام کے وقت کو حج اور عمرہ کا وقت کہتے ہیں اور بحث سوم میں، میں نے اس پر بحث کی ہے۔ اس میں ہم نے واضح کیا تھا کہ عمرہ کا وقت بالاتفاق عید کے دن کے سوا اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ایام تشریق کے سوا سارا سال ہے۔ اور حج کا وقت تین متعین مہینے ہیں جو جمہور کے نزدیک شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کے دس دن ہیں جب کہ مالکیہ کے نزدیک ذوالحجہ کا پورا مہینہ ہے۔

میقات کے حوالے سے لوگوں کی تین قسمیں ہیں(۲۴۲)۔

پہلی قسم: آفاقی: وہ لوگ جن کے گھر ان پانچ مقامات سے باہر ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے ذریعے لوگوں کے لیے میقات کے طور پر مقرر کیے ہیں یعنی اہل مدینہ کے لیے ذوالحلیفہ، اہل شام کے لیے جحفہ، اہل نجد کے لیے قرن المنازل، اہل یمن کے لیے یلملم اور اہل عراق کے لیے ذات عرق۔

دوسری قسم: حرم کے باہر رہنے والے: یعنی وہ لوگ جو میقاتوں کے اندر اور حرم سے باہر رہتے ہیں جیسے بستان بنی عامر کے رہنے والے وغیرہ۔ ان کے میقات ان کی اپنی بستیاں ہیں یا حرم کے اور اپنے گھروں کے درمیان جہاں سے چاہیں احرام باندھ لیں۔

تیسری قسم: حرم مکہ کے رہنے والے: حج کے لیے ان کا میقات حرم ہے اور عمرہ کے لیے حرم سے باہر (حل)، لہٰذا مکہ میں رہنے والے حج کے لیے اپنے گھروں سے یا حرم میں جہاں سے چاہیں احرام باندھیں اور عمرہ کے لیے حرم سے باہر تنعیم وغیرہ سے۔

۴- احرام کا ارادہ کرنے والا کیا کرے؟

جب کوئی شخص احرام باندھنے کی نیت کرے تو وہ مسنون اعمال ادا کرے جن کا اوپر حج کے اعمال میں ذکر کیا گیا ہے اور ان میں سے مندرجہ ذیل اعمال اہم ہیں(۲۴۳)۔ احرام باندھنے والا کس قسم کا لباس اور جوتے نہیں پہن سکتا، اس کا ذکر ممنوعات احرام کی بحث میں آئے گا۔

۱- صفائی کے لیے غسل کرے یا وضو کرے، غسل افضل ہے کیوں کہ اس میں نظافت مکمل ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کے لیے غسل فرمایا(۲۴۴)۔ یہ غسل طہارت کے لیے نہیں بلکہ نظافت کے لیے ہے اسی لیے حیض نفاس والی عورت بھی غسل کرے کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''نفاس اور حیض والی عورت غسل کرکے احرام باندھے اور تمام اعمال حج ادا کرے، صرف بیت اللہ کا طواف نہ کرے''(۲۴۵)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسماء بنت عمیسؓ کو کہا کہ وہ غسل کرلیں جب کہ وہ نفاس سے تھیں(۲۴۶)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے احرام کے وقت عورتوں کو بھی غسل کرنے کا شرعی حکم ہے جیسا کہ مردوں کے لیے ہے کیوں کہ یہ عبادت ہے اور حیض ونفاس والی عورتوں کے لیے غسل کی زیادہ تاکید ہے کیوں کہ ان کے بارے میں حدیث موجود ہے۔

اس پر اتفاق ہے۔ اگر پانی نہ ہوتو شافعیہ کے نزدیک تیمّم کرلے کیوں کہ غسل ثواب

اور صفائی کے لیے ہے اور جب ایک کام ممکن نہ ہو تو دوسرا کرلیا جائے، تیمّم واجب غسل کے قائم مقام ہو جاتا ہے تو مستحب غسل کے بدرجہ اولیٰ قائم مقام ہوگا۔ اگر اتنا ہی پانی ہو کہ صرف وضو کے لیے کافی ہو غسل کے لیے نہ ہو تو وضو کرے اور غسل کے لیے تیمّم کرے۔

ابن قدامہ کے نزدیک ایسی حالت میں تیمّم مسنون نہیں ہے کیوں کہ یہ غسل مسنون ہے اور اگر پانی نہ ہو تو تیمّم مسنون نہیں ہوگا جیسا کہ جمعہ کے غسل میں۔ واجب اور مسنون میں فرق یہ ہے کہ واجب غسل اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ نماز پڑھنا جائز ہو اور تیمّم اس کے قائم مقام ہے اور مسنون غسل اس لیے ہے کہ اس سے صفائی اور بدبو دور کرنا مقصود ہوتا ہے اور تیمّم سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بلکہ تیمّم کی وجہ سے اور گرد آلود ہو جاتا ہے اور حالت بگڑ جاتی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک تیمّم کرنا جائز ہے جیسا کہ غایۃ المنتھی میں ہے۔

میل کچیل اور گرد وغبار دور کرنے کے لیے صفائی کرنا، بدبو دور کرنا، بغلیں صاف کرنا، مونچھیں کاٹنا، ناخن تراشنا، زیر ناف کے بال صاف کرنا، بالوں کو کنگھی کرنا مستحب ہے کیوں کہ احرام ایک ایسی چیز ہے جس کے لیے غسل کرنا اور خوشبو لگانا مسنون ہے جیسا کہ یہ تمام کام جمعہ کے لیے مسنون ہیں۔

۲- مرد سلے ہوئے کپڑے اتار دے اور دو صاف ستھرے کپڑے یعنی تہ بند اور چادر پہنے جو نئے ہوں یا دھلے ہوئے ہوں اور جوتے بھی کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''تم میں سے جو کوئی احرام باندھے وہ تہ بند، چادر اور جوتوں میں احرام باندھے، اگر جوتے نہ ہوں تو موزے پہن لے اور ٹخنوں کے نیچے سے انہیں کاٹ لے'' (۲۴۷)۔ امام احمد سے مشہور روایت یہ ہے کہ موزے کاٹنا ضروری نہیں کیوں کہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے: ''جس کے پاس جوتے نہ ہوں وہ موزے پہن لے'' (۲۴۸)۔

عورت کا احرام یہ ہے کہ وہ چہرہ کھلا رکھے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اگر پاس سے مرد گزر رہے ہوں جس کی وجہ سے اسے چہرے کا پردہ کرنا پڑ رہا ہو تو حنابلہ کے نزدیک سر پر کپڑا ڈال کر چہرے پر لٹکا لے جیسا کہ حضرت عائشہؓ اور دوسری خواتین جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھیں کرتی تھیں (۲۴۹)۔

۳- جمہور کے نزدیک احرام سے پہلے سارے بدن کو خوشبو لگائے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کپڑوں کو خوشبو لگائے کیوں کہ یہ بدن سے الگ ہیں، شافعیہ کے ہاں بھی صحیح روایت یہی ہے کہ کپڑوں کو خوشبو لگائے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ''میں احرام کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہترین خوشبو جو موجود ہوتی تھی لگاتی تھی'' (۲۵۰)۔ اگر احرام باندھنے کے بعد خوشبو کا اثر باقی رہے تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ ''گویا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں مشک کی چمک ابھی بھی دیکھ رہی ہوں۔ (وبیص = چمک، مفرق، مانگ)

مالکیہ کے نزدیک خوشبو نہ لگائے، اور ایسی خوشبو جس کی بو باقی رہے غسل سے پہلے اور غسل کے بعد لگانا مکروہ ہے کیوں کہ روایت میں ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اس نے کہا ''یارسول اللہ ایسے شخص کے بارے میں آپؐ کی کیا رائے ہے جس نے عمرہ کا احرام باندھ لیا اور وہ خوشبو میں لت پت ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھوڑی دیر خاموش رہے پھر فرمایا: جو خوشبو تم نے لگائی ہوتی ہے اسے دھو ڈالو (تین بار فرمایا) اپنا جبہ اتار دو، اور اپنے عمرہ میں وہی کام کرو جو اپنے حج میں کرتے ہو'' (۲۵۱) چوں کہ آپؐ نے ابتدا میں خوشبو لگانے سے منع کیا تو خوشبو کا باقی رہنا بھی ممنوع ہے جیسے کہ سلا ہوا لباس۔

بظاہر احرام سے پہلے خوشبو لگانا جائز ہے، کیوں کہ جبہ والے آدمی کا قصہ غزوہ حنین

والے سال یعنی ۸ ہجری میں جعرانہ کے مقام پر پیش آیا، جب کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث حجتہ الوداع کے موقع پر ۱۰ ہجری کی ہے، پس یہ پہلی حدیث کی ناسخ ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ابن عمرؓ کے خلاف دلیل ہے جو احرام کے وقت خوشبو لگانے سے منع کیا کرتے تھے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورت احرام کے وقت اپنے ہاتھوں پر گٹوں تک مہندی لگا لے کیوں کہ ابن عمرؓ نے اسے سنت قرار دیا ہے۔

۴- غسل کے بعد اور احرام سے پہلے بالاتفاق احرام کی دو رکعات پڑھے یا مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فرض نماز کے بعد احرام باندھے۔ پہلی روایت کی دلیل صحیحین کی روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ کے مقام پر دو رکعات نماز پڑھی پھر احرام باندھا'' (۲۵۲)۔ حرم مکہ کے سوا دوسری جگہ مکروہ وقت میں یہ دو رکعات پڑھنا جائز نہیں۔ مسنون یہ ہے کہ پہلی رکعت میں قل یا ایہا الکافرون اور دوسری رکعت میں سورہ اخلاص پڑھے۔

حنابلہ کے نزدیک فرض نماز کے بعد احرام باندھنا زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ ابو داؤد اور اثرم نے سعید بن مسیّب سے انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے احرام کی نیت کی''۔

حنابلہ کے نزدیک نماز کے بعد احرام باندھنا یا سواری پر بیٹھ کر نیت کرنا یا جب چل پڑے اس وقت نیت کرنا برابر ہے جب سواری پر بیٹھ جائے تو تلبیہ پڑھے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ جب سواری چل پڑے تو احرام کی نیت کرے کیوں کہ شیخین نے یہی روایت کی ہے، یا جب پیدل اپنے راستے پر چل پڑے

کیوں کہ صحیح مسلم میں جابرؓ سے روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا کہ جب ہم احرام باندھنا چاہیں تو جب روانہ ہوں تو احرام کی نیت کریں''۔

۵- تلبیہ کہے: حنفیہؒ کے نزدیک ہر نماز کے بعد تلبیہ کہے، کیوں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے بعد تلبیہ کہا کرتے تھے'' (۲۵۳) اور یہ افضل ہے۔ جب سواری پر بیٹھے تو تلبیہ کہے، پھر نیت کرے۔ اگر مفرد حج کا احرام باندھ رہا ہے تو تلبیہ کہتے ہوئے حج کی نیت کرے کیوں کہ یہ عبادت ہے اور عبادت نیت کے بغیر نہیں ہوتی۔

شافعیہ کے نزدیک نیت کے ساتھ تلبیہ کہے، کیوں کہ مسلم کی حدیث میں ہے: ''جب تم منیٰ کی طرف روانہ ہو تو حج کے لیے تلبیہ کہو''۔ اہلال کا مفہوم ہے بلند آواز سے تلبیہ کہنا اصل اعتبار نیت کا ہے تلبیہ کا نہیں، اگر نیت کے بغیر تلبیہ کہا تو اعتبار نیت کا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جب سواری پر بیٹھ جائے اور چلنا شروع کرے تو تلبیہ کہے، کیوں کہ بخاری میں حضرت انسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سواری پر سیدھے ہو کر بیٹھ گئے تو آپؐ نے تلبیہ کہا''، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے احرام باندھا، پھر جب آپؐ سوار ہوئے اور سیدھے ہو کر سواری پر بیٹھ گئے تو آپؐ نے تلبیہ کہا''، اہلال کا مطلب ہے بلند آواز سے تلبیہ کہنا۔

بلندی پر چڑھتے اور اترتے وقت تلبیہ پڑھنے کی تجدید کرے، کوئی واقعہ ہو یا دوستوں سے ملے تو بھی تلبیہ کہے، نمازوں کے بعد اور جب کسی کو تلبیہ کہتے ہوئے سنے تو بھی تلبیہ کہے۔

بکثرت تلبیہ کہنا مستحب ہے، احرام کے دوران بلند آواز سے تلبیہ پڑھنا مستحب ہے لیکن بہت زیادہ آواز بلند نہ کرے۔ عورتیں بلند آواز سے تلبیہ نہ کہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ

ہے: ''افضل حج عج اور ثج ہے'' (۲۵۴) عج: بلند آواز سے تلبیہ کہنا اور ثج: خون بہانا۔

تلبیہ کے الفاظ اوپر گزر چکے ہیں: (لبیک اللّٰھم (۲۵۵) لبیک، لبیک لا شریک لک البیک، ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک) یہ ہے کہ ان الفاظ پر اضافہ نہ کرے۔ اگر اضافہ کیا تو جائز ہے۔

اگر نیت کر کے تلبیہ کہا تو حنفیہ کے نزدیک احرام شروع ہو گیا۔

تلبیہ کہنا کب ختم کرے: مالکیہ کے نزدیک جب طواف شروع کرے تو تلبیہ کہنا بند کر دے، سعی سے فارغ ہونے کے بعد پھر تلبیہ کہنا شروع کر دے یہاں تک کہ یوم عرفہ کے زوال آفتاب کے وقت تلبیہ کہنا بند کر دے کیوں کہ حضرت علیؓ اور ام سلمہؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ یوم عرفہ کے زوال آفتاب تک تلبیہ کہتے تھے۔ مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک عید کے دن جمرہ عقبہ کی رمی شروع کرتے وقت جب پہلی کنکری پھینکے تو تلبیہ کہنا ختم کر دے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمی شروع کرنے تک تلبیہ کہتے رہے تھے (۲۵۶) نیز رمی سے آدمی احرام کھولنے کا آغاز کرتا ہے۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اگر سر منڈانے سے پہلے رمی کی اور اگر رمی سے پہلے سر منڈا دیا تو تلبیہ کہنا موقوف کر دے کیوں کہ حلال ہونے کی حالت میں تلبیہ کہنا ثابت نہیں ہے۔

عمرہ کرنے والا طواف شروع کرتے ہی تلبیہ منقطع کر دے۔

۵- حج، عمرہ یا دونوں کے احرام کی اقسام:

حج اور عمرہ کے ادا کرنے کے طریقوں یا احرام کی مختلف اقسام کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ تین ہیں: افراد، تمتع اور قران یعنی صرف حج ادا کرے یا صرف عمرہ ادا کرے یا عمرہ اور حج دونوں ادا کرے۔ احرام باندھنے والے اشخاص تین قسم کے ہیں:

مفرد حج کرنے والا، صرف عمرہ کرنے والا، دونوں جمع کرنے والا، پہلے کو مفرد، دوسرے کو متمتع اور تیسرے کو قارن کہتے ہیں۔

مفرد حج کرنے والا وہ شخص ہے جو صرف حج کا احرام باندھے، پہلے حج ادا کرے، پھر عمرہ کا احرام باندھے۔

متمتع وہ ہے جو حج کے مہینوں میں پہلے عمرہ کا احرام باندھے، اسے مکمل کرے، پھر اس سال یا انہیں مہینوں میں حج کا احرام باندھے۔

قارن وہ شخص ہے جو آفاقی ہو، مکہ کا رہنے والا نہ ہو اور عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کرنے سے پہلے عمرہ کا اور حج کا اکٹھا احرام باندھے۔ پہلے عمرہ ادا کرے، پھر عمرہ کا احرام کھولنے اور سرمنڈوانے یا بال کٹوانے سے پہلے حج کرے، خواہ شروع میں ہی دونوں کے احرام اکٹھے باندھے ہوں یا پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور عمرہ کا طواف شروع کرنے سے پہلے (یا حنفیہ کے نزدیک طواف کا اکثر حصہ ادا کرنے سے پہلے) حج کا احرام باندھ لیا ہو تو قارن ہو جائے گا کیوں کہ قِران کا مفہوم یعنی دونوں احرام جمع کرنا پایا گیا۔ اگر عمرہ کا طواف کرنے کے بعد یا طواف کا اکثر حصہ ادا کرنے کے بعد حج کا احرام باندھا تو قارن نہیں ہوگا بلکہ متمتع ہوگا۔ کیوں کہ اس میں تمتع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تمتع یہ ہے کہ عمرہ کا پورا رکن ادا کرنے کے بعد حج کا احرام باندھے، عمرہ کا رکن حنفیہ کے نزدیک طواف، جمہور کے نزدیک طواف کے بعد سعی ہے اور شافعیہ کے نزدیک مستند یہ ہے کہ سرمنڈانا یا بال کٹوانا بھی ہے(۲۵۷)۔

ان تینوں میں سے کون سا عمل افضل ہے، اس سلسلے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

۱- حنفیہ کے نزدیک(۲۵۸) قِران (ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ کا احرام جمع کرنا) افضل

ہے تمتع اور افراد سے کیوں کہ اس میں میقات سے احرام باندھنے کے بعد حج اور عمرہ دونوں سے فارغ ہونے تک مسلسل احرام باندھے رکھنا ہے جب کہ تمتع میں ایسا نہیں۔ اس لیے قِران تمتع سے افضل ہے۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''اے آل محمد! حج میں عمرہ شامل کر کے احرام باندھو'' (۲۵۹)۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج اور عمرہ کا اکٹھا تلبیہ کہتے ہوئے سنا، آپؐ نے کہا: لبیک عمرة و حجة'' (۲۶۰)۔

۲- مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں (۲۶۱) کہ مفرد حج قِران اور تمتع سے افضل ہے، اگر اس سال عمرہ بھی کیا ہو کیوں کہ مفرد حج کے ساتھ قربانی واجب نہیں ہوتی، صحیح یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مفرد حج کیا تھا۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ ''ہم حجۃ الوداع کے سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ سفر پر نکلے، ہم میں سے بعض نے عمرہ کا احرام باندھا، بعض نے حج اور عمرہ دونوں کا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا احرام باندھا'' (۲۶۲)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مفرد حج کرنے کی روایت مختلف صحیح اور متواتر طرق سے آئی ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے اور یہی حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، حضرت عائشہؓ اور جابرؓ کا قول ہے۔

پھر مالکیہ کے نزدیک قِران ثواب میں افراد کے برابر ہے۔ قِران کی دو صورتیں ہیں:

۱- قِران کی نیت کی یا عمرہ اور حج دونوں کی اکٹھی نیت کی۔ نیت میں عمرہ پہلے رکھنا واجب ہے اور ان میں ترتیب ملحوظ رکھے، الفاظ میں بھی وہ ترتیب مستحب ہے جو عمل میں ہے۔

۲- عمرہ کی نیت کی، پھر بعد میں خیال آیا کہ اس کے ساتھ حج بھی ملا لیا جائے۔ عمرہ کے ساتھ حج ملانا درست ہے، حج کے ساتھ عمرہ ملانا درست نہیں کیوں کہ عمرہ کمزور عبادت ہے اس کے ساتھ قوت والی عبادت ملائی جا سکتی ہے، حج کے ساتھ جو قوی عبادت ہے عمرہ

نہیں ملایا جا سکتا۔

شافعیہ کے نزدیک افراد کے بعد تمتع افضل ہے، پھر قران، کیوں کہ تمتع کرنے والا پورے دو عمل ادا کرتا ہے۔ البتہ اس کے لیے دوبار میقات پر نہیں جاتا۔ قارن ایک ہی عمل ایک ہی میقات سے کرتا ہے۔ شافعیہ اعمال کی کثرت کو دیکھتے ہیں۔

۳- حنابلہ(۲۶۳) کے نزدیک تمتع افضل ہے پھر افراد پھر قران یعنی پہلے اور دوسرے میں شافعیہ کی ترتیب کے برعکس ہے۔ تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرے، پھر اس سے فارغ ہو کر جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کیا، کیوں کہ ابن عمرؓ نے فرمایا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر عمرہ کے ساتھ حج ملا کر کہا اور ذوالحلیفہ سے قربانی کا جانور ساتھ لے کر آئے تھے''(۲۶۴)۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''جس بات کا مجھے اب احساس ہوا، اگر اس کا پہلے احساس ہوتا تو میں قربانی کا جانور ساتھ نہ لاتا اور اسے عمرہ بنا لیتا''(۲۶۵)۔

افضلیت کے اختلاف کے سلسلے میں یہ ہیں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے اور ہر رائے کی تائید میں صحیح احادیث ہیں۔ ہم دوسری رائے کو ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ ان کے راوی زیادہ ہیں، جن میں حضرت جابرؓ بھی شامل ہیں جو پرانے صحابہؓ میں سے ہیں اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے واقعات کو بہت صحت سے ضبط کیا ہے۔ نیز اس امر پر اجماع ہے کہ مفرد حج میں کوئی کراہت نہیں جب کہ تمتع اور قران میں جو کمی آجاتی ہے اس کو پورا کرنے کے لیے قربانی دینا پڑتی ہے، جب کہ

مفرد حج میں قربانی نہیں ہے۔ نووی المجموع میں لکھتے ہیں (۲۶۶) ہمارے خیال میں صحیح یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا احرام باندھا، پھر اس میں عمرہ شامل کر لیا اور آپؐ قارن ہو گئے اور حج کے ساتھ عمرہ شامل کر لینا ہمارے دو اقوال میں سے ایک کے مطابق درست ہے لیکن ہمارا صحیح تر قول یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اس سال ضرورت کے تحت اسے جائز قرار دیا اور آپؐ نے ''لبیک عمرة فی حج'' فرما کر اسے جائز قرار دیا (۲۶۷)۔

۶- ایک احرام کو دوسرے احرام سے ملا دینا، حج کو عمرے کے ساتھ یا حج کے ساتھ عمرہ شامل کر لینا یا حج فسخ کر کے اسے عمرہ کر لینا:

ایک احرام کے ساتھ دوسرا احرام ملا لینا:

حنفیہ کہتے ہیں (۲۶۸) کہ مکہ میں رہنے والے کے لیے ایک احرام کے ساتھ دوسرا احرام ملا لینا گناہ ہے اسی طرح باہر سے آنے والے کے لیے حج کے احرام کے ساتھ عمرہ کا احرام ملا لینا بھی گناہ ہے جس پر قربانی (دَم) واجب ہوتا ہے البتہ عمرہ کے احرام کے ساتھ حج کا احرام ملا لینا جائز ہے، اس میں کوئی گناہ نہیں، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱- عمرہ کے ساتھ حج ملانا: اگر مکہ میں رہنے والے نے عمرہ کا احرام باندھا، اس کے بعد حج کے احرام کی نیت کر لی تو تین احتمال ہیں:

أ- عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے حج کی نیت کر لی تو ائمہ حنفیہ متفق ہیں کہ اس کے عمرہ کی نیت ختم ہو گئی اگر آفاقی (باہر سے آنے والا) ایسا کرے تو وہ قارن ہو جائے گا۔

ب- طواف کے اکثر چکر لگانے کے بعد حج کی نیت کی تو اس کی حج کی نیت بالاتفاق درست نہیں۔ اگر آفاقی ایسا کرے تو وہ متمتع ہوگا بشرطیکہ اس نے طواف حج کے مہینوں میں کیا۔

ج- طواف کے کم چکر مثلاً تین لگانے کے بعد حج کی نیت کی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حج کی نیت درست نہیں کیوں کہ اس سے عمرہ کا عمل باطل قرار پائے گا اور کچھ اعمال ادا کر کے اس نے اپنے عمرہ کے عمل کو مؤکد کر لیا ہے اور حج کا احرام مؤکد نہیں ہوا اس لیے جو عمل ابھی شروع نہیں ہوا اسے باطل قرار دینا آسان ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ عمرہ ختم ہو جائے گا کیوں کہ عمرہ کم تر عبادت ہے اور فرض نہیں ہے جب کہ حج برتر عبادت ہے اور فرض ہے، نیز عمرہ کے اعمال کم ہیں، اسے قضا کرنا آسان ہے کیوں کہ اس کا کوئی وقت مقرر نہیں اور اس کے ارکان تھوڑے ہیں۔

اگر آفاقی ایسا کرے تو وہ قارن شمار ہوگا، جو شخص حج یا عمرہ چھوڑ دے اس پر قربانی (دَم) واجب ہوتا ہے کیوں کہ امام ابوحنیفہ نے عبد الملک بن عمیر کے حوالے سے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں عمرہ چھوڑنے پر دم (قربانی) دینے کا حکم دیا تھا''۔

عمرہ چھوڑنے میں صرف عمرہ کی قضا ہے اور حج چھوڑنے میں حج اور عمرہ دونوں کی قضا ہے حج کی قضا اس لیے کہ اس نے صحیح طور پر حج شروع کیا، پھر چھوڑ دیا اور عمرہ اس لیے کہ وہ شخص ایسا ہے جس کا حج رہ گیا ہو اور جس کسی کا حج رہ جائے وہ عمرہ ادا کر کے احرام کھول دے۔ یہاں عمرہ ادا کر کے احرام کھولنا ممکن نہیں کیوں کہ وہ پہلے سے عمرہ میں ہے اور بیک وقت دو عمرے کرنے سے منع کیا گیا ہے اس لیے اس پر حج اور عمرہ دونوں کی قضا واجب ہے۔

اگر مکہ میں رہنے والے یا اس کے حکم میں شامل کسی بھی دوسرے شخص نے عمرہ یا حج چھوڑا نہیں بلکہ دونوں جاری رکھے تو دونوں درست ہیں کیوں کہ اس نے جس طرح اپنے

اوپر دونوں لازم کیے تھے اسی طرح ادا کر دیے۔ البتہ اس نے ایسا کام کیا جس سے روکا گیا تھا یعنی حج اور عمرہ دونوں کا اکٹھے احرام باندھنا، کیوں کہ حج اور عمرہ کے احرام کے اکٹھے کرنا بدعت ہے اور کسی چیز کی ممانعت کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ کام ہی نہیں ہو سکتا البتہ دونوں کو جمع کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا کیوں کہ اس نے ایک ممنوع کام کیا اور دونوں کو جمع کرنے کے باعث اس کی عبادت میں کمی واقع ہو گئی۔

۲- ایک حج کو دوسرے حج سے ملانا: اگر کسی نے حج کا احرام باندھا، پھر قربانی کے دن دوسرے حج کا احرام باندھ لیا تو:

أ- اگر پہلے حج کے بعد سر منڈا چکا تھا تو دوسرا حج واجب ہو گیا اگر چہ اس پر کوئی کفارہ نہیں، کیوں کہ وہ پہلے حج سے فارغ ہو گیا اور اب اس نے دوسرے حج کا احرام باندھ لیا ہے۔

ب- اگر پہلے حج کے بعد ابھی سر منڈایا تھا تو دوسرا حج اس پر واجب ہو گیا اور اس کی قضا کرے اور کفارے کے طور پر دم دے کیوں کہ دوسرے حج کا آغاز درست ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک خواہ دوسرے احرام کے بعد سر منڈائے یا نہ منڈائے کفارہ ہر حالت میں دے کیوں کہ اگر سر منڈا لیا تو گناہ کا ارتکاب کیا اور اگر نہیں منڈایا تو پہلے حج میں سر منڈانا قربانی کے دن سے مؤخر کر دیا، اس پر بھی دم واجب ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اگر دوسرے حج کا احرام باندھنے کے بعد سر نہیں منڈایا یا بال نہیں کٹوائے تو کسی قسم کا کفارہ واجب نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک سر منڈوانے کے عمل کو قربانی کے دن سے مؤخر کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، البتہ اگر دوسرا احرام باندھنے کے بعد سر منڈوا لیا تو گناہ ہے جس پر دم (قربانی) دینا واجب ہے۔

۳- عمرہ کو عمرہ سے ملانا: جو شخص عمرہ سے فارغ ہو گیا لیکن ابھی بال نہیں کٹوائے

تھے کہ دوسرے عمرہ کا احرام باندھ لیا تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اس پر دم (قربانی) واجب ہے کیوں کہ اس نے قبل از وقت احرام باندھ لیا۔ اس کا وقت پہلے احرام سے سر منڈاونے کے بعد کا تھا، جو کہ نہیں پایا گیا۔ اس نے دو عمروں کا احرام جمع کر لیا، جو مکروہ ہے۔ اس لیے اس پر قربانی واجب ہے جو نقصان کی تلافی اور کفارے کی وجہ سے واجب ہوئی۔

۴- عمرہ حج سے ملانا: جس شخص نے حج کا احرام باندھا، پھر عمرہ کا احرام باندھ لیا تو اس کے ذمے دونوں عمل واجب ہیں، کیوں کہ آفاقی کے لیے دونوں کو جمع کرنا جائز ہے۔ یہ شخص قارن ہو جائے گا، البتہ اس نے سنت طریقے کی خلاف ورزی کی، جو گناہ ہے کیوں کہ سنت یہ ہے کہ حج کو عمرہ سے ملایا جائے نہ کہ عمرہ کو حج سے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: (فمن تمتع بالعمرة الى الحج...... البقرہ ۲: ۱۹۶، جس نے عمرہ کے ساتھ حج سے بھی فائدہ اٹھایا)۔ اسی آیت میں حج کو دونوں مقاصد میں سے دوسرا مقصد قرار دیا گیا لیکن جب اس نے حج ادا نہ کیا تو صحیح ہے۔

جس کسی نے حج کا احرام باندھا، پھر عمرہ کا باندھ لیا، پھر مکہ جانے سے قبل وقوف عرفات کر لیا تو اس کا عمرہ ختم ہو گیا۔ اگر وقوف عرفات نہیں کیا تو عمرہ ختم نہیں ہوگا بلکہ وہ قارن ہو گیا کہ اس نے حج اور عمرہ دونوں کو جمع کرنا ہے اور آفاقی کے لیے یہ جائز ہے لیکن پہلے حج کا احرام باندھنا اور بعد میں عمرہ کا غلط ہے کیوں کہ خلاف سنت ہے کیوں کہ قران میں سنت یہ ہے کہ دونوں کا ایک ہی بار احرام باندھے یا عمرہ کا احرام حج کے احرام سے پہلے باندھے۔

اگر حج کا طواف قدوم کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ اور حج دونوں اس طرح جاری رکھے کہ پہلے عمرہ کے افعال ادا کیے اور بعد میں حج کے تو اس پر دم واجب ہے۔

کیوں کہ اس نے عمرہ اور حج دونوں جمع کر لیے کیوں کہ وہ قارن ہو گیا ہے، لیکن اس نے پہلے کی بہ نسبت زیادہ غلط کیا کیوں کہ عمرہ کا احرام حج کے طواف سے مؤخر کر دیا۔ اور مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے کیوں کہ حج کا احرام حج کے اعمال شروع کر کے مؤکد کر دیا ہے۔ جب عمرہ چھوڑ دیا تو اسے قضا کرے کیوں کہ اسے شروع کرنا صحیح تھا اور اس کے ذمے دم (قربانی) ہے کیوں کہ عمرہ چھوڑ دیا ہے۔

اگر حاجی نے قربانی کے دن یا ایام تشریق میں عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ اگرچہ واجب ہو گیا لیکن اسے چھوڑ دینا ضروری ہے کیوں کہ اس نے حج کا رکن ادا کر لیا اور ہر اعتبار سے اس نے عمرہ کے افعال کی افعال حج پر بنا رکھی ہے، جو کہ خالصتاً غلط ہے کیوں کہ حج کی اہمیت کے پیش نظر ان دنوں میں عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے عمرہ چھوڑ دے۔ جب عمرہ چھوڑ دیا تو عمرہ کا احرام قبل از وقت کھول دینے سے دم (قربانی) واجب ہوتی ہے۔ عمرہ کی قضا واجب ہے کیوں کہ عمرہ شروع کرنا درست تھا۔ اگر قربانی کے دن شروع کیا جانے والا عمرہ اس نے جاری رکھا اور اس کے افعال مکمل کر لیے تو عمرہ ادا ہو گیا اور عمرہ اور حج کے باقی اعمال جمع کرنے کے باعث دم واجب ہوگا، اگر سر منڈانے کے بعد عمرہ کا احرام باندھا یا سر منڈانے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں احرام جمع ہونے کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

جس کا حج فوت ہو گیا، اس نے عمرہ یا حج کا احرام باندھا تو جس کا احرام اس نے باندھا ہے اسے ختم کر دے کیوں کہ جس کا حج رہ جائے وہ عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام کھول دے، اس احرام کو عمرہ کے احرام میں تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی صورت میں دو عمروں کے افعال جمع ہو جائیں گے جو بدعت ہے، اس لیے اسے ترک کر دے، جیسا کہ

کوئی شخص دو حج کرنے کے احرام باندھے تو ان میں سے ایک قضا کرے کیوں کہ حج شروع کرنا درست تھا اور اسے پورا نہ کرنے کی وجہ سے دم واجب ہوگا کیوں کہ قبل از وقت احرام کھول دیا۔

عمرہ کے بعد حج یا حج کے بعد عمرہ کرنے کے بارے میں جمہور کی رائے:

جمہور فقہاء(۲۶۹) کی رائے یہ ہے کہ عمرہ کے بعد حج شروع کرنا جائز ہے بشرطیکہ عمرہ کا طواف شروع کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھا ہو، حنفیہ کے نزدیک عمرہ کے طواف کے چار چکر پورے کرنے سے پہلے شروع کیا ہو تو بلا اختلاف ایسا شخص قارن ہوگا۔ اگر عمرہ کا طواف کرنے کے بعد حج کا احرام باندھا تو یہ درست نہیں۔ اس طرح قارن نہیں ہوگا۔ کیوں کہ اب اس نے عمرہ کا احرام کھولنا شروع کر دیا ہے، اس موقع پر حج کا احرام باندھنا صحیح نہیں۔

ان کی دلیل ابن عمرؓ کا فعل ہے کہ انہوں نے عمرہ کا احرام باندھا، پھر اس کے ساتھ حج جمع کر لیا اور فرمایا: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا تھا (۲۷۰)۔

حج پر عمرہ شروع کرنا جائز نہیں جیسا کہ حنفیہ نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اس صورت میں قارن ہو جائے گا جب کہ جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں اور قارن نہیں ہوگا، جیسا کہ الاثرم نے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے اس سے منع کیا تھا کہ حج پر عمرہ داخل کرنے کا اور کوئی فائدہ نہیں بجز اس کے جس کا فائدہ پہلے احرام سے حاصل ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے پہلے سے کرایہ پر لی ہوئی کسی چیز کو اسی مدت کے لیے دوبارہ کرایہ پر لینا جو ایک لاحاصل عمل ہے۔

حج فسخ کر کے اسے عمرہ میں تبدیل کر دینا:

یعنی حج کے احرام کی نیت بدل کر اسے عمرہ کر لینا، علماء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کرامؓ سے کہا تھا کہ حج کا احرام ختم کر کے عمرہ مکمل کر لو اور فرمایا: ''احرام کھول دو، بیت اللہ کا طواف کرو، صفا ومروہ کے درمیان سعی کرو اور بال کٹوا لو اور حلال ہونے کی حیثیت سے رہو۔ اگر میں قربانی کا جانور ساتھ نہ لایا ہوتا تو میں بھی وہی کرتا جس کا میں تمہیں حکم دے رہا ہوں لیکن میں اس وقت تک احرام نہیں کھول سکتا جب تک کہ قربانی کا جانور اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے'' (۲۷۱)۔ مشہور روایت میں یہ الفاظ ہیں: ''اگر مجھے پہلے اس بات کا خیال ہوتا جس کا اب خیال آیا ہے تو میں قربانی کا جانور ساتھ نہ لاتا اور اسے عمرہ بنا دیتا''۔ جو صحابہؓ قربانی کا جانور ساتھ نہیں لائے تھے آپؐ نے انہیں حکم دیا کہ احرام کھول دیں اور اپنے حج کے احرام کو عمرہ میں تبدیل کر دیں۔

البتہ اس امر میں علماء میں اختلاف ہے کہ کیا حج کے احرام کو فسخ کر کے عمرہ کر دینا صرف اسی سال کے لیے اور صحابہؓ کے ساتھ مختص تھا یا یہ حکم عام ہے اور قیامت تک سب لوگوں کے لیے باقی ہے؟ (۲۷۲)

حنابلہ اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ یہ حکم خاص نہیں تھا بلکہ قیامت تک باقی ہے، جو کوئی بھی حج کا احرام باندھے، اس کے ساتھ قربانی کا جانور نہ ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ اسے عمرہ میں بدل کر عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام کھول دے۔

جمہور (مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ) کہتے ہیں کہ یہ حکم اس سال کے لوگوں کے ساتھ مختص تھا اس کے بعد جائز نہیں۔ یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے دیا تھا تاکہ جاہلیت کی اس رسم کو ختم کیا جائے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا حرام ہے، کیوں کہ مسلم

میں حضرت ابو ذرؓ کی حدیث ہے کہ ''حج کو عمرہ میں تبدیل کرنے کی اجازت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ کو تھی''۔

نسائی میں ہے کہ حارثِ بن بلالؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، یارسول اللہ، کیا حج فسخ کر کے عمرہ کرنا ہمارے ساتھ مختص ہے یا سب لوگوں کے لیے ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ہمارے ساتھ مختص ہے۔

حضرت عمرؓ کہتے ہیں: دو قسم کے متعے جو عہد نبوی میں رائج تھے میں ان سے منع کرتا ہوں اور ان کے کرنے پر سزا دوں گا ایک نکاح متعہ اور دوسرا حج متعہ۔

حضرت عثمانؓ کی رائے بھی یہی ہے، وہ کہتے ہیں: حج متعہ صرف ہمارے لیے تھا، تمہارے لیے جائز نہیں ابو ذر رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے: ہمارے بعد کسی کے لیے جائز نہیں کہ حج کا احرام باندھے اور پھر اسے فسخ کر کے عمرہ بنا لے۔

اس کی تائید اس آیت ربانی سے بھی ہوتی ہے: واتموا الحج والعمرة لله (اللہ کے لیے حج اور عمرہ مکمل کیا کرو، البقرہ،۲: ۱۹۶)۔

مطلب دوم: طواف

اس کی اقسام: ہر قسم کا حکم اور اس کی شرائط (طواف کی جگہ، وقت اور مقدار) اور طواف کی سنتیں:

۱- طواف کی اقسام اور ہر قسم کا حکم(۲۷۳)۔

حج میں تین قسم کے طواف کا حکم ہے: طواف قدوم، طواف افاضہ (یا طواف زیارت یا طواف رکن) اور طواف وداع (یا طواف صدر) یہ بیت اللہ کا آخری طواف ہے، اس کا

یہ نام اس لیے ہے کہ اس طواف کے ذریعے آدمی وہاں سے رخصت ہو کر روانہ ہوتا ہے۔ ان کے سوا جو طواف ہیں وہ نفل ہیں۔ سعی کی صرف ایک ہی قسم ہے اور سعی طواف کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اگر کسی نے طواف قدوم کے ساتھ سعی کر لی تو بعد میں نہ کرے اور اگر اس وقت نہیں کی تو طواف زیارت کے ساتھ سعی کرے۔

اس امر پر اجماع ہے کہ مکہ میں رہنے والے پر صرف طواف افاضہ ہی واجب ہے، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ عمرہ کرنے والے پر عمرہ کا طواف واجب ہے، طواف قدوم نہیں اور اس پر بھی اجماع ہے کہ تمتع کرنے والے پر دو طواف واجب ہیں ایک عمرہ کا طواف، جس کے بعد احرام کھول دے اور دوسرا حج کا طواف قربانی کے دن۔

مفرد حج کرنے والے پر صرف ایک طواف قربانی کے دن واجب ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر وقت میں گنجائش ہو تو اس پر طواف قدوم کرنا واجب ہے جو جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

قارن کے لیے جمہور کے نزدیک ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے، جو ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کا مذہب ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قارن پر دو طواف اور دو سعی واجب ہیں جو حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا مذہب ہے۔

اس امر پر اجماع ہے کہ ان تین طواف میں سے جو واجب ہے جس کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جاتا ہے وہ طواف افاضہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ولیطوفوا بالبیت العتیق** (بیت عتیق کا طواف کریں الحج، ۲۲: ۲۹) اس کے چھوٹ جانے کا کفارہ دم (قربانی) کے ذریعے سے نہیں دیا جا سکتا۔

مالکیہ کے سوا تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر طواف افاضہ کرنا بھول جائے تو طواف قدوم

اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا کیوں کہ طواف افاضہ قربانی کے دن سے پہلے کرنا ہوتا ہے۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے طواف افاضہ نہ کیا تو طواف وداع طواف افاضہ کے قائم مقام ہو جاتا ہے کیوں کہ طواف وداع بھی طواف ہے اور ایسے وقت میں کیا جا رہا ہے جب کہ طواف افاضہ واجب تھا، اس کے برعکس طواف قدوم طواف افاضہ کے واجب ہونے سے پہلے کرلیا جاتا ہے۔

الغرض عمرہ میں طواف قدوم نہیں ہے، اس میں ایک ہی طواف ہے جسے طواف فرض یا طواف رکن کہتے ہیں۔ اگر عمرہ کے لیے طواف کر لیا تو وہ طواف قدوم اور طواف فرض کے طور پر کافی ہو جاتا ہے۔

قارن اور مفرد حج کرنے والا تین طواف کرے: طواف قدوم، طواف افاضہ اور طواف وداع، مذکورہ طوافوں کے سوا چوتھا نفل طواف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک قارن کے لیے ایک طواف کافی نہیں بلکہ اسے دو طواف کرنے ہوں گے ایک عمرہ کے لیے اور ایک حج کے لیے۔ اگر مفرد یا قارن نے مکہ کے سوا کسی اور جگہ سے احرام باندھا اور وقوف عرفہ سے قبل مکہ میں داخل ہو گیا تو طواف قدوم بھی کرے۔

طواف قدوم جمہور فقہاء کے نزدیک اس حاجی کے لیے سنت ہے جو وقوف عرفہ سے قبل مکہ میں داخل ہوا، خواہ مفرد ہو یا قارن، مکہ میں رہنے والوں پر طواف قدوم نہیں ہے کیوں کہ وہ کہیں باہر سے نہیں آئے۔ مکہ میں باہر سے آنے والوں کے لیے طواف قدوم سنت ہے جو صحیحین کی روایت سے ثابت ہے۔ وقوف عرفہ کے بعد حاجی کے لیے طواف قدوم سنت نہیں ہے اور نہ عمرہ کرنے والے کے لیے سنت ہے کیوں کہ ان کے لیے فرض طواف کا وقت شروع ہو گیا ہے۔

تین طرح کے آدمی سے طواف قدوم معاف ہے: مکہ میں رہنے والے یا جو شخص میقات کے اندر رہتا ہو، عمرہ کرنے والے کے لیے اور حج تمتع کرنے والے کے لیے، خواہ آفاقی ہو اور جو شخص سیدھا عرفات میں وقوف کے لیے پہنچ جائے۔ مالکیہ کے نزدیک جو شخص حرم کے باہر سے احرام باندھتا ہے خواہ مکہ کا رہنے والا ہو، اس کے لیے طواف قدوم واجب ہے اور اگر وقت میں گنجائش ہو اور کوئی شخص طواف قدوم چھوڑ کر سیدھا عرفات پہنچ جائے تو اس پر فدیہ واجب ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں: تمتع کرنے والا طواف افاضہ سے پہلے طواف قدوم کرے پھر طواف افاضہ کرے۔

شافعیہ کے نزدیک جس نے احرام نہ باندھا ہو اس کے لیے بھی جب وہ مکہ میں داخل ہو تو طواف قدوم سنت ہے کیوں کہ اس کا نام ہی بتاتا ہے کہ جو کوئی مکہ میں آرہا ہے وہ طواف کرے اسی لیے اسے طواف قادم، طواف ورود، طواف وارد اور طواف تحیہ بھی کہتے ہیں۔

اس کی حکمت یہ ہے کہ جس طرح مسجد میں داخل ہونے کا ادب یہ ہے کہ سب سے پہلے تحیۃ المسجد پڑھے، اسی طرح بیت اللہ کا ادب یہ ہے کہ سب سے پہلے طواف کرے، کیوں کہ مسجد حرام میں جانے کا مقصد بیت اللہ کی زیارت ہے اور اس کا تحیہ طواف ہے۔

اگر فرض نماز یا سنت مؤکدہ فوت ہو جانے کا خوف ہو یا جماعت کھڑی ہو یا کوئی فوت نماز یاد آجائے تو پہلے طواف نہ کرے بلکہ پہلے انہیں ادا کرے، پھر طواف کرے۔

اگر طواف کر رہا ہو اور نماز کھڑی ہو جائے تو طواف منقطع کر کے نماز پڑھے، اگر نفل طواف کر رہا ہو اور جنازہ آجائے تو طواف منقطع کر کے جنازہ میں شریک ہو۔

احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہونے والے کے لیے مستحب یہ ہے کہ پہلے مکان وغیرہ کرائے پر لینے میں مصروف ہونے کے بجائے طواف قدوم کرے۔

البتہ اگر کوئی خوبصورت اور باوقار عورت دن کے وقت مکہ میں داخل ہوتی ہے اور وہ مردوں کے سامنے نہیں جاتی تو اس کے لیے مسنون یہ ہے کہ طواف کو رات تک مؤخر کر دے۔

اگر مسجد حرام میں داخل ہوا اور اس وقت لوگوں کو طواف سے روک دیا گیا ہے تو تحیۃ المسجد پڑھ لے۔ مسجد میں بیٹھ جانے کی وجہ سے طواف قدوم فوت نہیں ہوتا جب کہ مسجد میں بیٹھ جانے سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ البتہ وقوف عرفات سے طواف قدوم فوت ہو جاتا ہے جب کہ مکہ سے نکلنے سے فوت نہیں ہوتا۔

حنفیہ کے نزدیک قارن عمرہ کے اعمال یعنی طواف اور صفا ومروہ کے درمیان سعی مکمل کرنے کے بعد طواف قدوم کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں جو کوئی مسجد حرام میں داخل ہو اس پر طواف قدوم واجب ہے اور اسے وجوب کی نیت کرنی چاہیے تا کہ واجب ادا ہو۔ اگر نفل طواف کی نیت کی تو واجب کی نیت کر کے دوبارہ طواف کرے اور اگر نفل طواف کے بعد سعی کی تھی تو دوبارہ سعی کرے تا کہ واجب ادا ہو۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ دوبارہ یہ اعمال کرنے سے حج فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اگر حج فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو دوبارہ نہ کرے بلکہ طواف افاضہ کے بعد سعی کر لے اور اگر وقت میں گنجائش ہونے کے باوجود طواف قدوم نہیں کیا تو کفارے کے طور پر قربانی دے اور اگر وقوف عرفہ کے فوت ہونے کا اندیشہ تھا تو کفارہ اور فدیہ معاف ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک طواف قدوم تین شرائط کے ساتھ واجب ہے: مفرد اور قارن نے حرم کے باہر سے احرام باندھا ہو، خواہ مکہ کا رہنے والا ہو اور وقت اتنا تنگ نہ ہو کہ اگر طواف قدوم میں مصروف ہو گیا تو حج فوت ہو جائے گا۔ اگر حج فوت

ہونے کا اندیشہ ہو تو طواف قدوم چھوڑ دے اور عرفات کو چلا جائے اور حرم میں عمرہ کے ساتھ حج نہ ملائے۔ اگر ان تین شرائط میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جائے تو طواف قدوم واجب نہیں اور کفارہ بھی واجب نہیں۔ دم (قربانی) اس شخص پر واجب ہے جو دو شرائط کے ساتھ طواف قدوم ترک کر دیتا ہے۔ (۱) اس طواف کے بعد طواف افاضہ سے پہلے سعی کر لیتا ہے۔ (۲) طواف افاضہ کے بعد دوبارہ سعی نہیں کرتا حتیٰ کہ اپنے وطن واپس چلا جاتا ہے۔ اگر طواف افاضہ کے بعد سعی کر لیتا ہے تو اس کے ذمے دم نہیں ہے۔

طواف افاضہ یا طواف زیارت (۲۷۴) کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ حج کا رکن ہے اور اس کے بغیر حج مکمل نہیں ہوتا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولیطوفوا بالبیت العتیق (بیت عتیق کا طواف کریں، الحج ۲۲: ۲۹) ابن عبد البر کہتے ہیں کہ یہ حج کے فرائض میں سے ہے اور اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ ”ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا تو ہم نے قربانی کے دن طواف افاضہ کیا، صفیہؓ کو حیض آ گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ہم بستری کی خواہش کی تو میں نے کہا، انہیں تو حیض آ گیا ہے، آپؐ نے فرمایا، تو کیا ان کی وجہ سے ہمیں رکنا پڑے گا، بتایا گیا کہ انہوں نے قربانی کے دن طواف افاضہ کر لیا تھا، آپؐ نے فرمایا: ٹھیک ہے چل پڑو“ (۲۷۵)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف افاضہ ضروری ہے اور اگر کوئی شخص نہیں کر پاتا تو اسے رکنا پڑتا ہے کیوں کہ حج میں دو ہی ارکان ہیں، ایک ان میں سے طواف ہے جو عمرہ کی طرح حج میں بھی رکن ہے۔

جو کوئی طواف زیارت چھوڑ دے تو جب بھی ممکن ہو احرام باندھ کر اپنے وطن سے واپس آ کر طواف کرے، اور کوئی چیز اس کی کو پورا نہیں کر سکتی، کیوں کہ حضرت صفیہؓ کے

قصے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں حیض آنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''کیا اس کی وجہ سے ہمیں رکنا پڑے گا؟ کہا گیا کہ انہوں نے قربانی کے دن طواف افاضہ کر لیا تھا، تو آپ نے فرمایا، پھر چل پڑو'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کوئی طواف زیارت نہیں کرسکتا اسے رکنا پڑتا ہے۔ اگر وہ احرام کھول کر حلال ہو جانا چاہتا ہے تو حلال نہیں ہوسکتا، کیوں کہ احرام سے محض نیت کے ذریعے نہیں نکل سکتا۔ اگر کوئی شخص قربانی کے دنوں کو طواف افاضہ نہیں کرسکتا تو طواف معاف نہیں ہوگا بلکہ یہ طواف کرنا واجب ہے کیوں کہ تمام اوقات اس طواف کا وقت ہے۔

طواف وداع(۲۷۶):

جو شخص مکہ سے نکلنا چاہتا ہے اس کے لیے مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے خواہ وہ مکہ کا رہنے والا ہو اور باہر جانا چاہتا ہو، چوں کہ طواف وداع حیض ونفاس والی عورتوں پر واجب نہیں اس لیے اگر واجب ہوتا تو طواف زیارت کی طرح ان پر بھی واجب ہوتا۔

باقی مذاہب میں طواف وداع واجب ہے اور اس کی کمی دم کے ذریعے پوری کی جا سکتی ہے کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: ''لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ آخر میں بیت اللہ سے ہو کر روانہ ہوں البتہ حیض والی عورتوں کے لیے معافی ہے''(۲۷۷)۔ مسلم کے الفاظ یوں ہیں: ''لوگ ہر طرف سے واپس جا رہے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی شخص بیت اللہ سے ہوئے بغیر واپس نہ جائے''۔ ترمذی میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے: ''جو شخص حج کرے وہ سب سے آخر میں بیت اللہ سے رخصت ہو البتہ حیض والی عورتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رخصت دے دی تھی''(۲۷۸)۔ معذور سے طواف وداع معاف ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ دوسروں کو بھی معاف ہے جیسے نماز حیض والی عورتوں کو

معاف ہے لیکن دوسروں پر فرض ہے۔ طواف وداع کے سلسلے میں حیض والی عورتوں کے استثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کے لیے واجب ہے۔

طواف وداع چھوڑنے کا فدیہ:

جب طواف وداع کا وجوب ثابت ہو گیا تو یہ بالاتفاق رکن نہیں ہے۔ اس لیے دوسرے تمام واجبات کی طرح اس کی کمی بھی دم (قربانی) کے ذریعے پوری ہو گی۔ اگر کوئی حاجی مکہ یا منیٰ سے روانہ ہو گیا اور دانستہ یا بھولے سے یا طواف وداع کے وجوب کا علم نہ ہونے کے باعث طواف کیے بغیر روانہ ہو گیا تو اگر مکہ سے قصر کی مسافت سے کم فاصلے پر سے واپس آ کر طواف وداع کر لیا اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا واجب ادا ہو گیا، کیوں کہ جو شخص قصر کی مسافت سے کم فاصلے پر ہے گویا وہ وہیں موجود ہے اسے نہ نماز قصر کرنے کی اجازت ہے نہ روزہ چھوڑنے کی، اس لیے اسے مسجد حرام میں حاضر سمجھا جائے گا۔

روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو مرالظہر ان سے واپس بھیجا تا کہ بیت اللہ کا طواف کر کے روانہ ہو(۲۷۹)۔ پس اگر قریب ہے تو واپس آ جائے، اور قریب سے مراد یہ ہے کہ قصر کی مسافت سے کم فاصلے پر ہو اور اگر دور ہے یعنی قصر کی مسافت کو پہنچ گیا ہے تو قربانی کا جانور بھیجے۔

طواف وداع کی شرائط:

طواف وداع کی کچھ وجوب کی شرائط ہیں اور کچھ اس کے صحیح ہونے کی یا جائز ہونے کی شرائط ہیں۔ وجوب کی شرائط میں سے اہم دو شرائط ہیں:

۱- حاجی آفاقی ہو، حنفیہ کے نزدیک مکہ کے رہنے والے یا میقات کے اندر رہنے والے حج کریں تو ان کے لیے طواف وداع نہیں ہے کیوں کہ یہ طواف بیت اللہ سے رخصتی کے

لیے واجب ہوا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک جس کسی کا گھر حرم کے اندر ہو وہ مکہ میں رہنے والے کی طرح ہے اور جو حرم کے باہر خواہ قریب ہی رہتا ہو وہ طواف وداع کیے بغیر نہ جائے کیوں کہ حدیث عام ہے: ''تم میں سے کوئی شخص بیت اللہ کی آخری زیارت کیے بغیر سفر نہ کرے'' (۲۸۰)۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص مکہ سے سفر کے ارادے سے نکل رہا ہو، خواہ مکہ کا ہو یا باہر کا، سفر طویل ہو یا مختصر طواف وداع کیے بغیر روانہ نہ ہو، کیوں کہ ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث کا یہی تقاضا ہے۔ نیز حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حج کے اعمال سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے طواف وداع کیا''۔ یہ عموم مالکیہ کے نزدیک مکہ میں رہنے والے کے لیے مستحب ہے، جیسا کہ ہمیں معلوم ہے۔

۲- حیض ونفاس سے پاک ہو: حیض ونفاس والی عورت پر طواف وداع نہیں ہے اور نہ اس پر طواف وداع چھوڑنے کا کوئی کفارہ ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے: ''آپ نے حیض والی عورتوں کے لیے یہ طواف چھوڑنے کی رخصت دے دی اور اس کا کوئی بدل مقرر نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پر طواف وداع واجب نہیں ہے۔ اگر واجب ہوتا تو کفارے یا فدیے کے بغیر اسے چھوڑنا جائز نہ ہوتا یعنی اس کے بدلے میں دم (قربانی) دینا پڑتا۔ اگر عورت کو طواف وداع کرنے سے پہلے حیض آجائے تو طواف کیے بغیر سفر پر روانہ ہو جائے اور اس پر بالاتفاق کوئی فدیہ نہیں کیوں کہ اوپر مذکور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صفیہؓ کو حیض آ گیا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں طواف وداع کیے بغیر واپسی کا حکم دے دیا۔

اس طواف کے وجوب کے لیے حدث اور جنابت سے پاک ہونا شرط نہیں۔ بے وضو اور جنبی پر بھی طواف وداع واجب ہے، کیوں کہ حدث اور جنابت سے پاک ہونا ممکن ہے۔

طواف وداع کے درست ہونے کی دو شرطیں:

۱- نیت: چوں کہ یہ عبادت ہے اس لیے اس کی نیت ضروری ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک نیت کی تعیین ضروری نہیں۔ اگر طواف زیارت کے بعد بلا تعیین کوئی طواف کر لیا، یا نفل طواف کیا تو وہ طواف وداع سمجھا جائے گا کیوں کہ وقت خود اس کی تعیین کرتا ہے۔ رمضان کے روزے کی طرح مطلق نیت سے طواف وداع ادا ہو جاتا ہے۔

۲- طواف زیارت کے بعد ہو: اگر کسی نے عرفہ سے واپسی پر کسی نیت کے بغیر یا نفل کی نیت سے یا طواف وداع کی نیت سے طواف کیا تو وہ طواف زیارت شمار ہوگا۔ طواف وداع نہیں، کیوں کہ یہ وقت طواف زیارت کا ہے، طواف وداع کا وقت طواف زیارت کے بعد کا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک طواف افاضہ اور عمرہ کے طواف سے بھی طواف وداع ادا ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس کی نیت کی ہو جیسا کہ فرض ادا کرنے سے تحیہ المسجد ساتھ ادا ہو جاتی ہے۔

اس طواف کی مقدار، طریقہ اور اس کی سنتیں باقی تمام طوافوں کی طرح ہیں، جن کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں:

طواف وداع کا وقت: جب آدمی حج کے تمام امور سے فارغ ہو کر مکہ سے سفر کی نیت کرے تو سب سے آخر میں بیت اللہ کا طواف کرے۔

یہ حنفیہ کے نزدیک اس کا مستحب یا افضل وقت ہے۔ اگر کسی شخص نے مکہ میں ہی طویل قیام کر لیا لیکن اسے وطن نہیں بنایا تو خواہ طواف کے بعد ایک سال وہاں ٹھہرا رہا ہو اس کا طواف درست ہے اور حنفیہ کے نزدیک قربانی کے ایام میں اور ان کے بعد بھی طواف وداع صحیح ہے، جب بھی کرے گا ادا سمجھا جائے گا، قضا نہیں۔

حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک جب حاجی مکہ سے جانے لگے تو طواف وداع کرے تاکہ آخر میں بیت اللہ کی زیارت ہو۔ اگر کسی نے طواف وداع کر لیا، پھر وہاں تجارت میں مصروف ہو گیا یا ٹھہر گیا تو دوبارہ طواف وداع کرے کیوں کہ حدیث میں یہی ہے کہ ''کوئی مکہ سے اس وقت تک نہ نکلے حتیٰ کہ سب سے آخر میں بیت اللہ کی زیارت کرے''۔ اگر طواف وداع کے بعد بھی وہاں ٹھہرا رہا تو گویا معمول کے مطابق اس نے مکہ چھوڑ دیا جو درست نہیں جیسا کہ روانگی سے پہلے طواف وداع کر لینا درست نہیں۔

البتہ اگر راستے میں چلتے ہوئے کوئی ضرورت پوری کر لی یا راستے میں اپنے لیے کوئی سامان یا اور کوئی چیز خرید لی تو دوبارہ طواف کرنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ اس صورت میں اس نے اقامت اختیار نہیں کی کہ یہ سمجھا جائے کہ سب سے آخر میں بیت اللہ کا طواف نہیں کیا گیا۔

طواف کی جگہ:

بیت اللہ کے اردگرد ہے، طواف بیت اللہ کا ہی جائز ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جس نے اس گھر کا حج کیا وہ سب سے آخر میں طواف کرے''۔ اور گھر کے طواف کا مطلب اس کے اردگرد گھومنا ہے۔ اگر کوئی شخص طواف کیے بغیر سفر پر روانہ ہو گیا تو حنفیہ کے نزدیک جب تک میقات کے اندر ہے واپس لوٹ آئے اور طواف کرے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قصر کی مقدار سفر کے اندر ہے تو واپس آ جائے کیوں کہ اس نے واجب طواف کو چھوڑ دیا ہے اور نیا احرام باندھے بغیر واپس لوٹ آنا اس کے لیے ممکن ہے۔ اگر حنفیہ کے نزدیک میقات سے آگے نکل گیا یا شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک قصر کی مقدار سفر کر چکا تو واپس لوٹنا واجب نہیں۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ نہ لوٹے اور طواف کی جگہ دم (قربانی

دے کیوں کہ اس میں فقرا کا فائدہ ہے اور اس میں آسانی بھی ہے کہ سفر کی مشقت سے بچ جائے گا اور دوبارہ عمرہ کے لیے احرام نہیں باندھنا پڑے گا، کیوں کہ اگر واپس لوٹے گا تو عمرہ کا احرام باندھ کر واپس آنا ہوگا اور عمرہ کا طواف اور سعی کرنے کے بعد طواف وداع کرنا ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی اصح روایت کے مطابق اگر چلا گیا تو اس پر اس وجہ سے کوئی کفارہ نہیں کہ طواف وداع وقت پر نہیں کیا۔

شافعیہ اور قاضی ابو یعلی حنبلی کے نزدیک اگر قصر کی مقدار سفر طے کرنے کے بعد واپس بھی آ جاتا ہے تو اس پر کفارہ واجب رہے گا۔ کیوں کہ طویل سفر یعنی قصر کی مقدار مسافت کے باعث اس پر دم واجب ہو گیا تھا۔

طواف وداع کے بعد دو رکعات نماز پڑھنا، ملتزم پر کھڑے ہونا، حطیم پر کھڑے ہونا، دعا کرنا، آب زمزم پینا اور حجر اسود کو بوسہ دینا۔

جب طواف وداع کرنے والا طواف کے سات چکر پورے کر چکے اور تمام امور سے فارغ ہو جائے تو جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا دو رکعات نماز پڑھ لے، اور مستحب یہ ہے کہ رخصت ہونے والا ملتزم (رکن یعنی حجر اسود اور دروازے کے درمیان چار ہاتھ جگہ ہے) کے ساتھ اپنا سینہ چمٹا لے اور اپنا چہرہ وہاں لگا دے اور بازو پھیلا دے، دایاں پہلو دروازے کی طرف اور بایاں حجر اسود کی طرف ہو اور اللہ سے دعا کرے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کی تھی(۲۸۱)۔

حطیم میں میزاب (پرنالے) کے نیچے آئے، پھر آب زمزم پیئے، حجر اسود کو استلام کرے، بوسہ دے۔ منصور کہتے ہیں کہ میں نے مجاہد سے پوچھا جب میں رخصت ہونے لگوں تو کیا کروں؟ انہوں نے کہا، خانہ کعبہ کے گرد سات چکر لگاؤ، مقام ابراہیم کے پیچھے

دو رکعات پڑھو، پھر زمزم پر آؤ، اس کا پانی پیو، پھر ملتزم پر جاؤ جو حجر اسود اور دروازے کے درمیان ہے، اس کا استلام کرو، پھر دعا کرو، اپنی حاجت مانگو، پھر حجر اسود کا استلام کرو اور پھر لوٹ جاؤ۔

فقہاء کہتے ہیں (۲۸۲) کہ ملتزم کے پاس اپنی دعا میں یہ الفاظ کہے:

''اے اللہ! یہ گھر تیرا گھر ہے، میں تیرا بندہ ہوں اور تیرے بندے کا بیٹا ہوں؛ تو نے اپنی تخلیقات کو میرے لیے تابع کر کے مجھے یہاں پہنچا دیا، مجھے اپنے شہروں میں پہنچا دیا حتیٰ کہ میں تیرے گھر کی زیارت کی نعمت سے سرفراز ہوا اور تو نے مجھے حج/عمرہ ادا کرنے کی توفیق دی، اگر تو مجھ سے راضی ہے تو اپنی رضا میں اضافہ فرما دے، ورنہ مجھ پر احسان فرما، قبل اس کے کہ میں تیرے گھر سے دور چلا جاؤں۔ اب میری واپسی کا وقت آ گیا ہے، اگر تو مجھے اجازت دے، تیرا نہ تیرے گھر کا کوئی بدل ہے، میں تجھ سے نہ تیرے گھر سے بے رغبتی کا اظہار کر سکتا ہوں، اے اللہ! میرا بدن تندرست رکھ، مجھے جسمانی صحت دے، میرے دین کی حفاظت فرما، میرے پلٹنے کی جگہ خوب صورت کر دے، جب تک میں زندہ ہوں مجھے اپنی طاعت کی توفیق دے، دنیا اور آخرت کی بھلائیاں میرے لیے جمع فرما دے، بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے''۔ عورت اگر حیض سے ہے تو مسجد میں داخل نہ ہو، دروازے پر کھڑے ہو کر دعا کرے۔

واپسی کا طریقہ:

شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب اور باقی مذاہب کے مطابق رخصت ہونے والا اپنی پیٹھ خانہ کعبہ کی طرف کر کے رخصت ہو جائے، الٹے پاؤں نہ چلے، جیسا کہ بکثرت لوگ کرتے ہیں بلکہ الٹے پاؤں چلنا مکروہ ہے کیوں کہ ایسا نہ سنت ہے نہ کسی صحابیؓ سے مروی

ہے، جس بات کی کوئی اصل نہ ہو اس کے بارے میں زحمت اٹھانا درست نہیں۔ مجاہد کہتے ہیں کہ جب مسجد کے دروازے سے نکلنے لگو تو پیچھے مڑ کر خانہ کعبہ پر نگاہ ڈالو اور کہو: ''خدایا، یہ میری آخری بار نہ ہو''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حج، عمرہ یا کسی غزوہ سے لوٹتے تو فرماتے: ''اللہ کی طرف لوٹ رہے ہیں، توبہ کرتے ہوئے، عبادت کرتے ہوئے، اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے، اللہ نے اپنا وعدہ سچ کر دکھایا، اپنے بندے کی مدد کی اور تنہا ہی گروہوں کو شکست دے دی''۔

حرم سے کوئی چیز لینا:

حرم کی مٹی یا پتھر اپنے ساتھ اپنے شہر میں حرم سے باہر لے جانا جائز نہیں، خانہ کعبہ کی خوشبو ساتھ لے جانا بھی جائز نہیں۔ نہ تبرک کے لیے، نہ کسی اور مقصد سے، جو کوئی ایسی کوئی چیز لے، اس پر واجب ہے کہ واپس رکھ آئے، خانہ کعبہ کے پردے کا کوئی ٹکڑا کاٹنا، اسے ساتھ لے جانا، اسے فروخت کرنا، خریدنا، قرآن حکیم کے اوراق میں رکھنا جائز نہیں۔ اگر کسی نے لیا ہو تو ضروری ہے کہ واپس کرے۔

حرم کے شکار کو مارنا، خواہ احرام میں ہو یا بغیر احرام کے ہو، اس کا مالک بننا اور اسے کھانا حرام ہے حرم سے آبِ زمزم لینا اور اپنے وطن لے جانا جائز ہے کیوں کہ پانی اور نکل آتا ہے جب کہ مٹی اور پتھر اور پیدا نہیں ہوتے۔

۲- طواف کی شرائط یا واجبات:

حنفیہ کے نزدیک طواف کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط ہیں، مالکیہ کے نزدیک سات، شافعیہ کے نزدیک آٹھ اور حنابلہ کے نزدیک چودہ:

حنفیہ کے نزدیک طواف کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں (۲۸۳)۔

۱۔طواف کی نیت: طواف اگر اپنے وقت اور موقع محل پر کیا جا رہا ہو تو محض طواف کی نیت کافی ہے، کسی متعین طواف کی نیت کرنا ضروری نہیں۔ اگر کسی نے سرے سے طواف کی نیت نہیں کی مثلاً بھاگتے ہوئے یا کسی قرض دار کا پیچھا کرتے ہوئے کعبہ کے گرد گھومتا رہا تو طواف نہیں ہوگا۔ طواف اور عرفہ میں یہی فرق ہے کہ طواف میں نیت ضروری ہے وقوف میں نہیں کیوں کہ وقوف عرفہ حج کا ایک رکن ہے اور جب ایک شخص نے حج کا احرام باندھا ہوا ہے تو وقوف عرفہ کے لیے اس کی سابقہ حج کی نیت ہی کافی ہے، جیسے نماز میں رکوع وسجود کی الگ نیت کرنا ضروری نہیں، جب کہ طواف کے لیے احرام باندھنا ضروری نہیں بلکہ حج کا احرام کھول کر طواف کیا جاتا ہے، اس وقت حاجی احرام میں نہیں ہوتا۔

۲۔پیدل طواف کرے بلا عذر سوار نہ ہو: اگر کسی نے بلا عذر سواری پر طواف کیا تو جب تک مکہ میں ہے اس پر اعادہ واجب ہے اور اگر واپس وطن لوٹ گیا تو اس پر دم (قربانی) واجب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ولیطوفوا بالبیت العتیق** (بیت عتیق کا طواف کریں، الحج ۲۲: ۲۹) سوار حقیقتاً طواف کرنے والا نہیں ہوتا، پس اس میں جو کمی پیدا ہو جاتی ہے وہ دم دے کر پوری کی جانی واجب ہے۔

۳۔طواف کی جگہ: بیت اللہ کے اردگرد مسجد میں طواف کرے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **والیطوفوا بالبیت العتیق** (بیت عتیق کا طواف کریں، الحج ۲۲:۹۲) طواف بیت سے مراد بیت اللہ کے اردگرد گھومنا ہے، مسجد حرام میں طواف جائز ہے خواہ بیت اللہ کے قریب ہو یا دور، بشرطیکہ مسجد میں ہو، اگر زمزم کے پیچھے سے مسجد کی دیوار کے قریب طواف کیا تب بھی جائز ہے کیوں کہ یہ بھی بیت اللہ کا طواف ہے۔ اگر کسی نے مسجد کے اردگرد طواف کیا، اس

کے اور بیت اللہ کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل ہیں تو جائز نہیں، کیوں کہ مسجد کی دیواریں رکاوٹ ہیں، یہ بیت اللہ کے اردگرد طواف نہیں ہے، اس لیے یہ طواف شمار نہیں ہوگا۔

حطیم کے باہر سے طواف کرے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا ہے حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے۔

۴-طواف کا وقت: طواف افاضہ کا وقت قربانی کے دن صبح صادق سے شروع ہوتا ہے ا س سے پہلے طواف افاضہ کرنا جائز نہیں۔ اس کا کوئی آخری وقت مقرر نہیں ہے بلکہ تمام شب و روز اس کا وقت ہیں۔ اگر کسی نے قربانی کے ایام سے مؤخر کر دیا تب بھی کوئی کفارہ واجب نہیں ہوگا کیوں کہ حدیث میں ہے۔ ''اب کر لو کوئی حرج نہیں'' لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی کے ایام کے بعد طواف افاضہ کرنے پر دم واجب ہوگا۔ اگر کوئی شخص طواف افاضہ کیے بغیر وطن لوٹ گیا تو پہلے احرام میں ہی واپس آ کر طواف کرے، نئے احرام کی ضرورت نہیں اور تاخیر ہو جانے پر دم ادا کرے۔

قربانی کے دن کی فجر سے پہلے اس لیے جائز نہیں کہ وہ وقت ایک دوسرے رکن یعنی وقوف عرفہ کے لیے مختص ہے اس لیے وہ طواف کا وقت نہیں ہوسکتا۔ یک وقت دو ارکان کے ادا کرنے کا وقت نہیں ہوسکتا۔

۵-طواف کے چکروں کی فرض مقدار: طواف کی فرض مقدار اکثر چکر یعنی تین پورے اور چوتھے چکر کا نصف سے زائد پورا کرنا فرض ہے پورے سات چکر لگانا واجب ہیں، فرض نہیں۔

حدث، جنابت، حیض اور نفاس سے پاک ہونا حنفیہ کے نزدیک طواف کے جواز کے لیے شرط نہیں اور فرض بھی نہیں بلکہ واجب ہے۔ طہارت کے بغیر بھی طواف جائز ہے

کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولیطوفوا بالبیت العتیق (بیت عتیق کا طواف کریں، الحج ۲۲: ۲۹) طواف کا حکم مطلق ہے اس کے لیے طہارت کی شرط نہیں ہے۔ کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد سے مقید کرنا جائز نہیں۔ اس لیے حدیث: ''طواف نماز ہے البتہ اللہ تعالیٰ نے اس میں باتیں کرنے کو مباح قرار دیا ہے''(۲۸۴)۔ محض تشبیہ کے طور پر ہے، جیسے کہ ارشاد ربانی ہے: وازواجه امهاتهم (نبیؐ کی بیویاں تمہاری مائیں ہیں، الاحزاب، ۳۳: ۶) یعنی تمہاری ماؤں کی طرح ہیں، اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ طواف نماز کی طرح ہے یعنی ثواب میں یا فرض ہونے میں۔

اگر طہارت کے بغیر طواف کیا تو جب تک مکہ میں ہے اس کا اعادہ واجب ہے تاکہ اسی نوع کے عمل سے تلافی ہو سکے۔ اگر قربانی کے ایام میں اعادہ کرلیا تو کوئی کفارہ واجب نہیں۔ اگر اس سے تاخیر کر دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے ذمے دم (قربانی) ہے۔ اگر اعادہ نہ کیا اور اپنے وطن لوٹ گیا تو کفارے میں دم (قربانی) دے البتہ اگر بے وضو طواف کیا ہے تو بکری کی قربانی دے کیوں کہ کوتاہی کم درجے کی ہے اور اگر جنبی تھا تو اونٹ ذبح کرے کیوں کہ کوتاہی سخت ہے۔

وقفے کے بغیر طواف کرنا حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ اگر طواف کرنے والے نے درمیان میں نمازہ جنازہ یا فرض نماز پڑھ لی یا نیا وضو کرنے چلا گیا تو واپس آکر وہیں سے آگے طواف کرے جہاں چھوڑا تھا، نیا طواف کرنا ضروری نہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولیطوفوا بالبیت العتیق (بیت عتیق کا طواف کریں) اس میں وقفے کے بغیر طواف کرنے کی شرط نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک حجر اسود سے شروع کرنا بھی شرط نہیں بلکہ ظاہر الروایۃ میں یہ سنت

ہے۔ اگر بلاعذر کسی دوسری جگہ سے طواف شروع کر دیا تب بھی جائز ہے مگر مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولیطوفوا بالبیت العتیق (پرانے گھر کا طواف کریں، الحج، ۲۹:۲۲) مطلق ہے اس میں حجر اسود سے شروع کرنے کی شرط نہیں ہے۔

موزے یا جوتے اگر پاک ہوں تو پہن کر طواف کرنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جوتے پہن کر طواف کیا تھا، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا۔

مالکیہ کے نزدیک طواف کی سات شرائط ہیں، جو یہ ہیں (۲۸۵)۔

۱- حدث اور نجاست سے طہارت اور ستر پوشی جیسا کہ نماز میں ہے البتہ طواف میں بات چیت کرنا جائز ہے۔

۲- چکروں کے درمیان زیادہ وقفہ نہ ہو۔ اگر کسی ضرورت کے تحت یا بلا ضرورت وقفہ کر لیا تو نئے سرے سے طواف شروع کرے۔

اگر مستقل امام کے پیچھے فرض نماز کی جماعت کھڑی ہو جائے تو طواف چھوڑ دینا واجب ہے، مستقل امام وہ ہے جو مقام ابراہیم پر کھڑا ہوتا ہے جسے مقام شافعی بھی کہتے ہیں۔ غیر مستقل امام کے لیے طواف نہ چھوڑے۔ اگر چکر کے درمیان جماعت کھڑی ہو جائے تو مستحب یہ ہے کہ وہ چکر پورا کر لے یعنی حجر اسود تک پہنچ کر چھوڑے تاکہ اگلا چکر حجر اسود سے شروع کر سکے۔ اگر مکمل نہیں کر سکتا تو جس جگہ چکر چھوڑا ہے وہیں سے آگے جاری رکھے اور فرض نماز کا سلام پھیرنے کے بعد نوافل پڑھنے سے پہلے طواف دوبارہ شروع کر دے۔

حاصل یہ ہے کہ فرض نماز کی وجہ سے طواف باطل نہیں ہوتا۔ نوافل اور نماز جنازہ کے باعث باطل ہو جاتا ہے۔ کسی عذر مثلاً نکسیر وغیرہ کے باعث باطل نہیں ہوتا بلکہ خون

دھونے کے بعد وہیں سے طواف آگے جاری رکھے بشرطیکہ خون دھونے کے لیے قریب کی جگہ چھوڑ کر دور نہ جائے اور جہاں جائے وہ جگہ بذات خود دور نہ ہو اور اس دوران نجاست سے پاؤں نہ لگیں۔

۳- ترتیب: بیت اللہ کو بائیں طرف رکھے اور حجر اسود سے ابتدا کرے۔

۴- طواف کرتے وقت تمام بدن بیت اللہ سے باہر ہو، شاذروان اور حجر پر نہ چلے۔

۵- مسجد کے اندر طواف کرے، مسجد کے باہر طواف درست نہیں۔

۶- طواف کے سات چکر پورے کرے، حجر اسود سے واپس حجر اسود تک ایک چکر ہوتا ہے۔ سات سے کم چکر لگانے سے طواف نہیں ہوتا، اگر کسی نے چھ چکر لگائے تو جائز نہیں۔ اگر شک پڑ جائے کہ تین چکر ہوئے یا چار تو کم تعداد کو یقینی جان کر سات چکر پورے کرے۔

۷- طواف کے بعد دو رکعات نماز: جو شخص پیدل طواف کر سکتا ہو اس کے لیے پیدل طواف کرنا مالکیہ کے نزدیک واجب ہے جیسا کہ پیدل سعی کرنا واجب ہے۔ اگر پیدل چل سکتا ہو اور سوار ہو کر یا اٹھا کر طواف کرایا جائے تو اگر طواف کا اعادہ نہیں کیا بلکہ مکہ سے چلا گیا تو دم ادا کرے اور اگر اپنے شہر سے واپس آ کر پیدل طواف کر لیا تو دم واجب نہیں ہوگا۔ جو شخص پیدل نہیں چل سکتا۔ اس کے ذمے نہ اعادہ ہے نہ دم۔

حجر اسود سے طواف شروع کرنا مالکیہ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر کسی اور جگہ سے شروع کیا تو دم ادا کرے۔

مالکیہ کے نزدیک طواف افاضہ کا وقت قربانی کے دن کی صبح صادق سے شروع ہوتا ہے۔ جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک اس سے پہلے جائز نہیں، جیسا کہ اس دن کی صبح سے پہلے جمرہ عقبہ پر کنکریاں مارنا جائز نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک طواف کے واجبات، جو شرائط اور آٹھ ارکان دونوں پر مشتمل ہیں مندرجہ ذیل ہیں(۲۸۶)۔

۱- نماز کی طرح طواف میں بھی ستر ڈھانپنا، جیسا کہ صحیحین میں ہے: ''ننگا آدمی بیت اللہ کا طواف نہ کرے''۔ اگر کسی کے پاس پہننے کو کچھ نہیں تھا، اس نے برہنہ طواف کیا تو درست ہے جیسا کہ اس حالت میں نماز درست ہو جاتی ہے۔

۲،۳- حدث اور کپڑے، بدن اور جگہ کی نجاست سے پاک ہونا، کیوں کہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے جیسا کہ اوپر حدیث میں ہے۔ اگر کسی کو حدث لاحق ہو گیا یا اس کا بدن، کپڑا یا مطاف اتنی مقدار میں ناپاک ہو گیا جس کی معافی نہیں ہے یا طواف کے دوران ستر ڈھانپنے پر قادر ہونے کے باوجود ننگا ہو گیا تو پاک ہو کر ستر ڈھانپ کر وہیں سے آگے طواف شروع کرے۔ اگر دانستہ اس نے ان میں کوئی کام کر لیا اور بہت وقت گزر گیا تو بھی، کیوں کہ شافعیہ کے نزدیک وضو کی طرح طواف بھی وقفہ کے بغیر کرنا شرط نہیں، البتہ سنت یہ ہے کہ نئے سرے سے طواف کرے۔

لیکن مطاف میں نجاست کا غلبہ ایسی چیز ہے کہ جس میں عمومی ابتلا ہے بالخصوص حج کے ایام میں اس سے بچنا مشکل ہے اس لیے دانستہ اس پر پاؤں نہ رکھے اور یہ احتیاط کرے کہ نجاست رطوبت والی نہ ہو۔

مناسب یہ ہے کہ تیمم کرنے والا اور پانی کے استعمال سے عاجز افراد طواف رکن کر لیں تا کہ احرام کھول سکیں، پھر اگر ان کی مکہ واپسی ہو تو ان کے لیے اعادہ واجب ہے۔

۴- بیت اللہ طواف کرنے والے کی بائیں جانب ہو، اپنے سامنے دروازے کی طرف چلے، اس میں اتباع سنت ہے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی اور یہ بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا: ''حج اور عمرہ کے احکام و مسائل مجھ سے سیکھو''۔ اگر اس کی مخالفت کرے گا تو طواف درست نہیں ہوگا کیوں کہ اس میں شریعت کی مخالفت ہے۔ اگر کسی شخص نے پیٹھ کے بل لیٹ کر یا منہ کے بل ہوکر طواف کیا لیکن خانہ کعبہ اس کی بائیں جانب تھا تو طواف درست ہے۔

۵- حجر اسود سے ابتدا کرے، مسلم کی روایت کے مطابق، اسی میں اتباع سنت ہے اور اپنا سارا بدن، حجر اسود کے بالمقابل اس طرح کرے کہ بائیں پہلو کا کوئی حصہ حجر اسود کے کسی حصہ سے آگے نکلا ہوا نہ ہو، اگر حجر اسود کے بالمقابل نہ کھڑا ہوا یا پورے بائیں پہلو کے ساتھ حجر اسود کے کسی حصہ کے بالمقابل نہ ہوا مثلاً بدن کا کچھ حصہ حجر اسود سے آگے بڑھا ہوا ہو تو طواف درست نہیں ہوگا۔ جب حجر اسود پر پہنچ جائے تو اگلا چکر پھر وہیں سے شروع کرے۔

یہ بھی شرط ہے کہ طواف بیت اللہ، حجر اسماعیل اور شاذ روان(۲۸۷) کے باہر باہر سے ہو، اگر شاذ روان پر چلا یا اس کے برابر جو دیوار ہے اسے ہاتھ لگا لیا یا بدن کا کچھ حصہ شاذ روان کی فضا میں داخل ہوگیا یا ایک راہداری سے داخل ہوکر دوسری سے نکل گیا(۲۸۸) یا اس کے پیچھے سے گزرا جس کا اندازہ یہ ہے کہ وہ بیت اللہ سے چھ ہاتھ تک ہے یا دیوار سے لگ کر دوسری جانب سے نکل گیا تو طواف صحیح نہیں۔ حجر کے باہر سے طواف کرنے کی دلیل ولیطوفوا بالبیت العتیق (پرانے گھر کا طواف کریں، الحج،۲۲: ۲۹) ہے کیوں کہ بیت اللہ کا طواف وہی ہوگا جو بیت اللہ کے باہر سے ہو، ورنہ بیت اللہ کے اندر طواف سمجھا جائے گا۔

حجر اس وجہ سے خارج ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے باہر سے طواف کیا تھا اور فرمایا: ''حج اور عمرہ کے مسائل مجھ سے سیکھ لو''۔ مسلم میں حضرت عائشہؓ کہتی ہیں ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، کیا حجر خانہ کعبہ کا حصہ ہے؟ آپؐ نے

فرمایا: ہاں، میں نے کہا، پھر اسے خانہ کعبہ میں شامل کیوں نہیں کیا؟ آپؐ نے فرمایا، تمہاری قوم کے پاس پیسے کم پڑ گئے تھے، میں نے پوچھا، دروازہ کیوں اونچا لگا دیا؟ فرمایا: تمہاری قوم نے یہ کام اس لیے کیا تا کہ جسے چاہیں اندر جانے دیں، جسے چاہیں روک لیں، اگر تمہاری قوم عہد جاہلیت کے زیادہ قریب نہ ہوتی اور مجھے یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ اگر میں دیوار والا حصہ بیت اللہ میں داخل کر دوں اور دروازے کو زمین کے ساتھ لگا دوں تو ان کے دل پراگندہ ہو جائیں گے تو میں ایسا کر دیتا‘‘۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر حجر کا سارا حصہ بیت اللہ میں شامل ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ بیت اللہ سے چھ ہاتھ تک کا حصہ بیت اللہ میں شامل ہے، اس کے باوجود حجر کے باہر سے طواف کرنا واجب ہے کیوں کہ حج میں اتباع نبویؐ کے سوا اور کوئی چیز نہیں۔

یاد رہے کہ جو کوئی حجر اسود کو بوسہ دے تو اس کا سر بوسہ دیتے وقت بیت اللہ کے ایک حصے کے اندر چلا جاتا ہے اس لیے اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کے پاؤں اپنی جگہ جمے رہیں تا آنکہ بوسہ دینے سے فارغ ہو کر سیدھا کھڑا ہو جائے۔

۶- بیت اللہ کے اردگرد سات چکر لگائے، خواہ ایسے اوقات میں جن میں نماز پڑھنا منع ہے، اتباع سنت کا تقاضا یہی ہے، اگر پورے سات چکر میں سے معمولی سا بھی کم رہ گیا تو طواف نہیں ہوگا، اگر گنتی میں شک پڑ جائے تو کم تعداد کو یقینی سمجھے، جیسا کہ نماز کی رکعات میں ہوتا ہے۔

۷- طواف مسجد کے اندر کرے، اتباع سنت یہی ہے، مسجد کے اردگرد بالاجماع طواف جائز نہیں، مسجد کے اندر خواہ کتنے فاصلے پر کر رہا ہو اور بیت اللہ کے اور طواف کرنے والے کے درمیان ستون وغیرہ حائل ہوں تب بھی طواف صحیح ہے، مسجد کی چھت پر بھی

طواف جائز ہے، اگر چہ چھت خانہ کعبہ سے بلند ہے، جیسا کہ جبل ابوقبیس اگر چہ خانہ کعبہ سے بلند ہے لیکن مستند روایت یہ ہے کہ اس پر نماز صحیح ہے۔

۸- اگر مستقل طواف ہو تو اس کی نیت کرے، جیسا کہ تمام عبادات میں نیت شرط ہے، اگر حج کا حصہ ہو تو الگ نیت کی ضرورت نہیں مثلاً نذر یا نفل طواف کی نیت کرے اور اگر طواف رکن ہو یا عمرہ کا طواف ہو یا طواف قدوم ہو تو الگ نیت کی ضرورت نہیں، کیوں کہ حج اور عمرہ کی نیت میں یہ طواف شامل ہیں۔

طواف وداع کے لیے نیت ضروری ہے کیوں کہ یہ احرام کھولنے کے بعد ہوتا ہے اور شیخین (رافعی اور نووی) کے نزدیک مناسک حج میں سے نہیں ہے اس لیے اس کی تعین نیت کے ذریعے ضروری ہے۔

طواف افاضہ، جمرہ عقبہ کی رمی قربانی اور سر منڈانے کا وقت قربانی کی نصف رات کے بعد شروع ہو جاتا ہے کیوں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو قربانی کی رات آگے بھیج دیا تھا اور انہوں نے فجر سے پہلے رمی کر لی تھی، پھر طواف افاضہ کر لیا'' (۲۸۹)۔

شافعیہ کے نزدیک پیدل طواف کرنا شرط نہیں بلکہ سنت ہے، جیسا کہ مسلم کی روایت ہے مسنون یہ ہے کہ اگر کوئی عذر نہ ہو تو ننگے پاؤں طواف کرے۔

طواف کی دو رکعات شافعیہ کے نزدیک سنت ہیں۔ طواف کے کچھ دینی واجبات بھی ہیں: مثلاً طواف کے وقت اپنے آپ کو ہر خلاف شریعت امر سے محفوظ رکھے، جن لوگوں پر نظر پڑے انہیں حقیر نہ جانے، ادب ملحوظ رکھے، اپنے ہاتھ اور نگاہ کو ہر گناہ سے محفوظ رکھے۔

حنابلہ کے نزدیک طواف کی چودہ شرائط ہیں(۲۹۰)۔

اسلام، عقل، متعین نیت، طواف کا وقت، اگر قدرت ہو تو ستر ڈھانپنا، حدث سے پاک ہونا، یہ بچے کے لیے شرط نہیں، نجاست سے پاک ہونا، یقینی طور پر سات چکر پورے کرنا، اگر شک پڑ جائے یقینی عدد پر عمل کرنا، چکروں کی تعداد کے بارے میں دو عادل گواہوں کی گواہی قبول ہو گی، بیت اللہ کو بائیں طرف رکھنا، الٹے پاؤں نہ چلنا، اگر پیدل چل سکتا ہو تو پیدل طواف کرنا، طواف کے چکروں میں وقفہ نہ کرنا، مسجد کے اندر طواف کرنا، باہر نہ کرنا، حجر اسود کے برابر کھڑے ہو کر طواف شروع کرنا اور طواف کے دوران بدن کا کوئی حصہ بیت اللہ میں مثلاً حجر یا شاذروان میں داخل نہ کرنا۔

طواف افاضہ کا وقت قربانی کی نصف رات سے شروع ہو جاتا ہے جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔

طواف کی دو رکعات سنت ہیں، جیسا کہ شافعیہ کے ہاں۔

طواف کی شرائط کے بارے میں فقہاء کی آراء کا خلاصہ:

طواف کی شرائط کے بارے میں مذکورہ بالا فقہی آراء کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱- حدث اور نجاست سے پاکی حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں واجب ہے، باقی مذاہب میں شرط ہے۔

۲- طواف کی نیت: حنفیہ کے نزدیک اصل نیت شرط ہے، تعیین شرط نہیں، مالکیہ کے نزدیک بھی شرط نہیں، شافعیہ کے نزدیک اگر طواف مناسک حج وعمرہ سے الگ اور مستقل ہے تو تعیین نیت شرط ہے، حنابلہ کے نزدیک معین نیت شرط ہے۔

۳- جو چل سکتا ہو اس کے لیے پیدل طواف کرنا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، شافعیہ کے نزدیک شرط نہیں بلکہ سنت ہے۔

۴- مسجد میں طواف کرنا بالاتفاق شرط ہے۔

۵- حجر اسود سے ابتدا کرنا، حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں، واجب ہے۔ مالکیہ کے نزدیک بھی واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے، واجب چھوڑ دینے سے یعنی اگر حجر اسود کے سوا کسی اور جگہ سے طواف کی ابتدا کی تو دم (قربانی) دینا پڑے گا۔

۶- ترتیب یا بیت اللہ کو بائیں طرف رکھنا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے جس کے چھوڑنے پر دم واجب ہوتا ہے، باقی مذاہب میں شرط ہے، کیوں کہ طواف کرنے والا گویا کعبہ کا مقتدی ہے اور ایک مقتدی امام کے دائیں جانب کھڑا ہو، امام بائیں جانب ہو۔

۷- وقفہ کے بغیر طواف کرنا حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک شرط نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے۔

۸- طواف کے سات چکر پورے کرنا حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک شرط ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، اکثر چکر لگانا فرض ہے۔

۹- طواف افاضہ کا وقت: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قربانی کے دن فجر کے بعد شروع ہوتا ہے اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قربانی کی رات نصف رات کے بعد شروع ہوتا ہے۔

۱۰- طواف کی دو رکعات مالکیہ کے نزدیک واجب ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کا مباح وقت ہے، مکروہ نہیں ہے تو واجب ہیں اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سنت ہیں۔

حیض والی عورت کا حج:

اگر احرام باندھنے کے وقت کوئی عورت حیض یا نفاس سے ہو تو غسل کرکے احرام باندھ لے اور حاجی جو کام کرتے ہیں سب کرے البتہ پاک ہونے سے پہلے بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ جب عورت کو احرام کے بعد حیض یا نفاس آ جائے تو غسل نہ کرے بلکہ جس طرح عورتیں خون بہنے کی جگہ آلودگی سے بچنے کے لیے کپڑا باندھ لیتی ہیں اس طرح کپڑا باندھ لے تاکہ خون باہر نہ پھیلے، پھر طواف کے سوا سارے مناسک حج ادا کرے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ طواف کے سوا سارے وہ کام کرو جو حاجی کرتے ہیں(۲۹۱)۔ صحیح حدیث میں ہے کہ آپؐ نے اسماء بنت عمیس سے فرمایا ''بیت اللہ کے طواف کے سوا تمام وہ کام کرو جو حاجی کرتے ہیں''۔

اس لیے ایسی عورت پر طواف قدوم ضروری ہے نہ اس کی قضاء کیوں کہ مالکیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک یہ سنت ہے۔ اگر عورت نے حج تمتع کی نیت کی تھی، پھر عمرہ کے طواف سے پہلے اُسے حیض آ گیا تو بیت اللہ کا طواف نہ کرے، کیوں کہ طواف نماز ہے، اور اس کے لیے مسجد میں داخل ہونا منع ہے۔ اگر حج فوت ہونے کا خوف ہو تو عمرہ کے ساتھ ہی حج کا احرام باندھ لے تو جمہور کے نزدیک حج قِران ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عمرہ چھوڑ دے اور حج کا احرام باندھ لے، کیوں کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی حدیث پر عمل کا تقاضا یہی ہے، آپؐ نے ان سے فرمایا: ''سر کے بال کھول لو، کنگھی کر لو اور حج کا احرام باندھ لو اور عمرہ چھوڑ دو'' پھر جب انہوں نے تنعیم سے عمرہ کیا تو آپؐ نے فرمایا ''یہ عمرہ تمہارے پہلے عمرہ کی جگہ ہے''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلا عمرہ چھوڑ دیا تھا اور حج کا احرام باندھا تھا۔

جمہور کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے کہا کہ حج کا احرام باندھ لو چنانچہ ان کا حج قران ہو گیا، پھر جب پاک ہو گئیں تو انہوں نے بیت اللہ کا طواف کیا اور صفا ومروہ کے درمیان سعی کی، پھر آپؐ نے انہیں فرمایا: ''تمہارا حج اور عمرہ کا احرام کھل گیا''۔ تنعیم سے عمرہ کرنے کا حکم انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں دیا تھا، یہ انہوں نے خود ہی بیت اللہ کی زیارت کے لیے کیا تھا اور عمرہ کے ساتھ حج شامل کر لینا بالاجماع جائز ہے۔ اگر حج فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تب بھی جائز ہے اور اگر فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو بطریق اولیٰ جائز ہے۔ حج اور عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد اس سے باہر آ جانے کی نیت سے اسے توڑ دینا جائز نہیں بلکہ اس سے فارغ ہو کر ہی احرام کھولا جا سکتا ہے اور آپؐ نے جو فرمایا تھا کہ ''عمرہ چھوڑ دو'' اس کا مطلب یہ تھا کہ عمرہ کے افعال یعنی طواف، سعی، اور سر کے بال کٹوانا رہنے دو یہ تمام افعال حج میں داخل ہیں۔

جب عورت کو وقوف عرفہ اور طواف زیارت کے بعد حیض آ جائے تو مکہ سے واپس چلی جائے طواف صدر چھوڑنے پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ حیض والی عورت پر طواف وداع واجب ہے نہ فدیہ۔ جب کہ طواف وداع سے پہلے اسے حیض آ جائے، فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے۔ اس کی دلیل حضرت صفیہؓ کی مذکورہ حدیث ہے ''جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا کہ انہیں حیض آ گیا ہے، آپؐ نے فرمایا، کیا وہ ہمیں سفر سے روک دے گی؟ بتایا گیا کہ انہوں نے قربانی کے روز طواف افاضہ کر لیا تھا تو آپؐ نے فرمایا کہ پھر چلنا چاہیے''۔ آپؐ نے نہ تو انہیں فدیہ دینے کا کہا اور نہ اور کوئی حکم دیا۔ ابن عباسؓ کی اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ'' طواف وداع حیض والی عورت کو معاف ہے''۔ نفاس والی کا بھی

وہی حکم ہے جو حیض والی کا ہے۔ کیوں کہ نفاس سے بھی وہی امور معاف یا واجب ہوتے ہیں جو حیض سے ہوتے ہیں۔ اگر کوئی عورت حیض یا نفاس کی مدت ختم ہونے سے پیشتر مکہ چھوڑنے پر شدید مجبور ہو جائے اور اس نے طواف افاضہ نہ کیا ہو تو غسل کرے اور اپنے پیٹ کے نچلے حصے پر مضبوطی سے حفاظت کی غرض سے کپڑا باندھ لے اور خانہ کعبہ کے گرد طواف افاضہ کے طور پر سات چکر لگائے، پھر صفا و مروہ کے درمیان سات بار سعی کرے اور ایک بدنہ (پانچ سالہ اونٹ یا دو سالہ گائے) ذبح کرے یہ امام ابوحنیفہ کی تقلید میں ہے جو کہتے ہیں کہ اس حالت میں طواف صحیح ہو جاتا ہے البتہ حرام ہے اس لیے بُدنہ کفارے کے طور پر دینا واجب ہے(۲۹۲)۔

۳۔ طواف کی سنتیں:

ہم نے ہر مذہب کے مطابق حج کی سنتیں الگ الگ بیان کر دی ہیں، یہاں ہم طواف کی سنتوں کا خلاصہ بیان کریں گے(۲۹۳)۔

۱۔ حجر اسود کا استلام (دائیں ہاتھ یا ہتھیلی سے اسے چھونا) طواف کے شروع میں اور ہر چکر کے شروع میں حجر اسود کا استلام کرے اور آواز پیدا کیے بغیر بوسہ دے اور شافعیہ کے نزدیک کسی کو ایذا دیے بغیر اس پر پیشانی رکھ دے، اگر بھیڑ نہ ہو۔ اگر ہاتھ سے استلام کرنا ممکن نہ ہو تو کسی چھڑی وغیرہ سے پورا حجر اسود کی طرف متوجہ ہو کر استلام کرے، اگر ایسا بھی ممکن نہ ہو تو ہاتھ سے اشارہ کر دے۔ پھر اگر چھڑی یا ہاتھ سے حجر اسود کو چھوا ہو تو اس کے بعد آواز پیدا کیے بغیر انہیں اپنے ہونٹوں پر رکھ لے، اگر بوسے کی آواز پیدا ہو گئی تو مالکیہ کی راجح رائے یہ ہے کہ جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک سجدہ کرنا اور پتھر پر چہرہ رگڑنا مکروہ ہے، شافعیہ کے نزدیک بوسہ دینا اور تین بار پیشانی رکھنا سنت ہے۔

تکبیر وتہلیل کہے اور اللہ کی حمد وثنا کرے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے۔

بوسہ دینے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے، جیسا کہ شیخین نے روایت کی اور پیشانی رکھنے کی دلیل اتباع سنت ہے جسے بیہقی نے روایت کیا اور کسی کو ایذا دیے بغیر ہاتھ سے استلام کرنے کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''عمرؓ تم قوی آدمی ہو، حجر اسود پر لوگوں سے مزاحمت نہ کرنا، کہ کمزور کو تکلیف پہنچے، اگر حجر اسود خالی ہو تو ٹھیک ورنہ تہلیل وتکبیر کہو'' (۲۹۴) کیوں کہ لوگوں کو ایذا نہ دینا واجب ہے اور ہاتھ یا چھڑی کو بوسہ دینے کی روایت صحیحین میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ''جب میں تمہیں کوئی کام کرنے کا کہوں تو جہاں تک استطاعت ہو اسے سرانجام دو'' اور مسلم بن نافع کہتے ہیں میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ہاتھ کے ساتھ حجر اسود کا استلام کرتے ہوئے دیکھا، یہ فرماتے تھے ''میں نے جب سے رسول اللہ ﷺ کو ہاتھ سے استلام کرتے ہوئے دیکھا اس کے بعد میں نے اسے نہیں چھوڑا''

طواف کے سات چکروں میں سے ہر چکر میں حجر اسود کا بوسہ دے یا استلام کرے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چکر میں رکن یمانی کا استلام کرنا اور حجر اسود کو بوسہ دینا نہیں چھوڑتے تھے'' (۲۹۵)۔

اگر مطلقا حجر اسود کا استقبال کرکے اور جن فقہاء کے نزدیک طواف کی نیت شرط ہے یعنی حنفیہ اور حنابلہ ان کے نزدیک نیت کرکے طواف کر لیا تو جو مقصد تھا یعنی حجر اسود سے طواف کا آغاز وہ حاصل ہو گیا۔

دونوں شامی رکنوں (جو حجر کے پاس ہیں) کا ہاتھ سے استلام نہ کرے نہ انہیں بوسہ دے اور رکن یمانی (جو حجر اسود سے پہلے ہے) کا ہر چکر کے آخر میں استلام کرے لیکن

اس کو بوسہ نہ دے کیوں کہ ایسا منقول نہیں ہے۔ صحیحین میں ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف حجر اسود اور رکن یمانی کا استلام کیا کرتے تھے''۔

حنابلہ کے نزدیک اگر عورت دن کے وقت مکہ پہنچے تو مستحب ہے رات تک طواف کو مؤخر کر دے کیوں کہ اس میں پردہ زیادہ ہے، حجر اسود کے استلام کے لیے مردوں سے مزاحمت کرنا مستحب نہیں بلکہ اس شخص کی طرح جس کے لیے حجر اسود تک پہنچنا ممکن نہیں، ہاتھ سے اس کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے۔

۲- دعا: کوئی دعا مقرر نہیں، جو چاہے دعا کرے، افضل دعا وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، ہر چکر کے شروع میں کہے: بسم اللہ واللہ اکبر، اللّٰھم ایمانابک، وتصدیقا بکتابک ووفاء بعھدک، واتباعاً لسنة نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ (اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! تجھ پر ایمان لاتا ہوں تیری کتاب کی تصدیق کرتا ہوں اور تیرے عہد کا وفا دار ہوں اور تیرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرتا ہوں)۔

کعبہ کے دروازے کے سامنے کھڑے ہو کر یوں کہے: اللّٰھم ان البیت بیتک والحرم حرمک والامن امنک وھذا مقام العائذ بک من النار۔ اے اللہ! یہ گھر تیرا گھر ہے اور حرم تیرا حرم ہے اور امن تیرا امن ہے اور یہ جگہ ہے جو آگ سے تیری پناہ میں آنے والے کے کھڑے ہونے کی ہے)۔

دونوں رکن یمانی کے درمیان کہے: ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار (اے ہمارے رب! ہمیں دنیا میں بھی بھلائی دے اور آخرت میں بھی اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا)۔

قرآن حکیم کی تلاوت کی بہ نسبت ماثور دعا پڑھنا افضل ہے اور تلاوت غیر ماثور دعا سے افضل ہے۔ کیوں کہ یہ ذکر کا موقع ہے اور قرآن افضل ذکر ہے، حدیث قدسی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے: ''جو تلاوت قرآن کی مصروفیت کی وجہ سے مجھ سے مانگ نہ سکا میں اسے مانگنے والوں سے بہتر دوں گا۔ اللہ کے کلام کی دوسرے کلاموں پر اسی طرح فضیلت ہے جیسے اللہ کی اپنی ساری مخلوق پر'' (۲۹۸)۔ لیکن مالکیہ کے نزدیک قراءت مکروہ ہے۔

مسنون یہ ہے کہ ذکر اور تلاوت آہستہ کرے کیوں کہ اس سے خشوع زیادہ پیدا ہوتا ہے۔ ثواب کو غنیمت سمجھتے ہوئے ہر طواف میں ان امور کی رعایت کرے، پہلے چکر میں اور پھر ہر طاق چکر میں دعا کرنے کی زیادہ تاکید ہے، جیسا کہ حجر اسود کو بوسہ دینے اور استلام کرنے کی زیادہ تاکید ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''اللہ وتر ہے وہ وتر کو پسند کرتا ہے''۔

شعر پڑھنا مکروہ ہے، نیز طواف میں باتیں کرنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''بیت اللہ کا طواف نماز ہے اس کے دوران کم گفتگو کرو'' ایک اور روایت میں ہے ''جو کوئی بات کرے تو اچھی بات کرے'' کیوں کہ بات کرنا آدمی کو دعا کرنے سے ہٹا دیتا ہے۔

۳- مردوں اور لڑکوں کے لیے رمل (۲۹۹) کرنا، رمل عورتوں کے لیے نہیں ہے اور صرف پہلے تین چکروں میں کیا جائے۔ رمل کرنا حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہر ایسے طواف میں سنت ہے جس کے بعد سعی کرنا ہو یعنی طواف قدوم اور طواف رکن جس کے بعد سعی ہو، یہی مشہور ہے۔ اگر طواف قدوم یا طواف لقاء کیا اور اس کے بعد سعی کرنی ہے تو رمل نہ کرے اور اگر طواف قدوم نہیں کیا یا طواف کیا لیکن اس کے بعد سعی نہیں کی تو طواف زیارت اور طواف عمرہ میں رمل کرے۔

مالکیہ کے نزدیک حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لیے طواف قدوم اور طواف

عمرہ میں رمل کرنا سنت ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طواف میں رمل کیا تھا وہ طواف قدوم تھا اور اس کے بعد سعی تھی۔

رمل اس صورت میں سنت ہے کہ اگر حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام میقات سے باندھا اور آفاقی تھا یا میقات کا رہنے والا تھا ورنہ مستحب ہے یعنی جو کوئی میقات کے اندر سے یعنی تنعیم یا جعرانہ سے حج یا عمرہ کا احرام باندھے، اس کے لیے اور جس نے کسی عذر یا نسیان کی بنا پر طواف قدوم نہ کیا ہو اس کے لیے طواف افاضہ میں، خواہ اس نے میقات سے احرام باندھا ہو رمل مستحب ہے۔ نفل طواف اور طواف وداع میں رمل مستحب نہیں ہے۔

حنابلہ بھی مالکیہ سے ہم آہنگ ہیں یعنی ان کے نزدیک طواف قدوم یا طواف عمرہ کے سوا کسی طواف میں رمل مسنون نہیں ہے۔

طواف کے دوسرے چکروں میں معمول کے مطابق چلے کیوں کہ شیخین نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بیت اللہ کا طواف کیا تو پہلے تین چکروں میں تیز تیز چلے اور بعد کے چار چکروں میں معمول کے مطابق'' مسلم کی روایت میں ہے کہ'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود سے رمل کیا اور چار چکروں میں معمول کے مطابق چلے''۔

اگر سواری پر طواف کرے یا کوئی اٹھا کر طواف کرائے تو جانور کو تیز حرکت دے اور اٹھانے والا رمل کرے اور بلا عذر رمل ترک کرنا مکروہ ہے۔ اگر پہلے تین چکروں میں سے کسی میں رمل رہ جائے تو باقی چار میں قضا نہ کرے کیوں کہ ان میں پرسکون رہنے کا حکم ہے، وہ حکم تبدیل نہ کیا جائے۔ جیسے کہ اگر پہلی دو رکعات میں بلند آواز سے قراءت رہ جائے تو بعد کی رکعات میں بلند آواز سے قراءت نہ کرے کیوں کہ اس کی وجہ سے آہستہ

پڑھنے کی سنت فوت ہو جائے گی۔

رمل کے دوران کہے: اے اللہ! اسے حج مقبول بنا دے، گناہ معاف فرما دے اور ہماری محنت قبول فرما۔

۴- امام مالک کے سوا جمہور کے نزدیک اضطباع کرنا، اضطباع یہ ہے کہ چادر کا درمیانی حصہ دائیں بغل کے نیچے سے گزار کر دونوں کنارے بائیں کندھے پر ڈال دے اور دایاں کندھا کھلا رکھے کیوں کہ یعلی بن امیہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اضطباع کرتے ہوئے طواف فرمایا(۳۰۰)۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ نے جعرانہ سے عمرہ کیا اور بیت اللہ کا رمل کیا، اپنی چادریں بغلوں کے نیچے سے گزار کر بائیں کندھے پر ڈال دی تھیں''(۳۰۱)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اضطباع رمل کی طرح سنت ہے، ہر اس طواف میں جس میں رمل کیا جائے۔ اس میں اضطباع کیا جائے۔ جس طواف میں رمل نہیں اس میں اضطباع بھی نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ سعی میں بھی اضطباع کرے، انہوں نے سعی کو طواف پر قیاس کیا کہ دونوں میں ایک ہی مسافت بار بار طے کرنی ہوتی ہے، خواہ اس سعی سے پہلے طواف میں اضطباع کیا ہو یا نہ کیا ہو، طواف کی دو رکعات میں اضطباع مستحب نہیں ہے کیوں کہ نماز میں اضطباع مکروہ ہے جب نماز پڑھنے لگے تو اضطباع ختم کر دے اور جب سعی کرنے لگے تو دوبارہ اضطباع کرے۔

طواف کے سوا اور کسی عمل میں حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اضطباع نہ کرے۔ جب طواف سے فارغ ہو جائے تو چادر درست کر لے کیوں کہ نماز میں اضطباع کرنا مستحب نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اضطباع نہیں کیا اور سنت آپؐ کی اقتد

میں ہے۔

عورت نہ رمل کرے نہ اضطباع، یعنی یہ مطلوب ہی نہیں کیوں کہ رمل کرنے میں عورت کے اعضاء کے پیچ وخم ظاہر ہوتے ہیں اور اضطباع میں برہنگی ہوتی ہے، جسے چھپانا ضروری ہے۔ اہل مکہ پر رمل نہیں ہے حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کے قول کا تقاضا یہی ہے۔

۵- مردوں کو بیت اللہ کے قریب طواف کرنا چاہیے کیوں کہ بیت اللہ کو شرف حاصل ہے اور وہی مقصود ہے۔ نیز استلام اور بوسہ دینا قرب کی وجہ سے آسان ہوتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ جیسا کہ بعض نے کہا کہ بیت اللہ سے تین قدم ہٹ کر طواف کرے تا کہ ایسا نہ ہو کہ بدن کا کچھ حصہ شاذروان پر سے گزرے۔ نیز بھیڑ کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو زحمت نہ ہو، اس لیے کچھ دور ہونا بہتر ہے۔

عورت اور ہجڑا مطاف کے کنارے پر طواف کریں، اگر مطاف خالی ہو تو مرد کی طرح قریب جا کر طواف کریں۔

یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے لیکن کعبہ کے قریب ہونے کی بہ نسبت دور ہو کر رمل کرنا شافعیہ کے نزدیک زیادہ بہتر ہے۔ اگر دور سے بھی رمل کرنا ممکن نہ ہو یا اس سے عورتوں سے ٹکرانے یا ان کے ساتھ اختلاط کا اندیشہ ہو تو قریب سے طواف کرنا اولیٰ ہے۔

طواف کی مؤکدہ سنتوں میں سے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہیں کہ جو پیدل چل سکتا ہو اس کے لیے پیدل چلنا، طواف کے بعد مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعات نماز پڑھنا، اگر وہاں جگہ نہ ہو تو حجر میں میزاب کے نیچے، ورنہ مسجد حرام میں ورنہ حرم میں جس جگہ جس وقت چاہے پڑھ لے۔

مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک یہ دونوں امور واجب ہیں۔ اگر طواف کے بعد فرض نماز

پڑھ لی تو حنابلہ کے نزدیک طواف کی نماز کے قائم مقام ہوگئی کیوں کہ وہ دو رکعات مناسک کا حصہ ہیں۔ پس اگر فرض نماز پڑھ لی تو اس میں یہ بھی ادا ہو جائیں گی جیسا کہ احرام کی دو رکعات کی جگہ فرض نماز پڑھ لی تو کافی ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فرض نماز طواف کی رکعات کے قائم مقام نہیں ہوسکتی جیسا کہ فجر کی دو رکعات۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک وقفے کے بغیر طواف مکمل کرنا سنت ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے۔

شافعیہ کے نزدیک حج اور عمرہ کے طواف کی نیت کرنا سنت ہے، دوسرے طواف جو حج یا عمرہ کے نہیں ہیں یا طواف وداع کے لیے نیت کرنا واجب ہے۔

مطلب سوم: سعی

حنفیہ کے نزدیک سعی واجب ہے، باقی ائمہ کے نزدیک رکن ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''سعی کرو، اللہ نے تم پر سعی فرض کر دی ہے'' اور ''اللہ نے تم پر سعی فرض کر دی اس لیے سعی کرو'' (۳۰۲)۔ ارشاد ربانی ہے: ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ، فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بھما۔ (صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں جو بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے اس پر کوئی گناہ نہیں کہ ان دونوں کا طواف کرے، البقرہ، ۲: ۱۵۸)۔ اس لیے ہے کہ یہ بتائے کہ ان کا طواف کرنا گناہ کی بات نہیں، اس سے مقصود یہ ہے کہ جاہلیت میں ان دونوں پہاڑوں پر بت رکھے ہوئے تھے، اس لیے یہ سمجھا جاتا تھا کہ ان بتوں کی پرستش کے طور پر ان کے درمیان سعی کی جاتی ہے۔

ذیل میں ہم سعی کے واجبات، سنن اور اس کے اصلی وقت سے مؤخر کرنے کا حکم بیان کرتے ہیں (۳۰۳)۔

۱- سعی کے واجبات یا شرائط:

صفا ومروہ کے درمیان سعی کے چند واجبات اور شرائط ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱- سعی سے پہلے صحیح طواف کیا ہو، اس طواف کے اور سعی کے درمیان وقوف عرفہ نہ ہو، اتباع سنت اسی میں ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مجھ سے مناسک حج سیکھو'' نیز سعی طواف کے تابع ہے، جس کسی نے طواف قدوم کے بعد سعی کر لی وہ دوبارہ نہ کرے۔ حنفیہ کے نزدیک قران کرنے والے کے لیے افضل یہ ہے کہ پہلے سعی کر لے۔

حنفیہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ طواف کا اکثر حصہ مکمل کرنے کے بعد اور پورا

طواف کرنے سے پہلے سعی کی جا سکتی ہے کیوں کہ اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک مطلقاً طواف مسنون کے بعد بھی سعی درست ہے اور طواف رکن یا طواف قدوم کے بعد بھی شافعیہ کے نزدیک سعی کرنا درست ہے۔

۲- ترتیب: سعی صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا سے شروع کی اور فرمایا: ''جہاں سے اللہ نے ابتدا کی وہیں سے ابتدا کرو'' (۳۰۴) یعنی اللہ نے فرمایا: ان الصفا والمروة من شعائر الله (صفا و مروہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں البقرہ، ۱۵۸:۲) اگر کسی نے مروہ سے شروع کر کے صفا کی طرف سعی کی تو اسے ایک چکر نہیں سمجھا جائے گا۔

۳- سعی کے سات چکر ہوں، یعنی چار بار صفا پر اور چار بار مروہ پر ٹھہرے اور مروہ پر ختم کرے یعنی صفا سے مروہ تک ایک چکر ہے اور مروہ سے واپس صفا پر دوسرا چکر۔ اگر شک پڑ جائے تو کم تعداد کو یقینی سمجھے۔ سات چکر کی تعداد کی دلیل اجماع امت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے۔ (۳۰۵)

۴- صفا و مروہ کے درمیان پورا حصہ طے کرنا، صفا و مروہ کے درمیان پورا فاصلہ طے کرنا واجب ہے اگر اس میں سے چند قدم بھی چھوٹ گئے تو سعی درست نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا اسی میں ہے۔

۵- سعی کے درمیان وقفہ نہ کرے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط ہے اور دوسروں کے نزدیک طواف کی طرح سنت ہے۔

حنابلہ نے کچھ اور شرائط کا اضافہ کیا ہے جس کی بنا پر ان کے نزدیک سعی کے درست ہونے کی نو شرطیں ہیں اور وہ یہ ہیں:

اسلام، عقل، متعین نیت اور جو پیدل چل سکتا ہو وہ پیدل سعی کرے۔

جنابت اور حیض سے پاک ہونا جس طرح وقوف عرفہ کے لیے شرط نہیں اسی طرح سعی کے لیے بھی شرط نہیں، جنبی اور حائضہ کی سعی درست ہے، اگر اس نے بیت اللہ کا طواف جنابت اور حیض سے پاک ہونے کی حالت میں کیا، کیوں کہ سعی ایک ایسا عمل ہے جس کا بیت اللہ سے تعلق نہیں ہے۔

۲- سعی کی سنتیں:

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی مندرجہ ذیل سنتیں ہیں:

۱- طواف سے فارغ ہو کر حجر اسود کا استلام کر کے، اسے بوسہ دے کر، طواف کی دو رکعات پڑھ کر باب صفا سے نکلے (جو دونوں رکن یمانی کے درمیان ہے) تا کہ صفا و مروہ کے درمیان سعی کرے اتباع سنت اسی میں ہے، جیسا کہ مسلم کی روایت ہے۔

۲- طواف کے فوراً بعد سعی کرے، یعنی طواف اور سعی میں وقفہ نہ ہو، جیسا کہ سعی کے چکروں میں وقفہ نہ ہو، سعی کرنے والے کے لیے درمیان میں رک کر باتیں کرنا یا اور کوئی کام کرنا مکروہ ہے۔ اگر کسی نے ایک دن طواف کیا اور اگلے روز سعی کی تو جائز ہے، سعی کے بعد نماز پڑھنا مسنون نہیں۔

۳- حدث اور نجاست سے طہارت اور ستر ڈھانپنا۔

۴- جو پیدل چل سکتا ہو وہ پیدل چل کر سعی کرے سوار نہ ہو۔

۵- مرد صفا اور مروہ پر اتنا اوپر چڑھیں کہ دروازے سے خانہ کعبہ نظر آئے، یہ شافعیہ کے نزدیک ایک قامت کے برابر ہے، اگر وہاں جگہ خالی ہے اور مرد نہیں ہیں تو عورتوں

کے لیے بھی اوپر چڑھنا سنت ہے، ورنہ نیچے کھڑی ہو۔

۶- جو دعا چاہے کرے اور ذکر کرے، شافعیہ کے نزدیک ہر بار قبلہ رو ہوکر تین بار دعا کرے بلند آواز سے آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرے(۳۰۶)، دعائے ماثور افضل ہے، تکبیر کہے۔کلمہ پڑھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور یہ دعا پڑھے:

الله اكبر، الله اكبر، الله اكبر ولله الحمد، الله اكبر على ما هدانا، والحمد لله علىٰ ما اولانا (۳۰۷)،لا الـه الا الله وحـده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت، بيده (۳۰۸)الخير ، وهـو عـلـىٰ كل شيء قدير .لا اله الا الله وحده، انجز وعـده، ونـصـر عبـده، وهـزم الاحـزاب وحـده، لا الـه الا الله، ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون"

(اللہ سب سے بڑا ہے (تین بار) سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، اللہ سب سے بڑا ہے کہ اس نے ہمیں ہدایت دی، اس کا شکر ہے کہ اس نے ہمیں بے حساب نعمتوں سے نوازا، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اس کی بادشاہی ہے، اسی کی تعریف ہے، وہ زندہ کرتا اور مارتا ہے، اسی کے ہاتھ میں خیر ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے، اس نے اپنا وعدہ پورا کیا، اپنے بندے کی مدد کی، اکیلے ہی گروہوں کو شکست دی، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، ہم صرف اس کی عبادت کرتے ہیں، عبادت کو اسی کے لیے خالص کرتے ہوئے، خواہ کافروں کو بری لگے)

اس دعا میں اتباع سنت ہے جیسا کہ مسلم نے روایت کیا۔

نیز: اللّٰهم اجعل فى قلبى نوراً وفى بصرى نورا، اللّٰهم اشرح لى صدرى ويسر لى امرى، اللّٰهم لك الحمد كالذى نقول وخيراً مما نقول پھر اس کے بعد

دین و دنیا کی جو دعائیں چاہے کرے، اس دوران قرآن کی تلاوت کرنا مستحب ہے۔

۷- مرد سعی کرتے ہوئے مسجد کی دیوار کے ساتھ ملحق دو سبز میلوں کے درمیان تیز تیز چلے، رمل کی بہ نسبت تیز اور دوڑ سے کم (۳۰۹) صفا کی طرف جاتے ہوئے اور مروہ کی طرف واپسی میں، اتباع سنت اسی میں ہے جیسا کہ مسلم نے روایت کی۔ عورت اور ہیجڑا سارے راستے معمول کے مطابق چلے۔

مرد دوڑنے کے دوران اور عورت اور ہیجڑا اس موقع پر یہ دعا کریں: رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم، انک انت الاعز الاکرم.

(اے ہمارے رب! بخش دے، رحم فرما اور ہماری جو کوتاہیاں تیرے علم میں ہیں معاف فرما، بے شک تو عزت و اکرام والا ہے) اگر سوار ہو تو سواری کو تیز حرکت دے لیکن یہ خیال رکھے کہ کسی کو ایذا نہ پہنچے۔

۸- جیسا کہ نووی نے لکھا ہے، افضل یہ ہے کہ طواف اور سعی کے لیے دیکھے، جب لوگ کم ہوں اس وقت طواف و سعی کرے۔ اگر بھیڑ زیادہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ لوگوں کو ایذا سے بچائے۔ سعی کی ہیئت چھوڑ دینا بہتر ہے بجائے اس کے کہ لوگوں کو ایذا دی جائے یا خود تکلیف اٹھائی جائے۔ اگر بھیڑ کی وجہ سے دونوں میلوں کے درمیان دوڑ نہ سکتا ہو تو دوڑنے والے کی سی حرکت کرے جیسا کہ رمل میں بھی ایسا ہی کرنا چاہیے۔

۳- سعی کو اپنے اصلی وقت سے مؤخر کرنے کا حکم:

اگر کسی نے سعی اپنے اصل وقت یعنی ایام قربانی سے مؤخر کر کے طواف زیارت کے بعد کر دی تو (۳۱۰)۔

اَ- اگر اپنے وطن نہیں لوٹ گیا تو سعی کر لے، اس پر کوئی کفارہ نہیں، کیوں کہ واجب ادا

کرلیا گیا اور تاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ یا فدیہ واجب نہیں ہوتا کیوں کہ اس نے اپنے اصل وقت پر سعی کر لی یعنی طواف زیارت کے بعد۔ حنفیہ کے نزدیک اگر کسی نے طواف زیارت کے بعد جماع کر لیا تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ طواف زیارت کے بعد احرام ختم ہو گیا سعی حنفیہ کے نزدیک رکن نہیں ہے، اس وجہ سے احرام کھلنے میں رکاوٹ نہیں ہوئی۔

ب۔ اگر اپنے وطن لوٹ گیا تو حنفیہ کے نزدیک دم واجب ہوتا ہے کیوں کہ اس نے بلا وجہ سعی چھوڑ دی جوان کے نزدیک واجب ہے رکن نہیں۔ اگر واپس مکہ جانا چاہتا ہے تو نیا احرام باندھ کر جائے کیوں کہ طواف زیارت کے بعد پہلا احرام ختم ہو گیا، اب نئے احرام کی ضرورت ہے، اگر واپس آ کر سعی کر لی تو دم معاف ہو جائے گا کیوں کہ جو کام چھوٹ گیا تھا وہ ادا ہو گیا لہٰذا تدارک ہو گیا۔

سعی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، جمہور کے نزدیک رکن ہے، اس کے بغیر حج مکمل نہیں ہوتا اور دم کے ذریعے سے اس کوتاہی کا تدارک نہیں ہو سکتا۔

مطلب چہارم: وقوف عرفہ:

اس کا حکم، جگہ، وقت، اس کی مقدار، سنتیں، اگر اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اس کا حکم (۳۱۱)۔

۱- وقوف عرفہ کا حکم:

علماء کا اجماع ہے کہ وقوف عرفہ حج کے ارکان میں سے اصلی رکن ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''حج عرفہ ہے'' (۳۱۲)۔ یعنی حج وقوف عرفہ ہے۔ امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ وقوف عرفہ حج کا رکن ہے اس کے بغیر حج مکمل نہیں ہوتا۔

جس کا وقوف عرفہ رہ جائے وہ اگلے سال حج کرے اور اکثر اہل علم کے مطابق قربانی کرے۔

۲- وقوف کی جگہ:

عرفہ سارے کا سارا وقوف اور قیام کی جگہ ہے یعنی موقف ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''میں یہاں ٹھہرا ہوں اور عرفہ سارے کا سارا موقف ہے'' (۳۱۳)۔ جو شخص عرفہ میں کسی بھی جگہ ٹھہرا اور افضل یہ ہے کہ جبل رحمت کے قریب ٹھہرے، تو اس کا حج مکمل ہو گیا، عرفہ میں کسی جگہ کا تعیین نہیں ہے البتہ مناسب یہ ہے کہ وادی عرنہ میں وقوف نہ کرے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ شیطان کی وادی ہے، آپؐ نے فرمایا: ''عرفہ سارا موقف ہے البتہ وادی عرنہ سے اُٹھ جاؤ'' (۳۱۴) کیوں کہ وادی عرنہ موقف نہیں ہے اور عرفہ سے پہلے مثلاً نمرہ میں ٹھہرنے سے حج نہیں ہوتا، ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ علماء کا اجماع ہے کہ جو شخص وہاں ٹھہرا اس کا حج نہیں ہوگا۔

عرفہ کی حدود:

عرفہ کی حدود اس پہاڑی سے شروع ہوتی ہے جو وادی عرفہ پر جھکی ہوئی ہے، اس کے بالمقابل پہاڑی تک اور بنو عامر کی دیواروں تک پھیلی ہوئی ہے، آج کل یہ حدود معروف اور متعین ہیں، وادی عرنہ، نمرہ اور مسجد ابراہیم اس میں شامل نہیں، اس کا آخری حصہ عرنہ تک ہے۔

مستحب یہ ہے کہ جبل رحمت کے نیچے بچھی ہوئی بڑی چٹانوں کے پاس ٹھہرے اور قبلہ رو ہو کر قیام کرے، کیوں کہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اونٹنی قصواء کا رخ چٹانوں کی طرف کر کے پیدل چلنے والوں کا پہاڑ سامنے رکھا تھا اور قبلہ رو ہو کر وقوف فرمایا''۔

۳- وقوف عرفہ کا وقت:

حاجی کے لیے وقوف عرفہ کا وقت بالاتفاق یوم عرفہ کے زوال آفتاب سے قربانی کے دن کی صبح صادق تک ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال آفتاب کے بعد عرفہ میں وقوف فرمایا، نیز آپؐ نے فرمایا: ''مجھ سے مناسک حج سیکھو''۔ حنابلہ کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت یوم عرفہ کی صبح صادق سے شروع ہو کر اگلے دن کی صبح صادق تک ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جو کوئی ہماری اس نماز میں شریک ہوا، اور روانگی تک ہمارے ساتھ رہا اور اس نے عرفہ میں رات کو یا دن کو وقوف کیا تو اس کا حج مکمل ہو گیا وہ احرام کھول لے'' (۳۱۵)۔

جو کوئی زوال آفتاب سے پہلے عرفہ میں ٹھہرا اور زوال سے پہلے ہی وہاں سے چل پڑا تو بالاجماع اس کا وقوف نہیں ہوا اور اگر زوال آفتاب کے بعد اگلے روز کی صبح صادق تک کسی

بھی لمحے واپس وہاں نہیں آیا تو اس کا حج جاتا رہا۔

جو کوئی عرفات سے گزر گیا یا سویا رہا یا بے ہوش رہا اور اسے معلوم نہیں ہوا کہ یہ عرفات ہے لیکن وقوف کے وقت میں وہاں تھا تو حنفیہ کے نزدیک اس کا حج درست ہو گیا۔ عبد الرحمٰن بن یعمر الدیلی کہتے ہیں کہ ''میں عرفہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو نجد کے کچھ لوگ آئے، انہوں نے پوچھا، یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کیسے ہوتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا، حج عرفہ ہے، جو کوئی نمازیں جمع کرنے والی رات میں صبح صادق سے پہلے وہاں آ گیا، اس کا حج مکمل ہو گیا'' (۳۱۶)۔

مالکیہ کے نزدیک عرفات سے گزرنے والے کے لیے دو شرائط ہیں، ایک یہ کہ اسے معلوم ہو کہ یہ عرفہ ہے اور دوسرے یہ کہ وہاں رکن ادا کرنے کے لیے حاضری کی نیت کرے البتہ سونے یا بے ہوشی کی حالت میں وقوف کو جائز قرار دینے میں مالکیہ کی رائے حنفیہ کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ وقوف کرنے والا عاقل ہو، عبادت کی اہلیت رکھتا ہو، خواہ بچہ ہو یا سویا ہوا ہو، کیوں کہ سویا ہوا جاگنے والے کے حکم میں ہے، البتہ بے ہوش اور مدہوش آدمی کا وقوف صحیح نہیں ہے کیوں کہ ان میں عبادت کی اہلیت نہیں ہے، کیوں کہ ان کی عقل نیند کے بغیر زائل ہو گئی۔ جو شخص عبادت کی اہلیت رکھتا ہے اور وہ وقت مذکور (عرفہ کے دن زوال آفتاب سے اگلے روز صبح صادق تک جمہور کے نزدیک اور عرفہ کی صبح صادق سے حنابلہ کے نزدیک) میں ایک لحظہ کے لیے بھی عرفات سے گزر گیا تو اس کا وقوف صحیح ہے، خواہ دانستہ وہاں حاضر ہوا ہو یا بے خبری میں وہاں سے گزرا ہو یا خرید فروخت کرتے ہوئے، باتیں کرتے ہوئے، کھیلتے کودتے، نیند کی حالت میں یا وقوف کے

وقت میں صرف عرفات سے گزر گیا ہو اور اسے پتہ بھی نہ ہو کہ یہ عرفات ہے اور وہاں لمحہ بھر بھی نہ ٹھہرا ہو بلکہ اس حدود کے اندر کنارے سے تیزی سے گزر گیا ہو یا کسی قرض دار یا بھاگے ہوئے جانور کا پیچھا کرتے ہوئے وہاں سے گزرا یا اونٹ پر سوار سویا ہوا تھا اور اونٹ نے عرفات سے لے کر گزر گیا، یا اس طرح کی کوئی بھی صورت ہوئی ہو، ان تمام صورتوں میں وقوف عرفہ درست ہو جائے گا البتہ ثواب اور فضیلت میں کمی رہ جائے گی۔

جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک غروب آفتاب تک وقوف واجب ہے تاکہ عرفہ میں دن اور رات دونوں میں وقوف ہو جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غروب آفتاب تک عرفہ میں ٹھہرے تھے، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے۔ حضرت علیؓ اور اسامہؓ کہتے ہیں: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غروب آفتاب کے بعد عرفہ سے روانہ ہوئے''۔ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفہ سے چلا جائے تو اکثر اہل علم کے نزدیک اس کا حج صحیح اور مکمل ہے البتہ اس پر دم واجب ہو گا۔

شافعیہ کے نزدیک عرفہ میں دن اور رات کو جمع کرنا فقط سنت ہے، اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے قبل عرفہ سے چلا گیا تو خواہ اس کے بعد واپس نہ آیا ہو اس پر دم واجب نہیں کیوں کہ صحیح حدیث میں ہے کہ ''جو شخص فجر سے پہلے دن رات میں کسی بھی وقت عرفہ میں آ گیا، اس کا حج مکمل ہو گیا'' (۳۱۷)۔ اگر اس پر دم واجب ہو تو اس کا حج مکمل نہیں ہوتا بلکہ ناقص رہتا ہے البتہ دم دینا سنت ہے اسے دم ترتیب وتقدیر کہتے ہیں یعنی علماء کے اختلاف سے بچنے کے لیے دم دینا۔

مالکیہ کے نزدیک قربانی کی رات کے ابتدائی حصے میں عرفہ میں حاضری رکن ہے، خواہ کسی حالت میں ہو۔ خواہ وہاں سے گزرتے ہوئے ہو، بشرطیکہ اسے معلوم ہو کہ یہ عرفہ

ہے اور اس نے وہاں حاضری کی نیت کی ہو یہ دونوں شرائط فقط گزرنے والے کے لیے ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا یا بے ہوش آدمی کے لیے۔ جو شخص زوال آفتاب کے بعد عرفہ میں آیا اور غروب آفتاب سے پہلے وہاں سے چلا گیا وہ اگلے سال دوبارہ حج کرے، ہاں اگر فجر سے پہلے دوبارہ لوٹ آیا تو حج درست ہے لیکن اگر عرفہ سے، امام سے پہلے اور غروب آفتاب کے بعد نکلا تو حج درست ہے۔ اس بنا پر مالکیہ کے نزدیک وقوف عرفہ درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ رات کا کچھ حصہ وہاں ٹھہرے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب سورج غروب ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرفہ میں تھے۔ اور ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس کو عرفات میں رات مل گئی اسے حج مل گیا اور جس کی رات جاتی رہی اس کا حج قضا ہو گیا وہ عمرہ کر کے احرام کھول دے اور اگلے سال حج کرے''۔

اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل افضلیت کا حامل تھا کیوں کہ آپ کو اختیار تھا۔ اور دوسری حدیث میں وقوف عرفہ کا آخری وقت بیان کیا گیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک زوال آفتاب کے بعد دن یا رات میں کسی بھی وقت وقوف عرفہ سے حج ادا ہو جاتا ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک رات کا وقوف واجب ہے، جس کسی نے چھوڑ دیا وہ دم دے کر کمی پوری کرے، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی جس کسی نے وقوف عرفہ رات کو نہیں کیا اس پر دم واجب ہے، شافعیہ کے نزدیک دم دینا سنت ہے۔

۴- وقوف عرفہ کی مقدار:

علماء کا اتفاق ہے کہ عرفات کے میدان میں کسی بھی جگہ ایک لحظہ بھر کے لیے وقوف کافی ہے البتہ مالکیہ کے نزدیک غروب آفتاب کے بعد وقوف میں اطمینان یعنی اتنا وقت ٹھہرنا جتنا دوسجدوں کے درمیان جلسہ کا وقت ہوتا ہے ضروری ہے، خواہ کھڑا رہے، بیٹھے یا سواری پر ہو۔ وقوف عرفہ میں فرض مقدار تو صرف اس قدر ہے کہ مقررہ وقت پر عرفہ میں موجود ہو، خواہ اسے معلوم ہو یا نہ ہو، سویا ہوا ہو یا جاگ رہا ہو، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہوش میں ہو یا بے ہوش، مدہوش یا دیوانہ ہو، خواہ وہاں رکے یا چلتا ہوا گزر جائے، پیدل ہو یا سوار یا کسی نے اٹھایا ہوا ہو، اس سے فرض ادا ہو جاتا ہے۔ یعنی عرفہ میں موجود ہونا کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں یہی ہے ''جس نے وقوف عرفہ کیا، اس کا حج مکمل ہوگیا'' چلنا اور دوڑنا وقوف سے خالی نہیں ہوتا، خواہ وقوف کی نیت کرے یا نہ کرے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وقوف عرفہ کے لیے طہارت، ستر ڈھانپنا، قبلہ رو ہونا اور نیت شرط نہیں ہے۔ وقوف کرنے والا خواہ بے وضو ہو، جنبی ہو یا حیض ونفاس والی عورت کا وقوف صحیح ہے، ابن المنذر کہتے ہیں: تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ جس کسی نے ناپاکی کی حالت میں وقوف عرفہ کیا، اس کا حج ہوگیا اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے کہا تھا: ''بیت اللہ کے طواف کے سوا وہ سب کام کرو جو حاجی کرتا ہے''۔ حضرت عائشہؓ نے حیض کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے وقوف عرفہ کیا لیکن مستحب یہ ہے کہ پاک ہو جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔

۵- اگر کسی حاجی کا وقوف عرفہ رہ جائے تو اس کا حکم:

اگر کسی شخص کا وقوف عرفہ رہ جائے تو اس کا اس سال کا حج فوت ہو جاتا ہے اور اس

کے تدارک کی اب کوئی صورت نہیں کیوں کہ رکن کسی چیز کی ذات ہوتی ہے اور ذات کے باقی نہ رہنے کے باوجود کسی چیز کا باقی رہنا محال ہے۔

نووی نے الایضاح (ص ۵۴) میں لکھا ہے کہ اگر حاجی وقوف عرفہ میں غلطی کر کے کسی اور دن وقوف کر لیں تو دیکھا جائے:

اگر غلطی سے تاخیر کر لی تو دس ذوالحجہ کو وقوف کیا تو ان کا حج درست ہو جائے گا اور ان پر کوئی کفارہ واجب نہیں ہوگا، خواہ وقوف کے بعد غلطی کا علم ہو یا وقوف کے دوران۔

اگر غلطی سے گیارہ ذوالحجہ کو وقوف کیا یا غلطی سے پہلے مثلاً آٹھ ذوالحجہ کو کرلیا یا جگہ میں غلطی کی اور عرفات کے بجائے کسی اور جگہ وقوف کر لیا تو ان کا حج کسی قیمت پر درست نہیں۔

اگر دسویں ذوالحجہ کو تھوڑے سے لوگوں نے وقوف کیا، عام حاجیوں نے نہیں تو ان کا حج نہیں ہوگا، صحیح قول یہی ہے۔

اگر کسی ایک یا چند آدمیوں نے ذوالحجہ کا چاند دیکھنے کی گواہی دی لیکن ان کی گواہی قبول نہیں کی گئی تو ان لوگوں کے نزدیک جو نو ذوالحجہ ہے اس روز ان کے لیے وقوف کرنا ضروری ہے، خواہ دوسرے لوگ بعد میں وقوف کریں۔

۶- عرفہ میں وقوف کی سنن اور آداب:

۸ ذوالحجہ کو منیٰ کی طرف روانگی سنت ہے، یوم عرفہ کی فجر تک وہاں ٹھہرے، پھر طلوع آفتاب کے بعد وہاں سے عرفات کو روانہ ہو، اتباع سنت میں حجاج نمرہ کے مقام پر ٹھہریں اور عرفات میں داخل نہ ہوں جیسا کہ مسلم میں ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر چاہیں تو زوال آفتاب تک عرفات میں ٹھہریں، پھر امام ظہر کی نماز سے پہلے اسی طرح دو خطبے دے جیسے جمعہ کی نماز سے پہلے دو خطبے ہوتے ہیں، ان میں لوگوں کو وقوف عرفہ کی جگہ، وقت اور عرفہ سے

روانگی، مزدلفہ میں رات کو قیام اور وہاں سے رمی کے لیے کنکریاں اکٹھی کرنے کی تعلیم دے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل معلوم ہوتا ہے۔

پھر مؤذن اذان کہے اور امام لوگوں کو ظہر اور عصر کی نماز جمع اور قصر کرتے ہوئے پڑھائے، اتباع سنت کا تقاضا یہی ہے جیسا کہ مسلم میں ہے، ایک اذان اور دو اقامتیں کہے اور آہستہ قراءت کرے، دونوں نمازوں کے درمیان وقفہ نہ کرے اور حنفیہ کے نزدیک ظہر کے وقت میں عصر کی نماز ادا کرنے کے بعد اور کوئی نماز نہ پڑھے۔

حنفیہ کے نزدیک ان دونوں نمازوں کو جمع کرنا مناسک حج میں سے ہے اس لیے مقیم اور مسافر سب جمع کریں، لیکن اگر مقیم ہو مثلاً مکہ کا امام ہو تو وہ لوگوں کو پوری نماز پڑھائے، قصر کرنا جائز نہیں اور اس کی اقتدا میں نماز پڑھنے والے حاجی بھی قصر نہ کریں۔

مالکیہ کے نزدیک ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں جمع کرنا سب کے لیے مسنون ہے حتیٰ کہ عرفہ میں رہنے والوں کے لیے بھی، نیز قصر بھی مسنون ہے مگر عرفہ میں رہنے والے قصر نہ کریں، دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے دوبارہ اذان کہی جائے اور عصر کے لیے الگ اقامت کی جائے، دونوں نمازوں کے درمیان نوافل نہ پڑھے جائیں۔ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نمازیں جمع نہ کر سکے تو جہاں ٹھہرا ہوا ہے وہیں دونوں نمازیں اکٹھی پڑھ لے۔

حنابلہ کے نزدیک ہر شخص کو نمازیں جمع کرنے کی اجازت ہے جو بھی عرفات میں ہو، خواہ مکہ کا رہنے والا ہو البتہ مکہ والوں کے لیے قصر کی اجازت نہیں۔ الغرض جمہور ہر قسم کے حاجی کو دونوں نمازیں جمع کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ البتہ مکہ اور عرفات میں رہنے والے قصر نہ کریں جب کہ مالکیہ کے نزدیک مکہ والے بھی قصر کریں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ عرفہ اور مزدلفہ میں نمازیں جمع کرنا اور قصر کرنا سفر کی وجہ

سے ہے مناسک حج کے باعث نہیں اس لیے یہ صرف مسافروں کے لیے جائز ہے اور سفر اگر قصر کی مقدار کا ہو تو جائز ہے۔ امام مکہ کے رہنے والوں اور جن لوگوں کا سفر ۸۹ کیلومیٹر سے کم ہے انہیں یہ کہے کہ وہ اپنی نماز پوری کر لیں اور دونوں نمازیں جمع نہ کریں۔ سلام پھیرنے کے بعد یوں کہے: اے مکہ والو! اور وہ لوگو جن کا سفر مختصر ہے اپنی نماز پوری کرلو، ہم مسافر ہیں۔ جب حاجی مکہ میں داخل ہوں اور وہاں چار دن ٹھہرنے کی نیت کر لیں تو ان کے لیے پوری نماز پڑھنا ضروری ہے، اگر ۸ ذوالحجہ کو منیٰ روانہ ہوں اور مناسک حج سے فارغ ہونے کے بعد وطن واپسی کی نیت ہو تو جب مکہ سے نکلیں اس کے بعد قصر کریں، کیوں کہ انہوں نے ایسے سفر کا آغاز کر لیا ہے جس میں نماز قصر پڑھی جاتی ہے۔

پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد موقف کی طرف جائیں اور تیز تیز چل کر وہاں پہنچیں۔

وقوف کے آداب وسنن یہ ہیں (۳۱۸)۔

۱- نمرہ میں غسل کرنا۔

۲- زوال آفتاب اور دونوں نمازیں پڑھنے سے پہلے کوئی عرفات میں داخل نہ ہو۔

۳- امام دو خطبے دے اور دونوں نمازیں باجماعت اکٹھی کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۴- نمازوں سے فارغ ہو کر فوراً وقوف کی جگہ پہنچیں۔

۵- افضل یہ ہے کہ جبل رحمت کے دامن میں بڑی چٹانوں کے پاس وقوف کرے۔

۶- مناسب ہے کہ غروب آفتاب تک موقف پر رہے تا کہ دن اور رات دونوں کا وقوف ہو جائے بلکہ شافعیہ کے سوا جمہور کے نزدیک واجب ہے۔

۷- افضل یہ ہے کہ سواری پر وقوف کرے، یہ پیدل چلنے سے افضل ہے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا ہے۔ اس سے دعا میں آسانی ہوتی ہے جو اس جگہ کا سب سے اہم مقصد ہے۔

۸- پاک ہو کر، ستر ڈھانپ کر، وقوفِ عرفہ کی نیت سے قبلہ رو ہو کر کھڑا ہو(۳۱۹)، اگر بے وضو یا جنبی یا حیض کی حالت میں یا نجاست لگی ہو یا برہنہ ہونے کی حالت میں وقوف کیا تو وقوف صحیح ہے لیکن ثواب اور فضیلت سے محروم رہے گا۔

۹- وقوف کرنے والے کے لیے افضل یہ ہے کہ سائے میں نہ ٹھہرے بلکہ سورج کا سامنا کرے البتہ اگر کوئی عذر ہو مثلاً تکلیف ہوتی ہو یا دعا اور تضرع میں کمی واقع ہوتی ہو تو سائے میں چلا جائے۔

۱۰- روزہ نہ رکھے، کیوں کہ روزہ نہ رکھنے سے دعا کرنے میں طاقت اور ہمت پیدا ہوتی ہے۔ صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وقوف کی حالت میں روزہ نہیں رکھا تھا۔

۱۱- دل کی حاضری اور حضوری اور تمام پریشانیاں تج کر دعا کرے۔

۱۲- کسی سے لڑائی، جھگڑے، گالی گلوچ، نفرت، حقارت اور بری باتوں سے بچے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ ہر ممکن مباح گفتگو سے بھی پرہیز کرے کیوں کہ اس سے اہم وقت بے فائدہ کام میں ضائع ہو جاتا ہے۔

۱۳- عرفہ کے دن بالخصوص اور ذوالحجہ کے تمام ایام میں بالعموم بکثرت نیک کام کرے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''ان دس ایام کے اعمال سے افضل اور کسی دن کے اعمال نہیں ہیں، لوگوں نے کہا، جہاد بھی نہیں؟ آپؐ نے فرمایا: جہاد بھی نہیں، ہاں اگر کوئی

شخص اپنی جان ومال کے ساتھ جہاد کے لیے نکلا اور اس میں سے کچھ بھی واپس نہ آیا ہو" (۳۲۰)۔

۱۴- بکثرت دعا،تہلیل، تلاوت قرآن، استغفار، عاجزی وزاری، اپنی کمزوری و بے بسی کا اعتراف اور دعا میں اصرار اور تین تین بار دعا اور تسبیح، تحمید وتکبیر کہے اور بہت زیادہ روئے کیوں کہ یہاں آنسو بہنے چاہیے اور یہاں گناہ معاف کروانے چاہیے۔

ترمذی وغیرہ نے اس سلسلے میں جو سب سے افضل روایت بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "افضل ترین دعا عرفہ کی دعا ہے، اور بہترین کلمات جو میں نے اور مجھ سے پہلے انبیاء نے کہے وہ یہ ہیں:

لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر" ۔ (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اس کی بادشاہی ہے وہی حمد کے لائق ہے وہ ہر چیز پر قادر ہے)۔

ترمذی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفہ میں وقوف کے دوران بہت کثرت سے یہ دعا فرمائی: "اللّٰھم لک الحمد کالذی نقول وخیراً مما نقول، اللّٰھم لک صلاتی ونسکی ومحیاي ومماتی، والیک مآبی ولک ربی تراثی".

(اے اللہ! سب تعریفیں تیرے لیے ہیں، جو ہم کرتے ہیں اور ان سے بہتر جو ہم کرتے ہیں، اے اللہ! میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور موت، تیرے لیے ہے، میرا ٹھکانا تیرے پاس ہے اور میری وراثت تیرے لیے ہے)۔

اللّٰھم انی اعوذبک من عذاب القبر و وسوسة الصدر وشتات الأمر، اللّٰھم

انی اعوذبک من شر ما تجیء به الریح(اے اللہ! میں عذاب قبر سے تیری پناہ مانگتا ہوں اور سینے کے وسوسے اور معاملات کی پراگندگی سے، اے اللہ! ہوا جو کچھ لاتی ہے اس کی شر سے میں تیری پناہ مانگتا ہوں)۔

پسندیدہ دعاؤں میں سے یہ بھی ہیں:

اللّٰهم آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، اللّٰهم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیرا وانه لا یغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرة من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم، اللّٰهم اغفرلی مغفرة من عندک تصلح بها شأنی فی الدارین، وارحمنی رحمة منک اسعد بها فی الدارین وتب علی توبة نصوحاً لا انکثها ابداً والزمنی سبیل الاستقامة لا ازیع عنها ابداً، اللّٰهم انقلنی من ذل المعصیة الی عز الطاعة واغننی بحلالک عن حرامک وبطاعتک عن معصیتک وبفضلک عمن سواک ونور قلبی وقبری واعذنی من الشر کله واجمع لی الخیر کله، استودعتک دینی و امانتی وقلبی وبدنی وخواتیم عملی وجمیع ما انعمت به علی وعلیٰ جمیع احبائی والمسلمین اجمعین:

(اے اللہ! ہمیں دنیا میں بھلائی دے اور آخرت میں بھی اور آگ کے عذاب سے بچا، اے اللہ! میں نے اپنے آپ پر بہت ظلم کیا، تیرے سوا کوئی گناہ بخشنے والا نہیں، مجھے اپنی مغفرت سے نوز، مجھ پر رحم فرما، بے شک تو بخشنے والا رحم کرنے والا ہے، اے اللہ! مجھے اپنی طرف سے بخش دے، جس کے ذریعے دونوں جہانوں میں میری حالت سدھار دے، مجھ پر ایسا رحم کر کہ دونوں جہانوں میں خوش نصیب کر دے، مجھے ایسی خالص توبہ کی توفیق دے کہ اسے میں توڑ نہ سکوں، مجھے ایسی استقامت عطا فرما کہ میرے پاؤں میں کبھی

لغزش نہ آئے، خدایا مجھے نافرمانی کی ذلت سے نکال کر فرماں برداری کی عزت میں منتقل کر دے، حرام سے بے نیاز کر کے حلال میں کفایت فرما دے۔ معصیت سے نکال کر طاعت میں داخل کر دے اور اپنے سوا ہر کسی سے بے نیاز کر دے، میرا دل اور میری قبر منور فرما دے۔ مجھے ہر طرح کی شر سے پناہ دے، میرے لیے ہر طرح کی خیر اکٹھی فرما دے، میں نے اپنا دین، اپنی امانت، اپنا دل، اپنا بدن، اپنے اعمال کا خاتمہ اور وہ تمام نعمتیں جو تو نے مجھ پر، میرے احباب اور تمام مسلمانوں پر کیں تیرے پاس امانت رکھ دی ہیں)۔

مستحب یہ ہے کہ آواز بلند کرتے ہوئے کثرت سے تلبیہ کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے۔ مناسب یہ ہے کہ یہ تمام انواع ادا کرے، کبھی دعا کرے، کبھی تہلیل وتکبیر کہے، کبھی تلبیہ کہے، کبھی درود پڑھے کبھی استغفار کرے، کبھی اکیلے دعا کرے، کبھی جماعت کے ساتھ۔

اپنے لیے، اپنے والدین، اقرباء، اساتذہ، احباب، دوستوں، ساتھیوں، تمام محسنوں اور تمام مسلمانوں کے لیے دعا کرے۔

بکثرت استغفار کرے اور تمام گناہوں سے توبہ کرے، دل میں توبہ کا پختہ عزم کرتے ہوئے زبان سے توبہ کے الفاظ ادا کرے۔ ذکر اور دعا کے ساتھ کثرت سے روئے۔ یہ جگہ ہے جہاں آنسو بہائے جاتے ہیں اور گناہ معاف کروائے جاتے ہیں اور درخواستوں کی قبولیت کی آرزو کی جاتی ہے۔

یہ ایسا بابرکت اجتماع اور عظیم الشان وقوف ہے جس میں اللہ کے خاص الخاص نیک اور مقرب بندے جمع ہوتے ہیں۔ یہ دنیا کا سب سے بڑا اجتماع ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”عرفہ کے دن کے سوا کوئی ایسا

دن نہیں جس میں اللہ تعالیٰ اتنی بڑی تعداد میں لوگوں کو آگ کے عذاب سے آزاد کرتا ہو، اللہ تعالیٰ فرشتوں کے سامنے اپنے بندوں پر فخر کرتا ہے اور پوچھتا ہے: یہ کیا چاہتے ہیں؟"۔

بحث ششم: واجبات حج

حج اور عمرہ کے واجبات میں جنہیں ترک کرنے کی تلافی دم (قربانی) سے کی جا سکتی ہے۔ فقہاء میں اختلاف ہے، جیسا کہ ہمیں معلوم ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حج کے بائیس واجبات ہیں۔ جنہیں کتاب اللباب نے پینتیس تک شمار کرایا ہے، ان میں سعی، رات کے دوسرے نصف میں خواہ لمحہ بھر کے لیے ہی ہو مزدلفہ میں وقوف، رمی جمار، سر منڈانا یا بال کٹوانا، اور طواف وداع شامل ہیں، طواف وداع آفاقی (جو میقات سے باہر رہتا ہو) اور اس عورت پر واجب ہے جسے حیض نہ آیا ہوا ہو۔

عمرہ کے واجبات ان کے نزدیک صرف دو ہیں: سعی اور سر منڈانا یا بال کٹوانا۔

مالکیہ کے نزدیک حج کے واجبات پانچ ہیں: صحیح تر قول کے مطابق طواف قدوم، وقوف مزدلفہ، رمی جمار، مشہور روایت کے مطابق سر منڈانا یا بال کٹوانا، منیٰ میں رات گزارنا، عمرہ میں ایک ہی چیز واجب ہے، سر منڈانا یا بال کٹوانا۔

شافعیہ کے نزدیک حج کے واجبات پانچ ہیں: میقات زمانی اور مکانی سے احرام باندھنا، رمی جمار، مزدلفہ میں رات گزارنا یعنی وقوف مزدلفہ، راجح قول کے مطابق منیٰ میں رات گزارنا اور طواف وداع۔ عمرہ کے تمام اعمال شافعیہ کے نزدیک ارکان ہیں البتہ حرم کے باہر سے احرام باندھنا واجب ہے، سر منڈانا یا بال کٹوانا مشہور قول کے مطابق حج اور عمرہ دونوں میں رکن ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک حج کے واجبات چھ ہیں: میقات سے احرام باندھنا، دن کے وقت غروب آفتاب تک وقوف عرفہ، نصف رات کے بعد مزدلفہ میں ٹھہرنا، منیٰ میں رات گزارنا، ترتیب سے جمرات کی رمی کرنا، سر منڈانا یا بال کٹوانا، طواف وداع۔

عمرہ کے دو واجبات ہیں: سر منڈانا یا بال کٹوانا، حرم کے باہر سے احرام باندھنا۔

ہم نے میقات سے احرام باندھنے، سعی اور طواف کے اقسام کے احکام بیان کر دیئے ہیں۔ دوسرے واجبات کے احکام کا بیان باقی ہے جو حسب ذیل ہے:

مطلب اوّل: وقوف مزدلفہ۔

اس کا شرعی طریقہ، اس کا رکن، جگہ، وقت اور اپنے وقت سے رہ جائے تو اس کا حکم، وقوف مزدلفہ کی سنتیں (۳۲۱)۔

ا-مزدلفہ میں وقوف کا طریقہ: تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ مزدلفہ میں وقوف واجب ہے، رکن نہیں ہے۔ جو چھوڑ دے اسے دم دینا ہوگا، حنابلہ کے نزدیک مزدلفہ میں رات رہنا واجب ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت ہے، شافعیہ کے دو قول ہیں: واجب ہے یا سنت ہے۔ نووی اور سبکی نے واجب قرار دیا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی عذر نہ ہو تو واجب ہے اور اگر کسی مجبوری کے باعث رہ جائے تو قطعی طور پر دم واجب نہیں ہوتا۔ عذر میں یہ امر بھی شامل ہے کہ اگر کوئی رات کے وقت عرفہ میں پہنچے اور وقوف عرفہ کی مصروفیت کے باعث مزدلفہ نہیں ٹھہر سکا۔ نیز جو شخص عرفہ سے سیدھا مکہ آیا اور طواف رکن کر لیا اور مزدلفہ کا قیام اس سے چھوٹ گیا۔ اذرعی کی رائے یہ ہے کہ جو شخص مشقت اٹھائے بغیر مزدلفہ نہ پہنچ سکے اگر ممکن ہو تو اسے اٹھا کر لے جایا جائے، اگر ممکن ہو تو دونوں واجبات کو جمع کرنا ضروری ہے۔ معذور افراد میں وہ خواتین بھی شامل ہیں جنہیں یہ خوف

ہو کہ انہیں حیض یا نفاس آ جائے گا اور وہ عرفہ سے طواف کے لیے مکہ چلی جائیں۔ کفایة الاختیار میں ہے کہ مزدلفہ میں رات گزارنا سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک لمحہ بھر کا وقوف واجب ہے، خواہ وہاں سے صرف گزر جائے، جیسا کہ عرفہ میں ہے اور سنت یہ ہے کہ صبح کا اجالا ہونے تک وہاں ٹھہرے۔

حنابلہ کے نزدیک آدھی رات کے بعد وہاں موجود ہونا واجب ہے، اگر نصف شب کے بعد وہاں سے چل پڑا تو کوئی حرج نہیں، شافعیہ کے نزدیک نصف شب کے بعد اگر ایک لمحہ کے لیے بھی مزدلفہ میں ہے تو واجب ادا ہو گیا۔

مالکیہ کے نزدیک اتنی دیر ٹھہرنا واجب ہے جتنی دیر میں سواری سے اتر کر مغرب اور عشا کی نماز پڑھی جاتی ہے اور کچھ کھا پی لیا جاتا ہے۔ حنابلہ کے سوا باقی فقہاء کی رائے تمام مذاہب میں آسان تر ہے، جس میں آج کے دور میں حاجیوں کی کثرت اور رات کو رہنے کی دقتوں کے پیش نظر آسانی ہے۔

مشعر حرام یعنی جبل قزح پر آنا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ سنت ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک بھی سنت ہے۔

مزدلفہ میں رات رہنے کے وجوب کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: **فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام** (جب عرفات سے لوٹو تو مشعر حرام کے پاس اللہ کو یاد کرو، البقرہ، ۲: ۱۹۸) نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''جو کوئی ہماری اس نماز (یعنی نماز فجر) میں حاضر ہوا اور ہمارے ساتھ وقوف کیا یہاں تک کہ ہم روانہ ہو گئے اور اس سے پہلے دن یا رات کے وقت عرفہ میں وقوف کر چکا تو اس کا حج مکمل ہو گیا، وہ احرام کھول دے'' اسے مسند احمد اور سنن اربعہ نے روایت کیا اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔

مزدلفہ کے کئی نام ہیں: مزدلفہ، جمع، مشعر حرام۔

مزدلفہ کی حد: عرفہ کی گھاٹیوں سے قرن محسر تک اور دائیں بائیں جو گھاٹیاں ہیں وہ بھی مزدلفہ میں شامل ہیں، جہاں کہیں بھی ٹھہر گیا وقوف مزدلفہ ادا ہو جائے گا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''مزدلفہ موقف ہے'' (۳۲۲)۔

۲-وقوف مزدلفہ کا رکن: حنفیہ کہتے ہیں: وقوف مزدلفہ کا رکن یہ ہے کہ حاجی مزدلفہ میں ہو، خواہ اپنے عمل سے یا کسی دوسرے کے عمل سے، اس کے کہنے سے یا کہنے کے بغیر اسے کسی نے وہاں اٹھا کر پہنچا دیا ہو، خواہ سویا ہوا ہو، بے ہوش ہو، دیوانہ ہو، مدہوش ہو، نیت کی ہو خواہ نہ کی ہو، معلوم ہو خواہ معلوم نہ ہو، خواہ عرفہ کی طرح وہاں سے صرف گزر جائے۔

مالکیہ کے نزدیک مزدلفہ میں اتنی دیر ٹھہرنا ضروری ہے جتنی دیر وہاں سواری سے اتر کر مغرب اور عشا کی نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں اور کچھ کھایا پیا جا سکتا ہے۔ اگر سواری پر سے نہیں اترا تو دم دے، مشعر حرام کے پاس وقوف سنت ہے، مستند قول یہی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مزدلفہ میں رات گزارنے کا واجب اس سے ادا ہو جاتا ہے کہ لحظہ بھر کے لیے مزدلفہ میں موجود ہے جیسا کہ وقوف عرفات کے بارے میں تھا، اگر وہاں سے گزر گیا، رکا نہیں، تب بھی کافی ہے۔ اس کا وقت رات کا دوسرا نصف ہے، نصف رات کے بعد عورتوں اور کمزور افراد کو آگے منیٰ بھیج دینا سنت ہے، نیز سنت نبویؐ کا تقاضا ہے کہ وہ تلبیہ اور تکبیر کہتے ہوئے جائیں (۳۲۳)۔ باقی لوگ وہیں رہیں اور اندھیرے میں صبح کی نماز وہیں ادا کریں۔

حنابلہ کہتے ہیں: مزدلفہ میں رات کو رہنا واجب ہے، جو چھوڑ دے اس پر دم واجب ہوگا، جو وہاں ٹھہرے، اس کے لیے نصف شب سے قبل وہاں سے جانا جائز نہیں۔ اگر اس

کے بعد چلا گیا تو کوئی کفارہ نہیں ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''مجھ سے مناسک حج سیکھ لو'' آدھی رات کے بعد جانا جائز ہے کیوں کہ حدیث میں اس کی اجازت ہے، ابن عباسؓ کہتے ہیں ''میں ان لوگوں میں تھا جن کو آپؐ نے اپنے گھر کے کمزور افراد کے ساتھ مزدلفہ سے منیٰ آگے بھیج دیا تھا''۔ اسی طرح آپؐ نے حضرت اسماءؓ کو اجازت دے دی تھی (۳۲۴)۔

جنابت اور حیض سے طہارت شرط نہیں ہے کیوں کہ یہ عبادت بیت اللہ سے متعلق نہیں، اس لیے طہارت کے بغیر جائز ہے جیسے وقوف عرفہ اور رمی جمار۔

۳- مزدلفہ میں وقوف کی جگہ:

مزدلفہ (منی اور عرفہ کے درمیان) بطن محسر (منی اور مزدلفہ کے درمیان ایک وادی کا نام ہے) کے سوا سارے کا سارا موقف ہے، مزدلفہ میں جہاں چاہے وقوف کرے درست ہے، وادی محسر کے سوا جہاں چاہے اتر جائے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''عرفات وادی عرنہ کے سوا سارا موقف ہے اور مزدلفہ وادی محسر کے سوا سارا موقف ہے'' (۳۲۵)۔

حنفیہ کے نزدیک وادی محسر میں ٹھہرنا مکروہ ہے لیکن اگر وہاں ٹھہر گیا تو وقوف درست ہے البتہ مکروہ ہے۔

افضل یہ ہے کہ امام جبل قزح (مزدلفہ کے آخر میں مشعر حرام) پر قیام کرے اور دوسرے لوگ امام کے پیچھے قیام کریں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے جبل قزح پر قیام فرمایا، اور فرمایا: ''مجھ سے مناسک حج سیکھ لو'' (۳۲۶)۔

۴- مزدلفہ میں وقوف کا وقت:

فقہاء کی دو آراء ہیں:

۱- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وقوف مزدلفہ کا وقت قربانی کے دن کے طلوع فجر سے لے کر طلوع آفتاب تک ہے، کیوں کہ حضرت جابرؓ اور ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلوع آفتاب سے پہلے وہاں سے چل پڑے تھے۔ جس کسی نے طلوع فجر سے پہلے یا طلوع آفتاب کے بعد وقوف کیا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ وقوف کی واجب مقدار لمحہ بھر ہے، سنت مقدار یہ ہے کہ اچھی طرح اجالا ہونے تک وہاں ٹھہرا رہے۔ سنت یہ ہے کہ قربانی کی رات مزدلفہ میں گزارے۔ رات رہنا واجب نہیں، وقوف و جب ہے، افضل یہ ہے کہ نماز کے بعد وقوف کرے، پھر صبح کی نماز اندھیرے میں پڑھے، پھر مشعر حرام کے پاس وقوف کرے، اللہ سے دعا کرے، اس سے اپنی حاجات مانگے، یہاں تک کہ اجالا ہو جائے، پھر طلوع آفتاب سے پہلے وہاں سے منیٰ کی طرف روانہ ہو جائے، اگر طلوع فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے روانہ ہو گیا تو اچھا نہیں کیا لیکن کوئی کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اس میں سنت کا ترک ہے۔

۲- جمہور کی رائے یہ ہے کہ وقوف کا وقت رات کا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے:

مالکیہ کہتے ہیں: وقوف کا وقت رات کے اجزا میں سے کوئی جز ہیں، جس کی مقدار یہ ہے کہ اتنی دیر ٹھہرے کہ سواری سے اتر کر مغرب اور عشا کی نمازیں پڑھ سکے اور کچھ کھا پی سکے۔ سنت یہ ہے کہ قربانی کی رات مزدلفہ میں گزارے، جب صبح ہو تو اندھیرے میں نماز پڑھے، پھر اٹھ کر مشعر حرام کی طرف جائے (مزدلفہ کے آخری کنارے پر چھوٹی پہاڑی ہے) مستند یہ ہے کہ یہ سنت ہے، پھر اس پر کھڑے ہو کر اجالا ہونے تک عاجزی وزاری سے دعا کرے، پھر طلوع آفتاب سے پہلے منیٰ کو چلے جائیں اور وادی محسر سے تیز تیز گزریں۔

شافعیہ کہتے ہیں مزدلفہ میں وقوف کا وقت آدھی رات کے بعد کا ہے، جو رات کے

دوسرے نصف میں وہاں نہ ہو وہ قربانی کے طور پر جانور ذبح کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں: طلوع فجر تک رات کو مزدلفہ میں رہنا واجب ہے جو چھوڑ دے اس پر دم واجب ہوگا، اگر اوّل وقت میں صبح کی نماز پڑھی تو مشعر حرام کے پاس ٹھہرے، اگر ممکن ہو تو اس پر چڑھ جائے ورنہ اس کے پاس کھڑے ہو کر اللہ کا ذکر کرے، دعا کرے اور بہت محنت سے ذکر ودعا کرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:

فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام (جب عرفات سے واپس ہو تو مشعر حرام کے پاس اللہ کا ذکر کرو البقرہ ۲: ۱۹۸) حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مشعر حرام کے پاس آئے، اس پر چڑھے، اللہ سے دعا کی تہلیل وتکبیر اور کلمہ توحید پڑھا'' جو کوئی مزدلفہ میں رات گزارے اس کے لیے نصف شب سے پہلے وہاں سے جانا جائز نہیں۔ اگر اس کے بعد چلا گیا تو کوئی کفارہ نہیں ہے۔

۵-مزدلفہ کا وقوف اگر اپنے وقت سے قضا ہو جائے تو اس کا حکم:

حنفیہ کہتے ہیں، اگر کسی کا وقوف مزدلفہ کسی عذر کی بنا پر قضا ہو جائے تو کوئی کفارہ نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے گھر کے کمزور افراد کو آگے بھیج دیا تھا اور کسی کفارے کا حکم نہیں دیا۔ اگر کسی عذر کے بغیر قضا ہو جائے تو دم دے کیوں کہ بلا عذر واجب چھوڑ دینے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

جمہور کہتے ہیں: مزدلفہ کا وقوف چھوڑنے سے دم واجب ہوتا ہے۔

۶-وقوف مزدلفہ کی سنتیں:

مزدلفہ میں مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں:

۱- مشعر حرام کے وقوف اور عید کے لیے رات کو غسل کرے کیوں کہ وہاں اجتماع ہوتا ہے۔ اگر پانی نہ ملے تو تیمم کرے، جیسا کہ نووی نے الایضاح میں ذکر کیا ہے۔

۲- مغرب اور عشا کی نمازیں تاخیر سے جمع کرے، ہر نماز کے لیے اقامت کہے جیسے کہ نمرہ میں اوّل وقت میں دونوں نمازیں جمع کرنی ہوتی ہیں۔ اکیلا پڑھے چاہے امام کے ساتھ دونوں نمازیں اکٹھی پڑھے۔

۳- رات بھر عبادت کرے، نماز، تلاوت، ذکر، دعا اور عاجزی وزاری میں مصروف رہے۔

۴- آدھی رت کے بعد تیاری کرے اور مزدلفہ سے کنکریاں اکٹھی کرے تاکہ قربانی کے دن جمرہ عقبہ پر سات کنکریاں مار سکے اور ایام تشریق کے تین دنوں میں تریسٹھ کنکریاں مل کر ستر کنکریاں ہوتی ہیں۔ کنکریاں پورے کی مقدار سے کم مٹر کے دانے کے برابر ہو، یعنی باقلا کے دانے کے برابر ان سے بڑی کنکریاں لینا مکروہ ہیں، بلا عذر پتھر توڑنا مکروہ ہے، چھوٹی کنکریاں جمع کرے، اس جگہ کنکر توڑنا منع ہے کیوں کہ اس سے لوگوں کو ایذا ہوسکتی ہے۔

جہاں کہیں سے کنکریاں اٹھائے، جائز ہے لیکن مسجد سے، ناپاک جگہوں سے اور جمرات سے جہاں رمی کرنا ہو کنکریاں اٹھانا مکروہ ہے، ابن عباسؓ کا قول ہے: ''جو کنکریاں قبول ہوتی ہیں اٹھالی جاتی اور جو قبول نہیں ہوتیں پڑی رہتی ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتو پہاڑوں کے درمیان کا حصہ کنکروں سے پٹ جائے''۔

مارنے کے لیے جمع کی ہوئی کنکریاں دھونا مکروہ نہیں ہے، نووی اور بعض حنابلہ نے بتایا ہے کہ کنکریاں دھونا مستحب ہیں کیوں کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ دھویا کرتے تھے، حنابلہ کی کتاب غایۃ المنتھیٰ میں ہے کہ غیر نجس کنکریاں دھونا مسنون نہیں۔

۵- مشعر حرام میں وقوف اور اگر ممکن ہو تو اس پر چڑھنا، ورنہ اس کے پاس یا اس کے

نیچے کھڑا ہو۔

۶- صبح کی نماز اوّل وقت میں پڑھے، اس دن باقی ایام کی بہ نسبت جلدی نماز پڑھنے کی زیادہ تاکید ہے۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا ہے، تاکہ دوسرے کاموں کے لیے وقت میں گنجائش ہو، اس دن بہت کام کرنے ہوتے ہیں، حج کے ایام میں اس سے زیادہ کام کسی ایک دن میں نہیں ہیں۔

۷- نماز فجر کے بعد قبلہ رو ہو کر مشعر حرام کے پاس وقوف کرے، دعا کرے، اللہ کی حمد و تکبیر وتہلیل اور کلمہ توحید پڑھے اور بکثرت تلبیہ کہے، مستحب یہ ہے کہ اپنی دعا میں کہے:

اللّٰھم کما اوقفتنا فیہ، واریتنا ایاہ، فوفقنا لذکرک کما ھدیتنا، واغفرلنا وارحمنا کما وعدتنا بقولک، وقولک الحق: فاذا افضتم من عرفات فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام واذکروہ کما ھداکم وان کنتم من قبلہ لمن الضالین، ثم افیضوا من حیث افاض الناس واستغفروا اللہ، ان اللہ غفور رحیم ۔(اے اللہ! جیسے تو نے ہمیں یہاں کھڑا ہونے کی توفیق دی اور یہ جگہ دکھائی، ہمیں اپنے ذکر کی توفیق دے جیسے کہ تو نے ہمیں ہدایت دی، ہمیں معاف فرما، اور رحم فرما جیسا کہ تو نے اپنے قول میں وعدہ کیا اور تیرا قول سچ ہے، جب تم عرفات سے لوٹو تو مشعر حرام کے پاس اللہ کو یاد کرو اور جیسے اس نے تمہیں ہدایت کی اسی طرح کا ذکر کرو، اس سے قبل تم ناواقفوں میں سے تھے۔ پھر وہاں سے لوٹو جہاں سے دوسرے لوگ لوٹتے ہیں، اللہ سے معافی مانگو، وہ بخشنے والا ہے رحم کرنے والا، البقرہ۲: ۱۹۸-۱۹۹) پھر کہے: اللہ اکبر (تین بار) لا الہ الا اللہ، واللہ اکبر، اللہ اکبر، وللہ الحمد۔

وہاں صبح کا اجالا ہونے تک وقوف کرے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث

میں ہے کہ ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں ٹھہرے رہے تا آنکہ خوب اجالا ہو گیا'' پھر اتباع نبویؐ میں طلوع آفتاب سے پہلے وہاں سے چل پڑے اور تلبیہ و ذکر کرتا جائے کیوں کہ اوپر آیت فاذا افضتم من عرفات ...... (البقرہ،۲: ۱۹۸) میں یہی حکم ہے، کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رمی جمرہ تک تلبیہ کہتے رہے(۳۲۷)۔

۸- کمزور عورتوں وغیرہ کو طلوع فجر سے پہلے منیٰ روانہ کر دینا تا کہ بھیڑ ہونے سے پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کر لیں۔ یہ روانگی نصف شب کے بعد ہونی چاہیے۔ شافعیہ کے نزدیک یہ سنت ہے۔

دوسرے لوگ وہیں رکے رہیں یہاں تک صبح کی نماز وہیں پڑھیں، نماز پڑھ کر منیٰ کو روانہ ہو جائیں۔

۹- وادی محسر (مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان وادی) کے درمیان تیز تیز چلے(۳۲۸) اگر پیدل چل رہا ہو، اگر سوار ہو تو سواری کو تیز چلائے، یہ اتنی جگہ ہے جتنی مسافت پر پتھر پھینکا جا سکتا ہے، وادی کا عرض طے ہونے تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع میں سوار بھی تیز چلے جیسا کہ مسلم میں روایت ہے۔ پیدل چلنے والوں کو سوار پر قیاس کیا جائے گا۔ کیوں کہ اس وادی میں ان لوگوں پر عذاب آیا تھا جو ہاتھیوں کی فوج لے کر خانہ کعبہ کو منہدم کرنے آئے تھے۔

ان کے سوا مزدلفہ میں آنے جانے کے لیے سکون اور وقار کو ملحوظ رکھنا بھی مستحب ہے، کیوں کہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''لوگو، سکون واطمینان سے''(۳۲۹)۔

مطلب دوم: منیٰ میں رمی جمار اور وہاں رات رہنے کا حکم:

ہم رمی کا مفہوم، رمی کا وجوب اور اس وقت اللہ کی طرف رجوع، اس کا وقت، جگہ، شرائط کنکریوں کی تعداد اور مقدار، جنس اور کنکریاں اٹھانے کی جگہ، ہر روز کس جگہ کتنی کنکریاں ماری جائیں، کنکریاں مارنے کی کیفیت، سنت طریقہ، اس کے مکروہات، اگر وقت سے مؤخر ہو جائے تو رمی کا حکم (۳۳۰) وغیرہ سب امور بیان کرنے کے بعد رات کو منی میں رہنے کا حکم بیان کریں گے۔

۱- رمی جمار کا مفہوم، اس کی حکمت اور منیٰ کی حدود:

لغت میں رمی جمار کا مطلب ہے چھوٹے پتھر یعنی کنکر پھینکنا، جمار، جمرہ کی جمع ہے۔ جمرہ کنکری کو کہتے ہیں، شریعت میں رمی جمار کا مطلب ہے خاص وقت میں خاص جگہ پر مخصوص تعداد میں کنکر مارنا، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ اگر کسی نے ہاتھ سے وہاں کنکریاں رکھ دیں تو کافی نہیں کیوں کہ اس میں مارنے کا مفہوم نہیں ہے اور اگر پھینک دیں تو واجب ادا ہو گیا کیوں کہ اس میں مارنے کا مفہوم ہے اگرچہ ہلکا مارنا ہے کیوں کہ اس سے مراد شیطان کو مارنا ہے۔

رمی کی حکمت:

یہ ایک علامتی عمل ہے جس میں شیطان کی مخالفت کو ایک مادی عمل کے ذریعے سے مشکل کیا گیا ہے کیوں کہ وہ لوگوں کو گناہوں میں مبتلا کرتا ہے۔ صرف اس وقت نہیں بلکہ ہر وقت، کیوں کہ محسوس سے غیر محسوس پر استدلال کیا جاتا ہے۔ نیز اس عمل میں

سیدنا ابراہیم علیہ السلام اور ان کی اہلیہ ہاجرہ اور بیٹے اسماعیل علیہ السلام کی اقتدا بھی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا کہ اپنے بیٹے کو ذبح کر دیں تو ان سب نے ابلیس کو کنکریاں ماریں کیوں کہ وہ ان کے دلوں میں وسوسے ڈال رہا تھا کہ ذبح نہ کریں۔ نیز اس میں کسی تردد اور رکاوٹ کے بغیر اللہ کے حکم کی فرمان برداری ہے۔

منیٰ کی حدود:

وادی محسر اور جمرہ عقبہ کے درمیان منیٰ ہے۔ وادی منیٰ کا طول تقریباً دو میل ہے۔ عرض کم ہے اس کے اردگرد جو پہاڑ ہیں، ان کی سامنے کی جانب منیٰ میں شامل ہے اور پچھلی جانب منیٰ میں شامل نہیں ہے۔ جمرات تین ہیں: پہلا یا چھوٹا، درمیانہ اور جمرہ عقبہ یا بڑا جمرہ یا آخری جمرہ۔ پہلا مسجد خیف کے پاس ہے، مسجد خیف یا مسجد ابراہیم علیہ السلام مکہ سے ایک میل سے کم فاصلے پر ہے، جمرہ عقبہ مکہ کی جانب سے منیٰ کے آخر میں ہے۔ عقبہ جس کی طرف یہ جمرہ منسوب ہے منیٰ میں نہیں ہے بلکہ یہ جمرہ مکہ مکرمہ میں وہ جگہ ہے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت مدینہ سے قبل انصار سے بیعت لی تھی۔ مکہ سے آنے والے کے لیے منیٰ کے شروع میں ایک بڑی چٹان ہے اور یہ سارے کا سارا راستے کے درمیان واقع ہے اور آخری جمرہ درمیانے جمرہ سے ۱۵۵ میٹر کے فاصلے پر ہے، حاجی پہلے جمرہ سے شروع کرے اور تیسرے پر ختم کرے۔

۲- کنکریاں مارنے کا وجوب اور اس میں کسی کو نائب بنانا:

رمی جمار (قربانی کے دن جمرہ عقبہ پر اور ایام تشریق میں تینوں جمرات پر) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے اتباع میں بالاتفاق واجب ہے۔ حضرت جابرؓ کہتے ہیں ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ اپنی سواری پر قربانی کے دن جمرہ پر رمی فرما

رہے تھے اور فرماتے تھے: مجھ سے مناسک کی تعلیم حاصل کرو، نہ معلوم، شاید میں اس حج کے بعد حج نہ کرسکوں'' (۳۳۱)۔

جو شخص بیماری، قید، بڑھاپے یا عورت حمل کے باعث خود رمی کرنے سے عاجز ہو، اس کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی دوسرے کو رمی کے لیے اپنا نائب بنا دے۔ ایسا مریض جیسے رمی کا وقت ختم ہونے تک تندرست ہونے کی امید نہ ہو، قیدی، بوڑھا اور حاملہ عورت بھی کسی کو اپنا وکیل بنا سکتے ہیں، جو ان کی طرف سے تمام جمرات پر رمی کرے، ایک آدمی کئی لوگوں کا وکیل ہوسکتا ہے۔ البتہ وکیل ہر جمرہ پر پہلے اپنی طرف سے رمی کرے، اگر وکیل بنانے والے کے لیے ممکن ہو تو مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے وکیل یا نائب کو کنکریاں تھمائے اور خود تکبیر کہے: اللہ اکبر تین بار، لا الہ الا اللہ، واللہ اکبر، اللہ اکبر، وللہ الحمد، جیسا کہ امام شافعی سے منقول ہے۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک وکیل بنانے والے پر دم واجب ہوگا اور وکیل بنانے کا فائدہ یہ ہے کہ مؤکل گناہ سے بچ جائے گا۔ البتہ دم اس کے ذمے واجب ہوگا۔ ہماری رائے میں شدید بھیڑ کی صورت میں عورت کے لیے کسی دوسرے کو وکیل بنا لینا مرض کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔

۳- رمی کا وقت:

ا۔ جمرہ عقبہ کی رمی (یا بڑے جمرہ کی رمی): شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا وقت قربانی کی رات کے دوسرے نصف سے شروع ہوتا ہے اور افضل یہ ہے کہ طلوع آفتاب کے بعد رمی کرے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو قربانی کی رات بھیج دیا تھا، انہوں نے طلوع فجر سے پہلے رمی کر لی اور پھر جا کر طواف افاضہ کر لیا،

(۳۳۲)رمی منیٰ کا سلام ہے، اس لیے منیٰ میں اس سے پہلے کوئی کام نہیں کرنا چاہیے۔

مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک رمی کا وقت عید کے دن طلوع آفتاب کے بعد شروع ہوتا ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''طلوع آفتاب سے پہلے رمی نہ کرو'' (۳۳۳)۔ جمہور کے نزدیک جمرہ عقبہ پر پہلی کنکری پھینکنے کے ساتھ ہی مفرد حج کرنے والا اور قران کرنے والا تلبیہ کہنا ختم کر دے کیوں کہ فضل بن عباسؓ سے صحاح ستہ نے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: ''میں مزدلفہ سے منیٰ تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے سوار تھا، آپؐ جمرہ عقبہ کی رمی تک مسلسل تلبیہ کہتے رہتے'' (۳۳۴)۔ عمرہ کرنے والا طواف شروع کرنے تک تلبیہ کہے۔

مالکیہ کے نزدیک عرفہ کے دن زوال آفتاب کے وقت جب موقف کی طرف روانہ ہو تو تلبیہ کہنا بند کر دے۔ اس جمرہ پر رمی کا وقت عید کے دن کے اختتام تک ہے کیوں کہ بخاری میں روایت ہے کہ ''ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں نے مساء کے بعد رمی کی، آپؐ نے فرمایا کوئی حرج نہیں''، اور مساء سے مراد زوال آفتاب ہے۔

ب- ایام تشریق میں تینوں جمرات کی رمی کرنا:

ہر روز بالاتفاق زوال آفتاب یعنی ظہر کے بعد رمی کی جائے کیوں کہ ابن عباسؓ کہتے ہیں: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال آفتاب کے بعد رمی کی'' (۳۳۵)۔ زوال آفتاب سے پہلے رمی جائز نہیں اور اس کا وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے۔

اگر رات تک رمی مؤخر کر دی تو مالکیہ کے نزدیک قضا ہو گئی کیوں کہ ادا کا وقت یعنی وہ دن جس میں رمی واجب تھی نکل گیا، اب اس تاخیر کی وجہ سے دم دے، ایک یا ایک سے زائد کنکریاں پھینکنے میں دیر ہو گئی تو ایک ہی دم دینا ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اگر رات آنے تک رمی مؤخر کر دی لیکن صبح سے پہلے کر لی تو جائز

ہے اور دم واجب نہیں ہے کیوں کہ رمی کے دنوں میں رات بھی رمی کا وقت ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام تشریق کے تیسرے دن یعنی رمی کے چوتھے دن زوال آفتاب سے پہلے رمی جائز ہے کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: ''جب ایام تشریق کا آخری دن شروع ہو جائے تو رمی جائز ہے''۔

حنابلہ کے نزدیک زوال آفتاب کے بعد دن ہوتے ہی رمی کی جا سکتی ہے، صرف پانی پلانے والے اور چرواہے رات دن میں کسی بھی وقت رمی کر سکتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک: رمی کا وقت زوال آفتاب سے غروب تک ہے۔ اگر کسی نے دن کی رمی چھوڑ دی تو دوسرے دنوں میں اس کا تدارک کر لے۔ گویا ایام تشریق میں ہر روز رمی کا وقت غروب آفتاب تک باقی رہتا ہے لیکن اگر کسی نے رمی مؤخر کر دی، حتی کہ جمرہ عقبہ کی رمی بھی مؤخر کر دی تو بعد کے ایام تشریق میں کرلی تو ادا ہوگئی۔ معتمد روایت کے مطابق غروب آفتاب سے رمی کا وقت ختم نہیں ہوتا۔ اونٹ چرانے والوں اور پانی پلانے والوں کے لیے(۳۳۶) رعایت یہ ہے کہ وہ صرف ایک دن رمی کی تاخیر کر سکتے ہیں، جس روز رمی کرنا تھی اس سے اگلے دن ادا کر لیں لیکن اکٹھے دو دنوں کی رمی کرنا درست نہیں۔

اگر زوال آفتاب کے بعد ایام تشریق کے دوسرے دن رمی کی اور پھر منیٰ سے مکہ روانہ ہونا چاہتا ہے تو اس کی اجازت ہے اور پہلی روانگی سے یہی مراد ہے اس کی دلیل ارشاد ربانی: فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه (جو پہلے دو دنوں میں جلدی واپس چلا جائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں، البقرہ، ۲: ۲۰۳) ہے، یعنی تیسرے دن کی رمی چھوڑنا گناہ نہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ جلدی نہ کرے بلکہ ایام تشریق کے آخری دن، یعنی تیسرے دن کی رمی کرے تاکہ تمام دنوں کی رمی مکمل کرے پھر روانہ ہو اور یہی مراد ہے اس ارشا

ربانی ہے: ومن تأخر فلا اثم علیہ (جو دیر کرے اس پر بھی گناہ نہیں، البقرہ،۲: ۲۰۳)۔ ابن عباسؓ اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں ''جو پہلے دو دنوں میں جلدی واپس چلا جائے، اسے بھی بخش دیا گیا اور جس نے دیر کی اسے بھی بخش دیا گیا''۔

ابن مسعودؓ فلا اثم علیہ (اس پر کوئی گناہ نہیں) کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ وہ بخشا بخشایا واپس ہوگا لیکن یہ تقویٰ کے ساتھ مشروط ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لمن اتقیٰ (جس نے تقویٰ اختیار کیا، البقرہ۲: ۲۰۳)۔

جمہور کے نزدیک ایام تشریق کے دوسرے دن روانگی کا وقت، جو پہلی روانگی ہے، غروب آفتاب سے پہلے ہے، اس کی دلیل مذکورہ بالا آیت اور عبدالرحمٰن بن یعمر کی حدیث ہے جسے ابو داؤد اور ابن ماجہ نے روایت کیا کہ ''منیٰ کے تین دن ہیں، جو جلدی کر کے پہلے چلا جائے، اس پر کوئی گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں''۔ یوم (دن) کو کہتے ہیں، جس کو منیٰ میں رات آ گئی اس نے جلدی نہیں کی، پس اگر سورج غروب ہو گیا اور وہ منیٰ میں ہی تھا تو اگلے دن زوال آفتاب کے بعد رمی کرنے سے پہلے وہاں سے روانہ نہ ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عید کے چوتھے دن طلوع فجر سے پہلے حاجی وہاں سے جا سکتا ہے۔ اگر فجر طلوع ہو جائے تو رمی کا وقت شروع ہو گیا ہے۔ اس لیے رمی کیے بغیر نہ جائے(۳۳۷)۔

۴- رمی کی جگہ:

قربانی کے دن صرف جمرہ عقبہ پر رمی کرے اور باقی ایام میں تینوں جگہوں پر، جمرہ اولیٰ، وسطیٰ اور عقبہ پر، شرط یہ ہے کہ یہ کنکریاں اس جگہ گریں جہاں کہ جمرہ واقع ہے، رمی کی جگہ نہ گریں۔ اگر کسی نے دور سے رمی کی لیکن کنکریاں جمرہ کے پاس گریں تو رمی

درست ہے، اگر اس کے پاس نہیں گریں تو درست نہیں البتہ اگر اس کے قریب گریں تب بھی حنفیہ کے نزدیک رمی صحیح ہے کیوں کہ قریب کی جگہ جمرہ کے تابع ہے، اس لیے اس کا بھی وہی حکم ہے جو جمرہ کا ہے۔

۵- رمی کی شرائط:

رمی کے درست ہونے کے لیے مطلقاً مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

۱- رمی ہاتھ سے کرے اور جمہور کے نزدیک پتھر کا ٹکڑا مارنا شرط ہے، کیوں کہ اتباع سنت کا یہی تقاضا ہے، کمان کے ساتھ یا پاؤں کے ساتھ یا زنبور کے ذریعے رمی کرنا یا مٹی کا ٹکڑا مارنا یا کنکر کے سوا اور کوئی چیز مثلاً موتی، سونا، زمرد، فیروزہ، یاقوت، گندھک وغیرہ معدنیات میں سے کوئی چیز مارنا جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک جو چیز جنس زمین میں سے ہو اس سے رمی جائز ہے، مثلاً پتھر، گارا، مٹی اور جس چیز سے تیمّم جائز ہے، خواہ مٹھی بھر مٹی ہو وہ ایک کنکری کے قائم مقام ہوگی۔ لکڑی، عنبر، موتی اور جواہر سے رمی جائز نہیں، کیوں کہ اس میں اعزاز ہے اہانت نہیں اور سونے چاندی سے بھی جائز نہیں کیوں کہ اسے نثار کرنا (پھینکنا) کہتے ہیں۔ رمی نہیں کہتے، مینگنی سے بھی جائز نہیں، کیوں کہ یہ جنس ارضی میں سے نہیں ہے۔

۲- کنکری اتنی ہو کہ دو انگلیوں کے درمیان رکھ کر پھینکی جا سکے(۳۳۸) یعنی چنے سے بڑی اور غلہ سے چھوٹی فول کے دانے یا کھجور کی گٹھلی کے برابر، بہت چھوٹی کنکری جیسے چنے کے ٹکڑے کے برابر اور بڑا کنکر مارنا مکروہ ہے البتہ رمی ادا ہو جاتی ہے۔ یہ مالکیہ کے نزدیک شرط ہے۔ اور دوسروں کے نزدیک سنت ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مٹر کے دانے کے برابر کنکریاں مارنے کا صحابہ کرامؓ کو حکم دیا تھا(۳۳۹)۔

۳- اس طرح مارے کہ اسے کنکر مارنا کہا جائے، کنکر وہاں رکھ دینا کافی نہیں کیوں کہ اسے رمی (مارنا) نہیں کہتے، یہ حدیث کے حکم کے خلاف ہے، نیز یہ شرط ہے کہ کنکر مارتے ہوئے جمرہ(۳۴۰) کو مارنے کی نیت کرے۔ اگر کسی دوسری طرف کنکری پھینکی مثلاً ہوا میں اور وہ جمرہ کو جا لگی تو کافی نہیں۔ اگر جمرہ عقبہ کی دیوار کو کنکری ماری جیسا کہ اکثر لوگ کرتے ہیں، اسے لگ کر جمرہ میں جا گری تو کافی نہیں۔ اگر جمرہ سے پہلے ہی کنکری گر گئی جو کنکری مارنے کی جگہ ہے اور جمرہ تک نہیں پہنچی تو بھی کافی نہیں۔ اگر جمرات کی عمارت کے کسی دراڑ میں جا لگی تو تحقیق یہ ہے کہ کافی ہے۔

۴- کنکری جمرہ پر گرے، اگر اس سے پہلے ہی گر گئی تو بالاتفاق کافی نہیں کیوں کہ جمرہ کو مارنے کا حکم ہے اور اسے نہیں مارا گیا۔

۵- سات کنکریاں الگ الگ مارے۔ جمرات کی ترتیب یہ ہے کہ جو جمرہ مسجد خیف کے پاس ہے یعنی عرفات کی طرف سے پہلا جمرہ ہے، اس پر، پھر درمیانے پر اور پھر جمرہ عقبہ پر مارے، یہ سنت ہے جیسا کہ بخاری کی روایت ہے اور یہی جمہور کی رائے ہے۔ اگر ترتیب بدل دی مثلاً پہلے جمرہ عقبہ یا وسطی پر رمی کی تو درست نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب وار رمی کی تھی اور فرمایا تھا: ''مجھ سے مناسک سیکھو'' حنابلہ کے نزدیک سات کنکریاں شرط نہیں ہیں، اگر ایک دو کم ہو جائیں تو بھی کوئی حرج نہیں، حنفیہ کے نزدیک جمرات میں ترتیب سنت ہے۔

اگر کنکریوں کی تعداد میں شک پڑ جائے تو کم تعداد جو یقینی ہو وہی سمجھے اور باقی تعداد پوری کرے۔ اگر سب کنکریاں ایک ہی مار مار دیں تو کافی نہیں، انہیں ایک کنکری سمجھا جائے گا۔

۶- احرام باندھنے والا خود رمی کرے، اگر خود رمی کرنے سے معذور ہو تو کسی دوسرے کو نائب بنا سکتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ شرط یہ ہے کہ نائب پہلے اپنی طرف سے رمی کرے۔ اگر اس نے پہلے اپنی طرف سے رمی نہیں کی تو اس کی اپنی رمی شمار ہو گی۔ جیسا کہ حج کے بارے میں یہی مسئلہ ہے۔ مستحب یہ ہے کہ اصل حاجی نائب کو کنکریاں تھماتا جائے اور ممکن ہو تو تکبیر کہے، ورنہ نائب خود کنکریاں لے کر خود ہی تکبیر کہے۔

یہ شرط نہیں کہ پتھر جمرہ میں باقی رہے، نہ یہ شرط ہے کہ رمی کرنے والا جمرہ سے باہر ہو یا باوضو ہو، یا کنکریاں پاک ہوں، اگر کنکریاں نجس ہیں تو بھی جائز ہے البتہ مکروہ ہے۔

کنکریاں کہاں سے لی جائیں:

رمی جمار کے لیے کنکریاں مزدلفہ سے یا محسر وغیرہ کے راستے سے یا کسی بھی ایسی جگہ سے لی جائیں جو ناپاک نہ ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو کہا تھا کہ مزدلفہ سے کنکریاں لیں(۳۴۱)۔ مسلمانوں کا عمل اسی پر ہے۔ مزدلفہ سے کنکریاں لینا فقط سنت ہے۔ حنابلہ کے نزدیک منیٰ یا حرم میں کسی اور جگہ سے یا بیت الخلا سے کنکریاں لینا مکروہ ہیں۔

اگر جمرہ سے ہی کنکریاں لے کر رمی کر لی تو حنفیہ کے نزدیک رمی ہو جائے گی لیکن مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''رمی کر لو، کوئی حرج نہیں'' مطلق ہے۔ مکروہ اس لیے ہے کہ وہ کنکری رد کر دی گئی ہے کیوں کہ روایت میں ہے ''جن کا حج قبول ہو جاتا ہے، ان کی کنکریاں اٹھا لی جاتی ہیں''۔

دوسرے فقہاء کی رائے میں وہاں کنکریاں لے کر مارنے سے رمی نہیں ہوتی کیوں کہ وہ استعمال شدہ کنکریاں ہیں، اگر قبول ہو گئی ہوتیں تو اٹھا لی جاتیں۔ جیسا کہ

روایت اور مشاہدہ ہے(۳۴۲)۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو طویل عرصہ سے ماری جانے والی کنکریوں کے ڈھیروں کی وجہ سے دونوں پہاڑوں کا درمیانی حصہ بند ہو جاتا۔

ہر روز ہر جمرہ پر ماری جانے والی کنکریوں کی مقدار:

قربانی کے دن جمرہ عقبہ پر سات کنکریاں ماری جائیں۔ ایام تشریق میں سے ہر روز ہر جمرہ پر سات کنکریاں ماری جائیں گویا ہر روز اکیس کنکریاں ماری جائیں۔ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمرہ عقبہ پر سات کنکریاں ماریں، ہر کنکری پر تکبیر پڑھی''۔ ابن عمرؓ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر جمرہ پر سات کنکریاں ماریں اور ہر کنکری مارتے ہوئے تکبیر کہی''۔

۶- رمی کا طریقہ اور اس کی سنتیں:

۱- مرد اور لڑکا رمی کے وقت اپنا ہاتھ اتنا بلند کرے کہ اس کی بغل کی سفیدی نظر آئے، البتہ عورت اور ہیجڑا اپنا ہاتھ نہ اٹھائیں۔

۲- رمی دائیں ہاتھ سے کی جائے۔

۳- جمرہ عقبہ کی رمی وادی کے اندر سے اس طرح کی جائے کہ مکہ شہر بائیں جانب اور منیٰ دائیں جانب اور عقبہ سامنے ہو، پھر رمی کرے اور اس جمرہ کے پاس ٹھہرے نہیں کیوں کہ اس کے بعد اور کوئی رمی نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ جس رمی کے بعد کوئی دوسری رمی ہو وہاں ٹھہر کر دعا کرنی چاہیے، اور جس رمی کے بعد اور رمی نہ ہو وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کا اتباع کرتے ہوئے نہ ٹھہرے(۳۴۳)۔ ایام تشریق میں جمرات کی رمی کرتے ہوئے قبلہ رو ہو کر کھڑا ہو اور دونوں اوّلین جمرات پر بلندی سے رمی کرے اور ایام تشریق میں رمی کرتے ہوئے جمرہ کے اتنا قریب نہ ہو کہ کنکریاں مارنے والوں کی

کنکریاں اسے لگیں۔ جمرات کی طرف منہ کرتے ہوئے مکہ شہر بائیں جانب اور منیٰ دائیں جانب ہونا چاہیے۔ حاصل یہ کہ دونوں پہلے جمروں پر بلندی سے اور جمرہ عقبہ پر پستی سے رمی کرے۔ پہلے اور دوسرے جمرہ کے بعد دعا کرے اور جمرہ عقبہ کے بعد دعا کیے بغیر لوٹ جائے۔

۴- شافعیہ کے نزدیک پیدل رمی کرے، سوار ہو کر نہیں۔ البتہ روانگی کے دن سنت یہ ہے کہ سوار ہو کر رمی کرے تا کہ اس سے فارغ ہو کر روانہ ہو جائے۔ صحیح روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ "اگر آپؐ سوار ہو کر منیٰ تشریف لائے تو آپؐ نے سواری کی حالت میں ہی رمی کی"۔ حنابلہ کہتے ہیں پیدل یا سوار جیسے چاہے رمی کر لے کیوں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر بیٹھے ہوئے رمی کی" (۳۴۴)۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پیدل جاتے ہوئے یا سوار ہو کر رمی کرنا افضل ہے۔

۵- ہر کنکری مارتے ہوئے تکبیر کہے اور یہ الفاظ کہے:

الله اكبر، الله اكبر كبيرا والحمد لله كثيرا، وسبحان الله بكرة واصيلاً، لا اله الا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير. لا اله الا الله، ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون. لا اله الا الله وحده صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الاحزاب وحده، لا اله الا الله، والله اكبر.

(اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، بہت بڑا، تمام اور بے حساب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، اللہ پاک ہے، صبح وشام، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اس کی بادشاہی ہے، اسی کے لیے حمد ہے، وہ زندہ کرتا اور مارتا ہے اور

وہ ہر چیز پر قادر ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، ہم صرف اسی کی عبادت کرتے ہیں، اس کے لیے بندگی کو خالص کرتے ہوئے، خواہ کافر اسے ناپسند کریں، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے۔ اس نے اپنا وعدہ سچ کر دکھایا، اپنے بندے کی مدد کی اور اکیلے ہی گروہوں کو شکست دی، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ سب سے بڑا ہے)۔ تکبیر کہنے کی دلیل حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے، نیز حضرت ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے بھی ثابت ہے(۳۴۵)۔ اگر یہ الفاظ بھی ہے تو بہت اچھا ہے: اللّٰھم اجعلہ حجا مبروراً وذنبا مغفوراً وعملاً مشکوراً (اے اللہ! اسے حج مقبول بنا دے، گناہ معاف کر دے اور عمل قبول فرما لے) کیوں کہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ دونوں یہ الفاظ کہا کرتے تھے۔

پھر قبلہ رو ہو کر دعا کرے، اللہ کا ذکر کرے اور پہلے جمرہ کی رمی کرنے کے بعد اتنی دیر کھڑے ہو کر تسبیح وتہلیل کرے جتنی دیر میں سورۂ بقرہ پڑھی جاتی ہے، دوسرے جمرہ کی رمی کے بعد بھی اسی طرح کرے، البتہ تیسرے جمرہ کی رمی کے بعد اتباع سنت یہ ہے کہ رکے نہیں بلکہ چل پڑے جیسا کہ بخاری میں ہے البتہ ابن عمرؓ کا عمل بیہقی نے یہ روایت کیا ہے کہ اتنی دیر ٹھہرے جتنی دیر سورۂ بقرہ پڑھی جاتی ہے۔

۶- جمہور کے نزدیک جمرہ عقبہ پر پہلی کنکری مارتے ہی تلبیہ پڑھنا ترک کر دے بشرطیکہ سرمنڈانے سے پہلے رمی کر رہا ہو اور اگر رمی سے پہلے سرمنڈا لیا تو سرمنڈاتے ہی رمی ترک کر دے کیوں کہ احرام کھولنے کے ساتھ تلبیہ پڑھنا ثابت نہیں جیسا کہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا طویل حدیث سے ثابت ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یوم عرفہ کے ظہر کے وقت سے تلبیہ کہنا بند کر دے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۷- جمہور کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ کنکری مٹر کے دانے کے برابر ہو، بڑی نہ چھوٹی،

مالکیہ کے نزدیک یہ شرط ہے، اگر کنکری بڑی ہوئی تو مکروہ ہے لیکن بالاتفاق رمی ہو جائے گی اور اگر چھوٹی ہوئی تو بھی جمہور کے نزدیک رمی ہو جائے گی لیکن مکروہ ہے، زیادہ چھوٹی کنکری سے مالکیہ کے نزدیک رمی نہیں ہوتی۔

۸- مستحب یہ ہے کہ کنکریاں پاک ہوں، اگر ناپاک ہیں تو بھی رمی درست ہے البتہ مکروہ ہے، مسجد سے یا حرم سے یا ناپاک جگہ سے کنکریاں لے کر مارنا یا کسی کی پہلے ماری ہوئی کنکریاں لے کر مارنا مکروہ ہے۔ البتہ اگر کسی نے ایسا کر لیا تو رمی ہو جائے گی۔

مالکیہ کے نزدیک وقفہ کے بغیر کنکریاں مارنا مستحب ہے، درمیان میں گفتگو یا اور کسی مصروفیت کا وقفہ نہ آنے دے البتہ بلا وقفہ کنکریاں مارنا واجب نہیں۔

۷- مقررہ وقت کے بعد کنکریاں مارنے کا حکم:

جیسا کہ اوپر بیان ہوا رمی جمار واجب ہے، اگر اس میں تاخیر ہوگئی یا رمی نہ کر سکا تو دم واجب ہے، جیسا کہ فقہ میں اس کی تفصیل موجود ہے(۳۴۶)۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قربانی کے دن ایک، دو یا تین کنکریاں چھوڑ دیں تو اگلے روز وہ کمی پوری کرے یا ہر کنکری کے بدلے نصف صاع گندم صدقہ کرے(۳۴۷)۔ اگر غلے کی مقدار کی قیمت جانور کی قیمت کو پہنچ جائے تو جو چاہے ادا کر دے۔ اصول یہ ہے کہ جس مکمل عمل کے ترک پر دم واجب ہو اس کے ایک حصے کے ترک پر صدقہ واجب ہوتا ہے۔ اگر رمی پوری کی پوری اگلے دن تک مؤخر کر دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہوگا اور اگر اس کا کچھ حصہ چھوڑ دیا جو نصف سے کم ہو تو اس پر صدقہ واجب ہوگا ہاں اگر صدقہ کی قیمت جانور کی قیمت کو پہنچ جائے تو جانور دیا جا سکتا ہے۔ اگر رمی کا اکثر حصہ چھوڑ دیا تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہے کیوں کہ پوری رمی چھوڑنے پر دم واجب ہے تو اکثر کا بھی وہی حکم

ہے جو پوری کا ہے۔

اگر کسی دن بھی رمی نہیں کی حتی کہ چوتھا دن آ گیا تو اس دن ترتیب وار رمی کرے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دم ادا کرے کیوں کہ ان کے نزدیک رمی کا وقت مقرر ہے۔

اگر تینوں جمرات کی رمی چھوڑ دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم ادا کرے کیوں کہ گناہ ایک ہی قسم کا ہے اور اس کی ممانعت کا سبب یعنی احرام ایک ہی تھا اس لیے ایک ہی دم کافی ہے، جیسے کسی نے اگر چوتھائی سر منڈوا دیا تو اس پر ایک دم واجب ہے اور اگر سارا سر منڈوا دیا تب بھی ایک دم واجب ہے، جیسا کہ کسی ایک عضو کو خوشبو لگا لی یا تمام بدن کو خوشبو لگائی، ایک کپڑا پہن لیا یا کئی کپڑے پہن لیے، ان صورتوں میں ایک ہی دم واجب ہوگا۔

اگر کسی جمرے کی رمی نہیں کی حتی کہ ایام تشریق کے آخری دن کا سورج غروب ہو گیا جو رمی کا آخری دن تھا اور اب رمی کا موقع نہیں رہا تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اس پر دم واجب ہے کیوں کہ اصل وقت جاتا رہا اور قضا مشکل ہے اور واجب اپنے وقت پر ادا نہیں ہوا، اس لیے دم ادا کرے۔

مالکیہ کے نزدیک (۳۴۸) اگر ایک کنکری بھی اپنے مقررہ وقت سے ایک رات یا ایک دن کی مقدار مؤخر ہوگئی تو دم واجب ہوگا کیوں کہ رمی کے ادا کا وقت نکل گیا اور قضا کا وقت شروع ہوگیا۔

جمرہ عقبہ کی رمی اور دوسرے اور تیسرے دن کی رمی چوتھے دن سورج غروب ہونے سے پہلے قضا کرے، خواہ کسی عذر کی بنا پر رمی مؤخر کی ہو یا بلاعذر یا جمرات کی ترتیب بدل دی ہو، اور دم ادا کرے۔

چوتھے دن کے سورج غروب ہونے کے ساتھ ہی رمی کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور دم

ادا کرے، اگر کوئی شخص کسی عذر کی بنا پر کسی کو رمی میں اپنا نائب بنائے تو وہ بھی دم دے اور اگر کوتاہی کے سبب کسی کو نائب نہ بنا سکا تو گنہ گار بھی ہوگا اور اگر نائب نے بلاعذر رات تک رمی مؤخر کر دی تو وہ دوسرا دم ادا کرے۔

شافعیہ کے بقول(۳۴۹) اگر قربانی کے دن جمرہ عقبہ کی رمی یا اور کسی دن کی رمی رہ گئی تو راجح روایت یہ ہے کہ ایام تشریق کے باقی ایام میں اس کا تدارک کر لے، کیوں کہ جس حدیث میں چرواہوں اور پانی پلانے والوں کو رمی میں تاخیر کی اجازت دی گئی ہے اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے لوگوں کو بھی اجازت ہو، کیوں کہ معذور اور غیر معذور میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ وقوف عرفہ، اور مزدلفہ میں رات گزارنے کے بارے میں ہے۔ اگر دوسرے ایام میں کمی پوری کر لی گئی تو دم واجب نہیں ہوگا کیوں کہ عمل ادا ہو گیا۔ اگر ایک دن یا دو دن یا تین دن کی رمی رہ گئی یا قربانی کے دن کی رمی اور ایام تشریق کی رمی چھوڑ دی اور اس کی تلافی بھی نہ کی تو دم واجب ہوگا، چوں کہ رمی ایک ہی قسم کا عمل ہے اس لیے سر منڈوانے کے مشابہ ہے۔ اگر کسی نے تین کنکریاں چھوڑ دیں تو مذہب شافعی کے مطابق ایک جانور کی قربانی دے کیوں کہ جمع کی کم از کم تعداد تین ہے، جیسا کہ اگر کسی نے مسلسل تین بال کاٹ لیے تو دم دے، بیہقی نے ابن عباسؓ سے صحیح سند سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جو شخص حج کا کوئی عمل چھوڑ دے تو دم دے''۔ ایک کنکری چھوڑنے پر ایک مد اور دو پر دو مُد غلہ صدقہ کرے۔

حنابلہ کے نزدیک(۳۵۰) اگر رمی اگلے دن تک مؤخر کر دی یا سارے دنوں کی رمی آخری دن تک مؤخر کر دی تو اس نے سنت چھوڑ دی اور اس پر کوئی کفارہ نہیں، جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے البتہ وہ نیت یوں کرے کہ پہلے پہلے دن کی رمی کی، پھر دوسرے کی

اور پھر تیسرے کی، کیوں کہ ایام تشریق رمی کا وقت ہیں۔ اگر اوّل وقت سے مؤخر کر کے آخر وقت میں رمی کر لی تو کوئی حرج نہیں، جیسا کہ کوئی شخص وقوف عرفہ کو آخر وقت تک مؤخر کر لے تو اس کا حج صحیح ہے، چوں کہ یہ ایسا وقت ہے کہ اس میں رمی جائز ہے اس لیے جس طرح پہلے دن جائز ہے آخری دن بھی جائز ہے۔

دوسرے دن اگر پہلے دن کی رمی کی تو وہ قضا نہیں شمار ہو گی بلکہ ادا سمجھی جائے گی البتہ اس میں افضل عمل کا ترک لازم آتا ہے لیکن وقت ایک ہی ہے۔

اگر سرے سے رمی چھوڑ دی یا جمرات کی ترتیب کی خلاف ورزی کی تو دم واجب ہوگا۔

اگر ایک یا دو کنکریاں کم ماریں تو کوئی حرج نہیں۔ ان سے زیادہ کم نہ کرے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں: ''میں پرواہ نہیں کرتا کہ میں نے چھ کنکریاں ماری ہیں یا سات''۔

منیٰ میں رات گزارنے کا حکم:

آٹھ ذوالحجہ کی رات منی میں گزارنے کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ سنت ہے البتہ تشریق کی راتیں منیٰ میں گزارنے کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں، ایک یہ کہ سنت ہے اور دوسری یہ کہ واجب ہے(۳۵۱)۔

پہلی رائے حنفیہ کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ آٹھ ذوالحجہ اور اس کے بعد گیارہ، بارہ ذوالحجہ کی راتیں منیٰ میں گزارنا سنت ہے۔ اگر رمی کرنے کے لیے رات منیٰ میں رہا تو افضل ہے اور اگر وہاں نہ رہا تو اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ البتہ اچھا نہیں کیا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کے لیے حضرت عباسؓ کو رات مکہ رہنے کی اجازت دے دی تھی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

دوسری رائے جمہور کی ہے وہ یہ ہے کہ تشریق کی دونوں راتیں منیٰ میں رہنا واجب

ہے، جس نے وہاں رات نہیں گزاری اس پر مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک دم واجب ہے، ہر مذہب کی رائے کی تفصیل درج ذیل ہے:

مالکیہ کہتے ہیں: گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کو رات منیٰ میں رہنا واجب ہے لیکن امام مالک نے صرف اونٹ چرانے والوں کے لیے اجازت دی ہے کہ وہ دس ذوالحجہ کو جمرہ عقبہ کی رمی کرکے اپنے گلے میں چلے جائیں اور اگلی دو راتیں منیٰ کا قیام چھوڑ دیں، قربانی کے تیسرے دن آکر دو دنوں کی رمی کر لیں، ایک دوسرے دن کی جو قضا ہوگئی اور ایک تیسرے دن کی جس میں اب رمی کر رہے ہیں۔ پھر اگر چاہیں تو تیسرے دن کی رمی کے لیے وہیں ٹھہر جائیں۔

اسی طرح آپ نے پانی پلانے والوں کو بھی رخصت دے دی کہ وہ رات منیٰ میں نہ رہیں لیکن دن کے وقت منیٰ آنا ضروری ہے، پھر واپس چلے جائیں، کیوں کہ پانی پلانے والے رات کو زمزم کا پانی نکال کر حوض بھر لیتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک تشریق کی دونوں راتیں منیٰ میں رہنا واجب ہے، اس میں سنت کی پیروی ہے نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''مجھ سے مناسک حج سیکھ لو'' واجب یہ ہے کہ رات کا زیادہ حصہ منیٰ میں رہے، جب کہ اس کے برعکس مزدلفہ میں محض رات کے نصف ثانی کا کچھ وقت رہنا کافی ہے تاکہ اس رات مناسک حج کی ادائیگی میں تخفیف کی جاسکے۔ جو رات منیٰ میں نہیں رہتا اس پر دم واجب ہے۔

معذور افراد کے لیے منیٰ میں رات رہنے کی پابندی نہیں ہے۔ معذور افراد میں چرواہے اور پانی پلانے والے شامل ہیں، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو منیٰ میں رات گزارنے سے رخصت دے دی تھی۔ مزدلفہ کو منیٰ پر قیاس کیا گیا کیوں کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ کو منیٰ کی راتیں مکہ میں گزارنے کی اجازت دے دی تھی تاکہ لوگوں کو پانی پلاسکیں جیسا کہ شیخین نے روایت کی۔

اگر کسی شخص کو کوئی اور مجبوری ہو تو اس کے لیے بھی منیٰ میں رات رہنے کی پابندی نہیں ہے مثلاً کسی کے پاس مال ہے اور اسے اندیشہ ہے کہ منیٰ میں رہا تو مال ضائع ہو جائے گا۔ یا جان کا اندیشہ ہو یا مال کا یا کسی مریض کی تیمارداری کرنا ہو یا خود ایسا بیمار ہو کہ اس کے لیے منیٰ میں رہنا مشکل ہو وغیرہ۔

جو شخص عید کی رات عرفات پہنچ گیا تو اسے مزدلفہ میں رات رہنا معاف ہے کیوں کہ اس وقت وہ وقوف میں مصروف رہا، مزدلفہ میں رات وہ لوگ رہیں جو وقوف عرفات سے فارغ ہو چکے ہوں۔

حنابلہ کہتے ہیں: جو شخص قربانی کے دن طواف افاضہ کر لیتا ہے۔ اس کے لیے سنت یہ ہے کہ واپس منیٰ چلا جائے کیوں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے دن طواف افاضہ کیا، پھر واپس منیٰ لوٹ گئے اور ظہر کی نماز منیٰ میں پڑھی'' (۳۵۲)۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دن کے آخری حصہ میں طواف افاضہ کیا، جہاں ظہر کی نماز پڑھی پھر آپ منیٰ لوٹ گئے اور وہاں تشریق کی راتیں قیام کیا'' (۳۵۳)۔

منیٰ کی راتوں میں رات کو منیٰ میں قیام کرنا واجب ہے لیکن اگر کسی نے منیٰ میں رات نہ گزاری تو اس پر کوئی کفارہ نہیں، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے کیوں کہ شریعت میں اس سلسلے میں کسی کفارے کا ذکر نہیں۔ امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ تین راتیں منیٰ میں نہ گزارنے پر ایک دم واجب ہوتا ہے کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: ''جو شخص اعمال حج میں سے کوئی کام چھوڑ دے یا بھول جائے تو ایک جانور قربانی کرے''۔

مطلب سوم: سر منڈوانا یا بال کٹوانا:

یعنی حج اور عمرہ میں مقررہ وقت پر سر کے بال صاف کروانا یا کٹوانا۔

اس عنوان کے تحت ہم اس کا وجوب، کتنی مقدار واجب ہے، اس کا وقت اور جگہ، اس کے اثرات ونتائج اور اپنے وقت یا جگہ سے مؤخر کرنے کے احکام زیر بحث لائیں گے۔(۳۵۴)

۱- سر منڈوانے یا بال کٹوانے کا وجوب: جمہور کی رائے: سر منڈوانا یا بال کٹوانا حج اور عمرہ کے اعمال میں واجب ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ثم لیقضوا تفثهم (پھر اپنا میل کچیل دور کریں، الحج ۲۲: ۲۹) تفث کی تفسیر ابن عباسؓ نے کی ہے کہ ''سرمنڈوانا، عام لباس پہننا وغیرہ''۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں آئے، جمرہ کے پاس تشریف لائے، اس کی رمی کی، پھر منیٰ میں اپنی قیام گاہ پر آئے، قربانی کی، پھر سر مونڈنے والے سے کہا کہ، یہ لو، اور دائیں جانب اشارہ کیا، پھر بائیں جانب پھر آپؐ نے وہ بال لوگوں کو دے دیے''(۳۵۵)۔ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اے اللہ! سرمنڈانے والوں کی مغفرت فرما، لوگوں نے کہا، یارسول اللہ، اور بال کٹوانے والوں کی بھی؟ آپؐ نے فرمایا، اے اللہ! سرمنڈانے والوں کی مغفرت فرما، لوگوں نے کہا، یا رسول اللہ، اور بال کٹوانے والوں کی بھی؟ آپؐ نے فرمایا، اور بال کٹوانے والوں کی بھی''(۳۵۶)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ سرمنڈانا یا بال کٹوانا حج اور عمرہ میں رکن ہے کیوں کہ یہ مشہور روایت کے مطابق حج اور عمرہ کے مناسک میں سے ہے کیوں کہ مردوں کے لیے بال کٹوانے

کی بہ نسبت سرمنڈانا افضل ہے اور فضیلت کا تعلق عبادات سے ہوتا ہے، مباح امور سے نہیں ہوتا۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت لکھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جو شخص سرمنڈاتا ہے، قیامت کے روز ہر بال کے بدلے اسے نور عطا کیا جائے گا''۔

عورت کے لیے سرمنڈانا نہیں ہے بلکہ عورت کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ بال کٹوا دے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''عورتوں کے لیے سرمنڈانا نہیں، ان کے لیے بال کٹوانا ہے'' (۳۵۷)۔ ترمذی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو سرمنڈوانے سے منع کیا ہے'' (۳۵۸)۔ اور بال کٹوانے کا طریقہ یہ ہے کہ انگلی کے پورے کے برابر سر کے کناروں سے بال کٹوا لے، کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جب پوچھا گیا کہ ''عورت کس قدر بال کٹوائے؟ تو انہوں نے اپنے پورے کی طرف اشارہ کر کے فرمایا، اس قدر''۔

حنفیہ کے نزدیک حاجی کے لیے داڑھی کے بال کٹوانا ضروری نہیں ہیں کیوں کہ نص کی رو سے سر کے بال منڈوانے واجب ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لقد صدق اللہ رسولہ الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء اللہ امنین محلقین رؤوسکم ومقصرین ۔ (اللہ نے اپنے رسول کو سچا خواب دکھایا ہے کہ تم ان شاء اللہ امن کی حالت میں مسجد حرام میں داخل ہوں گے، اپنے سر منڈوا رہے ہو گے اور بال کٹوا رہے ہو گے، الفتح ۴۸: ۲۷) شافعیہ کہتے ہیں کہ مونچھیں اور داڑھی کے کچھ باں کاٹنے بھی مسنون ہیں تاکہ ان میں سے بھی اللہ کی راہ میں کچھ بال اتارے جائیں۔

جس شخص کے سر پر بال نہ ہوں، حنفیہ کے نزدیک اس کے لیے واجب ہے کہ سر پر استرا پھرا دے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جس کام کا میں تمہیں حکم دوں اسے حتی المقدور ادا

کرو'' (۳۵۹) جس شخص کے بال ہوں اس کے لیے بال اتروانے اور سر پر استرا پھرانا واجب ہے، اگر کسی سبب سے ایک کام کرنا یعنی بال اتروانا ممکن نہیں تو دوسرا کرنا چاہیے۔ اگر وہ بال اتارنے سے عاجز ہے تو سر منڈانے والوں سے مشابہت پیدا کرنے سے تو عاجز نہیں ہے۔

جمہور کے نزدیک جس کے سر پر بال نہ ہوں اس کے لیے سر پر استرا پھرانا مستحب ہے کیوں کہ ابن عمرؓ کا قول ہے: ''قربانی کے دن جس کسی کے سر پر بال نہ ہوں، اس کے سر پر استرا پھیر دیا جائے''۔

۲- کتنی مقدار سر منڈانا یا بال کٹوانا واجب ہے؟

اس امر پر اتفاق ہے کہ سارا سر منڈوانا افضل ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: محلقین رؤوسکم و مقصرین (اپنے سر منڈاتے ہوئے یا بال کٹواتے ہوئے، الفتح، ۴۸: ۲۷) عربوں کا اسلوب گفتگو یہ تھا کہ وہ اہم اور افضل امور کا پہلے ذکر کرتے ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں بھی یہی ہے کہ بال کٹوانے کو سر منڈوانے کے مقابلے میں تیسرے درجے پر رکھا گیا ہے۔

رأس کا لفظ سارے سر کے لیے بولا جاتا ہے۔ اگر سر کا کچھ حصہ، یعنی ایک چوتھائی سے کم منڈوایا تو حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں، اگر ایک چوتھائی منڈوا دیا تو جائز ہے لیکن مکروہ، کیوں کہ سر سے متعلق عبادات میں ایک چوتھائی سر پورے سر کے قائم مقام ہو جاتا ہے جیسا کہ وضو میں ایک چوتھائی سر کا مسح۔ اور مکروہ اس لیے ہے کہ اس میں سنت کا ترک ہے اور سنت سارا سر منڈوانا ہے۔

کٹوانے کا اندازہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہے انگلی کے پورے کے برابر یا

اس سے کچھ زیادہ یا معمولی مقدار میں کم کٹوائے۔ پورے سے مراد انگلیوں کے اوپر کے جوڑ سے آگے انگلیوں کے سرے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک انگلیوں کے پوروں کی مقدار سے زیادہ کٹوانا واجب ہے تاکہ سارے بال یقینی طور پر کٹ جائیں اور واجب ادا کرنے کا یقین ہو اور ذمہ داری یقینی حد تک پوری ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سر کے بال کٹوانے یا منڈوانے کی کم از کم تعداد تین بال ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے محلقین رؤوسکم (اپنے سر منڈاتے ہوئے، الفتح ۴۸:۲۷) یعنی سروں کے بال، کیوں کہ سر بذات خود تو نہیں مونڈا جاتا اور شعر (بال) جمع ہے جس کی کم از کم تعداد تین ہے یا اگر شعر کو نکرہ مانا جائے تو اتنے بال اس میں ہونے چاہیں جن پر جمع کا اطلاق ہو۔ اگر کسی کے سر پر ایک ہی بال ہے تو اسے اتارنا واجب ہے۔

بال، خواہ مونڈ کر اتارے جائیں یا کاٹ کر یا جلا کر یا اکھیڑ کر۔ جس کے سر پر بال نہ ہوں اس پر استرا پھیرنا مستحب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳- سر منڈانے کا وقت اور جگہ:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سر منڈانے کی جگہ اور وقت مقرر ہیں۔ وقت قربانی کے دن ہیں اور جگہ حرم ہے۔ اگر کسی نے قربانی کے دنوں سے مؤخر کر دیا، یا سر منڈائے بغیر حرم سے نکل گیا تو دم واجب ہوگا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے ایام میں حرم میں سر منڈایا، اس لیے آپؐ کا عمل کتاب اللہ کے مطلق کا بیان ہے، اس میں تاخیر کی وجہ سے دم واجب ہوگا کیوں کہ واجب کو مؤخر کرنے پر کفارہ اسی طرح لازم ہوتا ہے جیسے واجب کے ترک کرنے پر۔

مالکیہ کے نزدیک اگر سر منڈانے کا عمل مؤخر کر دیا، خواہ سہواً ہو اور اپنے شہر چلا گیا، خواہ شہر قریب ہو تو بھی دم واجب ہوگا۔

البتہ اگر قربانی کے بعد رمی تین ایام سے مؤخر کر دیا تو ایک ضعیف قول یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہوگا لیکن المدونہ میں ہے: کہ دم واجب نہیں۔ اگر کسی نے ایام تشریق میں مکہ میں سر منڈایا یا ایام تشریق کے بعد وہیں منڈایا یا منیٰ میں قیام کے دنوں میں حرم سے باہر جا کر سر منڈا دیا تو اس پر کوئی کفارہ نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دو روایات میں سے راجح روایت یہ ہے کہ رمی، قربانی اور سر منڈانے کا وقت قربانی کی رات کے نصف اخیر سے شروع ہوتا ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ پہلے رمی کرے، پھر قربانی پھر سر منڈائے پھر طواف افاضہ کرے۔

سر منڈانے، طواف اور سعی کرنے کے لیے کوئی آخری وقت مقرر نہیں۔ اگر کسی نے جانتے ہوئے منیٰ کے دنوں کے بعد سر منڈایا، یا رمی سے یا قربانی سے پہلے منڈا لیا یا رمی سے پہلے طواف کر لیا تو اس پر کوئی دم واجب نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سر منڈنے کا اوّل وقت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ولا تحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔ (جب تک قربانی کا جانور اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے سر نہ منڈاؤ، البقرہ ۲: ۱۹۶) لیکن اس کا آخری وقت نہیں بتایا، اس لیے جب بھی کر لے جائز ہے جیسا کہ طواف زیارت اور سعی کا آخری وقت مقرر نہیں ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ کوئی وقت متقرر نہ کیا جائے اور حاجی جب تک سر نہ منڈا لے اور طواف سعی نہ کر لے تو احرام کی حالت میں ہی رہے گا لیکن افضل یہ ہے کہ قربانی کے دن سر منڈا لے اور اس دن سے مؤخر کرنا مکروہ ہے اور ایام تشریق سے مؤخر کر دینا یا سر منڈائے بغیر مکہ سے چلے جانا شدید مکروہ ہے۔

۴- سر منڈانے یا بال کٹوانے کے اثرات ونتائج اور اس کا حکم:

سر منڈانے اور بال کٹوانے کا حکم: اس سے احرام باندھنے والے کا احرام ختم ہو جاتا ہے اور وہ حلال ہو جاتا ہے، اس کے لیے حنفیہ کے نزدیک عورت کے سوا ہر چیز جائز ہو جاتی ہے یعنی احرام باندھنے والا جب جمرہ عقبہ کی رمی کر لے، پھر سر منڈا لے تو احرام کی وجہ سے جو چیزیں ممنوع تھیں، ان میں سے بیوی کے سوا سب امور جائز ہو جاتے ہیں البتہ بیوی سے جماع، بوسہ دینا، شہوت سے ہاتھ لگانا ابھی تک حرام رہتا ہے اور حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک نکاح کرنا بھی حرام رہتا ہے۔ اس کے سوا تمام امور جائز ہوجاتے ہیں۔ پس اگر سر منڈوا لیا یا بال کٹوا لیے اور جمرہ عقبہ کی رمی کر لی تو عورتوں کے سوا سب چیزیں حلال ہو جاتی ہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جب تم نے رمی کر لی اور سر منڈوا لیا تو خوشبو، سلے ہوئے کپڑے پہننا جائز ہو چکے اور ہر چیز سوائے عورتوں کے'' (۳۶۰)۔ ایک دوسری روایت میں ہے: ''جب تم میں سے کسی نے جمرہ عقبہ کی رمی کر لی، اپنا سر منڈا لیا، تو اس کے لیے عورتوں کے سوا سب چیزیں حلال ہوگئیں'' (۳۶۱) یعنی جماع، گلے لگنا، ہم آغوش ہونا بھی حرام ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: رمی اور سر منڈانے کے بعد عقد نکاح (۳۶۲)، جماع اور جماع کے سوا ہم آغوش ہونے کے سوا باقی چیزیں حلال ہو جاتی ہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: ''جب تم جمرہ کی رمی کر لو، تو عورتوں کے سوا ہر چیز تمہارے لیے حلال ہو جاتی ہے'' (۳۶۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں: رمی اور سر منڈانے کے بعد عورتوں، شکار اور خوشبو کے سوا باقی چیزیں حلال ہو جاتی ہیں اور یہ امور طواف افاضہ کے بعد حلال ہوتے ہیں۔ اس لیے

سر منڈانے کے بعد کو وہ پہلا حلال ہونا اور طواف کے بعد کو بڑا حلال ہونا کہتے ہیں، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

۵- مقررہ وقت اور جگہ کے بعد سر منڈانے کا حکم:

اگر کسی نے مقررہ وقت یا جگہ کے بعد سر منڈایا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک فقط اس صورت میں دم واجب ہوگا جب سر منڈائے بغیر لاعلمی سے یا بھولے سے اپنے شہر چلا گیا۔ راجح یہ ہے کہ قربانی کے دن کے بعد ایام تشریق کے تین دنوں کے بعد سر منڈانے سے کوئی کفارہ واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اسی طرح اپنے شہر نہ لوٹ جائے۔

شافعیہ، حنابلہ اور امام یوسف کے نزدیک رمی کے ایام کے بعد سر منڈانے سے یا واپس اپنے شہر جا کر منڈانے سے کوئی کفارہ واجب نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

بحث ہفتم: حج اور عمرے کی سنتیں:

ہم نے ہر مذہب کے حوالے سے حج اور عمرہ کی سنتیں تفصیل سے بیان کی ہیں۔ اجمالاً اہم سنتیں یہ ہیں:

۱- غسل کرنا، احرام کے لیے خوشبو لگانا اور احرام کی دو رکعات پڑھنا۔

۲- احرام کے بعد اور ہر نماز کے بعد تلبیہ پڑھنا۔

۳- جمہور کے نزدیک طواف قدوم کرنا، مالکیہ کے نزدیک یہ واجب ہے۔

۴- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طواف کی دو رکعات، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہیں۔

۵- یوم عرفہ کی رات منیٰ میں گزارنا اور ۸ ذوالحجہ کی ظہر سے لے کر اگلے روز کی فجر تک پانچ نمازیں منیٰ میں پڑھنا سنت ہے۔

۶- قربانی کی رات مزدلفہ میں رہنا اور طلوع آفتاب سے پہلے اجالا ہونے پر وہاں سے نکلنا حنفیہ کے نزدیک سنت ہے ان کے نزدیک صبح کے بعد مزدلفہ میں وقوف واجب ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک رات کو رہنا واجب ہے اور مالکیہ کے نزدیک اتنی دیر جس میں سواری سے سامان اتار جائے، شافعیہ کہتے ہیں کہ رات کے نصف ثانی میں لحہ بھر مزدلفہ میں رہنا کافی ہے۔

۷- ایام تشریق کی راتوں میں منیٰ میں رہنا حنفیہ کے نزدیک سنت اور دوسرے ائمہ کے نزدیک ایسے افراد کے لیے جو معذور نہ ہوں واجب ہے، اس میں اتباع سنت ہے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔

۸- منیٰ سے واپس مکہ جاتے ہوئے وادی محصب میں ٹھہرنا جو حجون قبرستان کے راستے میں دو پہاڑیوں کے درمیان ہے حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک سنت ہے اور دوسرے ائمہ کے نزدیک مستحب ہے۔ تاہم اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ ایسے مناسک میں شامل نہیں جنہیں ادا کرنا ضروری ہو۔

اس کے سنت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسامہ بن زیدؓ کہتے ہیں کہ ''میں نے حجۃ الوداع کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، یا رسول اللہ، کل آپ کہاں اتریں گے؟ آپؐ نے فرمایا: کیا عقیل نے ہمارے لیے کوئی گھر چھوڑا ہے؟ پھر فرمایا، ہم خیف بنی کنانہ میں اتریں گے جہاں قریش نے کفر پر قسمیں کھائی تھیں'' (۲۶۴)۔ خیف سے

مراد یہی وادی محصب ہے۔

مستحب ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وادی محصب میں اس لیے اترے تھے کہ وہاں سے روانگی آسان تھی، یہ سنت نہیں ہے، جو چاہے یہاں اترے، جو چاہے نہ اترے“ (۳۶۵)۔

۹- حج کے خطبے: یہ ظہر کی نماز کے بعد ایک خطبہ ہے البتہ عرفہ میں نماز سے پہلے اور زوال آفتاب کے بعد دو خطبے ہیں۔ حج کے خطبوں کی تعداد کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں (۳۶۶)۔ ایک رائے یہ ہے کہ تین خطبے ہیں اور دوسری یہ ہے کہ چار ہیں۔ پہلی رائے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے کہ خطبے تین ہیں:

پہلا خطبہ، ذوالحجہ کی سات تاریخ کو، یہ خطبہ مکہ میں خانہ کعبہ کے پاس سات ذوالحجہ کی نماز ظہر کے بعد سنت ہے۔ یہ ایک ہی خطبہ ہے، اس کے دوران بالاتفاق بیٹھنے کا حکم نہیں ہے اور یہ پہلا خطبہ ہے جس میں امام لوگوں کو مناسک حج سکھائے گا۔

اس کا پہلا خطبہ ہونا جمہور کا مذہب ہے کیوں کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ روانگی سے ایک دن قبل خطبہ دیا اور اس میں لوگوں کو حج کے مناسک سکھائے“ (۳۶۷)۔

حنابلہ کے نزدیک یوم عرفہ کا خطبہ پہلا خطبہ ہے۔

اگر منیٰ روانگی کے دن جمعہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک امام فجر سے پہلے منیٰ روانہ ہو جائے کیوں کہ جمعہ کو فجر کے بعد اور زوال آفتاب سے پہلے سفر حرام ہے اور اگر یوم عرفہ جمعہ ہو تو حاجیوں کے لیے فجر کے بعد روانگی جائز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفہ میں جمعہ کی نماز نہیں پڑھی حالانکہ صحیحین سے ثابت ہے کہ جس روز رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے عرفہ میں وقوف کیا جمعہ کا دن تھا۔

حنابلہ کے نزدیک ۸ ذوالحجہ وغیرہ کو حاجیوں کے لیے روانگی ہر طرح جائز ہے، خواہ فجر سے پہلے یا زوال آفتاب سے پہلے، اگر حاجی چاہے تو روانہ ہو جائے۔ اگر چاہے تو مکہ میں ٹھہرا رہے اور نماز پڑھ کر جائے۔

دوسرا خطبہ، عرفہ کے دن:

عرفات میں نماز سے پہلے دو ہلکے پھلکے خطبے سنت ہیں ان دونوں کے درمیان خطیب اسی طرح بیٹھے جیسے جمعہ کے خطبوں کے درمیان بیٹھتا ہے۔ پہلے خطبہ میں عرفہ میں وقوف، اس کا وقت، وہاں سے روانگی، مزدلفہ میں رات کا قیام، رمی جمار کے لیے کنکریاں اکٹھی کرنا سکھائے اور عرفہ کے وقوف کے دوران ذکر، دعا وغیرہ کی ترغیب دے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا تھا۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: امام خطبہ دے رہا ہو تو مؤذن اذان دینا شروع کر دے یا امام خطبے سے فارغ ہو تو اذان دے اور اذان سے فارغ ہونے کے ساتھ ہی امام دوسرے خطبہ سے فارغ ہو جائے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ امام خطبے سے فارغ ہو کر اذان دینے کا کہے۔

پھر امام لوگوں کو ظہر اور عصر کی نمازیں اکٹھی قصر، ظہر کے وقت میں پڑھائے، جیسا کہ مسلم کی روایت کے مطابق سنت ہے۔ اس میں ایک اذان کہے، دو اقامتیں کہے اور قراءت آہستہ کرے۔ دونوں نمازوں کے درمیان سنتیں نہ پڑھے اور حنفیہ کے نزدیک ظہر کے وقت میں عصر کی نماز پڑھنے کے بعد بھی نوافل نہ پڑھے۔

قربانی کے دن منیٰ میں شافعیہ کے نزدیک تیسرا اور حنابلہ کے نزدیک دوسرا خطبہ

یہ ایک ہی خطبہ ہے جس میں امام لوگوں کو قربانی، طواف افاضہ اور رمی کے مسائل بتائے کیوں کہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے دن منیٰ میں خطبہ دیا'' (۳۶۸)۔

رافع بن عمرو المزنیؓ کہتے ہیں: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منیٰ میں خطبہ دیتے ہوئے دیکھا، جب کہ سورج بلند ہو گیا تھا۔ آپؐ ایک خچر پر سوار تھے اور علیؓ، آپؐ کی باتیں دور لوگوں کو پہنچاتے تھے جب کہ لوگ کچھ کھڑے تھے کچھ بیٹھے'' ۔(۳۶۹)۔

چوں کہ قربانی کے دن بہت سے افعال حج کرنے ہوتے ہیں اور لوگوں کو ان احکام کے سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے اس روز بھی عرفہ کے دن کی طرح خطبے کی ضرورت ہوتی ہے۔

منیٰ میں قیام کے دوسرے دن جمہور کے نزدیک تیسرا اور شافعیہ کے نزدیک چوتھا خطبہ:

اس پر اتفاق ہے کہ یہ ایک ہی خطبہ ہے، جس میں امام لوگوں کو منیٰ سے جلدی اور تاخیر سے روانگی کے مسائل سمجھائے۔ بنو بکر کے دو آدمیوں سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ ''ہم نے منیٰ میں قیام کے درمیانی عرصہ میں، ایام تشریق کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خطبہ دیتے ہوئے دیکھا اور ہم آپؐ کی سواری کے پاس تھے'' (۳۷۰)۔ چوں کہ لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے کہ انہیں بتایا جائے کہ وہ اگر جلدی جانا چاہتے ہیں تو کیا کریں اور کیسے رخصت ہوں، جب کہ منیٰ کے پہلے دن اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک چار خطبے ہیں، سات ذوالحجہ کو، نو ذوالحجہ کو عرفہ کے دن، عید کے دن منیٰ میں اور گیارہ ذوالحجہ کو ایام تشریق کے دوسرے دن منیٰ میں۔ حنابلہ کے نزدیک تین ہیں، یوم عرفہ کو، قربانی کے دن اور منیٰ کے دوسرے دن۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی تین ہیں: سات ذوالحجہ کو مسجد حرام میں، عرفہ کے دن نماز سے پہلے، زوال آفتاب کے بعد اور گیارہ ذوالحجہ کو۔ خطبہ عرفہ کے سوا باقی سب ایک ایک خطبہ ہے، عرفہ کے دو خطبے ہیں اور اس پر اتفاق ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

بحث ہشتم: حج اور عمرہ ادا کرنے کا طریقہ:

ہمیں معلوم ہے کہ حج اور عمرہ ادا کرنے کے تین طریقے ہیں: افراد، تمتع اور قران (۳۷۱)۔ ان میں سے کون سا افضل ہے؟ اس سلسلے میں مذاہب کا اختلاف ہم ارکان حج وعمرہ کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔

۱- حج افراد کا طریقہ:

حج افراد یہ ہے کہ صرف حج کا احرام باندھے اور حج سے فارغ ہونے تک عمرہ نہ کرے۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ احرام سے پہلے غسل یا وضو کرے۔ غسل کرنا افضل ہے۔ نئے یا دھلے ہوئے دو کپڑے (چادر) اور تہ بند پہنے، خوشبو لگائے، احرام کی دو رکعات پڑھے، خیال رکھے کہ مکروہ وقت نہ ہو اور یوں کہے: اے اللہ! میں حج کا ارادہ کرتا ہوں، تو اسے میرے لیے آسان کر دے اور قبول فرما۔ پھر نماز کے بعد تلبیہ کہے اور تلبیہ میں حج کی نیت کرے۔ نمازوں کے بعد بکثرت تلبیہ پڑھے، بلندی پر چڑھتے اور اترتے وقت، سوار

ہوتے وقت، احباب سے ملاقات کے وقت اور سحری کے وقت بکثرت تلبیہ پڑھے۔

جب نیت کر کے تلبیہ پڑھ لیا تو مُحرِم ہو گیا، جن چیزوں سے اللہ نے روکا ہے یعنی ہم بستری یا جنسی گفتگو، گناہ اور لڑائی جھگڑا(۴۷۲) ان سے باز رہے۔ نہ شکار کرے، نہ شکار کی طرف اشارہ کرے اور نہ اس کے بارے میں بتائے، سلا ہوا کپڑا نہ پہنے اور نہ موزے پہنے، نہ سر ڈھانپے اور نہ چہرہ، نہ خوشبو لگائے، نہ بال اکھیڑے اور نہ کاٹے، نہ ناخن تراشے۔

صابن کے بغیر نہانے میں کوئی حرج نہیں، صابن خوشبو کی ایک قسم ہے، مکان یا چھتری کے سائے میں رہ سکتا ہے۔ کمر میں تھیلی یا پٹکا باندھ لے (جس میں نقدی رکھتے ہیں اور کمر میں باندھ لیتے ہیں)۔

سامان بحفاظت رکھنے کے بعد جب مکہ میں داخل ہو تو سب سے پہلے مسجد حرام میں جائے اور جیسا کہ حنفیہ نے کہا، باب السلام سے عاجزی اور تواضع سے، بیت اللہ کی عظمت اور شرف کو ملحوظ رکھتے ہوئے داخل ہو، جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو تین بار تکبیر وتہلیل کہے اور جو چاہے دعا کرے۔ یہ ایسا موقع ہے کہ اس وقت قبولیت دعا کی بہت امید ہوتی ہے۔

اگر مکہ کا رہنے والا نہیں ہے تو طواف قدوم کرے کیوں کہ یہ بیت اللہ کا سلام ہے۔ حجر اسود سے طواف شروع کرے، اس کی طرف منہ کر کے تکبیر وتہلیل کہتا ہوا نماز کی طرح دونوں ہاتھ اٹھائے،(۴۷۳) ہتھیلیوں سے حجر اسود کا استلام کرے، پھر اگر کسی مسلمان کو ایذ دیے بغیر حجر اسود کو بوسہ دے سکتا ہو تو بوسہ دے(۴۷۴)۔ پھر بائیں جانب سے خانہ کعبہ کے گرد گھومنے لگ جائے اور بیت اللہ کے سات چکر لگائے، حطیم (الحجر) کے پیچھے سے طواف کرے اور ہر چکر میں حجر اسود اور رکن یمانی کا استلام کرے اور جس طرح ابتدا کی تھی اسی طرح استلام کرتے ہوئے طواف ختم کرے، پھر مقام ابراہیم پر یا مسجد میں جہاں

ممکن ہو نماز پڑھے یہ خیال رکھے کہ نماز کے لیے مباح وقت ہو، مکروہ نہ ہو۔

مکّہ میں رہنے والوں پر طواف قدوم نہیں ہے۔ اگر مُحرم مکہ میں نہ داخل ہو بلکہ سیدھا عرفات میں وقوف کرنے کے لیے چلا جائے تو طواف قدوم معاف ہو جاتا ہے اور اس کے چھوڑنے پر کوئی کفارہ بھی نہیں۔

پھر صفا ومروہ کے درمیان سات چکر لگائے، دونوں پہاڑیوں پر چڑھ کر قبلہ رو ہو کر تکبیر وتہلیل کہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، اپنی ضروریات کے لیے دعا کرے، دونوں سبز میلوں کے درمیان تیز تیز چلے، صفا سے چکر لگانا شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے۔

پھر احرام کی حالت میں ہی مکہ میں ٹھہرا رہے اور جب چاہے بیت اللہ کا طواف کرے، پھر ۸ ذوالحجہ کو منیٰ کی طرف روانہ ہو، رات وہاں رہے اور وہاں پانچ نمازیں (ظہر، عصر، مغرب، عشا اور فجر) پڑھے۔

۹ ذوالحجہ کو عرفات کی طرف روانہ ہو اور مسجد نمرہ میں امام کے ساتھ یا اکیلے ظہر اور عصر کی نمازیں اکٹھی ظہر کے وقت قصر کر کے پڑھے اور خطبہ سنے، ان نمازوں کے لیے ایک اذان اور دو اقامتیں ہیں۔ مستحب یہ ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کرے۔

پھر موقف (ٹھہرنے کی جگہ) کی طرف روانہ ہو اور جبل رحمت کے قریب ٹھہرے، عرفات وادی عرنہ کو چھوڑ کر سارا موقف ہے۔ امام کے لیے مناسب یہ ہے کہ اپنی سواری پر ہی عرفات کا وقوف کرے اور لوگوں کو مناسک حج کی تعلیم دے اور مستحب یہ ہے کہ بہت کوشش اور محنت سے دعا کرے۔ جس کسی نے یوم عرفہ کے زوال آفتاب سے قربانی کے دن طلوع فجر تک کسی بھی وقت عرفہ میں وقوف کرلیا، اس کا حج ہو گیا۔ اگر کوئی شخص سوئے

ہوئے یا بے ہوشی میں عرفہ سے گزر گیا اور اسے معلوم تک نہ ہوا کہ یہ عرفہ ہے حنفیہ کے نزدیک اس کا وقوف بھی ادا ہو جاتا ہے۔

جب سورج غروب ہو تو امام لوگوں کو ساتھ لے کر مازمین کے راستے روانہ ہو اور مزدلفہ پہنچ کر وہاں اتر جائے۔ مستحب یہ ہے کہ جبل قزح کے پاس اترے جو مشعر حرام ہے۔ امام لوگوں کو عشا کے وقت مغرب اور عشا کی اکٹھی قصر نماز پڑھائے، اس کے لیے حنفیہ کے نزدیک ایک اذان اور ایک اقامت کہی جائے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مزدلفہ کے راستے میں مغرب کی نماز پڑھنا جائز نہیں، اگر کسی نے پڑھ لی تو طلوع فجر سے پہلے اس کا اعادہ کرے۔

جب قربانی کے دن فجر طلوع ہو جائے تو امام لوگوں کو تاریکی میں ہی فجر کی نماز پڑھا دے تاکہ لوگ وقوف کر سکیں، اس کے بعد مزدلفہ میں وقوف کرنا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے خواہ لمحہ بھر کے لیے ہو۔ اس کا وقت طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک کا ہے۔ لوگ امام کے ساتھ ٹھہریں۔ امام دعا کرے، تکبیر وتہلیل کہے، تلبیہ پڑھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے۔ مزدلفہ سے رمی کرنے کے لیے ستر کنکریاں چنی جائیں۔ مزدلفہ وادی محسر (منیٰ اور مزدلفہ کے درمیان ایک وادی ہے) کے سوا سارے کا سارا موقف ہے۔

پھر امام طلوع آفتاب سے پہلے لوگوں کو ساتھ لے کر وہاں سے منیٰ کی طرف روانہ ہو، منیٰ پہنچ کر وادی کے دامن سے مٹر کے دانے کے برابر سات کنکریاں جمرہ عقبہ پر ماریں، ہر کنکری مارتے وقت اللہ اکبر کہیں، اس کے بعد وہاں نہ ٹھہریں اور نہ کسی اور جمرہ کی اس دن رمی کریں۔ پہلی کنکری مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ کہنا ختم کر دیں۔ اگر سر منڈانے سے پہلے رمی کر رہا ہو اور اگر سر منڈا لیا ہو تو سر منڈانے کے ساتھ تلبیہ کہنا ختم

دے کیوں کہ حلال ہونے کے بعد تلبیہ کہنا ثابت نہیں۔

پھر اگر چاہے تو نفل قربانی کرے کیوں کہ مفرد حج کرنے والے پر قربانی واجب نہیں، پھر سر منڈائے یا انگلی کے پورے کے برابر بال کٹوائے، بال کٹوانے کی بہ نسبت سر منڈانا افضل ہے۔ اب عورت کے سوا باقی تمام امور جو احرام کی وجہ سے حرام تھے جائز ہو جائیں گے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک ابھی شکار کرنا اور خوشبو لگانا حرام ہے۔

پھر عید کے دن یا اس سے ایک یا دو دن بعد مکہ آئے اور وہاں طواف زیارت کرے (یہ فرض طواف ہے) سات چکر لگائے۔ اگر طواف قدوم کے بعد سعی نہیں کی تھی تو صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے اور طواف کے پہلے تین چکروں میں مرد رمل کرے اور اگر اب سعی کرنا ہو تو اضطباع بھی کرے(۳۷۵) کیوں کہ ہر ایسا طواف جس کے بعد سعی ہو اس میں رمل اور اضطباع کیا جاتا ہے۔

تین دن کے بعد طواف مؤخر کرنا (یعنی عید کے دن اور اس کے بعد کے دو دن) مکروہ ہے۔ اگر مؤخر کر دیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہوگا۔ پھر واپس منیٰ لوٹ جائے اور وہاں رمی کرنے کے لیے ٹھہرے۔ قربانی کے دوسرے دن سے زوال آفتاب کے بعد سے رمی کا وقت شروع ہوتا ہے۔ مسجد خیف کے ساتھ جو جمرہ ہے وہاں سے رمی شروع کرے، سات کنکریاں مارے، ہر کنکری مارتے وقت تکبیر کہے، پھر وہاں ٹھہر کر دعا کرے کیوں کہ اس کے بعد بھی رمی کرنا ہے پھر درمیانے جمرہ کی رمی کرے اور وہاں بھی رک کر دعا کرے، پھر جمرہ عقبہ کی رمی کرے اور اس کے پاس نہ ٹھہرے کیوں کہ اس کے بعد اور کوئی رمی نہیں ہے۔

پھر تیسرے دن زوال آفتاب کے بعد تینوں جمرات کی رمی کرے اس کے بعد

چاہے تو مکہ روانہ ہو جائے اور چاہے تو چوتھے دن کی رمی کرنے کے لیے وہیں ٹھہرا رہے اور چوتھے دن طلوع فجر کے بعد رمی کر کے مکہ واپس ہو اور مکہ جاتے ہوئے وادی محصب (۳۷۶) میں ٹھہرے۔

جب حاجی مکہ سے روانگی کا ارادہ کرے اور بیت اللہ کا طواف کرے، سات چکر لگائے، طواف وداع یا طواف صدر میں رمل نہ کرے۔ مالکیہ کے سوا جمہور کے نزدیک یہ طواف مکہ سے باہر والوں کے لیے واجب ہے پھر واپس اپنے گھر لوٹ جائے کیوں کہ حج سے فارغ ہو گیا ہے۔

عورت اور خنثی مشکل اوپر بیان کردہ تمام مسائل میں مرد کی طرح اعمال کریں البتہ اپنا سر ننگا نہ کریں، چہرہ کھلا رکھیں، تلبیہ کہتے ہوئے آواز بلند نہ کریں، طواف میں رمل نہ کریں، سبز میلوں کے درمیان تیز نہ چلیں، سر نہ منڈوائیں۔ البتہ بال کٹوائیں، سلے ہوئے کپڑے پہنیں اور موزے پہن لیں۔ اگر عورت کو حیض یا نفاس ہو تو بیت اللہ کے طواف کے سوا سارے اعمال ادا کرے اور طواف کے لیے پاک ہونے کا انتظار کرے۔

اگر احرام کے وقت عورت حیض سے ہو تو غسل کر کے احرام باندھ لے اور اگر وقوف عرفہ اور طواف زیارت کے بعد حیض آئے تو واپس وطن چلی جائے۔ طواف وداع چھوڑ دینے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

۲۔ حج تمتع کی تعریف اور طریقہ:

لغت میں تمتع کے معنی ہیں: نفع اٹھانا۔ شرعی اصطلاح میں حنفیہ کے نزدیک حج کے مہینوں میں اپنے گھر واپس آئے بغیر عمرہ کا احرام باندھنا اور اس کے تمام یا اکثر افعال ادا کرنا اور پھر حج کا احرام باندھنا اور اس کے افعال ادا کرنا۔

حنفیہ کے نزدیک تمتع کی دو قسمیں ہیں (۱) ایسا تمتع جس میں حاجی قربانی کا جانور ساتھ لایا ہو۔ (۲) جس میں قربانی کا جانور ساتھ نہ لایا ہو۔ پہلی قسم کا حکم وہی ہے جو قِران کرنے والے کا ہے یعنی جب مکہ میں داخل ہو تو طواف اور سعی کرے اور اس کے بعد احرام میں ہی رہے، احرام نہ کھولے، حتیٰ کہ ۸ ذوالحجہ کو حج کا احرام باندھے اور قربانی کے دن قربانی کرے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے: ''جس امر کا مجھے اب احساس ہوا، اگر پہلے ہوتا تو میں قربانی کا جانور ساتھ نہ لاتا اور اسے عمرہ بنا لیتا''۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قربانی کا جانور ساتھ نہ ہو تو صرف عمرہ کر کے احرام کھولا جا سکتا ہے، اگر جانور ساتھ ہوتے ہوئے احرام کھولنا جائز ہوتا تو آپؐ یہ نہ فرماتے بلکہ فرماتے کہ میں نے اسے عمرہ بنا لیا ہے اور احرام کھول دیا۔(۳۷۷) جب تمتع کرنے والا قربانی کا جانور ساتھ لے جانے کا ارادہ کرے تو احرام باندھ لے اور جانور ساتھ لے لے۔

تمتع کرنے کا طریقہ:

میقات سے شروع کرے اور عمرہ کا احرام باندھے، مکہ پہنچ کر، عمرہ کا طواف اور سعی کرکے سر منڈوا کر یا بال کٹوا کر عمرہ کا احرام کھول دے اور طواف شروع کرتے ہی تلبیہ کہنا موقوف کر دے۔ اس کے بعد حلال ہونے کی حالت میں مکہ میں قیام کرے۔

اس کے بعد آٹھ ذوالحجہ کو مستحب یہ ہے کہ مسجد حرام سے احرام باندھے۔ حدود حرم سے احرام باندھنا شرط ہے کیوں کہ تمتع کرنے والا مکہ کا مقامی سمجھا جاتا ہے اور مقامی حاجی کا میقات حرم ہے جیسا کہ میقات کی بحث میں گزر چکا، پھر جیسے مفرد حج کیا جاتا ہے اس طرح حج کرے۔

افضل یہ ہے کہ ۸ ذوالحجہ سے پہلے احرام باندھے کیوں کہ اس میں نیکی کی طرف سبقت ہے اور مشقت میں اضافہ۔

تمتع کرنے والے پر تمتع کی قربانی واجب ہے(۲۷۸) اگر جانور میسر نہ ہو تو تین دن حج کے دوران اور سات دن حج سے فارغ ہو کر روزے رکھے، خواہ گھر جا کر یا گھر پہنچنے سے پہلے۔

جب قربانی کے دن سر منڈا دیا تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا کیوں کہ سر منڈانے سے آدمی حج سے اس طرح فارغ ہو جاتا ہے جیسے سلام پھیر کر نماز سے، پس دونوں احرام کھل جائیں گے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ مکہ میں رہنے والوں کے لیے تمتع اور قران کرنا درست نہیں ہے وہ صرف حج افراد کریں، حنفیہ کے نزدیک مکہ والوں کے لیے مکروہ ہے۔

حج تمتع کا باطل ہونا:

اگر کوئی شخص قربانی کا جانور ساتھ لے کر نہیں گیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر وطن واپس آ گیا تو اس کا حج تمتع باطل ہو گیا، کیوں کہ وہ واضح طور پر اپنے خاندان میں لوٹ آیا ہے۔ اگر قربانی کا جانور لے کر آیا تھا تو پھر وطن واپس جانے سے تمتع باطل نہیں ہوگا کیوں کہ یہ مکمل طور پر وطن لوٹنا نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک تمتع باطل نہیں ہوتا کیوں کہ اول الذکر کے نزدیک سر منڈانے کے لیے حرم میں واپسی واجب ہے اور مؤخر الذکر کے نزدیک مستحب کیوں کہ سر منڈانے کا تعلق حرم سے ہے۔ اور واپسی کی صورت میں وطن لوٹنا مکمل نہیں ہوتا۔

اگر قران کرنے والا اپنے وطن واپس چلا جائے تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ قران باطل

نہیں ہوتا۔ حنفیہ کے نزدیک تمتع اور قران میں فرق یہ ہے کہ تمتع میں یہ شرط ہے کہ وطن واپسی مکمل نہ ہو اور قران میں یہ شرط نہیں ہے۔

حج کے مہینوں سے پہلے عمرے کا احرام باندھنے والا کب متمتع ہوجاتا ہے؟

حنفیہ کہتے ہیں: جس کسی نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا، پھر چار سے کم چکر طواف کے لگائے اور عمرہ کا طواف مکمل نہیں کیا تھا کہ حج کے مہینے شروع ہو گئے۔ پھر اس نے حج کے مہینوں میں طواف مکمل کیا اور حج کا احرام باندھا تو متمتع ہوگا، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک احرام شرط ہے رکن نہیں ہے۔ اس لیے حج کے مہینوں سے پہلے احرام باندھ لینا درست ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ تمتع کے لیے عمرہ اور حج کے افعال حج کے مہینوں میں ادا ہونے ضروری ہیں اور ان میں سے اکثر حج کے مہینوں میں ادا ہوئے اور اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے۔

اگر حج کے مہینوں سے پہلے عمرے کے طواف کے چار یا اکثر چکر مکمل کرنے کے بعد اسی سال حج کیا، تو تمتع کرنے والا نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے عمرے کے اکثر افعال حج کے مہینوں سے پہلے ادا کر کے اس شخص جیسا ہو گیا جس عمرے کا احرام حج کے مہینوں سے پہلے کھول دیا ہو۔

الغرض حنفیہ کے نزدیک اکثر کا وہی حکم ہے جو کل کا ہے اور جب اکثر حصہ عمرہ کا حج کے مہینوں میں ادا ہوا تو گویا سارا عمرہ حج کے مہینوں میں ادا ہوا اور تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ اور حج ادا کیا جائے۔

۳- حج قران کا طریقہ:

لغت میں قران دو چیزوں کو جمع کرنے کو کہتے ہیں۔ شرعی اصطلاح میں ایک سفر

میں ایک ہی احرام کے ساتھ حج اور عمرہ کرنے کا نام قِران ہے۔

قِران کا طریقہ یہ ہے کہ میقات سے حج اور عمرہ دونوں کا اکٹھا احرام باندھے، یا تو حقیقتاً دونوں کی اکٹھی نیت کرے یا حنفیہ کے نزدیک حکماً دونوں کا اکٹھا احرام باندھے، دوسرے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے، حکماً اکٹھا احرام کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے صرف عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ کے طواف کا اکثر حصہ مکمل کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے تو حج اور عمرہ دونوں اکٹھے ہو جاتے ہیں کیوں کہ عمرہ کا اکثر حصہ ابھی باقی ہے، جمہور کے نزدیک اس کے برعکس صورت جائز ہے یعنی پہلے حج کا احرام باندھے، بعد میں اس پر عمرہ کا احرام باندھ لے، حنفیہ کے نزدیک یہ طریقہ مکروہ ہے۔

حج کے احرام پر عمرہ کا احرام باندھنا حنفیہ کے علاوہ جمہور کے نزدیک طواف شروع کرنے سے پہلے پہلے جائز ہے۔ اگر طواف شروع کر دیا خواہ ایک قدم ہی چلا ہو تو حج کے احرام پر عمرہ کا احرام باندھنا جائز نہیں رہے گا۔

اگر تمتع کرنے والا اپنے ساتھ قربانی کا جانور لایا ہے تو تمتع کرنے والا حنفیہ کے نزدیک قِران کرے گا، جیسا کہ ہم نے وضاحت کر دی، تمتع کرنے والوں کی طرح عمرہ کے بعد احرام نہ کھولے بلکہ احرام میں رہے حتیٰ کہ قربانی کے دن قربانی کرنے کے بعد احرام کھولے۔

قِران کرنے والا احرام کی دو رکعات کے بعد یہ نیت کرے: ''اے اللہ! میں حج اور عمرہ دونوں کی نیت کرتا ہوں، تو انہیں میرے لیے آسان کر دے اور انہیں میری طرف سے قبول فرما''۔ پھر کہے: لبیک اللّٰھم لبیک..الخ۔

جب قِران کرنے والا مکہ میں داخل ہو تو بیت اللہ کے گرد سات چکر لگا کر طواف کرے، پہلے تین چکروں میں رمل کرے اور صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے، یہ عمرہ کے افعال ہیں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک مفرد کی طرح حج کے افعال شروع کرے اور مذکورہ بالا سعی کے بعد طواف قدوم کرے اور حج کے لیے طواف افاضہ کرے اور مفرد کی طرح صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: واتموا الحج والعمرۃ للہ (اللہ کے لیے حج اور عمرہ کی تکمیل کرو، البقرہ ۲: ۱۹۶) اور ان کی تکمیل کا مفہوم یہ ہے کہ تمام افعال پورے ادا کرو اس لیے قِران کرنے والے اور دوسرے حاجی کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ صبّی بن معبد نے جب دو بار طواف کیا اور دو بار سعی کی تو حضرت عمرؓ نے ان سے کہا کہ ''تم نے اپنے نبیؐ کی سنت کا اتباع کیا'' (۳۷۹)۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ قِران کرنے والے کے بارے میں فرماتے ہیں: ''جب تم حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھو تو دو بار طواف کرو اور دو بار صفا ومروہ کے درمیان سعی کرو'' (۳۸۰)۔

جمہور کے نزدیک (۳۸۱) قِران کے لیے ایک طواف اور ایک بار سعی کافی ہے کیوں کہ ترمذی نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس کسی نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا اس کے لیے ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے تا آنکہ دونوں کا احرام کھول دے'' (۳۸۲) لیکن قِران کرنے والا حج افراد کرنے والے کی طرح طواف افاضہ سے پہلے طواف قدوم کرے اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی نہ کی ہو تو طواف افاضہ کے بعد سعی کرے۔

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: ''جو حج اور عمرہ کو جمع کرتے ہیں وہ صرف ایک طواف کریں'' (۳۸۳)۔ حضرت عائشہؓ نے جب حج اور عمرہ جمع کیے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا صفا اور مروہ کا ایک طواف تمہارے حج اور عمرہ کے لیے کافی ہیں (۳۸۴)۔

تمتع اور قِران کی قربانی:

علماء کا اتفاق ہے کہ تمتع اور قِران کرنے والوں پر قربانی(۳۸۵) واجب ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الھدی(جو حج کے ساتھ عمرہ سے بھی فائدہ اٹھائے وہ جو قربانی بآسانی دے سکے دے، البقرہ۲: ۱۹۶)۔

تمتع اور قِران کی قربانی درحقیقت شکر کی قربانی ہے، حنفیہ کے نزدیک قربانی دینے والا بھی اس کا گوشت کھا سکتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک نہیں کھا سکتا۔ اگر قِران کرنے والا مکہ میں داخل نہ ہو اور سیدھا عرفات چلا جائے تو حنفیہ کے نزدیک اس نے عمرہ چھوڑ دیا، اس لیے اب اس پر قِران کی قربانی واجب نہیں ہوگی البتہ عمرہ چھوڑ دینے کی قربانی واجب ہوگی جو کفارہ کی قربانی ہے اور اس کا گوشت کھانا اس کے لیے جائز نہیں، نیز عمرہ کی قضا بھی کرے، کیوں کہ عمرہ شروع کرنے سے واجب ہوگیا اور ادا نہیں کیا گیا اس لیے اس کی قضا کرے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر حج کا احرام باندھنے کے لیے ایسا شخص دوبارہ میقات پر چلا گیا تو اس سے تمتع کی قربانی معاف ہو جائے گی۔

تمتع اور قِران کی قربانی کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے(۳۸۶)۔

جمہور کے نزدیک عید کے دن سر منڈانے سے پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرنے کے بعد، بکری، گائے، اونٹ یا اونٹ کے ساتویں حصہ کی قربانی دے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح قربانی کی تھی۔

شافعیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ تینوں ائمہ کے اختلاف سے بچنے کے لیے عید

کے دن ہی قربانی دے لیکن قربانی کے وجوب کا وقت حج کے احرام کا وقت ہے کیوں کہ احرام باندھنے سے ہی حاجی عمرہ کو حج کے ساتھ ملانے والا بن جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ عمرہ سے فارغ ہو کر قربانی کر سکتا ہے اور یہ قربانی حدود حرم میں کی جائے بشرطیکہ وہاں قربانی کرنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ اپنے شہر میں یا کسی دوسری جگہ قربانی کی استطاعت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اس کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

اگر قربانی کا جانور میسر نہ ہو تو ایام حج میں تین دن روزے رکھے اور عرفہ کا دن ان تین دنوں کا آخری دن ہونا چاہیے۔ اور وطن واپس جا کر سات روزے، مزید رکھے، اگر حج سے فارغ ہو کر مکہ میں ہی سات روزے رکھ لے تو جائز ہے۔

اگر قربانی کی استطاعت نہ ہو تو اس کے بدلے میں روزے رکھنے کے اوقات اور مسلسل روزے رکھنے کے بارے میں فقہاء کی آراء:

حنفیہ کہتے ہیں(۳۸۷) مختلف ایام میں بھی روزے رکھنے جائز ہیں۔ مسلسل روزوں کی شرط نہیں ہے۔ تین روزوں کا وقت احرام عمرہ کے بعد حج کے مہینے ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فصیام ثلاثة ایام فی الحج (البقرہ۲: ۱۹۶ حج میں تین دن کے روزے ہیں) یعنی حج کے مہینوں میں، کیوں کہ حج بذات خود روزوں کا وقت نہیں ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ ۸ ذوالحجہ سے ایک دن پہلے رزوہ رکھے اور عرفہ سے ایک دن پہلے رکھنا جائز ہے۔ اگر ایام حج میں تین روزے نہیں رکھ سکا اور قربانی کا دن آ گیا تو پھر لازماً قربانی کرے کیوں کہ روزے قربانی کا بدل ہیں، اور آیت نے روزوں کو حج کے وقت کے ساتھ مختص کر دیا ہے، اگر قربانی کے دن تک کسی شخص نے روزے مؤخر کر دیے اور احرام کھول دیا تو دو قربانیاں دے، ایک تمتع کی قربانی اور دوسری جانور ذبح کرنے سے پہلے احرام کھولنے کا کفارہ۔

باقی ماندہ سات روزے ایام حج کے بعد جہاں چاہے رکھے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:
وسبعة اذا رجعتم (اور سات روزے، جب تم حج سے واپس لوٹ جاؤ، البقرہ۲: ۱۹۶)
یعنی افعال حج سے فارغ ہو جاؤ لیکن ایام تشریق میں روزے نہ رکھے۔

پہلے تین روزے افعال حج شروع کرنے سے پہلے بھی رکھنے جائز ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک(۳۸۸) پہلے تین روزے اور بعد کے سات روزے مسلسل رکھنے واجب ہیں۔ پہلے تین روزے اس طرح رکھے کہ یوم عرفہ کو آخری روزہ ہو۔ اگر کسی کو معلوم نہیں تھا یا بھول گیا تو منیٰ کے تین ایام میں رکھ لے۔ بعد کے سات روزے چاہے تو وطن واپسی کے دوران رکھ لے اور چاہے تو وطن جا کر رکھے۔ لیکن پہلے تین روزے افعال حج شروع کرنے سے پہلے رکھنا جائز نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک(۳۸۹) پہلے تین روزے اور بعد کے سات روزے مسلسل رکھنا مستحب ہیں اگر کوئی شخص حج کے دوران تین روزے نہیں رکھ سکا تو راجح روایت یہ ہے کہ ان کی قضا واجب ہے۔ کیوں کہ یہ ایسے روزے ہیں جن کا وقت مقرر ہے، پس رمضان کے روزوں کی طرح ان کی قضا کرے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ پہلے تین روزوں کی قضا اور بعد کے سات روزوں کے درمیان کم از کم چار دن کا (قربانی کا دن اور ایام تشریق) اور اتنے ایام کا وقفہ کرے جتنے دنوں میں بالعموم سفر کر کے اپنے وطن پہنچ سکتا ہے۔ اگر کسی نے مسلسل دس روزے رکھ لیے تو تین روزے درست ہو گئے۔ باقی سات وقفے کے بغیر رکھنے کی وجہ سے درست نہیں ہوئے۔

روزے صرف اس صورت میں جائز ہیں جب کہ حسی طور پر قربانی میسر نہ ہو، مثلاً جانور ہی نہ ہو یا پیسے نہ ہوں یا شرعاً عاجز ہو، مثلاً قیمت مثل سے زائد پر قربانی کا جانور ملتا

ہو یا جانور کی اسے خود ضرورت ہو یا پیسے ہوں لیکن دوسری ضروریات کے لیے بمشکل کافی ہوں یا مال گم ہوگیا ہو وغیرہ۔

تین روزوں کا وقت حج کا احرام باندھنے کے بعد شروع ہوتا ہے کیوں کہ آیت میں ہے: فصیام ثلاثة ایام فی الحج (حج کے دوران تین روزے رکھے، البقرہ۲: ۱۹۶) اس لیے حج کے احرام سے پہلے روزے رکھنا جائز نہیں۔ البتہ قربانی قبل از وقت دینا جائز ہے کیوں کہ روزے بدنی عبادت ہیں اس لیے نماز کی طرح قبل از وقت درست نہیں جب کہ قربانی مالی عبادت ہے اور زکوۃ کی طرح قبل از وقت دی جا سکتی ہے۔

مستحب یہ ہے کہ عرفہ کے دن سے پہلے تین روزے مکمل کر لے، کیوں کہ حج کے دوران عرفہ کا روزہ مکروہ ہے اور سات روزے واپس اپنے وطن اور خاندان میں جا کر رکھے، اگر واپسی کا ارادہ ہو، راجح روایت یہی ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وسبعة اذا رجعتم (جب واپس لوٹ جاؤ تو سات روزے رکھو، البقرہ۲: ۱۹۶) نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''جس کسی کو قربانی کا جانور میسر نہ ہو تو وہ حج کے دوران تین دن اور اپنے گھر واپس جا کر سات دن روزے رکھے'' (۳۹۰)۔ گھر کے راستے میں روزہ رکھنا جائز نہیں البتہ اگر مکہ میں قیام کی نیت ہو تو وہیں روزے رکھ لے۔

روزوں کے سلسلے میں حنابلہ کی رائے میں تفصیل موجود ہے، وہ کہتے ہیں (۳۹۱) مسلسل روزے رکھنا واجب نہیں اور تین اور سات روزوں میں سے ہر ایک کے دو دو اوقات ہیں: جواز کا وقت اور مستحب وقت۔

تین روزوں کا مستحب وقت:

حج کا احرام باندھنے سے لے کر عرفہ کے دن تک، اس طرح روزے رکھے کہ عرفہ

کے دن آخری روزہ ہو۔ اگرچہ عرفہ کے دن کا روزہ مستحب نہیں ہے لیکن اس صورت میں اس کی ضرورت ہے۔

تین روزوں کا وقت جواز:

جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد رکھے جا سکتے ہیں۔ مالکیہ اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کی رائے میں حج کا احرام باندھنے کے بعد رکھے۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام تمتع کے دو احراموں میں سے ایک ہے پس اس کے بعد روزے رکھنا اسی طرح درست ہیں جیسے حج کا احرام کے بعد، جیسے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا جائز ہے۔ اور دوسرے فریق کی دلیل یہ آیت ہے: فصیام ثلاثة ایام فی الحج (حج کے دوران تین روزے رکھے، البقرہ۲: ۱۹۶)۔

سات روزوں کا مستحب وقت:

جب واپس گھر پہنچ جائے کیوں کہ اوپر مذکور آیت اور حدیث میں یہی ہے۔ ان کے جواز کا وقت ایام تشریق کے بعد کا وقت ہے، خواہ سفر میں ہو یا مکہ میں قیام پذیر ہو کیوں کہ جو روزہ فرض ہو اور وطن میں رکھنا جائز ہو۔ اس سے پہلے رکھنا بھی جائز ہے جیسا کہ تمام فرائض کا یہی حکم ہے۔ آیت میں اذا رجعتم (جب تم لوٹ جاؤ، البقرہ۲:۱۹۶) کے الفاظ سے اللہ تعالیٰ نے واجب روزوں کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس سے پہلے رکھنے کی ممانعت نہیں ہے جیسا کہ بیماری یا سفر کی حالت میں رمضان کے روزے مؤخر کرنے کی اجازت ہے، فعدة من ایام أخر (دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرو، البقرہ۲:۱۸۴) کیوں کہ روزہ کا سبب پائے جانے کے بعد روزے کی اہلیت رکھنے والے فرد نے روزہ رکھا، اس لیے وہ درست ہے جیسا کہ مسافر اور مریض کا روزہ درست ہے۔

اگر حج تمتع کرنے والے نے ایام حج میں تین دن روزہ نہیں رکھا تو بعد میں رکھ لے، خواہ منیٰ میں قیام کے دنوں میں، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے۔ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ یہ روزے واجب ہیں اور ان کا وقت نکل جانے سے ساقط نہیں ہوتے جیسے رمضان کے روزے۔ مذکورہ بالا آیت میں ان کے وجوب کا بیان ہے، ساقط ہونے کا نہیں۔ ایام منیٰ میں روزے رکھنا درست ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے ''ایام تشریق میں صرف ایسے افراد کو روزہ رکھنے کی اجازت ہے جنہیں قربانی کا جانور میسر نہ ہو'' (۳۹۲)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی تھی۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ایام حج میں تین دن روزے رکھنے کا حکم دیا۔ اب ایام حج میں سے یہی تین دن باقی ہیں، پس انہیں میں روزے رکھے۔ اگر کسی نے ان ایام میں روزے رکھ لیے تو اس کا حکم وہی ہے جو قربانی کے دن سے پہلے روزے رکھنے والے کا حکم ہے۔

اگر کسی نے مسلسل دس روزے رکھ لیے تو تین اور سات میں وقفہ کرنا ضروری نہیں، شافعیہ کے نزدیک ضروری ہے۔ کیوں کہ یہ روزے واجب ہیں اور ایسے وقت میں رکھے جا سکتے ہیں۔ جب روزہ رکھنا جائز ہو، پس ان میں وقفہ واجب نہیں جیسا کہ دوسرے روزوں کے بارے میں احکام ہیں۔

روزوں کے وجوب کا وقت:

روزے قربانی کا بدل ہیں، اس لیے جب قربانی واجب ہوتی ہے اسی وقت روزے واجب ہوتے ہیں کیوں کہ بدل اسی وقت واجب ہوتا ہے جب اصل واجب ہو، تمام متبادل امور میں یہی اصول ہے۔

بحث نہم: حج سے حلال یعنی فارغ ہونے کا طریقہ:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج سے حلال ہونے کے دو مراحل ہیں: پہلا یا چھوٹا اور دوسرا یا بڑا لیکن پہلے مرحلہ پر کیا کیا امور حلال ہو جاتے ہیں اس میں مندرجہ ذیل اختلافات ہیں (۳۹۳)۔

پہلے مرحلہ کا حلال ہونا:

تین کاموں یعنی جمرہ عقبہ کی رمی، سر منڈانا اور طواف افاضہ۔ ان میں سے کوئی سے دو کام کر لینے سے پہلے مرحلہ پر حلال ہو جاتا ہے اور عورتوں کے سوا تمام امور جائز ہو جاتے ہیں۔ یعنی عورتوں سے جماع اور جماع کے محرکات حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بدستور حرام رہتے ہیں۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جب تم رمی کر چکو اور سر منڈا لو تو تمہارے لیے خوشبو لگانا، سلے ہوئے کپڑے پہننا جائز ہے صرف عورتیں حرام ہیں'' (۳۹۴) یعنی عورتوں کے تعلق سے جو امور حرام تھے مثلاً ہم بستری، بوسہ دینا، شہوت سے ہاتھ لگانا، نیز شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد نکاح بھی حرام ہے۔ ان کے سوا باقی امور مثلاً شکار کرنا، بال کاٹنا اور ناخن تراشنا جائز ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک اس مرحلے پر عورتوں، شکار اور خوشبو کے سوا باقی امور حلال ہو جاتے ہیں، کیوں کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: ''جب تم جمرہ کی رمی کر چکو اور قربانی کر لو، سر منڈا لو تو تمہارے لیے خوشبو اور عورتوں کے سوا باقی چیزیں حلال ہو جاتی ہیں'' (۳۹۵)۔ نیز ارشاد ربانی ہے: ولا تقتلوا الصید وانتم حرم (احرام کی حالت میں شکار نہ کرو، المائدہ ۵:۹۴) پس شکار کرنا بھی حرام ہے۔

دوسرے مرحلہ کا حلال ہونا:

مذکورہ بالا تین امور میں سے تیسرا بھی مکمل کر لینے کے بعد حلال ہونے کا دوسرا مرحلہ بھی مکمل ہو جاتا ہے۔ جب رمی جمرہ کر لیا جائے، سر منڈا لیا جائے اور طواف افاضہ کر لیا جائے تو تمام چیزیں جو احرام کی وجہ سے حرام تھیں حلال ہو جائیں گی اور بالاجماع احرام مکمل طور پر ختم ہو جائے گا، البتہ باقی افعال یعنی رمی کرنا بالاتفاق اور حنفیہ کے سوا دوسرے ائمہ کے نزدیک منیٰ میں رات گزارنا واجب ہے جو احرام کے بغیر ادا کیے جائیں گے۔ جیسا کہ پہلا سلام پھیرنے کے بعد نماز مکمل ہو جاتی ہے اور دوسرا سلام اس کے بعد بھی پھیرنے کا حکم ہے البتہ نماز میں دوسرا سلام مستحب ہے اور حج میں مذکورہ بالا افعال واجب ہیں۔

مستحب یہ ہے کہ رمی کے ایام مکمل ہونے سے پہلے جماع نہ کرے تاکہ احرام کا باقی ماندہ اثر بھی ختم ہو جائے۔

بحث دہم: احرام کے ممنوعات اور مباحات:

ممنوعات:

وہ امور جو حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لیے حرام ہیں تا آنکہ منیٰ میں سر منڈا دے۔ ان کی بہت سی اقسام ہیں جو چار اصول پر مشتمل ہیں اور وہ یہ ہیں: سلا ہوا لباس پہننا، بدن کو تروتازہ اور صاف ستھرا رکھنا، شکار کرنا اور عورتیں۔

ان چار اصول کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ یہ پہلی تین چیزیں ہیں اور دوسری وہ جس سے حج فاسد ہو جاتا ہے اور یہ ہم بستری ہے۔

ان ممنوعات کے بارے میں تفصیلی بحث اور فقہاء کی آراء درج ذیل ہیں:(۲۹۶)

اصل اوّل: سلا ہوا لباس پہننا:

اس کے حکم میں اس بنا پر اختلاف ہے کہ احرام باندھنے والا مرد ہے یا عورت۔

ا۔ مرد کا لباس: مرد کے لیے احرام باندھتے ہی کسی ایسی چیز سے پورا یا سر کا کچھ حصہ ڈھانپنا حرام ہے جس سے سر ڈھانپا جاتا ہو خواہ وہ سلی ہوئی ہو یا نہ، پس سر اور چہرے پر پگڑی، کپڑا، ٹوپی رکھنا یا کپڑے سے ڈھانپنا جائز نہیں۔ خواہ کپڑا باریک ہو اور اس کے پیچھے سے جلد نظر آتی ہو، پٹی باندھنا بھی درست نہیں کیوں کہ صحیحین میں ہے کہ ”ایک شخص احرام کی حالت میں گر کر مر گیا تو آپؐ نے فرمایا: اس کا سر نہ ڈھانپنا، یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا“ (۳۹۷)۔ یہ سب کے لیے ہے البتہ اگر مجبوری ہو مثلاً علاج کے طور پر یا سردی گرمی کی وجہ سے تو ڈھانپنا جائز ہے اور اس صورت میں فدیہ واجب ہے۔

البتہ جن چیزوں سے سر اور چہرہ نہیں ڈھانپا جاتا مثلاً پگڑی یا تکیے سے ٹیک لگانا، پانی میں گھس جانا یا محمل کے سائے میں بیٹھنا یا سر پر ہاتھ رکھنا خواہ طویل وقت کے لیے ہو یا سر درد کے باعث سر پر ڈوری وغیرہ باندھ لینے میں کوئی حرج نہیں۔ اگر سر پر کوئی سامان یا تھیلا وغیرہ رکھ لیا تو مکروہ ہے اور شافعیہ کی صحیح روایت یہ ہے کہ حرام نہیں، چھتری، مکان، گاڑی، درخت یا خیمے کے سائے میں بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں۔

حنابلہ کے نزدیک محمل وغیرہ یا کسی کپڑے کے سائے تلے ہونا درست نہیں البتہ عذر کی بنا پر جائز ہے، اس صورت میں فدیہ ادا کرے۔

چہرہ ڈھانپنا اور تہ بند، چادر کے سوا باقی بدن ڈھانپنا بھی حرام ہے، پس جبہ، قمیص، شلوار، موزہ، سلا ہوا جوتا نہ پہنے۔ ان سلا جوتا یا ہوائی چپل (۳۹۸) وغیرہ جس سے انگلیوں کا اکثر حصہ نظر آتا ہو پہننا جائز ہے۔ اگر مطلوبہ اشیا نہ ملیں یا خریدنے کی استطاعت نہ ہو تو

اگر تہ بند نہ ہو تو شلوار پہن لے اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک موزے ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ کر پہن لے۔ حنابلہ کی مشہور روایت اور شافعیہ کے نزدیک موزے کاٹنے ضروری نہیں ہیں۔

عذر کی بنا پر شلوار اور موزے پہننے کے جواز کی دلیل ابن عباسؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے سنا کہ آپؐ فرما رہے تھے، جس کے پاس جوتے نہ ہوں موزے پہن لے اور جس کے پاس تہ بند نہ ہو شلوار پہن لے'' (۳۹۹)۔ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ان کے پہننے پر فدیہ واجب نہیں ہوتا جب کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فدیہ واجب ہوتا ہے کیوں کہ ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ ''ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، احرام میں آدمی کیا لباس پہنے؟ آپؐ نے فرمایا: قمیص، پگڑی، شلوار، ٹوپی اور موزے نہ پہنے۔ اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو موزے پہن لے اور ٹخنوں کے نیچے سے انہیں کاٹ لے اور ایسے کپڑے نہ پہنے جو زعفران یا ورس کی خوشبو والے ہوں'' (۴۰۰)۔

موزوں کو کاٹنا ضروری نہ ہونے کے بارے میں حنابلہ اور شافعیہ کی دلیل ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے (۴۰۱): ''جس کے پاس جوتے نہ ہوں وہ موزے پہن لے''۔ یہ حدیث ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے مؤخر ہے کیوں کہ وہ عرفات کا خطبہ تھا، پس یہ اس کے لیے ناسخ ہے۔ اگر کاٹنا ضروری ہوتا تو آپؐ لوگوں کے لیے بیان فرما دیتے کیوں کہ جہاں کوئی بات بیان کرنے کی ضرورت ہو وہاں اسے بیان نہ کرنا جائز نہیں۔ اور جب مطلقاً موزوں کے پہننے کی اجازت دی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کاٹے بغیر پہننے کی اجازت ہے۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ کاٹ لے تا کہ اس صحیح حدیث پر بھی عمل ہو جائے اور

اختلاف سے بچ سکے اور احتیاط کے تقاضے پر عمل کر سکے۔

شلوار اور موزے پہننے پر فدیہ واجب نہ ہونے کے سلسلے میں حنابلہ کی دلیل بھی ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ آپؐ نے شلوار اور موزے پہننے کا حکم دیا لیکن فدیہ کا ذکر نہیں کیا۔

جن چیزوں کا پہننا حرام ہے انُ کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ایسا لباس جو پورے بدن یا بدن کے کسی عضو کا احاطہ کیے ہوئے ہو پہننا جائز نہیں۔ خواہ سلا ہوا ہو یا ان سلا، پس قمیص، شلوار، جبہ، قبا، موزہ، ایسی قمیص جو سلی ہوئی نہ ہو بلکہ بنی ہوئی ہو، زرہ، جراب، آپس میں جڑا ہوا کپڑا یا ایسا کپڑا جو سارے بدن پر باندھ لیا جائے پہننا جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایسا جوتا جو پاؤں کے اگلے حصہ کو ڈھانپ لے لیکن ٹخنے کھلے ہوں پہننا حرام ہے۔

لباس میں اعتبار اس امر کا ہے کہ کوئی لباس معمول کے مطابق کیسے پہنا جاتا ہے کیوں کہ اس سے خوب صورتی اور خوش حالی کا انداز پیدا ہوتا ہے۔ اگر کسی نے قمیص یا قبا اوڑھ لی یا شلوار تہ بند کے طور پر استعمال کر لی تو کوئی حرج نہیں اور نہ کوئی فدیہ ہے۔ اگر کسی نے اپنے بدن پر قبا (۳۰۲) یا عبا اس طرح ڈالی کہ اگر اس کے ساتھ بیٹھتا یا کھڑا ہوتا ہے تو اس کا مزید خیال رکھے بغیر وہ بدن پر رکتی نہیں ہے تو فدیہ واجب نہیں ہوگا۔ اگر کوئی شخص پہننے بغیر کوئی سلا ہوا کپڑا اپنی پشت پر ڈال لے یا اپنے اردگرد لپیٹ لے تو کوئی حرج نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک ایسا ان سلا کپڑا جس سے خوش حالی اور ترفہ کا اظہار ہوتا ہو پہننا بھی مکروہ ہے جیسے کسی جانور کی کھال۔

شافعیہ کے نزدیک چادر کو باندھ لینا، بٹن لگا لینا یا کاج کر لینا یا ایک طرف دھاگا ڈال کر اسے دوسری طرف باندھ لینا جائز نہیں۔ اگر کسی نے بٹن لگا لیے یا سی لیا تو حرام

ہے اور فدیہ واجب ہوگا۔ ہاں ستر ڈھانپنے کے لیے تہ بند کو باندھ لینا جائز ہے۔ چادر کو نہیں۔ البتہ چادر کے کنارے کو تہ بند میں اڑس لینا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک تہ بند میں سوراخ کرنا اور اس سے تہ بند میں گانٹھ لگانا مکروہ ہے۔

شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ضرورت کے تحت تلوار حمائل کرنا جائز ہے(۴۰۳)۔ نیز کمر میں تھیلی باندھنا اور پٹی باندھ لینا،(۴۰۴) انگوٹھی اور گھڑی پہننا جائز ہے۔

ورس(۴۰۵)، زعفران اور عصفر (۴۰۶) سے رنگے ہوئے کپڑے پہننا جائز نہیں کیوں کہ صحیح حدیث میں ہے: ''ایسا کپڑا نہ پہنے جسے ورس یا زعفران لگا ہوا ہو''۔

جس نے قمیص پہنے ہوئے احرام باندھا اور فوراً اتار دی تو اس کے ذمے کوئی فدیہ نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کو جو خوشبو میں بسا ہوا تھا جبہ پہنے ہوئے احرام باندھتے دیکھا تو فرمایا: ''خوشبو دھو ڈالو، جبہ اتار دو اور جیسے حج کرتے ہو اسی طرح عمرہ کرو'' (۴۰۷)۔ آپؐ نے اس شخص کو فدیہ دینے کا حکم نہیں دیا۔ البتہ اگر اتارنا ممکن تھا لیکن اس نے بدستور پہنے رکھا تو فدیہ دے کیوں کہ سلا ہوا لباس پہنے رکھنا اسی طرح حرام ہے جیسے شروع میں سلا ہوا لباس پہننا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جبہ اتارنے کا حکم دیا تھا(۴۰۸)۔

ب۔ عورت کا لباس: عورت سلے ہوئے لباس سے اپنا سر اور سارا بدن ڈھانپے۔ البتہ چہرہ کھلا رہنے دے۔ عورت کے لیے چہرہ اسی طرح ہے جیسے مرد کے لیے سر ہے اور عورت کے احرام کا تعلق اس کے چہرے سے ہے، جیسے مرد کے لیے بالاتفاق احرام میں سر ڈھانپنا حرام ہے اسی طرح عورت کے لیے چہرہ ڈھانپنا حرام ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''عورت چہرے پر نقاب نہ ڈالے اور دستانے نہ پہنے'' (۴۰۹)۔ نیز آپؐ نے فرمایا: ''عورت

کا احرام اس کے چہرے میں ہے"۔

لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر قریب سے مردوں کے گزرنے کے باعث عورت کو چہرے کے پردے کی ضرورت محسوس ہوتو وہ سر کے اوپر سے کپڑا لٹکا کر چہرے پر ڈال لے(۴۱۰)۔ کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ: "ہم احرام کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھیں، جب ہمارے پاس سے سواری پر مرد گزرتے تو ہم سے بعض اپنی بڑی چادر سر پر سے آگے کر کے چہرے پر لٹکا لیتیں اور جب وہ گزر جاتے تو چہرہ کھول دیتیں"(۴۱۱)۔ چوں کہ عورت کو چہرے کے پردے کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے ستر ڈھانپنے کی طرح عورت کے لیے چہرہ ڈھانپنا بھی مطلقاً حرام نہیں ہے۔

مالکیہ نے فتنہ کے خوف سے عورت کو چہرہ ڈھانپنے کی اجازت دی ہے۔ البتہ کسی سوئی یا ٹانکے سے جوڑ کر یا سر پر باندھ کر کپڑا چہرے پر نہ ڈالے بلکہ سر کی چادر آگے کر کے چہرے پر اس طرح ڈالے کہ اس کے دونوں کنارے ٹانکے اور باندھے بغیر سر پر ہوں (۴۱۲)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اجازت دی ہے(۴۱۳) کہ کسی رکاوٹ کے ذریعے کپڑا چہرے سے الگ کر کے پردہ کر سکتی ہے۔ انہوں نے کہا کہ کوئی لکڑی وغیرہ اس طرح رکھ لی جائے کہ چہرے پر ڈالا ہوا کپڑا چہرے پر نہ لگے، خواہ ایسا گرمی، سردی یا فتنہ وغیرہ کے خوف سے کیا جائے یا بغیر ضرورت کے۔ اگر لکڑی گرنے سے بلااختیار کپڑا چہرے پر لگ جائے اور فوراً ہٹا دے تو کوئی فدیہ نہیں۔ اگر دانستہ لکڑی ہٹائی جس سے بلااختیار کپڑا گر گیا اور چہرے پر پڑا رہا تو فدیہ دینا ضروری ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں اگر خنثیٰ مشکل صرف چہرہ ڈھانپ لے یا صرف سر ڈھانپ لے تو اس پر فدیہ نہیں ہے۔ اور اگر دونوں اکٹھے ڈھانپ لے تو فدیہ دے۔ شافعیہ کے نزدیک عورت اگر خضاب لگا لے اور ہاتھ پر کپڑا لپیٹ لے یا خضاب لگائے بغیر کپڑا لپیٹ لے تو فدیہ واجب نہیں ہوگا۔

مرد کے لیے دستانے پہننا حرام ہیں اور شافعیہ کی صحیح تر روایت کے مطابق عورت کے لیے بھی حرام ہیں اور اگر کسی نے پہن لیے تو فدیہ واجب ہوگا۔

معذور کا لباس:

یاد رہے کہ لباس اور پردے کے احکام کا تعلق ایسے حالات سے ہے جب کوئی عذر نہ ہو اگر کسی نے سلا ہوا لباس پہن لیا، یا جن اعضاء کو کھلا رکھنا واجب تھا انہیں ڈھانپ لیا تو فدیہ دینا پڑے گا۔ البتہ معذور شخص جسے سر ڈھانپنے کی ضرورت درپیش ہو یا سردی، گرمی وغیرہ کی وجہ سے یا علاج کے طور پر سلے ہوئے کپڑے پہننا پڑیں یا عورت کسی مجبوری سے چہرہ ڈھانپ لیتی ہے تو جائز ہے۔ البتہ فدیہ دینا ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مرد کے لیے ایسا سلا ہوا لباس جو سارے بدن کو یا ہتھیلی کو یا کسی عضو کو احاطہ کر لے پہننا حرام ہے البتہ انگوٹھی، ازار بند اور گھڑی باندھنا جائز ہے۔ ان تمام امور میں عورت کا بھی وہی حکم ہے جو مرد کا ہے۔ البتہ تین مسائل میں عورت کے لیے پردہ کرنا جائز ہے اور وہ ہیں سلا ہوا لباس پہننا، موزے پہننا اور سر ڈھانپنا۔

اصل دوم:

بدن کو خوشبو لگا کر، بال صاف کر کے یا ناخن وغیرہ کاٹ کر یا خوشبو لگانے کی طرح اور کوئی کام کر کے آراستہ کرنا۔

خوشبو لگانا: مُحرم کے لیے کپڑے اور بدن پر خوشبو لگانا حرام ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''مُحرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسے ورس یا زعفران لگا ہوا ہو''۔ ورس ایک خوشبو ہے۔ اسی طرح شافعیہ کے نزدیک سر اور داڑھی کو تیل لگانا حرام ہے، عورت کے لیے تیل لگانا حرام ہے۔ خواہ تیل خوشبو دار نہ ہو جیسے کہ عام تیل یا پگھلا ہوا موم کیوں کہ اس میں زیب و زینت کا پہلو ہے جو کہ احرام کی حالت کے منافی ہے، احرام میں غبار آلود، بال بکھرے ہوئے ہونے چاہیے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''مُحرم وہ ہے جس کے بال بکھرے ہوئے ہوں اور غبار آلود ہو'' (۴۱۴)۔ جس مُحرم کو اونٹنی نے کچل کر مار دیا تھا، اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اس کے سر پر کپڑا نہ ڈالو، اور نہ خوشبو اس کے قریب لے جاؤ''۔ اگر مُحرم نے خوشبو یا تیل لگا لیا تو فدیہ ادا کرے۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں: اگر خوشبو دار تیل لگا لیا مثلاً بنفشہ، گلاب یا پارے کا تیل اور پورے ایک عضو کو لگایا تو قربانی (دم) دینا ہوگا۔ اگر ایسا تیل لگایا جو خوشبو دار نہ ہو جیسا کہ سادہ تیل یا تلوں کا تیل تو بھی دم دینا ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک خوشبو لگانے کی حرمت کا اصول یہ ہے کہ خوشبو اس طرح لگائی جائے کہ کپڑے یا بدن کے ساتھ خوشبو لگائے جیسے گلاب یا مشک کے پانی وغیرہ کا استعمال۔

حنفیہ کے نزدیک مُحرم کے لیے نہانے اور حمام میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ نہانا طہارت ہے، اس کی ممانعت نہیں ہے، مُحرم سرمہ لگا سکتا ہے کیوں کہ سرمے کی

خوشبو نہیں ہوتی اس لیے وہ خوشبو نہیں ہے۔ البتہ سر اور داڑھی خطمی سے نہ دھوئے کیوں کہ خطمی خوشبو کی قسم ہے۔ سر کی جوئیں نہ مارے۔

مالکیہ کے نزدیک بھی خوشبو کی حرمت کا اصول وہی ہے جو حنفیہ کے نزدیک ہے یعنی خوشبو لگانا۔ خوشبو چھوئے بغیر سونگھنا بھی مکروہ ہے۔ خوشبو دار تیل بغیر کسی مجبوری کے نہ لگائے۔ اگر مجبوری ہو تو جائز ہے کیوں کہ مجبوری میں ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔ ایسا تیل بھی نہ لگائے جو خوشبو دار نہ ہو، بلاضرورت سرمہ نہ لگائے۔ جس سرمے میں خوشبو نہ ہو وہ لگا سکتا ہے۔ ایسا کھانا نہ کھائے جس میں ایسی خوشبو ہو جو آگ پر نہ پکی ہو۔ خوشبو پاس رکھنا بھی مکروہ ہے۔ زیادہ دیر تک خوشبو سونگھنا بھی مکروہ ہے۔ صفائی کے لیے حمام میں نہ داخل ہو، البتہ ٹھنڈک کے لیے یا غسل جنابت کے طور پر حمام میں داخل ہونا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ اور امام ابوحنیفہ کی بھی یہی رائے ہے کہ بلاضرورت اگر غیر خوشبو دار تیل بدن کو یا بالوں کو لگائے خواہ کسی بیماری میں ہو تو فدیہ دے۔ اگر بیماری کی وجہ سے تیل لگانے کی ضرورت پیش آئے تو ہتھیلی پر یا پاؤں کے تلوے پر تیل لگانا جائز ہے اور بالاتفاق فدیہ نہیں ہے۔ ظاہری بدن پر تیل لگانے کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ فدیہ واجب ہے اور دوسرا یہ کہ واجب نہیں ہے (۴۱۵)۔

خوشبو کے استعمال کے مسئلہ میں شافعیہ، حنفیہ اور مالکیہ سے ہم آہنگ ہیں اور وہ یہ کہ بدن یا کپڑے پر معمول کے مطابق خوشبو نہ لگائی جائے۔ اگر بدن کے کسی حصے کو مشک وغیرہ لگائی تو فدیہ دے خواہ ظاہر بدن پر لگائی یا باطن بدن میں مثلاً خوشبو کھالی یا حقنہ کے ذریعے اندر داخل کی یا سونگھ لی۔ عطار کی دوکان پر یا کسی جگہ جہاں خوشبو کی دھونی دی جا رہی ہو یا خانہ کعبہ کے پاس خوشبو کی دھونی دی جا رہی ہو تو بیٹھنا حرام نہیں ہے۔ قصداً

خوشبو سونگھنا مکروہ ہے۔ اگر خوشبو کو ہاتھ لگایا لیکن ہاتھ کے ساتھ خوشبو کے اجزا نہیں لگے تو صحیح یہ ہے کہ فدیہ نہیں ہے۔ گلاب کا پھول سونگھنا خوشبو کا استعمال ہے جب کہ گلاب کا پانی سونگھنا خوشبو کا استعمال نہیں ہے۔ اگر بند بوتل میں یا بند پوٹلی یا لفافے میں مشک ہو اسے اٹھانے میں کوئی گناہ ہے نہ فدیہ، خواہ اس کی خوشبو آ رہی ہو۔

قصداً خوشبو کا استعمال حرام ہے۔ اگر بھولے سے خوشبو لگا لی یا مسئلہ کا علم نہیں تھا یا کسی نے زبردستی لگا دی تو گناہ ہے نہ کفارہ۔ اسی طرح اگر معلوم نہ ہو کہ جو چیز استعمال کر رہا ہے وہ خوشبو ہے تو اس پر بھی گناہ ہے نہ کفارہ۔ اگر یہ خیال ہو کہ خوشبو خشک ہے ہاتھ کو نہیں لگے گی لیکن جب ہاتھ لگایا تو تر تھی تو راجح روایت یہ ہے کہ اس پر بھی فدیہ نہیں ہے۔

اگر بدن یا کپڑے کے ساتھ اس طرح خوشبو لگ گئی کہ اس طرح لگانا حرام تھی تو گناہ ہوگا، فدیہ دینا واجب ہے اور فوراً خوشبو کو زائل کرنا بھی واجب ہے۔

اگر خوشبو بدن کے ساتھ ملتے ہی اس طرح ختم ہو گئی کہ اس کی بو، ذائقہ اور رنگ باقی نہیں رہا، مثلاً دوائی میں تھی جو کھالی تو جائز ہے اور فدیہ واجب نہیں اور اگر استعمال کے بعد اس کی خوشبو باقی رہی تو فدیہ دے، جن اشیا میں خوشبو ہوتی ہے مثلاً سیب اور سنگترہ ان کا کھانا جائز ہے۔ اگر تیل استعمال کیا اور اس کا صرف رنگ باقی رہ گیا، خوشبو اور ذائقہ نہیں رہا تو صحیح یہ ہے کہ حرام نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا شافعیہ کے نزدیک سر اور داڑھی کے بالوں کو ہر قسم کا تیل لگانا حرام ہے۔ خواہ وہ خوشبو دار ہو یا نہ ہو مثلاً تیل، گھی، اخروٹ یا بادام کا تیل۔ گنجا شخص اپنے سر کو تیل لگا سکتا ہے اور جس کی ابھی داڑھی نہ اُگی ہو ٹھوڑی کو تیل لگا سکتا ہے۔ سر اور داڑھی کے سوا باقی بدن پر غیر خوشبو دار تیل لگایا جا سکتا ہے۔ سر اور داڑھی پر نہیں خوا

ایک ہی بال ہو یا بال کا کچھ حصہ ہو۔ چہرے کے باقی بال بھی مستند روایت کے مطابق داڑھی کے حکم میں ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک خطمی سے سر اور بدن دھونا مکروہ نہیں ہے، اسی طرح بیری کے پتوں اور صابن سے بھی، البتہ بال اکھیڑنے جائز نہیں۔ بہتر یہ ہے کہ ان چیزوں سے سر اور بدن نہ دھوئے اور غیر خوشبو دار سرمہ بھی نہ لگائے۔

شافعیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ بالوں میں کنگھی کرنا اور ناخن سے بالوں میں خارش کرنا بھی مکروہ ہے۔

حنابلہ کے ہاں اس سلسلے میں سختی پائی جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دانستہ خوشبو کو ہاتھ لگانا، سونگھنا اور استعمال کرنا حرام ہے۔ مُحرم نے اگر کپڑے یا بدن کو خوشبو لگائی یا کھانے پینے میں خوشبو استعمال کی یا خوشبو دار تیل یا سرمہ ڈالا یا ناک میں یا مقعد میں خوشبو ڈالی جس کا ذائقہ اور رنگ ظاہر ہو یا دانستہ خوشبو دار تیل سونگھا یا مشک، عنبر، زعفران، ورس، عود کا دھواں وغیرہ یا کوئی ایسی چیز جسے لوگ خوشبو کے لیے کاشت کرتے اور اس سے خوشبو بناتے ہیں مثلاً گلاب، بنفشہ، منثور، یاسمین اور سوسن، اسے ہاتھ لگایا یا سونگھا یا اس سے متعلق کسی چیز کو چھوا جو بدن سے لگ جاتی ہے مثلاً عرق گلاب، تو اس پر فدیہ واجب ہوگا۔

بلاقصد سونگھنا، یا کسی ایسی چیز کو چھونا جو بدن سے نہیں لگی مثلاً مشک کا ٹکڑا یا پھلوں کو یا صحرائی نباتات مثلاً خزامی، غضاء قیصوم، نرگس اور اذخر کو سونگھنا یا ایسی نباتات کو جنہیں لوگ خوشبو کی غرض سے نہیں اگاتے مثلاً مہندی، عصفر، لونگ، یا خوشبو کے سوا کسی اور غرض سے عام تیل لگایا مثلاً عام تیل یا خواہ سر میں یا بدن پر تو یہ حرام نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا(۴۱۶)۔ یا بلاارادہ خوشبو سونگھی مثلاً عطار کے پاس بیٹھا تھا۔ اگر

بھولے سے یا دانستہ خوشبو لگا لی تو پانی یا کسی دوسرے مائع سے جس سے خوشبو کا ازالہ ممکن ہو اسے دھو ڈالے۔ اگر خوشبو باقی نہ رہے اور رنگ یا کھانے پینے کی اشیا میں اس کا ذائقہ باقی رہے تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ اصل مقصد یعنی خوشبو کا حصول اب موجود نہیں رہا۔

مُحرم حمام وغیرہ میں سر دھو سکتا ہے اور نہا بھی سکتا ہے البتہ بالوں میں کنگھی نہ کرے کیوں کہ کنگھی کرنے سے بال ٹوٹنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ بیری کے پتوں، خطمی وغیرہ اور صابون، اشنان سے نہا سکتا ہے البتہ مکروہ ہے، احرام کے کپڑے دھوئے جا سکتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ: خوشبو لگانا بالاتفاق حرام ہے، حنابلہ کے نزدیک سونگھنا بھی حرام ہے، دوسرے ائمہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک کسی قسم کا تیل لگانا حرام ہے، حنابلہ کے نزدیک خوشبو دار تیل لگانا حرام ہے۔ شافعیہ کے نزدیک فقط سر کو اور بالوں کو تیل لگانا حرام ہے خواہ خوشبو دار نہ ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صابن سے نہانا جائز ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں، مالکیہ کے نزدیک ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے نہا سکتا ہے صفائی کے لیے نہیں۔

بال صاف کرنا:

بدن کے کسی حصے سے، خواہ ناک کے بال مونڈھ کر یا اکھیڑ کر صاف کرنا، اور ناخن کاٹنا، بالاتفاق حرام ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الھدی محلہ (جب تک ہدی (قربانی کا جانور) اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ، البقرہ ۲: ۱۹۶)۔ سارے بدن کو سر پر قیاس کیا گیا ہے، کیوں کہ اس سے بھی وہی فائدہ حاصل ہوتا ہے، سر منڈانا زیب وزینت میں داخل ہے جو احرام کے منافی ہے۔ مُحرم کو بکھرے بال اور غبار آلود ہونا چاہیے۔ بال اکھیڑنا مونڈنے پر قیاس کیا گیا کیوں کہ دونوں

کا مقصد ایک ہی ہے۔نص قرآنی میں مونڈنے کا ذکر اس لیے آیا ہے کہ عام طور پر بال مونڈھے جاتے ہیں۔

ناخن نہ تراشے، نہ بغلوں کے اور زیر ناف کے بال اکھاڑے اور نہ مونچھیں تراشے، الغرض بدن کا کوئی بال نہ کاٹے، نہ کسی دوسرے کے بال کاٹے، گرد وغبار اور میل کچیل صاف نہ کرے،ٹوٹا ہوا بال یا کٹے ہوئے ناخن وغیرہ نہ پھینکے، جوں اور مچھر نہ مارے اور نہ انہیں اپنے آپ سے اتار کر پھینکے، اپنے جانور کی چچڑی وغیرہ اتار کر نہ پھینکے۔ اگر کسی جگہ بدن پر خارش ہو تو سختی سے خارش نہ کرے مبادا کوئی جوں ہو جو گر جائے۔ یہ سب امور بلاعذر ممنوع ہیں۔ اگر کوئی عذر ہو تو ان کے کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔

فدیہ کے بارے میں فقہاء کی آراء میں تفصیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: اگر پورا سر یا سر کا تہائی یا چوتھائی حصہ بلاعذر منڈوا دیا تو ایک جانور کی قربانی (دَم) دے، اس کے سوا اور کوئی فدیہ کافی نہیں کیوں کہ بلاضرورت ایک مکمل عمل کیا گیا جو احرام کے منافی ہے۔ اگر کسی عذر کی بنا پر سر منڈا دیا تو تین میں سے کوئی ایک فدیہ دے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيـام أو صدقة أو نسك (جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو فدیہ میں روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی (البقرہ ۲: ۱۹۶)۔ اگر چوتھائی سر سے کم منڈوایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ واجب ہوگا۔

اگر مونچھیں مونڈھ دیں تو صدقہ واجب ہوگا کیوں کہ مونچھیں داڑھی کے تابع ہیں۔ اگر ایک یا دونوں بغلوں کے بال اکھاڑ دیے تو ایک کفارہ یعنی ایک دم دے۔ اگر ایک ناخن تراش لیا تو ہر ناخن کے بدلے نصف صاع صدقہ کرے۔ اگر بلاعذر اور بلاضرورت

ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کاٹ دیے تو ایک دم دے کیوں کہ یہ مکمل عمل ہے اس لیے اس کا کفارہ بھی مکمل ہے۔ بال مونڈنے اور ناخن تراشنے کا عمل دانستہ کیا ہو یا بھولے سے، خوشی سے یا زبردستی ہر حالت میں اس کا فدیہ واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک تکلیف سے بچنے کی ضرورت کے بغیر اگر ایک سے دس تک بال یا ناخن کاٹ لیے تو ایک مٹھی غلہ صدقہ کرے اور ایک سے دس تک جوئیں مار دیں یا مارے بغیر پھینک دیں بشرطیکہ ان کی وجہ سے اذیت میں مبتلا نہیں تھا تو ایک مٹھی غلہ فقیر کو دے، اگر تعداد دس سے زائد ہو جائے تو فدیہ واجب ہوگا۔

پسو وغیرہ جو چیزیں زمین میں رہتی ہیں مثلاً کیڑا، چیونٹی، چچڑی کو اگر مارے نہیں، ویسے زمین پر پھینک دے تو کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، حمام میں داخل ہو کر خواہ کتنا طویل وقت رہے اس سے کچھ واجب نہیں ہوگا بشرطیکہ میل نہ اتارے، اگر میل بدن سے اتار دیا تو اس صورت میں فدیہ واجب ہوگا۔

ناخنوں کے نیچے جمع شدہ میل صاف کرنے اور اشنان وغیرہ سے ہاتھ دھونا جس سے میل صاف ہو جائے حرام نہیں ہے۔ وضو اور غسل کی وجہ سے داڑھی اور سر وغیرہ کے بال خود بخود گر جائیں تو کوئی حرج نہیں۔

شافعیہ کی راجح روایت یہ ہے کہ ایک بال کاٹنے پر ایک مُد غلہ دینا ہوگا اور دو بالوں پر دو مُد تین بالوں اور تین ناخنوں پر پورا فدیہ ہے، خواہ بھولے سے کاٹے یا علم نہ ہونے کے باعث، خواہ حجامت کے ذریعے یا ناخن سے خارش کر کے یا سواری کے پالان یا رکاب وغیرہ سے ٹانگ کے رگڑ کھانے سے یا کنگھی کرنے سے، اگر معلوم ہو کہ اس سے بال گریں گے تو حرام ہے اور فدیہ دینا واجب ہے، اگر معلوم نہ ہو تو مکروہ ہے اور فدیہ

واجب نہیں ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ نے مطلقاً کنگھی کرنے سے منع کیا ہے۔

جو شخص بالوں کی وجہ سے ایذا، میل، گرمی یا زخم کی تکلیف محسوس کر رہا ہو وہ معذور ہے۔ اس کے لیے جائز ہے کہ بال منڈوا دے اور فدیہ دے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك (جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا اسے سر کی کوئی تکلیف ہو تو فدیہ دے یعنی روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے، البقرہ ۲: ۱۹۶) صحیحین میں ہے کعب بن عجرۃؓ کہتے ہیں کہ ''یہ آیت میرے بارے میں نازل ہوئی، میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا، آپؐ نے فرمایا، قریب ہو جاؤ، میں قریب ہو گیا تو آپؐ نے فرمایا، کیا تمہیں سر کی جوئیں تکلیف نہیں پہنچاتیں؟ ابن عوف کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے میں نے کہا ہاں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فدیہ دینے کا حکم دیا کہ روزے رکھیں یا صدقہ کریں یا قربانی دیں (۴۱۷)۔

اگر پلکوں کے اندر ناخن بال اُگ آیا ہو اور اس سے تکلیف ہو رہی ہو تو اسے اکھاڑنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر بھنوؤں کے یا سر کے بال آنکھوں کو ڈھانپ رہے ہوں تو انہیں کاٹنا جائز ہے اور اس پر کوئی فدیہ نہیں۔ اگر ناخن ٹوٹ گیا ہو اور اس کی وجہ سے تکلیف ہو رہی ہو تو اسے کاٹ دے لیکن یہ خیال رکھے کہ اس کے ساتھ صحیح ناخن نہ کٹ جائے۔

مستند قول یہ ہے کہ کنگھی کرنا مکروہ ہے اور ناخن سے بال کھرچنا بھی مکروہ ہے۔ البتہ بدن کو خطمی یا بیری کے پانی سے دھونا مکروہ نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بشرطیکہ اس سے بال نہ اکھڑیں کیوں کہ اس میں زیب و زینت نہیں بلکہ میل کی صفائی ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ نہ نہائے۔ اگر پچھنے لگانے اور فصد کھولنے سے بال نہ کٹیں تو احرام کی حالت میں یہ دونوں کام جائز ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ اگر سرمہ میں خوشبو نہ ہو تب بھی نہ ڈالے۔ اگر اس

میں خوشبو ہو تو حرام ہے۔

اگر اکھاڑے، مونڈے یا ناخن وغیرہ سے کھرچے بغیر یا پچھنے لگوانے اور فصد کھلوانے کے سوا از خود ایک آدھ بال گر جائے تو کوئی حرج نہیں۔

حنابلہ کی رائے شافعیہ سے ہم آہنگ ہے۔ ان کے نزدیک تین سے کم بالوں اور ناخنوں پر ایک مسکین کو کھانا کھلانا واجب ہے اور تین پر فدیہ دینا، خوشبو لگانے میں بھی فدیہ دے، خواہ کنگھی کرنے یا داڑھی کو خلال کرنے کے دوران بال گریں، خواہ بھولے سے یا زبردستی سے گرائے گئے ہوں، بدن کو نرمی سے خارش کرنا جس سے بال نہ ٹوٹیں جائز ہے۔

اگر جوئیں نکال کر پھینک دیں یا مار دیں تو کوئی فدیہ نہیں کیوں کہ کعب بن عجرہؓ نے جب سر منڈوایا تو بے شمار جوئیں تلف ہو گئیں، اس میں کچھ بھی واجب نہیں ہوا۔ صرف سر منڈانے پر فدیہ واجب ہوا، جوؤں کی کوئی قیمت نہیں اس لیے وہ پسو اور مچھر کی طرح ہیں، وہ شکار نہیں اور نہ کھانے کی چیز ہے۔ اگر ناخن خود ٹوٹ جائے تو اسے تراشنا جائز ہے۔ اس پر فدیہ واجب نہیں ہوتا۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مُحرم کا ناخن خود بخود ٹوٹ جائے تو اسے الگ کر دے کیوں کہ ٹوٹے ہوئے ناخن سے اذیت ہوتی ہے اس لیے وہ آنکھ میں اُگ آنے والے بال کی طرح ہے یا جیسے اگر شکار حملہ آور ہو جائے تو اسے مارنا بھی جائز ہے، البتہ اگر ٹوٹے ہوئے ناخن سے زیادہ مقدار کاٹ دیا تو اس پر فدیہ واجب ہے۔

کسی چیز کی درستی کے لیے آئینہ نہ دیکھے مثلاً گرد وغبار صاف کرنے کے لیے یا بال سنوارنے کے لیے یا اور کسی زیب وزینت کے لیے کیوں کہ حدیث میں ہے کہ ”احرام والا شخص بکھرے بالوں والا غبار آلود ہوتا ہے“ دوسری حدیث میں ہے کہ ”اللہ تعالیٰ عرفات

میں وقوف کرنے والوں کے ذریعے فرشتوں پر فخر کا اظہار کرتا ہے اور کہتا ہے: میرے فرشتو، میرے بندوں کو دیکھو جومیرے پاس پراگندہ حال، غبارآلود، برہنہ بدن حاضر ہیں"۔ یا اس طرح کے الفاظ حدیث میں ہیں۔

بہرحال آئینہ دیکھنے پر کوئی فدیہ نہیں ہے۔ یہ محض ادب ہے جس کے ترک پر کوئی گناہ نہیں۔ضرورت کے لیے مثلاً زخم پر دوائی لگانے کے لیے یا آنکھ میں اُگے ہوئے بال کے ازالے کے لیے یا اور کسی جائز کام کے لیے آئینہ دیکھنا جائز ہے، الغرض ضرورت کے لیے آئینہ دیکھا جا سکتا ہے زینت کے لیے نہیں۔

اصل سوم: عورتوں سے متعلق مسائل

اس میں دو امور پر بحث ہے (۱) عقد نکاح (۲) ہم بستری اور اسکے مقدمات:

عقد نکاح:

جمہور کے نزدیک احرام کی حالت میں عقد نکاح حرام ہے اور صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز تھا کیوں کہ روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ نے حضرت میمونہؓ سے احرام کی حالت میں نکاح کیا اور اس پر کوئی فدیہ نہیں۔مُحرم نہ خود نکاح کرے نہ کسی غیرمحرم وکیل کے ذریعے نکاح کرے اور نہ ولی یا وکیل کے طور پر نکاح کروائے۔ اگر ایسا کیا تو نکاح باطل ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "محرم نہ نکاح کرے، نہ کروائے نہ پیغام نکاح دے" (۴۱۸)۔ کیوں کہ احرام کی وجہ سے خوشبو لگانا حرام ہو جاتی ہے پس نکاح بھی حرام ہے کیوں کہ اس میں خوشبو لگانے کی تیاری ہوتی ہے۔ جب محرم نے نکاح کیا یا کروایا یا احرام والی عورت کا نکاح کیا گیا تو نکاح باطل ہے کیوں کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔

اسی طرح محرم کا پیغام دینا یا احرام والی عورت کا پیغام نکاح یا احرام باندھنے والا مرد

ایسی عورت کو پیغام نکاح دے جس نے احرام نہیں باندھا ہوا یہ سب حرام ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے ''اور پیغام نکاح نہ دے'' کیوں کہ یہ حرام کا سبب بنتا ہے۔ اس لیے شکار کی طرف اشارہ کرنے کی مانند ہے۔

نکاح کے ممنوع ہونے میں اور دوسرے ممنوعات میں فاسد احرام صحیح احرام کی مانند ہے کیوں کہ اس کا حکم احرام کے واجبات کے وجوب کے سلسلے میں باقی ہوتا ہے، اسی طرح احرام کے محرمات کے سلسلے میں بھی باقی ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک احرام کی حالت میں نکاح اور پیغام نکاح جائز ہے کیوں کہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کی حالت میں حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا'' (۴۱۹)۔ جمہور نے حضرت میمونہؓ کی حدیث کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا اور حلال ہونے کی حالت میں خلوت فرمائی اور حضرت میمونہؓ سرف میں اسی سائبان میں فوت ہوئیں جہاں خلوت ہوئی تھی'' (۴۲۰)۔ اور ابو رافعؓ کی حدیث میں ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا اور خلوت کی، میں ان دونوں کے درمیان پیغام رسان تھا'' (۴۲۱)۔ حضرت میمونہؓ اور ابو رافعؓ کو ابن عباسؓ کی بہ نسبت زیادہ علم تھا، اس لیے اگر ابن عباسؓ بڑے ہوتے تب بھی حضرت میمونہؓ اور ابورافعؓ کی بات کو ان کی بات پر ترجیح ہوتی، حالانکہ وہ اس وقت چھوٹے تھے اور شادی بیاہ کے حقائق سے ناواقف تھے۔ ابن عباسؓ کی اس بات کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ سعید بن مسیب نے کہا ہے کہ ''ابن عباسؓ کو وہم ہو گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا''۔ پھر یہ کہ محرم نکاح نہ کرنے کی حدیث قولی ہے اور

قول اس عمل پر مقدم ہے جو ابن عباسؓ نے بیان کیا، کیوں کہ فعل کے بارے میں یہ امکان بھی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو۔

جماع اور اس کے مقدمات:

جماع بالاتفاق حرام ہے خواہ جانور سے ہو۔ حلال بیوی کے لیے حرام ہے کہ وہ اپنے محرم شوہر کو جماع کرنے دے کیوں کہ یہ گناہ پر اعانت ہے، اگر مرد حلال ہوا ہو اور اس کی بیوی نے احرام باندھا ہو تو مرد کے لیے جماع کرنا حرام ہے۔ اس بنا پر مُحرم کے لیے شرم گاہ میں جماع کرنا، شرم گاہ کے باہر جماع کرنا، جماع سے پہلے کے مراحل مثلاً بوس وکنار، شہوت سے ہاتھ لگانا حرام ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ (حج کے معلوم مہینے ہیں، جو کوئی ان میں حج فرض کر لے تو وہ نہ تو عورتوں سے تعلق رکھے، نہ گالی گلوچ کرے اور نہ حج کے دوران لڑائی جھگڑا کرے، البقرہ ۲: ۱۹۷) رفث سے مراد جماع اور مردوں کی عورتوں سے مخصوص ضرورت کا کنایہ ہے۔

مُحرم کو احرام کے درمیان ان تمام امور سے بچنا چاہیے جن سے اللہ نے اس آیت میں منع کیا ہے یعنی جماع، گالی گلوچ اور لڑائی جھگڑا۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''جس نے حج کیا اور اس دوران میں نہ تو مباشرت کی نہ گالی گلوچ تو وہ گناہوں سے اس طرح پاک ہو جاتا ہے جیسے آج ہی ماں کے بطن سے پیدا ہوا ہو'' (۴۲۲)۔

اگر وقوف عرفہ سے پہلے کسی نے مباشرت کر لی تو اس کا حج فاسد ہو جائے گا لیکن اسی فاسد حج کو جاری رکھے اور اگلے سال وقفہ کے بغیر اسے قضا کرے، خواہ نفل حج ہو، نیز اس کے ذمے ایک اونٹ کی قربانی ہے جیسا کہ صحابہ کرامؓ نے یہ فیصلہ کیا تھا، جسے ہم آگے

بیان کریں گے۔

اگر پہلی بار حلال ہونے کے بعد اور دوسری بار حلال ہونے سے پہلے مباشرت کرلی یا پہلی مباشرت کے بعد دونوں بار حلال ہونے سے پہلے دوبارہ مباشرت کر لی تو ایک بکری کی قربانی کرے۔

اگر شرم گاہ کے سوا کسی جگہ جماع کیا، خواہ انزال ہوا ہو یا نہ، یا بوس وکنار کیا یا شہوت سے ہاتھ لگایا تو اس پر دم واجب ہے لیکن مالکیہ کے سوا جمہور کے نزدیک حج فاسد نہیں ہوگا۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ ''اگر محرم اپنی بیوی سے بغل گیر ہو تو اس پر دم واجب ہوتا ہے''۔ اس صورت میں خواہ مباشرت اور اس کے مقدمات کا ارتکاب دانستہ کرے یا بھولے سے یا زبردستی کے تحت ہر صورت میں دم واجب ہے۔ اگر کسی نے شہوت سے اپنی بیوی کی شرم گاہ کو دیکھا اور اس سے منی نکل گئی تو کچھ واجب نہیں ہو گا اس کے برعکس اگر شہوت سے چھوا تو دم واجب ہوگا، منی نکلے یا نہ نکلے، فرق یہ ہے کہ چھونا عورت سے لطف اندوز ہونے اور شہوت پوری کرنے کے ضمن میں آتا ہے۔ جب کہ دیکھنا نہ تو لطف اندوز ہونا ہے اور نہ شہوت پورا کرنا بلکہ اس کی وجہ سے دل میں شہوانی خیالات پیدا ہوتے ہیں اور ایسا کوئی کام کرنا محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے جس سے شہوت پیدا ہو مثلاً کھانا کھانا۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شرم گاہ کے سوا کسی جگہ بھولے سے مباشرت کر لی تو کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، ہاتھ سے منی نکالنے پر فدیہ واجب ہوگا۔ اگر بار بار عورت کی طرف دیکھنے سے منی نکل آئی لیکن نہ تو بغل گیر ہوا اور نہ ہاتھ سے منی نکالی تو فدیہ نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے۔

حنابلہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر شہوانی خیالات یا نظر سے انزال ہو گیا تو کچھ واجب

نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احرام کی حالت میں اپنی ازواج مطہرات کو دیکھتے تھے۔ اگر بار بار دیکھنے سے منی یا مذی نکل آئی تو حنابلہ کے نزدیک دم واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ منی نکلنے سے حج اور عمرہ مطلقاً فاسد ہو جاتے ہیں خواہ مسلسل دیکھنے سے یا مسلسل شہوانی خیالات سے نکلے، محض دیکھنے یا خیال سے نہیں۔ اگر دیکھے یا سوچے بغیر انزال ہو گیا تو اس کے لیے تسلسل کی شرط نہیں ہے گویا مسلسل دیکھنے یا سوچنے کے مسئلہ میں حنابلہ اور مالکیہ دونوں دم کے وجوب کے قائل ہیں لیکن محض دیکھنے یا سوچنے سے منی نکل آئے تو مالکیہ کے نزدیک دم واجب ہے، حنابلہ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ہوگا۔

محرم کے لیے بالاتفاق تجارت کرنا، صنعت وحرفت کرنا، اگر بیوی ابھی عدت میں ہے تو اس سے رجوع کرنا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم (اگر تم اللہ کا فضل تلاش کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں، البقرہ ۲: ۱۹۸) یعنی حج کے دوران۔ جس عورت سے رجوع کیا وہ بیوی ہے اور رجوع بیوی کو روکے رکھنے کے مترادف ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فامسکوھن بمعروف (انہیں دستور کے مطابق روک لو، البقرہ، ۲: ۲۳۱) پس رجوع کرنا مباح ہے جیسا کہ طلاق سے قبل بیوی کو نکاح میں روکے رکھنا مباح ہے۔

جن امور سے حج فاسد ہو جاتا ہے ان کا بیان؛ اور جب فاسد ہو جائے تو اس کا حکم:

۱- حج فاسد ہونے کی شرائط:

جس جماع سے حج فاسد ہو جاتا ہے اس کے لیے حنفیہ وغیرہ کے نزدیک دو شرائط ہیں:

۱- جماع شرم گاہ میں کیا جائے۔ اس شرط پر اتفاق ہے۔ اگر شرم گاہ کے سوا جماع کیا یا

شہوت سے چھوا، بغل گیر ہوا، بوسہ دیا، ہم آغوش ہوا تو حج فاسد نہیں ہوگا لیکن حنفیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہوگا خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک جماع سے انزال ہوا ہو یا بغیر جماع کے، اس سے دم واجب ہوتا ہے البتہ احتلام اس سے مستثنیٰ ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مشت زنی اور شرم گاہ کے سوا جماع کرنا حرام ہے لیکن اس سے حج فاسد نہیں ہوتا البتہ اگر انزال ہو جائے تو دم واجب ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک جماع سے حج کے فاسد ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جماع کرنے والے کو جماع کی حرمت کا علم ہو۔ اگر بھولے سے جماع کر لے یا اسے جماع کے حرام ہونے کا علم نہ ہو یا عورت جس سے زبردستی ہم بستری کر لی گئی ہو تو نہ حج فاسد ہوتا ہے اور نہ اصح روایت کے مطابق فدیہ واجب ہوتا ہے۔ فقط جماع ایسا عمل ہے جس سے حج فاسد ہو جاتا ہے، خواہ مرد نے کیا ہو یا عورت نے، حتیٰ کہ اگر کسی عورت نے سوئے ہوئے مرد کا عضو تناسل اپنی شرم گاہ میں داخل کرلیا تو اس کا حج اور عمرہ فاسد ہو جائے گا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر شرم گاہ کے سوا کسی جگہ جماع کیا اور انزال نہیں ہوا تو دم واجب ہوگا اور اگر انزال ہو گیا تو بدنہ (اونٹ) واجب ہو گا اور صحیح روایت کے مطابق حج فاسد نہیں ہوگا۔ حنابلہ کہتے ہیں: اگر محرم مرد نے شرم گاہ میں جماع کیا اور عورت سے زبردستی کی گئی تو مرد کے ذمہ اونٹ کی قربانی ہے اور اگر عورت نے رضامندی سے جماع کروایا تو دونوں کے ذمہ الگ الگ اونٹ کی قربانی ہے اگر ایک سے زیادہ بار جماع کیا تو اگر پہلی بار کا کفارہ دے دیا تھا تو دوسری بار کرنے پر پھر کفارہ دیں اور اگر نہیں دیا تھا تو ایک ہی کفارہ کافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک صرف جماع سے حج فاسد ہو جاتا ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک انزال ہونا شرط ہے۔

۲- حنفیہ کے نزدیک دوسری شرط یہ ہے کہ جماع وقوف عرفہ سے پہلے کیا ہو، اگر وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا تو حج فاسد نہیں ہوگا اور اگر وقوف عرفہ کے بعد سر منڈانے سے پہلے جماع کر لیا تو ایک اونٹ کی قربانی دے کیوں کہ حج کا اصل رکن وقوف عرفہ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''حج عرفہ ہے'' یعنی وقوف عرفہ ہے اور اگر وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو جہاں حج فاسد ہو جائے گا وہاں ایک بکری کی قربانی بطور کفارہ بھی واجب ہو گی کیوں کہ صحابہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس صورت میں ہدی (قربانی) واجب کی تھی۔

حنفیہ کے سوا جمہور کی رائے یہ ہے کہ پہلے حلال ہونے سے قبل (۴۲۳) جماع کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ خواہ وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا ہو کیوں کہ محرم نے ابھی احرام سے پہلے مرحلہ پر حلال ہونے سے قبل صحیح احرام کی حالت میں جماع کر لیا، اس لیے یہ وقوف عرفہ سے قبل جماع کرنے کے مشابہ ہے، اس صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے ذمے ایک اونٹ کی قربانی ہے، کیوں کہ صحابہؓ نے یہی فیصلہ کیا تھا، مالکیہ کے نزدیک اس کے ذمے اس وقت جب یہ حج قضا کرے ایک قربانی ہے، اور افضل یہ ہے کہ اونٹ کی قربانی دے، پھر گائے، پھر دنبہ اور پھر بکرا۔

عمرہ:

حنفیہ کے نزدیک (۴۲۴) اگر کسی شخص نے عمرہ کے طواف کے چار چکر پورے کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس کا عمرہ فاسد ہو گیا اور اس کے ذمے قضا ایک بکری کفارے کے طور پر واجب ہے۔ اور اگر چار چکر پورے کرنے کے بعد جماع کیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا،

اس کی قضا واجب نہیں ہوگی البتہ ایک بکری کفارے کے طور پر ذبح کرنا واجب ہوگی۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک (۴۲۵) اگر عمرہ کی سعی مکمل کرنے سے پہلے اور سر منڈانے سے پہلے جماع کر لیا تو عمرہ فاسد ہو جائے گا اور مالکیہ کے نزدیک عمرہ فاسد کرنے کے کفارے کے طور پر قربانی دے، حنابلہ کے نزدیک ایک بکری واجب ہوگی اور اگر کسی سے زبردستی جماع کر لیا گیا ہو تو اس پر فدیہ واجب نہیں۔ اگر عمرہ کی سعی مکمل کر لی اور سر منڈانے سے پہلے جماع کر لیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک (۴۲۶) عمرہ کا احرام کھولنے اور عمرہ سے پورے طور پر فارغ ہونے سے پہلے اگر جماع کر لیا تو عمرہ فاسد ہو جائے گا اور عمرہ فاسد کرنے کا کفارہ اونٹ کی قربانی ہے جیسا کہ حج میں ہے، کیوں کہ یہ گناہ بہت سخت ہے، اس کا کفارہ بھی اسی طرح ہوگا۔

۲- حج فاسد ہو جائے تو اس کا حکم:

اگر جماع کرنے کی وجہ سے حج فاسد ہو جائے تو اسے جاری رکھنا واجب ہے اور اگلے سال بلا تاخیر اس کی قضا واجب ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ خواہ نفل حج کر رہا ہو کیوں کہ نفل شروع کرنے سے فرض ہو جاتے ہیں۔ حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک حج کے سوا دوسری نفل عبادات میں شروع کرنے سے فرض نہیں ہوتیں۔ بلا تاخیر قضا کرنا اس لیے واجب ہے کہ اگرچہ حج کی ادائیگی کے وقت میں گنجائش ہے لیکن جب حج شروع کر لیا گیا تو یہ گنجائش ختم ہوگئی، نیز صحابہؓ نے بھی اگلے سال بلا تاخیر اس کی قضا کا فیصلہ دیا تھا۔

اس سلسلے میں مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ دونوں کا حج ایک ہی سبب سے فاسد ہوتا ہے اس لیے دونوں کے بارے میں ایک ہی حکم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقوف عرفہ سے پہلے حج فاسد ہوا ہو یا بعد دونوں

صورتوں میں ایک اونٹ واجب ہوگا، کیوں کہ صحابہؓ نے یہی فیصلہ کیا تھا، انہوں نے وقوف عرفہ سے قبل اور بعد میں کوئی فرق نہیں کیا، نیز وقوف عرفہ کے بعد کا جماع بھی صحیح احرام کی حالت میں عمل میں آتا ہے اس لیے وقوف عرفہ سے پہلے کے جماع کے مشابہ ہے۔ اگر لڑکے نے جماع کرکے حج توڑ دیا تو اس پر بھی قضا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جب یہ حج قضا کرے تو اس وقت ہدی (قربانی) دے کیوں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا تو ابن عمرؓ نے اسے کہا کہ" اگلے سال تم اور تمہاری بیوی دونوں حج کرو اور دونوں ہدی (قربانی) ادا کرو"۔

اگر کسی شخص نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حنفیہ کے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اور وہ ایک بکری کفارے کے طور پر قربان کرے اور اگر وقوف عرفہ کے بعد سر منڈانے سے پہلے کیا تو اس کا حج صحیح ہو گیا اور وہ ایک اونٹ قربانی کے طور پر ذبح کرے، کیوں کہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنے سے اس پر حج کی قضا واجب ہو گئی اور اس کی حیثیت ایسے شخص کی سی ہوگی جس کا وقوف عرفہ رہ گیا ہو، نیز ابن عباسؓ نے بدنہ (اونٹ، گائے، بیل وغیرہ) کو حج میں دو مقامات پر واجب قرار دیا۔ ایک اس صورت میں جب کوئی شخص جنابت کی حالت میں طواف زیارت کرے اور اس کا اعادہ کیے بغیر اپنے وطن لوٹ جائے اور دوسرے جب وقوف عرفہ کے بعد جماع کرے۔ اگر حاجی حج قِران کر رہا تھا اور اس نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو اس کا حج اور عمرہ دونوں فاسد ہو گئے اور اس کے ذمے ہر ایک عبادت کے بدلے دو دم واجب ہوں گے یعنی دو بکریاں قربان کرے اور حج وعمرہ فاسد ہو جانے کے باوجود انہیں جاری رکھے اور بعد میں انہیں قضا کرے۔ البتہ اس پر دم قِران واجب نہیں ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک بُدنہ کے ساتھ دم

قِران بھی واجب ہوگا۔

اصل چہارم: شکار کرنا:

احرام کی حالت میں محرم کے لیے خشکی کے شکار کو مارنا، شکار کرنا، یا شکار کی نشان دہی کرنا حرام ہے، البتہ ایسے جانور جو ابتداً حملہ آور ہوکر ایذا پہنچاتے ہیں مثلاً شیر، بھیڑیا، سانپ، چوہا، بچھو اور پاگل کتا اور عام کتا اس سے مستثنیٰ ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک کتے سے مراد ہر وہ وحشی جانور ہے جس سے درندے کی طرح حملہ آور ہونے کا خوف ہو۔ حنفیہ کے نزدیک کتا معروف جانور ہے اور وہی مراد ہے۔

احرام والے کے لیے سمندری شکار مطلقاً جائز ہے اور پالتو جانور مثلاً اونٹ، گائے بکری وغیرہ ذبح کرنا اور ایسے پرندے جو ہوا میں نہیں اڑتے مثلاً مرغی، انہیں ذبح کرنا اور ان کی نشان دہی کرنا جائز ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: احل لکم صید البحر وطعامه متاعاً لکم وللسیارة وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرماً (تمہارے لیے سمندری شکار اور اس کا کھانا حلال ہے جو تمہارے لیے اور مسافروں کے لیے نفع بخش چیز ہے البتہ جب تک تم احرام کی حالت میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا ہے۔ المائدہ ۵:۹۶) نیز ارشاد ربانی ہے: یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم (اے ایمان والو! احرام کی حالت میں شکار نہ کرو، المائدہ ۵: ۹۵)۔ شکار کی طرف اشارہ کرنے یا اس کی نشان دہی کی حرمت اور اس کے کھانے کے بارے میں ابوقتادہؓ کی حدیث سے حکم واضح ہے کہ جب انہوں نے ایک جنگلی گدھا شکار کیا اور ان کے دوسرے ساتھیوں نے احرام باندھا ہوا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا، کیا کسی شخص نے شکار کی طرف اشارہ کیا تھا یا اور کسی بات کا حکم دیا تھا؟ صحابہؓ نے کہا، نہیں، آپؐ نے

فرمایا: پھر کھا لو (۴۲۷)۔ یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ اگر کسی ایسے شخص نے شکار کیا ہو جو احرام میں نہ ہو تو محرم کے لیے ایسے شکار کو کھا لینا مطلقاً جائز ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ اگر شکار محرم کے لیے کیا گیا ہو تو اس کے لیے خشکی کے شکار کا گوشت کھانا حرام ہے کیوں کہ صعب بن جثامہؓ کی حدیث میں ہے کہ ''انہوں نے جنگلی گدھے کا گوشت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کیا جب کہ آپؐ ابواء یا ودان میں تھے تو آپؐ نے واپس لوٹا دیا، پھر جب آپؐ نے صعبؓ کے چہرے پر افسردگی کے آثار دیکھے تو آپؐ نے فرمایا: ہم نے صرف اس لیے لوٹا دیا ہے کہ ہم احرام میں ہیں'' (۴۲۸)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ میں صرف یہ وجہ بیان کی کہ آپؐ احرام کی حالت میں تھے، اس لیے یہی رائے راجح ہے۔ امام شوکانی نے یہی رائے دی ہے۔ نیز حدیث میں ہے: ''خشکی کا شکار تمہارے لیے حلال ہے بشرطیکہ تم نے خود شکار نہ کیا ہو اور تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو''۔

ممنوع شکار کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں (۴۲۹) محرم کے لیے جائز نہیں کہ وہ کسی قابل خوردنی اور ناقابل خوردنی شکار کے درپے ہو البتہ بالعموم ایذا پہنچانے والے جانور اس سے مستثنیٰ ہیں۔ خشکی کے ایسے جانور کا شکار ممنوع ہے جو اپنی تخلیق کے اعتبار سے جنگلی ہو، مباح ہو خواہ کسی کی ملکیت ہو، محرم کے لیے اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ کو ذبح کرنا حرام نہیں کیوں کہ یہ شکار نہیں ہیں۔ اور ان کے بارے میں ممانعت نہیں ہے۔ شکار سے مراد جنگلی جانور ہیں، جن کا شکار ممنوع ہے۔ مرغی اور بطخ جو گھروں میں رہتی ہوں حرام نہیں ہیں۔ اور گھریلو کتا اور بلی بھی شکار

میں شامل نہیں کیوں کہ یہ پالتو جانور ہیں اور سمندری جانوروں کا شکار حلال اور محرم دونوں کے لیے جائز ہیں کیوں کہ آیت مذکورہ بالا میں اس کی اجازت دی گئی ہے۔ سمندری سے مراد وہ جانور جو سمندر میں پیدا ہوتے ہیں خواہ صرف سمندر میں ہی رہتے ہوں یا خشکی اور سمندر دونوں میں اور خشکی کے جانور سے مراد وہ جانور ہیں جو خشکی میں پیدا ہوتے ہیں، بعد میں خواہ خشکی میں رہتے ہوں یا خشکی اور پانی دونوں میں، اصل اعتبار پیدائش کا ہے۔

پسو، مچھر، چیونٹی، مکھی، کیڑے مکوڑے اور بھیڑ کو مارنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ یہ شکار میں شامل نہیں۔ نہ ہی وحشی جانور ہیں کہ ان کے بارے میں ممانعت ہوئی اور چوں کہ ایسی اشیا میں شامل ہیں جو ابتداءً ایذا دینا شروع کر دیتی ہیں اس لیے ان موذی جانوروں کے مشابہ ہیں جن کے مارنے کی نص نے اجازت دی ہے۔ مثلاً سانپ اور بچھو وغیرہ کہ حدیث میں ہے ''پانچ موذی جانور ایسے ہیں کہ انہیں حرم میں اور حرم سے باہر جہاں بھی ہوں مار دیا جائے اور وہ ہیں: سانپ، بچھو، چوہا، پاگل کتا اور کوا'' (۴۳۰)۔

جوں کو نہ مارا جائے، اس وجہ سے نہیں کہ وہ شکار میں شامل ہیں بلکہ اسے مارنا میل کچیل دور کرنے کے ضمن میں آتا ہے کیوں کہ جوں بھی بالوں کی طرح بدن سے پیدا ہوتی ہے اور بدن سے میل کچیل دور کرنا محرم کے لیے ممنوع ہے۔ اگر کسی نے جوں مار دی تو صدقہ دے جیسا کہ بال کاٹنے پر صدقہ دینے کا حکم ہے۔

اسی طرح ٹڈی مارنا بھی ممنوع ہے کیوں کہ یہ خشکی کا شکار ہے۔

زمینی کیڑے مکوڑے مثلاً چوہا، سانپ، بچھو، گبریلا، جھینگر وغیرہ کو مارنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ یہ شکار نہیں بلکہ حشرات الارض ہیں، اسی طرح سیہہ اور نیولا کو مارنا بھی جائز ہے کیوں کہ یہ کیڑے مکوڑے ہیں۔

جو جانور بالعموم ابتداءً حملہ آور نہیں ہوتے مثلاً لومڑی وغیرہ، بجو، نیولا، بندر، ہاتھی اور سؤر اگر حملہ آور ہوں تو انہیں قتل کر دے اور امام زفر کے سوا دیگر ائمہ حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔

اگر کوئی محرم کوئی شکار ذبح کر دے اور اس کا ذبیحہ مردار ہے کسی بھی شخص کے لیے کھانا جائز نہیں خواہ وہ محرم ہو یا نہ ہو۔ اگر جو شخص احرام میں نہیں وہ شکار کرے یا شکار کو ذبح کرے تو محرم کے لیے اسے کھانے کی ممانعت نہیں بشرطیکہ اس نے نہ تو شکار کی نشان دہی کی ہو اور نہ شکار کرنے کا حکم دیا ہو۔ خواہ اس شخص نے اپنے لیے شکار کیا ہو یا محرم کے لیے، کیوں کہ اس میں محرم کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں (۴۳۱) محرم خشکی کے جانوروں میں سے کوئی چیز شکار نہ کرے خواہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہ جیسا کہ حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے، خواہ وہ جانور پاؤں پر چلنے والا ہو یا حرم میں یا حرم کے باہر اڑتا پرندہ ہو۔ نیز محرم نہ تو شکار کی نشان دہی کرے، نہ اس کی طرف اشارہ کرے۔ اگر محرم نے شکار کرنے کا حکم دیا یا اس کی نشان دہی کی تو گناہ کا ارتکاب کیا لیکن اس پر کفارہ کوئی نہیں ہے۔

اگر محرم کے لیے یا محرم کی وجہ سے کوئی جانور شکار کیا گیا تو اس کا گوشت نہ کھائے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ اگر حرم کے باہر غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے لیے کھانا جائز ہے۔

محرم نے جو شکار ذبح کیا یا قتل کیا، خواہ دانستہ کیا ہو یا غلطی سے، وہ مردار ہے اور کسی کے لیے بھی کھانا جائز نہیں، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔

پالتو جانور مثلاً مویشی اور ایسے پرندے جو ہوا میں نہیں اڑتے مثلاً مرغی اور سمندری

شکار مطلقاً ذبح کرنا محرم کے لیے جائز ہیں اور اس پر اتفاق ہے۔

ضرر رساں جانوروں مثلاً شیر وغیرہ کو مارنا جائز ہے، اس پر اتفاق ہے اور بجو، سؤر اور بندر کو اس وقت تک نہ مارے جب تک کہ اس کے حملہ کا اندیشہ نہ ہو، جن چیزوں سے ضرر نہیں پہنچتا مثلاً مچھر یا اس سے بڑے کیڑے مکوڑے انہیں مارنا حرام ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے(۴۳۲) کہ ہر ایسے جنگلی جانور کا شکار حرام ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہو خواہ وہ جانور مباح ہو یا کسی کی ملکیت ہو، ایسے جانور کا شکار بھی جائز نہیں جو ایسے کسی جانور سے پیدا ہوا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا پالتو جانور وغیرہ سے پیدا ہو مثلاً جنگلی اور پالتو گدھوں کے ملاپ سے یا بکری اور ہرن کے ملاپ سے جو جانور پیدا ہوا ہو۔ احتیاطاً ایسے جانوروں کے مارنے پر بھی کفارہ دینا واجب ہے۔

ٹڈی کو مارنا حرام ہے، مچھلی اور سمندری شکار کو مارنا جائز ہے۔ سمندری شکار وہ ہے جو صرف پانی میں رہتا ہو، جو جانور پانی اور خشکی دونوں میں رہتے ہیں ان کا شکار حرام ہے، پرندے پانی میں تیرتے ہیں اور پھر باہر نکل آتے ہیں ان کا شکار حرام ہے، جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا شکار حرام نہیں جیسا کہ حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

اگر محرم نے کوئی شکار ذبح کر دیا تو اصح روایت کے مطابق وہ مردار ہے، اس کا کھانا کسی کے لیے بھی جائز نہیں۔

محرم نے جو شکار ذبح کیا ہو اسے کھانا محرم کے لیے حرام ہے، اسی طرح اگر کسی دوسرے نے اس کی اجازت سے ذبح کیا یا اجازت کے بغیر ذبح کیا یا محرم نے ذبح کرنے میں مدد کی یا ذبح کرنے کا سبب بنا تو اس کے لیے کھانا حرام ہے۔ اگر کھا لیا تو

گناہ کا ارتکاب کیا لیکن کھانے کی وجہ سے کوئی کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اگر کسی غیر محرم نے شکار کیا اور محرم اس کا سبب نہیں بنا تو اس کے لیے کھانا جائز ہے اور اس کے ذمے کوئی کفارہ نہیں، جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں(۴۴۳) محرم کے لیے خشکی کے شکار کو مارنا، شکار کرنا یا شکار پر مدد کرنا یا اس کی نشان دہی کرنا حرام ہے بشرطیکہ جانور جنگلی ہو اور اس کا گوشت حلال ہو یا حلال اور حرام جانور کے ملاپ سے پیدا ہوا ہو اور جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا شکار کرنا جائز ہے، جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے۔

محرم کے لیے ایسے شکار کا کھانا بھی حرام ہے، اگر کسی غیر محرم نے محرم کے لیے شکار کیا یا ایسا شکار ذبح کیا تو محرم کے لیے اس کا کھانا جائز نہیں جیسا کہ شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''خشکی کا شکار تمہارے لیے حلال ہے بشرطیکہ تم نے خود شکار نہ کیا ہو اور تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو'' (۴۴۴)۔ صعب بن جثامہؓ کی حدیث کا محمل بھی یہی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگلی گدھے کا گوشت کھانے سے اس لیے باز رہے کہ آپ کو معلوم تھا یا آپؐ کا گمان تھا کہ وہ آپؐ کے لیے شکار کیا گیا اور حنفیہ کی دلیل ابوقتادہؓ کی حدیث کا محمل یہ ہے کہ اگر غیر محرم نے شکار کیا ہو لیکن محرم کے لیے نہ کیا ہو تو محرم کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔

جوؤں اور لیکھوں کو مارنا حرام ہے کیوں کہ یہ بال صاف کرنے کی طرح زیب وزینت میں داخل ہے، خواہ کسی دوائی وغیرہ کے استعمال سے جوؤں کا خاتمہ کیا جائے۔ جوئیں نکال کر پھینک دینا بھی حرام ہے البتہ اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے کیوں کہ نہ تو یہ شکار ہے اور نہ ان کی کوئی قیمت ہے۔ ٹڈی کو مارنا حرام ہے اور اس کی قیمت بطور کفارہ

صدقہ کرنا واجب ہے۔

جو شکار محرم پر اس وجہ سے کھانا حرام ہو کہ اس کی وجہ سے شکار کیا گیا یا اس کی نشان دہی یا تعاون سے شکار کیا گیا تو غیر محرم پر اس کا کھانا حرام نہیں ہے کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: ''یہ غیر محرم افراد کو کھلا دو''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شکار مُحرموں کے لیے کیا گیا تھا۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صعب بن جثامہؓ کو جنگلی گدھے کا گوشت کھانے سے منع نہیں کیا کیوں کہ یہ حلال شکار تھا اور غیر محرم کے لیے جس طرح اس کا شکار کرنا جائز ہے اس کا کھانا بھی جائز ہے۔

کیا کوئی دوسرا محرم جس کے لیے شکار نہ کیا گیا ہو اسے کھا سکتا ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں۔ حضرت عثمانؓ کی رائے یہ ہے کہ اس کے لیے مباح ہے کیوں کہ ظاہر حدیث سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ''خشکی کا شکار تمہارے لیے حلال ہے جب تک کہ تم خود شکار نہ کرو اور تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو''۔ نیز روایت میں ہے کہ ''حضرت عثمانؓ کو شکار ہدیہ کیا گیا، جب کہ آپؓ احرام میں تھے تو آپؓ نے خود نہیں کھایا لیکن دوسرے احباب سے کہا کہ تم کھاؤ کیوں کہ یہ شکار میرے لیے کیا گیا تھا''۔ جس کے لیے شکار نہ کیا گیا ہو اس کے لیے کھانا جائز ہے جیسا کہ غیر محرم اگر اپنے لیے شکار کرے تو اس کا کھانا جائز ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ دوسرے محرم کے لیے بھی حرام ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''یہ غیر محرم کو کھلا دو، ہم احرام میں ہیں'' ہماری رائے میں پہلے قول کو ترجیح ہے۔

اگر محرم کسی شکار کو ذبح کرے تو وہ مردار ہے، کسی کے لیے بھی اسے کھانا جائز نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیوں کہ یہ ایسا جانور ہے جسے ذبح کرنا اللہ نے اپنے حق کے لیے

پر حرام کر دیا ہے۔ پس محرم کے ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوگا جیسا کہ مجوسی کے ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خوردنی اور غیر خوردنی دونوں قسم کے جانوروں کا شکار حرام ہے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک صرف خوردنی جانور کا شکار یا حلال اورحرام جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور کا شکار حرام ہے۔

اگر محرم اضطراری حالت میں ہو اور اسے کھانے کو شکار اور مردار ہی میسر ہو تو حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک مردار کھائے، شکار نہ کھائے جب کہ شافعیہ کے نزدیک شکار کھا لے(۴۳۵)۔

حنابلہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ موذی جانوروں کو مارنا جائز ہے مثلاً سانپ اور کوا وغیرہ اور جن جانوروں کے مزاج میں نقصان پہنچانا ہے خواہ نقصان نہ پہنچائیں تب بھی انہیں مارنا جائز ہے مثلاً شیر، چیتا، بھیڑیا وغیرہ اور موذی حشرات الأرض مثلاً بھڑ، کھٹمل، پسو اور مچھر وغیرہ۔ سمندری اور دریائی شکار مباح ہیں البتہ حرم کے اندر غیر محرم کے لیے بھی ان کا شکار جائز نہیں۔

احرام میں مباح امور:

اوپر کی تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ محرم کے لیے مندرجہ ذیل امور مباح ہیں، اور حرام امور میں شامل نہیں ہیں:(۴۳۶)

۱- محرم بیری کے پتوں یا خطمی وغیرہ کسی ایسی چیز سے جس سے میل صاف ہو جائے سر دھوسکتا ہے لیکن یہ خیال رکھے کہ بال نہ اکھڑیں، افضل یہ ہے کہ سر بھی نہ دھوئے کیوں کہ اس میں زیب وزینت ہے جب کہ حاجی کو پراگندہ بال، غبار آلود ہونا چاہیے۔ اس امر پر اجماع ہے کہ غسل جنابت کرے۔ اگر غسل جنابت کرنا پڑے تو انگلیوں کے اندر کی طرف

سے نرمی سے مل کر سر دھوئے تاکہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچ جائے اور بال نہ گرنے پائیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیری کے پتوں اور خطمی وغیرہ سے سر دھونا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں صفائی کا پہلو ہے اور اس سے بال جھڑ سکتے ہیں۔ حمام وغیرہ میں بدن دھونا جائز ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں۔

۲۔ اگر سرمہ خوشبو دار نہ ہو تو سرمہ لگانا جائز ہے البتہ اثمد کا سرمہ بلا ضرورت لگانا مکروہ ہے، ضرورت ہو تو مکروہ نہیں۔

۳۔ اگر بال نہ کٹیں تو احرام کی حالت میں ختنہ کرانا، فصد کھلوانا اور پچھنے لگوانا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں پچھنے لگوائے تھے(۴۳۷)۔ داڑھ اکھڑوانا اور ٹوٹی ہوئی ہڈی جوڑنا، سر اور بدن کی اس طرح ناخنوں سے نرمی سے خارش کرنا بال نہ اکھڑیں اور جوئیں نہ گریں جائز ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ ایسا نہ کرے اگر سر یا داڑھی کو خارش کرنے سے ایک یا چند بال گر گئے تو کچھ نہ کچھ جتنا مناسب سمجھے فدیہ یا صدقہ دے دے۔ اگر یہ شک ہو کہ بال خود بخود گرے ہیں یا خارش کرنے سے گرے ہیں تو شافعیہ کے نزدیک صحیح روایت یہ ہے کہ فدیہ واجب نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک محرم کے لیے بدن اور کپڑوں سے جوئیں الگ کرنا مکروہ نہیں بلکہ مار دینی چاہیے اور اس پر کوئی فدیہ نہیں ہے بلکہ محرم کے لیے مستحب ہے کہ انہیں مار دے جیسا کہ غیر محرم کے لیے انہیں مارنا مستحب ہے۔ یہی قول راجح ہے کیوں کہ اس سے نظافت حاصل ہوتی ہے اور آدمی اذیت سے محفوظ رہتا ہے جو فقہاء اسے جائز نہیں سمجھتے ان کا اختلاف اپنی جگہ پر ہے۔ محرم کے لیے سر یا داڑھی سے جوئیں تلاش کرنا مکروہ ہے، اگر کسی نے تلاش کر کے ایک آدھ جوں نکال کر مار دی تو کچھ نہ کچھ صدقہ کرے، خواہ

ہی لقمہ کیوں نہ ہو، جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے۔ یہ صدقہ مستحب ہے۔ حنابلہ کے نزدیک محرم نہ تو سر اور داڑھی سے جوئیں تلاش کرے اور نہ انہیں مارے۔ اگر کسی نے اس حکم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جوئیں تلاش کیں یا کوئی جوں مار دی یا زندہ پھینک دی یا دوائی ڈال کر ختم کر دی تو اس پر کوئی فدیہ واجب نہیں، حنفیہ کے نزدیک جس قدر چاہے فدیہ دے دے خواہ مٹھی بھر غلہ ہی کیوں نہ ہو۔

۴- محرم ایسے اشعار پڑھ سکتا ہے جن کے پڑھنے میں گناہ نہ ہو۔

۵- محرم مرد اور عورت کے لیے آئینہ دیکھنا مکروہ نہیں ہے۔ البتہ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک آئینہ دیکھنا مکروہ ہے۔

۶- موذی جانوروں مثلاً چیل، چوہے وغیرہ کو مارنا جائز ہے کیوں کہ حدیث سے ثابت ہے، اسی طرح درندوں کو اور موذی حشرات الارض مثلاً مچھر، پسو اور مکھیوں کو جمہور کی رائے میں مارنا جائز ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

۷- سمندری جانوروں کا شکار اور پالتو جانوروں اور جو پرندے اڑ نہیں سکتے مثلاً مرغی، بطخ یا گھریلو مرغابی کو ذبح کرنا جائز ہے۔

۸- مکان، محمل یا چھتری کا سایہ لینا اس طرح کہ سر اور چہرے کو نہ لگے جائز ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محمل کے سائے میں بیٹھنا یا کھڑا ہونا درست نہیں اگر کسی نے ایسا کیا تو اس پر دم واجب ہوگا البتہ چھت، دیوار، درخت اور خیمے کا سایہ لینا جائز ہے۔

۹- کمر میں نقدی رکھنے کے لیے پٹی باندھنا جائز ہے، خواہ نقدی کسی دوسرے کی ہو، ستر ڈھانپنے کے لیے کمر بند باندھنا جائز ہے۔ اسی طرح چوڑی پٹی باندھنا بھی جائز ہے لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرے۔

۱۰- احرام کی حالت میں ہتھیار اٹھانا اور ضرورت پڑنے پر دشمنوں سے لڑنا جائز ہے، نیز انگوٹھی، گھڑی اور کمر بند باندھنا جائز ہے۔

۱۱- گفتگو کرنا جائز ہے لیکن محرم کے لیے مستحب یہ ہے کہ ایسی گفتگو جس کا فائدہ نہ ہو ہر حال میں کم سے کم کرے تاکہ اپنے آپ کو لغو اور جھوٹ سے بچا سکے اور حرام باتوں سے بچ سکے کیوں کہ جو زیادہ باتیں کرے گا زیادہ غلطیاں کرے گا۔ محرم کے لیے مستحب یہ ہے کہ تلبیہ، ذکر اللہ قرآن کی تلاوت اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور جاہل کی تعلیم میں مصروف رہے یا ضرورت کی بات کرے ورنہ خاموش رہے۔ اگر ایسی گفتگو کی جس میں کوئی گناہ نہیں یا ایسے اشعار پڑھے جو برے نہیں تو مباح ہے لیکن ان کاموں میں زیادہ مشغول نہ ہو۔

بحث یازدھم: حج میں غلطیوں کا کفارہ:

محرم کو حج کے سلسلے میں کئی عوارض پیش آ سکتے ہیں مثلاً کسی غلطی کا ارتکاب ہو جائے، اسے حج ادا کرنے سے روک دیا جائے یا اس کا حج فوت ہو جائے۔ غلطیاں یعنی جنایات، جنایت کی جمع ہے جس کا مفہوم ہے گناہ کا ارتکاب اور شریعت میں اس سے مراد ہے احرام یا حرم کی وجہ سے جو امور حرام ہیں ان میں سے کسی کا ارتکاب کرنا۔

غلطیوں کی دو قسمیں ہیں:

۱- احرام سے متعلق غلطیاں:

اس سے مراد حج یا عمرہ کے افعال کے مخالف کسی کام کا ارتکاب کرنا یا سابقہ احرام کے مخالف کسی ممنوع فعل کا ارتکاب یا حج کے واجبات میں سے کوئی واجب چھوڑ دینا، خواہ غلطی کا ارتکاب بھولے سے، لاعلمی سے یا غلطی سے کیا ہو کسی نے زبردستی

کروایا ہو یا بے ہوشی کی حالت میں ہوا ہو۔ حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ غلطی کا ارتکاب کرنے والا بالغ ہو، احرام کی حالت میں ہو۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بچے پر کوئی کفارہ وغیرہ واجب نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کے دانستہ عمل کو بھی خطا قرار دیا جائے گا۔ اگر نابالغ لڑکے نے ہم بستری کر لی تو اس کا حج فاسد ہو جائے گا لیکن اسے جاری رکھے۔ اس کی قضا کے وجوب سے متعلق حنابلہ کی دو آراء ہیں ایک یہ کہ وہ مکلف نہیں اس لیے اس پر قضا واجب نہیں اور دوسرے یہ کہ بالغ کی طرح اس پر بھی قضا واجب ہے۔

اگر لڑکا احرام کی ممنوعات میں سے کسی ممنوع فعل کا ارتکاب دانستہ کرتا ہے، بھولے سے یا جبر کی وجہ سے نہیں تو شافعیہ کے نزدیک اس پر فدیہ اور قضا دونوں واجب ہیں، کیوں کہ لڑکے کا دانستہ عمل دانستہ ہی سمجھا جائے گا۔ یہ شافعیہ کے دو مشہور اقوال میں سے ایک قول ہے(۴۳۸)۔

الغرض لڑکا اگر ہم بستری کر لیتا ہے تو چاروں مذاہب کے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا حج فاسد ہو جاتا ہے البتہ داؤد ظاہری کا اس سے اختلاف ہے، نیز دسوقی مالکی کی رائے یہ ہے کہ حج فاسد نہیں ہوگا۔

۲- حرم سے متعلق غلطیاں:

حرم کے اندر شکار کو تنگ کرنا یا درخت کاٹنا خواہ حالت احرام میں ہو یا بغیر احرام کے ہو، اگر ایسا کرنے والا شخص مکلّف (عاقل بالغ) ہے تو اس پر اس کی مثل کے مطابق تاوان یا قیمت واجب ہوگی خواہ بھولے سے ایسا کرے، لاعلمی کے باعث، جبر کے تحت یا غلطی سے۔ اس کی تفصیل خصوصیات حرم کے زیر عنوان آگے آ رہی ہیں۔

احرام سے متعلق غلطی:

اس میں کبھی ایک قربانی واجب ہوتی ہے(۴۳۹) اور کبھی زیادہ یا صدقہ واجب ہوتا ہے، اس سے کم تر کوئی چیز یا قیمت، جس کی تفصیل درج ذیل ہے(۴۴۰)۔ یہ تفصیل فدیہ اور شکار کرنے کی تلافی پر بھی مشتمل ہے۔

۱- ایسی غلطی جس پر بُدنہ (پورا اونٹ یا گائے) واجب ہے، اس کا گوشت فقرائے حرم میں تقسیم کر دیا جائے:

۱- پہلے مرحلہ پر حلال ہونے سے پہلے اور وقوف عرفہ کے بعد احرام کے دوران ہم بستری کر لینا، جمہور کے نزدیک ایسے شخص کا حج فاسد ہو جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک حج فاسد نہیں ہوتا۔ اگر محرم نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے ہم بستری کر لی تو اس کا حج فاسد ہو جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک اس پر صرف ایک بکری واجب ہے اور وہ اپنا فاسد حج یا عمرہ اخیر تک جاری رکھے، پھر اگر حج تھا تو بالاتفاق متصل اگلے سال اسے قضا کرے اور اگر عمرہ تھا تو فاسد عمرہ مکمل کر کے فوراً عمرہ کی قضا کرے۔

مالکیہ نے جانور کی ہدی کو واجب قرار دیا ہے (یعنی اونٹ، پھر گائے، پھر دنبہ پھر بکرا) اگر وقوف عرفہ سے پہلے ہم بستری کر لی یا احتلام کے سوا اور کسی صورت میں منی خارج ہوئی نیز عید کے دن طواف افاضہ اور جمرہ عقبہ کی رمی سے پہلے بھی اس نوعیت کی غلطی پر ہدی واجب ہوگی۔

۲۔ اگر جنابت، حیض یا نفاس کی حالت میں طواف افاضہ کر لیا۔

۲- ایسی غلطی جس پر دو دم (قربانیاں) واجب ہوتے ہیں:

حنفیہ کے نزدیک حج قِران کرنے والا اگر کوئی ایسی غلطی کرے کہ جس پر مفرد پر

کرنے والے پر ایک دم واجب ہوتا ہے تو قِران والے پر دو دم واجب ہوں گے مثلاً کسی نے اگر جانور کی قربانی سے پہلے سر منڈوا لیا تو اس پر حنفیہ کے نزدیک دو دم واجب ہوں گے، ایک قربانی میں تاخیر کرنے کی وجہ سے اور دوسرا حج قِران کی وجہ سے۔ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ احرام سے متعلق کفاروں میں حج قِران اور حج افراد کرنے والے برابر ہیں۔ کیوں کہ قِران کرنے والا بھی اعمال حج میں افراد کرنے والے کی طرح ہے۔ پس اس پر کفارے بھی مفرد حج والے کی طرح ہوں گے۔ اگر اس نے ہم بستری کر کے حج فاسد کر لیا تو اس پر ایک بُدنہ (اونٹ، گائے وغیرہ) واجب ہوگا کیوں کہ احرام ایک ہی ہے اور قِران کی وجہ سے ایک بکری کی قربانی واجب ہوگی۔ تمتع اور قِران کا حکم یکساں ہے(۴۴۱)۔

۳- ایسی غلطیاں جن پر ایک دم (قربانی) واجب ہوتا ہے۔ کن صورتوں میں اختیار ہے اور کن میں ترتیب ملحوظ رکھنا واجب ہے:

ا۔ سلا ہوا لباس پہننا، سر ڈھانپنا یا منڈوانا، ناخن کاٹنا اور خوشبو لگانا۔

حنفیہ کے نزدیک اگر محرم نے سلا ہوا لباس پہن لیا یا سر ڈھانپ لیا اور اس پر پورا دن گزر گیا تو ایک بکری قربان کرے اور اس کا گوشت فقرائے حرام میں تقسیم کرے۔ اگر اس سے کم وقت ایسا کیا تو اس پر صدقہ واجب ہوگا۔

اگر پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مونڈ دیے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا، صاحبین کے نزدیک صدقہ، کیوں کہ اس جگہ سے بال مونڈنا مقصود بالذات نہیں ہوتے۔

اگر چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ حصہ مونڈ دیا تو دم واجب ہوگا اور

اس سے کم کے مونڈنے پر صدقہ، کیوں کہ ایک چوتھائی سر مونڈنا ایک مکمل معاشرتی عمل ہے، ایسا کرنا لوگوں کی عادت ہے اس لیے اس کو مکمل غلطی سمجھا جائے گا، اس سے کم ہو تو غلطی کم ہو گی۔

اگر ایک ہی مجلس میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے تمام ناخن کاٹے یا صرف دونوں ہاتھوں کے یا صرف ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے تو ایک بکری واجب ہوگی اور اگر متعدد مواقع پر کاٹے مثلاً ایک مجلس میں دونوں ہاتھوں کے ناخن کاٹے اور دوسری میں دونوں پاؤں کے تو دو دم واجب ہوں گے۔

اگر دونوں ہاتھوں اور پاؤں سے متفرق طور پر پانچ سے کم ناخن کاٹے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک صدقہ واجب ہوگا۔

اگر محرم نے پورے عضو کو خوشبو لگا لی مثلاً سر کو یا منہ کو یا ہاتھ یا پاؤں کو یا ایک عضو سے زائد کو یا پورے بدن کو تو ایک دم (بکری) قربانی دے کیوں کہ اعتبار کثرت کا ہے اور کثرت کی حد ایک عضو ہے۔

اگر محرم نے اپنے کپڑے کو خوشبو لگا لی تو دم واجب ہوگا بشرطیکہ پورا دن اسے پہنے رکھا۔ اگر سر، ہاتھ یا داڑھی کو مہندی لگا لی تو بھی دم واجب ہوگا۔

اگر کسی نے زیتون یا تل کا تیل لگایا تو بھی دم واجب ہوگا کیوں کہ یہ دونوں چیزیں خوشبو کی اصل ہیں(۴۴۲)، البتہ دوسری قسم کے تیل کا یہ حکم نہیں مثلاً گھی، چربی یا بادام کا تیل، البتہ اگر زیتون کا تیل کھا لیا یا زخم پر دوائی کے طور پر لگایا یا پاؤں کی پھٹوں میں ڈالا یا کانوں میں ٹپکایا تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اس میں دم یا کفارہ کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، کیوں کہ زیتون کا تیل ہر اعتبار سے خوشبو نہیں ہے لیکن اگر محرم نے مشک، عنبر، غالیہ یا

کافور وغیرہ استعمال کیں جو بذات خود خوشبو ہیں تو ان کے استعمال سے دم واجب ہوگا، خواہ دوا کے طور پر استعمال کی ہوں۔ اگر کھانے میں ڈال دیں تو خواہ پکائی نہ ہوں، اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، بشرطیکہ خوشبو کا غلبہ نہ ہو البتہ اسے کھانا مکروہ ہے، جیسا کہ خوشبو کا سونگھنا اور سیب کو سونگھنا مکروہ ہے۔

اگر کسی عذر کی بنا پر خوشبو لگائی یا بال منڈوائے یا سلا ہوا کپڑا پہن لیا تو اسے اختیار ہے چاہے تو بکری ذبح کرے اور چاہے تو چھ مساکین پر تین صاع، نصف صاع ہر مسکین کے حساب سے (۴۴۳) غلہ صدقہ کرے اور چاہے تو تین روزے رکھے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن کان منکم مریضاً او به اذی من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسک (جو کوئی تم میں مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ فدیہ کے طور پر روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے، البقرہ، ۲: ۱۹۶)۔

حنفیہ کے سوا جمہور کی رائے یہ ہے کہ جس کسی نے سلا ہوا لباس پہن لیا یا بال منڈوا دیے یا ناخن کاٹے یا خوشبو لگائی یا تیل لگا لیا یا مسلسل تین بال شافعیہ کے نزدیک اور دو سے زیادہ ناخن یا بال حنابلہ کے نزدیک کاٹے تو اسے اختیار ہے چاہے ایک بکری ذبح کر کے فدیہ کے طور پر صدقہ کرے یا تین روزے رکھے یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو نصف صاع غلہ دے۔ بکری ذبح کرنا قربانی کہلاتا ہے اور یہ فدیہ کی ایک صورت ہے خواہ ممنوع کام دانستہ کیا ہو یا غلطی سے یا ناواقفیت سے، تنگی اور آسانی ہر صورت میں یہ اختیار ثابت ہے اور اختیار کی دلیل اوپر مذکور آیت ہے: ففدية من صيام أو صدقة أو نسک (فدیہ دے، روزے رکھ کر یا صدقہ کر کے یا قربانی کر کے، البقرہ ۲: ۱۹۶)۔ نیز کعب بن عجرہؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تمہیں سر کی جوئیں پریشان کرتی ہیں؟ انہوں

نے کہا، جی ہاں، آپؐ نے فرمایا: ''ایک بکری کی قربانی دو، یا تین روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو تین صاع غلہ دو'' (۴۴۴)۔ سر منڈوانے پر دوسرے اعمال کو اور معذور پر غیر معذور کو قیاس کیا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ فدیہ معذور اور غیر معذور دونوں کے لیے ہے جب کہ حنفیہ کے نزدیک صرف معذور کے لیے ہے۔ سر کے بال اور باقی بدن کے بال فدیہ کے اعتبار سے برابر ہیں کیوں کہ تمام بال بدن کے حوالے سے ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور فدیہ میں گندم، جو اور کشمش ہر چیز دی جاسکتی ہے جیسا کہ صدقہ فطر اور قسم کے کفارے ہیں ان میں سے ہر چیز دی جاسکتی ہے۔ اگر پہلے عمل کا فدیہ نہ دیا ہو اور دوسرا عمل کرلیا جائے تو حنابلہ کے نزدیک ایک ہی فدیہ کافی ہے۔ اگر پہلے عمل کا فدیہ دے دیا تھا پھر دوبارہ مثلاً بال کٹوائے تو دوبارہ فدیہ دے۔ اگر کسی محرم نے کسی غیر محرم کا سر مونڈ دیا یا اس کے ناخن تراش دے تو جمہور کے نزدیک اس پر فدیہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اس پر صدقہ واجب ہے کیوں کہ اس نے ایک انسان کے بال ضائع کیے ہیں جو محرم کے بالوں کے مشابہ ہیں۔ اگر کسی نے محرم کی اجازت سے مُحرم نے یا غیر مُحرم نے اس کا سر مونڈ دیا تو فدیہ اس شخص پر ہے جس کا سر مونڈا گیا۔ اگر کسی کا سر زبردستی یا نیند کی حالت میں مونڈ دیا گیا تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر فدیہ نہیں جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر فدیہ واجب ہوگا، امام شافعیؒ سے دونوں روایات ہیں (۴۴۵)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہم بستری کے تمہیدی اعمال پر بھی فدیہ واجب ہوگا مثلاً شہوت کے ساتھ دیکھنے سے منی نکل آنا یا بغیر انزال کے ہم آغوش ہونا یا بار بار دیکھنے یا بوسہ دینے، چھونے اور گلے لگانے سے مذی خارج ہونا۔ ایک بار ہم بستری کے بعد دوبارہ ہم بستری کی تب بھی فدیہ واجب ہوگا اور حلال ہونے کے دو مرحلوں کے درمیان وقت

میں ہم بستری سے بھی۔ مالکیہ کے نزدیک احتلام کے سوا اور کسی طرح بھی انزال ہو جائے تو وہ ہم بستری کی مانند ہے جس سے حج فاسد ہو جاتا ہے اور دم واجب ہوتا ہے۔

۲- جماع اور اس کے تمہیدی اعمال:

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر شہوت سے بوسہ دیا یا ہاتھ لگایا تو صحیح رائے یہ ہے کہ منی نکلے یا نہ نکلے اس پر دم واجب ہے، نیز ہاتھ سے رگڑ کر منی نکالنے پر بھی دم واجب ہے، کیوں کہ جماع کی طرف مائل کرنے والے افعال احرام کی وجہ سے مطلقاً حرام ہیں، اس لیے ان میں مطلقاً دم واجب ہے۔

اگر کسی انسان کے دونوں راستوں میں سے کسی ایک میں جماع کیا، خواہ بھولے سے یا زبردستی یا عورت سوئی ہوئی تھی تو اگر وقوف عرفہ سے پہلے کیا تو حج فاسد ہو جائے گا اور ایک بکری یا اونٹ، گائے وغیرہ کا ساتواں حصہ واجب ہوگا اور اپنا حج فاسد اسی طرح جاری رکھے جس طرح وہ لوگ جاری رکھتے ہیں جن کا حج فاسد نہیں ہوتا اور اگلے سال وقفے کے بغیر قضا کرے، خواہ فاسد ہونے والا حج نفل ہو کیوں کہ شروع کرنے سے واجب ہو گیا تھا اور واجب ادا نہیں کیا گیا، بچے اور دیوانے نے اگر اپنا حج فاسد کر دیا ہو تو اس پر دم ہے نہ قضا۔

اگر وقوف عرفہ کے بعد اور سر منڈوانے یا طواف کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، البتہ ایک بدنہ (یعنی اونٹ، گائے، بیل وغیرہ) واجب ہوگا کیوں کہ یہ بہت بڑی غلطی ہے اس کا کفارہ بھی بہت بڑا ہوگا۔

اگر دوبارہ جماع کر لیا تو ایک بکری واجب ہو گی کیوں کہ یہ جماع ایسے احرام کی حالت میں کیا گیا جو پہلے ہی توڑ دیا گیا تھا۔

اگر وقوف عرفہ اور سر منڈانے کے بعد جماع کیا تو ایک بکری کی قربانی دے کیوں کہ

اب صرف عورت سے ہم بستری کی حد تک احرام باقی ہے یعنی حلال ہونے کے دو مرحلوں کے درمیان جماع کیا تو یہ حکم ہے۔

اگر کسی شخص نے عمرہ میں طواف کے چار چکر پورا کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو عمرہ فاسد ہو گیا کیوں کہ عمرہ میں طواف، حج میں وقوف عرفہ کے قائم مقام ہے، لیکن طواف جاری رکھے اور فوراً بعد میں قضا کرے اور اس پر ایک بکری واجب ہو گی، کیوں کہ یہ حنفیہ کے نزدیک سنت ہے۔ اگر طواف کے چار چکر پورے کرنے کے بعد اور سر منڈانے سے پہلے جماع کر لیا تو ایک بکری واجب ہو گی لیکن عمرہ فاسد نہیں ہوگا اور قضا نہیں کرنا پڑے گی۔

اس غلطی کے بارے میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی آراء پہلے بیان کی جا چکی ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر پہلے مرحلے پر حلال ہونے سے پہلے ہم بستری کر لی تو ایک اونٹ ذبح کرے، اگر اونٹ نہ ہو تو گائے، اگر وہ بھی نہ ملے تو سات بکریاں، اگر وہ بھی دست یاب نہ ہوں تو اونٹ کی قیمت لگا کر اس کا غلہ خرید کر فقرا پر صدقہ کرے اور اگر اس کی گنجائش نہ ہو تو ہر مُد غلہ کے عوض ایک دن کا روزہ رکھے۔ اگر حلال ہونے کے دو مرحلوں کے درمیان یا حج کے فاسد ہو جانے کے بعد ہم بستری کی تو ایک بکری واجب ہوگی، جیسا کہ احرام میں سر منڈانے وغیرہ پر واجب ہوتی ہے۔

۳- حج کے واجبات میں سے کوئی واجب ترک کر دینا:

حنفیہ کے نزدیک اگر کسی نے حالت جنابت میں طواف قدوم کر لیا تو ایک بکری واجب ہوگی کیوں کہ غلطی بہت بڑی ہے۔ اگر بے وضو ہونے کی حالت میں طواف زیارت کر لیا تب بھی ایک بکری واجب ہو گی کیوں کہ حج کے رکن میں کمی واقع ہو گئی ہے۔ اگر طواف قدوم بے وضو ہونے کی حالت میں کر لیا تو صدقہ واجب ہوگا۔ اگر طواف زیارت

حالت جنابت میں کر لیا تو ایک اونٹ واجب ہوگا کیوں کہ یہ غلطی بہت بڑی ہے۔ افضل یہ ہے کہ اگر مکہ میں موجود ہے تو دوبارہ طواف کرے، اس صورت میں دم واجب نہیں ہوگا۔

اگر کسی نے طواف وداع بے وضو کر لیا تو صدقہ دے اور اگر حالت جنابت میں کیا تو بکری ذبح کرے۔ اگر کسی نے طواف زیارت کے تین یا اس سے کم چکر چھوڑ دیے تو اس کے ذمے بکری کی قربانی ہے اور اگر چار چھوڑ دیے تو جب تک طواف نہیں کر لے گا حالت احرام میں ہی رہے گا۔

اگر کسی نے طواف وداع یا اس کے چار چکر چھوڑ دیے تو بکری ذبح کرے اور اگر تین چھوڑ دیے تو صدقہ دے۔

اگر طہارت حاصل کر کے طواف کا اعادہ کر لیا تو دم معاف ہو جائے گا کیوں کہ طواف مطلوب طریقے سے ادا ہو گیا۔ صحیح یہ ہے کہ اگر جنابت کی حالت میں طواف کیا تھا تو اس کا اعادہ واجب ہے اور اگر بے وضو طواف کیا تھا تو اعادہ مستحب ہے۔ اگر کسی نے ایسی حالت میں طواف کیا کہ کوئی ایسا عضو جس کو ڈھانپنا واجب ہے، اس کا چوتھائی حصہ کھلا رہا تو جب تک مکہ معظّمہ میں ہے اس کا اعادہ واجب ہے اور اگر اعادہ نہیں کیا اور مکہ سے چلا گیا تو اس پر دم واجب ہے۔ جس کسی نے صفا و مروہ کے درمیان سعی چھوڑ دی، اس پر ایک بکری واجب ہے اور اس کا حج مکمل ہو جائے گا۔

اگر کوئی شخص امام سے پہلے اور غروب آفتاب سے پہلے عرفہ سے واپس آ گیا تو اس پر دم واجب ہے۔ اگر غروب آفتاب سے قبل واپس عرفات میں چلا جائے تو دم معاف ہو جائے گا، اس کے بعد جانے سے نہیں۔

جو کوئی مزدلفہ میں نہیں ٹھہرا اس پر دم واجب ہوگا۔

جس کسی نے تمام ایام کی رمی چھوڑ دی حتی کہ آخری یعنی چوتھے دن کا سورج غروب ہوگیا تو اس کے ذمے ایک دم ہے۔ جس نے ایک دن کی رمی چھوڑ دی اس کے ذمے بھی ایک دم ہے اور جس نے کسی ایک جمرہ کی رمی چھوڑ دی اس کے ذمے صدقہ ہے۔

اگر کسی نے جمرہ عقبہ کی رمی چھوڑ دی تو اس کے ذمے دم ہے۔

اگر کسی نے سر منڈایا اور قربانی کے ایام گزر گئے یا قربانی کے دنوں میں طواف زیارت نہیں کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے ذمے دم ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس پر کوئی فدیہ یا کفارہ نہیں ہے۔

حج قران اور تمتع کرنے والے پر بالاتفاق ایک بکری ذبح کرنا واجب ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ ہر ایسی غلطی جس میں مفرد حج کرنے والے پر ایک دم واجب ہوتا ہے حج قران کرنے والے پر دو دم واجب ہوتے ہیں۔ ایک حج کا دم اور دوسرا عمرہ کا دم البتہ اگر احرام باندھے بغیر میقات سے گزر گیا اور پھر واپس آکر احرام باندھا تو ایک ہی دم واجب ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ(۴۴۶) حج یا عمرہ میں تین قسم کے دم واجب ہوتے ہیں۔ فدیہ، شکار کا بدلہ اور ہدی (قربانی) فدیہ کے بارے میں ہم تفصیل سے جان چکے ہیں۔ ہدی پانچ قسم کے افعال میں واجب ہے۔ حج یا عمرہ کے کسی واجب کو چھوڑنے کی تلافی کے طور پر مثلاً تلبیہ یا طواف قدوم یا رمی جمار یا منیٰ اور مزدلفہ میں رات گزارنے کا عمل چھوڑ دیا، حج تمتع اور حج قران میں ہدی، ہم بستری وغیرہ مثلاً مذی نکلنا یا منہ سے بوسہ دینا وغیرہ پر کفارہ شکار کا بدلہ، کوئی عمل رہ جائے تو اس پر ہدی۔ ہدی کے لیے ضروری ہے کہ اسے ذبح کیا جائے اور اس کے متبادل کوئی کام نہیں کیا جا سکتا جب کہ فدیہ اور شکار کے بدلے کے

بارے میں یہ حکم نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: حج میں جو دم واجب ہوتے ہیں ان کی چار اقسام ہیں:

۱- دم ترتیب وتقدیر:

ترتیب سے مراد یہ ہے کہ اسے ذبح کرنا واجب ہے اور اگر عاجز نہ ہو تو دم کا کوئی متبادل عمل قابل قبول نہیں۔ تقدیر کا مفہوم یہ ہے کہ شریعت نے اس کی مقدار متعین کی ہے اور اگر اس کا کوئی متبادل اختیار کرنا پڑے تو اس میں بھی کمی بیشی جائز نہیں ہے۔ اس قسم میں دم تمتع، دم قِران اور قضا کے طور پر ہدی دینا اور کسی ماموِر عمل کے چھوڑنے پر مقرر ہدی مثلاً میقات سے احرام نہ باندھنا یا مزدلفہ ومنیٰ میں رات نہ گزارنا یا طواف وداع چھوڑ دینا۔ اس قسم میں جس شخص کو گنجائش ہو تو ایک بکری ذبح کرے اور اگر گنجائش نہ ہو تو دس دن کے روزے رکھے۔

۲- دم ترتیب وتعدیل:

اس سے مراد ایسا دم ہے جس کی قیمت مقرر کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہے اور اگر متبادل اختیار کرنا ہو تو قیمت کا لحاظ رکھا جائے مثلاً جماع کے کفارے کے طور پر اونٹ کی قربانی واجب ہے وہ نہ ہو تو گائے کی، اگر وہ بھی نہ ہو تو سات بکریاں، اگر وہ بھی میسر نہ ہوں تو نقدی میں اونٹ کی قیمت لگا کر اس کا غلہ خرید کر فقرا میں تقسیم کیا جائے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو ہر مُد غلے کے مقابلے میں ایک دن کا روزہ رکھے۔

نیز یہ دم اس شخص پر بھی واجب ہے جیسے احرام باندھنے کے بعد حج سے روک دیا گیا ہو، اس کے ذمے ایک بکری ہے، اگر وہ نہ ہو تو اتنا غلہ صدقہ کرے، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو ہر مد غلے کے بدلے ایک روزہ رکھے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فـــان

احصرتم فما استیسر من الھدی (اگر تمہیں روک لیا جائے تو جو ہدی میسر ہو اللہ کی راہ میں دے دو، البقرہ ۲: ۱۹۶)۔

۳- دم تخییر وتقدیر:

یعنی ایسا دم جس کا متبادل اختیار کرنا استطاعت کے باوجود جائز ہو، اگر کسی نے مسلسل تین بال یا تین ناخن کاٹے تو اسے اختیار ہے چاہے جانور ذبح کرے، چاہے چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے ہر مسکین کو نصف صاع کے حساب سے اور چاہے تو تین روزے رکھے، نیز خوشبو لگانے، سر، داڑھی یا چہرے کے کچھ بالوں کو تیل لگانے، سلا ہوا لباس پہننے، جماع کے تمہیدی اعمال کرنے، مشت زنی کرنے یا ایسا جماع جس سے حج فاسد نہ ہوا ہو کرنے کی صورت میں بھی اختیار ہے۔

بال مونڈنے کی صورت میں خواہ بھولے سے ہو یا حرمت کا علم نہ ہو، فدیہ واجب ہوتا ہے کیوں کہ آیت ولا تحلقوا رؤوسکم (اپنے سر نہ منڈواو، البقرہ ۲: ۱۹۶) عام ہے۔ جب کہ بھولے سے یا جہالت کی بنا پر سلا ہوا لباس پہن لیا، خوشبو لگا لی، تیل لگا لیا، ہم بستری کر لی یا بوس وکنار کیا تو اس میں فدیہ واجب نہیں ہوگا کیوں کہ ان کاموں میں علم اور ارادہ شرط ہے۔

۴- دم تخییر وتعدیل:

یہ درخت کاٹنے اور شکار کرنے کے کفارے کا دم ہے۔ اس میں شکار کی مثل یا اس کی قیمت کے برابر غلہ خرید کر اہل حرم پر تقسیم کرنا واجب ہے، غلہ فقرا کو دیا جائے یا ہر مُد غلہ کے بدلے میں ایک روزہ رکھے۔ اگر شکار کا مثل نہ ہو تو اسے اختیار ہے چاہے کھانا کھلائے چاہے روزے رکھے، البتہ کبوتر کا شکار اس سے مستثنیٰ ہے، اس میں ایک بکری واجب ہے۔

دلیل سورۃ المائدہ کی آیت ۹۵ ہے۔ ارشاد ربانی ہے: یا ایھا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیاً بالغ الکعبۃ أو کفارۃ طعام مساکین أو عدل ذلک صیاماً لیذوق وبال امرہ (اے ایمان والو! احرام کی حالت میں شکار نہ کرو، جو کوئی دانستہ شکار کو مار دے گا اس کا بدلہ یہ ہے کہ اسی طرح کا جانور ذبح کیا جائے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل شخص کریں، یہ ہدی کعبہ میں پہنچائی جائے یا کفارے کے طور پر مساکین کو کھانا کھلائے یا اس کے برابر روزے رکھے تا کہ اپنے عمل کا بدلہ چکھے، المائدہ ۵: ۹۵)۔

حرم کے درخت اور نباتات کو کاٹنا حرام ہے، اگر کسی نے کاٹ لیے یا اکھاڑ دیے تو اس کا تاوان واجب ہوگا، نباتات خواہ خود رو ہو یا خود کاشت۔ بڑے درخت کے بدلے میں، گائے اور چھوٹے کے بدلے میں بکری ذبح کرے، تا کہ امام شافعی نے ابن زبیر سے جو روایت کی ہے اس پر عمل ہو سکے، اگر درخت بہت چھوٹا ہے تو اس کی قیمت ادا کرے۔

حنابلہ کے نزدیک فدیہ سے مراد وہ شئے ہے جو حج، عمرہ یا حرم کے سبب واجب ہو اور جو شخص کسی عذر کی بنا پر کوئی ممنوع کام کرے وہ پہلے فدیہ دے۔ فدیہ کی دو قسمیں ہیں۔ تخییر اور ترتیب۔

تخییر سے مراد وہ فدیہ ہے جس میں اختیار ہو کہ چاہے بکری ذبح کر دے، چاہے تین روزے رکھے، چاہے چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو ایک مد یا نصف صاع گندم دے، جو صدقہ فطر کی مقدار ہے۔ یہ فدیہ سلے ہوئے لباس پہننے میں، خوشبو لگانے میں، سر ڈھانپنے میں یا دو ایک بال یا ناخن کاٹنے میں یا بوس وکنار کرنے میں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے یا شکار کے بدلے میں، جس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

ترتیب:

أ- اگر استطاعت ہوتو بکری ذبح کرے، اگر گنجائش نہ ہوتو دس دن روزے رکھے، جیسا کہ دم تمتع اور قران میں، ترک واجب میں، حج فوت ہونے کی صورت میں یا حج سے روک لیے جانے کی صورت میں ترتیب واجب ہے۔ حج سے روک لیے جانے کی صورت کے سوا باقی تمام صورتوں میں تین روزے ایام حج میں رکھے اور سات واپس اپنے وطن پہنچ کر، ان روزوں کا رکھنا واجب ہے البتہ مسلسل رکھنا یا الگ الگ رکھنا واجب نہیں۔ اگر کوئی شخص ایام منیٰ میں تین روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں دس روزے رکھ لے اور اس پر مطلقاً دم واجب ہوگا۔ جسے حج ادا کرنے سے روک دیا گیا ہو وہ دم دے اور اگر جانور نہ ملے تو اس کی قیمت دے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہوتو حلال ہونے کی نیت سے دس روزے رکھے، پھر حلال ہو، اس صورت میں مساکین کو کھانا کھلانے کا حکم نہیں ہے۔

ب- حج کی صورت میں اونٹ وغیرہ ذبح کرے اور عمرہ میں بکری، اگر استطاعت نہ ہوتو دس روزے رکھے، تین ایام حج میں اور سات اپنے وطن واپس جا کر۔ یہ فدیہ شرم گاہ کے سوا کسی جگہ جماع کرنے میں یا منی خارج کرنے میں یا بار بار شہوت کے ساتھ دیکھنے بوس وکنار کرنے سے منی نکلنے میں اور مشت زنی کرنے میں واجب ہے، خواہ یہ کام غلطی سے کیے ہوں، اگر عورت نے آمادگی سے یہ کام کرنے دیے تو اس کے لیے بھی یہی حکم ہے، البتہ اگر وہ سوئی ہوئی تھی یا اس سے زبردستی کی گئی تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ اگر محض شہوانی سوچ سے کسی کو منی نکل آئی یا احتلام ہوگیا یا دیکھنے سے مذی نکل آئی تو اس پر کچھ واجب نہیں، جس کسی نے جوں مار دی یا عقد نکاح کرلیا، اس پر کوئی فدیہ واجب نہیں۔

۴- جن کاموں پر صدقہ واجب ہوتا ہے:

صدقہ کی مقدار نصف صاع گندم (۴۴۷) یا حنفیہ کے نزدیک نقدی کی صورت میں اس کی قیمت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مندرجہ ذیل صورتوں میں صدقہ واجب ہوتا ہے ان کی طرف ہم اوپر بھی اشارہ کر چکے ہیں:

أ- اگر محرم نے پورے عضو سے کم پر خوشبو لگائی۔

ب- چوتھائی سر یا داڑھی سے کم حصہ مونڈایا یا مونچھیں منڈوا دیں۔

ج- ایک دن یا ایک رات سے کم وقت کے لیے سلا ہوا کپڑا پہن لیا۔

د- اگر متفرق طور پر پانچ سے کم ناخن کاٹے تو ہر ناخن کے بدلے صدقہ دے۔

ھ- اگر طواف قدوم، طواف وداع یا کوئی بھی نفل طواف بے وضو ہونے کی حالت میں کیا۔ اگر طواف قدوم حالت جنابت میں یا طواف زیارت بے وضو کیا تو ایک بکری واجب ہوگی۔ اگر طواف زیارت حالت جنابت میں کیا تو اونٹ یا گائے قربانی کرے۔ اگر طواف وداع حالت جنابت میں کیا تو ایک بکری قربانی کے طور پر دے۔

و- اگر طواف وداع یا سعی میں ایک چکر چھوڑ دیا یا جمرات پر ایک کنکری کم ماری۔

ز- اگر محرم نے کسی دوسرے کا سر مونڈ دیا، دوسرا شخص خواہ محرم ہو یا غیر محرم۔ اگر کسی دوسرے کے کسی عضو کو خوشبو لگا دی یا کسی کو سلا ہوا کپڑا پہنا دیا تو بالاجماع اس پر صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک اگر خوب صورتی کے لیے یا بلا وجہ ناخن کاٹ دیا تو ایک مٹھی گندم

صدقہ کرے۔ اگر ناخن تکلیف دیتا تھا اور کاٹ دیا تو صدقہ واجب نہیں ہوگا۔ ایک سے دس تک بال کاٹنے اور ایک سے دس تک جوئیں مارنے یا پھینکنے میں بھی ایک مٹھی گندم فقیر کو دے بشرطیکہ تکلیف کے ازالے کے لیے بال نہ کاٹے گئے ہوں اور جوئیں نہ ماری گئی ہوں۔ اگر مطلقاً ایک سے زائد ناخن کاٹ دیے یا تکلیف کے ازالے کے لیے صرف ایک ناخن کاٹا یا مطلقاً دس سے زائد بال کاٹ دیے یا دس سے زائد جوئیں نکال کر پھینک دیں یا مار دیں تاکہ ان کی تکلیف سے بچے تو اس پر فدیہ دینا ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ راجح یہ ہے کہ ایک بال اور ایک ناخن میں ایک مُد غلہ واجب ہے۔ دو بالوں اور دو ناخنوں میں دو مُد یعنی نصف صاع اور تین بالوں اور تین ناخنوں میں پورا فدیہ ہے یعنی ایک بکری۔

حنابلہ شافعیہ سے ہم آہنگ ہیں۔ ایک بال اور ایک ناخن میں ایک مُد غلہ واجب ہے اور بال یا ناخن کے کچھ حصے کو کاٹنے میں اتنا ہی صدقہ ہے جتنا کہ پورے بال یا ناخن کے کاٹنے میں ہے۔ حنبلی مذہب یہ ہے کہ تین بال یا تین ناخن کاٹنے پر پورا فدیہ ہے۔

۵- جن کاموں پر نصف صاع سے کم صدقہ واجب ہوتا ہے یعنی جتنی مقدار چاہے صدقہ کر دے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ٹڈی مار دی یا ایک یا دو یا تین جوئیں مار دیں یا اپنے بدن یا کپڑے سے اتار کر نیچے پھینک دیں یا کپڑا دھوپ میں پھیلا دیا تاکہ مر جائیں یا کسی دوسرے کو بتایا کہ اسے نکال کر مار دو تو جتنا چاہے مثلاً مٹھی بھر غلہ صدقہ کر دے کیوں کہ جوں بدن کے میل سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر زمین پر چلتی ہوئی جوں مار دی تو کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ ٹڈی خشکی کا شکار ہے۔

فدیہ دینے کا وقت اور جگہ:

حنفیہ کے نزدیک(۴۴۸) بکری یا اونٹ گائے وغیرہ ذبح کرنے کی جگہ بالاتفاق حرم ہے کیوں کہ جانور ذبح کرنا صرف اسی صورت میں عبادت ہوتا ہے جب اس کا تعلق کسی خاص وقت یا جگہ سے ہو۔ یہاں وقت تو مقرر نہیں اس لیے جگہ مقرر ہوگی۔

البتہ روزے جہاں چاہے رکھ سکتا ہے کیوں کہ روزے رکھنا ہر جگہ عبادت ہے۔ لگاتار روزے رکھنا شرط نہیں۔ اسی طرح صدقہ جہاں چاہے دے سکتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۴۴۹) فدیہ یعنی وہ کفارہ جو محرم کے کسی ممنوع عمل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس کی تینوں قسمیں یعنی روزے، صدقہ اور قربانی کسی جگہ اور وقت کے ساتھ مختص نہیں۔ البتہ شکار کرنے اور ہم بستری کرنے کا کفارہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ دوسرے کفارے جب اور جہاں چاہے دے سکتا ہے اور انہیں اپنے وطن واپسی تک مؤخر کر سکتا ہے۔ البتہ جو کفارہ (ہدی) شکار کرنے یا ہم بستری کرنے پر واجب ہو وہ منیٰ یا مکہ میں ادا کرے۔ اگر رات کا کچھ حصہ عرفات میں اپنے قربانی کے جانور کے ساتھ وقوف کیا تو منیٰ میں ذبح کرے ورنہ مکہ میں۔

شافعیہ کے نزدیک(۴۵۰) کسی حرام فعل کے ارتکاب پر جو دم واجب ہوتے ہیں مثلاً کسی عذر کی بنا پر سر منڈا دیا یا رکن کے سوا کسی واجب کے ترک پر جو دم واجب ہوتے ہیں۔ مثلاً کفارے کے دم اور دم تمتع، دم قِران اور سر منڈانے پر دم کسی وقت کے ساتھ مختص نہیں ہیں۔ البتہ راجح روایت کے مطابق حدود حرم میں ذبح کیے جائیں اور ان کا گوشت حرم کے فقرا اور مساکین کو دینا واجب ہے، خواہ وہ وہیں کے ہوں یا مسافر ہوں۔ تمام واجب دم اور ان کے متبادل صدقے کا غلہ حرم کے مساکین پر ہی تقسیم کیا جائے، نیز

جانور بھی حدود حرم میں ذبح کیا جائے۔ البتہ جس شخص کو حج ادا کرنے سے روک دیا گیا ہو وہ اپنے کفارے کا جانور وہیں ذبح کر دے جہاں اسے روکا گیا تھا۔ قضا حج کے کفارے کا دم اگلے سال اس حج کو قضا کرنے کے لیے احرام باندھنے سے پہلے دیا جا سکتا ہے اور دم تمتع عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اور مستند روایت کے مطابق حج کا احرام باندھنے سے پہلے دیا جا سکتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک(۴۵۱) جو دم یا صدقہ کسی واجب کے ترک یا حرام کے ارتکاب پر واجب ہو وہ حرم میں ہی دینا چاہیے۔ تمتع، قران اور نذر کے دم حدود حرم میں دینے واجب ہیں اور ان کا گوشت حرم کے مساکین پر تقسیم کیا جائے۔

افضل یہ ہے کہ جو دم حج کے دوران واجب ہو وہ منیٰ میں اور عمرہ کے دوران واجب ہو مروہ کے مقام پر دیا جائے۔ اگر کوئی شخص نہ تو خود جانور حدود حرم میں پہنچا سکتا ہے اور نہ اپنے کسی وکیل کے ذریعے تو جہاں ممکن ہو ذبح کر دے اور وہیں تقسیم کر دے۔ کسی عذر کی وجہ سے سر منڈانے، سلے ہوئے کپڑے پہننے، سر ڈھانپنے، خوشبو لگانے پر اور شکار کے سوا کسی دوسرے ممنوع کام پر واجب ہونے والا فدیہ حرم سے باہر بھی دیا جا سکتا ہے، خواہ کوئی مجبوری نہ ہو۔ اور فدیہ ذبح کرنے کا وقت ممنوعات احرام میں سے کسی کے ارتکاب کے بعد ہی شروع ہوتا ہے، اور اس سے پہلے تب شروع ہوگا جب اس کے جواز کا سبب پایا جائے جیسا کہ قسم کے کفارہ میں ہے (یعنی جس طرح قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دیا جا سکتا ہے، اسی طرح سر منڈانے سے پہلے کفارہ دیا جا سکتا ہے) شکار کرنے کا فدیہ اس وقت واجب ہوگا۔ جب شکار زخمی ہوا ہو اور کسی بھی واجب کے ترک پر اس وقت فدیہ واجب ہوگا جب واجب ترک کرے گا اور جسے حج سے روک دیا گیا ہو اسے جب روکا گیا

ہو اس وقت اس پر دم واجب ہوگا اور روزے ہر جگہ رکھے جا سکتے ہیں۔

۶- ایسے ممنوع افعال جن پر قیمت یا اس کی مثل دینا واجب ہے (یعنی شکار کرنے اور درخت کاٹنے کا بدلہ)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شکار کو قتل کرنے پر قیمت واجب ہوتی ہے اور جمہور کے نزدیک مثلی جانوروں میں مثل واجب ہوتی ہے یا قیمت۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں(۴۵۲) شکار مارنے یا اس کی نشان دہی کرنے پر قیمت واجب ہوگی۔ شکار سے مراد ہر وہ جانور ہے جو خشکی کا ہو اور فطری طور پر جنگل میں رہنے والا ہو، خواہ مباح ہو یا کسی کی ملکیت ہو، اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہ مثلاً شیر اور چیتا اگر حملہ آور نہ ہوں، چیل، اُلو، ہرن اور شتر مرغ وغیرہ۔ کتا، بلی، سانپ، بچھو، مچھر، پسو، چیچڑی، کچھوا، پروانہ، مرغی اور بطخ وغیرہ شکار نہیں ہیں۔ جو کوئی انہیں قتل کرے اس پر ان کی قیمت واجب ہے خواہ دانستہ کرے یا غلطی سے یا اسے اپنا احرام میں ہونا یاد نہ ہو، خواہ پہلی بار ہی مار دے یا بار بار مار کر قتل کرے کیوں کہ یہ نقصان کا تاوان ہے پس مالی معاوضوں کے مشابہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام یوسف کے نزدیک شکار کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے گا کہ جہاں محرم نے اسے قتل کیا اور اس کے قریب اگر خشکی پر کوئی جگہ ہے تو وہاں جو قیمت ہو اس کا اندازہ دو ایسے عادل آدمی کریں جو جانوروں کی قیمت سے واقف ہوں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم (اس کا بدلہ یہ ہے کہ جو جانور قتل کیا گیا اس کی مثل دی جائے اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل افراد کریں، المائدہ ۹۵:۵) ہدایہ میں ہے کہ ایک آدمی بھی کافی ہے، دو ہونا بہتر ہے

کیوں کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے اور غلطی کا امکان کم ہے جیسا کہ حقوق العباد میں یہی اصول ہے۔

قیمت متعین ہونے کے بعد شکار کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو اس قیمت کا جانور خرید کر مکہ میں ذبح کر دے اگر اس کی قیمت اتنی ہو کہ اس سے اونٹ، گائے یا بکری خرید کر قربانی کی جا سکتی ہو، چاہے تو غلہ خرید کر مساکین میں تقسیم کر دے۔ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو دے اور اگر چاہے تو ہر نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو کے بدلے ایک روزہ رکھے۔ اگر نصف صاع سے کم غلہ بچ رہے تو اسے اختیار ہے چاہے تو اسے صدقہ کر دے اور چاہے تو اس کے بدلے ایک دن کا روزہ رکھے۔ حرم مکہ سے گھاس یا خود رو پودے، درخت کاٹنے پر ان کی قیمت واجب ہوتی ہے جب کہ انہیں کوئی بالغ فرد کاٹے خواہ حالت احرام میں ہو یا نہ ہو اور ان کی قیمت حرم کے شکار کے کفارے کی طرح تقسیم کر دی جائے البتہ اذخر اور سانپ کی چھتری اس سے مستثنیٰ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک (۴۵۳) فدیہ کی طرح شکار کے کفارے کی تینوں اقسام کے بارے میں اختیار ہے البتہ ہدی (قربانی کے جانور) کے بارے میں اختیار نہیں۔ کفارے کی مقدار کا فیصلہ دو عادل فقیہ افراد کریں لیکن جس نے شکار کیا ہو وہ ان میں شامل نہ ہو۔ ایک فرد کافی نہیں اور یہ بھی درست نہیں کہ دوسرا فرد خود شکار کرنے والا ہو۔ کافر، فاسق، یا غیر ثقہ شخص اور غیر عالم جاہل شکار کے کفارے کا فیصلہ نہیں کر سکتا کیوں کہ جس شخص کو کسی کام کا ذمہ دار بنا جائے اس کے لیے اپنی ذمہ داری کے امور کا علم ہونا ضروری ہے۔

تینوں اقسام کے کفارے یہ ہیں:

پہلی قسم: جس شکار کو مارا ہو اس کی مثل جانور (اونٹ، گائے، بکری) جو قیمت اور

صورت میں یا صرف قیمت شکار کی مثل ہو، بشرطیکہ عمر اور بے عیب ہونے کے اعتبار سے ایسا ہو جس کی قربانی جائز ہو، چھوٹا جانور یا عیب دار جانور دینا کافی نہیں۔

دوسری قسم: غلے کی صورت میں شکار کی قیمت دینا۔ شکار کی قیمت کے برابر اس جگہ جہاں کہ غلہ تقسیم کیا جائے استعمال ہونے والا عمومی غلہ دیا جائے، اس میں شکار کی جگہ اور دن کی قیمت کا اعتبار ہے اور ہر مسکین کو شکار کی جگہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مُد کی مقدار ایک مُد غلہ دیا جائے۔ اگر وہاں مساکین موجود نہ ہوں اور اس کے قریبی علاقے کے مساکین کو دیا جائے۔

تیسری قسم: غلے کے برابر روزے رکھے جائیں: ایک مُد غلے کے برابر ایک دن روزہ رکھے، مکہ معظمہ میں یا جہاں چاہے اور جس وقت چاہے روزے رکھ لے، اس میں حج کے دوران یا حج سے واپسی پر کی کوئی قید نہیں ہے۔

شکار کے کفارے کی مقدار کا فیصلہ کرنے والوں کے لیے طریقہ ہے کہ شتر مرغ یا ہاتھی کو مارنے پر ایک اونٹ، جنگلی گدھے یا جنگلی گائے کے شکار پر ایک گائے، بجو، لومڑی، ہرن اور حرم کے کبوتر اور فاختہ کو مارنے پر ایک بکری اور اس سے کم درجے کا جانور ہو تو لوگوں کو کھانا کھلایا جائے یا روزے رکھے جائیں جن کی قیمت کا تعین دو آدمی کریں۔ حرم مکہ اور مدینہ کے جن درختوں کا کاٹنا منع ہے ان کے کاٹنے پر مالکیہ کے نزدیک کوئی کفارہ نہیں۔

شافعیہ مالکیہ سے متفق ہیں(۴۵۴)۔ اگر محرم کوئی ایسا شکار مار ڈالے جس سے ملتا جلتا پالتو جانور ہوتا ہو تو وہ پالتو جانور کفارے کے طور پر دیا جائے۔ اگر اس طرح کا کوئی جانور نہ ہو تو قیمت دی جائے۔ اور جہاں اس شکار کی مثل جانور کفارے میں دینا ہو وہاں بھی تین طرح کا اختیار ہے۔ کفارے کا جانور ذبح کر کے اس کا گوشت حرم کے مساکین پر

تقسیم کرے یا نقدی میں اس کی قیمت لگا کر اس کا غلہ حرم کے مساکین پر تقسیم کرے یا ہر مُد غلے کے بدلے ایک دن کا روزہ رکھے اور جس شکار کی مثل موجود نہ ہو اس کی قیمت کا غلہ خرید کر صدقہ کرے یا ہر مُد غلے کے بدلے ایک دن کا روزہ رکھے۔ شتر مرغ کے بدلے اونٹ، جنگلی گائے اور گدھے کے بدلے گائے، ہرن کے بدلے بکرا، خرگوش کے بدلے ایک سال سے کچھ کم بکری کا بچہ، چوہے کی طرح کے جانور (یربوع) کے بدلے بکری کا چار ماہ کا بچہ جس نے دودھ پینا چھوڑ دیا ہو، بجو کے بدلے مینڈھا، لومڑی کے بدلے بکری اور گوہ کے بدلے بکری کا ایک سال کا بچہ۔ جن جانوروں کا کفارہ منقول نہیں ہیں ان کے بارے میں دو عادل شخص فیصلہ کریں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یحکم به ذوا عدل منکم (اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل شخص کریں، المائدہ ۵: ۹۵)۔ جن جانوروں کی مثل موجود نہیں ہوتی اور جن کے کفّارے کے بارے میں سنت نبویؐ اور آثار صحابہؓ سے کوئی روایت منقول نہیں ہے ان میں قیمت لگائی جائے گی مثلاً ٹڈی اور دوسرے پرندے۔ البتہ کبوتر اس سے مستثنیٰ ہے۔ قیمت لگانے میں اس کی اصل پر عمل ہوتا ہے کہ جو قیمت والی اشیا ہوں ان میں قیمت کا اعتبار ہے۔ قیمت میں اس جگہ کا اعتبار ہے جہاں شکار کیا گیا، مکہ معظّمہ کی قیمت کا اعتبار نہیں۔ بڑے جانور کے بدلے بڑا اور چھوٹے کے بدلے چھوٹا۔ نر کے بدلے نر اور مادہ کے بدلے مادہ، تندرست کے بدلے تندرست اور عیب دار کے بدلے عیب دار دیا جائے بشرطیکہ عیب ایک ہی قسم کا ہو، موٹے کے بدلے موٹا اور دبلے کے بدلے دبلا۔ اگر بیمار کے بدلے تندرست یا عیب دار اور دبلے کے بدلے موٹا تازہ جانور دے دیا تو یہ افضل ہے۔ جس شکار کی مثل جانوروں میں موجود نہیں لیکن اس کا کفارہ صحابہؓ سے منقول ہے وہ کبوتر ہے کہ اس کے بدلے ایک بکری دی جائے۔

راجح روایت کے مطابق حرم مکی کے خود رو تر درخت اور نباتات کاٹنے پر تاوان ہے۔ حرم سے بڑا درخت کاٹنے پر ایک سال کی گائے اور چھوٹا کاٹنے پر ایک بکری اور بہت چھوٹا درخت کاٹنے پر اس کی قیمت۔ شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ خود کاشت درخت اور پودے کاٹنے پر بھی اسی طرح کفارہ ہے اور ان کا کاٹنا اسی طرح حرام ہے جیسے کہ خود رو درختوں اور پودوں کا۔ البتہ اذخر اور کانٹے دار جھاڑیاں کاٹنا جائز ہیں کیوں کہ کانٹے موذی جانور کی طرح ایذا رساں ہیں، ان کے کاٹنے پر کفارہ نہیں ہے۔ صحیح تر قول یہ ہے کہ حرم سے گھاس یا جڑی بوٹیاں جانوروں کو چرانے کے لیے اور دوا، غذا یا اور کسی ضرورت کے لیے لینا جائز ہیں کیوں کہ یہ غذائی پیداوار کے مفہوم میں ہیں۔ جدید مذہب میں مدینہ کے شکار میں حرمت کے باوجود کفارہ نہیں ہے۔

حنابلہ بھی شافعیہ سے متفق ہیں(۴۵۵) شکار کے کفارے میں شکار کرنے والے کو اختیار ہے، چاہے تو اس کی مثل کفارے میں دے اور چاہے تو جہاں شکار کیا ہے اس جگہ یا اس کی قریبی جگہ میں جو اس کی قیمت ہو اس کا غلہ خرید کر ہر مسکین کو ایک مد گندم یا نصف صاع کوئی دوسرا غلہ دے دے یا ہر مسکین کے حصہ کے بدلے میں ایک روزہ رکھے، اگر مطلوبہ مقدار سے کم غلہ باقی بچ رہے تو ایک روزہ رکھے اور جس شکار کی مثل جانوروں میں موجود نہیں ان میں اختیار ہے چاہے قیمت لگا کر اس کا غلہ دے دے یا روزے رکھے، روزے مسلسل رکھنے ضروری نہیں۔

حرم مکہ کے درختوں اور پودوں کا کفارہ دینا ہوگا حتی کہ غذائی پیداوار کا بھی۔ البتہ اذخر گھاس، سانپ کی کھنبی اور پھل اس سے مستثنیٰ ہیں۔ چھوٹے درخت کے بدلے ایک بکری اور بڑے کے بدلے گائے کی قربانی کرے۔ البتہ جانور کی قربانی اور اس کی قیمت

میں سے جو چاہے دے دے البتہ اس کی قیمت بھی شکار کے کفارے کی طرح مساکین میں تقسیم کرے۔ عام گھاس کی قیمت دینا بھی واجب ہے۔ مدینہ منورہ کے شکار اور درختوں کے کاٹنے کی حرمت کے باوجود اس پر کفارہ نہیں ہے۔

شکار کے کفارے کے اصول:

ابن قدامہ نے شکار کے کفارے کے اصول بیان کیے ہیں(۴۵۶) جن کا خلاصہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

۱۔محرم کے شکار کرنے پر کفارے کا وجوب: کفارے کے وجوب پر اہل علم کا اجماع ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یا ایھا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم (اے ایمان والو، احرام کی حالت میں شکار نہ کرو، جو کوئی تم میں سے شکار کو مار ڈالے تو اس کا بدلہ اسی طرح کا جانور ہے جیسا کہ شکار مارا گیا، المائدہ ۵: ۹۵)۔

شکار کرنے کی دوصورتیں ہیں: مباح اور حرام

حرام: کسی ایسے سبب کے بغیر جس کے باعث شکار کو مارنا جائز ہو جائے اسے مار دینا حرام ہے۔

مباح کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ کھانے کے لیے اضطرار کی حالت پیش آ جائے تو علماء کا اتفاق ہے کہ شکار مارنا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ (اپنے آپ کو ہلاکت میں مت ڈالو، البقرہ ۲: ۱۹۵) جب شکار کو مارے گا تو اس کا کفارہ دے گا، خواہ اس کے سوا کوئی چیز میسر ہو یا نہ ہو۔

۲- جب کوئی جانور حملہ آور ہو جائے اور اسے مارے بغیر ہٹانا ممکن نہ ہو تو اسے قتل کیا جا سکتا ہے اور اس کا کوئی کفارہ نہیں۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہؒ کی بھی یہی رائے ہے کیوں کہ اس کا قتل اس کے شر سے بچنے کے لیے ہے اس لیے اس پر کفارہ نہیں جیسا کہ حملہ آور شخص کو مارنے پر قصاص نہیں ہے۔

۳- جب کسی شکار کو کسی درندے یا شکاری کے پھندے سے چھڑاتے ہوئے یا اسے پکڑ کر اس کے پاؤں سے دھاگا وغیرہ کھولتے ہوئے۔ وہ شکار مر جائے تو کوئی کفارہ نہیں ہے کیوں کہ یہ کام شکار کے فائدہ کے لیے کیا جا رہا تھا جو مباح تھا اس لیے اس کے مر جانے پر کفارہ نہیں ہوگا۔

۲- شکار خواہ دانستہ مارے یا غلطی سے دونوں صورتوں میں کفارہ واجب ہے: اور تمام ائمہ مذاہب اس پر متفق ہیں کیوں کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کے گوہ شکار کرنے پر ایک مینڈھا واجب کیا تھا'' اور آپؐ نے فرمایا ''شتر مرغ کے انڈے کو اگر محرم ضائع کر دے تو اس کی قیمت ادا کرے اور آپؐ نے یہ فرق نہیں کیا کہ عمداً یا خطاءً''(۴۵۷)۔ نیز یہ کفارہ درحقیقت ایسے نقصان کی تلافی ہے جس میں عمد اور خطا دونوں برابر ہیں جیسا کہ کسی انسان کا مال ضائع کر دینا۔

۳- کفارہ صرف محرم پر واجب ہوتا ہے: حج اور عمرہ کے احرام میں کوئی فرق نہیں، حج خواہ افراد ہو یا قران کیوں کہ اس سلسلے کی نص عام ہے اور اس مسئلے میں بھی کوئی اختلاف نہیں۔

۴- کفارہ شکار کرنے پر ہی واجب ہوتا ہے: کیوں کہ نص میں یہی بات آئی ہے، ارشاد ربانی ہے: ولا تقتلوا الصید (شکار کو نہ مارو، المائدہ ۵: ۹۵) شکار اسے کہتے ہیں جس

میں تین اوصاف جمع ہوں۔ ایک یہ کہ اس کا کھانا مباح ہو، دوسرے اس کا مالک کوئی نہ ہو اور تیسرے یہ کہ وہ جنگلی ہو۔ اگر شکار ایسا جانور ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا مثلاً درندے اور گندے حشرات الارض اور پرندے اور دوسری حرام چیزیں تو ان کے مارنے پر کفارہ نہیں ہے۔ یہ اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے۔ البتہ ان کی رائے میں ایسے جانور کے قتل پر کفارہ واجب ہوگا جو حلال اور حرام جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوا ہو مثلاً ہرنی اور چیتے کے ملاپ سے، کیوں کہ اس کے قتل کی حرمت کے پہلو کو ترجیح دینا احتیاط کا تقاضا ہے۔

جو جنگلی جانور نہیں مثلاً مویشی، گھوڑے، مرغی وغیرہ ان کو ذبح کرنے اور کھانے پر بالاتفاق کوئی کفارہ نہیں ہے اور جانوروں کے پالتو یا جنگلی ہونے کے سلسلے میں اعتبار اصل کا ہوگا ان کی موجودہ حالت کا نہیں۔

۵- بالاتفاق خشکی کے شکار پر کفارہ ہے سمندری شکار پر نہیں: کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **احل لکم صید البحر وطعامہ متاعاً لکم وللسیارۃ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما** (تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اسے کھانا حلال ہے، تمہارے لیے اور مسافروں کے لیے سامان زیست ہے، جب تک تم احرام کی حالت میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے، المائدہ ۵: ۹۶)۔

کھاری سمندر کے جانوروں اور نہروں اور چشموں کے جانوروں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیوں کہ ''بحر'' کے لفظ کا اطلاق ان سب پر ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: **وما یستوی البحران ھذا عذب فرات سائغ شرابہ وھذا ملح اجاج ومن کل تاکلون لحماً طریا** (دونوں قسم کے سمندر برابر نہیں، یہ میٹھا، خوشگوار، پینے میں مزیدار اور دوسرا کھاری کڑوا ہے لیکن تم ان میں سے ہر ایک سے تازہ گوشت نکال کر کھاتے ہو،

فاطر، ۳۵:۱۲)۔

سمندری جانور سے مراد وہ جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے اور وہیں انڈے بچے دیتا ہے جیسا کہ مچھلی وغیرہ۔ اگر ایسا جانور ہو جو خشکی اور سمندر دونوں میں رہتا ہو مثلاً کچھوا، کیکڑا تو وہ بھی مچھلی کی طرح ہے، اس کے شکار پر بھی کفارہ نہیں ہے۔ البتہ پانی کے پرندوں کے مارنے پر اہل علم کا اتفاق ہے کہ کفارہ ہے اور ٹڈی کے قتل پر بھی اکثر علماء کے نزدیک کفارہ ہے۔

۶- **شکار کرنے پر کفارے کے وجوب کی کیفیت:** امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ قیمت واجب ہوتی ہے کیوں کہ شکار کی مثل دوسرے جانور نہیں ہوتے، جمہور کے نزدیک مویشیوں میں سے اس کی مثل واجب ہوتی ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فجزاء مثل ما قتل من النعم (اس کا بدلہ یہ ہے کہ شکار کی مثل مویشیوں میں سے کفارہ دیا جائے، المائدہ، ۵: ۹۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بجو مارنے کے بدلے مینڈھا دینے کا فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کا اجماع ہے کہ جانوروں میں سے شکار کی مثل دی جائے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ''شتر مرغ کے بدلے اونٹ'' واجب ہے اور ابن عباسؓ اور ابو عبیدہؓ نے جنگلی گدھے کے بدلے اونٹ اور حضرت عمرؓ نے گائے دینے کا فیصلہ دیا''۔ مثل سے مراد حقیقتاً مثل ہونا نہیں کیوں کہ مویشیوں اور شکار میں حقیقی مماثلت پائی جانا ممکن ہی نہیں، بلکہ مماثلت سے مراد شکل وصورت کی مماثلت ہے اور میرے نزدیک یہی قول راجح ہے۔

جو شکار مارے جاتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں:

۱- وہ قسم جس کے بارے میں صحابہؓ کے فیصلے موجود ہیں، ان میں وہی چیز واجب ہوگی جو صحابہؓ نے واجب کی اور حنابلہ اور شافعیہ کی یہی رائے ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ان

میں بھی نئے سرے سے کفارہ طے کیا جا سکتا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یحکم به ذوا عدل منکم (تم میں سے دو عادل آدمی اس کا فیصلہ کریں، المائدہ ۵: ۹۵) لیکن مالکیہ کا مذہب بھی پہلی رائے کے مطابق ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ حنابلہ اور ان سے ہم آہنگ فقہاء کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بجو میں جسے ایک محرم نے مار ڈالا تھا مینڈھا دینے کا فیصلہ صادر فرمایا(۴۵۸)۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر محرم بجو مار ڈالے تو مینڈھا دے اور اگر ہرن مار ڈالے تو بکری اور خرگوش میں بکری کا ایک سال سے کم عمر کا بچہ اور چوہے کی طرح کے جانور میں بکری کا چار ماہ کا بچہ''(۴۵۹)۔

۲- وہ قسم جس کے بارے میں صحابہ کرامؓ سے کوئی فیصلہ منقول نہیں ہے اس میں دو تجربہ کار عادل مسلمان فیصلہ کریں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یحکم به ذوا عدل منکم (تم میں سے دو عادل مسلمان اس کا فیصلہ کریں، المائدہ ۵: ۹۵) فیصلے میں ایسا جانور دینے کا فیصلہ کریں جو شکار سے شکل صورت میں مشابہ ہو، نہ کہ قیمت میں کیوں کہ صحابہؓ کے فیصلوں میں قیمت میں مثلیت کا خیال نہیں رکھا گیا۔ حنابلہ کے ہاں فیصلہ کرنے والے کا فقیہ ہونا ضروری نہیں بلکہ عادل ہونا کافی ہے کیوں کہ یہ نص کا تقاضا ہے، مالکیہ کے نزدیک فقیہ ہونا بھی ضروری ہے۔

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک شکاری خود بھی فیصلہ کرنے والوں میں شامل ہو سکتا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: یحکم به ذوا عدل منکم (تم میں سے دو عادل اس کا فیصلہ کریں) عام ہے اور شکاری ایک دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر ہمارے عادل افراد میں شامل ہے۔

۷- کفارے کی اقسام:

حنابلہ اور شافعیہ کی رائے میں بڑے شکار کے بدلے بڑا جانور اور چھوٹے کے بدلے چھوٹا، نر کے بدلے نر اور مادہ کے بدلے مادہ، تندرست کے بدلے تندرست اور عیب دار کے بدلے عیب دار دیا جائے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **فجزاء مثل ما قتل من النعم** (اس کا بدلہ شکار کی مثل جانور ہے، المائدہ ۵: ۹۵) اور چھوٹے کی مثل چھوٹا ہی ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اتنا جانور دینا ہوگا جس کی قربانی جائز ہے۔ چھوٹے شکار کے بدلے بڑا اور عیب دار کے بدلے تندرست جانور دینا ہوگا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **ھدیاً بالغ الکعبۃ** (ہدی (قربانی) جو کعبہ میں پہنچائی جائے، المائدہ ۵: ۹۵) اور ہدی میں چھوٹا جانور جائز ہے نہ عیب دار۔

شکار کے کسی عضو کے ضائع ہونے کا تاوان:

حنابلہ نے مذکورہ بالا بیان پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر شکار کا کوئی عضو ضائع ہوگیا تو اس کا بھی کفارہ دینا ہوگا، کیوں کہ جب پورے شکار کا کفارہ واجب ہے تو اس کے جز کا کفارہ بھی واجب ہے جیسا کہ آدمی اور مال کے اجزاء کا کفارہ بھی واجب ہوتا ہے، نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''حرم کے شکار کو بھگایا نہ جائے''۔ تو زخمی کرنے کی ممانعت بطریق اولیٰ ہے اور نہی حرمت پر دلالت کرتی ہے، شکار کے سلسلے میں جو کام حرام ہے اس کا کفارہ اسی طرح واجب ہے جیسے کہ شکار کے مارنے پر واجب ہے، پس جس قدر نقصان پہنچایا جائے گا اسی قدر کفارہ واجب ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ شکار کے زخم خود بخود مندمل ہوکر ٹھیک ہو جائیں اور اگر وہ ٹھیک نہیں ہوا بلکہ معذور ہوگیا تو پورے شکار کا کفارہ دینا ہوگا۔ معذور کر دینا ایسا ہی ہے جیسے کہ مار ڈالنا۔ اس سے شکار کی موت بھی واقع ہو

سکتی ہے، جیسا کہ اگر شکار کو اتنا زخمی کر دیا جائے کہ اس سے اس کی موت یقینی ہو تو پورے شکار کا کفارہ واجب ہوگا۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔

زیادہ زخم آنے پر کفارہ:

اگر محرم نے کسی شکار کو زخمی کر دیا، جس سے وہ کسی چیز میں گر کر مر گیا تو اس کا کفارہ دے کیوں کہ اس کے زخمی کرنے کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی، اسی طرح اگر شکار کو بھگایا اور وہ بھاگتے ہوئے مر گیا تو بھی اس کا کفارہ دے اور اگر رک کر کسی جگہ ٹھہر گیا اور وہاں مامون ومحفوظ ہو گیا بعد میں مر گیا تو کفارہ نہیں ہے۔ حنابلہ کے نزدیک شکار کے زخمی ہونے کے بعد اور مرنے سے پہلے بھی کفارہ دیا جا سکتا ہے۔

تاوان کا اصول:

شکار کے تاوان کا اصول یہ ہے کہ جس عمل اور سبب سے انسانوں میں تاوان کا قانون لاگو ہوتا ہے اسی سے شکار میں بھی تاوان دینا ہوگا۔ اگر کسی کی سواری اپنے ہاتھ (یعنی اگلے دونوں پاؤں) یا منہ سے کسی جانور کو نقصان پہنچائے تو اس کا تاوان سوار کے ذمے ہے یا اس کے ڈرائیور کے ذمے ہے، اور اگر سواری کے (پچھلے دونوں) پاؤں تلے کوئی شکار کچلا جائے تو اس کا کوئی تاوان نہیں ہے کیوں کہ پاؤں سے بچانا ممکن نہیں ہے۔

پرندوں کا تاوان دینے کا طریقہ:

جمہور کے نزدیک شتر مرغ کے بدلے میں اونٹ، کبوتر کے بدلے میں بکری دینا ہوگی کیوں کہ شتر مرغ اپنی شکل وصورت میں اونٹ کے مشابہ ہے اس لیے اونٹ اس کی مثل ہے اور آیت نے مثل واجب کی ہے۔ **فجزاء مثل ما قتل من النعم** (جو چیز ماری جائے اس کی مثل جانور بدلے میں دیا جائے، المائدہ ۵: ۹۵)۔ صحابہ کرامؓ سے منقول ہے کہ کبوتر کے

بدلے میں بکری دی جائے، نیز جو پرندے کبوتر سے بڑے ہوں، مثلاً حباری، سارس، کروان، چکور، اور پانی کے پرندوں میں سے بڑی مرغابی کے بدلے ایک بکری دی جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ قیمت واجب ہوگی۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ کبوتر وغیرہ کے سوا دیگر پرندوں میں اس جگہ کے اعتبار سے قیمت واجب ہوگی جس جگہ پرندے کا شکار کیا گیا، اسی طرح پرندے کے انڈے میں پرندے کی قیمت دینا پڑے گی کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: ''شتر مرغ کے انڈے میں شتر مرغ کی قیمت دینا ہوگی''۔ مالکیہ کے نزدیک(۴۶۰) شکار کے انڈے اور پیٹ کے بچے میں اس کی ماں کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

۸- شکار کے کفارے کے بارے میں اختیار:

تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ شکار کرنے والے کو تین امور میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت ہے، جس طریقے سے چاہے کفارہ دے دے، خواہ خوش حال ہو یا تنگ دست اور وہ تین امور یہ ہیں: (۱) شکار کی مثل جانور ذبح کرنا (۲) شکار کی قیمت لگا کر اس کا غلہ خرید کر ہر مسکین کو ایک مد غلہ دینا۔ (۳) ہر مُد غلے کے بدلے ایک دن کا روزہ رکھنا، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً (قربانی کا جانور جسے کعبہ میں پہنچایا جائے یا کفارے کے طور پر مساکین کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے رکھنا، المائدہ ۵: ۹۵) اُو کا لفظ تخییر کے لیے ہے یعنی تینوں امور شکار کی مثل جانور ذبح کرنا، کھانا کھلانا اور روزے رکھنا میں سے جو چاہے اختیار کر لے۔ اگر شکار کی مثل جانور کو اختیار کرتا ہے تو اسے ذبح کر کے حرم کے مساکین پر صدقہ کر دے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: هدياً بالغ الكعبة (قربانی کعبہ میں پہنچائی جائے) اور ہدی کو ذبح

کرنا واجب ہے اسے زندہ حالت میں مساکین پر صدقہ کرنا جائز نہیں کیوں کہ اس کا نام ہی ''ہدیٰ'' ہے۔ یہ ہدی کسی بھی وقت ذبح کی جا سکتی ہے اس کا قربانی کے ایام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

غلے کا اندازہ کرنے کا طریقہ اور غلے کی اقسام:

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر غلہ دینے کا کفارہ اختیار کرے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ شکار کی قیمت لگوا کر اس کا غلہ خریدے اور وہ مساکین پر تقسیم کرے کیوں کہ جب مثلی چیز کی قیمت طے کر لی جائے تو اس کی مثل کی قیمت واجب ہو جاتی ہے لیکن قیمت نقدی کی شکل دینا درست نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے جن تینوں امور میں اختیار دیا ہے ان میں قیمت ادا کرنا نہیں ہے۔ کفارے میں غلے کی وہی اقسام دی جائیں جو صدقہ فطر اور کسی تکلیف کے باعث سر منڈانے کے فدیہ میں دی جاتی ہیں یعنی گندم، جو، کھجور اور کشمش۔ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ مثل کی قیمت کے بجائے اصل شکار کی قیمت لگائی جائے کیوں کہ جب شکار کے مرنے کے باعث قیمت لگانی ہے تو اس کی قیمت ایسی اشیا کی طرح لگائی جانی چاہیے جن کی مثل نہیں ہوتی۔

روزہ رکھنے کا اندازہ:

روزوں کے بارے میں جمہور کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ ہر مُد غلے کے برابر ایک دن کا روزہ رکھے کیوں کہ یہ ایسا کفارہ ہے جس میں غلہ اور روزے دونوں صورتیں شامل ہیں تو کفارہ ظہار کی طرح اس میں بھی ایک مُد غلے کے برابر ایک دن کا روزہ ہوگا اور مُد ایک مسکین کے کھانے کی مقدار ہے اگر ایک مُد سے کم غلہ بچ رہے تو پورے ایک دن کا روزہ رکھے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ نصف صاع گندم کے بدلے ایک دن کا روزہ رکھے کیوں کہ ان کے نزدیک ایک مسکین کو نصف سے کم کفارے کے طور پر دینا جائز نہیں کیوں کہ جب مسکین کو غلہ دینے کی بات ہوگی تو شریعت نے جو مقدار مقرر کی ہے وہی مراد ہوگی۔

۹- **ایسے شکار جس کا مثل موجود نہیں ہوتا، مثلاً ٹڈی:** اسے مارنے والے کو اختیار ہے کہ اس کی قیمت کا غلہ خرید کر مساکین کو کھلائے یا روزے رکھے۔ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک بظاہر قیمت ادا کرنا جائز نہیں، بلکہ قیمت کے مطابق غلہ دینے یا ہر مد کے بدلے ایک روزہ رکھنے میں اختیار ہے۔

۱۰- **باربار شکار کرنا یا شکار کرنے میں شریک ہونا:** جب بھی شکار کرے گا اس کا کفارہ دینا ہوگا، دوبارہ کرے گا تو اسی طرح کفارہ دینا ہوگا جیسا کہ پہلی بار کفارہ دینا ہوتا ہے کیوں کہ یہ شکار مارنے کا کفارہ ہے اس میں پہلی بار یا دوسری تیسری بار کا گناہ برابر ہے جیسے کہ کسی انسان کا قتل کہ پہلا دوسرا اور تیسرا برابر ہیں۔ چوں کہ یہ کفارے مارے جانے والے شکار کا معاوضہ ہیں خواہ مثل کے اعتبار سے ہو یا قیمت کے اعتبار سے پس یہ کسی انسان کا مال ضائع کرنے کے مشابہ ہے۔

اگر ایک شکار کو مارنے میں بہت سے لوگ شریک ہو جائیں تو حنابلہ کی صحیح روایت اور شافعیہ کی رائے میں ان سب پر ایک کفارہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فجزاء مثل ما قتل من النعم (جس طرح کا شکار کیا گیا ہو اس کی مثل جانور کفارے میں دیا جائے، المائدہ ۵: ۹۵) ایک گروہ نے شکار مارا تو ان سب پر اس کی مثل واجب ہوگی اور جو زائد ہو وہ مثل سے خارج ہے اس لیے کہ وہ واجب نہیں۔

حنفیہ(۴۶۱) اور مالکیہ کہتے ہیں اگر دو محرم ایک شکار کو مارنے میں شریک ہوں تو ان میں سے ہر ایک پر پورا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے پورے احرام کی بے حرمتی کی ہے اور اگر غیر محرم دو افراد حرم میں شکار کرنے میں شریک ہوں تو ان پر ایک کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ یہاں کفارہ حرم کے احترام سے متعلق ہے، پس مال کے تاوان کے قائم مقام ہوگا جیسا کہ دو آدمی خطاءً ایک شخص کو قتل کر دیں تو ان پر ایک دیت واجب ہوگی لیکن کفارہ ہر ایک پر الگ الگ واجب ہوگا۔

حنابلہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر شکار کرنے میں محرم کے ساتھ حلال یا کوئی درندہ بھی شریک ہو گیا تو حلال پر کوئی کفارہ نہیں اور محرم کے بارے میں فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر حرم کے شکار میں محرم اور غیر محرم دونوں شریک ہو گئے تو کفارہ نصف دیں گے کیوں کہ شکار کی موت کا سبب ان میں سے ہر ایک اپنے نصف عمل کے برابر ٹھہرا ہے۔

۱۱- خریداری وغیرہ کے ذریعے شکار کا مالک ہونا یا ملکیت ختم ہونا یا وراثت کے ذریعے مالک ہونا:

اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملکیت میں کوئی شکار ہے اس نے احرام باندھ لیا تو اس کی ملکیت باقی رہے گی اور اس پر اس کا حکماً قبضہ رہے گا جیسا کہ اگر محرم کے اپنے شہر میں اس کے پاس یا اس کے نائب کے پاس کسی جگہ شکار موجود ہو تو وہ باقی رہتا ہے اور اگر مر جائے تو محرم پر کفارہ واجب نہیں ہوتا اور اس دوران میں اسے فروخت کرنے اور ہبہ وغیرہ کرنے کا اختیار بھی رہتا ہے۔ اگر کوئی محرم کسی سے شکار زبردستی چھین لے تو اسے واپس کرنا واجب ہے اور اس پر سے ظاہری قبضہ ختم کرنا ضروری ہے۔ اگر

شکار محرم کے قبضے میں یا سواری کے ساتھ یا خیمے میں یا ساتھ پنجرے میں یا رسی وغیرہ کے ساتھ بندھا ہوا ہے تو اسے چھوڑ دینا ضروری ہے۔

مالک کا قبضہ برقرار رہنے کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شکار کے بارے میں احرام کی حالت میں کوئی عمل نہیں کیا اس لیے اس پر کوئی چیز نہیں ہوگی جیسے اگر کسی دوسرے کی ملکیت میں شکار ہو تو محرم پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

اگر محرم احرام کی حالت میں شکار خریدے یا ہبہ کے طور پر حاصل کرے تو اس کا مالک نہیں بن سکتا۔ اس کی دلیل صعب بن جثامہؓ کی حدیث ہے جو اوپر مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگلی گدھا اس کے مالک کو واپس کر دیا تھا کیوں کہ آپؐ احرام میں تھے۔ اگر خریداری یا ہبہ کے ذریعے لے لیا اور پھر مر گیا تو اس کا کفارہ دینا ہوگا۔ اگر خریدا تھا تو اس کی قیمت یا اصل شکار اس کے مالک کو واپس کرے اور اگر چھوڑ دیا تو اس کا تاوان مالک کو ادا کرے جیسا کہ اس نے ضائع کر دیا تو تاوان دینا ہوگا، البتہ کفارہ واجب نہیں ہوگا، صرف خریدا ہوا جانور واپس کرنا ہوگا۔

اگر محرم وارثت کے طور پر کسی شکار کا مالک ہوا تو اس کی ملکیت درست ہے کیوں کہ وراثت کے ذریعے مالک ہونے میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں کیوں کہ حکماً وہ اس کی ملکیت میں داخل ہو گیا خواہ اسے پسند ہو یا ناپسند۔

احرام کے ممنوع افعال کا جدول

ممنوع افعال	جان بوجھ کر، غلطی سے، نادانی کی بنا پر یا کسی عذر کی وجہ سے ان افعال کے ارتکاب کی صورت میں ان کی سزا
۱- بلا عذر سلے ہوئے کپڑے یا جوتے پہننا یا بلا عذر سر ڈھانپنا	ایک بکری ذبح کرے
۲- مرد اپنا سر اور عورت اپنا چہرہ ڈھانپے۔	ایک بکری ذبح کرے
۳- جسم کے کسی حصے سے کسی طریقے سے بال صاف کرنا۔	حنفیہ کے نزدیک چوتھائی سر مونڈنے پر فدیہ ہے اور اس سے کم پر صدقہ۔ مالکیہ کے نزدیک دس سے زائد بال صاف کرنے پر ایک بکری بطور فدیہ ہے ورنہ ایک مٹھی غلہ۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تین یا اس سے زائد بال صاف کرنے پر ایک بکری بطور فدیہ اور اس سے کم پر حنابلہ کے نزدیک ایک مسکین کو کھانا کھلانا اور شافعیہ کے نزدیک ایک بال پر ایک مد اور دو بالوں پر دو مد غلہ واجب ہے۔
۴- ناخن کاٹنا۔	حنفیہ کے نزدیک ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن کاٹنے پر فدیہ ہے اور دوسرے ائمہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو بالوں کے بارے میں ہے۔
۵- مطلقاً خوشبو استعمال کرنا۔	فدیہ ایک بکری ذبح کرے۔
۶- شکار کرنا یا شکار کو پریشان کرنا۔	جمہور کے نزدیک اس کے مثل یا اس کی قیمت کا غلہ صدقہ کرے یا ہر مد غلے کے بدلے ایک روزہ رکھے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قیمت کے برابر کفارہ ہے چاہے تو اس سے جانور خرید کر ذبح کرے اور چاہے تو اس کا غلہ خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع گندم دے یا ہر نصف صاع کے بدلے ایک روزہ رکھے۔
۷- حرم مکہ کی نباتات یا درخت کاٹنا۔	مالکیہ کے نزدیک اس کا کوئی کفارہ نہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی قیمت واجب ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک درخت کے چھوٹا بڑا ہونے کے فرق سے بکری یا گائے کی قربانی واجب ہے اور نباتات کی قیمت۔

۸- ہم بستری کرنا یا عورتوں سے بوس وکنار کرنا۔		اس سے بالاتفاق حج فاسد ہو جاتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک منی خارج ہونے سے بھی حج فاسد ہو جاتا ہے اور بالاتفاق اس کی قضا واجب ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹ یا گائے ذبح کرنا واجب ہے اور مالکیہ کے نزدیک ہدی واجب ہے۔ اگر وقوف عرفہ کے بعد ہو تو حنفیہ کے نزدیک اونٹ، گائے واجب ہے اور اس سے پہلے ہو تو بکری۔ عورت اگر سوئی ہوئی تھی یا اس سے زبردستی کی گئی تو امام احمد کے نزدیک اس پر فدیہ نہیں ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر کسی نے بھولے سے بوس وکنار کر لیا یا بھولے سے یا مسئلہ معلوم نہ ہونے کے باعث ہم بستری کر لی یا عورت سے زبردستی ہم بستری کر لی گئی تو کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور نہ ان کے نزدیک حج فاسد ہوگا۔

بحث دوازدہم: حج قضا ہو جانا اور حج سے روک دیا جانا:

فوات سے مراد جن امور سے حج قضا ہو جاتا ہے اور اس کا حکم ذیل میں مذکور ہے(۴۶۲)۔

جن امور سے حج قضا ہو جاتا ہے:

جس کسی نے حج کا احرام باندھا، فرض کا ہو یا نفل کا، صحیح ہو یا فاسد پھر قربانی کے دن کی صبح صادق تک وقوف عرفہ نہیں کر سکا تو اس کا حج قضا ہو گیا، کیوں کہ وقوف عرفہ کا وقت دس ذوالحجہ کی صبح صادق تک ہے اور حج وقوف عرفہ کا نام ہے۔

ابن جزی مالکی کہتے ہیں کہ اگر کسی نے حج کے تمام اعمال چھوڑ دیے تو خواہ عرفہ میں عید قربان کی صبح صادق تک وقوف کیا ہو یا نہ کیا ہو اس کا حج فوت ہو جائے گا، عمرہ قضا نہیں ہوتا کیوں کہ اس کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔

قضا حج کا حکم:

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس کا حج قضا ہو جائے اس پر واجب ہے کہ عمرہ کے اعمال مکمل کر کے احرام کھول دے یعنی نیا احرام باندھے بغیر طواف اور سعی کر کے سر منڈا لے یا بال کٹوالے پھر اگلے سال حج قضا کرے، اس کے ذمے کوئی دم نہیں ہے کیوں کہ عمرہ کے افعال ادا کرنے کے بعد احرام کھولنا اس کے حق میں اس دم کی طرح ہے جو وہ شخص دیتا ہے جسے حج سے روک دیا گیا اور دونوں چیزیں یعنی دم اور افعال عمرہ کی ادائیگی جمع نہیں ہو سکتیں۔ اگر حج قضا ہو جانا دم کا موجب ہو تو جس شخص کو حج ادا کرنے سے روک دیا گیا ہو اس پر دو دم واجب ہوں، ایک حج قضا ہونے کا اور دوسرا روک دیے جانے کا۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ جس کا حج قضا ہو جائے وہ عمرہ کے افعال ادا کر کے یعنی طواف اور سعی کر کے سر منڈا کر یا بال کٹوا کر احرام کھول دے اور وقفے کے بغیر اگلے سال حج قضا کرے اور قضا کرتے وقت اس کے ذمے ہدی (قربانی) واجب ہوگی البتہ حج کے باقی اعمال مثلاً مزدلفہ اور مشعر حرام پر وقوف، رمی اور منیٰ میں راتوں کو رہنا اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔

حج قضا ہونے کی دلیل:

قربانی کی رات کا آخری لمحہ ایسا وقت ہے کہ اگر اس وقت تک کوئی شخص عرفات میں نہ پہنچ سکا اور اس روز کی صبح صادق نمودار ہوگئی تو علماء کا اتفاق ہے کہ اس کا حج قضا ہو گیا کیوں کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے ''جب تک نمازیں جمع کرنے والی رات کی صبح نہ ہو جائے حج قضا نہیں ہوتا۔ ابو الزبیرؒ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا؟ انہوں نے کہا، ہاں'' (۴۶۳)۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''حج عرفہ ہے جو شخص نمازیں جمع کرنی والی رات کی نماز فجر سے پہلے وہاں پہنچ گیا، اس کا حج ہو گیا''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع کی رات یعنی مزدلفہ کی رات نکلنے سے حج فوت ہو جاتا ہے۔

ارشاد نبویؐ ہے: ''جو شخص رات کو عرفات میں پہنچ گیا اس کا حج ہو گیا اور جو رات کو بھی نہ پہنچ سکا، وہ عمرہ کرکے احرام کھول دے اور اگلے سال حج کرے'' (۴۶۴)۔

عمرہ کے ذریعے احرام کھولنے کی دلیل:

حضرت عمر، ابن عمر وغیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے روایت ہے (۴۶۵)۔ نیز حج قضا نہ ہو تب بھی اسے توڑ کر عمرہ میں تبدیل کرنا جائز ہے تو قضا ہونے کی صورت میں

بطریق اولیٰ جائز ہے۔

اگلے سال حج قضا کرنے کے وجوب کی دلیل، قضا ہونے والا حج خواہ واجب ہو یا نفل: صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ اور مروانؒ کی روایات سے ثابت ہے، نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''جو عرفات میں نہیں پہنچ سکا اس کا حج قضا ہو گیا، وہ عمرہ کر کے احرام کھول دے اور اس پر اگلے سال حج کرنا واجب ہے''(۴۶۶)۔ نیز حج شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے اس لیے اس کی حیثیت منت کی سی ہوتی ہے۔ جب کہ دوسری نفل عبادات شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتیں۔

حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک ہدی کے وجوب کی دلیل مذکورہ بالا صحابہ کرامؓ کا قول ہے، نیز عطاءؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جس کا حج قضا ہو جائے اس کے ذمے دم ہے اور وہ اسے عمرہ میں تبدیل کر لے اور اگلے سال حج کرے''(۴۶۷)۔ نیز اس نے اپنا احرام مکمل کیے بغیر کھول دیا ہے اس لیے اس پر ہدی واجب ہے، جیسے کوئی شخص حج قضا ہونے سے پہلے اپنا حج کا احرام کھول دے تو اس پر ہدی واجب ہوگی۔

جس کا حج قضا ہو جائے وہ اگر اگلے سال تک احرام میں رہنا چاہے:

اگر ایسا شخص اگلے سال تک احرام کی حالت میں رہنا چاہے تو اسے اختیار ہے کیوں کہ احرام کے آغاز اور حج کی ادائیگی کے درمیان طویل مدت حج کی ادائیگی سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ عمرہ میں بھی ایسا ہی ہے یا جو شخص حج کے مہینوں کے سوا احرام باندھے تو اس کے لیے طویل عرصے تک احرام میں رہنا جائز ہے۔

قضا کا طریقہ:

جمہور کے نزدیک اگر کسی کا حج قِران فوت ہو گیا تو وہ احرام کھول دے اور اگلے سال حج قِران کا احرام باندھے تاکہ جس طرح کا حج قضا ہوا ہے اسی طرح کا صورۃً اور معنًی ادا ہو اور اس کے ذمے دو قربانیاں واجب ہوں گی ایک قِران کی اور دوسری حج قضا کرنے کی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عمرہ کے لیے طواف وسعی کرے پھر جب تک حج کے لیے طواف اور سعی نہ کر لے احرام نہ کھولے۔

وقوف عرفات کے وقت میں غلطی:

اگر لوگوں کو غلطی لگ جائے اور وہ آٹھ یا دس ذوالحجہ کو عرفہ میں وقوف کر لیں یعنی عرفہ کی رات کے سوا کسی اور دن میں تو ان کا حج درست ہے اور ان پر قضا واجب نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''یوم عرفہ وہ ہے جسے لوگ یوم عرفہ کے طور پر منائیں'' (۴۶۸) کیوں کہ غلطی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ دو گواہوں نے چاند کی یکم تاریخ سے ایک دن پہلے چاند نظر آنے کی گواہی دے دی اور لوگ آٹھ ذوالحجہ کو عرفہ میں چلے گئے یا آسمان پر بادل تھے، چاند نظر نہیں آیا اور دس ذوالحجہ کو عرفہ میں گئے اور اس طرح کے فیصلوں میں غلطی ہو جاتی ہے اس لیے حج درست ہے۔

اگر لوگوں میں اختلاف ہو گیا، کچھ لوگ صحیح وقت پر وقوف عرفہ کے لیے گئے اور کچھ لوگوں نے غلطی کی تو غلطی کرنے والوں کا حج نہیں ہوگا کیوں کہ اس صورت میں وہ معذور نہیں ہیں۔

حج سے روک لیا جانا (احصار)

احصار کا مفہوم، اس کے احکام، اس صورت میں قربانی کا جانور کس جگہ اور کس وقت

ذبح کیا جائے، ایسا شخص کیا قضا کرے، رکاوٹ کا خاتمہ (۴۶۹)۔

۱- احصار کا مفہوم:

لغت میں احصار کا مفہوم ہے روکنا اور شرعی اصطلاح میں حنفیہ کے نزدیک محرم کو حج کے دو ارکان وقوف عرفہ اور طواف سے روکنا اور جمہور کے نزدیک محرم کو حج یا عمرہ مکمل طور پر ادا کرنے سے ہر طرح سے روکنا مراد ہے۔

حنفیہ کے نزدیک رکاوٹ کا سبب دشمن، بیماری، اخراجات کے لیے رقم کا ضائع ہو جانا، قید، ہڈیاں ٹوٹ جانا، لنگڑا ہو جانا یا اور کوئی ایسی رکاوٹ جس کی وجہ سے محرم نے جس عبادت کا احرام باندھا ہے اسے حقیقتاً یا شرعاً ادا نہ کر سکتا ہو۔ جس شخص کو مکہ میں وقوف عرفہ اور طواف سے روک دیا جائے وہ بھی محصر (روکا ہوا) ہے کیوں کہ وہ بھی حج مکمل کرنے سے معذور ہے اور اس شخص کے مشابہ ہے جسے حرم سے باہر روک لیا گیا ہو۔ اگر کسی ایک رکن کے ادا کرنے پر قادر ہے تو محصر نہیں ہے کیوں کہ اگر طواف پر قادر ہے تو طواف کر کے احرام کھول دے اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو اس کا حج مکمل ہو جاتا ہے، اس صورت میں بھی محصر نہیں ہے۔

جمہور کے نزدیک جو رکاوٹ کسی شخص کو محصر بناتی ہے وہ دشمن کے باعث ہے۔ احرام باندھنے کے بعد اگر دشمن کی وجہ سے رکاوٹ پیدا ہوگئی تو بالاجماع احرام کھولا جا سکتا ہے لیکن بیماری یا ایسے قرض کی وجہ سے قید جسے ادا کرنا ممکن ہے یا زاد راہ ختم ہونے کے باعث رکاوٹ پیدا ہو جائے تو احرام کھولنا جائز نہیں۔ اگر بیمار ہو گیا ہے تو صبر کرے تا آنکہ صحت یاب ہو جائے۔ جب تندرست ہو جائے تو جس مقصد کے لیے یعنی حج یا عمرہ کے لیے احرام باندھا ہے اسے پورا کرے۔ مقروض اپنا قرض ادا کرے اور حج کے لیے چلا

جائے۔ اگر قید کے دوران حج کا وقت نکل گیا تو اس کے لیے ضروری ہے کہ مکہ کا سفر کرے اور عمرہ کر کے احرام کھول دے اور اگلے سال قضا کرے۔ جس کا خرچ راستے میں ختم ہو گیا وہ دوسرے حاجی کے ہاتھ اپنا قربانی کا جانور بھیج دے تا کہ مکہ معظّمہ میں ذبح کر دیا جائے اور احرام باندھے رہے تا آنکہ بیت اللہ تک پہنچنے پر قادر ہو جائے۔ پس جو کوئی دشمن کی رکاوٹ کے سوا کسی اور سبب سے بیت اللہ تک پہنچنے سے معذور ہو مثلاً بیمار ہو گیا ہو یا لنگڑا ہو گیا یا زاد راہ ضائع ہو گیا ہو یا راستہ بھول گیا ہو تو اس کے لیے احرام کھولنا جائز نہیں بلکہ صبر کرے تا آنکہ اس کا عذر ختم ہو جائے۔

جسے مکہ میں روک لیا گیا ہو:

جو شخص مکہ معظّمہ میں دشمن، بیماری یا قید خواہ کسی حق کے باعث ہو، کی وجہ سے روک لیا گیا ہو اس نے اگر وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا، البتہ طواف افاضہ کیے بغیر احرام نہ کھولے، خواہ کئی سال بعد اس کی نوبت آئے۔

احرام کھولنے کی شرائط:

اگر محرم نے احرام باندھتے وقت یہ شرط رکھ لی کہ بیماری کے باعث احرام کھول دے گا تو بیماری کے سبب احرام کھول دے، کیوں کہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضباعۃ بنت زبیرؓ کے ہاں گئے اور پوچھا، حج پر جا رہی ہیں؟ انہوں نے کہا بخدا، مجھے درد رہتا ہے، آپؐ نے فرمایا، ”حج کر لو اور شرط رکھ دو، یوں کہو اے اللہ! جہاں بھی مجھے درد نے روک لیا میں احرام کھول دوں گی“۔ اس پر دوسروں کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے لیکن اگر احرام باندھتے ہوئے یہ شرط رکھ لی کہ جہاں کہیں رکاوٹ پیش آ گئی تو احرام کھول لے گا حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کی وجہ سے دم معاف نہیں

ہوتا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، ہدی نہ قضا نہ اور کوئی چیز کیوں کہ عبادات میں شرائط مؤثر ہیں۔

دلائل:

حنفیہ نے آیت: فان احصرتم فما استیسر من الهدی (اگر تمہیں روک لیا جائے تو جو ہدی بآسانی دے سکو، دے دو، البقرہ ۲: ۱۹۶) کے عموم کی بنا پر رکاوٹ کے اسباب کو عام رکھا ہے رکاوٹ جیسے دشمنوں کے ذریعے ہوتی ہے بیماری وغیرہ کی وجہ سے بھی ہوتی ہے اور نصوص میں عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے خصوص سبب کا نہیں کیوں کہ حکم الفاظ کے تابع ہوتا ہے اسباب کے نہیں۔ نیز کسائی اور ابو معاذ کا قول یہ ہے کہ بیماری کی وجہ سے رکاوٹ کو احصار اور دشمن کی وجہ سے رکاوٹ کو حصہ کہتے ہیں اس لیے آیت کا تعلق بطور خاص ایسی رکاوٹ سے ہے جو بیماری کے باعث ہو۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ بالا آیت فان احصرتم اس موقع پر نازل ہوئی جب کہ صحابہ کرامؓ کو دشمن نے حرم میں جانے سے روک دیا تھا اور آیت کے آخری الفاظ میں اس پر دلیل بھی موجود ہے اور وہ ہے فاذا امنتم (جب تمہیں امن حاصل ہو جائے، البقرہ ۲: ۱۹۶) اور امن دشمن سے ہوتا ہے(۴۷۰)۔

نیز ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ دونوں کی رائے یہ ہے کہ ”حصر صرف دشمن کے سبب ہوتا ہے“۔

مالکیہ کے نزدیک احرام کھولنے کی شرائط:

مالکیہ کہتے ہیں کہ محصر کی پانچ حالتیں ہوتی ہیں جن میں سے چار میں احرام کھولنا جائز ہے: وہ یہ ہیں کہ عذر احرام باندھنے کے بعد پیش آیا، یا پہلے سے تھا لیکن اسے معلوم نہیں تھا، یا معلوم تھا لیکن اس کا خیال تھا کہ رکاوٹ نہیں ہو گی یا اسے شک تھا کہ رکاوٹ

پیدا ہو گی یا نہیں اور اس نے رکاوٹ کی صورت میں احرام کھولنے کی شرط لگا لی تھی۔

صرف ایک صورت میں احرام کھولنا جائز نہیں وہ یہ کہ ایک راستے میں رکاوٹ ہو اور کسی دوسرے راستے سے پہنچ سکتا ہو۔

احرام توڑ دینا:

اگر محرم نے کہا کہ میں احرام توڑ کر حلال ہو رہا ہوں، پھر سلا ہوا لباس پہن لیا، شکار کر لیا اور سب وہ کام کرنے لگ گیا جو حلال شخص کرتا ہے تو ایسا شخص بدستور احرام میں رہے گا اس کا احرام باقی رہے گا، اس کے احکام اس پر جاری ہوں گے اور ہر غلطی جس کا وہ ارتکاب کرے گا اس کا کفارہ دینا ہوگا اور ہر فعل پر اس پر دم واجب ہوتا جائے گا۔ اگر ہم بستری کرے گا تو اونٹ ذبح کرے، اس کے سوا دوسرے دم جو اس پر واجب ہوتے رہیں گے اور اس کا حج فاسد ہو جائے گا، احرام توڑنے کی وجہ سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا کیوں کہ محض نیت اس سلسلے میں مؤثر نہیں ہوتی۔

بیوی کا نفل حج کا احرام کھلوا دینا:

شافعیہ اور حنفیہ کے مطابق شوہر کو یہ اختیار ہے کہ وہ بیوی کا احرام کھلوا دے، جیسا کہ شروع سے فرض یا نفل حج کا احرام باندھنے سے روکنے کا اختیار ہے بشرطیکہ اس نے بلا اجازت احرام باندھ لیا ہو، تاکہ شوہر کو بیوی سے لطف اندوز ہونے کا جو حق ہے وہ معطل نہ ہو، جیسا کہ شوہر کو بیوی کا نفل روزہ تڑوانے کا اختیار ہے۔ اگر شوہر نے اجازت دے دی تھی، پھر احرام نہیں کھلوا سکتا کیوں کہ وہ اپنے نقصان پر راضی ہو گیا تھا۔

حنفیہ کے نزدیک فوری طور پر بغیر جانور ذبح کیے احرام کھلوا سکتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک ہدی کا جانور ذبح کر کے۔ بیوی کا احرام کھلوانے کا مطلب یہ ہے کہ اسے احرام

کھولنے کا حکم دے اور وہ اسی طرح احرام کھول دے جیسے محصر احرام کھولتا ہے۔ اگر شوہر نے اسے حکم نہیں دیا تو اس کے لیے احرام کھولنا جائز نہیں۔ شوہر ایسی بیوی کا جسے طلاق رجعی یا بائن دے چکا ہو احرام نہیں کھلوا سکتا، ہاں اگر عدت باقی ہو تو اسے سفر سے روک سکتا ہے۔ جب عدت ختم ہو جائے تو عمرہ کر لے اور اگر حج کا وقت ہو تو حج بھی کر لے ورنہ عمرہ کر کے احرام کھول دے اور اگلے سال حج قضا کرے اور قضا کا دم بھی دے۔

۲- احصار کے احکام:

احصار (حج یا عمرہ سے روک دیا جانا) سے متعلق کئی احکام ہیں لیکن اصل دو حکم ہیں ایک احرام کھولنے کا جواز اور دوسرے احرام کھولنے کے بعد جس عبادت کا احرام باندھا تھا اس کی قضا۔

پہلا حکم یعنی احرام کھولنے کا جواز: اس میں احرام کھولنے کا مفہوم، اس کے جواز کی دلیل، احرام کیسے کھولا جائے اور ہدی کب اور کہاں ذبح کی جائے، ان امور کا بیان ہوگا۔

احرام کھولنے کا مفہوم:

اس سے مراد شریعت کے مقرر کردہ طریقے کے مطابق احرام توڑ دینا اور اس سے باہر نکل آنا ہے اس کے جواز کی دلیل ارشاد ربانی ہے: **فان احصرتم فما استیسر من الھدی** (اگر تمہیں روک لیا جائے تو جو ہدی میسر ہو دے دو، البقرہ ۲: ۱۹۶) اس میں یہ مفہوم پوشیدہ ہے کہ اگر تمہیں حج اور عمرہ مکمل کرنے سے روک دیا جائے اور تم احرام کھولنا چاہو تو جو ہدی میسر ہو ذبح کر کے احرام کھول دو کیوں کہ محض رکاوٹ سے ہدی واجب نہیں ہوتی۔

احرام کیسے کھولے:

اگر بیت اللہ تک پہنچنا ممکن ہو تو عمرہ کر کے احرام کھول دے اور اگر وہاں پہنچنا ممکن

نہ ہو تو ہدی ذبح کرے۔ حنفیہ کے نزدیک ہدی کا جانور یا قیمت بھیج دے تاکہ اس سے جانور خرید کر مکہ میں ذبح کیا جائے اور جو ہدی نہ ذبح کرے وہ حلال نہیں ہوسکتا۔ حنفیہ کے نزدیک خواہ اس نے احرام باندھتے وقت احصار کی صورت میں بغیر ہدی کے احرام کھولنے کی شرط رکھی ہو یا نہ رکھی ہو۔

ہدی: اونٹ، گائے اور بکری ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ جسے روک لیا گیا ہو وہ ہدی ذبح کر کے احرام کھول دے، خواہ حاجی ہو یا عمرہ کی نیت سے جا رہا ہو یا قِران کی نیت سے کیوں کہ آیت میں ہے: فان احصرتم فما استیسر من الھدی (اگر تمہیں روک لیا جائے تو جو میسر ہو ہدی دے دو، البقرہ ۲: ۱۹۶) یہ آیت حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جب مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ سے روک دیا، آپؐ عمرہ کی نیت سے جا رہے تھے، آپؐ نے جانور ذبح کیے پھر سر منڈوا دیا اور اپنے صحابہؓ سے کہا ''اٹھو، قربانی کرو پھر سر منڈوا دو'' (۴۷۱)۔

اگر قارن ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے ذمے ایک ہی دم ہے اور حنفیہ کے نزدیک دو دم ہیں۔ اس بنا پر قارن نے حنفیہ کے نزدیک دو احرام باندھے ہوئے ہیں اس لیے دو دم دیے بغیر حلال نہیں ہوسکتا اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اس نے ایک ہی احرام باندھا ہوا ہے، عمرہ کا احرام حج کے احرام میں شامل ہو گیا ہے اس لیے ایک ہی دم کافی ہے۔

اگر محصر کے پاس ہدی نہ ہو اور وہ ہدی دینے سے عاجز ہو تو حنابلہ کے نزدیک دس دن کے روزے رکھے، تین ایام حج میں اور سات اپنے وطن واپس پہنچ کر کیوں کہ یہ احرام کی وجہ سے واجب ہوا ہے اس لیے دم تمتع اور خوشبو لگانے یا سلا ہوا لباس پہننے پر جس

طرح دم کا بدل ہے اسی طرح دم احصار کا بھی بدل ہے۔ جب تک روزے نہ رکھ لے یا قربانی نہ کر لے احرام نہ کھولے کیوں کہ روزے یا قربانی افعال حج کے قائم مقام ہیں، اس لیے ان کی تکمیل سے پہلے احرام کھولنا درست نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک صحیح روایت کے مطابق اگر ہدی میسر نہ ہو تو بکری کی قیمت لگا کر اس کا غلہ خرید کر تقسیم کرے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو ہر مد کے بدلے ایک دن کا روزہ رکھے۔ اگر روزے رکھنا چاہتا ہے تو راجح روایت کے مطابق فوراً احرام کھول سکتا ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: احصار میں جو ہدی واجب ہے اس کا کوئی بدل نہیں ہے کیوں کہ قرآن نے اس کا بدل ذکر نہیں کیا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تین اشیا سے احرام کھل جائے گا: جانور ذبح کرنے سے، ذبح کرتے وقت احرام کھولنے کی نیت سے اور اس کے بعد سر منڈانے یا بال کٹوانے سے کیوں کہ حدیث میں ہے: ''اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے دن سر منڈایا تھا اور حج وعمرہ کے دوران آپؐ کے افعال وجوب پر دلالت کرتے ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک سر منڈانا بھی شرط ہے لیکن حلال ہونے کی شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک محض صرف جانور ذبح کرنے سے سر منڈائے بغیر حلال ہو جائے گا کیوں کہ اوپر مذکور آیت میں مطلقاً جانور ذبح کرنے کا حکم ہے: **فان احصرتم فما استیسر من الهدی** (اگر تمہیں روک لیا جائے تو جو ہدی بآسانی میسر ہو ذبح کر دو البقرہ ۲: ۱۹۶) جن فقہاء نے سر منڈانے کو واجب قرار دیا ہے ان کے نقطۂ نظر سے یہ واجب کا ایک حصہ ہے جو نص کی تصریح کے خلاف ہے کیوں کہ سر منڈانا افعال حج سے حلال ہونے

کے لیے ہے جب کہ محصر نے افعال حج ادا ہی نہیں کیے اس لیے اس کے ذمے سر منڈانا نہیں ہے۔ حدیبیہ میں سر منڈانے کی حدیث استحباب اور استحسان پر محمول ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جس شخص کو کسی دشمن یا فتنہ وفساد کی وجہ سے حج یا عمرہ سے روک دیا گیا ہو وہ جب تک اس کے ختم ہونے کی توقع رکھتا ہے انتظار کرے، اور جب مایوس ہو جائے تو حرم میں یا حرم سے باہر جہاں کہیں بھی ہو وہیں احرام کھول دے اور اس کے ذمے نہ ہدی ہے اور نہ دم۔ ہاں اگر وہ ہدی ساتھ لایا تھا تو اسے ذبح کر دے اور نیت کے ذریعے نیز سر منڈا کر دو شرائط کے ساتھ حلال ہو جائے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ جب اس نے احرام باندھا تھا اس وقت اسے رکاوٹ کا علم نہیں تھا اور دوسرے یہ کہ وقوف عرفہ سے قبل رکاوٹ ختم ہونے کی امید نہ ہو۔ مشائخ مالکیہ کے نزدیک مستند مذہب یہ ہے کہ اس وقت تک احرام نہ کھولے جب اسے یقین ہو جائے کہ اگر اب رکاوٹ ختم بھی ہو جائے تب بھی یہاں سے روانہ ہو کر وقوف عرفہ کے لیے نہیں پہنچ سکتا۔ اگر اسے معلوم ہو یا گمان یا شک ہو کہ وقوف عرفہ سے پہلے رکاوٹ ختم ہو جائے گی تو جب تک وقوف عرفہ کا وقت ختم نہ ہو جائے احرام نہ کھولے اور جب وقوف عرفہ کا وقت نکل جائے تو عمرہ کر لے۔

حنفیہ کے نزدیک ہدی ذبح کرنے کی جگہ:

حرم ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الھدی محلة (اس وقت تک سر نہ منڈاؤ جب تک ہدی اپنی جگہ پر نہ پہنچ جائے، البقرہ۲: ۱۹۶) اگر ہر جگہ ہدی کا محل ہوتو اس کی اپنی جگہ کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی اور اس کی جگہ کا ذکر قرآن نے دوسری جگہ کیا ہے: ثم محلھا الی البیت العتیق (پھر اس کی جگہ بیت عتیق ہے، الحج ۲۲: ۳۳) یعنی وہ قطعہ ارض جس پر بیت اللہ ہے۔ اس لیے حنفیہ کے نزدیک دم احصار حرم کے

باہر ذبح کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے محصر کسی کے ہاتھ حرم میں بکری بھیج دے اور اس کے ساتھ دن طے کرلے کہ فلاں دن یہ ذبح کر دی جائے، اس کے بعد احرام کھول دے، اب اس کے لیے وہ چیزیں حلال ہو جائیں گی جو ممنوع تھیں۔ جس شخص کو عمرہ سے روک دیا جائے وہ جہاں چاہے ہدی ذبح کر دے۔ صدقہ اور روزے ہر جگہ درست ہیں، جہاں چاہے صدقہ دے دے اور روزے رکھ لے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی کے دن سے پہلے ہدی ذبح کرنا جائز ہے کیوں کہ نص مطلق ہے، نیز ہدی جلدی احرام کھولنے کے لیے مقرر ہوئی ہے۔ صاحبین کے نزدیک محصر کے لیے قربانی کے دن سے پہلے حج کے دوران ہدی ذبح کرنا جائز نہیں کیوں کہ یہ دم تمتع اور دم قِران کی مانند ہے۔ پہلی رائے کے مطابق جو کہ راجح ہے ہدی کسی بھی وقت ذبح کی جاسکتی ہے اس کے لیے قربانی کے دن کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں، خواہ رکاوٹ حج ادا کرنے میں پیش آئی ہو یا عمرہ ادا کرنے میں۔

احرام کھولنے کا حکم یعنی اس کے اثرات:

احرام کھلنے سے حلال ہو جائے گا اور وہ تمام کام جو احرام کے دوران حرام تھے جائز ہو جائیں گے کیوں کہ احرام کی پابندی ختم ہو گئی ہے، اب جس طرح احرام باندھنے سے پہلے تھا اسی طرح ہو گیا ہے۔

حنفیہ کے سوا جمہور کی رائے یہ ہے کہ جو حلال ہونا چاہے تو حرم میں یا حرم سے باہر جہاں بھی روک دیا گیا ہو، جس وقت روکا گیا بکری ذبح کرے اور حلال ہو جائے کیوں کہ آیت مطلق ہے: فان احصرتم فما استیسر من الهدی (اگر تمہیں روک لیا جائے تو جو ہدی میسر ہو دے دو، البقرہ ۲: ۱۹۶) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کفار قریش نے

حدیبیہ کے مقام پر روک دیا تھا تو آپؐ نے ہدی ذبح کر دی، سر منڈا دیا اور عید قربان کے دن سے پہلے ہی حلال ہو گئے پس جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہیں جانور ذبح کر دیا جہاں آپ کو روکا گیا محصر بھی وہیں ذبح کر دے۔

اگر چہ قربانی کے دن سے پہلے احرام کھول دینا جائز ہے لیکن شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ احرام باقی رکھے، ہو سکتا ہے رکاوٹ کسی بھی وقت ختم ہو جائے۔ اگر احرام کھولنے سے پہلے رکاوٹ ختم ہو گئی تو بالاتفاق افعال حج یا عمرہ ادا کرنے کے لیے روانہ ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہدی ساتھ نہ لایا ہو تو مالکیہ کے نزدیک محصر پر ہدی نہیں ہے اور جمہور کے نزدیک محصر پر ہدی ہے۔

محصر کے بارے میں دوسرا حکم مندرجہ ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حج سے روک دیا گیا تو اس پر حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے کیوں کہ وہ ایسے شخص کے مشابہ ہے جس کا حج فوت ہو گیا اور اس نے عمرہ کر کے احرام کھول دیا ہو۔ اگر ادا نہیں کر سکا تو قضا کرے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس سال حج نہیں کر سکا۔ اگر اس سال حج کر لیا تو پھر اس کے ذمے عمرہ نہیں ہے کیوں کہ اس کا حج فوت نہیں ہوا۔

جس شخص کو عمرہ سے روک دیا گیا ہو وہ عمرہ کی قضا کرے اور جسے حج قران سے روک دیا گیا ہو وہ ایک حج اور دو عمرے کرے، ایک حج اور ایک عمرہ کی وجہ اوپر بتا دی گئی ہے کیوں کہ وہ ایسے شخص کے مشابہ ہے جس کا حج فوت ہو گیا اور دوسرا عمرہ اس لیے کہ اس نے عمرہ شروع کر لیا تھا اسے مکمل کیے بغیر اس سے نکل گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک احرام کھولنے کے بعد جس کام کا احرام باندھا تھا اس کی قضا واجب ہے۔

أ- اگر صرف حج کا احرام باندھا تھا تو اگر رکاوٹ ختم ہونے کے بعد حج کا وقت باقی ہے اور اسی سال حج کرنا چاہتا ہے تو احرام باندھے اور حج کر لے، اس کے لیے قضا کی نیت نہ کرے اور نہ عمرہ کرنے کی ضرورت ہے اگر ایک سال گزر گیا تو قضا کی نیت سے حج کرے اور ساتھ عمرہ بھی کرے۔ قضا کی نیت کیے بغیر پہلا حج ذمے سے ساقط نہیں ہوگا۔

ب- اگر عمرہ کا احرام باندھا تھا تو جب چاہے اسے قضا کر لے کیوں کہ وہ شروع کرنے سے واجب ہو گیا تھا اور اس کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔

ج- اگر قِران کی نیت کی تھی اور حج اور عمرہ کا احرام باندھا تھا تو ایک حج اور دو عمرے قضا کے طور پر کرے۔ ایک حج اور عمرہ اس لیے کہ یہ دونوں شروع کرکے چھوڑ دیے تھے اور دوسرا عمرہ اس لیے کہ اس سال اس کا حج فوت ہو گیا تھا کیوں کہ رکاوٹ کی صورت میں عمرہ کرنا واجب ہو جاتا ہے، کیوں کہ دونوں واجب عبادتوں (حج اور عمرہ) میں سے عمرہ کم ازکم عبادت ہے اس لیے وہ یقینی طور پر متعین ہے۔

قضا کے واجب ہونے پر حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حدیبیہ میں احرام کھول دیا تھا تو اگلے سال اسے قضا کیا اور اس کا نام عمرۃ القضاء رکھا گیا، کیوں کہ جب عمرہ مکمل کیے بغیر احرام کھول دیا جائے تو قضا واجب ہوتی ہے جیسا کہ حج فوت ہو جائے تو قضا واجب ہوتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص عمرہ کرکے یا صرف نیت سے احرام کھول دے اور اس پر فرض حج یا واجب تھا تو اس طرح احرام کھولنے سے فرض حج ساقط نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ

نفل حج کر رہا تھا تو اگر رکاوٹ بیماری کی وجہ سے یا حساب میں غلطی کی وجہ سے یا کسی حق کی وجہ سے قید ہونے پر پڑی ہے تو اسے قضا کرے اور اگر رکاوٹ دشمن کے باعث یا فتنہ وفساد کی وجہ سے یا ظلماً قید ہونے کی وجہ سے پڑی ہے تو قضا کرنا ضروری نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک جو شخص نفل حج یا عمرہ ادا کر رہا تھا اسے کسی عام یا خاص سبب سے روک لیا گیا تو اس پر قضا واجب نہیں ہے کیوں کہ قرآن وحدیث میں اس کا حکم نہیں ہے۔ حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چودہ سو صحابہؓ کو روک لیا گیا تھا لیکن اگلے سال آپؐ کے ساتھ تھوڑے لوگوں نے عمرہ کیا، ان کی زیادہ سے زیادہ تعداد سات سو بتائی جاتی ہے۔

اگر نفل نہیں تھا تو اگر پختہ فرض حج تھا مثلاً جس سال حج فرض ہوا اور کرنا ممکن تھا اس کے بعد کے کسی سال میں فرض ادا کر رہا تھا یا قضا یا نذر حج تھا تو یہ فرض اس کے ذمے باقی رہے گا جیسا کہ نماز شروع کر کے توڑ دی جائے تو ذمے میں باقی رہتی ہے۔ اور اگر فرض حج تھا لیکن پختہ نہیں تھا مثلاً جس سال حج فرض ہوا اور کرنا ممکن تھا اسی سال کا حج ادا کر رہا تھا تو رکاوٹ ختم ہونے کے بعد استطاعت کا اعتبار ہوگا اگر دوبارہ استطاعت ہوئی تو حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

حنابلہ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔ اگر محصر نے احرام کھول دیا اور بیت اللہ تک پہنچنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں تو اس پر قضا واجب نہیں، البتہ اگر حج واجب تھا تو پچھلا وجوب باقی رہے گا اسے ادا کرے اور اگر نفل تھا تو وقت میں گنجائش ہونے کے باوجود احرام کھول دینا جائز ہے۔ اس کی قضا واجب نہیں جیسا کہ روزہ واجب سمجھ کر شروع کیا ہو لیکن واجب نہ ہو تو توڑنے پر قضا نہیں ہے۔ حنفیہ نے قضا عمرہ کی جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس

کے بارے میں یہ ثابت نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو عمرہ قضا کرنے کا حکم دیا ہو، نیز جن لوگوں نے اگلے سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ عمرہ کیا ان کی تعداد کم تھی جیسا کہ مذہب شافعیہ کے ذیل میں گزر چکا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ قضا کو واجب قرار دیتے ہیں، جمہور واجب قرار نہیں دیتے۔

۳- احصار (رکاوٹ) کا ختم ہو جانا:

حنفیہ کہتے ہیں: اگر احرام کھولنے سے پہلے رکاوٹ ختم ہو گئی تو اگر روانہ ہو کر اپنی بھیجی ہوئی اس ہدی تک پہنچ سکتا ہے جو حرم میں ذبح کرنے کے لیے بھیجی تھی اور حج کر سکتا ہے تو اس کے لیے احرام کھولنا جائز نہیں بلکہ واجب ہے کہ روانہ ہو جائے کیوں کہ متبادل عمل کی تکمیل سے پہلے اس کی معذوری ختم ہو گئی اب اپنی ہدی کا جو چاہے کرے کیوں کہ وہ اس کا مالک ہے اور جس مقصد کے لیے مختص کی گئی تھی اب وہ باقی نہیں رہا۔

اگر روانہ ہو کر ہدی تک پہنچ سکتا ہے لیکن حج نہیں کر سکتا تو احرام کھول دے کیوں کہ اصل مقصد حاصل نہیں کر سکتا اور اگر حج کو پہنچ سکتا ہے لیکن ہدی کو نہیں تو استحساناً احرام کھولنا جائز ہے تاکہ اس کا مال ضائع نہ چلا جائے البتہ افضل یہ ہے کہ ادائے حج کے لیے روانہ ہو جائے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ جب احرام کھولنے سے پہلے رکاوٹ ختم ہو جائے تو اسے افعال حج وعمرہ ادا کرنے کے لیے روانہ ہو جانا چاہیے اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر حج کے بعد رکاوٹ ختم ہوئی تو عمرہ کر کے احرام کھول دے اور اگر رکاوٹ ختم ہونے سے پہلے حج کا وقت نکل گیا تو ہدی ذبح کر کے احرام کھول دے۔

اگر فرض حج کرنے جا رہا تھا یا کوئی دوسرا واجب حج تھا تو ارکان حج کی ادائیگی کے

لیے روانہ ہو جانا واجب ہے کیوں کہ شافعیہ کے سوا اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حج بلا تاخیر ادا کرنا واجب ہے، اور اگر واجب حج نہیں تھا تو پھر کچھ بھی واجب نہیں، گویا اس نے احرام باندھا ہی نہیں تھا۔

بحث سیزدہم: ہدی (قربانی کا جانور)

ہدی کا مفہوم، اس کی اقسام، دم تمتع کی شرائط، اس کی صفت، اس میں سے کھانے کا حکم، اس کے ذبح کرنے کی جگہ اور وقت، ہدی کون ذبح کرے، اس کا گوشت صدقہ کرنے کا حکم، اس سے خود فائدہ اٹھانا، ہدی کو گلے میں پٹہ ڈلانا یا اور کوئی علامت لگانا، راستے میں ہدی گم ہو جانا(۴۷۲)۔

۱- ہدی کا مفہوم:

لغت میں ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو کہیں بھیجی جائے اور شرعی اصطلاح میں ہدی اس جانور (اونٹ، گائے اور بکری) کا نام ہے جو حرم کی طرف لے جائی جائے اور جو شخص حج یا عمرہ کرنا چاہتا ہو اس کے لیے ہدی ساتھ لے جانا سنت ہے۔

۲- ہدی کی اقسام اور اس کی صفات:

ہدی: اونٹ، گائے یا بکری ہو سکتی ہے، کم از کم ہدی بکری ہے۔ کبھی دم اور قربانی کو بھی ہدی کہتے ہیں، جب کہ دم اور قربانی سے مراد بکری ذبح کرنا ہے کیوں کہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ بال کٹوانے یا ناخن کاٹنے وغیرہ کے فدیہ میں بکری کی قربانی کافی ہے۔

افضل ترین ہدی اونٹ ہے پھر گائے، پھر دنبہ پھر بکرا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حدیبیہ میں روک لیا گیا تھا تو آپؐ نے اونٹ کی قربانی کی اور آپؐ افضل ترین اعمال اختیار فرماتے تھے۔

ہدی کے طور پر بالاتفاق وہ جانور کافی ہے جو قربانی میں کافی ہے، جس کے دو دانت نکل آئے ہوں یا اس سے زیادہ، حنفیہ کے نزدیک وہ اونٹ ہو تو پانچ سال کا، گائے ہو تو دو سال کی اور بھیڑ ہو تو ایک سال کی اور بکرا ہو تو دو سال کا لیکن حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک سال سے کم عمر کی بھیڑ جو مثلاً چھ ماہ کی ہو جائز ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: بھیڑ سال سے کم عمر کی جائز ہے(۴۷۳) اور قربانی اور ہدی ایک ہی طرح کی چیزیں ہیں۔

ہدی میں ایسا جانور جس کا پورا یا اکثر کان کٹا ہوا ہو، یا دم کٹی ہوئی ہو یا کوئی ہاتھ یا پاؤں کٹا ہوا ہو یا ایک آنکھ نہ ہو یا بہت لاغر یا لنگڑا جو قربان گاہ میں چل کر نہ جا سکتا ہو دینا جائز نہیں کیوں کہ یہ واضح عیوب ہیں۔

ہدی میں نر اور مادہ جانور برابر ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **والبدن جعلناها لكم من شعائر الله** (قربانی کے اونٹوں کو ہم نے تمہارے لیے شعائر اللہ قرار دیا، الحج ۲۲: ۳۶) ان میں مذکر ومؤنث کی تفریق نہیں کی گئی۔

شریعت کی رو سے ہدی کی دو قسمیں:

ہدی کی دو قسمیں ہیں:

واجب اور مستحب:

مستحب ہدی وہ ہے جو پہلے سے واجب نہ ہو اور بندہ اسے اللہ کی رضا کے لیے پیش کرے۔ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے مکہ معظمہ کا قصد کرے تو اس کے لیے مستحب ہے کہ کوئی جانور ہدی کے طور پر ساتھ لے جائے۔ اسے وہاں ذبح کرکے تقسیم کر دے کیوں کہ روایت میں ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سو اونٹ ذبح کیے''(۴۷۴)۔ جمہور کے نزدیک اپنے شہر سے ہدی لے کر چلنا افضل ہے، اگر نہ ہو سکے تو پھر راستے سے

میقات وغیرہ سے یا مکہ یا منیٰ سے لے لے، ضروری نہیں کہ ہدی حرم کے باہر سے لے کر جائے اور نہ یہ کہ عرفات میں ہدی ساتھ رکھے۔ البتہ یہ مستحب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ مجھے یہ امر پسند ہے کہ جہاں سے احرام باندھے وہاں سے ہدی ساتھ لے لے، اگر اس کے بعد مکہ کے پاس سے وقوف عرفہ کے بعد ہدی خرید لے تب بھی جائز ہے۔ البتہ جس شخص نے دوران حج ہم بستری کر لی ہو، اگر وہ ہدی لے کر نہیں آیا تھا تو مکہ سے ہدی خرید کر حرم سے باہر چلا جائے اور پھر اسے لے کر مکہ میں داخل ہو۔

مستحب یہ ہے کہ ہدی کا جانور موٹا تازہ اور خوب صورت ہو کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ومن یعظم شعائر اللہ فانہا من تقویٰ القلوب (جو شعائر اللہ کی تعظیم کرتا ہے تو یہ دلوں کا تقویٰ ہے، الحج ۲۲: ۳۲)(۴۷۵)۔ ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے مراد ہدی کو موٹا تازہ، خوب صورت بنانا اور اس کی تعظیم کرنا ہے۔

واجب ہدی کی دو قسمیں ہیں: مساکین کو کھلانے کے لیے منت مانی ہو یا مطلقاً منت مانی ہو۔ منت کی ہدی واجب اور باعث ثواب ہے، کیوں کہ منت پوری کرنا واجب ہے۔

منت کے بغیر واجب ہدی میں دم تمتع، دم قران اور وہ قربانیاں شامل ہیں جو کسی واجب کے ترک یا کسی ممنوع کام کے کرنے پر واجب ہوتی ہیں اور اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ منت کے سوا دوسری ہدی کی مالکیہ کے نزدیک پانچ اقسام ہیں۔

ہدی تمتع اور قران، ہم بستری کا کفارہ، واجبات کے ترک پر کفارہ مثلاً رمی جمار یا منیٰ میں اور مزدلفہ وغیرہ میں رات رہنے کا عمل چھوڑ دینا، حج قضا ہونے پر ہدی اور شکار کا کفارہ۔

منت کے بغیر واجب ہدی: منت کے بغیر واجب ہدی کی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دو اقسام ہیں: ایک وہ جس کا قرآن میں ذکر ہے اور دوسرے وہ جو قرآنی منصوص پر قیاس

سے ثابت ہے (۴۷۶)۔

جس ہدی کا قرآن میں ذکر ہے اس کی چار اقسام ہیں: دم تمتع، شکار کا کفارہ، کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے کا کفارہ اور احصار کا فدیہ۔

اگر حج تمتع کرنے والے کو ہدی میسر نہ ہو تو دوران حج تین روزے رکھے اور جب وطن واپس پہنچ جائے تو مزید سات روزے رکھے کیوں کہ آیت میں ہے: **فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم** (جس کو ہدی میسر نہ ہو وہ ایام حج میں تین روزے رکھے اور جب تم لوٹ جاؤ تو سات روزے مزید رکھو، البقرہ ۲: ۱۹۶) میسر نہ ہونے میں اس جگہ کا اعتبار ہے جہاں ہدی ذبح کرنا ہے، خواہ اس شخص کے پاس اس جگہ کے سوا کسی دوسری جگہ مال موجود ہو، نیز جانور خریدنے کے لیے اس کی قیمت مثلی سے زیادہ ادا کرنا واجب نہیں۔

اگر کوئی شخص ایام حج میں تین روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں تین اور سات روزوں کے درمیان اتنا وقفہ کرے جتنا کہ ادا کی صورت میں وقفہ ہوتا ہے یعنی چار دن اور مکہ سے وطن واپسی کے سفر میں بالعموم جتنے ایام صرف ہوتے ہیں۔

شکار کا کفارہ:

اگر شکار کی مثل موجود ہو تو محرم کو تین امور میں اختیار ہے، شکار کی مثل جانور ذبح کرے، اور حرم کے مساکین پر اس کا گوشت تقسیم کرے یا نقدی میں اس کی قیمت کروا کر اس سے اس قسم کا غلہ خریدے جو صدقہ فطر میں دیا جا سکتا ہے اور مساکین حرم پر اس طرح تقسیم کرے کہ ہر مسکین کے حصے میں ایک مد غلہ آئے یا ہر مد غلے کے بدلے ایک دن کا روزہ رکھے کیوں کہ آیت میں ہے: **فجزاء مثل ما قتل من النعم** (جو شکار مارا گیا اس کا

مثل جانور بدلے میں دیا جائے، المائدہ ۵: ۹۵) یا اس کے برابر روزے رکھے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: او عدل ذلک صیاماً(یا اس کے برابر روزے، المائدہ ۵: ۹۵) اگر شکار کی مثل کوئی جانور موجود نہ ہو تو دو باتوں میں اختیار ہے چاہے تو اس کی قیمت لگوا کر اس کا غلہ خرید کر تقسیم کر دے اور چاہے تو ہر مد غلے کے برابر روزہ رکھے اور غیر مثلی شکار میں اس کی قیمت کا تعین کرنے کے لیے اس جگہ کی قیمت کا اعتبار ہے جہاں شکار کیا گیا ہے نہ کہ مکہ معظمہ کی قیمت کا اور مثلی شکار کی قیمت کا تعین مکہ میں کیا جائے گا نہ کہ اس جگہ کی قیمت کا جہاں شکار کیا تھا۔

تکلیف دور کرنے کا فدیہ:

مثلاً سر منڈانا یا ناخن کاٹنا، اس میں تین امور میں اختیار ہے، چاہے تو ایک بکری اس طرح کی ذبح کرے جیسی قربانی میں کی جاتی ہے اور اس کا گوشت حرم کے مساکین پر تقسیم کر دے، چاہے تو تین دن کے روزے رکھے اور چاہے تو بارہ مد غلہ حرم کے چھ مساکین پر اس طرح تقسیم کرے کہ ہر مسکین کو دو مُد غلہ دے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن كان منكم مريضاً أو به اذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسک(جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اسے سر میں تکلیف ہو تو فدیہ دے دے، روزے رکھے یا صدقہ کرے یا قربانی دے، البقرہ ۲: ۱۹۶)۔

دم احصار:

رکاوٹ کی صورت میں قربانی کی مانند ایک بکری ذبح کرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فان احصر تم فما استیسر من الھدی (اگر تمہیں روک لیا جائے تو جو ہدی میسر ہو دے دو، البقرہ ۲: ۱۹۶) اگر اس وقت ہدی میسر نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک دم تمتع وغیرہ کی

طرح اس کا بدل دینا واجب ہے یعنی اس کی قیمت کا غلہ اور اگر وہ بھی نہ ہو تو ہر مُد غلے کے بدلے ایک دن کا روزہ رکھے، شافعیہ نے ترک واجب پر واجب ہونے والے دم پر اسے قیاس کیا ہے۔حنابلہ کے نزدیک دم احصار کے بدل میں غلہ نہیں ہے بلکہ دس دن کے روزے رکھے اور امام مالک و ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا کوئی بدل نہیں کیوں کہ قرآن نے کسی بدل کا ذکر نہیں کیا۔

نص قرآنی میں مذکور ہدی پر قیاس کرتے ہوئے واجب کی گئی ہدی کی دو قسمیں ہیں:

۱-حج یا عمرہ کے کسی عمل کے چھوڑنے پر کفارہ اور یہ پانچ امور ہیں: میقات سے احرام نہ باندھنا، مزدلفہ میں رات نہ رہنا، منیٰ میں رات نہ رہنا، رمی اور طواف وداع چھوڑ دینا۔ ان امور کو دم تمتع پر قیاس کیا گیا ہے، نیز اگر حج قضا ہو جائے تو اس پر واجب ہونے والا دم تمتع پر قیاس کیا گیا ہے، اس میں ایک بکری ذبح کرے اور اگر نہ کر سکتا ہو تو دس دن کے روزے رکھے۔

۲-آرام وتفریح، یہ پانچ امور ہیں: شرم گاہ میں یا شرم گاہ سے باہر جماع کرنا، شہوت سے چھونا، بوسہ دینا، خوشبو لگانا، سلا ہوا لباس پہننا، ان امور کو تکلیف دور کرنے کے فدیہ پر قیاس کیا گیا ہے۔ کہ روزے رکھے یا صدقہ دے یا جانور ذبح کرے۔

۳- حج تمتع کی ہدی کی شرائط:

جس کسی نے حج کے مہینوں میں عمرہ کیا، طواف اور سعی کی، پھر اسی سال حج کے لیے احرام باندھا اور اس کے درمیان مکہ سے نکل کر اتنا سفر نہیں کیا جس میں قصر نماز پڑھی جاتی ہے تو وہ متمتع ہے اور اس پر بالاجماع دم واجب ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام فی الحج

الحج وسبعة إذا رجعتم تلک عشرة كاملة ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام (جوشخص حج کے ساتھ عمرہ سے بھی فائدہ اٹھائے و جو ہدی میسر ہو دے دے، اگر میسر نہ ہوتو تین دن ایام حج میں اور سات دن وطن واپسی پر روزے رکھے، یہ پورے دس دن ہوئے، یہ سہولت ان لوگوں کے لیے ہے جن کے خاندان مسجد حرام کے پاس نہیں رہتے، البقرہ۲:۱۹۶)۔

حج تمتع کرنے والے پر دم واجب ہونے کی پانچ شرائط ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱- حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھا ہو: اگر حج کے مہینوں کے سوا عمرہ کا احرام باندھا تو متمتع نہیں ہوگا خواہ عمرہ حج کے مہینوں میں کیا ہو یا ان کے سوا کسی وقت۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں البتہ طاؤس اور حسن کے شاذ اقوال اس کے برعکس ہیں۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ اگر عمرہ کے چار چکر حج کے مہینوں سے پہلے یا بعد میں لگائے تو متمتع نہیں قرار پائے گا اور اگر چار چکر حج کے مہینوں کے اندر لگائے تو متمتع ہوگا۔

۲- اسی سال حج کرے: اگر حج کے مہینوں میں عمرہ کر لیا اور اس سال حج نہ کیا بلکہ اگلے سال حج کیا تو متمتع نہیں ہوگا اس میں حسن بصری کے شاذ قول کے سوا کسی کا کوئی اختلاف نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى (جو حج کے ساتھ عمرہ سے نفع اندوز ہوتا ہے تو وہ جو میسر ہو ہدی دے دے البقرہ۲: ۱۹۶) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ حج اور عمرہ یکے بعد دیگرے وقفے کے بغیر ہونے چاہئیں۔

۳- حج اور عمرہ کے درمیان اتنا لمبا سفر نہ کرے کہ اس میں نماز قصر پڑھی جاتی ہو، یہ حنابلہ کی رائے ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: ”جب کسی نے حج کے مہینوں میں عمرہ کیا، پھر وہیں مقیم رہا تو متمتع ہے۔ اگر وہاں سے چلا گیا اور پھر واپس آیا تو متمتع نہیں ہوگا“۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اگر واپس میقات پر آ گیا تو دم تمتع واجب نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اگر واپس اپنے شہر لوٹ گیا تو تمتع ختم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں اگر پہلے شہر واپس لوٹ گیا یا اور کسی شہر میں لوٹ کر چلا گیا جو اس کے پہلے شہر سے زیادہ دور ہو تو تمتع ختم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

۴- حج کے احرام سے پہلے عمرہ کا احرام کھول دے۔ اگر عمرہ کے احرام کے کھولنے سے پہلے اسی پر حج کا احرام باندھ لیا جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپؐ کے ساتھ ان صحابہؓ نے کیا تھا جو اپنے ساتھ ہدی لائے تھے تو قارن ہو جائے گا اور اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی متفق علیہ حدیث میں ہے کہ جب انہیں حیض آ گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حج کا احرام باندھنے اور عمرہ چھوڑ دینے کا حکم دیا اور ان پر ہدی، روزہ اور صدقہ کوئی چیز واجب قرار نہیں دی۔

البتہ اس صورت میں دم قِران دینا ہوگا کیوں کہ اب وہ قارن ہو گیا ہے اور اس نے ایک ہی سفر میں دو عبادتوں سے فائدہ اٹھایا، دوسرے سفر کی زحمت سے بچ گیا۔

۵- مسجد حرام کے رہنے والوں میں سے نہ ہو: یہ شرط متفق علیہ ہے۔ مسجد حرام کے رہنے والوں پر دم تمتع واجب نہیں ہے کیوں کہ نص قرآنی ہے: ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام (یہ اس کے لیے ہے جس کا خاندان مسجد حرام میں نہ رہتا ہو، البقرہ۲: ۱۹۶) کیوں کہ جو کوئی مسجد حرام میں رہتا ہے اس کا میقات مکہ ہے اسے ایک سفر سے دو عبادتوں کی سہولت میسر نہیں ہے کیوں کہ وہ حج کا احرام اپنے میقات سے باندھے گا جیسا کہ مفرد حج کرنے والا کرتا ہے۔

مسجد حرام کے رہنے والے کون لوگ ہیں؟ حنفیہ کے نزدیک جو لوگ میقات کے اند

رہتے ہیں وہ مسجد حرام کے رہنے والے ہیں کیوں کہ یہی وہ مقام ہے جہاں سے افعال حج ادا کیے جاتے ہیں پس یہ جگہ حرم کے مشابہ ہے اور مالکیہ کے نزدیک مکہ اور ذی طویٰ کے رہنے والے اور شافعیہ کی اصح روایت میں حرم سے دو مرحلے (سفر کی مسافت) کے فاصلے کے اندر رہنے والے، کیوں کہ جہاں کہیں بھی اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام کا ذکر کیا ہے اس سے حرم مراد ہے صرف فول وجهک شطر المسجد الحرام (اپنا چہرہ مسجد حرام کی سمت کر لو، البقرہ ۲: ۱۴۹) میں کعبہ مراد ہے۔ پس اس سے عام اور غالب استعمال مراد لینا بہتر ہے۔ جو کوئی کسی جگہ کے قریب رہتا ہو اسے کہتے ہیں کہ وہ وہاں کا رہنے والا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اس سے حرم میں رہنے والے مراد ہیں۔ ان کے اور مکہ کے درمیان سفر کی مسافت سے کم فاصلہ ہو کیوں کہ حاضر سے مراد وہ شخص ہے جو قریب ہو اور جو لوگ سفر کی مسافت سے کم فاصلے پر ہیں وہ قریب ہیں اور حاضر کے حکم میں ہیں۔ جیسا کہ شافعیہ کی رائے ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جو ان مقامات کا ارادہ کرے اسے سفر کی رخصتیں حاصل نہیں ہوتیں۔

اگر تمتع کرنے والے کے گھر دو شہروں میں ہوں، قریب اور دور تو وہ مسجد حرام کے رہنے والوں میں شمار ہوگا کیوں کہ اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے قریبی شہر سے احرام باندھے، اس لیے تمتع کے ذریعے وہ ایک سفر سے دو فائدے نہیں اٹھا رہا۔

اس بنا پر اگر باہر کا کوئی شخص تمتع کی نیت سے مکہ میں داخل ہوتا ہے کہ عمرہ کے بعد وہیں ٹھہرا رہے گا تو اس پر دم تمتع واجب ہے۔

اگر باہر سے آنے والے نے میقات سے احرام باندھا، پھر عمرہ کی نیت کر کے احرام باندھ کر عمرہ کر کے احرام کھول دیا اور اسی سال حج کے موقع پر حج کا احرام باندھا تو وہ بھی

متمتع ہے۔ اس پر دو دم واجب ہوں گے۔ ایک دم تمتع اور دوسرا میقات سے احرام نہ باندھنے کا کفارہ۔

دم تمتع کے بدلے روزے رکھنا:

اگر حج تمتع کرنے والے کے پاس ہدی کی گنجائش نہ ہو تو تین دن ایام حج میں اور سات دن وطن واپسی پر روزے رکھے۔ گنجائش سے مراد حج کے موقع پر گنجائش ہے۔ اگر وہاں گنجائش نہیں تو خواہ وطن میں اس کے پاس گنجائش ہو روزے رکھ سکتا ہے، کیوں کہ ہدی کا وجوب وقت کے ساتھ مختص ہے۔ جن عبادات کا تعلق کسی خاص وقت کے ساتھ ہو اس وقت ان عبادات کی استطاعت کا اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ طہارت کے لیے پانی اگر موقع پر موجود نہیں ہے تو تیمّم کر سکتا ہے۔ مسلسل روزے رکھنا واجب نہیں، مستحب ہیں۔

اگر حج تمتع کرنے والے نے حج کے ایام میں تین روزے نہیں رکھے اور حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک بعد میں رکھ لے، البتہ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں دم دینا واجب ہے، وطن واپس جا کر روزے رکھنا کافی نہیں۔ شافعیہ کی راجح روایت یہ ہے کہ تین روزے قضا کرنے اور سات روزوں کے درمیان وقفہ کرے۔

جس کسی نے روزے شروع کر لیے پھر اسے ہدی میسر آ گئی، تو حنابلہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کے لیے روزے چھوڑ کر ہدی دینا ضروری نہیں، ہاں اگر وہ خود چاہے تو دے سکتا ہے کیوں کہ ہدی نہ ہونے کے باعث اس نے روزے شروع کر دیے تھے۔

اگر عورت نے حج تمتع کا احرام باندھا پھر عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے اسے حیض آ گیا تو اس کے لیے بیت اللہ کا طواف کرنا جائز نہیں کیوں کہ طواف نماز ہے اور حیض والی عورت کے لیے مسجد میں جانا ممنوع ہے۔ اگر اسے حج فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اپنے عمرہ

کے ساتھ حج کا احرام باندھ لے اور قارن ہو جائے، یہ جمہور کا قول ہے کیوں کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کے واقعہ میں یہی ہے کہ انہیں حیض آ گیا تھا، انہوں نے پہلے حج کر لیا، پھر تنعیم سے عمرہ کیا۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ عمرہ توڑ دے اور حج کا احرام باندھ لے، ان کی دلیل بھی حضرت عائشہؓ کی یہی روایت ہے کہ جب انہیں حیض آ گیا تو انہوں نے حج کا احرام باندھ لیا اور عمرہ چھوڑ دیا۔ عمرہ چھوڑ دینے کے تین دلائل ہیں ایک تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: ''عمرہ چھوڑ دو'' دوسرے فرمایا ''سر کے بال کھول لو اور کنگھی کر لو'' اور تیسرے فرمایا: ''یہ عمرہ تمہارے پہلے عمرہ کے قائم مقام ہے''۔

۴- ہدی کے گوشت سے حاجی کا خود کھانا:

حنفیہ کے نزدیک (۴۷۷) ہدی، دم تمتع اور دم قران سے خود کھانا جائز ہے بشرطیکہ ہدی اپنے مقام پر پہنچ کر ذبح ہو کیوں کہ یہ بھی قربانی کا گوشت ہے، قربانی کے گوشت کی طرح اس سے بھی خود کھانا جائز ہے۔ جس چیز سے مالک کے لیے کھانا جائز ہو، اس سے غنی کے لیے کھانا بھی جائز ہے، البتہ ہدی کے لیے حرم میں پہنچنا شرط ہے، اگر حرم میں نہ پہنچ سکے تو پھر فقیر کے سوا اور کسی کے لیے اس کا کھانا جائز نہیں۔

البتہ باقی اقسام کی ہدیوں مثلاً کفاروں، نذر اور احصار کی ہدی سے خود کھانا جائز نہیں۔ نفل ہدی اگر اپنے مقام پر نہ پہنچے تو اس سے بھی کھانا جائز نہیں اور اس کا مقام منیٰ ہے یا مکہ۔

مالکیہ کے نزدیک (۴۷۸) ہدی کا مالک چار اقسام کے سوا ہر قسم کی ہدی کا گوشت کھا سکتا ہے وہ چار اقسام یہ ہیں، شکار کا کفارہ، تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے وغیرہ کا کفارہ،

مساکین کے لیے متعین نذر اور مساکین کے لیے نفل ہدی۔ اگر نفل ہدی اپنے مقام (مکہ یا منیٰ) پر پہنچنے سے پہلے مرنے لگے اور ذبح کر دیا جائے تو اسے بھی کھانا جائز نہیں کیوں کہ اس میں مالک پر یہ اتہام آتا ہے کہ اس نے خود خیال نہیں رکھا تاکہ مرنے لگے اور ذبح کر کے کھا جائے۔ البتہ نفل ہدی کے متبادل دینا واجب نہیں۔ اگر ان چار اقسام میں سے مالک نے خود بھی کھا لیا تو بدلے میں جانور ذبح کرے البتہ اگر مساکین کے لیے متعین نذر تھی تو جتنا کھایا ہے اسی قدر مساکین کو بدلے میں کھلائے۔

جن چیزوں کا خود کھانا ممنوع ہے وہ مساکین کے لیے مختص ہیں۔

مذکورہ بالا چار اقسام کے سوا ہدی کی جتنی قسمیں ہیں ان میں سے مالک کے لیے کھانا جائز ہے خواہ وہ اپنے مقام پر پہنچنے کے بعد ذبح کی جائیں یا پہلے۔ حج یا عمرہ میں واجب ہونے والی ہر قسم کی ہدی اس میں شامل ہے مثلاً تمتع اور قران کی ہدی، میقات سے احرام کے بغیر آگے گزر جانے، طواف قدوم چھوڑ دینے، سر منڈا دینے، منیٰ اور مزدلفہ میں رات نہ رہنے یا مذی وغیرہ نکلنے پر واجب ہونے والی ہدی یا مساکین کے سوا منت ہدی۔

ان اقسام سے غنی اور قریبی عزیز بھی کھا سکتے ہیں اور ہدی کے مالک کا ایسا نائب جو فقیر نہ ہو کھانے اور نہ کھانے کے مسئلہ میں اصل مالک کی طرح ہے البتہ جن اقسام سے مالک کے لیے کھانا جائز نہیں نائب اگر فقیر ہے تو اس کے لیے کھانا جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۴۷۹) ہدی کی دو اقسام ہیں: واجب اور مستحب، واجب وہ ہدی ہے جو کسی حرام کام کے ارتکاب پر یا حج کے واجبات میں سے کسی واجب کے ترک پر یا نذر پر واجب ہو، اس میں سے ہدی کے مالک کے لیے کھانا جائز نہیں بلکہ اسے اس کے مقام پر ذبح کر کے سارے کے سارے کو اہل مکہ یا دوسرے لوگوں پر تقسیم کر دے اور

سارے جانور کا ان کو مالک بنا دے، خواہ کھال اتارنے سے پہلے۔ آج کل جو جانور ذبح کر کے پھینکنے کا طریقہ ہے، اس سے ہدی ادا نہیں ہوتی۔

جس کسی کے اخراجات ہدی کے مالک کے ذمے ہوں اس کے لیے بھی ہدی کا گوشت کھانا جائز نہیں، نہ اس کے رفقاء کے لیے، خواہ اس کے قافلے کے فقرا ہوں، خواہ قافلہ بہت بڑا ہو جیسا کہ مصری حج کا قافلہ ہوتا ہے اور نہ اغنیا کے لیے کھانا جائز ہے۔

نذر کی ہدی سے کھانے کے عدم جواز کا مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ نذر کے الفاظ صحیح ہوں مثلاً یوں کہے کہ میں اللہ کے لیے حرم میں بکری کی قربانی کروں گا، جو آج کل سید احمد بدوی وغیرہ کی نذر مانی جاتی ہے تو اس کے مالک کے لیے اس میں سے کھانا جائز ہے کیوں کہ یہ نذر صحیح نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ نذر ان کے مجاوروں اور خادموں کے لیے ہو اور وہاں وہ لوگ موجود ہوں تو نذر صحیح ہوگی اور اس میں سے کھانا جائز نہیں (۴۸۰)۔

خلاصہ یہ ہے کہ واجب ہدی میں سے نہ کھائے کیوں کہ یہ ہدی احرام کے باعث واجب ہوئی پس کفارے کے دم سے کھانا اور واجب ہدی میں سے کھانا اور قران، تمتع، نذر اور جنایت کے کفارے میں سے کھانا جائز نہیں۔

اگر نفل ہدی ہو تو قربانی کے گوشت کی طرح اس میں سے کھانا جائز ہے اور اس قدر صدقہ کرنا ضروری ہے جس پر کم از کم گوشت کا اطلاق ہوتا ہو، جو ایک شخص کی کم از کم ضرورت ہو۔ افضل یہ ہے کہ جب اسے تقسیم کرنا چاہے تو ایک تہائی خود کھائے، ایک تہائی اغنیا کو ہدیہ دے دے اور ایک تہائی صدقہ کرے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فکلوا منها واطعموا القانع والمعتر (خود بھی کھاؤ اور قناعت شعار اور مانگنے والے دونوں قسم کے لوگوں کو کھلاؤ، الحج ۲۲: ۳۶) قانع سے مراد سائل یا قناعت شعار جسے سوال کے بغیر دیا

جائے اور معتر سے مراد سائل ہے۔

حنابلہ کے نزدیک(۴۸۱) کوئی شخص واجب ہدی میں سے نہ کھائے مثلاً نذر کی ہدی یا متعین ہدی ہو مثلاً یہ کہے کہ یہ میری ہدی ہے یا اسے قلادہ پہنائے یا اس پر نشانی لگا لے البتہ تمتع اور قِران کی ہدی اس سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات نے آپؐ کے ساتھ حجتہ الوداع کے موقع پر حج تمتع کیا اور حضرت عائشہؓ نے عمرہ کے ساتھ حج ملا لیا، جس کی وجہ سے ان کا حج قِران ہو گیا، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف سے گائے ذبح کی اور انہوں نے اس کا گوشت کھایا، چوں کہ دم تمتع اور دم قِران قربانی ہے اس لیے نفلی ہدی کے مشابہ ہے۔ دم تمتع اور دم قِران کے سوا اور کسی دم کا گوشت کھانا جائز نہیں کیوں کہ دوسرے دم کسی ممنوع فعل کے ارتکاب جیسے شکار کرنے وغیرہ پر واجب ہوتے ہیں۔ نفل ہدی کا گوشت کھانا مستحب ہے۔ نفلی ہدی سے مراد ایسی ہدی ہے جو ذمے میں واجب نہ ہو بلکہ حاجی اسے خود شروع سے ہی متعین کر لے یا اسے واجب کیے بغیر نفلی قربانی کے طور پر ذبح کر دے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فکلو منها (اس میں سے کھاؤ، الحج ۲۲: ۳۶) اس امر کا کم از کم تقاضا یہ ہے کہ یہ گوشت کھانا مستحب ہو، نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قربانی کے اونٹ کا گوشت کھایا(۴۸۲)۔ نیز اسے محفوظ کر کے رکھ لینا بھی جائز ہے کیوں کہ حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ ''ہم اپنی قربانی کے اونٹوں کا گوشت تین دن کے بعد نہیں کھاتے تھے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی اور فرمایا: کھاؤ اور محفوظ رکھو، پھر ہم نے کھانا اور محفوظ کرنا شروع کر دیا''(۴۸۳)۔

اگر نہ کھائے تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانچ اونٹ ذبح کیے تو آپؐ نے فرمایا: ''جو چاہے کاٹ کر لے جائے'' اور آپؐ نے خود ان

میں سے کچھ نہیں کھایا۔

مستحب یہ ہے کہ خود تھوڑا کھائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا لیکن اگر زیادہ کھا لیتا ہے اور اپنے لیے رکھ لیتا ہے تب بھی جائز ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے قربانی کی طرح اس میں بھی تھوڑا سا صدقہ کر دینا کافی ہے۔ اگر سارا کھا لیا تو جتنا صدقہ کرنا چاہیے تھا اس قدر خرید کر صدقہ کرے جیسا کہ قربانی میں ہے۔

اگر ایسی ہدی میں سے جسے خود کھانا ممنوع تھا، کھا لیا یا اس میں سے کچھ قصائی کو معاوضے کے طور پر دے دیا، یا کچھ فروخت کر دیا یا ضائع کر دیا تو اتنے گوشت کا بدل دینا واجب ہے۔ اگر کسی غنی کو کھلا دیا جس کے لیے بطور ہدیہ کھانا جائز تھا تو درست ہے، جیسا کہ قربانی میں ہے کیوں کہ جو خود کھانا جائز ہے بطور ہدیہ دینا بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دم تمتع اور دم قران کا گوشت خود کھانا جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک جائز نہیں اور نذر یا کفارے کے جانور کا گوشت بالاتفاق خود کھانا جائز نہیں اور نفل ہدی کا گوشت خود کھانا بالاتفاق جائز ہے۔

۵- ہدی ذبح کرنے کی جگہ اور وقت:

دم احصار سے متعلق ہدایات اوپر گزر چکی ہیں، یہاں عمومی طور پر اس سلسلے میں ہدایات بیان کی جاتی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک تمتع (۴۸۴) اور قران کی ہدی صرف قربانی کے دن ہی ذبح کی جا سکتی ہے کیوں کہ یہ قربانی ہے، صحیح یہ ہے کہ نفلی ہدی قربانی کے دن سے پہلے بھی ذبح کی جا سکتی ہے لیکن قربانی کے دن ذبح کرنا افضل ہے۔ نفلی ہدی جو محض ثواب کی نیت سے ہو اس میں اسی قدر مطلوب ہے کہ وہ حرم میں پہنچ جائے، جب حرم میں پہنچ گئی تو قربانی کے دن

کے سوا بھی اسے ذبح کرنا جائز ہے، البتہ قربانی کے دن اس لیے افضل ہے کہ اس دن خون بہانے کا زیادہ ثواب ہے۔

باقی اقسام کی ہدی جس وقت چاہے ذبح کرے کیوں کہ یہ کفارے کے دم ہیں جو قربانی کے دن کے ساتھ مختص نہیں بلکہ نقصان کی تلافی کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔

ہدی حرم کے سوا اور کسی جگہ ذبح کرنا جائز نہیں کیوں کہ ہدی اسے کہتے ہیں جو کسی خاص جگہ پہنچائی جائے اور اس کی جگہ حرم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک(۴۸۵) مستند روایت کے مطابق منیٰ میں ہدی ذبح کرنا تین شرائط سے واجب ہے: حج کا احرام باندھتے ہی ہدی ساتھ لے لی ہو اور جس طرح خود عرفہ میں رات کے ایک حصہ میں وقوف کیا ہو ہدی کو بھی ساتھ رکھا ہو(۴۸۶) اور قربانی کے دن ذبح کرے۔ اگر یہ شرائط یا ان میں سے بعض شرائط نہ پائی جائے مثلاً عرفہ میں ہدی کے ساتھ وقوف نہیں کیا یا حج میں ہدی ساتھ نہیں لایا بلکہ عمرہ میں ساتھ لایا یا قربانی کے ایام گزر گئے تو مکہ میں ذبح کرے۔

پس ہدی ذبح کرنے کی جگہ منیٰ ہے اگر مذکورہ تینوں شرائط موجود ہوں ورنہ صرف مکہ ہے اور کسی جگہ ذبح نہیں کی جاسکتی۔ افضل یہ ہے کہ جو ہدی منیٰ میں ذبح کی جائے وہ جمرہ اولیٰ کے پاس کی جائے لیکن منیٰ میں جہاں کہیں بھی ذبح کر دی درست ہے البتہ افضل عمل کے خلاف ہے۔ ہدی کو قربانی کے دن ذبح کرے۔ کسی ممنوع فعل کے ارتکاب پر دیا جانے والا فدیہ مثلاً سلا ہوا لباس پہننے یا خوشبو لگانے پر بکری ذبح کی جاتی ہے یا شہر میں عام استعمال ہونے والے غلہ سے چھ مساکین کو کھانا کھلانا یا تین دن کے روزے رکھنا خواہ منیٰ کے دنوں میں ہوں (یعنی قربانی کا دوسرا دن اور اس کے بعد کے دو دن) تو یہ تینوں

کام کسی جگہ اور وقت کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ انہیں وطن واپسی پر یا اور کسی جگہ جب چاہے ادا کرسکتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۴۸۷) اگر ہدی نفل یا نذر کی ہے تو اسے ذبح کرنے کا وہی وقت ہے جو قربانی کا وقت ہے اگر کسی حرام کام کے ارتکاب یا واجب کے چھوڑ دینے پر کفارے کے طور پر ہے تو اس کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ محصر کو جانور اسی جگہ ذبح کرنا چاہیے جہاں اسے روک لیا گیا یا حرم میں اور محصر کے سوا باقی لوگوں کو پورے حرم میں کسی بھی جگہ ذبح کرنے کی اجازت ہے۔ حرم سارے کا سارا قربان گاہ ہے۔ حج اور عمرہ میں جہاں بھی حرم میں جانور ذبح کیا جائز ہے لیکن حاجی کے لیے خواہ متمتع ہو منیٰ میں ذبح کرنا افضل ہے اور عمرہ کرنے والے غیر متمتع کے لیے مکہ میں مروہ کے پاس کیوں کہ وہی اس کے احرام کھولنے کی جگہ ہے۔

حنابلہ کہتے (۴۸۸) ہیں سر منڈانے پر فدیہ دینے کی جگہ وہی ہے جہاں سر منڈایا ہو کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہؓ کو حدیبیہ میں فدیہ دینے کا حکم دیا اور انہیں یہ نہیں کہا کہ اپنی ہدی مکہ معظمہ بھیجو۔ سر منڈانے کے سوا جو دم ہیں وہ مکہ میں دیے جائیں اور شکار کا کفارہ حرم کے مساکین کا حق ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ھدیا بالغ الکعبہ (ہدی کعبہ تک پہنچے، المائدہ ۵: ۹۵) رہے روزے تو وہ بالاتفاق جہاں چاہے رکھ سکتا ہے۔

افضل یہ ہے کہ جو دم حج میں واجب ہو وہ منیٰ میں ذبح کیا جائے اور جو عمرہ میں واجب ہو وہ مروہ کے پاس کیوں کہ ابو داؤد میں ارشاد نبویؐ منقول ہے کہ: ''منیٰ سارے کا سارا قربان گاہ ہے، مکہ کی تمام گھاٹیاں اور تمام راستے قربان گاہ ہیں''۔ جو شخص خود نہ اپنے

وکیل کے ذریعے اپنی ہدی مکہ پہنچا سکتا ہو تو جہاں ممکن ہو ذبح کرے اور گوشت اسی جگہ تقسیم کر دے، ممنوع فعل کے ارتکاب کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ البتہ حرم کے باہر جو شکار کیا ہو اس کا کفارہ بلا عذر حرم کے باہر دیا جا سکتا ہے کیوں کہ جہاں سبب پایا گیا وہیں کفارہ ادا کیا جا سکتا ہے اور حرم میں بھی دیا جا سکتا ہے۔

ممنوع فعل کے ارتکاب کے فدیہ کا اس وقت شروع ہوتا ہے جب اس فعل کا ارتکاب کیا ہو یا وہ عمل کیا ہو جس کے سبب سے کفارہ مباح ہوتا ہو مثلاً قسم کا کفارہ اس سے پہلے بھی فدیہ دیا جا سکتا ہے۔ شکار مارنے کا کفارہ شکار کے زخمی ہونے کے وقت اور واجب چھوڑنے کا کفارہ واجب چھوڑنے کے وقت اور احصار کا کفارہ رکاوٹ پیدا ہونے کے وقت سے دیا جا سکتا ہے۔ روزے اور سر منڈانے کا کفارہ ہر جگہ دیا جا سکتا ہے۔ ہدی اور قربانی کا وقت تین دن ہیں: قربانی کا دن اور اس کے بعد کے دو دن۔

۶- ہدی ذبح کرنے والا:

جمہور کے نزدیک اونٹ میں افضل یہ ہے کہ نحر کیا جائے (یعنی سینہ کے بالائی حصہ کی رگیں کاٹی جائیں) اور گائے اور بکری کو ذبح کیا جائے۔ اگر مالک خود ذبح کر سکتا ہو تو بالاتفاق خود ذبح کرنا افضل ہے(۴۸۹) کیوں کہ یہ عبادت ہے اور عبادات خود بجا لانا افضل ہیں۔ ان میں زیادہ خشوع ہوتا ہے اور اگر خود اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو پاس کھڑا ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ہدی اپنے ہاتھ سے ذبح کی تھی۔

حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے ذبح کیے پھر حضرت علیؓ کے سپرد کر دیا باقی انہوں نے ذبح کیے“۔

اگر ہدی کوئی دوسرا ذبح کر دے تب بھی درست ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ خود پاس

کھڑا ہو کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا: ''اپنی قربانی کے پاس آ جاؤ اللہ تعالیٰ اس کے خون کے پہلے قطرے کے گرنے سے ہی تمہاری بخشش کر دے گا''۔

افضل یہ ہے کہ گوشت خود تقسیم کرے کیوں کہ اس میں احتیاط ہے اور مساکین کا نقصان کم ہے۔ اگر درمیان سے ہٹ جائے اور مساکین کے سپرد کر دے تب بھی درست ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ''جو چاہے کاٹ کر لے جائے''۔

اگر فقرا کو دیا نہ جائے تب بھی ان کے لیے ہدی کا گوشت لینا جائز ہے جب کہ انہیں صراحتاً کہا جائے جیسا کہ حدیث میں ہے ''جو چاہے کاٹ کر لے جائے'' یا دلالتاً اجازت ہو مثلاً مالک گوشت چھوڑ کر ہٹ جائے۔

۷- ہدی کا گوشت صدقہ کر دینا:

حنفیہ کے نزدیک(۴۹۰) ہدی کے گوشت کو حرم اور غیر حرم کے مساکین پر صدقہ کرنا جائز ہے کیوں کہ صدقہ کرنا ایک عقلی (قابلِ فہم) عبادت ہے اور ہر فقیر کو دینا ثواب ہے، حرم کے مساکین کو دینا افضل ہے بشرطیکہ دوسرے مساکین ان کی بہ نسبت زیادہ محتاج نہ ہوں۔

ہدی کے اوپر ڈالنے والے کپڑے اور ان کی رسیاں بھی صدقہ کر دینی چاہے(۴۹۱)۔ قصائی کو اجرت کے طور پر ان میں سے کوئی چیز نہ دی جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا: ''ان کے کپڑے اور رسیاں بھی صدقہ کر دو اور ہدی کے گوشت میں سے قصائی کو اجرت کے طور پر نہ دو''۔

مالکیہ حنفیہ سے ہم آہنگ ہیں(۴۹۲) کہ ہدی کا گوشت، کپڑے اور رسیاں مساکین پر صدقہ کر دی جائیں۔ شافعیہ(۴۹۳) کی رائے یہ ہے کہ شکار کا فدیہ، اذیت کے باعث سر

منڈانے یا ناخن کاٹنے کا کفارہ، دم تمتع اور دم قران ذبح کرنے حرم کے مساکین پر تقسیم کیا جائے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ثم محلها الى البيت العتيق (پھر ہدی کو بیت عتیق تک پہنچایا جائے، الحج ۲۲:۳۳)۔

حنابلہ کی رائے (۴۹۴) یہ ہے کہ ہر قسم کی ہدی، افعال حج میں سے کوئی عمل چھوڑنے یا ممنوع کام کے ارتکاب کا کفارہ مساکین حرم کا حق ہے، اگر وہاں پہنچانے پر قادر ہو۔ البتہ سر منڈانے وغیرہ کا فدیہ وہیں تقسیم کر دیا جائے جہاں کہ سر منڈایا ہے کیوں کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ ہی میں تقسیم کرنے کا حکم دیا تھا۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: ''ہدی اور کھانا تو مکہ میں ہے اور روزے جہاں چاہے رکھے'' کیوں کہ کھانا کھلانا ایسی عبادت ہے جس کا نفع مساکین کو پہنچتا ہے اس لیے ہدی کی طرح حرم کے ساتھ مختص ہے۔

ذبح کر کے مساکین میں گوشت تقسیم کرنا یا زندہ جانور مساکین کو دینا تا کہ وہ ذبح کر لیں جائز ہے۔ اگر وہ ذبح نہ کریں تو ان سے لے کر ذبح کر کے دے۔ اگر ایسا نہ کیا یا نہ کر سکا تو اس کا ذمہ دار ہوگا۔

مساکین حرم سے مراد وہ مساکین ہیں جو حرم میں رہتے ہوں یا حج وغیرہ کرنے کے لیے وہاں آئے ہوئے ہوں، مساکین وہ لوگ ہیں جن کو زکوۃ دینا جائز ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ ذبیحہ ان کے لیے مباح کر دیا جائے کیوں کہ ابو داؤد میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ اونٹ ذبح کیے اور فرمایا: جو چاہے کاٹ کر لے جائے''۔

جس فدیہ کو حرم کے باہر تقسیم کرنا جائز ہے وہ جمہور کی رائے میں ذمی فقرا کو دینا جائز نہیں کیوں کہ ذمی کافر ہیں اس لیے حربی کافروں کی طرح انہیں بھی دینا جائز نہیں۔ حنفیہ

کے نزدیک قربانی کے گوشت کی طرح ہدی کا گوشت یا فدیہ ذمی کافروں کو دینا جائز ہے۔

۸- ہدی سے نفع اٹھانا:

ضرورت یا حاجت کے موقع پر ہدی سے نفع اٹھانا جائز ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں (۴۹۵) کہ اگر ضرورت ہو تو اس پر سوار ہو سکتا ہے۔ مستحب یہ ہے کہ بلا ضرورت نہ اس پر سوار ہو نہ سامان لادے بلکہ مکروہ ہے لیکن اگر مجبوری ہو تو سوار ہونا مکروہ نہیں، نیز اگر اس کے بچے سے دودھ بچ جائے تو خود نہ پئے۔

حنفیہ کہتے ہیں (۴۹۶) جو شخص ہدی کے طور پر اونٹ لے کر روانہ ہو اگر اس پر سواری کی مجبوری ہو یا سامان لادے بغیر چارہ کار نہ ہو تو اس پر سوار ہو جائے اور سامان لاد لے اور اگر ضرورت نہ ہو تو سوار نہ ہو کیوں کہ اسے خالص اللہ کے لیے کر دیا گیا ہے اس لیے مناسب نہیں کہ اس کی ذات یا اس کے منافع کو اپنے فائدے کے لیے استعمال کرے تاآنکہ وہ اپنی منزل پر پہنچ جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے ''اگر تمہیں مجبوری ہو تو اس پر سلیقے سے سوار ہو جاؤ تاآنکہ دوسری سواری میسر آ جائے'' (۴۹۷)۔ اگر اس پر سوار ہو گیا یا سامان لاد لیا جس کی وجہ سے اس میں کوئی نقص پیدا ہو گیا تو تاوان ادا کرے، اگر وہ دودھ والی ہے تو اس کا دودھ نہ دوھے کیوں کہ دودھ اس میں سے پیدا ہوا ہے اور اس کے تھنوں پر ٹھنڈے پانی کے چھینٹے ڈالے تاکہ اس کا دودھ خشک ہو جائے، بشرطیکہ ذبح کا وقت قریب ہے ورنہ دودھ نکال کر صدقہ کر دے تاکہ دودھ کی وجہ سے جانور کو تکلیف نہ ہو۔ اگر خود استعمال کر لیا تو اس کی قیمت یا اس کی مثل صدقہ کرے کیوں کہ اس کا تاوان دینا ضروری ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (۴۹۸) ہدی پر ایسے طریقے سے سواری جائز ہے جس میں جانور کو نقصان نہ پہنچے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ''ایک آدمی ہدی

کے طور پر اونٹ لے جا رہا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس پر سوار ہو جاؤ، اس نے کہا، یارسول اللہ یہ ہدی ہے آپؐ نے فرمایا، اس پر سوار ہو جائے، تمہارے لیے خرابی ہو، دوسری یا تیسری مرتبہ فرمایا'' (۴۹۹)۔ ہدی کے مالک کے لیے اس کا دودھ پینا جائز ہے کیوں کہ اگر دودھ اندر رہ جاتا ہے تو اس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔ اگر اس کا بچہ ہو تو جو بچے کی غذا سے زائد ہو وہ اپنے استعمال میں لائے، ہمارے نزدیک یہی قول راجح ہے۔

شافعیہ کے نزدیک (۵۰۰) اگر ضرورت ہو تو نذر کی ہدی پر سوار ہو جائے ورنہ نہیں اور اس کے بچے سے جو دودھ بچ جائے وہ پی سکتا ہے، افضل یہ ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔ اگر اس کے اوپر اون ہو کہ اسے کاٹنے کا کوئی فائدہ نہ ہو اور رہنے دینے سے کوئی نقصان نہ ہو تو اسے کاٹنا جائز نہیں۔ اگر اس کے رہنے دینے میں نقصان ہے تو کاٹ لے اور خود استعمال کر لے۔ مگر اسے صدقہ کر دینا افضل ہے۔

۹- ہدی کے گلے میں قلادہ ڈالنا یا اس پر کوئی علامت لگا دینا:

تقلید سے مراد ہدی کے گلے میں قلادہ ڈالنا ہے، بٹی ہوئی رسی ہو یا اور کوئی چیز یا ایک یا دو جوتے ہوں۔

علامت سے مراد شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹ کی دائیں کوہان اور مالکیہ کے نزدیک بائیں کوہان چیر دینا اور اس موقع پر بسم اللہ اللہ اکبر کہے۔ قلادہ ڈلانا بالاتفاق مستحب ہے البتہ علامت لگانے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں (۵۰۱) علامت لگانا مکروہ ہے کیوں کہ یہ مُثلہ ہے اور ناجائز ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوانات کو عذاب دینے سے منع کیا، اس میں جانور کو ایذا دینا ہے اور ایک عضو کاٹ دینے کی طرح ہے۔ یہی رائے درست ہے۔

ہدی کو عرفہ میں لے جانا واجب نہیں۔ اگر تمتع، قران اور نفل ہدی کو عرفہ میں لے جائے تو اچھا ہے کیوں کہ اسے ذبح کرنے کا وقت قربانی کا دن ہے ممکن ہے حاجی کو اس کی رکھوالی کرنے والا کوئی نہ ملے اور اسے عرفہ میں ساتھ رکھنے کی ضرورت ہو، چوں کہ یہ قربانی کا جانور ہے اس لیے اس کی تشہیر ہونی چاہیے جب کہ کفارے کے دم کی شہرت نہیں کرنی چاہیے، انہیں غلطی کے ارتکاب کے دن سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اس لیے اس میں اخفا زیادہ مناسب ہے۔

اگر ہدی اونٹ یا گائے کی ہے اور تمتع، قران یا نفل کی ہے تو اسے قلادہ ڈال دیا جائے کیوں کہ یہ قربانی ہے اس کا اظہار اور تشہیر مناسب ہے، تاکہ شعائر اللہ کی تعظیم ہو، بکریوں کے گلے میں قلادہ نہ ڈالا جائے۔ جس جانور کو قلادہ ڈال دیا گیا ہو اسے عرفات میں لے جانا چاہیے ورنہ نہیں۔

احصار کے دم کے لیے مختص جانور کو قلادہ نہ ڈالا جائے کیوں کہ یہ احرام ختم کرنے کے لیے ہے، کفارے کے لیے دیے گئے جانوروں کے گلے میں بھی قلادہ نہ ڈالا جائے کیوں کہ یہ نقصان پورا کرنے کے لیے مقرر کیے گئے ہیں ان کی اخفاء اور عدم تشہیر ہی مناسب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں (۵۰۲) ہدی کے گلے میں قلادہ ڈالنا اور اس پر علامت لگانا اور اس پر بڑا عمدہ کپڑا جتنا کہ استطاعت ہو ڈالنا اور اس کی کوہان شق کرنا مستحب ہے، پھر اسے قربان گاہ کی طرف لے جائے، اس کا کپڑا اتار دے اور کھڑے ہو کر اس کے سینے کی رگیں کاٹے یہ کام قربانی کے دن کرے۔ کپڑا اور رسیاں صدقہ کر دے اور قلادہ خون میں پڑا رہنے دے۔

علامت لگانا، قلادہ ڈالنا اور کپڑا ڈالنا اونٹ کے ساتھ مختص ہیں، گائے کو قلادہ ڈالا جائے اور علامت لگائی جائے لیکن کپڑا نہ ڈالا جائے، بکری کو نہ قلادہ ڈالا جائے نہ کپڑا نہ علامت لگائی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں(۵۰۳) اگر نفل یا منت کی ہدی لے کر روانہ ہوا ہے تو اگر اونٹ یا گائے ہے تو مستحب یہ ہے کہ دو قیمتی جوتے اس کے گلے میں ڈال دے تاکہ صدقہ کیے جا سکیں اور اس پر علامت بھی لگا لے کیوں کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں ظہر کی نماز پڑھی، پھر اونٹ کے پاس آکر اس کی دائیں کوہان پر علامت لگائی، اس سے خون بہہ پڑا، پھر آپؐ نے اس کے گلے میں دو جوتے ڈالے''(۵۰۴) کیوں کہ ممکن ہے دوسروں سے گڈ مڈ ہو جائے جب اس پر علامت لگی ہوگی اور قلادہ ہوگا تو الگ ہو سکے گا۔ ہو سکتا ہے بھاگ جائے تو علامت اور قلادہ دیکھ کر جسے ملے وہ لوٹا دے گا۔

اگر بکری لے کر چلے تو اس کے گلے میں پھٹے ہوئے مشکیزے کے ٹکڑے ڈال دے کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار قلادہ ڈلی ہوئی بکری بطور ہدی بھیجی''(۵۰۵)، چوں کہ بکری کے لیے جوتے اٹھانا مشکل ہیں اس لیے ہلکی پھلکی چیز ڈالی جائے۔ اس پر علامت نہ لگائی جائے کیوں کہ بکریوں پر اتنے بال ہوتے ہیں کہ ان میں علامت نظر نہیں آتی۔ نیز بکری کمزور ہوتی ہے۔

ہدی کو قبلہ رو کر کے اس کے گلے میں قلادہ ڈالا جائے اور علامت لگائی جائے۔ اونٹ کو بٹھا لیا جائے۔ اگر بکری کے گلے میں قلادہ ڈال دیا یا علامت لگا دی تو ہدی واجب نہیں ہو جاتی، صحیح مشہور مذہب یہی ہے۔ یہ اس طرح ہے جیسے کوئی اپنے گھر کے دروازے

پر ''وقف'' لکھ دے۔

حنابلہ بھی شافعیہ سے ہم آہنگ ہیں (۵۰٦) ان کے نزدیک ہدی کو قلادہ ڈالنا سنت ہے خواہ اونٹ ہو یا گائے یا بکری، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے جس میں ہے کہ میں ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے قلادوں کی رسیاں بٹا کرتی تھی، آپؐ بکری کے گلے میں قلادہ ڈالتے اور خود اپنے گھر بغیر احرام کے رہتے تھے''۔

اونٹ اور گائے کو علامت لگانا سنت ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی متفق علیہ حدیث میں ہے: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کے لیے قلادے کی رسیاں بٹیں، پھر آپؐ نے ان کو علامت لگائی اور ان کے گلے میں قلادے ڈالے''۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک اونٹ اور گائے کو علامت لگائی جائے، حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے، مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک بکریوں کو قلادہ نہ ڈالا جائے، صرف اونٹ اور گائے کو قلادہ ڈالا جائے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سب کو قلادہ ڈالا جائے۔

۱۰- ہدی کا راستے میں ہلاک ہو جانا:

حنفیہ کہتے ہیں (۵۰۷) جو ہدی لے کر چلا، راستے میں ہدی ہلاک ہو گئی، اگر نفل ہدی تھی تو اس کے ذمے کچھ نہیں ہے، اگر واجب تھی تو اس کے قائم مقام ہدی ذبح کرے کیوں کہ واجب اس کے ذمے باقی ہے جو ابھی ادا نہیں ہوا، یہ اسی طرح ہے جیسے زکوٰۃ ادا کرنے سے پہلے زکوٰۃ کے لیے الگ کی گئی رقم ضائع ہو جائے۔

اگر اس میں کوئی بڑا عیب پیدا ہو گیا تو اس کی جگہ دوسری ہدی دے کیوں کہ واجب اس کے ذمے ہے اور عیب دار جانور کو جو چاہے کرے۔

اگر راستے میں ہدی ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے تو اگر نفل ہدی تھی تو اسے ذبح

کرے اس کے قلادہ کو خون میں رنگ کر اس کے پہلو پر مارے تاکہ پہلو بھی خون آلود ہو جائے اور نہ خود اس میں سے کھائے نہ اغنیا کھائیں۔ اس طرح یہ معلوم ہوگا کہ یہ ہدی کا جانور ہے تو فقط فقرا کھائیں گے اغنیا نہیں کھائیں گے۔

اگر قربانی کا جانور واجب تھا تو اس کی جگہ دوسرا جانور ذبح کرے اور پہلے جانور کو جو چاہے کرے وہ اس کی ملکیت ہے جیسے دوسری چیزیں ملکیت ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں(۵۰۸) اگر نفل ہدی اپنے مقام پر پہنچنے سے پہلے ہلاک ہونے لگے تو اسے ذبح کرکے چھوڑ دے تاکہ لوگ لے جائیں۔ اس میں سے خود نہ کھائے۔ اگر خود کھا لیا تو اس کا بدل دے۔

اگر ہدی کے بچہ پیدا ہوگیا تو اگر ہدی کو قلادہ ڈالنے سے پہلے پیدا ہوا تو اسے ذبح کر دینا مستحب ہے اسے اٹھا کر مکہ نہ لے جائے اور اگر قلادہ ڈالنے یا علامت لگانے کے بعد پیدا ہوا تو اسے اٹھا کر مکہ لے جائے، اس کی ماں پر نہیں بلکہ کسی اور جانور پر، اگر خود نہ چل سکتا ہو۔

شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے(۵۰۹) اگر ہدی ہلاک ہونے لگے یا ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو تو اسے ذبح کرکے اس کے گلے کا جوتا خون میں ڈبو کر اسے اس کے پہلو پر مارے اور پھر وہیں چھوڑ دے تاکہ جو کوئی وہاں سے گزرے اسے معلوم ہو کہ یہ ہدی ہے اور اس سے کھا سکے۔ کیوں کہ ابوقبیصہؓ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہدی بھیجا کرتے تھے پھر فرماتے کہ اگر راستے میں مرنے لگے تو اسے ذبح کرکے اس کا جوتا اس کے خون میں ڈبو کر اسے اس کے پہلو میں مار کر چھوڑ دینا خود یا تمہارے ساتھیوں میں سے اسے کوئی نہ کھائے“۔(۵۱۰)

اگر نفل ہدی ہو تو مالک جو چاہے کرے، اسے بیچ دے، ذبح کرے، کھا لے، دوسرے کو کھلا دے، چھوڑ دے جو چاہے کرے کیوں کہ اس کی ملک ہے اور اس کے بدلے میں کچھ واجب نہیں۔

اگر نفل ہدی ہو تو مالک جو چاہے کرے، اسے بیچ دے، ذبح کرے، کھالے، دوسرے کو کھلادے، چھوڑ دے، جو چاہے کرے کیوں کہ یہ اس کی ملک ہے اور اس کے بدلے میں کچھ واجب نہیں۔

اگر منت کی ہدی تھی تو اسے ذبح کرنا واجب ہے۔ اگر اسے چھوڑ دیا حتیٰ کہ مر گئی تو اس کا تاوان واجب ہوگا جیسا کہ امانت کی حفاظت میں بے احتیاطی کی جس سے وہ ضائع ہوگئی تو تاوان واجب ہوگا۔

ہدی کے مالک، چرواہے اور نگران کے لیے اس میں سے بالاتفاق کھانا جائز نہیں ہے، اس کی دلیل اوپر مذکور حدیث ہے۔ اغنیا کے لیے اس میں سے کھانا بالاتفاق جائز نہیں کیوں کہ ہدی فقرا کا حق ہے، اغنیا کا اس پر کوئی حق نہیں۔ وہ فقرا جو، ہدی کے مالک کے ہمراہی نہ ہوں ان کے لیے بالاجماع کھانا جائز ہے کیوں کہ ناجیہ اسلمیؓ کی حدیث ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ ہدی بھیجی اور فرمایا: اگر مرنے لگے تو اسے ذبح کر دینا، پھر اس کا جوتا اس کے خون میں ڈبو کر اسے لوگوں کے لیے چھوڑ دینا'' (۵۱۱)۔ صحیح یہ ہے کہ ہدی کے مالک کے ساتھی فقرا کے لیے بھی اس سے کھانا جائز نہیں۔

اگر ہدی کا مالک خود ہدی کو ہلاک کر دے تو شافعیہ کے نزدیک اس کی مثل اور قیمت میں سے جو چیز تاوان کے اعتبار سے زیادہ مالیت کی ہو وہ دینا واجب ہے، جیسا کہ متعین قربانی بیچ دی اور وہ خریدار کے پاس مر گئی۔

اگر کسی اجنبی نے ہدی ہلاک کر دی تو اس پر قیمت واجب ہے، اس سے اس کی مثل خریدی جائے۔ اگر کسی نے ہدی خریدی، پھر اس کو ہدی کرنے کی منت مان لی، پھر دیکھا کہ اس میں عیب ہے تو اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنا جائز نہیں کیوں کہ اب اس کے ساتھ اللہ کا حق متعلق ہو گیا ہے اور اللہ کا حق باطل کرنا جائز نہیں۔

اگر قربان گاہ میں پہنچنے سے پہلے ہدی ہلاک ہو گئی یا قربانی سے پہلے قربان گاہ میں ہلاک ہو گئی تو کوئی تاوان نہیں کیوں کہ وہ امانت تھی جس کے بارے میں بے احتیاطی نہیں کی گئی جیسا کہ اگر قربانی کا متعین جانور قربانی کے دن ذبح کرنے سے پہلے یا نذر کا متعین جانور ذبح کرنے سے پہلے مر جائے یا چوری ہو جائے تو اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔

اگر کسی اجنبی نے مالک کی اجازت کے بغیر ہدی ذبح کر دی تو نذر ادا ہو گئی کیوں کہ اس کو ذبح کرنے کے لیے مالک کی نیت کی ضرورت نہیں تھی البتہ ذبح کرنے والے کو نقصان کا معاوضہ دینا پڑے گا اور وہ زندہ جانور اور ذبیحہ کی قیمت کا فرق ہے کیوں کہ اگر وہ ضائع کر دیتا تو تاوان دینا پڑتا جب ذبح کر دیا تو جتنا نقصان ہوا اس کا معاوضہ دے جیسا کہ گوشت کے لیے بکری ذبح کر دی جائے تو نقصان کا معاوضہ دینا ہوتا ہے۔

اگر معین ہدی قربانی کے وقت سے پہلے ذبح کر دی تو اس کا گوشت صدقہ کرنا واجب ہے اور مقررہ وقت کا اس کا بدل دیا جائے جیسا کہ قربانی کا متعین جانور یا منت کا جانور قربانی کے دن سے پہلے ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت صدقہ کر دیا جائے۔ اس میں سے کچھ بھی کھانا جائز نہیں اور قربانی کے دن اس کا بدل دینا واجب ہے۔

اگر ہدی یا قربانی کے جانور نے جو کہ نفل کے طور پر دی جا رہی تھی بچہ دیا تو بچہ اسی کا ہے جس کی ملکیت میں بچے کی ماں ہے وہ جو چاہے کرے۔ خواہ اسے فروخت کر دے

یا اور کسی استعمال میں لائے جیسے کہ اس کی ماں کے ساتھ بھی جو چاہے کرے۔ البتہ اگر بچہ منت کے طور پر مانی ہوئی ماں کا ہے تو بچہ بالاتفاق ماں کے تابع ہے۔

حنابلہ کا مذہب اجمالاً وہی ہے جو شافعیہ کا ہے(۵۱۲)۔ اگر ہدی نفل ہے اور اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے یا چلنے سے عاجز ہے، اپنے گلے کے ساتھ نہیں چل سکتی تو اسی جگہ ذبح کر دی جائے اور مساکین کے لیے چھوڑ دی جائے، خود اس میں سے کھانا جائز نہیں اور نہ مالک کے ہمراہی اس میں سے کھا سکتے ہیں خواہ فقرا ہوں۔ اس کا بدل اس پر واجب نہیں جیسا کہ ابوقبیصہؓ کی مقدم الذکر حدیث میں ہے۔

اگر منت کی ہدی تھی تو اس پر بدل واجب ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''جو نفل ہدی بھیجے پھر وہ گم ہو جائے تو اس کا بدل واجب نہیں، ہاں اگر مالک چاہے تو دے دے، اگر منت کی ہدی ہو تو بدل واجب ہے''(۵۱۳)۔

اگر ہدی کا مالک یا چرواہا یا نگران خود کھا لے یا بیچ دے یا کسی مالدار کو کھلا دے یا اپنے ساتھیوں کو کھلا دے تو جتنا گوشت کھایا اس کی مثل دینا واجب ہے۔ اگر خود ضائع کر دی یا اس کی لاپرواہی سے ضائع ہوگئی یا ہلاک ہونے کا اندیشہ تھا لیکن ذبح نہیں کی حتیٰ کہ مر گئی تو اس کا تاوان دے اور تاوان کو فقرا حرم تک پہنچائے۔ اگر کسی فقیر کو کھلا دیا یا اسے کھانے کا حکم دیا تو تاوان نہیں دینا ہوگا، کیوں کہ گوشت مستحق تک پہنچ گیا۔

اگر کسی شخص کے کسی عمل سے ہدی عیب دار ہوگئی تو اس کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے اس حد تک تاوان دے جو صدقہ کر دیا جائے۔

حواشی وتعلیقات

۱- الدر المختار،۲: ۱۸۹؛ اللباب، ۱: ۱۷۷؛ فتح القدیر، ۲: ۱۲۰؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۵۹ وبعد؛ المغنی، ۳: ۲۱۷؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی،۲: ۲؛ کشاف القناع،۲: ۴۳۷۔

۲- حاشیہ ابن عابدین منقول از ابن القیم، ۲: ۱۹۰۔

۳- مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۰؛ کشاف القناع، ۲: ۴۳۶ وبعد۔

۴- مسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔ شرح مسلم، ۸: ۲۳۴ وبعد۔

۵- ایضاً نمبر ۳۔

۶- نیل الاوطار، ۴: ۲۸۲ وبعد۔

۷- الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۔

۸- بخاری، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، ترمذی نے یہ اضافہ کیا ''اس کے پہلے گناہ معاف ہو جائیں گے''۔ رفث سے مراد فحش گفتگو ہے یا ہم بستری ہے، فسق سے مراد گناہ ہے۔

۹- نسائی، ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ حدیث کے الفاظ ہیں: ''اللہ کے مہمان تین لوگ ہیں۔ حاجی، عمرہ کرنے والا اور غازی''۔

۱۰- البزار، طبرانی نے جامع الصغیر میں، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح اور حاکم نے اپنی مستدرک میں نقل کی ہے۔ حاکم کے الفاظ یہ ہیں: ''اے اللہ! حاجی کو بخش دے اور اسے بھی جس کے لیے حاجی مغفرت کی دعا کرے''۔

۱۱- البدائع، ۲: ۱۱۸۔

۱۲- بخاری اور مسلم نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی۔

۱۳- احمد، مسلم، نسائی (نیل الاوطار، ۴: ۲۷۹؛ شرح مسلم، ۹: ۱۰۱۔

۱۴- احمد، نسائی (نیل الاوطار، ایضاً)۔

۱۵- شرح مسلم، ۹: ۱۰۱، المجموع، ۷: ۸؛ نیل الاوطار، ۴: ۲۸۰؛ الدر المختار، ۲: ۱۹۰؛ فتح القدیر، ۲: ۱۲۲۔

۱۶- ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی۔

۱۷- البدائع، ۲: ۲۲۳؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۰، ۴۷۰؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۔

۱۸- المغنی، ۳: ۲۲۶؛ شرح مسلم، ۹: ۱۱۸۔

۱۹- الدر المختار، ۲: ۱۹۱ وبعد؛ البدائع، ۲: ۱۱۹؛ الشرح الصغیر، ۲: ۴؛ کشاف القناع، ۲: ۴۶۵؛ المغنی، ۳: ۲۱۸، ۲۴۱۔

۲۰- صحیح حدیث ہے، حاکم اور بیہقی نے حضرت علیؓ سے روایت کی۔

۲۱- احمد اور ابوالقاسم اصبہانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ اس کی سند میں ابواسرائیل ہے جس کا حافظہ کمزور تھا (نیل الاوطار، ۴: ۲۸۴)۔

۲۲- سعید بن منصور؛ احمد؛ ابویعلی اور بیہقی نے ابوامامہؓ سے مرفوعاً روایت کی۔ اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ضعیف ہے (ایضاً)۔

۲۳- ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اس کی سند میں کلام ہے اور اس میں ضعف ہے۔

۲۴- شرح المجموع، ۷: ۸۲ وبعد؛ المهذب، ۱: ۱۹۹؛ الایضاح، ۱۷؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۰، ۴۷۰۔

۲۵- الدر المختار، ۲: ۲۰۶؛ فتح القدیر، ۲: ۳۰۶؛ البدائع، ۲: ۲۲۶؛ مراقی الفلاح، ۱۲۶؛ الشرح

الصغیر، ۲: ۴؛ القوانین الفقهیه، ۱۴۲؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۱۲؛ کاسانی نے البدائع میں عمرہ کے وجوب کی رائے اختیار کی ہے کہ عمرہ قربانی، صدقہ فطر اور وتر نماز کی طرح واجب ہے۔

۲۶- ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا؛ بیہقی؛ ابن ابی شیبہ؛ عبد بن حمید (نیل الاوطار، ۴: ۲۸۱) لیکن اس کی سند میں حجاج بن ارطاۃ ہے جو ضعیف ہے۔ ترمذی کا اسے صحیح قرار دینا محل نظر ہے کیوں کہ حجاج کے ضعیف ہونے کے بارے میں زیادہ آراء ہیں بلکہ نووی نے کہا ہے کہ اس کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہے۔

۲۷- دار قطنی؛ بیہقی؛ ابن حزم، اس کی سند ضعیف ہے جیسا کہ ابن حجر نے کہا، انہوں نے مزید بتایا کہ اس سلسلے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ (نیل الاوطار، ایضاً)۔

۲۸- مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۰؛ نووی، الایضاح فی مناسک الحج ۱۷؛ المغنی، ۳: ۲۲۳ وبعد۔

۲۹- ابن ماجہ اور بیہقی وغیرہ نے صحیح اسناد سے روایت کی۔

۳۰- البدائع، ۲: ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۶۰؛ فتح القدیر، ۲: ۱۲۰ وبعد؛ الدر المختار، ۲: ۱۹۳-۱۹۹؛ اللباب، ۱: ۱۷۷؛ القوانین الفقهیه، ۱۲۷؛ الشرح الصغیر، ۲: ۶-۱۳؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۰۸ وبعد؛ المجموع، ۷: ۱۷-۲۵؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۱ - ۴۶۵؛ المهذب، ۱: ۱۹۵- ۹۸ ؛ کشاف القناع، ۲: ۴۴۰-۴۵۰؛ المغنی، ۳: ۲۱۸-۲۲۲؛ ۲۴۱، ۲۴۸-۲۵۰، نووی، متن الایصاح، ۹۹؛ المجموع، ۷: ۱۷-۴۷؛ غایة المنتهی، ۱: ۳۵۰-۳۶۱۔

۳۱- ابوداؤد؛ ابن ماجہ؛ ترمذی نے اسے حسن بتایا، یہ حضرت علیؓ سے مروی ہے۔

۳۲- امام احمد نے مرسلاً روایت کی، حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کی اور کہا کہ شیخین کی شرائط پر ہے، لیکن ان دونوں نے اس کی روایت نہیں کی۔ نصب الرایه، ۳: ۶؛ نیل الاوطار، ۴: ۲۹۳؛ امام الشافعی اور سعید بن منصور نے بھی روایت کی۔

۳۳- مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۱ وبعد؛ الایضاح، ۹۹؛ المجموع، ۷: ۳۴ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۰؛ المغنی، ۳: ۲۵۲-۲۵۴۔

۳۴- احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد اور نسائی نے ابن عباسؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۴: ۲۹۳) اس مفہوم میں حضرت جابرؓ سے ایک ضعیف حدیث ہے کہ: ''ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا، ہمارے ساتھ عورتیں اور بچے بھی تھے، ہم نے بچوں کی طرف سے تلبیہ کہا اور کنکر مارے''۔ اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا۔ ابن عمرؓ کا قول ہے: ''ہم بچوں کے ہمراہ حج کیا کرتے تھے جو خود کنکر مار سکتا وہ خود مارتا، جو خود نہ مار سکتا اس کی طرف سے کنکر مار دیے جاتے''۔

۳۵- البدائع، ۲: ۱۲۱؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۰؛ المجموع، ۷: ۴۳-۴۷؛ المغنی، ۳: ۲۴۸-۲۵۰؛ کشاف القناع، ۲: ۴۴۲؛ اللباب، ۱: ۱۷۷ وبعد۔

۳۶- المجموع، ۷: ۳۶-۴۱؛ کشاف القناع، ۲: ۴۴۲-۴۴۹؛ المغنی، ۳: ۲۵۰۔

۳۷- البدائع، ۲: ۱۲۱- ۱۲۵؛ اللباب، ۱: ۱۷۷؛ الدر المختار، ۱۹۴- ۱۹۹۔

۳۸- الشرح الکبیر، ۲: ۵-۱۰؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۰-۱۳؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۰۹؛ القوانین الفقهیه، ۱۲۷۔

۳۹- کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جو عورت اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتی ہے اس کے لیے جائز نہیں کہ بغیر محرم کے ایک دن رات کا سفر کرے''۔

۴۰- مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۳-۴۷۰؛ المهذب، ۱: ۱۹۶- ۱۹۸؛ نووی، الایضاح، ۱۶- ۱۷۔

۴۱- اخراجات سے مراد ہے کھانا پینا، لباس، خدمت، رہائش، باپ کو اگر شادی کی ضرورت ہے تو اسے شادی کرانا، طبیب کی اجرت اور قریبی محتاج رشتہ دار کی دواؤں کی قیمت۔

۴۲- احمد؛ ابوداؤد، حاکم اور بیہقی نے عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت کی، یہ حدیث صحیح ہے۔

۴۳- المغنی، ۳: ۲۱۸-۲۲۲؛ کشاف القناع، ۲: ۴۵۰-۴۵۴۔

۴۴- دار قطنی نے حضرت جابرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عمروؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔

۴۵- ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

۴۶- احمد؛ ابوداؤد؛ حاکم اور بیہقی نے عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی۔

۴۷- البدائع، ۲: ۱۲۳-۱۲۴۔

۴۸- متفق علیہ سے روایت ہے نیز امام احمد نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے (نیل الاوطار، ۴: ۲۹۰)

۴۹- دار قطنی؛ ابوعوانہ نے اسے صحیح بتایا ہے۔ (ایضاً ۴: ۲۹۱)۔

۵۰- نیل الاوطار، ۴: ۲۹۱۔

۵۱- متفق علیہ، ابن عباسؓ سے روایت ہے، الفاظ مسلم کے ہیں، سبل السلام، ۲: ۱۸۳۔

۵۲- علم نحو کے بعض ائمہ نے کہا ہے کہ غیر، کل اور بعض پر الف لام نہیں آتا، کیوں کہ یہ الفاظ اضافت سے معرفہ نہیں ہوتے اس لیے الف لام سے بھی معرفہ نہیں ہوتے۔ ابن عابدینؒ نے کہا ہے کہ ان پر الف لام آتا ہے لیکن یہ معرفہ بنانے کے لیے نہیں ہوتا بلکہ اضافت کے بدل کے طور پر ہوتا ہے۔ (ردالمحتار، ۲: ۳۲۳)

۵۳- فتح القدیر، ۲: ۳۰۸ وبعد؛ البدائع، ۲: ۲۱۲ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۲: ۸۳-۸۵؛ الدر المختار، ۲: ۳۲۶ وبعد؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۲: ۱۰؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۴-۱۵؛ القوانین الفقھیہ، ۱۲۸؛ الفروق للقرافی، ۲: ۲۰۵؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۸؛ متن الایضاح، ۱۷؛ غایۃ المنتھی، ۱: ۳۵۸؛ القواعد لابن رجب، ۳۱۸؛ المغنی، ۳: ۲۲۷-۲۳۰۔

۵۴- مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (ریاض الصالحین، ۳۴۷)۔

۵۵- مراجع سابقہ۔

۵۶- اس سلسلے میں سات احادیث روایت کی گئی ہیں، حضرت عائشہؓ، ابوہریرہؓ، حضرت جابرؓ، ابی رافعؓ، خذیفہؓ بن اسید الغفاریؓ، ابوطلحہ انصاریؓ اور حضرت انسؓ سے، حضرت عائشہؓ اور ابوہریرہؓ کی روایات ابن ماجہ میں ہیں۔ (نصب الرایہ، ۲: ۱۵۱-۱۵۴)۔

۵۷- دارقطنی؛ اس کی تائید حضرت علیؓ کی روایت سے ہوتی ہے وہ کہتے ہیں: ''جو کوئی قبرستان پر گزرے اور گیارہ بار قل ہو اللہ احد پڑھے، پھر اس کا ثواب مردوں کو بخشے تو جتنی تعداد میں وہاں لوگ دفن ہوں گے سب کو ثواب ملے گا''۔ ابوداؤد میں حضرت معقل بن یسارؓ کی روایت ہے کہ: ''اپنے مرنے والوں پر سورہ یٰس پڑھا کرو''۔

۵۸- البدائع، ۲: ۱۲۴، ۲۱۲؛ الدرالمختار، ۲: ۳۲۶-۳۳۳؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۵؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۳۰۹؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۶۸ وبعد؛ المغنی، ۳: ۲۲۷ وبعد؛ کشاف القناع، ۲۴۱-۲۴۴؛ ۲: ۴۵۵-۴۵۹۔

۵۹- کتاب الایضاح للنووی، ۱۶ وبعد طبع جمالیہ، مصر؛ المہذب، ۱: ۱۹۹۔

۶۰- المہذب، ۱: ۱۹۹؛ المجموع، ۷: ۸۹ وبعد۔

۶۱- صحاح ستہ اور مسند احمد نے ابن عباسؓ سے روایت کی؛ احمد؛ ترمذی نے اسی طرح کی ایک روایت حضرت علیؓ سے کی اور اسے صحیح قرار دیا۔ احمد اور نسائی نے عبداللہ بن زبیرؓ سے ان الفاظ میں روایت کی، ''خثعم کا ایک آدمی آیا'' اور اس نے اپنے بوڑھے والد کا حال بیان کیا۔ (نیل الاوطار، ۴: ۲۸۵ وبعد؛ سبل السلام، ۲: ۱۸۱)۔

۶۲- بخاری، نسائی میں ابن عباسؓ سے اس طرح کی ایک حدیث ہے (ایضاً، ۴: ۲۸۶؛ ایضاً ۲: ۱۸۲)۔

۶۳- ابوداؤد؛ ابن ماجہ؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''یہ حج اپنی طرف سے کرو، پھر شبرمہ کی طرف سے الگ حج کرو'' دارقطنی میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: ''یہ تمہارا حج ہے، شبرمہ کی طرف سے اور حج کرو''۔(نیل الاوطار،۴: ۲۹۲)۔

۶۴- الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین،۲: ۳۲۹۔

۶۵- ابن ماجہ (نیل الاوطار، ۵: ۲۸۶)۔

۶۶- ابوداؤد؛ ابن ماجہ (ایضاً)۔

۶۷- القوانین الفقھیہ، ۱۲۸؛ الشرح الصغیر ،۲: ۱۵؛ مغنی المحتاج، ا: ۴۶۹ وبعد؛ المغنی،۳: ۲۳۱ وبعد۔

۶۸- بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔(نیل الاوطار،۲: ۲۸۹)۔

۶۹- نسائی کے سوا صحاح ستہ نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے (ایضاً)۔

۷۰- الدر المختار و ردالمحتار،۲: ۳۲۷-۳۳۳؛ فتح القدیر ،۲: ۳۱۷-۳۲۱؛ البدائع،۲: ۲۱۲ وبعد؛ الشرح الصغیر ،۲: ۱۵؛ الشرح الکبیر،۲: ۱۸؛ القوانین الفقھیہ، ۱۲۸؛ شرح المحلی، ۲: ۹۰، کتاب الایضاح۔

۷۱- یہ تمام احادیث دارقطنی نے روایت کیں۔

۷۲- مسلم؛ بخاری۔

۷۳- ابوداؤد نے صحیح اسناد سے روایت کیں، بعض مسلم کی شرائط پر ہیں اور باقی بخاری کی شرائط پر۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جس نے حج نہ کیا ہو اس کے لیے ''صرورۃ'' کا لفظ استعمال کرنا مکروہ سمجھتا ہوں کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو حج پر جانے سے روکے رکھا۔ حنابلہ بھی حج نہ کرنے والے کو ''صرورۃ'' کہنے کو مکروہ سمجھتے ہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: اسلام میں صرورہ نہیں ہے۔

۷۴- حاشیہ ابن عابدین،۲: ۳۲۹۔

۷۵- البدائع،۲: ۲۱۳-۲۱۶۔

۷۶- المغنی،۳: ۲۳۴ - ۲۳۶۔

۷۷- القوانين الفقهيه، ۱۴۰ وبعد؛ الحضرميه، ۱۳۶ وبعد؛ كشاف القناع،۲: ۴۴۶-۴۵۰؛ المغنی،۳: ۲۴۰؛ البدائع،۲: ۱۲۰؛ الدر المختار،۲: ۲۰۰۔

۷۸- بداية المجتهد، ۱: ۳۱۵؛ الشرح الصغير،۲: ۱۷ وبعد؛ الشرح الكبير،۲: ۲۱ وبعد۔

۷۹- حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حج کے مہینے شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ ہیں۔

۸۰- فتح القدير،۲: ۲۲۰ وبعد؛ الكتاب مع اللباب، ۱: ۱۹۸؛ المغنی،۳: ۲۷۱، ۲۹۵؛ كشاف القناع،۲: ۴۷۲۔

۸۱- ابوداؤد؛ بخاری میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے دن خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: ''یہ حج اکبر کا دن ہے''۔

۸۲- مغنی المحتاج، ۱: ۴۷۱؛ المهذب، ۱: ۲۰۰۔

۸۳- اللباب، ۱: ۲۱۵؛ بداية المجتهد، ۱: ۳۱۵؛ المجموع، ۷: ۱۳۳ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۰۰؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۷۱؛ كشاف القناع،۲: ۴۷۲؛ المغنی،۳: ۲۲۶؛ القوانين الفقهيه، ۱۳۰۔

۸۴- ابوداؤد نے اپنی سنن میں صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔

۸۵- ابوداؤد، ترمذی، نسائی وغیرہ نے ام معقل صحابیہؓ سے اور بخاری ومسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔

۸۶- فتح القدير ،۲: ۱۳۱-۱۳۴؛ البدائع،۲: ۱۶۳- ۱۶۷؛ اللباب، ۱: ۱۷۸ وبعد؛ القوانين الفقهيه، ۱۳۰؛ حاشيه الباجوری ، ۱: ۳۲۸؛ الشرح الكبير ،۲: ۲۲؛ الشرح الصغير ،۲: ۱۸- ۲۵؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۷۳- ۴۷۶؛ المهذب، ۱: ۲۰۲-۲۰۴؛ كشاف القناع ،۲: ۴۶۶- ۴۶۹؛

المغنی،۳: ۲۵۷-۲۶۷

۸۷- شیخین نے روایت کی۔ مسلم نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ ''جب ہم نے احرام کھول دیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ابطح سے احرام باندھنے کا حکم دیا''۔(نصب الرایہ،۳: ۱۶)۔

۸۸- جعرانہ: طائف کے راستے میں مکہ سے چھ فرسخ کے فاصلے پر ایک قصبہ ہے۔ تنعیم: مسجد عائشہؓ کے نام سے مشہور جگہ ہے، حدیبیہ: جدہ اور مدینہ کے درمیان مکہ سے چھ فرسخ کے فاصلے پر ایک کنواں ہے۔

۸۹- متفق علیہ۔

۹۰- نیل الاوطار،۴: ۲۹۵۔

۹۱- ایضاً،۴: ۲۹۶۔

۹۲- المجموع، ۷: ۱۰-۱۶؛ المہذب، ۱: ۱۹۵؛ الدر المختار،۲: ۲۱۲ وبعد؛ الشرح الصغیر،۲: ۲۴؛ المغنی،۳: ۲۶۸ وبعد۔

۹۳- مسلم اور نسائی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔ نیل الاوطار،۴: ۳۰۰۔

۹۴- ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔(نیل الاوطار،۳: ۱۵)۔

۹۵- البدائع،۲: ۱۶۴؛ اللباب، ۱: ۱۷۸۔

۹۶- ابوداؤد اور احمد نے ام سلمہؓ سے روایت کی، ابن ماجہ میں یہ الفاظ ہیں: ''جس نے بیت المقدس سے عمرہ کے لیے تلبیہ کہا اس کے گناہ معاف ہو گئے'' یہ حدیث ضعیف ہے۔(نیل الاوطار،۴: ۲۹۸)۔

۹۷- نسائی، ابوداؤد۔

۹۸- بدایۃ المجتہد، ۱: ۳۱۴؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۷۵؛ المغنی،۳: ۲۶۴۔

۹۹- ابویعلی موصلی نے اپنی مسند میں ابو ایوبؓ سے روایت کی۔

۱۰۰- سعید اور اثرم نے یہ دونوں حدیثیں روایت کیں۔

۱۰۱- البدائع، ۲: ۱۶۵-۱۶۷؛ الشرح الصغیر، ۲: ۲۴ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۲: ۲۴ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۷۴ وبعد؛ المغنی، ۳: ۲۶۱-۲۶۶۔

۱۰۲- موقوف اور مرفوع دونوں طرح روایت کی گئی، موقوف روایت امام مالک وغیرہ نے صحیح سند سے ان الفاظ سے کی ہے: ''جو کوئی حج کے اعمال میں سے کوئی عمل بھول جائے یا اسے چھوڑ دے تو کفارے کے طور پر جانور کی قربانی دے''۔

۱۰۳- القوانین الفقہیہ، ۱۳۱-۱۳۵۔

۱۰۴- اسے یوم الترویہ اس لیے کہتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام کو جب حکم ہوا کہ اپنے بیٹے کو ذبح کریں تو انہوں نے رات خواب دیکھا اور اگلے روز صبح سے شام تک غور کرتے رہے کہ کیا یہ خواب اللہ کی طرف سے تھا یا شیطان کی طرف سے اس لیے اس دن کو یوم الترویہ کا نام دیا گیا یا اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس روز لوگ عرفات کے مقام پر بکثرت پانی سے سیراب ہوتے ہیں۔

۱۰۵- اسی طرح کی روایت حضرت عائشہؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے جو بخاری وغیرہ میں ہے (نیل الاوطار، ۴: ۲۹۸)۔

۱۰۶- ابوداؤد؛ نسائی؛ دارمی؛ ابن ابی شیبہ (دیکھیے: شرح مسلم: ۸: ۱۷۰-۱۹۵)۔

۱۰۷- طیلساں کی طرح ایک کپڑا لپیٹ لیا جاتا ہے۔

۱۰۸- مشجب: لکڑیاں جن پر کپڑے اور گھر کا سامان لٹکایا جاتا ہے۔

۱۰۹- اس سے مراد آنے والے کو اس کے مناسب حال خوش آمدید کہنا ہے۔

۱۱۰- حجۃ الوداع مراد ہے۔

۱۱۱- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سب نے حج کا احرام باندھا تھا کیوں کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا احرام باندھا تھا۔

۱۱۲- اس سے مراد یہ ہے کہ عورت کمر میں ایک کپڑا باندھ لے اور ایک چوڑا کپڑا خون کی جگہ رکھ کر اس کے دونوں کنارے آگے پیچھے باندھ لے۔

۱۱۳- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احرام کی دو رکعات مستحب ہیں۔

۱۱۴- ابن قتیبہ نے بتایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کئی اونٹنیاں تھیں: قصواء (جس کے کان کے کنارے کٹے ہوئے تھے) جدعاء (جس کے کان قصواء سے زیادہ کٹے ہوئے تھے) عضباء (جس کے کان چرے ہوئے تھے)۔ محمد بن ابراہیم تیمی تابعی وغیرہ کہتے ہیں کہ آپؐ کے پاس ایک ہی اونٹنی تھی اور یہ تینوں اسی کے نام ہیں۔

۱۱۵- یعنی: لبیک لا شریک لک تلبیہ کا مطلب ہے: دعا کی قبولیت اور یہ علامت ہے پکار پر حاضر ہونے کی۔

۱۱۶- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو تلبیہ کے الفاظ منقول ہیں، ان پر اکتفا کرنا مستحب ہے، اس پر اضافہ نہ کیا جائے جیسا کہ اکثر علماء مثلاً امام مالک اور شافعی کی رائے ہے۔ ابن عمرؓ سے یہ اضافہ مروی ہے: لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء إلیک والعـ
حضرت انسؓ سے "لبیک حقا تعبداً ورقاً"

۱۱۷- جنہوں نے افراد کو ترجیح دی، اس میں ان کی دلیل ہے۔

۱۱۸- یعنی طواف کے شروع میں ایک بار پتھر کو ہاتھ لگایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہو وقوف عرفات سے پہلے طواف قدوم کرے۔

۱۱۹- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف کے پہلے تین چکروں میں رمل کرنا سنت ہے اور بعد کے چار معمول کے مطابق ہوں۔ رمل سے مراد تیز چلنا اور قریب قریب پاؤں رکھنا ہے۔

۱۲۰- مقام ابراہیم علیہ السلام کے پیچھے دو رکعت طواف پڑھنے کا سنت ہونا اس سے ثابت ہے یا

رکعات حجر میں یا مسجد میں کسی جگہ یا مکہ میں یا حرم میں پڑھی جائیں۔

۱۲۱- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف کی دو رکعت کے بعد واپس آ کر حجر اسود کا استلام کیا جائے، پھر باب صفا سے نکل کر سعی کی جائے۔

۱۲۲- اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانوں کی طرف سے لڑائی یا کسی اور سبب کے بغیر اللہ نے انہیں شکست دے دی۔ احزاب سے مراد وہ گروہ ہیں جو شوال ۴ھ میں غزوہ خندق کے موقع پر عرب بھر سے حملہ آور ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف لڑنے جمع ہو گئے تھے۔

۱۲۳- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں بھی ذکر، دعا اور اوپر چڑھنا مسنون ہے جیسا کہ صفا پر مسنون ہے۔

۱۲۴- یعنی جس بات کا آخر میں علم ہوا اگر شروع میں ہوتا تو میں قربانی کا جانور ساتھ نہ لاتا۔

۱۲۵- اس کا مطلب یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا قیامت تک جائز ہے، اس سے عربوں کا رواج ختم کرنا مقصود تھا، ان کے عقیدے کے مطابق حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا ممنوع تھا (شرح مسلم، ۸: ۱۶۶ وبعد)۔

۱۲۶- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر آدمی اپنی بیوی میں کوئی ایسی بات دیکھے جس سے اس کی دین میں کمزوری ظاہر ہوتی ہو تو اسے ٹوکے۔ حضرت علیؓ نے خیال کیا کہ یہ جائز نہیں اس لیے انہوں نے اسے ناپسند کیا۔

۱۲۷- یعنی تو نے اپنے آپ پر واجب کیا۔ مطلب یہ کہ تو نے نیت کیا کی؟

۱۲۸- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احرام کی نیت کو کسی دوسرے کی نیت کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے۔

۱۲۹- یعنی اکثر، کیوں کہ حضرت عائشہؓ نے نہ تو احرام کھولا اور نہ وہ قربانی کا جانور لے کر آئی تھیں۔ بال اس لیے کٹوائے تاکہ حج میں سر منڈوانے کے لیے کچھ باقی رہیں۔

۱۳۰- یہ ذوالحجہ کی آٹھ تاریخ تھی۔

۱۳۱- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو اور حج کرنا چاہتا ہو اس کے لیے افضل یہ ہے کہ ۸

ذوالحجہ کو احرام باندھے یہ امام شافعی اور ان کے مقلدین کا مذہب ہے۔

۱۳۲- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچوں نمازیں منیٰ میں پڑھنا سنت ہیں۔

۱۳۳- نمرہ: عرفات کے پہلو میں جگہ ہے جو عرفات میں شامل نہیں۔

۱۳۴- اس کا مطلب یہ ہے کہ قریش دور جاہلیت میں مشعر حرام یعنی مزدلفہ کی پہاڑی کے پاس ٹھہرتے تھے جس کا نام قزح تھا، کیوں کہ مزدلفہ حدود حرم میں ہے۔

۱۳۵- مزدلفہ سے آگے بڑھ گئے، وہاں نہیں ٹھہرے اور عرفات کو چل پڑے۔

۱۳۶- یعنی عرفات کے قریب پہنچ گئے، کیوں کہ آپؐ کے لیے نمرہ کے مقام پر خیمہ لگایا گیا۔

۱۳۷- یعنی نمرہ میں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر وعصر کی اکٹھی پڑھی جانے والی نمازوں سے پہلے عرفات میں پہنچنا خلاف سنت ہے۔

۱۳۸- سورج ڈھلنے کے بعد یعنی ظہر کا وقت شروع ہونے کے بعد کجاوہ رکھا گیا۔

۱۳۹- یہ وادی عرنہ ہے اور امام مالک کے سوا دیگر علماء کے نزدیک یہ عرفات کا حصہ نہیں ہے۔ ان کی رائے ہے کہ یہ عرفات ہے۔

۱۴۰- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ امام کو یوم عرفہ کے موقع پر حاجیوں کو خطاب کرنا چاہیے، مالکیہ کے سوا دیگر علماء کے نزدیک بالاتفاق سنت ہے۔

۱۴۱- اس کا مطلب ہے کہ اس کی حرمت شدید تر ہے۔

۱۴۲- اس میں جاہلیت کے افعال اور وہ خرید وفروخت جس میں قبضہ نہیں تھا باطل قرار دیے گئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ''میرے پاؤں تلے ہیں'' سے مراد یہ ہے کہ باطل ہیں۔ سود تمام تر ختم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اصل مال سے زائد اس کے مالک کو واپس کر دیا جائے۔ وضع: واپس کرنا، باطل کر دینا۔

۱۴۳- اس میں عورتوں کے حقوق کی رعایت کی ترغیب دی گئی ہے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے۔

۱۴۴- اللہ کے مباح کرنے سے: کلمہ سے مراد: فانکحوا ما طاب لکم من النساء (جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے نکاح کرلو، النساء ۴: ۳) ہے۔

۱۴۵- اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کسی کا داخلہ تم اپنے گھر میں پسند نہ کرتے ہو اور جسے اپنے گھر نہ بٹھانا چاہتے ہو، خواہ وہ اجنبی ہو یا بیوی کا محرم ہو یا کوئی عورت ہو اسے اجازت نہ دیں۔ معمولی پٹائی سے مراد یہ ہے کہ سخت نہ ہو اور تکلیف دہ بھی نہ ہو۔

۱۴۶- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کا نفقہ اور لباس دینا واجب ہے۔

۱۴۷- یعنی اسے پلٹ کر لوگوں کی طرف اشارہ کرتے۔

۱۴۸- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس روز ظہر اور عصر کی نمازیں جمع کرنا شرعاً جائز ہیں۔ اس پر امت کا اجماع ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حج کے باعث اور امام شافعی کے نزدیک سفر کرنے کے باعث۔

۱۴۹- عرفات میں وقوف کی جگہ جو چٹانوں کے بالمقابل پہاڑی کے سامنے ہے۔

۱۵۰- مستحب یہ ہے کہ جبل رحمت کے دامن میں پھیلی ہوئی چٹانوں پر وقوف کرے، جبل رحمت عرفات کے میدان کے درمیان ہے۔ لوگوں میں جو مشہور ہے کہ جبل رحمت پر چڑھنا چاہیے اور اس کے بغیر وقوف عرفات مکمل نہیں ہوتا، غلط ہے، صحیح یہ ہے کہ عرفات میں کسی بھی جگہ وقوف، جائز ہے۔

۱۵۱- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقوف عرفات میں قبلہ رو ہونا مستحب ہے، جبل المشاۃ یعنی لوگوں کا اجتماع۔

۱۵۲- مغرب کے بعد تک وقوف مستحب ہے، یہ جمہور کا مذہب ہے، امام مالک کہتے ہیں کہ صرف دن کا وقوف درست نہیں، صرف رات کا وقوف ضروری ہے۔

۱۵۳- اگر جانور قوی ہو تو پیچھے کسی کو بٹھانا جائز ہے۔

۱۵۴- شلق، مل جانا، پھنس جانا، مورک الرحل: اس سے مراد پائیدان ہے، جس میں سوار جب تھک جاتا

ہے تو اپنا پاؤں رکھتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پیدل چلنے والوں اور کمزور سواری والوں کی رعایت کرنا مستحب ہے۔

۱۵۵- یعنی اطمینان سے چلو، اس سے معلوم ہوا کہ عرفات سے اطمینان سے واپسی سنت ہے، جب کشادہ جگہ ملے تو تیز چلے، جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے۔ حبل سے مراد: ریت کا ٹیلا ہے۔

۱۵۶- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب اور عشا کو تاخیر سے جمع کرنا مستحب ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ حکم حج کی وجہ سے ہے، اس لیے اہل مکہ، مزدلفہ اور منیٰ سب کے لیے ہے، امام شافعی کے نزدیک سفر کی وجہ سے ہے۔ اس لیے انہیں لوگوں کے لیے جائز ہے جو دو مرحلوں کے سفر پر سے آئے ہوئے ہیں۔ لم یسبح کا مطلب ہے درمیان میں نوافل نہیں پڑھے۔ نوافل کو سبحہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ تسبیحات پر مشتمل ہوتے ہیں۔

۱۵۷- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رات مزدلفہ میں یعنی قزح میں گزارنا چاہیے، یہ جمہور مفسرین، اہل سیر اور علماء حدیث کی رائے ہے۔ مشعر حرام سے تمام مزدلفہ مراد ہے۔

۱۵۸- یہ مزدلفہ میں ایک مشہور پہاڑی ہے جس کا نام قزح ہے، جمہور مفسرین، اہل سیر وحدیث کہتے ہیں کہ مشعر حرام سے سارا مزدلفہ مراد ہے۔

۱۵۹- ضمیر فجر کی طرف لوٹتی ہے یعنی خوب روشنی ہو جائے۔

۱۶۰- یعنی خوب صورت، عورتیں ان پر فریفتہ ہو جائیں۔

۱۶۱- ظعن، ظعینہ کی جمع ہے، اصل میں اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس پر عورت سوار ہو، پھر مجازاً عورت کے لیے استعمال ہونے لگ گیا۔

۱۶۲- اس میں یہ ترغیب ہے کہ مرد اجنبی عورتوں کو اور عورتیں اجنبی مردوں کو نہ دیکھیں۔

۱۶۳- اس کا نام اس لیے محسر ہے کہ یہاں اصحاب فیل تباہ ہوئے تھے۔

۱۶۴- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرفات سے اس راستے سے واپسی سنت ہے۔

۱۶۵- جمرہ کبریٰ یعنی جمرہ عقبہ جو درخت کے پاس ہے، سنت یہ ہے کہ پہلے اس پر کنکریاں مارے، اس سے پہلے اور کوئی کام نہ کرے۔

۱۶۶- باقلا (موٹھ) کے دانے کے برابر ہو، بڑا نہ چھوٹا، البتہ پتھر ہو، یہ جمہور کی رائے ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک جو چیز بھی جنس ارض سے ہو خواہ معدنیات میں سے ہو اس سے رمی جائز ہے۔

۱۶۷- یعنی جو باقی بچ گئیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی کے بہت جانور ہونا مستحب ہیں اور خود ذبح کرنے مستحب ہیں، کسی دوسرے کو نائب بنانا بالاجماع جائز ہے، بشرطیکہ نائب مسلمان ہو۔ شافعیہ کے نزدیک اگر نائب کو جانور دیتے وقت اور اسے ذبح کرتے وقت نیت کرے تو اہل کتاب کو بھی نائب بنایا جا سکتا ہے۔ بظاہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو جانور مدینے سے لائے تھے وہ آپؐ نے خود ذبح کیے اور حضرت علیؓ جو یمن سے ساتھ لائے تھے وہ انہوں نے ذبح کیے۔

۱۶۸- بظاہر اسی قربانی میں انہیں شریک کیا، قاضی عیاض کہتے ہیں کہ میرے نزدیک حقیقتاً شریک نہیں کیا، بلکہ انہیں کچھ جانور آپؐ نے دے دیے تاکہ وہ انہیں ذبح کریں۔

۱۶۹- بضعہ، گوشت کا ٹکڑا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی کے جانور سے خود کھانا مستحب ہے۔

۱۷۰- یہ طواف افاضہ ہے جو بالاجماع حج کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، شافعیہ کے نزدیک، اس کا اوّل وقت قربانی کی رات کے نصف سے شروع ہوتا ہے۔

۱۷۱- یعنی کنویں کے رسی سے پانی کھینچ کر لوگوں کو ڈول سے پلاؤ، یعنی ڈول بھر بھر کر حوض میں ڈالو تاکہ لوگ پییں اور لوگوں کو پانی پلاؤ، زمزم، مسجد حرام میں مشہور کنواں ہے اس کے اور خانہ کعبہ کے درمیان ۳۸ ذراع کا فاصلہ ہے۔

۱۷۲- اگر مجھے یہ خوف نہ ہوتا کہ لوگ اسے بھی ارکان حج میں سے سمجھنے لگ جائیں گے اور لوگوں کا

اژدہام ہو جائے گا، لوگ تم پر غالب آ جائیں گے اور تمہیں پانی پلانے سے ہٹا دیں گے تو میں بھی تمہارے ساتھ لوگوں کو پانی پلاتا۔

۱۷۳- اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماء زمزم پینا مستحب ہے۔

۱۷۴- البدائع، ۲: ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۴۳، وبعد، ۱۴۸۔

۱۷۵- خوشبو کی حالت میں باقی رہنے کو خوشبو لگانا نہیں کہتے، اس لیے وہ مکروہ نہیں ہے۔

۱۷۶- متفق علیہ، ابن عباسؓ سے مروی ہے (نیل الاوطار، ۵: ۷۹)۔

۱۷۷- حجۃ الوداع کے بارے میں حضرت جابرؓ کی طویل حدیث کا مفہوم ہے۔ بیہقی نے صراحتاً ابن مسعودؓ سے روایت کی۔ (نصب الرایہ، ۲: ۷۹)۔

۱۷۸- مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ابطح میں اترتے تھے۔ (ایضاً، ۸۸) زہری نے حضرت سالمؒ سے روایت کی، لیکن حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ابطح میں اترنا سنت نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے وہاں اترتے تھے کہ وہاں سے نکلنا آسان ہوتا تھا۔ (نیل الاوطار، ۵: ۸۳-۸۴)۔

۱۷۹- البدائع، ۲: ۲۲۶ وبعد۔

۱۸۰- الشرح الصغیر، ۲: ۱۶، ۳۹، ۵۳، ۶۰، ۷۲ وبعد؛ القوانین الفقہیہ، ۱۳۱-۱۳۴۔

۱۸۱- شیخین نے عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی، اس کا مطلب یہ ہے کہ میں ایک بار حاضری کے بعد پھر حاضر ہوں، اب پھر اسی طرح حاضر ہوں جب کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے لوگوں کو پکارا تھا تو بھی جواب دیا تھا اور جب دوسری بار ارواح سے کہا گیا تھا الست بربکم بہترین بات وہ ہے جو نووی نے المجموع میں لکھا ہے: لبیک کا مطلب ہے حاضر ہوں، ایک کے بعد دوسری بار، تیرے ہر حکم میں اور ہر خطاب کے موقع پر۔

۱۸۲- احمد؛ ابن ماجہ؛ بیہقی اور ابن ابی شیبہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔

۱۸۳- بخاری۔

۱۸۴- حاشیہ الباجوری، ا: ۳۲۳-۳۳۴؛ کتاب الایضاح للنووی، ۶۹-۷۰؛ مغنی المحتاج، ا: ۵۱۳۔

۱۸۵- شافعیہ کے نزدیک سر منڈوانا رکن ہے اور یہی مشہور اور مستند قول ہے، اگر رہ جائے تو قربانی کے کفارے سے اس کی کمی پوری نہیں ہوتی جب تک عمل مکمل نہ ہو احرام نہیں کھلے گا۔

۱۸۶- یاد رہے کہ بڑا جمرہ، جمرہ عقبہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی بعض کتابوں میں جمرہ اولی کو بڑا جمرہ کہا گیا ہے جو غلط ہے۔

۱۸۷- مطلب یہ ہے کہ جب تو نے ہمیں حج کے لیے بلایا تو میں حاضر ہوں اور بار بار حاضر ہوں۔

۱۸۸- احرام کی حالت میں سلے ہوئے لباس اتار دینا واجب ہے، البتہ جب احرام باندھنے کا ارادہ کرے تو سلا ہوا لباس اتار دینا سنت ہے۔

۱۸۹- شرح مسلم للنووی، ۸: ۱۸۲؛ مغنی المحتاج، ا: ۴۹۵ وبعد۔

۱۹۰- یعنی جب حج یا عمرہ کا یا دونوں کا ارادہ کرے، مرد ہو خواہ عورت، خواہ حیض یا نفاس والی ہو ترمذی نے اس روایت کو حسن قرار دیا۔

۱۹۱- شیخین نے احرام والے کے لیے روایت کی اور امام شافعی نے بلا احرام کے لیے بھی۔

۱۹۲- حاکم نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

۱۹۳- مغنی المحتاج، ا: ۴۷۸-۴۸۳۔

۱۹۴- ایضاً، ا: ۴۸۷-۴۹۲۔

۱۹۵- مسلم۔

۱۹۶- مسلم، باب صفا، دونوں رکن یمانی کے بالمقابل جو دروازہ ہے۔

۱۹۷- مسلم۔

۱۹۸- مسلم۔

۱۹۹- مسلم۔

۲۰۰- مغنی المحتاج، ۱: ۴۹۶ وبعد۔

۲۰۱- مسلم۔

۲۰۲- ترمذی نے عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت کی۔

۲۰۳- مستغفری نے کتاب الدعوات میں ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی، حسن بصری کہتے ہیں، چند مقامات پر دعا قبول ہوتی ہے۔ طواف میں، ملتزم پر، میزاب کے نیچے، بیت اللہ میں، صفا ومروہ پر، سعی میں، مقام ابراہیم علیہ السلام کے پیچھے، عرفات میں، مزدلفہ میں، جمرات کے پاس۔

۲۰۴- حدیث میں ہے سات مواقع پر ہاتھ اٹھائے، نماز شروع کرتے ہوئے، قبلہ رو ہوتے وقت، صفا ومروہ پر، دونوں موقفوں پر، دونوں جمرات پر۔

۲۰۵- حاکم نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

۲۰۶- مسلم۔

۲۰۷- مغنی المحتاج، ۱: ۴۹۸-۵۰۱۔

۲۰۸- متفق علیہ

۲۰۹- شیخین نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ کمزور افراد کو آگے بھیج دیا جائے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ "مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان کے کمزور افراد کے ساتھ مزدلفہ کی رات آگے بھیج دیا تھا"۔ اسی طرح اندھیرے میں نماز فجر پڑھنا بھی شیخین کی روایت ہے، نیز اندھیرے میں نماز فجر پڑھنا ہر روز مستحب ہے مزدلفہ کے ساتھ مختص نہیں۔ تغلیس: اندھیرے میں

چلنا، آخر شب کی تاریکی۔

۲۱۰- مسلم۔

۲۱۱- وادی محسر: مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان ۵۴۵ ذراع کی وادی ہے جس میں مسلم کے مطابق جلدی چلنے کا حکم ہے کیوں کہ بیت اللہ کو منہدم کرنے کے لیے آنے والے اصحاب فیل پر یہاں عذاب نازل ہوا تھا اور اصحاب فیل کا ہاتھی یہاں رک گیا اس لیے اسے محسر کہتے ہیں۔

۲۱۲- اتباع نبویؐ میں، جیسا کہ مسلم میں ہے۔ یہ جمرہ منیٰ میں نہیں ہے بلکہ مکہ کی جانب سے غربی سمت میں منیٰ کی آخری حد ہے۔

۲۱۳- اتباع نبویؐ میں؛ مسلم۔

۲۱۴- اخبار صحیحہ سے مستفاد اتباع نبویؐ میں، جب کہ آپ کا ارشاد ہے: ''مجھ سے حج کے مسائل واحکام سیکھو''۔

۲۱۵- کشاف القناع، ۲: ۶۰۵؛ غاية المنتهىٰ، ۱: ۴۲۱ وبعد؛ المحرر فی الفقه الحنبلی لابن تیمیه، ۲۴۲ - ۲۴۵۔

۲۱۶- اس کا نام ''صدر'' اس لیے ہے کہ صدر کا مطلب ہے، مسافر کا اپنے مقصد سے واپس آنا، یہ واپسی کا طواف ہوتا ہے۔

۲۱۷- غاية المنتهىٰ، ۱: ۳۶۵ وبعد ۳۷۱؛ کشاف القناع، ۲: ۴۸۸ وبعد۔

۲۱۸- سہل بن سعدؓ کی حدیث ہے ''جو مسلمان تلبیہ کہتا ہے تو اس کے ساتھ اس کے دائیں بائیں درخت، پتھر، مکانات حتیٰ کہ یہاں اور وہاں سے زمین کے اجزاء بھی تلبیہ کہتے ہیں''۔ ترمذی نے جید سند کے ساتھ روایت کی؛ ابن ماجہ۔

۲۱۹- حضرت انسؓ کا قول ہے: میں نے لوگوں کو چیختے ہوئے سنا، بخاری۔

۲۲۰- دارقطنی نے خزیمہ بن ثابتؓ سے روایت کی کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تلبیہ سے فارغ

ہوتے تو اللہ سے مغفرت اور رضا مانگتے اور اس کی رحمت پہ آگ سے پناہ مانگتے''۔

۲۲۱- غاية المنتهى، ۱: ۳۹۹-۴۰۲۔

۲۲۲- طواف کرنے والا جب خانہ کعبہ کے بائیں جانب چلتا ہے تو پہلا رکن شامی وعراقی (شام کی سمت) آتا ہے اس کے ساتھ رکن غربی ہے (مغرب کی سمت) پھر رکن یمانی (یمن کی سمت)۔

۲۲۳- غاية المنتهى، ۱: ۴۰۴-۴۰۶۔

۲۲۴- ایضاً، ۱: ۴۰۷ وبعد ۴۱۲، ۴۱۵۔

۲۲۵- امام منیٰ میں بھی عید کے دن خطبہ دے اور ایام تشریق کے دوسرے دن بھی۔

۲۲۶- غاية المنتهى، ۱: ۴۰۹ وبعد۔

۲۲۷- مزدلفہ میں چھوٹی سی پہاڑی سے جسے قزح کہتے ہیں، سارے مزدلفہ کو مشعر کہا جاتا ہے۔

۲۲۸- غاية المنتهى، ۱: ۴۱۰ وبعد؛ ۴۱۴ وبعد۔

۲۲۹- المغنی، ۳: ۴۴۶۔

۲۳۰- فقہاء وقوف کے آخری وقت پر متفق ہیں، اوّل وقت کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یوم عرفہ کو طلوع فجر سے وقوف کا وقت شروع ہوتا ہے۔ المغنی، ۳: ۴۱۵۔

۲۳۱- البدائع، ۲: ۱۶۱ وبعد؛ فتح القدير، ۲: ۱۳۴ وبعد؛ اللباب، ۱: ۱۷۹ وبعد؛ القوانين الفقهيه، ۱۳۱؛ الشرح الصغير، ۲: ۱۶ وبعد، ۲۵؛ مغني المحتاج، ۱: ۴۷۶-۴۷۸؛ المهذب، ۱: ۲۰۴ وبعد؛ غاية المنتهى، ۱: ۳۶۵؛ المجموع، ۷: ۲۲۶ وبعد؛ المغنی، ۳: ۲۸۱-۲۸۸۔

۲۳۲- بخاری، مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۲۳۳- مسلم؛ ایک قول یہ ہے کہ حضرت انسؓ کو حج اور عمرہ کو ملانے کے سلسلے میں اشتباہ ہوا ہے، نیچے کے کسی راوی کو نہیں۔

۲۳۴- البدائع، ۲: ۱۶۳؛ الشرح الصغير، ۲: ۲۵ وبعد، المهذب، ۱: ۲۰۵؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۷۶ - ۴۷۸؛ المغنی، ۳: ۲۸۴ - ۲۸۷؛ الشرح الكبير، ۲: ۲۶ وبعد۔

۲۳۵- متفق علیہ؛ حضرت عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے۔ (نيل الاوطار، ۴: ۳۰۸ وبعد) اہلال کے معنی ہیں: تلبیہ کے لیے آواز بلند کرنا۔ استهل الصبی کا مطلب ہے بچے نے چیخ ماری، اصل میں جب لوگ چاند دیکھتے تو چیخ مارتے تھے، اس لیے کہا جاتا ہے استهل الهلال پھر ہر طرح کے چیخنے والے کو مستھل کہا جانے لگا۔

۲۳۶- احالہ سے یہی مراد ہے یعنی اپنے احرام کو کسی دوسرے کے احرام سے متعلق کر دینا کہ جیسے فلاں نے احرام باندھا ہے میں بھی اسی نیت سے احرام باندھتا ہوں، اس صورت میں اسی شخص کی طرح محرم ہوگا (شرح مسلم، ۸: ۱۹۸ وبعد)۔

۲۳۷- متفق علیہ (شرح مسلم، ۸: ۱۹۸ وبعد)۔

۲۳۸- نيل الاوطار، ۴: ۳۰۸؛ المغنی، ۳: ۲۸۲ وبعد۔

۲۳۹- حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے: ''درد ہے، تکلیف ہے''۔

۲۴۰- یعنی میں احرام کھول دوں گی۔

۲۴۱- بخاری کے سوا صحاح ستہ نے روایت کی۔ نسائی میں ہے: ''جو تو مستثنیٰ کر دے وہ تیرے رب کے ہاں اسی طرح ہے'' (نيل الاوطار، ۴: ۳۰۷) اور روایات بھی ہیں۔ حضرت عائشہؓ سے ایک متفق علیہ روایت ہے۔ امام احمد نے عکرمہ سے روایت کی ہے۔

۲۴۲- البدائع، ۲: ۱۶۳ - ۱۶۷۔

۲۴۳- فتح القدير، ۲: ۱۳۴ - ۱۴۰؛ اللباب، ۱: ۱۷۹ وبعد؛ القوانين الفقهيه، ۱۳۱؛ الشرح الصغير، ۲: ۲۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۷۸ - ۴۸۲، ۵۰۱؛ المهذب، ۱: ۲۰۴ وبعد، المجموع، ۷: ۲۱۱ - ۲۲۶؛

المغنی،۳: ۲۷۰ - ۲۷۵، ۲۸۸-۲۹۳، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۳۰، ۴۳۰؛ غایة المنتهیٰ،۱: ۳۶۵ وبعد۔

۲۴۴- سنن دارمی اور ترمذی وغیرہ نے زید بن ثابتؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کے لیے غسل فرمایا، نصب الرایہ،۳: ۱۷۔

۲۴۵- ابوداؤد اور ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی (نیل الاوطار،۴: ۳۰۳)

۲۴۶- مسلم نے جابرؓ سے روایت کی۔

۲۴۷- احمد نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ کعبان تخنے (نیل الاوطار،۴: ۳۰۵)۔

۲۴۸- متفق علیہ، یہ روایت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا روایت کے لیے ناسخ ہے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۴)۔

۲۴۹- ابوداؤد اور الاثرم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔

۲۵۰- بخاری؛ مسلم؛ نسائی میں ہے جب احرام کا ارداہ کیا۔

۲۵۱- متفق علیہ، یعلی بن امیہؓ سے۔

۲۵۲- نصب الرایہ،۳: ۲۰ وبعد۔

۲۵۳- ترمذی اور نسائی نے ابن عباسؓ سے روایت کی (نصب الرایہ،۳: ۲۱)۔

۲۵۴- ترمذی؛ ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ ترمذی نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے اور ابوالقاسم اصبہانی نے جابرؓ سے اور ابن ابی شیبہ اور ابویعلی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی۔ (نصب الرایہ،۳: ۳۴)۔

۲۵۵- اس کی اصل یا اللہ، حرف ندا حذف کر کے اس کی جگہ میم لگا دیا گیا۔

۲۵۶- شیخین نے فضل بن عباسؓ سے روایت کی۔

۲۵۷- البدائع،۲: ۱۶۷؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۵؛ مغنی المحتاج ،۱: ۵۱۳ وبعد؛ غایة المنتهیٰ،۱: ۳۶۶ وبعد۔

۲۵۸- فتح القدیر، ۲: ۱۹۹ وبعد؛ اللباب مع الکتاب، ۱: ۱۹۲ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۲: ۴۰ وبعد۔

۲۵۹- طحاوی نے ام سلمہؓ سے روایت کی (نصب الرایہ، ۳: ۹۹)۔

۲۶۰- بخاری ومسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔ (ایضاً)۔

۲۶۱- الشرح الصغیر، ۲: ۳۴؛ القوانین الفقھیہ، ۱۳۵؛ بدایۃالمجتھد، ۱: ۳۲۴؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۴؛ المھذب، ۱: ۲۰۰ وبعد، المجموع، ۷: ۱۳۷- ۱۶۶؛ الشرح الکبیر، ۲: ۲۷- ۲۹۔

۲۶۲- بخاری؛ مسلم۔

۲۶۳-غایۃ المنتھیٰ، ۱: ۳۶۶۔

۲۶۴- بخاری؛ مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی (نصب الرایہ، ۳: ۱۱۳)۔

۲۶۵- بخاری؛ مسلم؛ ابوداؤد اور نسائی نے جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی۔ (جمع الفوائد، ۱: ۴۶۹ وبعد)۔

۲۶۶- المجموع، ۷: ۱۵۰۔

۲۶۷- مسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔

۲۶۸- فتح القدیر، ۲: ۲۸۸- ۲۹۴؛ تبیین الحقائق، ۲: ۴۷- ۷۶۔

۲۶۹- نیل الاوطار، ۴: ۳۱۸؛ الشرح الصغیر، ۲: ۳۵؛ المغنی، ۳: ۴۸۴؛ اللباب، ۱: ۱۹۳۔

۲۷۰- متفق علیہ؛ حضرت نافعؒ سے روایت ہے (نیل الاوطار، ۴: ۳۱۷)۔

۲۷۱- یہ مسلم کے الفاظ ہیں۔ موسیٰ بن نافعؒ سے روایت ہے (شرح مسلم، ۸: ۱۶۶)

۲۷۲- شرح مسلم، ۸: ۱۶۷؛ بدایۃ المجتھد، ۱: ۳۲۲؛ المغنی، ۳: ۲۸۷۔

۲۷۳-البدائع، ۲: ۱۲۷ وبعد، ۱۴۲ وبعد؛ اللباب، ۱: ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۱؛ شرح المجموع، ۸: ۱۲ وبعد؛ القوانین الفقھیہ، ۱۳۲؛ الشرح الکبیر، ۲: ۳۳ وبعد، الشرح الصغیر، ۲: ۴۲، ۶۰، ۷۰؛ مغنی

المحتاج، ا: ۴۸۴، ۵۰۳؛ ۵۰۹ وبعد؛ المغنی، ۳: ۳۷۰، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۵۸، ۴۶۵؛ حاشیة الباجوری، ا: ۳۳۴؛ کتاب الایضاح للنووی، ۷۶-۷۷؛ غایة المنتھیٰ، ا: ۳۹۵، ۴۱۳، ۴۱۶، وبعد؛ بدایة المجتھد، ا: ۳۳۲۔

۲۷۴- اسے طواف افاضہ اس لیے کہتے ہیں کیوں کہ یہ منی سے مکہ واپسی پر ادا کیا جاتا ہے، اسے طواف زیارت اس لیے کہتے ہیں کہ حاجی منیٰ سے واپس آتے ہیں اور بیت اللہ کی زیارت کرتے ہیں، وہاں ٹھہرتے نہیں بلکہ منیٰ میں رات گزارتے ہیں۔

۲۷۵- متفق علیہ (نیل الاوطار، ۵: ۸۸)۔

۲۷۶- اسے طواف وداع اس لیے کہتے ہیں کہ بیت اللہ سے رخصت ہوتے وقت کیا جاتا ہے اور اسے طواف صدر بھی کہتے ہیں، کیوں کہ لوگ اس طواف کے بعد اپنے گھروں کو لوٹ جاتے ہیں۔

۲۷۷- متفق علیہ۔

۲۷۸- ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، نسائی اور حاکم نے بھی روایت کی۔ امام شافعی نے یہ اضافہ کیا: ''آخری مناسک بیت اللہ کا طواف ہے''۔ (نصب الرایہ، ۳: ۸۹)۔

۲۷۹- سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی ہے۔

۲۸۰- احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد؛ ابن ماجہ، متفق علیہ روایت میں ہے: ''لوگوں کو حکم دیا گیا کہ سب سے آخر میں بیت اللہ کا طواف کریں البتہ حیض والی عورت کے لیے اس میں نرمی ہے''۔ احمد نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اگر حیض والی عورت نے طواف افاضہ کر لیا ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے طواف صدر کیے بغیر وطن لوٹ جانے کی اجازت دے دی تھی۔

۲۸۱- ابوداؤد نے عبدالرحمٰن بن صفوانؓ سے اور عمر بن شعیب نے اپنے باپ اور دادا کے واسطے سے روایت کی۔

۲۸۲- یہ امام شافعی کا کلام ہے۔ بیہقی نے روایت کی ہے۔

۲۸۳- البدائع،۲: ۱۲۸-۱۳۲؛ فتح القدیر،۲: ۱۸۰-۱۸۲۔

۲۸۴- ابن حبان اور حاکم نے ابن عباسؓ سے ان الفاظ سے روایت کی: ''بیت اللہ کا طواف نماز ہے، البتہ اللہ نے اس میں بات کرنے کی اجازت دی ہے، جو کوئی بات کرے تو صرف اچھی بات کرے''۔
ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: ''بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے'' (نصب الرایہ،۳:۵۷)۔

۲۸۵- القوانین الفقھیه،۱۳۲، الشرح الصغیر،۲: ۴۶- ۴۸، ۶۰؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۳۰ وبعد۔

۲۸۶- مغنی المحتاج، ۱: ۴۸۵ - ۴۸۷، ۵۰۴۔

۲۸۷- دیوار کے عرض سے بنیاد سے جو حصہ خارج کر دیا گیا، دو تہائی ذراع کے برابر زمین سے بلند جگہ ہے یعنی رکن غربی اور یمانی کے درمیان جو چھوٹی دائرے میں دیوار ہے، قریش نے رقم کم پڑ جانے کے باعث اس کی تعمیر چھوڑ دی تھی وہ کعبہ کا حصہ ہے۔

۲۸۸- شمال کی جانب شامی رکنوں کے درمیان کی جگہ، جس کے اردگرد دیوار ہے اور دونوں رکنوں کے درمیان کھلی جگہ ہے، اب مغربی جانب کا راستہ بند کر دیا گیا ہے۔ یہ چھ ہاتھ جگہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ بیت اللہ کی دیوار کے ساتھ ملا ہوا نچلا حصہ ہے جو دیوار کے ساتھ فٹ یا تھ کی طرح ہے۔ یہ وہ جگہ ہے جو بیت اللہ کی تعمیر کے وقت اس سے زائد بچ رہی تھی۔

۲۸۹- ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہؓ سے بیان کی، نیز صحیح مسلم کی شرط پر یہ روایت پوری اترتی ہے۔

۲۹۰- غایة المنتهیٰ، ۱: ۴۰۲؛ المغنی، ۳: ۴۴۰ وبعد۔

۲۹۱- حضرت جابرؓ سے متفق علیہ روایت ہے۔ مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں عمرہ کے افعال چھوڑ دینے کا حکم دیا اور یہ کہ حج کا احرام باندھ لیں، چنانچہ

انہوں نے قِران کر لیا اور عرفات میں وقوف کیا اور طواف کے سوا سارے مناسک مکمل کیے اور طواف پاک ہونے تک مؤخر کر دیا۔ (شرح مسلم، ۸: ۱۳۴-۱۴۰؛ نیل الاوطار، ۴: ۳۱۸)۔

۲۹۲- شرح مسلم میں اس موضوع کا مطالعہ کیجئے، ۸: ۱۳۹ وبعد؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۳۱؛ فتح القدیر، ۲: ۲۲۲-۲۲۴؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۴؛ المغنی، ۳: ۴۶۱، ۴۸۱ وبعد۔

۲۹۳- الدر المختار، ۲: ۲۲۷-۲۳۳؛ البدائع، ۲: ۱۳۱؛ مراقی الفلاح، ۱۲۴؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۲؛ الشرح الصغیر، ۲: ۴۸-۵۲؛ الایضاح، ۳۴-۴۴؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۸۷-۴۹۲؛ غایة المنتهی، ۱: ۴۰۲؛ المغنی، ۳: ۳۷۲-۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۳۔

۲۹۴- امام شافعی اور امام احمد نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔

۲۹۵- ابوداؤد؛ نسائی نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۲۹۶- اس سے مراد وہ عہد ہے جو اللہ نے اپنے احکام پر عمل کرنے اور نواہی سے رکنے کا لیا ہوا ہے۔

۲۹۷- یعنی دعا کرنے والا، جو اللہ سے آگ کی پناہ کی التجا کرتا ہے۔

۲۹۸- ترمذی نے اسے حسن قرار دیا۔

۲۹۹- رمل یا خبب کا مفہوم ہے قریب قریب پاؤں رکھ کر تیز تیز چلنا، جس میں دوڑنا بھی نہ ہو اور پھلانگنا بھی نہ ہو۔ رمل ایک ایسا عمل ہے کہ اس کی وجہ اب باقی نہیں رہی لیکن اس کا حکم باقی ہے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ صحابہؓ جب عمرہ کرنے کے لیے آئے تو مکہ والوں نے کہنا شروع کیا کہ یثرب کے بخار نے ان کو کمزور کر دیا ہے۔ کفار مکہ کے اس اتہام کو دور کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے کہا کہ وہ ابتدائی چکروں میں رمل کریں۔

۳۰۰- ابوداؤد نے صحیح سند سے روایت کی، ابن ماجہ؛ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا (نیل الاوطار، ۵: ۳۸)۔

۳۰۱- احمد؛ ابوداؤد؛ بغل کے نیچے سے مراد یہ ہے کہ دائیں کندھے کے نیچے سے چادر گزار کر اس کے

دونوں کنارے بائیں کندھے پر ڈال دے۔ عواتق جمع عاتق: کندھا (نیل الاوطار، ۵: ۳۸)۔

۳۰۲- دونوں روایتیں امام احمد نے روایت کی ہیں: پہلی روایت حبیبہ بن ابی تجراہ سے اور دوسری صفیہ بنت شیبہ سے ہے۔ (نیل الاوطار، ۵:۵۰)۔

۳۰۳- البدائع، ۲: ۱۳۴ وبعد؛ الدر المختار، ۲: ۲۳۴؛ الشرح الصغیر، ۲: ۵۰ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۲: ۴۱؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۲؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۹۳ وبعد؛ الحضرمیه، ۱۲۸؛ الایضاح، ۴۴- ۴۷؛ غایة المنتهی، ۱: ۴۰۴ - ۴۰۶؛ المغنی، ۳: ۳۸۵- ۳۸۹۔

۳۰۴- نسائی، مسلم کی شرط پر ہے، مسلم میں الفاظ یہ ہیں: ''میں شروع کرتا ہوں'' خبر ہے امر نہیں، سنن اربعہ نے نبدأ (ہم شروع کرتے ہیں) کے الفاظ سے روایت کی ہے۔

۳۰۵- شیخین نے روایت کی۔

۳۰۶- سات مواقع پر اللہ تعالیٰ کے حضور ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں: نماز شروع کرتے وقت، کعبہ پر پہلی نظر پڑتے وقت، صفا پر، مروہ پر، عرفات میں، مزدلفہ میں، پہلے اور درمیانے جمرہ پر۔

۳۰۷- بے شمار نعمتیں۔

۳۰۸- یعنی اس کی قدرت۔

۳۰۹- تیز چلنا۔

۳۱۰- البدائع، ۲: ۱۳۵۔

۳۱۱- البدائع، ۲: ۱۲۵- ۱۲۷؛ الدر المختار، ۲: ۲۳۷ وبعد؛ اللباب، ۱: ۱۹۱ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۲: ۵۳- ۵۷؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۳؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۳۵- ۳۳۷؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۹۶، ۵۱۳؛ الایضاح، ۴۷؛ المغنی، ۳: ۴۰۷- ۴۱۶؛ غایة المنتهی، ۱: ۴۰۸۔

۳۱۲- ترمذی؛ ابوداؤد؛ ابن ماجہ؛ نسائی۔

۳۱۳- ابوداؤد؛ ابن ماجہ۔

۳۱۴- ابن ماجہ۔

۳۱۵- عروہ بن مضرس سے صحاح خمسہ نے روایت کی۔ تفث سے مراد وہ کام ہیں جو احرام کھولنے والا احرام کھولتے وقت کرتا ہے مثلاً سر منڈانا یا بال کٹوانا، زیر ناف اور بغلوں کے بال صاف کرنا وغیرہ جو فطری خصائص ہیں۔

۳۱۶- ابوداؤد؛ ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔ مزدلفہ کی رات کو لیلۃ جمع کہتے ہیں (نیل الاوطار، ۵: ۵۹)۔

۳۱۷- احمد؛ سنن اربعہ نے روایت کی ہے۔ سنن ترمذی نے عروہ بن مضرس بن اوس کی روایت کو صحیح قرار دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرفہ کا پورا دن وقوف کا وقت ہے (نیـل الاوطـار، ۵: ۵۸) لیکن علماء نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد ''نہارا'' سے زوال آفتاب کے بعد کا وقت ہے۔ یاد رہے کہ حنابلہ نے ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے عرفہ کے دن فجر کے بعد سے وقوف کی اجازت دی ہے۔

۳۱۸- الایضاح، ۵۱-۵۴۔

۳۱۹- حنفیہ اور حنابلہ کے درمیان طواف اور وقوف میں نیت کی شرط کے سلسلے میں: کہ طواف میں نیت شرط ہے اور وقوف میں نہیں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احرام کے وقت کی نیت حج کے تمام مناسک کو شامل ہے۔ وقوف احرام کی حالت میں ہوتا ہے جب کہ طواف کبھی احرام میں ہوتا ہے کبھی احرام کے بغیر، اس لیے حنفیہ نے اصل نیت کی شرط لگائی ہے، تعیین نیت کی نہیں۔

۳۲۰- بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ دس دنوں کو ایام معلومات اور ایام تشریق کو ایام معدودات کہتے ہیں۔ ابن جزی مالکی نے القـوانین الفقھیہ (ص ۱۴۳) میں کہا ہے کہ ایام معلومات قربانی کے تین دن ہیں اور ایام معدودات منیٰ کے ایام ہیں جو ایام تشریق بھی ہیں۔ یہ قربانی کے دن

کے بعد کے تین دن ہیں۔ قربانی کا دن معلوم ہے معدود نہیں، دوسرا اور تیسرا دن معلوم بھی ہے معدود بھی اور چوتھا دن معدود ہے معلوم نہیں۔

۳۲۱- البدائع، ۲: ۳۱۵ وبعد، ۱۵۵ وبعد؛ الدر المختار، ۲: ۲۴۱- ۲۴۵؛ فتح القدیر ، ۲: ۱۶۹-۱۷۳؛ اللباب ، ۱: ۱۸۶ وبعد؛ الشرح الصغیر ، ۲: ۵۷ وبعد؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۳؛ الایضاح، ۵۵ وبعد؛ مغنی المحتاج ، ۱: ۴۹۹ وبعد؛ ۱: ۴۰۹ وبعد؛ المغنی، ۲: ۴۱۷- ۴۲۶، ۴۵۰- ۴۵۶؛ شرح المجموع، ۸: ۱۲۰؛ کفایة الاختیار ، ۱: ۲۳۰۔

۳۲۲- ابوداؤد؛ ابن ماجہ۔

۳۲۳-متفق علیہ (نصب الرایہ، ۳: ۷۲)۔

۳۲۴- متفق علیہ۔

۳۲۵- پانچ صحابہؓ نے روایت کی، ابن ماجہ میں حضرت جابرؓ سے، مسند احمد میں جبیر بن مطعمؓ سے، طبرانی اور حاکم میں ابن عباسؓ سے، ابن عدی نے ابن عمرؓ سے اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ ابن عباسؓ کے سوا بقول حاکم یہ تمام اسناد ضعیف ہیں۔ امام حاکم کے مطابق ابن عباسؓ کی روایت شرط مسلم پر صحیح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ''عرفہ سارا موقف ہے، وادی عرنہ سے اُٹھ جاؤ، مزدلفہ سارا موقف ہے، وادی محسر سے اُٹھ جاؤ''۔ (نصب الرایہ، ۳: ۶۰ وبعد)۔

۳۲۶- حضرت جابرؓ کی طویل حدیث جو اوپر بیان ہوئی۔

۳۲۷- متفق علیہ، فضل بن عباسؓ سے روایت ہے۔

۳۲۸- اسے وادی نار بھی کہتے ہیں جو پانچ سو ہاتھ لمبی اور پینتالیس ہاتھ چوڑی ہے۔

۳۲۹- بخاری نے ابن عباسؓ سے یہ الفاظ نقل کیے: ''لوگو! سکون اختیار کرو، بھاگ دوڑ میں کوئی نیکی نہیں''۔

۳۳۰- البدائع، ۲: ۱۳۶-۱۳۹، ۱۵۶- ۱۵۹؛ الدر المختار، ۲: ۲۴۵- ۲۴۹؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۴، اللباب، ۱:

۱۸۸-۱۹۰؛ الشرح الصغیر ،۲: ۵۸ وبعد؛۶۳- ۶۹؛ مغنی المحتاج، ا:۵۰۱،۵۰۴، ۵۰۶- ۵۰۹؛ الایضاح، ۵۸- ۶۰؛ المغنی،۳: ۴۲۴ - ۴۳۰؛ غایة المنتھی، ا:۴۱۰- ۴۱۱،۴۱۴۔

۳۳۱- احمد؛ مسلم؛ نسائی (نیل الاوطار، ۵: ۶۵)۔

۳۳۲-ابوداؤد۔

۳۳۳-احمد اور سنن اربعہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، اس کے الفاظ ہیں، ’’نبیؐ نے اپنے اہل خانہ کے کمزور افراد کو آگے بھیج دیا اور فرمایا: سورج نکلنے سے پہلے رمی نہ کرنا‘‘ (نیل الاوطار، ۵: ۶۷)۔

۳۳۴-نیل الاوطار،۴: ۳۲۲۔

۳۳۵-احمد؛ ابن ماجہ؛ ترمذی (نیل الاوطار، ۵: ۷۹)۔

۳۳۶-اھل سقایہ: مسجد حرام میں ایک جگہ ہے جہاں زمزم کے کنوئیں سے پانی نکال کر حوضوں میں بھرلیا جاتا تھا جہاں سے حاجی پانی پیتے تھے، پانی بھرنے والوں کے لیے منیٰ میں رات گزارنے کی معافی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی بھرنے کے لیے حضرت عباسؓ کو مکہ میں رات رہنے کی اجازت دے دی تھی۔ شیخین نے روایت کی ہے۔

۳۳۷-فتح القدیر،۲: ۲۹۸؛ الشرح الصغیر،۲: ۶۴؛ السراج الوھاج، ۱۶۵؛ کشاف القناع،۲: ۵۱۱؛ المغنی والشرح الکبیر،۳: ۴۷۹۔

۳۳۸- خذف: دو انگلیوں سے کنکری پھینکنا۔

۳۳۹- احمد؛ سنن اربعہ؛ ترمذی نے حضرت جابرؓ کی روایت کو صحیح قرار دیا (نیل الاوطار، ۵: ۶۴)۔

۳۴۰- جمرہ، عمارت یا آج کل ستون بنا ہوا ہے، اس کے اردگرد کنکریاں مارنے کی جگہ۔

۳۴۱- ابن عدی؛ احمد؛ حاکم؛ نسائی (نصب الرایہ،۳: ۷۶)؛ احمد اور مسلم نے فضل بن عباسؓ سے

روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''چھوٹی چھوٹی کنکریوں سے جمرہ پر رمی کرو''
(نیل الاوطار، ۵:۶۲)

۳۴۲- دارقطنی؛ حاکم نے ابوسعید خدریؓ کی روایت کو صحیح قرار دیا، ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ'' میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا، یا رسول اللہؐ، جن جمرات پر ہم ہر سال کنکریاں مارتے ہیں لگتا ہے کنکریاں کم ہو جاتی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: جو قبول ہوتی ہیں، اٹھا لی جاتی ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو کنکریوں کے پہاڑ لگ جاتے''۔ ابن عباسؓ کی روایت ہے: '' کیا تجھے معلوم نہیں، جس کا حج قبول ہو جاتا ہے اس کی کنکریاں اٹھا لی جاتی ہیں''۔ (نصب الرایہ،۳: ۷۸ وبعد)۔

۳۴۳- بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی وضاحت ہے کہ ''پھر جمرہ عقبہ کے پاس آئے اور سات کنکر مارے، ہر کنکری مارتے وقت تکبیر کہے، پھر لوٹ جائے اور وہاں کھڑا نہ ہو'' (نصب الرایہ،۳:۷۷)۔

۳۴۴- مسلم نے حضرت جابرؓ کی طویل حدیث روایت کی۔ احمد نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۳۴۵- نصب الرایہ،۳: ۶۷ وبعد۔

۳۴۶- البدائع،۲: ۱۳۸؛ اللباب، ۱: ۲۰۵۔

۳۴۷- شرعی یا بغدادی صاع ۲۷۵۱ گرام کے برابر ہے۔

۳۴۸- الشرح الصغیر،۲: ۶۳، ۶۸؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی،۲: ۴۷ وبعد۔

۳۴۹- مغنی المحتاج، ۱: ۵۰۸ وبعد۔

۳۵۰- المغنی،۳: ۴۵۵ وبعد؛ غایۃ المنتہیٰ، ۱: ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۱۔

۳۵۱- فتح القدیر،۲: ۱۸۳؛ اللباب، ۱: ۱۸۹؛ الشرح الصغیر وحاشیہ،۲: ۶۵؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۰۵ وبعد؛ المغنی،۳: ۴۴۹؛ الایضاح، ۶۶ وبعد۔

۳۵۲- متفق علیہ۔

۳۵۳-ابوداؤد۔

۳۵۴-البدائع،۲: ۱۴۰-۱۴۲؛ بداية المجتهد ، ۱: ۳۴۰؛ الشرح الكبير ،۲: ۴۶؛ الشرح الصغير ،۲: ۵۹، ۶۲، ۷۳؛ مغنى المحتاج ، ۱: ۵۰۲، ۵۱۳؛ المغنى، ۳: ۴۳۴_ ۴۳۹؛ غاية المنتهى، ۱: ۴۱۲؛ القوانين الفقهيه، ۱۳۴؛ الايضاح، ۵۸، ۶۳۔

۳۵۵- احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد (نیل الاوطار، ۵: ۶۸)۔

۳۵۶- متفق علیہ (نیل الاوطار، ۵: ۶۹)۔

۳۵۷-دارقطنی اور ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۷۰)۔

۳۵۸- حضرت عائشہؓ سے اسی طرح کی روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو سر منڈانے سے منع فرمایا“۔

۳۵۹- بخاری ومسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، الفاظ یہ ہیں: ”جس چیز سے میں روکوں، اس سے رک جاؤ، جس کا حکم دوں .....“۔

۳۶۰- سعید نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔

۳۶۱- الاثرم؛ ابوداؤد نے اسے ضعیف بتایا۔

۳۶۲- شافعیہ کے نزدیک یہ راجح ہے جیسا کہ نوویؒ نے اسی کو ترجیح دی۔

۳۶۳-نسائی میں جید سند کے ساتھ مروی ہے۔

۳۶۴-بخاری؛ مسلم؛ ابوداؤد؛ نسائی؛ ابن ماجہ۔ مقاسمہ یہ تھا کہ قریش اور بنو کنانہ نے عہد کیا تھا کہ بنوہاشم اور بنو مطلب سے رشتہ داری، خرید وفروخت اور تعلقات نہیں رکھیں گے جب تک کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے حوالے نہ کردیں۔ (نیل الاوطار، ۵: ۸۴)۔

۳۶۵-متفق علیہ (نیل الاوطار، ۵: ۸۳ وبعد)۔

۳۶۶-البدائع، ۲: ۱۵۱ وبعد؛ الدر المختار، ۲: ۲۳۶ وبعد؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۳؛ الشرح الصغیر، ۲: ۵۴؛ مغنی المحتاج، ۱: ۴۹۵ وبعد؛ الایضاح، ۴۷؛ غایة المنتهیٰ، ۱: ۴۱۲، ۳۱۵؛ المغنی، ۳: ۴۰۷، ۴۴۵، ۴۵۶؛ الحرر، ۱: ۲۴۹۔

۳۶۷-بیہقی نے جید سند سے روایت کی۔

۳۶۸-بخاری۔

۳۶۹-ابوداؤد۔

۳۷۰-ابوداؤد؛ دارقطنی نے سراء بنت نبہان سے اسی طرح کی ایک روایت بیان کی۔

۳۷۱- دیکھیے: فتح القدیر، ۲: ۱۳۴-۲۲۴؛ اللباب شرح الکتاب، ۱: ۱۷۹-۱۹۹؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۱-۱۳۵؛ المهذب، ۱: ۲۲۰-۲۳۲؛ غایة المنتهیٰ، ۱: ۴۰۷-۴۱۲۔

۳۷۲-رفث: جماع یا فحش گفتگو؛ فسوق: گناہ؛ جدال: رفیقان سفر وغیرہ سے لڑائی جھگڑا۔

۳۷۳-یوں کہے: لا الٰہ إلا اللہ، واللہ اکبر، اللّٰھم انت السلام، ومنک السلام، والیک یعود السلام، فحینا ربنا بالسلام، اللھم ایمانا بک، وتصدیقاً بکتابک، ووفاء بعھدک واتباعا لسنة نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم

۳۷۴-طواف کے دوران: لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ، صدق وعدہ، ونصر عبدہٗ وھزم الاحزاب وحدہ.

۳۷۵-رمل: طواف کرتے ہوئے قدم قریب قریب رکھ کر تیز تیز چلنا، اضطباع: چادر کا درمیانی حصہ دائیں کندھے کے نیچے سے گزار کر دایاں کندھا کھلا رکھ کر دونوں کنارے بائیں کندھے پر ڈال دینا۔ طواف کی دو رکعات پڑھتے ہوئے چادر اس طرح رکھنا مکروہ ہے، جب سعی کرنے لگے تو پھر

اضطباع کر لے۔

۳۷۶- اسے ابطح اور خیف بنی کنانہ کہتے ہیں۔

۳۷۷-فتح القدیر، ۲: ۲۱۴۔

۳۷۸-حنفیہ کے نزدیک یہ شکرانے کی قربانی ہے، اس میں سے کھا سکتا ہے۔

۳۷۹- زیلعی کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس طرح نہیں ہے۔ ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے صبی بن معبد التغلبی سے روایت کی، انہوں نے کہا ''میں نے دونوں کا اکٹھا احرام باندھا''، حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''تو نے اپنے نبی کی سنت کی پیروی کی'' (نصب الرایہ، ۳: ۱۰۹)۔

۳۸۰- محمد بن حسن نے کتاب الآثار میں روایت کی (نصب الرایہ، ۳: ۱۱۱)۔

۳۸۱- المغنی، ۳: ۴۶۵ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۴۔

۳۸۲- ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی، مسند احمد کے الفاظ یہ ہیں: ''جس نے حج اور عمرہ کو ملا لیا، اس کے لیے دونوں میں ایک ہی طواف کافی ہے''۔ (نصب الرایہ، ۳: ۱۰۸)۔

۳۸۳-متفق علیہ

۳۸۴-مسلم

۳۸۵-المغنی، ۳: ۴۶۹؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۶۔

۳۸۶- اللباب، ۱: ۱۹۳؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۲۰؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۶؛ المغنی، ۳: ۴۷۵۔

۳۸۷-الدر المختار، ۲: ۲۶۴ وبعد؛ اللباب، ۱: ۱۹۳ وبعد۔

۳۸۸-القوانین الفقهیه، ۱۴۰؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۵۷۔

۳۸۹- مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۶ وبعد۔

۳۹۰- متفق علیہ، ابن عمرؓ سے روایت ہے۔

۳۹۱- المغنی،۳: ۴۷۶- ۴۷۸۔

۳۹۲- بخاری۔

۳۹۳-البدائع،۲: ۱۵۹؛ الدر المختار،۲: ۲۵۰ وبعد؛ الشرح الصغیر،۲: ۵۸- ۶۰؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۸؛ المهذب، ا: ۲۳۰؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۰۵؛ غایة المنتهیٰ، ۱: ۴۱۲؛ المغنی،۳: ۴۳۸ وبعد؛ کشاف القناع،۲: ۵۸۵۔

۳۹۴-سعید بن منصور نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، الاثرم اور ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں: ''جب تم میں سے کسی نے جمرہ عقبہ پر رمی کر لی تو عورتوں کے سوا اس کے لیے ہر چیز حلال ہو گئی''۔ ابوداؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے (نصب الرایه،۳: ۸۰-۸۱)۔نسائی اور ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے یہ الفاظ روایت کیے: ''جب عمرہ کی رمی کر لو تو تمہارے لیے عورتوں کے سوا ہر چیز حلال ہے''۔

۳۹۵- یہ روایت منقطع ہے۔عبداللہ بن زبیرؓ کہتے ہیں: ''حج کی سنت ہے کہ جمرہ کبریٰ کی رمی کر لی جائے تو عورتوں اور خوشبو کے سوا سب چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تا آنکہ طواف کر لے''۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ روایت شیخین کی شرائط پر ہے۔ (نصب الرایه،۳: ۸۱-۸۲)۔

۳۹۶- البدائع،۲: ۱۸۳- ۲۰۶، ۲۱۶- ۲۱۹؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۶- ۱۳۸؛ الشرح الصغیر ،۲: ۴۷- ۱۱۰؛ الایضاح، ۲۳- ۳۱؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۸-۵۲۴؛ المهذب، ۱: ۲۰۴-۲۱۲؛ المغنی، ۳: ۲۹۵-۳۴۴؛ کشاف القناع،۲: ۴۹۱ -۵۱۰؛ غایة المنتهیٰ، ۱: ۳۷۴-۳۸۲۔

۳۹۷-احمد، نسائی، اور ابن ماجہ نے بھی ابن عباسؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۸)۔

۳۹۸- جو آگے سے کھلا ہو، ایسا جوتا یا موزہ جو پاؤں کے اگلے حصے کو ڈھانپ لے جائز نہیں۔

۳۹۹- متفق علیہ۔

۴۰۰- ایضاً۔

۴۰۱- اس بنا پر آج کے دور کا معروف جوتا، بوٹ وغیرہ اگر انگلیوں کے اوپر سے آگے سے کاٹ لیا جائے تو پہننا جائز ہے، پیچھے سے کاٹنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ بالعموم جوتوں سے ٹخنے نہیں چھپتے، گویا ٹخنوں کے نیچے سے موزے کاٹنے کی طرح ہو جاتے ہیں۔ اس صورت میں بالاتفاق فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

۴۰۲- آگے سے کھلی چادر جو لباس کے اوپر پہنی جاتی ہے۔

۴۰۳- بخاری اور احمد نے براءؓ اور ابن عمرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اہل مکہ سے عمرہ قضا کے بارے میں اتفاق ہوا تھا کہ تلواروں کے سوا کوئی اسلحہ نہ لایا جائے۔ (نیل الاوطار، ۵:۹)۔

۴۰۴- جس میں نقدی رکھی جاتی ہے اور کمر میں باندھ لی جاتی ہے۔ منطقہ؛ بٹوے کی طرح کی پیٹی جس میں نقدی رکھی جاتی ہے۔

۴۰۵- ورس: یمن میں پیدا ہونے والی ایک زرد بوٹی، جس سے رنگ دیا جاتا ہے اور کھانے میں خوشبو کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔

۴۰۶- کیوں کہ اس کی خوشبو ہوتی ہے۔

۴۰۷- متفق علیہ۔

۴۰۸- ابن قدامہ حنبلیؒ کہتے ہیں کہ ہماری رائے کے مطابق پچھلے عمل پر فدیہ کا حکم نہیں دیا، کیوں کہ وہ حرمت سے ناواقف تھا، پس جاہل آدمی بھولنے والے کی مانند ہے۔

۴۰۹- بخاری وغیرہ نے روایت کی۔

۴۱۰- المغنی، ۳: ۳۲۵-۳۲۶۔

۴۱۱- ابوداؤد؛ الاثرم۔

۴۱۲- الشرح الصغیر، ۲: ۷۵۔

۴۱۳- الایضاح، ۲۴؛ البدائع، ۲: ۱۸۶۔

۴۱۴- ترمذی اور ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ ''ایک شخص نے کھڑے ہوکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، حاجی کون ہے؟ آپؐ نے فرمایا: غبار آلود، میلا کچیلا''۔

۴۱۵- الشرح الکبیر، ۲: ۵۹-۶۱۔

۴۱۶- ترمذی اور احمد وغیرہ نے ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی، یہ حدیث ضعیف ہے۔

۴۱۷- نیل الاوطار، ۵: ۱۱۔

۴۱۸- مسلم۔

۴۱۹- متفق علیہ۔

۴۲۰- ابوداؤد؛ الاثرم۔

۴۲۱- ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور میمونہؓ اپنے بارے میں زیادہ باخبر تھیں اور ابورافعؓ جو واقعہ بیان کرتے ہیں اس واقعہ میں سفیر تھے۔

۴۲۲- متفق علیہ۔

۴۲۳- حلال ہونے کا پہلا مرحلہ تین کاموں میں سے دو کی تکمیل سے ہو جاتا ہے: جمرہ عقبہ کی رمی، سر منڈانا اور طواف افاضہ۔

۴۲۴- الکتاب مع اللباب، ۱: ۲۰۲۔

۴۲۵- الشرح الصغیر، ۲: ۹۴؛ غایۃ المنتہیٰ، ۱: ۳۸۲۔

۴۲۶- مغنی المحتاج، ۱: ۵۲۲۔

۴۲۷- مسلم؛ بخاری نے ابوقتادہؓ سے مختلف الفاظ سے روایت کی۔(نیل الاوطار، ۵: ۲۱)۔

۴۲۸- متفق علیہ، احمد؛ شیخین (مرجع سابق، ۱۸)، احمد، مسلم؛ ابوداؤد اور نسائی نے اس طرح کی حدیث زید بن ارقمؓ سے روایت کی۔

۴۲۹- البدائع، ۲: ۱۹۵- ۲۰۶؛ الکتاب، ۱: ۲۰۶- ۲۱۰؛ فتح القدیر، ۲: ۲۵۵۔

۴۳۰- مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، ابوداؤد اور احمد کے ہاں قدرے مختلف الفاظ ہیں۔

۴۳۱- القوانین الفقھیہ، ۱۳۷؛ الشرح الصغیر، ۲: ۹۹- ۱۱۰۔

۴۳۲-مغنی المحتاج، ۱: ۵۲۴- ۵۲۶؛ المھذب، ۱: ۲۱۰ وبعد؛ الایضاح، ۲۸ وبعد۔

۴۳۳-المغنی، ۳: ۳۰۹- ۳۱۵؛ کشاف القناع، ۲: ۵۰۲-۵۱۴؛ غایۃ المنتھی، ۱: ۳۷۶- ۳۷۹۔

۴۳۴-ابوداؤد؛ نسائی، ترمذی نے کہا ہے کہ اس باب میں یہ سب سے عمدہ حدیث ہے۔ اس میں مختلف احادیث کو جمع کر دیا گیا ہے اور ان کا اختلاف بیان کر دیا گیا۔

۴۳۵- یہ المغنی نے بیان کیا ہے، ۳: ۳۱۵؛ کشاف القناع، ۳: ۵۱۴۔

۴۳۶-الایضاح للنووی، ۳۰؛ المغنی، ۳: ۲۹۷- ۳۰۸۔

۴۳۷- متفق علیہ، ابن عباسؓ سے روایت ہے۔

۴۳۸-شرح المجموع، ۷: ۲۸؛ الایضاح، ۹۹۔

۴۳۹- جب دم کا لفظ استعمال ہو تو اس سے مراد ایک بکری یا اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ مراد ہوتا ہے جو قربانی میں واجب ہے۔

۴۴۰- الدر المختار، ۲: ۲۷۳- ۲۹۶؛ فتح القدیر، ۲: ۲۲۴-۲۵۴؛ الکتاب مع اللباب، ۱: ۱۹۹- ۲۱۰؛

القوانين الفقهيه، ۱۳۸ وبعد؛ بداية المجتهد، ۱: ۳۴۶-۳۵۶؛ الشرح الكبير، ۱: ۵۴-۷۱؛ الشرح الصغير، ۲: ۸۴-۹۸؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۲۱-۵۲۶؛ المهذب، ۱: ۲۱۰-۲۱۷؛ غاية المنتهىٰ، ۱: ۳۸۴-۳۹۱؛ المغنی، ۳: ۳۵۵-۴۹۲، ۵۲۶، ۵۴۴ وبعد؛ مراقی الفلاح، ۲۶ وبعد؛ حاشية الشرقاوی، ۱: ۵۱۰ وبعد۔

۴۴۱- شرح المجموع، ۷: ۳۸۵، ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۱۸۔

۴۴۲- جو تیل لگانے سے بکری ذبح کرنا واجب ہے وہ بالوں کو تیل یا کریم لگانا ہے۔

۴۴۳- اصوع، صاع کی جمع قلت ہے اور جمع کثرت صیعان ہے اور اصع کے طور پر جمع کا لفظ عوام میں غلط استعمال ہوتا ہے، صاع جمہور کے نزدیک ۲۷۵۱ گرام ہے اور حنفیہ کے نزدیک ۳۸۰۰ گرام ہے۔

۴۴۴- فرق سے مراد تین صاع ہیں۔

۴۴۵- المغنی، ۳: ۴۹۴-۴۹۶

۴۴۶- الشرح الصغير، ۲: ۱۹۹؛ القوانين الفقهيه، ۱۳۹۔

۴۴۷- حنفیہ کے نزدیک ۱۹۰۰ گرام اور جمہور کے نزدیک ۱۳۷۵ گرام ہے۔

۴۴۸- الدر المختار، ۲: ۲۸۸؛ اللباب، ۱: ۲۰۱۔

۴۴۹- الشرح الصغير، ۲: ۹۳؛ القوانين الفقهيه، ۱۳۸ وبعد۔

۴۵۰- مغنی المحتاج، ۱: ۵۳۰-۵۳۲۔

۴۵۱- غاية المنتهىٰ، ۱: ۳۸۸ وبعد۔

۴۵۲- اللباب، ۱: ۲۰۶ وبعد۔

۴۵۳- الشرح الصغير، ۲: ۱۱۲-۱۱۸۔

۴۵۴- مغنی المحتاج، ۱: ۵۲۴-۵۲۹۔

۴۵۵- غاية المنتهىٰ، ا: ۳۸۴- ۳۹۷۔

۴۵۶- المغنى، ۳: ۵۰۴- ۵۲۶۔

۴۵۷- یہ دونوں روایت ابن ماجہ میں ہیں۔

۴۵۸- ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔

۴۵۹- دارقطنی، جفرہ: بکری کا بچہ جس نے دودھ چھوڑ دیا ہو اور چرنا چگنا شروع کر دیا ہو۔

۴۶۰- الشرح الصغير، ۲: ۱۱۸۔

۴۶۱- اللباب، ا: ۲۱۱ وبعد۔

۴۶۲- البدائع، ۲: ۲۲۰ وبعد؛ فتح القدير، ۲: ۳۰۳ وبعد؛ اللباب، ا: ۲۱۴ وبعد، الشرح الصغير، ۲: ۱۳۰ وبعد؛ القوانين الفقهيه، ۱۴۲، المهذب، ا: ۲۳۳؛ المغنى، ۳: ۵۲۶- ۵۳۰؛ مغنى المحتاج، ا: ۵۳۷؛ حاشية الشرقاوى، ا: ۵۱۱ وبعد۔

۴۶۳-الاثرم نے اپنی سند کے ساتھ روایت کی۔

۴۶۴-دارقطنی نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور اسے ضعیف بتایا۔

۴۶۵- امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں روایت کی، مالک نے مؤطا میں صحیح سند کے ساتھ ھبار بن الاسود سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے قضا کے وجوب اور دم ادا کرنے کا فتویٰ دیا تھا جو صحابہؓ میں مشہور ہو گیا۔

۴۶۶- دارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔

۴۶۷-النجاد نے اپنی سند سے روایت کی۔

۴۶۸-دارقطنی نے عبد العزیز بن عبد اللہ بن خالد بن اسید سے روایت کی۔ دارقطنی نے بھی ان سے اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’’تمہاری عید فطر اس روز ہے جس دن تم عید کرو اور عید الاضحیٰ اس روز ہے جب تم قربانی دو‘‘۔

۴۶۹- البدائع،۲: ۱۷۵-۱۸۲؛ فتح القدیر،۲: ۲۹۵-۳۰۲؛ اللباب، ۱: ۲۱۲-۲۱۴؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۴۲-۳۴۶؛ القوانین الفقهیه، ۱۴۱؛ الشرح الصغیر،۲: ۱۳۳-۱۳۶؛ الشرح الصغیر،۲: ۹۳-۹۸؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۳۲-۵۳۷؛ المجموع، ۸: ۲۴۲-۲۶۸؛ المہذب، ۱: ۲۳۳-۲۳۵؛ المغنی،۳: ۳۵۶-۳۶۴؛ کشاف القناع،۲: ۶۰۷-۶۱۴؛ الایضاح، ۹۷-۹۸۔

۴۷۰- لیکن ابن رشد نے (بدایة المجتهد، ۱: ۳۴۵) میں کہا ہے کہ بظاہر ارشاد ربانی ہے: فاذا آمنتم فمن تمتع بالعمرة الی الحج (جب تم حالت امن میں ہو تو جو کوئی حج کے ساتھ عمرہ بھی کرے۔ البقرہ،۲: ۱۹۶) کا تعلق غیر محصر سے ہے بلکہ اس کا تعلق تمتع حقیقی سے ہے گویا یوں کہا گیا ہے جب تمہیں کوئی خوف اور خطرہ نہ ہو بلکہ تم حج اور عمرہ دونوں سے استفادہ کر رہے ہو تو جو ہدی میسر ہو وہ اللہ کی راہ میں دو، اس مفہوم کی تائید اگلے حصہ آیت سے ہوئی ہے: ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام (یہ ان لوگوں کے لیے ہے جن کا خاندان مکہ میں قیام پذیر نہ ہو، البقرہ،۲: ۱۹۶) جب کہ احصار میں بالاتفاق مکہ کے رہنے والے اور باہر والے برابر ہیں۔

۴۷۱- بخاری اور احمد نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۹)۔

۴۷۲- فتح القدیر،۲: ۳۲۶-۳۳۳؛ الکتاب مع اللباب، ۱: ۲۱۵-۲۲۰؛ الشرح الصغیر،۲: ۱۱۹-۱۲۹؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۶۳-۳۶۷؛ القوانین الفقهیه، ۱۳۹ وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۳۵-۲۳۷؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۵؛ المغنی،۳: ۴۷۰ وبعد، ۴۸۰، ۵۳۴-۵۵۴؛ کشاف القناع،۲: ۶۱۵-۶۱۹؛ شرح مسلم، ۸: ۱۳۸؛ البدائع،۲: ۱۷۲-۱۷۵، ۱۷۹؛ المجموع،۸: ۲۶۹-۲۹۶۔

۴۷۳-ابن ماجہ: جوان مینڈھے اور جوان بکرے میں فرق ہے، اوّل الذکر جفتی کرتے ہیں اور ان سے حمل

ٹھہرتا ہے بخلاف مؤخر الذکر کے۔ جوان ہونے کا علم ان کی پشت پر اون اگنے سے ہوتا ہے۔

٤٧٤- حدیث صحیح ہے۔ بخاری مسلم۔

٤٧٥- شعائر لغت میں علامت کو کہتے ہیں۔ شعائر اللہ سے مراد اللہ کے دین کی علامتیں ہیں۔

٤٧٦- حاشیه الشرقاوی، ١: ٥٠٨ - ٥١٠؛ المغنی، ٣: ٥٤٣ وبعد۔

٤٧٧- اللباب، ١: ٢١٧۔

٤٧٨- الشرح الصغیر، ٢: ١٢٥- ١٢٨؛ القوانین الفقهیه، ١٤٠؛ الشرح الكبير، ٢: ٨٩۔

٤٧٩- حاشیه الشرقاوی علی تحفة الطلاب، ١: ٥٠٦ وبعد؛ الايضاح، ٦٣۔

٤٨٠- اسی طرح کی جگہ چراغ جلانے کی منت ماننا، اگر اس جگہ ایسے لوگ ہیں جو اس سے نفع اٹھائیں گے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

٤٨١- المغنی، ٣: ٥٣٧، ٥٤١ - ٥٤٨؛ غاية المنتهى، ١: ٣٨٨۔

٤٨٢- مسلم۔

٤٨٣- بخاری۔

٤٨٤- الكتاب مع اللباب، ١: ٢١٧ وبعد۔

٤٨٥- الشرح الصغیر، ٢: ٩٢-٩٣، ١٢٠؛ الشرح الكبير، ٢: ٨٦۔

٤٨٦- یا اس کے نائب نے ہدی کے ساتھ وقوف کیا ہو، جو تاجر وہاں رات کے ایک حصے میں جانور فروخت کرنے کے لیے کھڑے ہوتے ہیں ان سے عرفہ کی صبح کو خریدنا کافی نہیں ہے۔

٤٨٧- حاشیه الشرقاوی، ١: ٥٠٦؛ الايضاح، ٦٣۔

٤٨٨- المغنی، ٢: ٤٣٢-٤٣٣، ٣: ٥٤٥ - ٥٤٨؛ غاية المنتهى، ١: ٣٨٨ وبعد۔

۴۸۹- اللباب، ا: ۲۱۸؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۲۹؛ الشرح الکبیر، ۲: ۸۷؛ المغنی، ۳: ۵۴۱۔

۴۹۰- الکتاب مع اللباب، ا: ۲۱۸۔

۴۹۱- الجلال، جُل کی جمع ہے، لباس کی طرح جانور کو سردی سے بچاتی ہے۔ خطام سے مراد باگ ہے۔

۴۹۲- الشرح الصغیر مع حاشیہ الصاوی، ۲: ۱۲۸۔

۴۹۳- حاشیہ الشرقاوی، ا: ۵۰۹۔

۴۹۴- المغنی، ۳: ۴۳۳، ۵۴۵ وبعد؛ غایة المنتہی، ا: ۳۸۸۔

۴۹۵- القوانین الفقہیہ، ۱۴۰؛ الشرح الکبیر، ۲: ۹۲۔

۴۹۶- اللباب، ا: ۲۱۸ وبعد۔

۴۹۷- ابوداؤد۔

۴۹۸- المغنی، ۳: ۵۴۰۔

۴۹۹- بخاری؛ مسلم؛ احمد۔

۵۰۰- الایضاح، ۶۲؛ شرح المجموع، ۸: ۲۷۸، ۲۸۱۔

۵۰۱- الکتاب مع اللباب، ا: ۲۱۸، ۲۲۰۔

۵۰۲- القوانین الفقہیہ، ۱۳۹-۱۴۰؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۲۲ وبعد۔

۵۰۳- المہذب، ا: ۲۳۵ وبعد؛ الایضاح للنووی، ۶۱؛ شرح المجموع، ۸: ۲۶۹۔

۵۰۴- مسلم نے انہیں الفاظ سے روایت کی۔

۵۰۵- مسلم کے الفاظ یہی ہیں، بخاری کا یہ مفہوم ہے۔

۵۰۶- المغنی، ۳: ۵۴۹۔

۵۰۷- الکتاب، ۱: ۲۱۹۔

۵۰۸- الشرح الکبیر، ۲: ۹۱ -۹۲۔

۵۰۹- المہذب، ۱: ۲۳۶، المجموع، ۸: ۲۷۸، ۲۸۱ - ۲۸۹۔

۵۱۰- صحیح مسلم۔

۵۱۱- ابوداؤد؛ ترمذی؛ نسائی؛ ابن ماجہ؛ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

۵۱۲- المغنی، ۳: ۵۳۷ - ۵۳۹۔

۵۱۳- دارقطنی نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

فصل دوم

حرمین (مکہ معظّمہ اور مدینہ منورہ) کی خصوصیات

اس فصل میں دو مباحث ہیں: حرم مکہ اور حرم مدینہ

بحث اوّل: حرم مکہ معظّمہ:

اس میں حدود حرم، خانہ کعبہ کی تعمیر اور اس کی خصوصیات، مسجد حرام کی فضیلت، مکہ میں سکونت اختیار کرنا، مکہ اور مدینہ میں سے کون سا افضل ہے؟ مکہ میں داخل ہونے کے آداب، حرم مکہ میں ممنوع امور، حرم مکہ کے خصائص، مکہ کے اہم تاریخی مقامات کی زیارت۔

۱- حرم مکہ کی حدود:

حرم مکہ کی حدود سے مراد وہ جگہ ہے جہاں سے شکار کرنا، درخت کاٹنا، اور وہاں کی مٹی اور پتھر اٹھا کر لے جانا ممنوع ہے۔ ان سے متعلق احکام کا بیان اور یہ کہ کن اعتبار سے حرم مکہ دوسری جگہوں سے مختلف ہے۔

حرم کی حد:

مکہ سے مدینہ کے راستے کی طرف تین میل تک ہے، بنو نفار کے گھروں یا کنوؤں تک آج کل اس جگہ کو مساجد عائشہؓ کہتے ہیں۔ یمن کی جانب لبن کی گھاٹی کے کنارے تک سات میل تک، عراق کی طرف مکہ سے سات میل تک جبل منقطع یا المقطع تک، طائف اور وادی نمرہ کی طرف مکہ سے عرفات کی جانب سات میل تک اور جعرانہ کی طرف شعب آل

عبد اللہ ابن خالد تک نو میل تک اور جدہ کی طرف مکہ سے دس میل تک منقطع الاعشاش تک اور وادی عرفہ کی طرف گیارہ میل تک۔ وج کی وادی جو طائف کی طرف ہے وہ حرم میں شامل نہیں بلکہ حرم سے باہر (حِلّ) ہے(۱)۔

یاد رہے کہ تمام اطراف سے حرم کی علامتیں مقرر ہیں اور وہاں نشانات نصب کیے گئے تھے۔ ازرقی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے علامتیں نصب کی تھیں۔ جبریل علیہ السلام نے انہیں جگہیں بتائی تھی۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تجدید کرنے کا حکم دیا، پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت معاویہؓ نے ان کی تجدید کروائی۔ آج کل یہ جگہیں واضح اور معروف ہیں۔

مدینہ حِلّ تھا، اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم قرار دیا۔ صحیح یہ ہے کہ مکہ قدیم ترین دور سے حرم تھا، کیوں کہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اس شہر کو اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کی تخلیق کے دن سے حرم قرار دیا اور اللہ کے حرم قرار دینے کے باعث یہ قیامت تک حرم رہے گا'' (۲)۔

۲- کعبہ کی تعمیر، اس کی خصوصیت اور مسجد حرام کی فضیلت:

کعبہ کی تعمیر پانچ مرتبہ عمل میں آئی (۳)، ایک فرشتوں نے یا آدم علیہ السلام نے بنایا یا شیث بن آدم نے بنایا جیسا کہ سہیلی نے ذکر کیا، پھر ابراہیم علیہ السلام نے انہی بنیادوں پر تعمیر کیا، پھر بعثت نبویؐ سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں قریش نے دور جاہلیت میں تعمیر کیا۔ پھر جب جل گیا تو ابن زبیرؓ نے بنایا اور پھر حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور یہ عمارت آج تک موجود ہے۔

مسجد حرام کی توسیع کا کام حضرت عمرؓ کے دور میں ہوا بلکہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ

نے اس کی تعمیر کی، پھر عثمانؓ کے عہد میں اس کی توسیع ہوئی، پھر ولید بن عبد الملک کے دور میں پھر مہدی کے دور میں، پھر اسی طرح رہی تا آنکہ سعودی حکمرانوں کے دور میں اس کی کئی بار توسیع ہوئی اور حال ہی میں مغرب کی جانب بہت بڑی توسیع ہوئی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مجھے یہ امر پسند ہے کہ خانہ کعبہ کو اس کے حال پر رہنے دیا جائے اور گرایا نہ جائے، کیوں کہ اس کے گرانے سے اس کا احترام متاثر ہوتا ہے اور اس کا تماشہ بنتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کو یمنی کپڑے کا غلاف پہنایا، پھر حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، ابن الزبیرؓ اور بعد کے لوگوں نے غلاف پہنایا۔

ولید بن عبد الملک پہلا حکمران تھا جس نے اسلامی عہد میں بیت اللہ کو سونے سے مزین کیا۔ امام غزالیؒ نے خانہ کعبہ کو سونے اور ریشم سے مزین کرنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اسراف نہ ہو۔ خانہ کعبہ کو خوشبو لگانا بھی جائز ہے۔ تبرک وغیرہ کے لیے خانہ کعبہ کی کوئی چیز لینا حرام ہے۔ اگر کوئی شخص لے لے تو اسے واپس کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص تبرک کے طور پر لینا چاہتا ہو تو اپنے پاس سے خوشبو لائے اور خانہ کعبہ سے لگا کر پھر اپنے پاس رکھ لے، جیسا کہ نووی نے کہا ہے۔

بیت حرام:

اللہ رب العالمین کی عبادت کے لیے روئے زمین پر اللہ کے گھروں میں سے پہلا گھر یہی بنایا گیا۔ اسے زمانی اور رتبی برتری حاصل ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: إن أوّل بيت وضع للناس للذی ببكة مباركاً وهدى للعالمين، فيه آيات بينات مقام ابراهيم، ومن دخله كان آمناً (بے شک لوگوں کے لیے پہلا گھر جو بنایا گیا وہ مکہ میں ہے، برکت والا، جہانوں کی ہدایت کے لیے، اس میں کھلی نشانیاں ہیں، مقام ابراہیم علیہ

السلام ہے۔ جو اس میں داخل ہو گیا اسے امن حاصل ہو جاتا ہے۔ آل عمران،۳: ۹۶)۔ اس کی سب سے اہم نشانی مقام ابراہیم علیہ السلام ہے اور دوسری یہ اللہ کی طرف نسبت کے باعث اس کی تعظیم واجب ہے، حتیٰ کہ اہل عرب کے ہاں جو کوئی وہاں پناہ حاصل کرلے، جب تک وہاں رہے امن میں رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی اس خصوصیت کو باقی رکھتے ہوئے فرمایا: وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلىٰ (جب ہم نے بیت اللہ کو لوگوں کے لیے ٹھکانا اور جائے امن بنایا، تم مقام ابراہیم کو نماز پڑھنے کی جگہ بنالو، البقرہ،۲: ۱۲۵) او لم نمكن لهم حرماً آمنا (کیا ہم نے انہیں امن والے حرم میں ٹھکانا نہیں دیا۔ القصص ۲۸: ۵۷) اولم يروا انا جعلنا حرماً آمنا ويتخطف الناس من حولهم (کیا دیکھتے نہیں کہ ہم نے انہیں پرامن حرم دیا ہے اور ان کے اردگرد کے علاقوں میں لوگ غارت گری کا شکار ہو رہے ہیں۔ العنکبوت، ۲۹: ۶۷) اس لیے امام مالک اور شافعی کے نزدیک بلا ضرورت مکہ میں ہتھیار اٹھا کر چلنا حرام ہے البتہ اگر ضرورت ہو تو جائز ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا: ''مکہ میں ہتھیار اٹھانا جائز نہیں''۔

حرم میں گناہوں اور نیکیوں میں کئی گنا اضافہ ہو جاتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم (جو کوئی حرم میں ظلم کے ساتھ کج روئی کا ارادہ کرے ہم اسے درد ناک عذاب چکھاتے ہیں، الحج ۲۲: ۲۵) حرم میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے: ''میری اس مسجد میں ایک نماز دوسری جگہ کی ایک ہزار نماز کے برابر ہے۔ بجز مسجد حرام کے کہ مسجد حرام کی ایک نماز کا ثواب میری مسجد سے ایک سو گنا زیادہ ہے''(۴)۔ امام احمد نے حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں

روایت کیا ہے: ''مسجد حرام میں نماز ایک لاکھ نمازوں سے افضل ہے''۔ طبرانی نے ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ: ''مسجد حرام میں نماز ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے اور میری مسجد میں نماز ایک ہزار کے برابر ہے اور بیت المقدس میں نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے''۔ اس سے تین مساجد کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔ مسجد حرام پھر مسجد نبویؐ پھر مسجد اقصیٰ۔ مسجد حرام مطلقاً تمام مساجد سے افضل ہے۔ اس میں عبادت کا قصد کرنا مقصود بالذات ہے۔ اگر وہاں نماز پڑھنے کی منت مانے تو وہیں نماز ادا کرنا واجب ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''تین مساجد کے سوا اور کسی مسجد کے لیے قصداً سفر نہ کیا جائے: مسجد حرام، میری یہ مسجد اور مسجد اقصیٰ''(۵)۔

مسجد حرام کے لفظ سے بالعموم مسجد مراد ہوتی ہے کبھی اس سے حرم اور کبھی مکہ بھی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ذلک لمن یکن اهله حاضری المسجد الحرام (یہ اس شخص کے لیے جس کا خاندان مسجد حرام یعنی مکہ کا رہنے والا نہ ہو، البقرہ۲: ۱۹۶) حج کے ایام میں مکہ کو شعائر حج کے اہم ترین مقام کی حیثیت دی گئی ہے جس سے اس کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے(۶)۔

۳- مکہ میں سکونت اختیار کرنا اور اس کی فضیلت:

نووی اور زرکشی(۷) سمیت علماء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے۔ کہ نماز اور دوسری تمام عبادات کے ثواب کے اضافے کے سلسلے میں حرم مکہ مسجد حرام کی طرح ہے حسن بصری کہتے ہیں: مکہ میں ایک روزے کا ثواب ایک لاکھ روزے کے برابر ہے اور ایک درہم کا صدقہ ایک لاکھ درہم کے برابر ہے، اسی طرح ہر نیکی ایک لاکھ گنا بڑھ جاتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مکہ کا رمضان دوسری جگہ کے رمضان سے

ایک ہزار گنا افضل ہے''(۸)۔ نیز فرمایا: ''جس نے مکہ سے پیدل حج کیا، حتیٰ کہ واپس مکہ لوٹ آیا تو اسے حرم کی نیکیوں میں سے ہر قدم پر سات سو نیکیاں ملیں گی اور حرم کی نیکیاں ایک لاکھ کے برابر ہیں''(۹)۔

علماء کی ایک جماعت جن میں ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، مجاہدؒ اور احمد بن حنبلؒ شامل ہیں۔ کہتی ہے کہ مکہ میں جس طرح نیکی کا ثواب کئی گنا ہے اسی طرح گناہ کی سزا بھی کئی گنا ہے۔ بعض متاخرین جن کی رائے میں گناہ کی سزا بھی بڑھ جاتی ہے یہ کہتے ہیں کہ گناہ کی تعداد میں نہیں بلکہ اس کی شدت میں اضافہ ہو جاتا ہے کیوں کہ ایک برائی کا بدلہ اسی قدر ہے جتنی کہ برائی ہو البتہ برائیاں با یک دیگر متفاوت ہوتی ہیں۔ اللہ کے حرم میں گناہ کرنا دوسری جگہوں پر گناہ کرنے کی بہ نسبت بہت بڑا اور سخت عمل ہے۔

حرم میں گناہ کا ارادہ کرنا بھی گناہ ہے، خواہ گناہ کا ارتکاب نہ کیا ہو، ارشاد ربانی ہے: **ومن یرد فیہ بالحاد بظلم نذقہ من عذاب الیم** (جو کوئی حرم میں ظلم کے ساتھ ٹیڑھ پن کا ارادہ بھی کرے گا اسے ہم دردناک عذاب میں مبتلا کریں گے، الحج ۲۲: ۲۵)۔ یہ ایک استثنائی صورت ہے کہ حرم کے احترام کی وجہ سے گناہ کا ارادہ کرنے پر بھی گناہ ہے جب کہ دوسری جگہوں پر جب تک گناہ کیا نہ جائے محض ارادے سے گناہ نہیں ہوتا۔

حرم کے پڑوس میں رہنے کے بارے میں امام مالک اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے کیوں کہ اس میں یہ اندیشہ ہے کہ حرم کے احترام میں کمی واقع ہو اور مسلسل وہاں رہنے کے باعث اس سے تعلق اور انس ومحبت میں فرق آ جائے جس کی وجہ سے حرم کی تعظیم اور احترام میں کمی واقع ہو، جو ممنوع ہے۔ دور رہنے سے وہاں جانے اور بار بار جانے کا شوق اور داعیہ پیدا ہوتا ہے۔ نیز حرم میں گناہوں کے ارتکاب کا اندیشہ بھی ہے جو ممنوع ہے۔

حنفیہ کے نزدیک صاحبینؒ کی رائے کو ترجیح ہے اور وہ یہ ہے کہ مکہ یا مدینہ میں رہنا مکروہ نہیں، بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ مکہ کی بہ نسبت مدینہ میں رہنا افضل ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کے نزدیک جس شخص کو گناہ میں مبتلا ہونے کا خوف نہ ہو اس کے لیے مکہ یا مدینہ میں رہنا مستحب ہے(۱۰)۔ کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کے بارے میں فرمایا: ''تم مجھے اللہ کی زمین میں سب سے زیادہ محبوب ہو، اگر مجھے یہاں سے نکالا نہ گیا ہوتا تو میں کبھی نہ نکلتا''(۱۱)۔ امام احمد کہتے ہیں، جو شخص استطاعت رکھتا ہو اس کے لیے مکہ کی بہ نسبت مدینہ میں رہنا زیادہ بہتر ہے۔ کیوں کہ وہ مسلمانوں کی جائے ہجرت ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جو کوئی مدینہ کی تکلیفوں اور سختیوں پر صبر کرے گا میں قیامت کے روز اس کا گواہ اور سفارشی ہوں گا''(۱۲)۔

۴- کیا مکہ افضل ہے یا مدینہ(۱۳)؟

قاضی عیاض وغیرہ کہتے ہیں: اس امر پر اجماع ہے کہ روئے زمین پر مطلقاً وہ قطعہء ارض سب سے افضل ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر کو چھو رہا ہے، اس کے بعد مکہ اور مدینہ باقی روئے زمین سے افضل ہیں۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا مکہ افضل ہے یا مدینہ؟ امام مالک حضرت عمرؓ اور دوسرے مدنی صحابہؓ کے اتباع میں مدینہ کو افضل قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ ہجرت کی جگہ ہے، صحابہؓ کا مستقر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رہائش کا شہر ہے، اس کی فضیلت کے بارے میں متعدد صحیح احادیث آئی ہیں(۱۴)۔ ان میں سے ایک یہ کہ ''مدینہ پاک شہر ہے گندگی کو اس طرح باہر پھینک دیتا ہے جیسے آگ چاندی سے میل کچیل کو الگ کر دیتی ہے''(۱۵)۔

اکثر علماء اور تینوں ائمہ کی رائے یہ ہے کہ مکہ افضل ہے کیوں کہ مکہ کے بارے میں

اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ: ''اللہ کی قسم تو اللہ کی زمین میں سب سے بہتر جگہ ہے اور اللہ کی سب سے زیادہ محبوب قطعۂ ارض ہے اگر مجھے یہاں سے نکالا نہ جاتا تو میں کبھی نہ نکلتا''(۱۶)۔

نیز حدیث میں ہے: ''اے مکہ! اللہ کی قسم تو اللہ کی زمین میں سب سے بہتر ہے اور اللہ کا سب سے پسندیدہ شہر ہے، اگر مجھے تجھ سے نکالا نہ جاتا تو میں کبھی نہ نکلتا''(۱۷)۔

ترمذی میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ''تم مجھے کتنے اچھے اور کتنے پیارے لگتے ہو، اگر میری قوم نے مجھے تم سے نکال نہ دیا ہوتا تو میں تمہارے سوا اور کسی جگہ نہ رہتا''۔

العز بن عبد السلام نے مکہ کی مدینہ پر فضیلت کے کئی اسباب بیان کیے ہیں مثلاً:

۱- حج اور عمرہ کے لیے مکہ کا سفر کرنا، جب کہ یہ دونوں واجب ہیں، مدینہ میں اس طرح کی کوئی عبادت واجب نہیں۔

۲- اللہ نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کے وقت سے ہی اسے حرام قرار دیا۔

۳- اللہ نے اسے جاہلیت اور اسلام دونوں میں امن کی جگہ اور حرم بنایا۔

۴- اس میں حج اور عمرہ کے سوا کوئی داخل نہیں ہوسکتا خواہ یہ عبادتیں واجب ہوں یا مستحب۔

۵- مکہ میں داخل ہونے کے آداب:

جو کوئی مکہ میں داخل ہو رہا ہو اس کے لیے مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں:(۱۸)

۱- جس کسی نے میقات سے حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہو اس کے لیے مناسب ہے کہ سیدھا مکہ کا رخ کرے اور وہاں سے عرفات جائے۔

۲- جب حرم مکہ میں پہنچے تو یہ دعا کرے: اللھم ھذا حرمک وامنک فحرمنی علی النار وآمنی من عذابک یوم تبعث عبادک، واجعلنی من أولیائک وأھل طاعتک (اے اللہ! یہ تیرا حرم ہے اور تیرا امن ہے، مجھے آگ پر حرام کر دے اور مجھے عذاب سے مامون کر دے، جس روز تو اپنے بندوں کو اٹھائے گا، مجھے اپنے دوستوں اور اطاعت شعاروں میں سے بنا دے)۔ اور جس قدر ممکن ہو دل میں اور بدن پر خشوع وخضوع طاری کرے۔

۳- جب مکہ میں پہنچے تو مکہ میں داخل ہونے کی نیت سے ذی طوی (۱۹) کے مقام پر غسل کرے، اگر کسی دوسرے راستے سے آ رہا ہو تو وہاں غسل کرے۔ یہ غسل ہر کسی کے لیے حتیٰ کہ حیض، نفاس والی عورت اور بچے کے لیے بھی مستحب ہے۔

۴- مستحب یہ ہے کہ ثنیہ کَداء (۲۰) سے مکہ میں داخل ہو اور جب وطن واپس جانے لگے تو ثنیہ کُداء (۲۱) سے باہر نکلے۔

۵- شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے کہ مکہ میں پیدل داخل ہو، سوار ہو کر نہیں۔

۶- دن اور رات میں کسی بھی وقت مکہ میں داخل ہو سکتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے موقع پر دن میں اور عمرہ کے موقع پر رات میں داخل ہوئے تھے، شافعیہ کے نزدیک دن میں مکہ میں داخل ہونا مستحب ہے۔

۷- مکہ میں داخلے کے وقت بھیڑ میں لوگوں کو تکلیف پہنچانے سے بچے، جو کوئی ساتھ لگے اس سے نرمی سے پیش آئے اور دل میں اس جگہ کی عظمت کا خیال رکھے جس کی طرف جا رہا ہے۔

۸- جو کوئی حرم کے باہر سے آ رہا ہے اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ حج یا عمرہ کا احرام

باندھ کر مکہ میں داخل ہو۔ شافعیہ کے نزدیک احرام باندھ کر داخل ہونا مستحب ہے، دوسرے علماء کے نزدیک واجب ہے۔

۹- جب خانہ کعبہ پر نگاہ پڑے تو مستحب یہ ہے کہ ہاتھ اٹھالے، حدیث میں آتا ہے کہ خانہ کعبہ پر نگاہ پڑتے وقت مسلمان کی دعا قبول ہوتی ہے، اس وقت یہ دعا کرے:

اللھم زد ھذا البیت تشریفا وتعظیماً وتکریماً ومھابة وزد من شرفه وعظمه ممن حجه او اعتمره تشریفاً وتکریماً وتعظیماً وبرا (اے اللہ! اس گھر کی عزت، عظمت، احترام اور ہیبت میں اضافہ فرما، اور جو کوئی اس کا حج یا عمرہ کرے اس کی عزت، احترام، عظمت اور نیکی میں اضافہ فرما) اس دعا کا اضافہ بھی کرلے: اللھم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام (اے اللہ! تو سراپا سلامتی ہے اور تجھی سے سلامتی ہے ہمیں اے ہمارے رب! سلامتی کے ساتھ زندہ رکھ)۔

دنیا اور آخرت کے جن اہم امور کے متعلق چاہے دعا کرے، سب سے اہم دعا اپنی مغفرت کی دعا ہے۔ کعبہ کی زیارت کرتے وقت جس قدر عاجزی، خشوع اور خضوع پیدا کرسکتا ہو کرے، یہ صلحاء اور عارفین کا طریقہ ہے۔

خانہ کعبہ کے سامنے یوں کہے: اللھم ان ھذا البیت بیتک والحرم حرمک والامن امنک وھذا مقام العائذ بک من النار (اے اللہ! یہ گھر تیرا گھر ہے، یہ حرم تیرا حرم ہے، امن تیرا امن ہے، یہ تجھ سے آگ سے پناہ مانگنے والے کے کھڑے ہونے کی جگہ ہے)۔

۱۰- مستحب یہ ہے کہ مکہ میں داخل ہوتے ہی مکان کرائے پر لینے اور لباس تبدیل

کرنے وغیرہ کاموں میں مصروف ہونے کی بجائے سب سے پہلے طواف کرے، یہ طواف قدوم ہے جو جمہور کے نزدیک سنت اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، بعض ساتھیوں کو سامان اور سواریوں کے پاس چھوڑ دے اور طواف کرے، پھر سب اپنے سامان اور سواریوں کے پاس واپس آکر مکان کرائے پر حاصل کریں۔

خوبصورت اور معزز خواتین کے لیے مستحب یہ ہے کہ مردوں کے سامنے نہ جائیں اور طواف مؤخر کردیں، رات کو مسجد میں داخل ہوں۔

باب بنی شیبہ سے مسجد میں داخل ہونا مستحب ہے، داخل ہوتے وقت پہلے دایاں پاؤں اندر رکھے اور یہ دعا پڑھے: أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطن الرجيم، بسم الله والحمد لله اللّٰهم صل على محمد وعلى آل محمد، اللّٰهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك (میں عظمت والے اللہ کی، اس کی باعزت ذات اور اس کی قدیم بادشاہت کی پناہ میں آتا ہوں شیطان مردود سے، اللہ کے نام سے، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، اے اللہ! محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی آل پر رحمت نازل فرما، اے اللہ! میرے گناہ بخش دے اور میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے)۔

جب مسجد سے باہر نکلے تو پہلے بایاں پاؤں باہر رکھے اور یہی دعا پڑھے البتہ آخر میں افتح لي ابواب فضلك (میرے لیے اپنے فضل کے دروازے کھول دے) کہے۔ ہر مسجد میں داخل ہوتے وقت یہ دعا اور ذکر مستحب ہے۔

۱۱- جب مسجد حرام میں داخل ہو تو مناسب یہ ہے کہ تحیۃ المسجد یا اور کسی کام میں مصروف نہ ہو بلکہ حجر اسود کی طرف جائے اور وہاں سے طواف قدوم شروع کرے، یہ مسجد حرام

کا سلام ہے۔ ہر شخص خواہ احرام میں ہو یا نہ ہو مسجد حرام میں داخل ہونے والے کے لیے طواف کرنا مستحب ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص فرض یا قضا نماز پڑھنے یا جماعت سے رہ گیا ہو اور اسے ادا کرنا یا وتر یا صبح کی سنتیں یا دوسری مؤکدہ سنتیں پڑھنے کے لیے داخل ہوا ہو تو پہلے وہ پڑھے اور اس کے بعد طواف کرے۔

اگر ایسے وقت میں مسجد میں داخل ہوا ہو کہ لوگوں کو طواف سے روک دیا گیا ہے تو تحیۃ المسجد پڑھ لے۔

۱۲- حج کرنے والے کے لیے بیت اللہ میں داخل ہو کر دو رکعت پڑھنا مستحب ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا تھا، جوتوں اور موزوں سمیت خانہ کعبہ میں داخل نہ ہو اور حجر اسماعیل میں بھی جوتوں اور موزوں کے ساتھ نہ جائے کیوں کہ وہ خانہ کعبہ کا حصہ ہے۔ کعبہ میں ہتھیار نہ لے جائے۔

خانہ کعبہ کے پردے جب اتارے جائیں تو صدقہ کر دیے جائیں، خانہ کعبہ کی خوشبو نہ لی جائے۔ حرم کی مٹی باہر نہ لے جائے نہ باہر سے حرم میں مٹی منتقل کی جائے، اسی طرح حرم کے پتھر اور مٹی حرم سے باہر نہ لے جائے۔

۱۳- جو کوئی مکہ معظمہ میں حج یا عمرہ کے لیے جائے اس کے لیے مستحب ہے کہ وہاں سے واپسی سے پہلے ایک ختم قرآن حکیم وہاں کرے۔

۱۴- مالکیہ کے نزدیک طواف وداع مستحب ہے، دوسرے ائمہ کے نزدیک واجب ہے۔

۶- وہ احکام جن میں حرم دوسری جگہوں سے مختلف ہے (حرم کی خصوصیات اور وہاں کی ممنوعات)۔

حرم مکہ کے کچھ خاص احکام ہیں، جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں(۲۲):

۱- مناسب یہ ہے کہ کوئی شخص بلا احرام حرم میں داخل نہ ہو، یہ شافعیہ کے نزدیک مستحب اور دوسروں کے نزدیک واجب ہے۔

۲- حرم میں شکار کرنا ہر شخص کے لیے خواہ وہ احرام میں ہو یا نہ ہو حرام ہے البتہ ایسے جانور جو غالباً ایذا پہنچاتے ہیں، انہیں مارنا جائز ہے، اس میں داؤد ظاہری کا اختلاف ہے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے: ''شکار کو ڈرایا یا بھگایا نہ جائے''۔

۳- حرم میں درخت کاٹنا، خودرو تازہ جھاڑیاں کاٹنا، جنہیں لوگ خود نہیں اُگاتے مثلاً گھاس، جھاڑیاں، کانٹے دار درخت کاٹنا حرام ہیں، البتہ اگر ضرورت ہو مثلاً اذخر وغیرہ (خوشبو دار گھاس) کاٹنا جائز ہے۔ مالکیہ نے چھ مزید اشیاء کو اذخر کے ساتھ شامل کیا ہے: سنا (جو سنا کی کے نام سے مشہور ہے) کیوں کہ دوائی کے لیے اس کو کاٹنے کی ضرورت ہوتی ہے، ھش، (ٹیڑھی چھڑی سے درختوں سے پتے اتارنا)(۲۳) چھڑی، مسواک، مکہ میں مکان بنانے کے لیے درخت کاٹنا، باغوں کی درستگی کے لیے شاخیں اور جھاڑ جھنکاڑ صاف کرنا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا تھا: ''اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کی تخلیق کے وقت اس شہر کو حرام قرار دے دیا تھا۔ یہ قیامت تک اللہ کے حرام کرنے کے سبب حرام ہے، اس کے کانٹے دار درخت نہ کاٹے جائیں، شکار نہ بھگائے جائیں۔ گری پڑی چیز نہ اٹھائی جائے، ہاں مالک کی تلاش کے لیے اٹھائی جا سکتی ہے اور اس کا

گھاس نہ کاٹا جائے'' (۲۴) حضرت عباسؓ نے کہا، اذخر کو مستثنیٰ فرما دیں، یارسول اللہ، کیوں کہ یہ ہمارے لیے جلانے کے کام آتا ہے اور گھروں میں استعمال ہوتا ہے، آپؐ نے فرمایا: ''اذخر مستثنیٰ ہے'' (۲۵)، درخت کاٹنے پر جمہور کے نزدیک اس کا تاوان دینا واجب ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ جن درختوں اور نباتات کو لوگ خود اگاتے ہیں، شافعیہ کی اظہر روایت کے مطابق ان کو کاٹنے کی حرمت اور تاوان خودرو درختوں کی طرح ہے کیوں کہ اوپر مذکور حدیث عام ہے۔ اذخر کا کاٹنا جائز ہے اور کاٹنے عوسج (کانٹے دار جھاڑی) وغیرہ کی طرح ہے جن سے ایذا پہنچتی ہے اور یہ موذی شکار کی مانند ہے۔ ان کے کاٹنے پر تاوان نہیں ہے۔ شافعیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ حرم سے جانوروں کے لیے گھاس کاٹنا، دوائی کے لیے حنظل وغیرہ کاٹنا اور کھانے کے لیے خرفہ کا ساگ یا دوسری سبزیاں کاٹنا جائز ہیں (۲۶)۔

شافعیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک خود کاشتہ درخت اور پودے کاٹنا جائز ہیں مثلاً اخروٹ، بادام، کھجور وغیرہ کے درخت یا اراک کے درخت یا انار، خس، تربوز اور گندم کے پودے، خشک درخت اور گھاس کاٹنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ وہ مر گئے ہیں بلکہ وہ زمین کو چھوڑ چکے ہیں لیکن اس کے لیے درخت کے پتے لینا جائز ہے۔ اسی طرح سانپ کی چھتری کاٹنا بھی جائز ہے کیوں کہ اس کی جڑ نہیں ہوتی، وہ پھل کی طرح ہے، کوے، چیل، چوہے، سانپ، آوارہ کتے اور مچھر، چیونٹی، پسو، چچڑی وغیرہ کو مارنے میں کوئی حرج نہیں اسی طرح وہ چیزیں بھی جو شکار نہیں ہیں، البتہ ان میں وہی اختلاف ہے جو اوپر مذکور ہے۔

وج (طائف کی وادی) کا شکار اور اس کے درخت کاٹنے حرام ہیں، شافعیہ کے

نزدیک اس کا تاوان نہیں ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے کہ ''وج کا شکار اور درخت حرام ہیں''۔(۲۷) حنابلہ کے نزدیک یہ مباح اور حلال ہیں، کیوں کہ اصل اباحت ہے۔ اس حدیث کو امام احمد نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ شافعیہ کے نزدیک اس کا تاوان ہرگز نہیں ہے۔

۴- حرم کی مٹی اور پتھر وہاں سے نکالنا منع ہے، اکثر شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، نووی کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ حرام ہے، حنفیہ کے نزدیک حرم کے پتھر اور مٹی وہاں سے لے جانے میں کوئی حرج نہیں۔

۵- جمہور کے نزدیک ہر قسم کے کافر کے لیے حرم میں داخل ہونا منع ہے، خواہ سکونت کے لیے یا محض وہاں سے گزر رہا ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے جب تک کہ وہاں مستقل سکونت اختیار نہ کرے۔

۶- مکہ میں گری پڑی چیز اٹھانا جائز نہیں، ایسی چیز کو اپنی ملکیت میں لانا حرام ہے، البتہ اس کا اعلان کرنے کے لیے اور حفاظت سے اپنے پاس رکھنے اور مالک تک پہنچانے کے لیے اٹھانا جائز ہے، دوسرے علاقوں میں گری پڑی چیز اٹھانا جائز ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے ''مکہ میں گری پڑی چیز اٹھانا جائز نہیں، ہاں جو اعلان کرنے کے لیے اٹھائے، اس کے لیے جائز ہے''۔

۷- جو شخص حرم مکہ میں کسی کو قتل کر دے اس پر دیت غلیظہ واجب ہوتی ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه (مسجد حرام کے پاس ان سے لڑائی نہ کرو جب تک کہ وہ تم سے وہاں لڑائی نہ کریں، البقرہ، ۱۹۱:۲) کیوں کہ حرم میں امن کی ضمانت دی گئی ہے اور اگر غلطی سے کوئی قتل کر دے

تو دیت غلیظہ واجب ہوگی، خواہ قاتل اور مقتول دونوں حرم میں ہوں یا ان میں سے کوئی ایک حرم میں ہو۔

دیت غلیظہ کی مقدار امام احمد کے نزدیک اونٹوں کی تعداد کے اضافے سے متعلق ہے کہ ایک تہائی دیت زائد دی جائے، امام شافعی کے نزدیک اونٹوں کی عمر کے اضافے سے متعلق ہے تعداد نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک حرم مدینہ میں قتل پر دیت غلیظہ نہیں ہے۔

جمہور کے نزدیک اگر باغی حرم میں ہوں اور لڑائی کے بغیر ان کو بغاوت سے روکنا ممکن نہ ہو تو حرم مکہ میں باغیوں سے لڑائی کرنا جائز ہے، علماء کی ایک جماعت اس سے متفق نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ باغیوں سے لڑائی کا تعلق حقوق اللہ سے ہے جسے ضائع کرنا جائز نہیں ہے، پس حرم میں اللہ کے حقوق کی حفاظت کرنا انہیں ضائع کرنے کی، نسبت زیادہ اہم ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک حرم میں حدود وقصاص قائم کیے جا سکتے ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتی یقاتلو کم فیه (مسجد حرام کے پاس ان سے قتال نہ کریں جب تک کہ وہ تم سے وہاں قتال نہ کریں، البقرہ ۲: ۱۹۱) کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن خطل کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا، جب کہ وہ خانہ کعبہ کے پردوں سے چمٹا ہوا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ موذی چیزوں کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا وہ خواہ حرم میں ہوں یا حل میں انہیں قتل کر دیا جائے کیوں کہ وہ فطرتاً موذی تھے۔

امام احمد، امام ابوحنیفہ اور ظاہریہ کے نزدیک جس پر حد یا قصاص واجب ہو وہ جب

تک حرم میں ہے محفوظ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ومن دخله كان آمنا (جو حرم میں داخل ہوا اسے امن ہے، آل عمران ۳: ۹۷) نیز ارشاد نبوی ہے: ''لا یحل لا مرئی یؤمن باللہ والیوم الآخر ان یسفک به دما''(۲۸) (کسی ایسے شخص کے لیے جو اللہ اور قیامت پر یقین رکھتا ہے جائز نہیں کہ حرم میں خون بہائے)۔

۸- مشرک کو حرم میں دفن کرنا جائز نہیں اور دفن کیا گیا تو اس کی لاش نکالنا واجب ہے۔

۹- حج کے کفارے اور قربانیاں بطور خاص حرم میں ذبح کرنا ہوتی ہیں۔

۱۰- اگر تمتع یا قران کرنے والا حرم کے اندر رہتا ہو تو اس پر دم تمتع اور دم قران واجب نہیں۔

۱۱- شافعیہ کے نزدیک مکہ اور سارے حرم میں کسی وقت نفل نماز پڑھنا جائز ہے، خواہ ان نوافل کا کوئی سبب ہو یا نہ ہو۔

۱۲- اگر حرم جانے کی منت مانے تو شافعیہ کے نزدیک حج یا عمرہ کے لیے جانا ضروری ہو جاتا ہے جب کہ دوسری مساجد میں جانے کی منت ماننے سے وہاں جانا واجب نہیں ہوتا۔ البتہ مسجد نبویؐ اور مسجد اقصیٰ بھی اس سے مستثنیٰ ہیں، وہاں جانے کی منت ماننے سے وہاں جانا ضروری ہو جاتا ہے کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے: ''ارادۂ سفر جائز نہیں بجز ....'' الحدیث۔

۱۳- اگر صرف مکہ میں جانور ذبح کرنے کی منت مانی تو شافعیہ کے نزدیک وہاں ذبح کر کے حرم کے مساکین پر گوشت تقسیم کرنا واجب ہے۔ اگر کسی دوسرے شہر میں ذبح کرنے کی منت مانی تو شافعیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ ایسی منت واجب نہیں ہوتی۔

۱۴- شافعیہ کے نزدیک صحرا میں پیشاب پائخانہ کرتے وقت قبلہ کی طرف منہ یا پشت کرنا حرام ہے۔

۱۵- مسجد حرام میں نماز پڑھنے اور دوسری تمام عبادات کا ثواب کئی گنا بڑھ جاتا ہے۔

۱۶- اہل مکہ کے لیے مسجد حرام میں نماز عید پڑھنا مستحب ہے، جب کہ دوسرے لوگوں کے لیے عید گاہ میں نماز عید پڑھنا افضل ہے، شافعیہ کے نزدیک صرف اس صورت میں جب کہ مسجد تنگ ہو(۲۹) اگر مسجد کشادہ ہو تو عید گاہ کے بجائے مسجد میں افضل ہے۔

۱۷- حرم میں مقیم شخص کے لیے حرم کے باہر سے حج کا احرام باندھنا جائز نہیں۔

۷- مکہ کے اہم تاریخی مقامات کی زیارت:

ابن جزی کہتے ہیں(۳۰) جن مقامات کی تبرکاً زیارت کا قصد کرنا چاہیے ان میں حضرت اسماعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ ہاجرہ کی قبریں ہیں جو حجر میں ہیں، حضرت آدم علیہ السلام کی قبر ہے جو جبل ابوقبیس پر ہے، وہ غار ہے جس کا ذکر قرآن حکیم میں ہے وہ جبل ابوثور پر ہے، غار حراء ہے، جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی نازل ہوئی، ان قبور کی زیارت ہے جو مکہ اور مدینہ میں صحابہ کرامؓ، تابعین اور ائمہ کی ہیں۔

جبل حراء یا جبل نور:

مکہ کے شمال میں مکہ سے پانچ کیلو میٹر کے فاصلے پر ہے، عرفات جاتے ہوئے بائیں ہاتھ واقع ہے، تقریباً دو سو میٹر بلند ہے، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی نازل ہوئی جس میں سورۂ علق کا ابتدائی حصہ نازل ہوا۔

جبل ثور:

مکہ کے اردگرد کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ ہے جو پانچ سو میٹر بلند ہے اور مکہ کے جنوب میں چھ میل کے فاصلے پر ہے، مدینہ کی طرف ہجرت کے دوران رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے ساتھی ابوبکرؓ تین دن تک یہاں چھپے رہے۔

دوسرے تاریخی مقامات میں دار ارقم ہے جو صفا کے پاس ہے، رقم مخزومی چھ صحابہؓ کے بعد مسلمان ہوئے، ان کا گھر شروع اسلام کی خفیہ تبلیغ کا مرکز تھا، وہیں حضرت عمرؓ اسلام لائے۔

معلاۃ یا حجون کا قبرستان: مکہ کے شمال مشرق میں مکہ والوں کا قدیم ترین قبرستان ہے جو جاہلی دور سے آج تک کا قبرستان ہے، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد اور چچاؤں اور دوسرے بنو ہاشم کی قبریں ہیں، یہاں بعض صحابہؓ اور تابعین کے مزار بھی ہیں یہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو دادوں عبد مناف اور عبد المطلب کی اور آپؐ کے چچا ابوطالب کی قبریں ہیں، یہیں آپؐ کی والدہ سیدہ آمنہؓ کی قبر ہے، یہیں آپؐ کی زوجہ سیدہ خدیجہؓ دفن ہیں اور یہیں عبد اللہ بن زبیرؓ اور ان کی والدہ اسماءؓ بنت ابی بکرؓ کی قبریں ہیں۔

منیٰ مکہ سے سات کیلومیٹر کے فاصلے پر ایک قصبہ ہے، جس میں تین جمرات ہیں، چھوٹا، درمیانہ اور بڑا اور مسجد کبش ہے جو اس مینڈھے کی طرف منسوب ہے جو اسماعیل علیہ السلام کے فدیہ کے طور پر ذبح ہوا اور مسجد بیعت ہے، جہاں اہل مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اور مسجد خیف کے نام سے بڑی مسجد ہے۔

عرفات:

سطح سمندر سے ۲۲۵ میٹر بلند پہاڑی ہے اور مکہ کے جنوب مشرق میں ۲۵ کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے اس کے شمال میں جبل رحمت ہے، جس کے پاس ۱۰ ہجری میں حجۃ الوداع کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وقوف کیا تھا اور اسی جگہ یہ آیت نازل ہوئی: الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام

دینا (آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو دین کے طور پر پسند کر لیا، المائدہ ۵:۳)۔

بحث دوم: حرم مدینہ منورہ

حدود حرم، مسجد نبویؐ کی فضیلت، حرم مدینہ کی خصوصیات، وہاں کے ممنوع امور، حرم مدینہ کس اعتبار سے حرم مکہ سے مختلف ہے، مسجد نبویؐ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اطہر کی زیارت، مدینہ کے تاریخی مقامات کی زیارت۔

۱- حرم مدینہ کی حدود

حرم مدینہ شمالاً جنوباً: چاروں طرف سے بارہ بارہ میل کی مسافت ہے، عائر سے ثور تک، کیوں کہ صحیحین میں حدیث ہے کہ "مدینہ عیر سے ثور تک حرم ہے"۔ عیر یا عائر مدینہ کے قریب ایک پہاڑی ہے۔ ثور احد کے پیچھے شمال کی جانب ایک چھوٹا سا پہاڑ ہے۔ احد کا پہاڑ حرم میں شامل ہے(۳۱)۔ شرقاً غرباً بھی بارہ بارہ میل ہے، مدینہ دونوں طرف کے سوختہ سنگلاخ کے درمیان ہے، کیوں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرف کے سوختہ سنگلاخ کے درمیان علاقے کو حرم قرار دیا تھا"(۳۲)۔ مدینہ کی مسافت چاروں طرف سے بارہ بارہ میل ہے، اب جو اس کی فصیل ہے وہ عہد نبوت میں کنارے پر تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے اردگرد بارہ میل کی حد بندی کی تھی۔

بہتر یہ ہے کہ اسے یثرب نہ کہا جائے کیوں کہ یہ قدیم جاہلی نام ہے، اس کا نام طیبہ، طابہ، الدار، المدینہ اور یثرب ہے۔

۲- مسجد نبویؐ کی فضیلت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کے ہمراہ یہ مسجد 70×60 ہاتھ تعمیر

فرمائی۔ پھر حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، عبد الملک بن مروان اور اس کے بیٹے ولید (۳۳) نے یکے بعد دیگرے اس کی توسیع کی۔ اس کی آخر توسیع ملک عبد العزیز آل سعود کے ہاتھوں ہوئی اور مغرب کی طرف بہت بڑا رقبہ اس میں شامل کر لیا گیا تا کہ حج کے دوران نماز پڑھنے کے لیے جگہ میسر آ سکے۔ اب اس میں توسیع کا اتنا بڑا کام جاری ہے کہ تقریباً پرانا مدینہ شہر سارے کا سارا مسجد نبویؐ میں شامل ہو گیا ہے۔

اس مسجد میں ایک نماز کا ثواب دوسری جگہ کے ایک ہزار نماز سے افضل ہے، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جسے صحیحین نے بیان کیا ہے کہ ''میری اس مسجد میں ایک نماز کا ثواب دوسری کسی مسجد کی ایک ہزار نماز سے افضل ہے، بجز مسجد حرام کے''۔ نووی کہتے ہیں کہ یہ فضیلت فرض اور نفل تمام نمازوں کو شامل ہے جیسا کہ مکہ میں ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ اس کا تعلق ثواب سے ہے یعنی ایک نماز کا ثواب ایک ہزار نماز سے زیادہ ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ایک نماز ایک ہزار نمازوں کے لیے کافی ہو جائے گی۔ اگر کسی پر دو نمازیں فرض ہیں اور وہ مسجد نبویؐ میں ایک نماز پڑھتا ہے تو وہ دو نمازوں کے قائم مقام نہیں ہوگی۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

امام نووی کی رائے یہ ہے کہ اس فضیلت کا تعلق صرف اس مسجد سے ہے جو عہد نبویؐ میں مسجد تھی، اضافہ شدہ حصے کے ساتھ نہیں ہے کیوں کہ آپؐ کا ارشاد ہے۔ ''میری اس مسجد میں''۔ جب کہ دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ جتنی اس میں وسعت ہوتی جائے گی، اس کے لیے فضیلت ثابت ہوتی جائے گی۔ جیسا کہ مکہ معظمہ کی مسجد کے بارے میں یہی حکم ہے کہ اس میں وسعت سے اس کی فضیلت اس حصے کے لیے بھی ثابت ہو جاتی ہے جس کا اضافہ کیا گیا ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ ''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب مسجد نبویؐ

میں اضافہ کیا تو فرمایا: اگر ہم اس میں اتنا اضافہ کر دیں کہ یہ جبانہ(۳۴) تک پہنچ جائے تو بھی مسجد نبویؐ ہی رہے گی''(۳۵)۔

ایک اور حدیث میں اس مسجد میں نماز کی فضیلت بیان کی گئی ہے: ''جس کسی نے میری اس مسجد میں چالیس نمازیں پڑھیں کہ درمیان میں کوئی نماز رہ نہ گئی ہو تو اس کے لیے آگ سے نجات لکھ دی جاتی ہے۔ اور قیامت کے دن اسے نجات مل جائے گی''(۳۶)۔ اگر مسجد نبویؐ یا مسجد اقصیٰ جانے کی منت مانی تو شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ وہاں جانا مستحب ہے، واجب نہیں اور صحیح یہ ہے کہ کچھ دیر وہاں اعتکاف کرنے سے منت پوری ہو جاتی ہے۔ افضل یہ ہے کہ وہاں دو رکعت نماز پڑھ لے۔

۳- حرم مدینہ کی خصوصیات:

حرم مدینہ: لابتین کے درمیان ہے۔ لابہ، سیاہ سوختہ پتھروں والی زمین کو کہتے ہیں، (مدینے کے دونوں طرف سوختہ سنگلاخ ہے) حرم مدینہ کو مندرجہ ذیل احکام میں امتیاز حاصل ہے(۳۷)۔

۱- مدینہ میں شکار کرنا اور درخت کاٹنا حلال اور محرم دونوں کے لیے اسی طرح حرام ہیں جیسا کہ مکہ میں، یہ جمہور کی رائے ہے، امام ابوحنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے، کیوں کہ حدیث میں ہے ''ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرم قرار دیا اور میں مدینہ کو حرم قرار دیتا ہوں، دونوں طرف کے سنگلاخ کے درمیان حرم ہے۔ یہاں کے درخت کاٹے جائیں نہ شکار کیا جائے''(۳۸)۔ اگر کوئی ایسا کرلے تو توبہ استغفار کرے، اس کا فدیہ کوئی نہیں اور نہ جمہور کے نزدیک اور شافعیہ کے جدید قول کے مطابق اس کا کوئی تاوان ہے۔ ''یا ابا عمیر'' کی حدیث جو آگے مذکور ہے سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ نیز مدینہ حج کی جگہ نہیں ہے جب کہ

مکہ کے شکار اور درخت کا تاوان دینا ہوگا۔

شاید امام ابوحنیفہ نے اس حدیث سے استدلال کیا، اے ابوعمیر! تمہارے بلبل نے کیا کیا؟(۳۹) لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ ممکن ہے یہ حدیث مدینہ کو حرم قرار دینے سے پہلے کی ہو یا یہ پرندہ حرم مدینہ سے باہر کا ہو۔

۲- نووی کے نزدیک مدینہ کی مٹی اور پتھر وہاں سے باہر لے جانا حرام ہیں۔

۳- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مدینہ میں سکونت اختیار کرنا مستحب ہے کیوں کہ اس سے نیکیوں میں اضافہ اور درجات میں بلندی ہوتی ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جس نے مدینہ کی تنگی تکلیف پر صبر کیا میں قیامت کے روز اس کا گواہ اور سفارشی ہوں گا''(۴۰)۔

حنفیہ کے نزدیک، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جو شخص اپنے آپ پر اعتماد رکھتا ہے اس کے لیے مدینہ اور مکہ میں سکونت اختیار کرنا مکروہ نہیں ہے۔

۴- شافعیہ کے نزدیک مدینہ میں روزے رکھنا اور مدینہ والوں کو صدقہ دینا، ان سے نیکی کرنا مستحب ہے کیوں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمسائے ہیں بالخصوص مدینہ کے رہنے والے۔ طبرانی میں ایک ضعیف روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مدینہ منورہ کا رمضان دوسری جگہ کے رمضان سے ایک ہزار گنا بہتر ہے''۔

۵- مدینہ کے رہنے والوں کو دوسری جگہوں میں رہنے والوں کی بہ نسبت زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سفارش سے حصہ ملے گا اور زیادہ عزت حاصل ہوگی کیوں کہ اوپر مذکور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے: ''جس نے مدینہ کی تنگی تکلیف پر صبر کیا......'' الخ۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: ''اپنی امت میں سے سب سے پہلے میں جن لوگوں کے لیے سفارش کروں گا وہ اہل مدینہ ہیں، پھر اہل مکہ پھر اہل طائف''۔(۴۱)

۶- جب مدینہ کی دیواریں نظر آئیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور یہ دعا پڑھے: اللّٰھم ھذا حرم نبیک فاجعلہ وقایۃ لی من النار واماناً من العذاب وسوء الحساب (اے اللہ! یہ تیرے نبیؐ کا حرم ہے اسے میرے لیے آگ سے حفاظت، عذاب اور برے حساب سے امن کا ذریعہ بنا دے)۔

۴- حرم مدینہ اور حرم مکہ میں فرق:

حرم مدینہ دو باتوں میں حرم مکہ سے مختلف ہے(۴۲)۔

۱- حرم مدینہ کے ایسے درخت کاٹنے جائز ہیں جن کی بیخ، تکیے اور کجاوے وغیرہ بنانے کے لیے ضرورت ہو اور جانوروں کے چارے کے لیے جس گھاس کی ضرورت ہو، کیوں کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ ''جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کو حرم قرار دیا تو لوگوں نے کہا، ہم محنت مزدوری اور کھیتی باڑی کرنے والے لوگ ہیں اور اپنی ان زمینوں کے سوا ہمارے پاس کوئی زمین نہیں ہے اس لیے ہمیں اجازت دیں، آپؐ نے فرمایا، ہاں پائے، تکیے، ٹیک لگانے کے لیے اور بیخ وغیرہ بنانے جائز ہیں، ان کے سوا درخت نہ کاٹے جائیں اور نہ پتے گرائے جائیں''(۴۳)۔ پس آپؐ نے ان چیزوں کو مستثنیٰ کر کے مباح کر دیا جیسا کہ مکہ میں اذخر کو مستثنیٰ کر دیا۔

نیز حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ ''مدینہ عائر سے ثور تک حرم ہے، نہ اس کا گھاس کاٹا جائے نہ شکار کیا جائے اور نہ وہاں سے کوئی درخت کاٹا جائے ہاں کوئی بھی شخص اپنے اونٹ کو چارہ کھلا سکتا ہے''۔

حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چراگاہ سے نہ تو پتے کاٹے جائیں اور نہ درخت، ہاں معمولی طور پر پتے

گرائے جا سکتے ہیں'' (۴۴) چوں کہ مدینہ درختوں اور کھیتی والا علاقہ ہے اس لیے ضرورت کے باوجود اگر وہاں سے گھاس پھونس کاٹنے سے منع کیا جائے تو لوگوں کو تکلیف ہوگی جب کہ مکہ اس طرح کا شہر نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک مدینہ کے درخت وغیرہ کاٹنے اور شکار کرنے پر تاوان نہیں ہے، دوسرے علماء کا اس میں اختلاف ہے، اگر کسی نے خلاف ورزی کی تو صرف توبہ استغفار کرے۔

۲- اگر کسی نے مدینہ کے باہر شکار پکڑا پھر اسے لے کر مدینہ میں داخل ہوگیا تو اسے چھوڑنا ضروری نہیں کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے ''اے ابوعمیر! تمہارے بلبل نے کیا کیا؟'' یہ ایک چھوٹا سا پرندہ ہوتا ہے، بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں شکار روکے رکھنا جائز ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔

مدینہ کی بہ نسبت مکہ کا احترام زیادہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مکہ میں بلا احرام داخل ہونا درست نہیں۔

۵- مسجد نبویؐ اور قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت:

مسجد نبویؐ کی زیارت مستحب ہے، جیسا کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے کہ مسجد نبویؐ ان تین مساجد میں سے ہے جن کی طرف سفر کرنے کا حکم ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت اور آپؐ کے دونوں ساتھیوںؓ کی قبور کی زیارت مستحب ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک تمام روئے زمین سے افضل ترین قطعۂ ارض ہے۔ اس کی زیارت کے آداب واحکام حسب ذیل ہیں (۴۵):

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت کرنا سنت ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''جس نے میری قبر کی زیارت کی اس کے لیے میری شفاعت واجب

ہوگی'' (۴۶)۔ ''جو میری زیارت کے لیے آیا اور میری زیارت کے سوا اس کا کوئی مقصد نہیں تھا تو اللہ پر اس کا حق ہے کہ قیامت کے روز میں اس کی سفارش کروں'' (۴۷)۔ بخاری میں روایت ہے: ''جس نے میری قبر کے پاس درود پڑھا، اللہ تعالیٰ ایک فرشتے کو مقرر کر دیتا ہے جو وہ درود مجھ تک پہنچاتا ہے اور ان کی دنیا اور آخرت کے معاملات کے لیے درود کافی ہو جاتا ہے اور میں قیامت کے روز اس کا گواہ اور سفارشی ہوں گا''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت سب سے افضل عبادت اور سب سے بڑی باسعادت کاوش ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ولو انھم اذ ظلموا انفسھم جاؤک فاستغفروا اللہ واستغفرلھم الرسول لوجدوا اللہ تواباً رحیماً (اگر انہوں نے اپنے آپ پر ظلم کیا تھا تو آپؐ کے پاس آتے، اللہ سے معافی مانگتے اور اللہ کے رسول بھی ان کے لیے استغفار کرتے تو وہ اللہ کو توبہ قبول کرنے والا رحم کرنے والا پاتے، النساء۴: ۶۴)۔ حج اور عمرہ کرنے والے کے لیے روضہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت دوسرے لوگوں کے بنسبت دو اعتبار سے زیادہ اہمیت ہے، ایک یہ کہ بالعموم حاجی دور دراز کے علاقوں سے آتے ہیں، جب وہ مدینہ کے اتنے قریب ہوتے ہیں تو زیارت نبویؐ کو ترک کر دینا بہت بری بات ہے، دوسرے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ''جس نے حج کیا اور میری زیارت نہیں کی، اس نے مجھ پر زیادتی کی'' (۴۸)۔ ایک اور حدیث میں ہے: ''جس نے میری وفات کے بعد میری زیارت کی، اس نے گویا میری زندگی میں مجھے دیکھا'' (۴۹)۔

۲- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے ساتھ ساتھ یہ بھی مستحب ہے کہ سفر میں مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے اور اس کی زیارت کا ثواب حاصل کرنے کی نیت بھی کرے۔

۳- اس سفر کے دوران بکثرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا مستحب ہے

بالخصوص جب مدینہ منورہ کے درخت اور حرم پر نگاہ پڑے۔

۴- مدینہ منورہ میں داخل ہونے سے پہلے غسل کرنا اور صاف ستھرے کپڑے پہننا مستحب ہے۔

۵- دل میں یہ خیال تازہ رکھے کہ مدینہ بہت عزت وشرف والی جگہ ہے اور مکہ کے بعد دنیا میں سب سے افضل شہر ہے۔

۶- مسجد نبویؐ کے دروازے کے پاس وہی دعا پڑھے جو اوپر ہم نے مسجد حرام اور ہر مسجد میں داخل ہونے کے لیے تحریر کی ہے، داخل ہوتے وقت دایاں پاؤں پہلے اندر رکھے اور نکلتے وقت پہلے بایاں پاؤں باہر نکالے۔

پھر روضہ نبویؐ(۵۰) کا رخ کرے، یہ منبر اور قبر مبارک کے درمیان ہے، منبر کے قریب تحیۃ المسجد پڑھے، مسجد کے قبلہ کی جانب جو دائرہ ہے وہ آنکھوں کے سامنے ہو کیوں کہ یہی جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کھڑے ہونے کی تھی۔

۷- جب روضہ میں یا کسی دوسری جگہ مسجد میں تحیۃ المسجد پڑھ لے تو اس نعمت پر اللہ کا شکر ادا کرے اپنے مقصد کی تکمیل اور زیارت کی قبولیت کی دعا کرے پھر قبر مبارک کے پاس آئے۔ پشت قبلہ کی طرف کرکے قبر مبارک کی دیوار کی طرف منہ کرکے، آپؐ کے سر مبارک سے چار ہاتھ کے فاصلے پر نگاہیں نیچی کرکے، خشوع اور عاجزی سے، دل کو دنیوی تعلقات سے خالی کرکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت وجلال کو دل میں حاضر کرتے ہوئے کھڑا ہو، سلام عرض کرے اور آواز بلند نہ کرے، سلام میں یوں کہے:

السلام علیک یارسول الله، السلام علیک یا نبی الله، السلام علیک یاخیرة الله، السلام علیک یا خیر خلق الله، السلام علیک یا

حبیب الله، السلام علیک یا نذیر، السلام علیک یا بشیر، السلام علیک یا طهر، السلام علیک یا طاهر، السلام علیک یا نبی الرحمة، السلام علیک یا نبی الأمة، السلام علیک یا ابا القاسم، السلام علیک یارسول رب العالمین، السلام علیک یا سید المرسلین وخاتم النبیین، السلام علیک یا خیر الخلائق اجمعین، السلام علیک یا قائد الغرالمحجلین، السلام علیک وعلیٰ آلک واهل بیتک وازواجک وذریتک واصحابک اجمعین، السلام علیک وعلیٰ سائر الانبیاء وجمیع عباد الله الصالحین.

جزاک الله یا رسول الله عنا افضل ما جزی نبیا و رسولا عن امتهٗ وصلی الله علیک کلما ذکرک ذاکر، وغفل عن ذکرک غافل، افضل واکمل واطیب ما صلی علیٰ احد من الخلق اجمعین

اشهد ان لا الٰه الا الله وحده لا شریک له، واشهد انک عبده ورسوله وخیرته من خلقهٖ واشهد انک قد بلغت الرسالة وادیت الامانة، ونصحت الامة، وجاهدت فی الله حق جهاده.

اللّٰهم وآته الوسیلة والفضیلة وابعثه مقاماً محموداً الذی وعدتهٗ واته نهایة ما ینبغی ان یسأله السائلون.

اللّٰهم صل علیٰ محمد عبدک ورسولک النبی الأمی، وعلی آل محمد وازواجه وذریته، کما صلیت علی ابراهیم وعلی آل ابراهیم، وبارک علیٰ محمد النبی الأمی، وعلی آل محمد

وازواجہ وذریتہٗ کما بارکت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم فی العالمین، انک حمید مجید.

اے رسول اللہ، آپ پر سلام، اے نبی اللہ آپ پر سلام، اے اللہ کے منتخب آپ پر سلام، اے اللہ کی تمام مخلوق سے بہتر، آپ پر سلام، اے حبیب اللہ، آپ پر سلام، اے نذیر، آپ پر سلام، اے بشیر، آپ پر سلام، اے پاک آپ پر سلام، اے طاہر آپ پر سلام، اے نبی رحمت آپ پر سلام، اے امت کے نبی آپ پر سلام، اے ابوالقاسم آپ پر سلام، اے رب العالمین کے رسول آپ پر سلام، اے سید المرسلین اور خاتم النبیین آپ پر سلام، اے تمام مخلوق سے بہتر آپ پر سلام، اے چمکتی پیشانیوں اور روشن چہروں والوں کے قائد آپ پر سلام، آپ پر، آپ کی آل، اہل بیت، ازواج مطہرات، اولاد اور اصحاب کرامؓ سب پر سلام، آپ پر اور تمام انبیاء اور اللہ کے تمام نیک بندوں پر سلام۔

اے رسول اللہ، اللہ تعالیٰ آپ کو ہماری طرف سے اس سے بہتر بدلہ دے جتنا اس نے کسی نبی اور رسول کو اس کی امت کی طرف سے دیا ہے، آپ پر اللہ کی رحمتیں، جب بھی کوئی یاد کرنے والا آپ کو یاد کرے یا جب کوئی غافل یاد نہ کرے، سب سے افضل، کامل تر، پاکیزہ رحمتیں جو اللہ نے اپنی ساری مخلوق میں سے کسی پر بھی نازل کی ہوں۔

میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اس کے بندے اور رسول ہیں، مخلوق میں سب سے بہتر، میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے پیغام پہنچا دیا،

امانت ادا کر دی، امت کی خیر خواہی کی اور اللہ کے لیے جہاد کا حق ادا کر دیا۔

اے اللہ! رسول اللہ کو وسیلہ، فضیلت اور اس مقام محمود سے نواز جس کا تو نے ان سے وعدہ کیا اور کسی بھی مانگنے والے کے لیے جو کچھ مناسب ہے، اس کی آخری حد آپ کو عطا فرما۔

اے اللہ! حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت نازل فرما، جو تیرے بندے، تیرے رسول، نبی امی ہیں اور آپ کی آل، ازواج، اولاد پر جیسا کہ تو نے ابراہیم علیہ السلام اور آل ابراہیم علیہ السلام پر رحمت نازل فرمائی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر برکت نازل فرما جو نبی امی ہیں اور آپ کی آل اور ازواج اور اولاد پر جیسا کہ تو نے برکت نازل فرمائی ابراہیم علیہ السلام اور آل ابراہیم علیہ السلام پر، تمام جہانوں میں، تو لائق ستائش، عظمت والا ہے۔

جو کوئی مختصر سلام کرنا چاہے یوں کہے: السلام علیک یا رسول اللہ صلی اللہ علیک وسلم.

پھر مشرق کی طرف اپنے دائیں جانب ہاتھ کے برابر پیچھے ہٹے اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کو سلام کہتے ہوئے یوں کہے: السلام علیک یا ابابکر صفی رسول اللہ وثانیه فی الغار، جزاک اللہ عن امة نبیه صلی اللہ علیه وسلم خیر(اے ابوبکر، رسول اللہ کے مخلص ساتھی، غار میں دوسرے فرد، آپؓ پر سلام ہو، اللہ تعالیٰ آپؓ کو امت محمدیہ کی طرف سے بہترین بدلہ دے)۔

پھر اپنے دائیں ہاتھ کی طرف ایک ہاتھ کے برابر پیچھے ہٹے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سلام کرتے ہوئے یوں کہے: السلام علیک یا عمر، اعز اللہ بک الاسلام،

جـزاک اللہ عن امة محمد صلى الله عليه وسلم خيراً (اے عمرؓ، آپ پر سلام ہو، اللہ نے آپ کے ذریعے اسلام کو عزت دی، اللہ تعالیٰ آپ کو امت محمدیہ کی طرف سے بہترین اجر دے)۔

پھر آدھے ہاتھ کے برابر واپس لوٹے اور کہے: السـلام عـليـكـمـا يـا ضجيعي رسـول الله ورفيـقيـه و وزيـريـه ومشيـريـه والـمعاونين له علىٰ القيام في الدين، الـقائمين بعده بمصالح المسلمين جزاكما الله احسن الجزاء (اے رسول اللہ کے ساتھ لیٹنے والو، تم دونوں پر سلام، آپؐ کے دونوں ساتھیو، وزیرو، مشیرو، دین کے قیام میں آپؐ کے ساتھ تعاون کرنے والو، آپؐ کے بعد امت کی مصلحتوں کا اہتمام کرنے والو، اللہ تعالیٰ تم دونوں کو بہترین جزا دے)۔

پھر لوٹ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے سر کے پاس دیوار والے حجرہ کے کونے کے پاس آئے اور قبلہ رو ہو کر اللہ کی حمد و ثنا بیان کرے اور اپنے لیے جو ضروری سمجھے اور جو پسند کرے دعا کرے اور اپنے والدین کے لیے، جن اقرباء، اساتذہ، مشائخ، بھائیوں اور تمام مسلمانوں کے لیے چاہے دعا کرے اور یہ دعا اس طرح شروع کرے۔

الـلّٰهـم انک قـلـت وقـولـک الـحق: ولـو انهـم اذ ظلموا انفسهم جـآؤوک فـاستـغـفـروا الله واستـغـفـرلهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيـمـاً، وقـد جئناک سامعين قولک طائعين امرک، مستشفعين نبيـک، ربـنـا اغفرلنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تـجعل في قـلـوبـنا غلا للذين آمنوا ربنا انک رؤوف رحيم، ربنا آتنا في الدنيا حسـنة وفـي الآخـرـة حسـنة وقـنا عذاب النار، سبحان ربک رب

العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

(اے! اللہ تو نے فرمایا، اور تیرا قول سچا ہے کہ اگر لوگوں نے اپنے آپ ظلم کیا تھا تو تیرے پاس آ جاتے۔ اللہ سے معافی مانگتے اور اللہ کے رسول ان کے لیے استغفار کرتے تو اللہ کو توبہ قبول کرنے والا رحم کرنے والا پاتے، ہم تیری بات سن کر تیرے پاس آ گئے ہیں، تیرے حکم کی اطاعت کر رہے ہیں، تیرے نبی کی سفارش لائے ہیں، اے ہمارے رب! ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لائے اور ہمارے دل میں اہل ایمان کے لیے کینہ نہ رکھ، بے شک تو مہربان رحم کرنے والا ہے، اے ہمارے رب! تو دنیا میں بھی ہمیں بھلائی عطا کر اور آخرت میں بھی اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا، تیرا رب، جو رب العزۃ ہے ان باتوں سے پاک ہے جو لوگ اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، اللہ کے رسولوں پر سلام ہو، سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو رب العالمین ہے)۔

پھر روضہ میں واپس آئے اور بکثرت دعا کرے اور نماز پڑھے اور درود پڑھے، صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری قبر اور منبر کے درمیان کی جگہ جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے اور میرا منبر میرے حوض پر ہے'' منبر کے قریب کھڑے ہو کر دعا کرے۔

پھر ابو لبابہؓ کے ستون کے پاس آئے، جس سے انہوں نے اپنے آپ کو باندھ دیا تھا تا آنکہ اللہ نے ان کی توبہ قبول کی، یہ قبر مبارک اور منبر کے درمیان ہے۔ وہاں دو رکعات نماز پڑھ کر توبہ استغفار کرے اور جو چاہے دعا کرے۔ اور پھر حنانہ ستون کے پاس آئے

جہاں وہ کھجور کے ٹنڈ کا باقی ماندہ حصہ تھا جس نے رونا شروع کر دیا تھا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے چھوڑ کر منبر پر خطبہ دینا شروع کیا حتیٰ کہ آپؐ اتر کر آئے، اسے گلے لگایا، پھر خاموش ہوا۔

۸- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کا طواف کرنا جائز نہیں۔ اسے ہاتھ سے چھونا اور بوسہ دینا مکروہ ہے بلکہ ادب یہ ہے کہ اس سے اتنے فاصلے پر کھڑا ہو کہ جتنے فاصلے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں کھڑا ہوتا۔

۹- مدینہ میں قیام کے دوران مناسب یہ ہے کہ تمام نمازیں مسجد نبویؐ میں ادا کرے اور مسجد حرام کی طرح وہاں بھی اعتکاف کی نیت کرے اور جب مدینہ سے رخصت ہونے لگے تو دو رکعات نماز پڑھ کر یہ دعا کرے: اللّٰهم تجعله آخر العهد بحرم رسولك وسهل لی العود الی الحرمين سهلة وارزقنی العفو والعافية فی الآخرة والدنيا وردنا اليه سالمين غانمين (اے اللہ! اس موقع کو حرم نبویؐ کی آخری زیارت نہ بنا اور حرمین میں واپسی کو آسان فرما دے اور دنیا وآخرت میں عفو وعافیت سے نواز اور ہمیں سلامتی اور منافع کے ساتھ واپس لوٹا)۔

۱۰- امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کے لیے ہر بار مسجد میں آتے جاتے وقت قبر مبارک پر کھڑے ہونے کو مکروہ قرار دیا۔ وہ کہتے ہیں، یہ مسافروں کے لیے ہے یا مدینہ کے اس شخص کے لیے جو سفر سے واپس آئے یا سفر پر روانہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس کھڑا ہو درود پڑھے اور دعا کرے اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو سلام کرے۔ فرق یہ ہے کہ اہل مدینہ وہاں مقیم ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ ''اے اللہ! میری قبر کو عبادت گاہ نہ بنا دینا''۔

۶- مدینہ منورہ کی اہم یادگاروں کی زیارت:

مدینہ منورہ کی یادگار جگہوں کی زیارت کرنا سنت ہے اور یہ تقریباً تیس مقامات ہیں جنہیں اہل مدینہ پہچانتے ہیں، ان میں سے اہم جگہیں مندرجہ ذیل ہیں(۵۱)۔

۱- مدینہ کی دوسری مساجد کی زیارت:

مستحب ہے کہ مدینہ منورہ کی دوسری مساجد کی زیارت بھی کرے مثلاً مسجد قبا جو مدینہ سے جنوب مغرب میں ہے اور یہ مدینہ میں تعمیر ہونے والی پہلی مسجد ہے۔ ہفتہ کے دن اس کی زیارت کے لیے جائے اور اس کی زیارت سے ثواب کی نیت کرے، وہاں نماز پڑھے، حدیث میں ہے کہ ''مسجد قبا میں نماز پڑھنے پر ایک عمرہ کا ثواب ملتا ہے''(۵۲)۔ صحیحین میں ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی سوار اور کبھی پیدل مسجد قبا تشریف لے جاتے اور وہاں دو رکعات نماز پڑھتے'' ایک صحیح حدیث میں ہے کہ ''آپؐ ہفتہ کے دن تشریف لے جاتے''۔ وہاں اپنے غم واندوہ دور کرنے کی دعا کرے جیسا کہ اس مقام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے غم واندوہ دور ہو گئے تھے۔

عید گاہ کی مسجد یا مسجد غمامہ: جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین کی نماز پڑھتے تھے۔

مسجد فتح: مدینہ کے شمال مغرب میں جبل سلع پر واقع ہے، جہاں خندق کھودی گئی تھی۔

مسجد قبلتین: مدینہ کے شمال مغرب میں وادی عقیق کے کنارے پر ایک چھوٹی سی مسجد ہے، اس کا نام مسجد قبلتین اس لیے ہے کہ اس میں دو قبلے ہیں ایک شمال کی جانب بیت المقدس کی طرف اور دوسرا جنوب کی جانب، مکہ کی طرف۔

۲- بقیع کی زیارت:

مسجد نبویؐ سے مشرق کی جانب چند سو میٹر کے فاصلے قبرستان ہے، جس میں دس ہزار سے زائد صحابہ کرامؓ دفن ہیں، جن میں آل بیت، شہداء احد اور بعض شہداء بدر بھی شامل ہیں، بالخصوص جمعہ یا جمعرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرنے کے بعد وہاں کی زیارت کرے اور یہ دعا کرے:

السلام علیکم دار قوم مومنین، انا ان شاء الله بکم لاحقون، االلّٰهم اغفر لاهل بقیع الغرقد االلّٰهم اغفرلنا ولهم.

(اے اہل ایمان کے گھر، تم پر سلام ہو، ہم بھی ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں، اے اللہ! بقیع غرقد والوں کو معاف فرما، اے اللہ! ہماری اور ان کی مغفرت فرما)۔

جو قبریں سامنے نظر آ رہی ہیں مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عباسؓ، حضرت حسن بن علیؓ، علی بن حسینؓ، حضرت جعفر بن محمدؒ وغیرہم کی زیارت کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی حضرت صفیہؓ کی قبر کی زیارت پر ختم کرے۔ ان قبور کی زیارت کے فضائل میں بکثرت صحیح احادیث موجود ہیں۔

۳- تاریخی مقامات کی زیارت:

مستحب ہے کہ بئر اریس (کنواں) کی زیارت کرے، روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں اپنا لعاب دھن شامل کیا تھا، اس کا پانی پئے، اس سے وضو کرے، یہ کنواں مسجد قبا کے پاس ہے۔

مسجد نبویؐ کے مشرق میں جنوبی کنارے پر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کا گھر ہے۔ اس

[illegible] شہید کیے گئے۔ حضرت ابو [illegible] کے چچا [illegible] [illegible]

[illegible] مدینہ [illegible] مسجد نبویؐ [illegible] کے فاصلے پر [illegible] قصبہ ہے [illegible] قصبہ سے [illegible] کے فاصلے پر [illegible]

[illegible] مدینہ کے شمال میں [illegible] کے فاصلے پر ہے اس کا [illegible] اس کے بارے میں ارشاد نبویؐ ہے: "احد پہاڑ ہم سے محبت کرتا ہے اور ہم اس سے محبت کرتے ہیں" [illegible] احد کے دامن میں سید الشہداء حضرت حمزہ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کی قبر ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا تھے اور غزوہ احد میں شہید ہوئے اس کے قریب اور کئی صحابہؓ کی قبریں ہیں جو اس معرکہ میں شہید ہوئے۔

حواشی وتعلیقات

۱- المجموع، ۷: ۴۴۰ وبعد؛ الایضاح، ۸۷؛ غایۃ المنتھیٰ، ۱: ۳۹۵؛ اعلام الساجد باحکام المساجد للزرکشی، ۶۳۔

۲- صحیح حدیث ہے، بخاری ومسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔

۳- الایضاح، ۸۱، ۸۴-۸۵۔

۴- احمد؛ ابن حبان نے ابوالزبیرؓ سے روایت کی (سبل السلام، ۲: ۲۱۶)۔

۵- احمد؛ صحیحین؛ ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت کی۔

۶- ہمیں معلوم ہے کہ مالکیہ کے نزدیک ''ایام معلومات'' قربانی کے تین دن ہیں اور ایام معدودات منیٰ کے تین دن یعنی ایام تشریق جو قربانی کے دن کے بعد کے تین دن ہیں۔

۷- اعلام الساجد باحکام المساجد، ۱۱۹- ۱۲۹؛ فتح القدیر، ۲: ۳۳۵؛ الدر المختار، ۲: ۳۵۴؛ الایضاح، ۸۴، غایۃ المنتھیٰ، ۱: ۳۹۵۔

۸- بزار نے ابن عمرؓ سے روایت کی، الہیثمی نے مجمع الزوائد میں بتایا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۹- حاکم نے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کی اور کہا کہ اس کی سند صحیح ہے، بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کی اور اسے ضعیف قرار دیا۔

۱۰- فتح القدیر، ۲: ۳۳۵؛ غایۃ المنتھیٰ، ۱: ۳۹۵؛ اعلام الساجد، ۱۲۹ وبعد؛ المغنی، ۳: ۵۵۶۔

۱۱- ترمذی نے ابن عباسؓ اور عبداللہ بن عدی بن الحمراء سے ملتے جلتے الفاظ میں روایت کی (جامع الاصول، ۱۰: ۱۸۵)۔

۱۲- مسلم؛ موطأ اور ترمذی نے ابن عمرؓ سے روایت کی (جامع الاصول،۱۰: ۱۹۸)۔

۱۳- الایضاح،۷۲؛ الدر المختار،۲: ۳۵۲؛ اعلام الساجد، ۱۸۵ وبعد؛ القوانین الفقهیه،۱۴۳۔

۱۴- دیکھیے: جامع الاصول،۱۰: ۱۹۲- ۲۱۱۔

۱۵- مسلم نے زید بن ثابتؓ سے روایت کی (جامع الاصول،۱۰: ۲۰۱)۔

۱۶- ترمذی نے اسے حسن صحیح قرار دیا۔

۱۷- نسائی نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت کی۔

۱۸- الایضاح، ۳۱-۳۳؛ الکتاب مع اللباب، ۱: ۱۸۲؛ الدر المختار و رد المحتار،۲: ۳۵۱؛ القوانین الفقهیه،۱۴۳؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۱؛ المغنی،۳: ۳۶۸- ۳۷۰، ۵۵۵۔

۱۹- طاء پر تینوں حرکات پڑھی جاتی ہیں، عمرہ کے معمول کے راستہ اور مسجد عائشہ کی طرف سے مکہ داخل ہوتے ہوئے مکہ کے نشیب میں ہے۔

۲۰- کاف کی زبر کے ساتھ مکہ کے اوپر کی جانب، وہاں سے قبرستان کو راستہ مڑتا ہے، ثنیہ، گھاٹی شمالی کی جانب۔

۲۱- کاف کی پیش کے ساتھ، قعیقعان پہاڑی کے قریب مکہ کی نچلی جانب، جنوب کی طرف، ذی طوی کے راستے میں۔

۲۲- المجموع، ۷: ۴۴۳-۴۴۴؛ المهذب، ۱: ۲۱۸-۲۲۰؛ الکتاب مع اللباب، ۱: ۲۱۱؛ الشرح الصغیر مع الصاوی ،۲: ۱۱۰ وبعد؛ مغنی المحتاج ، ۱: ۵۲۷ وبعد؛ المغنی،۳: ۳۴۴- ۳۵۵؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۱۹؛ البدائع،۲: ۲۰۷- ۲۱۱؛ جامع الاصول ، ۱۳۷، ۱۵۴-۱۶۹؛ الدر المختار،۲: ۲۹۷ وبعد؛ الایضاح، ۹۵-۹۷؛ طبع الجمالیة، مصر۔

۲۳- محجن: ایک طرف سے ٹیڑھی لاٹھی، درخت پر چھڑی مارنا کہ اس سے پتے جھڑیں حرام ہے۔

۲۴- الخلا: ہری گھاس۔

۲۵- بخاری، مسلم اور نسائی نے ابن عباسؓ سے روایت کی (جامع الاصول، ۱۰: ۱۸۳؛ عضد الشجر کلہاڑی سے درخت کاٹنا، القین: لوہار، غلام۔ گھروں کے لیے کا مطلب یہ ہے کہ چھت پر لکڑیاں ڈالنے کے بعد اوپر گھاس ڈالتے تھے۔

۲۶- مغنی المحتاج، ۱: ۵۲۷ وبعد۔

۲۷- بیہقی نے زبیر بن عوامؓ سے روایت کی ہے۔ ضعیف حدیث ہے۔

۲۸- بخاری ومسلم؛ سابقہ حدیث کا حصہ ہے کہ "اللہ نے مکہ کو حرام کیا، اسے انسانوں نے حرام نہیں کیا، کسی شخص کے لیے جو اللہ اور قیامت پر یقین رکھتا ہے یہاں خون بہانا جائز نہیں"۔

۲۹- المجموع، ۵: ۵۔

۳۰- القوانین الفقهیه، ۱۴۳۔

۳۱- اعلام الساجد للزرکشی، ۲۲۶- ۲۲۹؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۲۹؛ غایة المنتهیٰ، ۱: ۳۹۷۔

۳۲- مسلم نے عتبہ بن مسلمؓ، ابوسعید خدریؓ اور جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کی۔ لابت: سوختہ پتھروں کی سرزمین، لابتان یعنی مشرق ومغرب کی جانب کے کنارے (جامع الاصول، ۱۰: ۱۹۴)۔

۳۳- اعلام الساجد، ۲۲۳- ۲۲۵۔

۳۴- مدینہ کا قبرستان۔

۳۵- اعلام الساجد، ۲۴۶ وبعد۔

۳۶- طبرانی نے الاوسط میں انس بن مالکؓ سے روایت کی۔ انسؓ سے صرف نبیط روایت کرتے ہیں اور ابن ابی الرجال اس حدیث کی روایت میں منفرد ہیں۔

۳۷- اعلام الساجد للزرکشی، ۲۴۲-۲۴۳؛ القوانین الفقهیه، ۱۴۳؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۱۱ وبعد؛

المجموع، ۷: ۴۴۷ - ۴۵۵؛ الایضاح، ۹۶؛ المهذب، ۱: ۲۱۹؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۲۹؛ المغنی، ۳: ۳۵۳ - ۳۵۵؛ غاية المنتهیٰ، ۱: ۳۹۷؛ الدر المختار، ۲: ۳۵۴۔

۳۸- مسلم؛ العضاہ، ایک بڑا کانٹے دار درخت ہے۔

۳۹- ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں شرحبیل بن سعد سے، بخاری ومسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔ النغیر، نغر کی تصغیر ہے: بلبل۔

۴۰- مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ، ابوسعیدؓ اور ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۴۱- طبرانی؛ بزار نے عبد الملک بن عباد بن جعفر سے اس سند سے صرف یہی ایک حدیث روایت کی۔

۴۲- مغنی المحتاج، ۱: ۵۲۸؛ اعلام الساجد، ۲۴۳۔

۴۳- احمد؛ المسد: چرخ پر کاتی ہوئی رسی۔

۴۴- یہ دونوں احادیث ابوداؤد نے روایت کی ہیں۔

۴۵- الایضاح، ۸۶-۸۸، ۹۱؛ القوانين الفقهيه، ۱۴۳؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۲؛ غاية المنتهیٰ، ۱: ۳۹۶؛ المغنی، ۳: ۵۵۶-۵۵۹؛ مراقی الفلاح، ۱۲۷- ۱۲۹۔

۴۶- ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اور بزار اور دارقطنی نے ابن عمرؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۹۵)۔

۴۷- ابن سکن نے اپنی سنن الصحاح المأثورہ میں روایت کی، ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ضعیف حدیث روایت کی کہ: ''جو کوئی مجھے سلام کرتا ہے اللہ تعالیٰ میری روح لوٹا دیتا ہے اور میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں''۔ دارقطنی نے ایک اور ضعیف حدیث روایت کی کہ'' جس نے حج کیا اور میری وفات کے بعد میری قبر کی زیارت کی، گویا اس نے میری زندگی میں میری زیارت کی''۔

۴۸- ابن عدی نے الکامل میں، دارقطنی، ابن حبان اور بزار نے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۹۵)۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۴۹- دارقطنی؛ ابویعلی؛ بیہقی اور ابن عدی نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ دوسرے محدثین نے بھی روایت کی اور تعدد طرق کی وجہ سے اس کی ایک روایت دوسری کی تائید کرتی ہے۔

۵۰- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر اور نماز پڑھنے کی جگہ کے درمیان چودہ ہاتھ اور ایک بالشت کا فاصلہ ہے اور منبر اور قبر مبارک کے درمیان ترپن ہاتھ اور ایک بالشت کا فاصلہ ہے۔

۵۱- الایضاح، ۹۰-۹۱؛ مغنی المحتاج، ۱: ۵۱۲ وبعد۔

۵۲- ترمذی وغیرہ نے اسید بن ظہیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔

۵۳- بخاری نے سہل بن سعدؓ اور ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔

فصل سوم

حج وغیرہ کے آداب سفر اور حج سے واپس آنے والے حاجی کے آداب

اس فصل میں دو مباحث ہیں:

بحث اوّل: حج وغیرہ کے آدابِ سفر

امام نووی نے سفر کے بہت عظیم اور مفید آداب بیان کیے ہیں، جو یہ ہیں:(۱)

۱- **مشورہ:** جس شخص کے دین، تجربے اور حج کے بارے میں معلومات پر اعتماد ہو اس سے مشورہ کرنا مستحب ہے۔ جس سے مشورہ کیا جائے اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ خیر خواہی کرے کیوں کہ جس سے مشورہ کیا جائے وہ امین ہوتا ہے اور دین نام ہی خیر خواہی کا ہے۔

۲- **استخارہ:** جب حج وغیرہ کا ارادہ کرے تو مناسب ہے کہ اللہ سے خیر مانگے، اس کے لیے دو رکعات نماز نفل پڑھے اور اس کے بعد یہ دعا کرے:

اللّٰھم انی استخیرک بعلمک، واستقدرک بقدرتک واسألک من فضلک العظیم، فانک تقدر ولا اقدر، وتعلم ولا اعلم، وانت علام الغیوب، اللّٰھم ان کنت تعلم ان ذھابی الی الحج فی ھذا العام خیر فی دینی ودنیای ومعاشی وعاقبۃ امری وعاجلہ واجلہ فاقدرہ لی ویسرہ لی، ثم بارک لی فیہ. اللّٰھم وان کنت تعلم انہ شر لی فی دینی ودنیای ومعاشی وعاقبۃ امری وعاجلہ وآجلہ، فاصرفہ عنی، واصرفنی عنہ، واقدر لی الخیر حیث کان، ثم ارضنی بہ.

(اے اللہ! میں تیرے علم کے طفیل تجھ سے بھلائی کا طلب گار ہوں اور تیری قدرت سے استطاعت چاہتا ہوں اور تیرے فضل عظیم کا سوال کرتا ہوں کیوں کہ تو قادر ہے، میں قادر نہیں، تو جانتا ہے، میں نہیں جانتا اور تو غیب کا عالم ہے۔ اے اللہ! اگر تیرے علم میں میرا اس سال حج کے لیے جانا، میرے دین، دنیا، زندگی، مآل، حال اور مستقبل کے لیے بہتر ہے تو اسے میرے لیے مقدر فرما دے اور آسان فرما دے اور میرے لیے اس میں برکت فرما۔ اے اللہ! اگر تیرے علم میں یہ میرے لیے میرے دین، دنیا، زندگی، مآل، حال اور مستقبل کے لیے اچھا نہیں ہے تو مجھے اس سے اور اسے مجھ سے پھیر دے اور جہاں کہیں میرے لیے بھلائی ہے وہ مقدر فرما دے اور مجھے اس پر راضی کر دے)۔

مستحب یہ ہے کہ اس نماز میں فاتحہ کے بعد پہلی رکعت میں سورۃ الکافرون اور دوسری میں سورۃ اخلاص پڑھے اور استخارہ کے بعد جس کام کے لیے دل رضامند ہو وہی کرنا شروع کر دے۔

۳- توبہ، حقوق کی اور قرضوں کی ادائیگی: جب سفر کا ارادہ کرے تو تمام گناہوں سے توبہ کرے، لوگوں کے حقوق ادا کرے اور جس قدر ممکن ہو قرض ادا کرے، امانتیں واپس کرے، جن لوگوں سے معاملات یا تعلقات رہے ہوں ان سے حقوق معاف کرائے، اپنی وصیت لکھے اور اس پر گواہ بنائے اگر قرض ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو اپنے قرضوں کی ادائیگی پر وکیل بنائے اور اپنے خاندان کے لیے ان کی ضروریات زندگی چھوڑ کر جائے۔

۴- **والدین اور شوہر کی رضامندی:** اپنے والدین کو اور جن لوگوں کے احسانات ہوں ان کو راضی کرے، عورت اپنے شوہر اور قریبی رشتہ داروں کو راضی کرے اور مرد کے لیے مستحب یہ ہے کہ اپنی بیوی کے ساتھ حج کرے۔

اگر حج فرض ہو تو والد کو یہ اختیار نہیں کہ بیٹے کو حج سے روکے البتہ نفل حج سے روک سکتا ہے بلکہ شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر بیٹے نے نفل حج کا احرام باندھ لیا ہو تو والد احرام کھلوا سکتا ہے۔

شوہر کو بھی اختیار ہے کہ بیوی کو نفل حج سے روک دے بلکہ شافعیہ کی راجح روایت کے مطابق فرض حج سے بھی روک سکتا ہے کیوں کہ شوہر کے حقوق فوری ہوتے ہیں۔ اگر طلاق رجعی دی ہو تو عدت کے دوران شوہر اسے روک سکتا ہے البتہ اگر عورت نے احرام باندھ لیا ہو تو مرد احرام نہیں کھلوا سکتا، ہاں اگر طلاق رجعی دی ہو تو اس سے رجوع کر کے اس کا احرام کھلوا سکتا ہے یعنی اسے کہے کہ ایک بکری ذبح کر کے احرام کھول دو اور سر کے تین یا تین سے زائد بال کاٹ کر حلال ہو جائے۔

۵- **حج کے اخراجات حلال ہوں۔** اس امر کا خیال رکھے کہ حج کے اخراجات غیر مشتبہ خالص حلال مال سے ہوں۔ اگر مشتبہ مال یا غصب شدہ مال سے حج کیا تو جمہور کے نزدیک حج درست ہوگا لیکن حج مقبول نہیں ہوگا۔ امام احمد کے نزدیک حرام مال سے حج نہیں ہوتا۔

۶- **پاک مال اور خرچ زائد از ضرورت ہو۔** مستحب یہ ہے کہ زائد از ضرورت مال ساتھ لے کر جائے تاکہ وہاں محتاج لوگوں کی مدد کر سکے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: **یا أیها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الأرض ولا**

تیمموا الخبیث منه تنفقون (اے ایمان والو! اپنی کمائی میں سے اور زمینی پیداوار میں سے پاکیزہ اور عمدہ چیزیں اللہ کی راہ میں خرچ کرو اور جو کچھ راہ خدا میں دیتے ہو اس میں ردی چیزیں دینے کا ارادہ نہ کرو، البقرہ ۲: ۲۶۷) طیب سے عمدہ اور خبیث سے ردی اشیا مراد ہیں۔

۷- **خریداری میں جھگڑا نہ کرے:** حج اور تمام عبادات کی وجہ سے یہ مستحب ہے

۸- **اخراجات، زاد راہ اور سواری میں کسی دوسرے سے شراکت نہ کرے:** باہمی اختلافات اور لڑائی جھگڑے سے بچنے کے لیے یہ مستحب ہے۔

۹- **مضبوط آرام دہ سواری کا حصول مستحب ہے،** شافعیہ کے صحیح مذہب کے مطابق پیدل کی بہ نسبت سواری پر حج کا سفر کرنا افضل ہے۔ صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری پر سفر حج کیا اور آپؐ کی سواری ''زاملہ'' تھی۔ زاملہ اس اونٹ کو کہتے ہیں جس پر کھانے پینے کا اور دوسرا سامان بھی لادا جاتا ہے۔

۱۰- **حج کا طریقہ سیکھنا:** جب حج کا ارادہ کرے تو حج کا طریقہ سیکھنا ضروری اور فرض عین ہے۔ اس لیے کہ علم کے بغیر عبادت صحیح نہیں ہوتی۔ مستحب ہے کہ حج کا طریقہ سکھانے والی کوئی آسان کتاب ساتھ ہو اور اس کا مطالعہ جاری رکھے اور سارے سفر میں بار بار اس کا مطالعہ کرے تاکہ حج کا طریقہ اچھی طرح معلوم ہو جائے۔

۱۱- **رفیق سفر ساتھ ہو:** مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسا رفیق سفر ساتھ ہو جس سے طبعی مناسبت ہو، نیکی کی رغبت رکھتا ہو، برائیوں سے متنفر ہو، جب کوئی بات بھول جائے تو یاد دلا دے اور جب یاد ہو تو اسے پورا کرنے میں مدد کرے۔ پورے سفر میں اپنے ساتھی کو خوش رکھنے کا خیال رکھے۔ ہر ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائے اور اپنے دوسرے ساتھی کو اپنے

سے بہتر اور زیادہ قابل احترام سمجھے، اپنے آپ کو محترم نہ جانے اور اگر کبھی رفقائے سفر کی طرف سے سختی کا سامنا ہو تو اس پر صبر کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا سفر کرنے کو مکروہ سمجھا، اور آپؐ نے فرمایا: ''ایک سوار شیطان ہے اور دو سوار دو شیطان ہیں، اور تین سواروں کی جماعت ہے''۔(۲) جب تین یا تین سے زیادہ رفقائے سفر ہوں تو اپنے سے افضل اور زیادہ درست رائے والے کو اپنا امیر بنالیں، کیوں کہ حدیث میں ہے ''جب تین ہوں تو اپنے میں سے ایک کو امیر بنالیں''(۳)۔

۱۲- خلوص نیت سے عبادت کے لیے اپنے آپ کو فارغ کر لے:

مستحب یہ ہے کہ اپنے آپ کو محض عبادت کے لیے فارغ کر لے اور تجارت نہ کرے۔ اس کی وجہ سے دل مشغول ہو جاتا ہے۔ اگر تجارت کی تو حج درست ہو جائے گا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم (اگر تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں، البقرہ ۲: ۱۹۸) اپنے عمل میں محض اللہ کی رضا جوئی کی نیت کرے، کیوں کہ ارشاد باری ہے: وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین له الدین (انہیں یہی کہا گیا کہ اللہ کی عبادت کرو، اس کے لیے بندگی کو خالص کرتے ہوئے، البینہ ۹۸: ۵) نیز ارشاد نبویؐ ہے: ''انما الاعمال بالنیات'' (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)۔

اگر کسی دوسرے کی طرف سے حج کر رہا ہے تو افضل یہ ہے کہ بلامعاوضہ احسان کے طور پر کرے اور اگر اجرت لے کر حج کیا تو افضل عمل ترک ہو گیا، جس کے لیے حج کیا گیا اس کو عبادت کا ثواب ہوگا اور کرنے والے کو مقدس مقامات کی زیارت کی سعادت حاصل ہوگی۔

۱۳-- سفر جمعرات کو صبح صبح شروع کرے: مستحب ہے کہ جمعرات کو سفر شروع کرے کیوں کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کم جمعرات کے سوا سفر کیا''(۴)۔ اگر

جمعرات کو نہ کر سکے تو پیر کو کرے کیوں کہ آپؐ نے مکہ سے پیر کے دن ہجرت کی، مستحب یہ ہے کہ صبح صبح سفر پر روانہ ہو کیوں کہ صخر الغامدی کی حدیث میں ہے کہ آپؐ نے دعا فرمائی: ''اے اللہ! میری امت کے صبح کے اوقات میں برکت رکھ دے''(۵)۔

۱۴- سفر پر روانگی کے نوافل: مستحب یہ ہے کہ جب گھر سے روانہ ہونا چاہے تو دو رکعات نفل پڑھے، پہلی رکعت میں سورۃ الکافرون اور دوسری رکعت میں سورۃ الاخلاص پڑھے(۶)۔ نیز سلام پھیرنے کے بعد آیت الکرسی اور سورۃ قریش(۷)، سورۃ اخلاص اور معوذتین (آخری دو سورتیں) پڑھ کر حضور قلب اور اخلاص سے دینوی اور اخروی امور میں آسانی کے لیے دعا کرے اور سفر اور دوسرے امور میں اللہ سے مدد اور توفیق مانگے اور جب اُٹھے تو حضرت انسؓ سے مروی یہ دعا کرے:

اللّٰھم الیک توجھت وبک اعتصمت اللّٰھم اکفنی ما اھمنی وما لم اھتم به اللّٰھم زدنی التقوی واغفرلی ذنبی.

(اے اللہ! میں تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں، تجھ سے وابستہ ہوتا ہوں، جو امور مجھے فکر مند کریں اور جن کا میں اہتمام نہ کرسکوں ان کے لیے تو کافی ہو جا، اے اللہ! میرے تقویٰ میں اضافہ فرما دے اور میرے گناہ بخش دے)۔

۱۵- رخصت ہونا: مستحب یہ ہے کہ اگر گھر والوں، پڑوسیوں اور احباب سے رخصت ہو، انہیں الوداع کہے، ان سے اپنی کوتاہیوں کی معافی کی درخواست کرے اور ہر ایک دوسرے کو رخصت کرتے ہوئے کہے: استودع اللہ دینک وامانتک وخواتیم عملک، زودک اللہ التقوی، وغفر ذنبک، ویسرلک الخیر حیث کنت.

(میں تیرے دین، تیری امانت اور تیرے خاتمہ عمل کو اللہ کے سپرد کرتا ہوں، اللہ تیرے

تقویٰ میں اضافہ فرمائے، تیرے گناہ معاف فرمائے اور تو جہاں کہیں بھی ہو تیرے لیے نیکی میں آسانی فرمائے)۔

۱۶- گھر سے نکلنے کے وقت دعا: سنت یہ ہے کہ جب گھر سے نکلے تو جو دعا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے وہ دعا کرے، جو یہ ہے: **اللّٰھم انی اعوذبک ان اضل او اضل، او ازل او ازل، او اظلم او اظلم، او اجھل او اجھل علی** (اے اللہ! میں تیری پناہ مانگتا ہوں اس بات سے کہ بھٹک جاؤں یا بھٹکا دیا جاؤں، پھسل جاؤں یا پھسلا دیا جاؤں، کسی پر ظلم کروں یا مجھ پر کوئی ظلم کرے، جہالت کا کام کروں یا مجھ سے جاہلانہ سلوک کیا جائے)۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''جب آدمی گھر سے نکلے اور یہ دعا کرے: **بسم اللہ، توکلت علی اللہ، لاحول و لا قوۃ الا باللہ.** (اللہ کے نام سے، اللہ پر بھروسہ کرتا ہوں، اللہ سے نہ کوئی طاقت ہے اور نہ قوت) تو اسے کہا جاتا ہے: تو سیدھے راستے پر ہے، تیری کفایت اور حفاظت کی جائے گی۔ مستحب ہے کہ گھر سے روانگی کے وقت کچھ نہ کچھ صدقہ کرے، نیز ہر ضرورت جس کے پورا ہونے کی خواہش ہو اس سے پہلے صدقہ کرے۔

۱۷- سواری کے وقت دعا کرنا: مستحب ہے کہ جب سوار ہونے لگے تو یوں کہے: بسم اللہ اور جب سواری پر بیٹھ جائے تو کہے: **الحمد للہ، سبحان الذی سخر لنا ھذا وما کنا لہ مقرنین** (۸) **وانا الی ربنا لمنقلبون.** (اللہ کا شکر ہے، وہ ذات پاک ہے جس نے یہ سواری ہمارے لیے مسخر کر دی ورنہ ہم تو اسے قابو نہیں کر سکتے تھے۔ اور ہم اپنے رب کی طرف لوٹنے والے ہیں)۔ پھر تین بار الحمد للہ اور تین بار اللہ اکبر کہے۔ پھر کہے: **سبحانک، اللّٰھم انی ظلمت نفسی، فاغفرلی، فانہ لا یغفر الذنوب الا انت**

(اے اللہ!تو پاک ہے، اے اللہ، میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا، تو مجھے بخش دے، تیرے سوا کوئی گناہ بخشنے والا نہیں ہے) صحیح حدیث میں ایسا ہی آیا ہے۔ مستحب ہے کہ اس کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ کر لے: اللّٰھم انا نسألک فی سفرنا ھذا البر والتقویٰ، ومن العمل ما تحب وترضیٰ، اللّٰھم ھون علینا سفرنا واطوعنا بعدہ، اللّٰھم انت الصاحب فی السفر، والخلیفۃ فی الاھل والمال. اللّٰھم انا نعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب، وسوء المنظر فی الاھل والمال والولد. (اے اللہ! ہم تجھ سے اس سفر میں نیکی اور تقویٰ کا سوال کرتے ہیں، اور ایسے عمل کا جو تجھے پسند ہو اور جس سے تو راضی ہو اے اللہ! ہم پر ہمارا سفر آسان کر دے اور اس کا بُعد لپیٹ دے، اے اللہ!تو ہمارا سفر کا ساتھی ہو جا اور ہمارے خاندان اور مال کا خلیفہ، اے اللہ، ہم تجھ سے سفر کی مشقتوں، منزل کی شکستہ سامانیوں اور گھر بار، مال و جائیداد اور بال بچوں کی آشفتہ حالی سے پناہ مانگتے ہیں) صحیح حدیث میں ایسا ہی وارد ہوا ہے۔

۱۸- رات کا سفر کرنا اور سواری سے نرمی کا برتاؤ کرنا:

مستحب یہ ہے کہ زیادہ سفر رات کے وقت کرے، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: ''رات کی تاریکی میں سفر کرو کیوں کہ رات کو زمین لپیٹ دی جاتی ہے(۹)۔ صبح وشام سواری سے اتر کر جانوروں کو آرام کا موقع دے، جانور کی پشت پر سونے سے اجتناب کرے کیوں کہ صحیح حدیث میں جانوروں کی پیٹھ کو منبر بنانے سے روکا گیا ہے البتہ اگر ضرورت ہو تو جائز ہے کیوں کہ صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر خطبہ دیا تھا۔

سواری پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ لادنا اور مجبوری کے بغیر اسے بھوکا رکھنا حرام

ہے۔ اگر سواری مضبوط ہو تو پیچھے کسی کو بٹھا لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، صحیح حدیث سے یہ ثابت ہے۔

۱۹- سفر میں سادگی اور نرمی اختیار کرنا: مستحب یہ ہے کہ دوران سفر بہت زیادہ کھانے، زیب وزینت، آرائش وزیبائش اور انواع اقسام کے کھانوں اور لباس سے پرہیز کرے کیوں کہ حاجی تو پراگندہ حال، غبار آلود ہوتا ہے۔ ترمذی اور ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ ”ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑا ہوا اور پوچھا حاجی کون ہے؟ آپؐ نے فرمایا، پراگندہ حال، میلا کچیلا“۔

لوگوں کے ساتھ نرمی اور حسن خلق سے پیش آئے۔ لڑائی جھگڑے، سختی، تلخی اور راستے میں پانی حاصل کرنے کی جگہوں پر اگر ممکن ہو تو لوگوں کے ساتھ دھکم پیل سے بچے۔ اپنی زبان کو گالی گلوچ، غیبت، جانوروں کو لعنت کرنے اور تمام ناپسندیدہ الفاظ کہنے سے محفوظ رکھے کیوں کہ حدیث میں ہے: ”جس نے حج کیا اور شہوانی افکار واعمال اور فسق سے بچا رہا تو وہ گناہوں سے یوں پاک ہو جائے گا جیسے آج ہی ماں کے پیٹ سے جنم لیا ہو“۔

۲۰- کتا اور گھنٹی ساتھ نہ ہو: سفر میں کتا اور گھنٹی ساتھ رکھنا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ”جس قافلے میں گھنٹی ہو اس کے ہمراہ فرشتے نہیں ہوتے“(۱۰)۔ نیز ارشاد فرمایا: ”ملائکہ ان مسافروں کا ساتھ نہیں دیتے جن کے ساتھ کتا یا گھنٹی ہو“(۱۱) ”گھنٹی شیطان کی بانسری ہے“(۱۲)۔

۲۱- تکبیر وتسبیح کہنا: سنت یہ ہے کہ بلندی پر چڑھے تو تکبیر کہے، نیچے وادی وغیرہ میں اترے تو تسبیح کہے لیکن آواز بلند نہ کرے۔

۲۲- جب کوئی قصبہ نظر آئے تو دعا کرے: مستحب یہ ہے کہ جب کسی قصبے یا

منزل پر پہنچے تو یوں کہے: اللّٰھم انی اسألک خیرھا وخیر اھلھا وخیر ما فیھا واعوذبک من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیھا (اے اللہ! میں تجھ سے اس جگہ کی اور اس کے رہنے والوں کی اور جو کچھ یہاں ہے اس کی بھلائی کا سوال کرتا ہوں اور اس جگہ کی برائی، اس کے باسیوں اور جو کچھ یہاں ہے اس کی برائی سے تیری پناہ میں آتا ہوں)۔

۲۳۔ منزل پر اترنے کی دعا: سنت ہے کہ جب کسی منزل پر اترے تو یہ دعا کرے: اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق (میں اللہ کے کلمات تامہ کی پناہ میں آتا ہوں اس کی تمام مخلوق کی شر سے) خولہ بنت حکیمؓ کی حدیث میں ہے جسے مسلم نے روایت کیا کہ ”جو شخص کسی جگہ ٹھہرا اور پھر اس نے یہ کلمات کہے اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق تو اسے وہاں سے روانگی تک کسی چیز سے نقصان نہیں پہنچے گا“۔

سواریوں سے کجاوے اتارتے وقت تسبیح پڑھنا مستحب ہے کیوں کہ حضرت انسؓ کہتے ہیں ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی جگہ اترتے تو تسبیح پڑھتے تا آنکہ کجاوے اتار لیتے“۔

راستوں کے بیچوں بیچ ٹھہرنا مکروہ ہے کیوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ: ”رات کو راستوں پر پڑاؤ نہ ڈالو کیوں کہ رات کو کیڑے مکوڑے اور حشرات الارض یہاں ٹھہرتے ہیں“ (۱۳)۔

۲۴۔ رات آنے کی دعا: سنت یہ ہے کہ جب رات پڑنے لگے تو یہ دعا کرے جسے ابو داؤد نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر پر ہوتے اور رات آ جاتی تو یہ دعا کرتے: یا ارض، ربی وربک اللہ، اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما خلق فیک وشر ما یدب علیک، اعوذبک من اسد واسود والحیة والعقرب ومن ساکن البلد(۱۴) و من والد وما ولد“۔

(اے زمین، میرا اور تیرا رب اللہ ہے، میں تیری شر سے، جو کچھ تجھ میں ہے اس کی شر سے، جو کچھ تجھ میں پیدا کیا گیا اس کی شر سے اور جو مخلوق تجھ پر چلتی ہے اس کی شر سے اللہ کی پناہ میں آتا ہوں، میں اللہ سے پناہ مانگتا ہوں شیر سے ہر شخص سے، سانپ، بچھو، بستی کے رہنے والوں اور والد اور اولاد کی شر سے)۔

۲۵-خوف کے وقت کی دعا: جب کسی قوم یا کسی انسان وغیرہ سے خوف ہو تو وہ دعا کرے جسے ابوموسیٰ اشعریؓ نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کسی قوم کا خوف ہوتا تو یوں کہتے: اللّٰھم انا نجعلک فی نحورھم ونعوذبک من شرورھم (۱۵) (اے اللہ، ہم تجھے ان کے سینوں کے مقابل کرتے ہیں اور ان کے شر سے تیری پناہ میں آتے ہیں)۔

اس موقع پر اور ہر جگہ دعاء کرب کی کثرت مستحب ہے اور دعاء کرب یہ ہے: لا اللہ الا اللہ العظیم الحلیم لا الہ الا اللہ رب العرش العظیم لا الہ الا اللہ رب السموات ورب الارض ورب العرش الکریم (۱۶)۔ (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ عظیم اور حلیم ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ عرش عظیم کا رب ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ زمین وآسمان اور عرش کریم کا رب ہے)۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کسی بات سے بہت پریشانی لاحق ہوتی تو فرماتے: یا حی یا قیوم برحمتک استغیث(۱۷)۔ (اے زندہ اور قائم خدا تیری رحمت کے ذریعے فریاد کرتا ہوں)۔

۲۶-مختلف پریشانیوں میں مسافر کے لیے دعائیں: جب سواری پریشان کرے تو اس کے کانوں میں یہ آیت پڑھے: افغیر دین اللہ یبغون ولہ اسلم من فی

السموات والارض طوعاً وکرھاً والیہ یرجعون (کیا اللہ کے دین کے سوا کوئی اور دین چاہتے ہیں، جب کہ آسمانوں اور زمین کی مخلوق خوشی سے یا ناخوشی سے ہر حال میں اس کی مطیع ہے اور اسی کی طرف لوٹ کر جانے والی ہے، آل عمران، ۳: ۸۳) جب سواری بھدک جائے تو دو یا تین بار آواز دے، اللہ کے بندو، اسے روکنا۔

جب کشتی (بحری جہاز) پر سوار ہو تو کہے: بسم اللہ مجریھا ومرسھا، ان ربی لغفور رحیم (اللہ کے نام سے ہے اس کا چلنا اور ٹھہرنا، بے شک میرا رب بخشنے والا رحم کرنیوالا ہے، ھود ۱۱: ۴۱) نیز وما قدروا اللہ حق قدرہ .... الآیہ (لوگوں نے اللہ کی اتنی قدر نہیں کی جتنا کہ حق تھا...... الانعام ۶: ۹۱)۔

۲۷- سفر میں دعا: پورے سفر کے دوران اپنے لیے، اپنے والدین، احباب، مسلمانوں کے حکمرانوں اور تمام مسلمانوں کے لیے اہم دنیوی اور اخروی امور کے سلسلے میں بکثرت دعا کرے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: ''تین دعاؤں کے قبول ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں: مظلوم کی بددعا، مسافر کی دعا، اور والد کی اولاد کے لیے دعا'' (۱۸)۔

۲۸- طہارت اور نماز کا اہتمام: مسلسل باوضو رہنا اور باوضو سونا مستحب ہے اور نماز کے مخصوص اوقات پر نمازیں ادا کرے۔ شافعیہ کے نزدیک سفر میں نمازیں جمع کرنا اور قصر کرنا جائز ہے اور چاہے تو جمع کرے نہ قصر۔ شافعیہ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ ان میں سے ایک کام کرے اور دوسرا چھوڑ دے۔ افضل یہ ہے کہ قصر کرے لیکن جمع نہ کرے تاکہ اختلاف سے بچ سکے کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ نے قصر کو ضروری اور جمع کو ممنوع قرار دیا ہے۔ صرف عرفات اور مزدلفہ میں نمازیں جمع کی جائیں۔

اگر نمازیں جمع کرے تو پہلی نماز کے لیے اذان کہے اور ہر نماز کے لیے اقامت

کہے جیسا کہ مسافر کی نماز کے عنوان کے تحت تفصیل گزر چکی ہے۔

سفر میں بھی نماز باجماعت پڑھنا مستحب ہے البتہ جتنی جماعت کی تاکید حضر میں ہے اتنی سفر میں نہیں۔ سفر میں فرائض کے ساتھ مؤکدہ سنتیں بھی پڑھے جیسا کہ حضر میں پڑھنا ہوتی ہیں۔

بحث دوم: حاجی کے سفر حج سے واپسی کے آداب:

حاجی کے لیے اور ہر مسافر کے لیے سفر سے واپسی سے متعلق کچھ آداب ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ہیں(۱۹)۔

۱- ابن عمرؓ کے حوالے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ سنت ثابت ہے کہ آپؐ جب کسی غزوہ، حج یا عمرہ سے واپس آتے تو جب کسی بلند جگہ پر چڑھتے تو تین بار تکبیر کہنے کے بعد یہ دعا پڑھتے:

لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد، وھو علیٰ کل شیء قدیر، آئبون، تائبون، عابدون، ساجدون، لربنا حامدون، صدق اللہ وعدہ، ونصر عبدہٗ وھزم الاحزاب وحدہ(۲۰).

(اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کی بادشاہی ہے، وہی تعریف کا مستحق ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، ہم لوٹ آئے، اس کی طرف رجوع کرنے والے ہیں، اس کی عبادت کرنے والے، اسے سجدے کرنے والے، اپنے رب کی تعریف کرنے والے ہیں، اللہ نے اپنا وعدہ سچ کر دکھایا، اپنے بندے کی مدد کی اور اکیلے ہی دشمن کے لشکروں کو شکست دی۔ مسافر بھی واپسی پر یہی دعا کرے۔

۲۔ جب گھر کے قریب پہنچے تو آگے کسی کو بھیج دے تو گھر میں اس کے آنے کی اطلاع کردے تاکہ اچانک گھر نہ پہنچے۔

۳- جب اپنے قصبے میں پہنچے تو یہ دعا کرے: اللّٰھم انی اسالک خیرھا، وخیر ما فیھا، واعوذبک من شرھا وشر ما فیھا (اے اللہ! میں تجھ سے اس جگہ کی اور جو کچھ

میں ہے اس کی بھلائی کا سوال کرتا ہوں اور اس کے شر اور جو کچھ اس میں ہے اس کے شر سے پناہ مانگتا ہوں) بعض علماء کے بقول یہ دعا بھی مستحب ہے: اللّٰھم اجعل لنا بھا قراراً ورزقاً حسنا اللّٰھم ارزقنا جناھا، واعذنا من وباھا وحببنا الی اھلھا، وحبب صالحی اھلھا الینا (اے اللہ! تو ہمیں یہاں سکون اور عمدہ رزق عطا فرما، اس کی پیداوار سے ہمیں رزق عطا فرما، اس کی وبا سے محفوظ رکھ اور ہمیں اس کے باسیوں کا محبوب بنا دے اور اس کے نیک افراد کو ہمارا محبوب بنا دے) ابن السنی نے کتاب الاذکار میں یہ دعا ذکر کی ہے۔

۴- جب واپس آئے تو رات کو گھر نہ پہنچ جائے بلکہ صبح کے وقت پہنچے ورنہ دن کے آخری حصے میں کیوں کہ مسلم میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو گھر واپس نہیں آتے تھے بلکہ صبح یا شام کے وقت آتے تھے"۔

۵- جب گھر واپس پہنچے تو پہلے مسجد میں جا کر دو رکعات نفل پڑھے، پھر جب گھر میں داخل ہو تو بھی دو رکعات نفل پڑھ کر دعا کرے اور اللہ کا شکر ادا کرے۔

۶- جو کوئی حاجی کو سلام کرے اس کے لیے مستحب ہے کہ کہے: "اللہ تعالیٰ تمہارا حج قبول کرے، تمہارے گناہ معاف کرے، تمہارے اخراجات کا بدل عطا فرمائے" کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اے اللہ! حاجی کو اور جس کے لیے حاجی مغفرت کی دعا کرے اسے بخش دے"(۲۱)۔ عوام حاجی کے پاؤں میں جو بکری ذبح کرتے ہیں اس کا گوشت کھانا حرام ہے کیوں کہ کسی دوسرے کی تعظیم کے طور پر جو جانور ذبح کیا جائے خواہ اس پر اللہ کا نام لیا جائے اسے کھانا حرام ہے۔ حاجیوں کے استقبال کے مظاہر عبادت میں اخلاص کے منافی ہیں۔

۷- جب گھر میں داخل ہو تو مستحب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں داخل ہوتے وقت جو دعا کیا کرتے تھے وہ دعا کرے۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر سے واپس گھر تشریف لاتے تو یہ الفاظ کہتے: توباً توباً، لربنا اوباً ،لایغادر حوباً یعنی ہم اللہ سے ایسی کامل توبہ کا سوال کرتے ہیں جس کے بعد کوئی گناہ باقی نہ رہے۔

۸- حج سے واپس آنے کے بعد کی زندگی پہلے کی زندگی سے بہتر ہونی چاہیے۔ یہ حج کی قبولیت کی علامات میں سے ہے اور ہر آنے والا دن پہلے دن سے نیکی اور بھلائی میں بہتر ہونا چاہیے۔ نیکی کے رجحان میں مسلسل اضافہ ہونا چاہیے۔

حواشی وتعلیقات

۱- الایضاح،۴-۱۱

۲- احمد؛ ابوداؤد؛ ترمذی اور حاکم نے عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت کی، حدیث صحیح ہے۔

۳- ابوداؤد نے سند حسن سے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔

۴- شیخین نے کعب بن مالکؓ سے روایت کی۔

۵- ابوداؤد؛ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

۶- حدیث میں ہے کہ ''کوئی شخص اپنے خاندان میں ان دو رکعات سے بہتر کوئی چیز چھوڑ جاتا جو سفر شروع کرنے سے پہلے پڑھتا ہے''۔

۷- آثار سلف میں ہے کہ'' جو شخص گھر سے نکلتے وقت آیت کرسی پڑھ لے اسے اپنی عبادت گاہ سے باجماعت واپس آنے تک کوئی گزند نہیں پہنچتا''۔

۸- یعنی انہیں تابع نہیں کر سکتے۔

۹- ابوداؤد؛ حاکم اور بیہقی نے حضرت انسؓ سے روایت کی، حدیث صحیح ہے۔

۱۰- ابوداؤد نے حسن سند سے ام حبیبہؓ ام المؤمنین سے روایت کی۔

۱۱- مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔

۱۲- ابوداؤد وغیرہ۔

۱۳- ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے مختلف الفاظ سے روایت کی۔ تعریس: رات کو اترنا۔

۱۴- الاسود: انسان، اھل لغت ہر شخص کو اسود کہتے ہیں، ساکن البلد: جن، بلد: وہ زمین جس میں حیوانات رہتے ہوں، خواہ وہاں کوئی عمارت نہ ہو۔

۱۵- ابوداؤد؛ نسائی وغیرہ۔

۱۶- بخاری؛ مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔


۱۷- ترمذی نے حضرت انسؓ بن مالک سے روایت کی، حاکم نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

۱۸- ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، ابوداؤد کی روایت میں ''علیٰ ولدہ'' کے الفاظ نہیں ہیں۔

۱۹- الایضاح، ۱۰۰ وبعد؛ المغنی، ۳: ۵۵۹۔

۲۰- بخاری ومسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔

۲۱- حاکم نے ابن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث مسلم کی شرائط پر ہے۔ یہ دعا حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔


فقہ اسلامی: دلائل ومسائل
الفقه الإسلامي وأدلته
(جلد سوم)
تالیف
وهبة الزحيلي
ترجمہ
محمد طفیل الہاشمی

فقہ اسلامی: مسائل و دلائل

الفقه الإسلامي وأدلّته

جلد ۴

قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون

تالیف

وہبہ زحیلی

ترجمہ

محمد طفیل ہاشمی

ادارہ تحقیقات اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔ اسلام آباد

فقہ اسلامی- مسائل ودلائل

(الفقه الإسلامي وأدلّته)

شرعی دلائل، مذہبی آراء، اہم فقہی نظریات کا مجموعہ

احادیث نبویہ کی تحقیق وتخریج

جلد ۴

قسمیں، نذریں اور کفارے

تالیف: وھبہ زحیلی

ترجمہ: محمد طفیل ہاشمی

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی-اسلام آباد

۲۰۱٦ء

سلسلہ مطبوعات نمبر ۱۷۳

ڈاکٹر محمد حمید اللہ لائبریری، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

کوائف فہرست سازی دوران طباعت

وہبہ زحیلی جلد ۹

فقہ اسلامی: مسائل ودلائل اُردو ترجمہ: محمد طفیل ہاشمی

(ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد)

پاورق حوالہ جات

۱۔ فقہ اسلامی ۲۔ فقہ اسلامی، فقہی مسائل

۳۔ فقہ اسلامی، تعلیم و مطالعہ

الف۔ ہاشمی، محمد طفیل (مترجم) ب۔ عنوان

297.14dc21

اشاعت اوّل ۲۰۱۶ء

ISBN: 978-969-408-304-9

طابع و ناشر: ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

۲۰۱۶ء

فہرستِ موضوعات

صفحہ

فہرست

ص

فصل ۵ : شرعی مؤیدات

حرفِ آغاز

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد نے عالمِ اسلام کے نامور محقق و فقیہ پروفیسر ڈاکٹر وہبہ مصطفےٰ زحیلی (۱۹۳۲ء۔ ۲۰۱۵ء) کی دس جلدوں (گیارہویں جلد انڈیکس) پر مشتمل شہرۂ آفاق کتاب الفقہ الإسلامی و أدلّتہ کا محترم پروفیسر ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی سے اُردو ترجمہ کروا کے اِس کی پہلی جلد ۲۰۰۹ء میں شائع کی تھی جبکہ دوسری جلد ۲۰۱۰ء میں اور تیسری جلد ۲۰۱۱ء میں شائع کی تھی۔ مختلف وجوہ سے اِس کتاب کی چوتھی جلد کی طباعت میں تاخیر ہوتی رہی۔ اَب یہ جلد بھی آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس کتاب کی پہلی تین جلدیں فقہ اسلامی۔۔۔ دلائل و مسائل کے عنوان سے شائع ہوئی تھیں، اَب اس عنوان کو مترجم کی خواہش کے مطابق تبدیل کر کے فقہ اسلامی۔۔۔ مسائل و دلائل کر دیا گیا ہے۔

اس جلد میں قسموں، نذروں اور قربانی کے فقہی احکام تفصیل کے ساتھ زیرِ بحث لائے گئے ہیں۔ اِن کے علاوہ مختلف فقہی نظریات مثلاً نظریۂ حق اور اس کے تحت حقوق اللہ اور حقوق العباد جبکہ نظریۂ عقد (معاہدہ) اور اس کے تحت عقدِ ولایت، عقدِ نکاح، عقدِ وصیت اور انواع و اقسام کے تجارتی معاہدات اور ایسے ہی نظریۂ فسخ اور اس کے ذیل میں ہر طرح کے معاہدات کے فسخ کے فقہی احکام مذاہبِ اربعہ کے تقابلی مطالعہ و تجزیہ کے ساتھ دیے گئے ہیں۔ اس جلد کا آخری حصہ ایک ضمیمہ کی صورت میں ہے۔

اس میں "دور حاضر کے سول لاء کا فقہِ اسلامی سے استفادہ و اقتباس" کے عنوان سے نہایت فکر انگیز بحث شاملِ کتاب ہے۔

زیرِ نظر کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کسی ایک مکتبِ فقہ کی آراء پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ اہلِ سنّت کے چاروں مکاتبِ فقہ کی آراء بڑی عمدگی سے ان کے دلائل کے ساتھ دی گئی ہیں۔ اس کے مطالعہ سے عام قارئین پر یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ فقہِ اسلامی، قرآن و سنّت سے الگ کوئی علم نہیں بلکہ اس کی بنیاد ہی قرآن و سنّت میں وارد ہونے والے احکام ہیں اور فقہ محض اُن کی تعبیر و تشریح سے عبارت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کی دیگر جلدوں کی طرح اس چوتھی جلد میں بھی فقہی مسائل کو زیرِ بحث لاتے ہوئے اس کے فاضل مصنف نے ان کے دلائل قرآن و سنّت کی نصوص، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے اقوال اور شرعی فیصلوں کے علاوہ فقہاء اربعہ کی فقہی تعبیرات و آراء کی صورت میں پیش کیے ہیں۔ خصوصاً اس جلد کے مطالعہ سے قسموں اور نذروں (منّتوں) کے بارے میں اُن غلط تصورات و اعمال کی بھی اصلاح ہو سکے گی جو برّصغیر پاک و ہند میں صدیوں پر محیط ہندو مسلم مخلوط معاشرت کے باعث ہمارے معاشرے میں اَب تک پنپ رہے ہیں۔

فقہِ اسلامی سے دلچسپی رکھنے والے اربابِ علم و فضل نے جس طرح انسائیکلوپیڈیا کے درجے کی اس کتاب کی پہلی تین جلدوں کی پذیرائی کی ہے، اس سے امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اس جلد کو بھی اپنے حسنِ قبول سے نوازیں گے۔ اس کتاب کی بقیہ چھ جلدیں بھی کمپوز ہو چکی ہیں اور اَب اُن کے پروف پڑھے جا رہے ہیں۔ توقع ہے کہ ان شاء اللہ اگلے ڈیڑھ دو سال کے عرصہ میں وہ بھی طبع ہو کر آپ کے ہاتھوں میں ہوں گی۔ اس طرح اُردو زبان میں فقہِ اسلامی کا

یہ نہایت وقیع انسائیکلوپیڈیا اس فن کے شائقین کے علمی ذوق کی تسکین کرتا رہے گا۔ ۱۱۶۹صفحات پر مشتمل اس ضخیم جلد کی تیاری میں ادارہ کے مختلف رفقاء شریک کار رہے ہیں۔ محترم رفیق کار ڈاکٹر افتخار الحسن میاں نے ذاتی دلچسپی لے کر اس کتاب کی اشاعت کو ممکن بنایا ہے۔ ادارہ کے اُردو کمپوزر محترم غلام مصطفیٰ نے اپنی فنی مہارت بروئے کار لاتے ہوئے اس جلد کو کمپوز کیا ہے۔ میں اس کتاب کی اشاعت میں شریک تمام رفقاء کا صمیم قلب سے شکر گزار ہوں۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد ضیاء الحق

ڈائریکٹر جنرل

باب ٦
قسمیں، منتیں اور کفارے

ایمان (قسمیں) اور نذور (نذر کی جمع، منتیں) کا لغوی اور فقہی مفہوم معاہدہ اور پختگی ہے۔ قسم کھانے والا صرف اپنے ارادے سے ایک ایسا عہد کرتا ہے جس کو وہ نبھانا چاہتا ہے اور کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم صمیم کرتا ہے جب کہ منت ماننے والا کسی متعین مقصد کے حصول کی نیت سے اپنے اوپر کوئی چیز لازم کر لیتا ہے۔ کفارہ: عزم صمیم اور واجب کی ہوئی چیز کو پورا نہ کرنے کا بدلہ ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ قسم، نذر اور کفارے میں عبادت، تعظیم اور اطاعت کے مفہوم پائے جاتے ہیں کیوں کہ ان میں اللہ کے لیے کوئی کام اپنے اوپر واجب کرنے کا تصور پایا جاتا ہے۔

ہم سب سے پہلے قسموں پر بحث کریں گے کیوں کہ ان کی اہمیت زیادہ ہے، ان کے توڑنے کا وبال ہے، لوگوں میں قسمیں کھانے کا رواج بہت ہے اور دوسرے امور کی بہ نسبت قسم کی حیثیت اصل کی سی ہے۔ قسموں پر تین فصول میں بحث کی گئی ہے۔

فصل ۱
قسمیں

قسموں سے متعلق مباحث مندرجہ ذیل چار عنوانات پر مشتمل ہیں:

بحث ۱: قسم کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت، اس کی اقسام اور ہر قسم کا حکم
بحث ۲: قسم کے الفاظ
بحث ۳: قسم کے صحیح ہونے کی شرائط
بحث ۴: وہ احوال جن کے ارتکاب پر قسم کھائی گئی ہو۔

اس میں گیارہ ذیلی عنوانات ہیں:

مطلب ۱: داخل ہونے پر قسم
مطلب ۲: باہر نکلنے پر قسم
مطلب ۳: بات کرنے پر قسم
مطلب ۴: کھانے، پینے اور چکھنے پر قسم
مطلب ۵: پہننے اوڑھنے پر قسم
مطلب ۶: سوار ہونے پر قسم
مطلب ۷: بیٹھنے پر قسم
مطلب ۸: رہائش پر قسم
مطلب ۹: مارنے اور قتل کرنے پر قسم
مطلب ۱۰: ایسے کام پر قسم جو قسم کھانے والے کے سوا کسی اور کی طرف منسوب ہو
مطلب ۱۱: شرعی امور پر قسم

بحث ا: قسم کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت، اس کی اقسام اور ہر قسم کا حکم

یمین یعنی قسم کی تعریف: لغت میں یمین کے تین معنی ہیں ا۔ قوت، جیسا کہ اس آیت مبارکہ میں ہے لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، الحاقہ ۶۹: ۴۵(ہم اسے قوت سے پکڑتے)، ۲۔ دایاں ہاتھ، دائیں ہاتھ میں قوت زیادہ ہوتی ہےاس لیے اسے یمین کہتے ہیں،۳۔ قسم، قسم کو یمین اس لیے کہتے ہیں کہ لوگ جب آپس میں ایک دوسرے سے پختہ معاہدہ کرتے تھے تو ایک دوسرے کا دایاں ہاتھ پکڑتے تھے۔

فقہاء کی اصطلاح میں، جیسا کہ حنفیہ نے بیان کیا، یمین ایسے پختہ عہد کو کہتے ہیں جس کے ذریعے قسم کھانے والا کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا عزم صمیم کرتا ہے، اس عہد کو یمین اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ عزم پختہ تر ہوجاتا ہے(۱)۔

قسم کی شرعی حیثیت: شریعت میں قسم کھانا جائز ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خود قسم کھائی اور رسول اللہ ﷺ کو قسم کھانے کا حکم دیا، مثلاً ارشاد ربانی ہے: وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى، اللیل ۹۲:۱ (رات کی قسم جب وہ چھا جائے) وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا، الشمس ۹۱:۱ سورج اور اس کی روشنی کی قسم) وَالنَّجْمِ إِذَا

---

(۱) دیکھیے:المبسوط للسرخسی ۸: ۱۲۶، فتح القدیر ۴: ۲، تبیین الحقائق للزیلعی ۳: ۱۰۶ وبعد، الدرالمختار، حاشیۃ ردالمحتار ۳: ۴۸ و بعد، مغنی المحتاج ۴: ۳۲۰، الفتاوی الہندیۃ، ۲: ۴۸

هَوَى، النجم ۵۳ :۱ (ستارے کی قسم جب وہ ڈوب جائے) وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ، التين، ۹۵ :۱ (انجیر اور زیتون کی قسم) یعنی ان اشیاء کے رب کی قسم، ان قسموں میں جس کی قسم کھائی گئی ہے یعنی رب کا لفظ محذوف ہے۔ تین مواقع پر رسول اللہ ﷺ سے قسم کھانے کا کہا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ، یونس ۱۰: ۵۳ (لوگ آپؐ سے پوچھتے ہیں کیا یہ سچ ہے؟ کہہ دیجیے، ہاں میرے رب کی قسم یہ سچ ہے اور تم اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے) نیز فرمایا: قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ، سباء ۳۴ : ۳ (کہہ دیجیے، کیوں نہیں میرے رب کی قسم، تمہارے پاس ضرور آئے گا) نیز فرمایا: قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ، التغابن ۶۴ :۷ (کہہ دیجیے، کیوں نہیں، میرے رب کی قسم، تمہیں ضرور اٹھایا جائے گا)

سنت سے قسم کی شرعی حیثیت ثابت ہے(۱)۔ آپ ﷺ نے فرمایا: " میں، بخدا، ان شاء اللہ کسی بات پر قسم نہیں کھاتا، مگر جب دیکھتا ہوں کہ کوئی اور کام اس سے بہتر ہے تو وہ بہتر کام کرتا ہوں اور قسم توڑ کر اس کا کفارہ دے دیتا ہوں "(۲)۔

---

(۱) المغني لابن قدامة ۸ :۶۷۶، تبيين الحقائق، ۳ :۱۰۶

(۲) بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی۔ ایک دوسری روایت میں ہے: "مگر میں اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتا ہوں اور وہ کام انجام دیتا ہوں جو بہتر ہو"۔ ایک روایت میں جملے مختلف ترتیب سے ہیں۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۳۰۱، نصب الراية، ۳: ۲۹۷)

لیکن قسم کھانے والا قسم کھانے، منت ماننے اور طلاق دینے کے بعد اپنے الفاظ واپس نہیں لے سکتا۔ یہ تینوں چیزیں محض زبان سے کہنے سے لازم ہو جاتی ہیں۔

قسم اگرچہ فقہاء کے نزدیک اصلاً مباح ہے لیکن بہت زیادہ قسمیں کھانا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ، القلم ۶۸ :۱۰ (بہت قسمیں کھانے والے، ہر ذلیل شخص کا کہا نہ مانیں) یہ ایسی مذمت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت قسمیں کھانا مکروہ ہے، اس لیے امام شافعیؒ کہا کرتے تھے: "میں نے اللہ کی قسم کبھی نہیں کھائی ، سچی نہ جھوٹی" (۱)۔ قرآن سے ثابت ہے کہ قسمیں کھانا مکروہ ہے، اس سے روکا گیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَلاَ تَجْعَلُواْ اللّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ، البقرہ ۲ :۲۲۴ (اللہ کو اپنی قسموں کا ہدف نہ بناؤ) یعنی بکثرت اللہ کی قسمیں نہ کھاؤ کیوں کہ بسااوقات انسان انہیں پورا نہیں کر سکتا، ہاں اگر کسی واجب یا مستحب کام کے کرنے یا حرام یا مکروہ سے باز رہنے کے لیے قسم کھائی جائے تو وہ طاعت کے زمرے میں آتا ہے۔ پس یہ امر اللہ کے ادب کے خلاف ہے کہ اس کا نام کسی کو مطمئن کرنے کے لیے، متأثر کرنے کے غرض سے، سودا سلف بیچنے کے لیے یا معاملات میں ترغیب دینے کے لیے استعمال کیا جائے۔ بخاری اور مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: " قسم کے ذریعے سامان تو فروخت ہو جاتا ہے مگر وہ برکت کو ختم کر دیتی ہے"۔

---

(۱) المغنی ۶۷۸:۸، المیزان للشعرانی ۲ :۱۸- ۱۳۰، مغنی المحتاج، ۴ :۳۲۵، الفتاوی الہندیۃ ۴۹:۲

مالکیہ کہتے ہیں کہ اللہ کے سوا کسی اور کی قسم کھانا مکروہ ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حرام ہے۔ لات اور عزیٰ وغیرہ کی قسم اگر ان کی تعظیم کے عقیدے سے کھائی جائے تو کفر ہے ورنہ حرام۔ حنابلہ نے کہا ہے کہ قسم کی پانچ اقسام ہیں:

۱۔ واجب: جس کے ذریعے کسی بے گناہ انسان کو ہلاکت سے بچایا جائے۔

۲۔ مستحب: جو دو متحارب فریقوں میں صلح کرانے کے غرض سے متعلق ہو یا قسم کھانے والے یا کسی دوسرے کی طرف سے کسی کے دل سے کینہ یا دشمنی دور کرنے کے لیے یا کسی کے شر سے بچنے کے لیے ہو۔

۳۔ مباح: کسی مباح کام کے کرنے یا چھوڑنے پر قسم کھانا یا قسم کھا کر کسی بات کی اطلاع دینا تاکہ اسے سچا سمجھا جائے بشرطیکہ وہ واقعی سچا ہو یا اسے اپنے سچ کا غالب گمان ہو۔

۴۔ مکروہ: کسی مکروہ کام کے کرنے یا مستحب کے چھوڑنے پر قسم کھانا۔

۵۔ حرام: جھوٹی قسم کھانا، اللہ تعالیٰ نے اس کی مذمت کرتے ہوئے کہا ہے: وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ، المجادلہ ۵۸ :۱۴(وہ دیدہ دانستہ جھوٹی قسمیں کھاتے ہیں) کیوں کہ جھوٹ بولنا حرام ہے۔

قسم کی اقسام: اللہ کی قسم کی تین قسمیں ہیں: یمین منعقدہ، یمین غموس اور یمین لغو۔ امام محمد نے کتاب الاصل میں لکھا ہے کہ قسمیں تین ہیں: ایک ایسی قسم جس کا کفارہ دیا جا سکتا ہے، دوسری ایسی قسم جس کا کفارہ نہیں دیا جا سکتا اور

تیسری ایسی کہ ہمیں امید ہے اللہ تعالیٰ اس قسم کے قسم کھانے والے پر مؤاخذہ نہیں فرمائے گا اور تیسری قسم کی آپ نے یمین لغو کے ساتھ تشریح کی (۱)۔

ا۔ یمین غموس (جھوٹی قسم): حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ماضی یا حال کے بارے میں دانستہ جھوٹی قسم کھانا: گزرے ہوئے یا کسی موجودہ معاملے پر دانستہ نفیاً یا اثباتاً جھوٹی قسم کھانا۔ مثلاً قسم کھانے والا کہے: "اللہ کی قسم میں اس گھر میں داخل ہوا تھا" جب کہ اسے معلوم ہو کہ وہ داخل نہیں ہوا تھا یا کسی فرد کے بارے میں کہے "بخدا یہ خالد ہے" جب کہ اسے علم ہو کہ وہ عامر ہے وغیرہ۔

جمہور یعنی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے راجح قول کے مطابق (۲) اس کا حکم یہ ہے کہ ایسا شخص سخت گناہ گار ہوتا ہے، اس پر توبہ و استغفار واجب ہے، اس کا مالی کفارہ کوئی نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس نے دانستہ جھوٹی قسم کھائی تاکہ کسی کا مال اس کے ذریعے حاصل کر لے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کر دیتا ہے اور اسے دوزخ میں ڈال دے گا" (۳)۔ صحیحین میں ہے کہ " اللہ سے اس

---

(۱) البدائع، ۳: ۲

(۲) دیکھیے: المبسوط ۸: ۱۲۷، البدائع، ۳: ۱۵،۵، الفتاوی الهندية، ۲: ۴۸، فتح القدير، ۴: ۳، تبيين الحقائق، ۳: ۱۰۷، الشرح الكبير للدردير حاشية الدسوقي، ۲: ۱۲۸، بداية المجتهد، ۱: ۳۹۶، المغنی، ۸: ۶۸۶، القوانين الفقهية ۱۶۰

(۳) ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابوامامہؓ سے روایت کی، صحیحین میں اور ابوداؤد اور ترمذی میں عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے۔ طبرانی نے المعجم الکبیر میں روایت کی، عرس بن عمیرہ سے مروی روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ احمد اور طبرانی نے ابو موسی اشعریؓ سے

حال میں ملے گا کہ اللہ اس پر غضب ناک ہو گا"۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ :ہم یمین غموس کو ایسی قسم شمار کرتے تھے جس پر کوئی کفارہ نہیں۔ سعید بن مسیبؒ کہتے ہیں: "جھوٹی قسم کبیرہ گناہ ہے، اتنا بڑا کہ اس کا کوئی کفارہ نہیں"۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "کبیرہ گناہوں میں سے، اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی، بے گناہ کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم کھانا ہے" (۱)۔

عقلی طور پر بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جھوٹی قسم کھانے والے نے اتنا بڑا گناہ کیا ہے کہ کوئی کفارہ اسے دھو نہیں سکتا، نہ اس کا گناہ ختم کر سکتا ہے اس لیے اس میں کوئی کفارہ مقرر نہیں کیا گیا۔ اسے غموس (گھسنا) اس لیے کہتے ہیں کہ جھوٹی قسم کھانے والا گناہ میں یا آگ میں گھس جاتا ہے۔

شافعیہ اور فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ یمین غموس (جھوٹی قسم) پر بھی کفارہ واجب ہے اور جس طرح دوسری قسم کا کفارہ ادا کرنے سے گناہ معاف ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا کفارہ ادا کرنے سے بھی گناہ معاف ہو جاتا ہے کیوں کہ اس میں بھی قسم کھانے والے نے اللہ کے نام کی قسم کھائی ہے اور قصداً اس کی

ان الفاظ میں روایت کی: "جو شخص جھوٹی قسم کھاتا ہے تاکہ کسی کا مال ناجائز حاصل کر لے تو وہ اللہ سے اس طرح ملے گا کہ اللہ اس سے ناراض ہو گا"۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۳۹۵، مجمع الزوائد ۴ :۱۷۸، نصب الرایۃ، ۳: ۲۹۲)

(۱) بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ: "ایک اعرابی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا، یا رسول اللہ، کبیرہ گناہ کون کون سے ہیں ؟ پھر حدیث میں یہ امور ذکر کیے: اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی، انسانی قتل، یمین غموس۔ سائل نے پوچھا، یمین غموس کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: "ایسی جھوٹی قسم جس کے ذریعے کسی مسلمان کا مال ناجائز طور پر ہتھیایا جائے"۔ (دیکھیے: نیل الاوطار ۸ :۲۳۵، سبل السلام ۴: ۱۰۵ وبعد)

مخالفت کی ہے، اس لیے اس پر اسی طرح کفارہ واجب ہو گا جیسا کہ ایسی قسم پر کفارہ واجب ہوتا ہے جو مستقبل کے بارے میں کھا کر توڑ دی جائے۔ ارشاد ربانی ہے: لَايُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ، المائدہ ۵: ۸۹ (اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرے گا لیکن جو تم پختہ عہد کے ساتھ قسمیں کھاتے ہو ان پر تم سے مؤاخذہ کرے گا)۔ یہ نص عام ہے اور ماضی اور مستقبل دونوں کو شامل ہے، پس آیت کی رو سے یمین غموس (جھوٹی قسم) پر بھی کفارہ واجب ہو گا کیوں کہ وہ بھی ایسی قسم ہے جو لغو نہیں بلکہ بامقصد ہے۔ جھوٹی قسم پر گناہ ہونا کفارے کے وجوب کے لیے مانع نہیں، جیسا کہ ظہار (بیوی کو مثلاً ماں کہنا) بری اور جھوٹی بات ہے لیکن اس پر کفارہ بھی واجب ہے(۱)۔

۲۔ لغو قسم: لغو قسم کے مفہوم کی تعین میں علماء میں اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے(۲) کہ ماضی اور حال کے بارے میں کوئی بات سچ جان کر قسم کے ساتھ بیان کرنا جب کہ امر واقعہ میں وہ سچ نہ ہو خواہ بات مثبت ہو یا منفی، دوسرے الفاظ میں اپنی دانست میں سچی قسم کھا رہا ہو لیکن حقیقت میں وہ سچی نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص کہے، "بخدا میں نے زید سے بات نہیں کی" اور اس کا خیال بھی یہی ہو کہ اس نے بات نہیں کی تھی یا کہے "بخدا میں نے زید سے بات کی تھی" اور اس کا خیال بھی یہی ہو کہ اس نے بات کی تھی لیکن حقیقت میں ایسا نہ

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۵، المهذب للشيرازي، ۲: ۱۲۸

(۲) مراجع سابقه: البدائع، ۳: ۱۷، الفتاوى الهندية، ۲: ۴۹، بداية المجتهد، ۱: ۳۹۵؛ المغنی، ۸: ۶۸۸؛ القوانين الفقهية، ۱۵۹

ہو یا کسی پرندے کے بارے میں کہے کہ "بخدا یہ کوا ہے" اور اس کا خیال بھی یہی ہے کہ وہ کوا ہے، بعد میں معلوم ہو کہ وہ تومثلاً کبوتر تھا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں(۱): یمین لغو وہ ہے جس میں قسم کی نیت نہ کی ہو، دوسرے الفاظ میں یمین لغو وہ قسم ہے جو بلا اختیار زبان سے نکل جائے اور اس میں قسم کھانے کا ارادہ نہ ہو یا ایک بات کی قسم کھانا چاہتا تھا لیکن بلا اختیار زبان سے دوسری بات کی قسم نکل گئی۔اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ،المائدہ ۵ :۸۹ (اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا لیکن ایسی قسمیں جن کا تم نے پختہ ارادہ کیا ہو ان پر مؤاخذہ کرے گا)۔ابن عمر، ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ یمین لغو سے مراد آدمی کا بلاارادہ نہیں بخدا نہیں ، بخدا کیوں نہیں وغیرہ کہنا ہے(۲) ، لہٰذا جو لفظ بغیر ارادے کے بلااختیار زبان سے نکل جائے اس اس پر باز پرس نہیں ہو گی جیسا کہ بلا ارادہ کلمہ کفر کا زبان سے نکل جانا۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ لغو قسم پر کوئی کفارہ نہیں ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، المائدہ ۵: ۸۹ (اللہ تعالیٰ تمہاری لغو

---

(۱) مغنی المحتاج،۴ :۳۲۴، المھذب، ۲ :۱۲۸

(۲) حضرت عائشہؓ کی حدیث بخاری امام شافعی اور امام مالک نے موقوفاً روایت کی ہے، ابن حبان نے مرفوعاً روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔ ابوداؤد نے بھی مرفوعاً روایت کی، اور بیہقی نے بھی روایت کی ہے، ابن المنذر نے ابن عمر، ابن عباس وغیرہ صحابہؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے روایت کی ہے (دیکھیے:جامع الاصول،۱۲ :۳۰۷، نیل الاوطار،۸ :۲۳۵ و بعد، سبل السلام، ۴ :۱۰۷)

قسموں پر تم سے باز پرس نہیں کرے گا) چوں کہ ایسا قسم کی نیت سے نہیں کیا جاتا اس لیے اس پر کفارہ نہیں، نیز اس کی مخالفت کا ارادہ بھی نہیں ہوتا، اس لیے یہ ایسے ہے جیسے وہ بھولے سے قسم توڑ دے(۱)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ لغو قسم کا تعلق ماضی، حال اور مستقبل تینوں سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ انہوں نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان میں ماضی اور مستقبل کا کوئی فرق نہیں ہے، ہر حال میں ایسی قسم لغو سمجھی جائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک لغو قسم کا مستقبل سے تعلق نہیں ہوتا بلکہ مستقبل کی کسی بات پر جو قسم بھی کھائی جائے گی اسے واقعتاً قسم سمجھا جائے گا اور اگر قسم کھانے والے نے قسم توڑ دی تو اس پر کفارہ واجب ہو گا، خواہ قسم کھاتے وقت قسم کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لغو قسم کا تعلق صرف ماضی اور حال سے ہے (۲) کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، المائدہ ۵: ۸۹ (اللہ تعالیٰ تم سے تمہاری لغو قسموں کے بارے میں باز پرس نہیں کرے گا)۔ لغت میں لغو اس چیز کو کہتے ہیں جس کی کوئی حقیقت نہ ہو بلکہ قسم کھانے والے کا خیال یہ ہو کہ حقیقتاً وہی بات درست ہے جو وہ قسم کھا کر کہہ رہا ہے جب کہ واقعہ میں اس کے برعکس ہو۔ ماضی یا حال کے معاملات پر قسم بھی اسی چیز پر ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں، کیوں کہ اس قسم میں قسم کی نیت اور ارادہ شامل نہیں ہے۔

---

(۱) المغنی۸: ۶۸۶ و بعد، البدائع، ۳: ۱۷، القوانین الفقهیة،۱۵۹

(۲) البدائع، ۳: ۱۷

قسم کے ارادے سے مراد یہ ہے کہ کسی کام سے رکنے یا کسی کے کرنے کاعزم، پس جس قسم میں ارادہ نہ ہو وہ لغو سمجھی جائے گی۔ مستقبل کے بارے میں قسم واقعی قسم شمار ہوتی ہے، اس کی تفصیل پختہ اور واقعی قسم کے بیان میں آئے گی۔

۳۔یمین منعقدہ ،پختہ اور واقعی قسم: اس سے مراد وہ قسم ہے جو آدمی کسی کام کے آئندہ کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں کھاتا ہے۔اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اسے توڑ دیا جائے تو اس پر کفارہ واجب ہے (۱) کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ، المائدہ ۵:۸۹ (اللہ تعالیٰ لغو اور بے مقصد قسموں پر تم سے باز پرس نہیں کرے گا لیکن جن قسموں کو تم نے واقعی پختہ کر لیا ہو ان پر مؤاخذہ کرے گا)۔اس آیت میں قسم سے مراد مستقبل کے بارے میں قسم ہے کیوں کہ مزید ارشاد ہے: وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ، المائدہ ۵: ۸۹ (اپنی قسموں کی حفاظت کیا کرو) اور قسم توڑنے سے حفاظت مستقبل میں ہی ہو سکتی ہے۔نیز دوسری جگہ ارشاد فرمایا: وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا، النحل ۱۶ :۹۱ (اپنی قسمیں پختہ کرنے کے بعد انہیں نہ توڑو)، ثابت ہوا کہ قسم توڑنے کا تعلق مستقبل سے ہی ہو سکتا ہے(۲)۔

اگر کسی نے قسم توڑ دی تو اس پر کفارہ کا وجوب بالاتفاق طے شدہ حکم ہے، خواہ قسم کسی واجب کام کے کرنے یا چھوڑنے پر کھائی ہو یا کسی گناہ کے کام کے

---

(۱) حنث، یحنث (باب سمع) سے گناہ کے معنی میں ہے۔

(۲) المبسوط،۸ :۱۲۷، فتح القدیر،۴ :۵، تبیین الحقائق،۳ :۱۰۹، البدائع،۳ :۱۷، المغنی ۸ :۲۸۳۔ ۲۸۹۔

کرنے پر یا کسی مستحب کام کے چھوڑنے یا کسی مباح کام کے کرنے یا چھوڑنے پر کھائی ہو(۱)۔

اگر کسی واجب کام کے کرنے پر قسم کھائی مثلاً کسی نے کہا، بخدا میں آج ظہر کی نماز پڑھوں گا یا بخدا میں رمضان کے روزے رکھوں گا تو اس کے لیے قسم پورا کرنا واجب ہے اور اسے توڑنا جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے اللہ کی اطاعت کی منت مانی تو وہ اس کی اطاعت کرے" (۲)۔اگراس نے اطاعت سے روگردانی کی تو گناہ گار ہوگا، قسم توڑنے والا سمجھا جائے گا(۳) اور اسے کفارہ بھی دینا پڑے گا(۴)۔

---

(۱) البدائع،۳:۳۔۴

(۲) بخاری، احمد اور چاروں اصحاب سنن نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، حدیث کا آخری حصہ یہ ہے:"جو اللہ کی نافرمانی کی منت مانے وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے"۔ (دیکھیے: نصب الرایة ، ۳:۳۰۰، نیل الاوطار،۸ :۲۴۰)

(۳) البر:قسم پوری کرنا:الحنث: قسم توڑ دینا خواہ نفیاًہو یااثباتاً۔ مالکیہ کے نزدیک قسم پوری کرنے کے لیے کام مکمل طریقے سے کرنا ضروری ہے اور معمولی خلاف ورزی سے قسم ٹوٹ جاتی ہے۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ روٹی کھائے گا تو پوری روٹی کھائے بغیر قسم پوری نہیں ہوئی اور اگر قسم کھائی کہ نہیں کھائے گا تو تھوڑی سی کھانے سے قسم ٹوٹ جائی گی (القوانین الفقهية،۱۶۱)

حنفیہ کے نزدیک جس امر پر قسم کھائی ہے اس کو پورے طور پر کرنے یا پوےطور پر نہ کرنے سے ہی قسم پوری ہو گی یا ٹوٹے گی (البدائع۳:۱۲، مختصر الطحاوی،۳۰۸)

(۴) البدائع،۳:۱۲،المغنی،۸ :۶۸۲

اگر کسی واجب کو چھوڑنے یا کسی گناہ کے ارتکاب کی قسم کھائی مثلاً کہا، بخدا میں فرض نماز نہیں پڑھوں گا یا بخدا میں رمضان کے روزے نہیں رکھوں گا، یا کہا، بخدا میں شراب پیوں گا یا فلاں کو قتل کروں گا یا اپنے باپ سے بات نہیں کروں گا تو اس پر واجب ہے کہ فوری طور پر توبہ و استغفار کے ذریعے کفارہ ادا کرے پھر اس پر واجب ہے کہ قسم توڑ دے اور مالی کفارہ دے کیوں کہ ایسی قسم پوری کرنا گناہ ہے(۱)۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "جس کسی نے کوئی قسم کھائی کھائی، پھر اس نے دیکھا کہ اس کے برعکس عمل بہتر ہے تو بہتر کام کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دے"(۲)۔

اگر کوئی مستحب کام چھوڑنے کی قسم کھائی مثلاً کہا، بخدا نفل نماز نہیں پڑھوں گا یا نفل روزہ نہیں رکھوں گا یا مریض کی عیادت نہیں کروں گا یا جنازے کے ساتھ نہیں جاؤں گا وغیرہ یا کسی مکروہ کام کے کرنے پر قسم کھائی مثلاً بخدا نماز میں ادھر ادھر توجہ کروں گا، ایسی صورت میں افضل یہ ہے کہ مکروہ کام نہ کرے اور مستحب کام کرے یعنی قسم توڑ دے اور اس کا کفارہ دے کیوں کہ اوپر حدیث میں ہے کہ" جس کسی نے کوئی قسم کھائی۔۔۔"نیز ارشاد ربانی ہے:وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُوا

---

(۱) البدائع، ۳: ۱۲، المغنی،۸: ۶۸۲، مغنی المحتاج،۴: ۳۲۵

(۲) احمد، مسلم، ترمذی نے اسے حضرت ابوہریرہؓ سے صحیح قرار دیا ہے۔ ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے عبدالرحمن بن سمرہؓ سے روایت کی اور احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے عدی بن حاتم سے روایت کی ہے۔ ان کی سوا صحابہ سے بھی روایت کی گئی۔ (دیکھیے: جامع الاصول،۱۲: ۳۰۰، مجمع الزوائد،۴: ۱۸۳، نصب الرایۃ، ۳: ۲۹۶، نیل الاوطار،۸: ۲۳۷، سبل السلام، ۴: ۱۰۳)۔

الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ۔۔۔، النور ۲۲: ۲۴) (تم میں سے مالدار اور گنجائش والے افراد قسم نہ کھائیں ۔۔۔ یہ آیت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں نازل ہوئی کیوں کہ حضرت مسطح نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانے کی ناپاک مہم میں شرکت کی تھی، اس پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے قسم کھالی کہ مسطح کے ساتھ بھلائی کا سلسلہ روک دیں گے(۱)۔

اگر کسی مباح کام کے کرنے یا چھوڑنے کی قسم کھائی مثلاً کسی گھر میں جانے کی، کوئی کھانا کھانے یا کوئی کپڑا پہننے کی وغیرہ تو افضل یہ ہے کہ وہ قسم پوری کرے اور اسے نہ توڑے کیوں کہ اس میں اللہ کی تعظیم ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا، النحل ۱۶ :۹۱ (قسمیں پختہ کرنے کے بعد انہیں نہ توڑو ،) لیکن اگر ایسی قسم توڑ دی تو جائز ہےاور وہ اس کا کفارہ دے(۲)۔

بھول کر قسم توڑ دینے یا زبردستی قسم تڑوانے کا حکم: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بہر طور قسم توڑنے کا کفارہ دینا واجب ہے۔ خواہ دانستہ قسم توڑی ہو یا بھولے سے یا غلطی سے یا سوئے ہوئے یا بے ہوشی یا جنون کی حالت میں یا کسی نے

---

(۱) البدائع،۳ :۱٦، مغنی المحتاج،۴ :۳۲٦، المغنی،۸ :٦۸۱ و بعد

(۲) مراجع سابقه، القوانين الفقهية، ۱٦۰

زبردستی تڑوا دی ہو(۱)، کیوں کہ قرآنی آیت: وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ، المائدہ ۵: ۸۹(لیکن جو قسمیں تم پختہ کرتے ہوان پر باز پرس کرے گا) نے دانستہ اور نادانستہ وغیرہ میں فرق نہیں کیا۔نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:"تین کام ایسے ہیں کہ سنجیدگی سے کیے جائیں چاہے مذاق میں انہیں سنجیدگی سے ہی لیا جائے گا: نکاح، طلاق اور قسم"(۲) ۔اگر کسی نے قسم کھا لی کہ اگروہ فلاں کام کرے تو اس کا غلام آزاد ہو گا یا بیوی طلاق ہو گی، پھر اگر وہ کام اس نے بھولے سے کر لیا تو بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ کیوں کہ ان کاموں کے ساتھ انسانی حقوق متعلق ہیں اس لیے بھولے سے کرنے سے بھی حکم باقی رہے گا، جیسے بھولے سے کسی کا مال ضائع کر دینا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ (۳)ہے کہ غیر مکلّف مثلاً بچے، مجنون اور سوئے ہوئے شخص پر نہ کفارہ ہے اور نہ ان کی قسم ٹوٹتی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "تین افراد سے ذمہ داری اٹھا لی گئی ہے:بچے سے تاآنکہ بالغ ہو جائے ، سوئے

---

(۱) البدائع ۳ :۱۷، تبیین الحقائق ۳ :۱۰۹، بداية المجتهد ۲ :۴۰۲، القوانين الفقهية، ۱۶۱:فتح القدير،۴ :۶، الفتاوي الهندية ۲ :۴۹، الدرالمختار،۳ :۵۳، المغنى،۸ :۷۲۶، الشرح الكبير ۲ :۱۴۲

(۲) حدیث کا متن اس طرح نہیں بلکہ یوں ہے:"نکاح، طلاق اور رجعت"، ابوداؤد، ابن، ماجہ، ترمذی نے اور حاکم نے متدرک میں،دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی۔رجعت کو یمین کے لفظ سے فقہاء نے تبدیل کردیا ہے(دیکھیے: نصب الراية ۳ :۲۹۳ و بعد)

(۳) المهذب للشيرازى ۲ :۱۲۸، حاشية الباجورى على متن ابى شجاع، ۲ :۳۲۳، المغنى، ۸ :۶۷۲-۶۸۴ وبعد

ہوئے سے یہاں تک کہ جاگ جائے اور دیوانے سے تاآنکہ صحت یاب ہو جائے"(۱)۔ نیز بے ہوش اور ایسے مدہوش پر بھی کفارہ نہیں ہے جو اپنی مرضی سے مدہوش نہ ہوا ہو۔ نیز بھولنے والے پر بھی کفارہ نہیں کیوں کہ یہ سب افراد ان تین افراد کی مانند ہیں جن کا حدیث میں ذکر ہے۔ان افراد کی نہ تو قسم کا اعتبار ہے اور نہ قسم توڑنے کا اسی طرح زبردستی کی قسم کا بھی کوئی اعتبار نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے:"جس پر جبر کیا گیا ہو اس کی قسم نہیں ہے"(۲)۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے:"میری امت پر سے خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کاموں کی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے" (۳)۔

---

(۱) احمد، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ نے روایت کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا، ابن حبان نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ ان میں سے بعض نے حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ وغیرہ سے روایت کی (دیکھیے مجمع الزوائد،۶ :۲۵۱، سبل السلام،۳ :۱۸۰) اس حدیث کے اور الفاظ بھی ہیں، حضرت عائشہؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں:"تین افراد سے ذمہ داری اٹھا لی گئی، سونے والے سے تاآنکہ جاگ جائے، بچے سے یہاں تک کہ بڑا ہو جائے اور دیوانے سے یہاں تک کہ اس کی عقل واپس آجائے یا اسے افاقہ ہو جائے"۔

(۲) دارقطنی نے واثلہ بن اسقعؓ اور ابوامامہؓ سے روایت کی، پھر کہا،اس کی سند کا ایک راوی عنبسہ ضعیف ہے تنقیح میں کہا ہے کہ یہ حدیث منکر بلکہ موضوع ہے۔اس کی سند میں کئی ایسے راوی ہیں جن کو مستند قرار دینا درست نہیں(دیکھیے: نصب الرایۃ ، ۳ :۲۹۴)

(۳) طبرانی نے الکبیر میں ثوبانؓ سے روایت کی، نیز ابوالدرداءؓ سے بھی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی، ابن ماجہ نے حضرت ابوذرؓ سے بھی روایت کی۔ ابونعیم نے حلیہ میں ابن عمرؓ سے روایت کی۔ ان تمام روایات کے الفاظ یہ ہیں:"اللہ تعالیٰ نے میری

قسم کے انعقاد کی شرائط

قسم کے انعقاد کی عمومی شرائط درج ذیل ہیں

۱۔ قسم کھانے والا عاقل و بالغ ہو، بچے اور دیوانے کی قسم نہیں ہوتی کیوں کہ ان سے باز پرس اٹھا لی گئی ہے۔ ابوداؤد نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تین افراد سے ذمہ داری اٹھا لی گئی ہے، سونے والے سے تاآنکہ جاگ جائے، بچے سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے اور دیوانے سے تاآنکہ اس کی عقل لوٹ آئے"۔

۲۔ قسم لغو نہ ہو۔ لغو سے مراد وہ قسم ہے جو بلا ارادہ لوگوں کی زبانوں پر جاری رہتی ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا، مثلاً لوگ کہتے رہتے ہیں، کیوں نہیں بخدا، نہیں بخدا

۳۔ قسم اللہ کی ذات کے ساتھ ہو مثلاً کہے: میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں یا اس کے کسی نام کے ساتھ جیسے کہے، میں رحمٰن کی یا رب العالمین کی قسم کھاتا ہوں یا

امت پر سے خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کام اٹھالیے ہیں" البتہ ابوالدرداءؓ اور ثوبانؓ کے الفاظ یہ ہیں: "اللہ نے میری امت کی تین باتیں درگزر کر دیں، خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کام"۔ ابن عدی نے الکامل میں ابوبکرہؓ سے ان الفاظ میں روایت نقل کی ہے: "اللہ تعالیٰ نے اس امت سے تین چیزیں اٹھالیں خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کام"۔ طبرانی نے الاوسط میں عقبہ بن عامرؓ سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں: "میری امت سے خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کاموں کی ذمہ داری ہٹا دی گئی ہے" اس روایت کی سند میں ابن لھیعہ ہے، اس کی حدیث حسن ہے لیکن اس میں ضعف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رفع عن اُمتی کے الفاظ حدیث میں نہیں ہیں، جب کہ فقہاء یہ حدیث انہیں الفاظ سے روایت کرتے ہیں (دیکھیے: نصب الرایة، ۲:۶۲، التلخیص الحبیر ۱:۹۔۱۰، مجمع الزوائد، ۶:۲۵۰)

اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ ہو جیسے اللہ کی عزت یا اس کے علم یا ارادے یا قدرت کی قسم کھاتا ہوں۔

بعض ایسی شرائط پر جن میں اختلاف ہے اور جن میں اتفاق ہے آئندہ سطور میں تفصیلی بحث ہو گی۔

پختہ قسم کی اقسام

قسم کے انعقاد کے لیے شرط یہ ہے کہ، جیسا کہ آگے آ رہا ہے، جس چیز کی قسم کھائی گئی ہو، اس کا وجود قسم کھاتے وقت حقیقتاً ممکن ہو اور قسم کے باقی رہنے کے لیے شرط یہ ہے کہ قسم کھانے کے بعد بھی اس چیز کا وجود حقیقتاً ممکن ہو۔ اس شرط کی بناء پر حنفیہ نے یمین منعقدہ کی مندرجہ ذیل قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: قسم ایسی چیز کی ہو جس کا وجود عادتاً ممکن ہو۔

دوسری قسم: قسم ایسی چیز کی ہو کہ جس کا وجود بالکل ناممکن ہو۔

تیسری قسم: قسم ایسی چیز پر ہو جس کا وجود فی نفسہ تو ممکن ہو مگر عادتاً وہ چیز پائی نہ جاتی ہو۔

پہلی قسم: قسم ایسی چیز پر ہو جس کا وجود عادتاً ممکن ہو

اگر ایسی چیز کی قسم کھائی جس کا وجود عادتاً ممکن ہے تو قسم کی دو صورتیں ہیں: قسم مثبت ہو گی یا منفی۔

ا: اگر قسم مثبت ہے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو وقت کی قید سے آزاد ہو گی، یا مقید(۱)۔

ا۔ اگر قسم مثبت ہے لیکن کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں بلکہ مطلق ہے مثلاً کسی نے کہا، بخدا میں یہ روٹی کھاؤں گا، یا اس گھر میں داخل ہوں گا یا دمشق جاؤں گا تو جب تک قسم کھانے والا اور وہ چیز جس کی قسم کھائی گئی موجود ہیں قسم باقی رہے گی اور وہ حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ حانث اس وقت ہوگا جب وہ یقینی طور پر قسم

---

(۱) دیکھیے: البدائع، ۳: ۱۲، المغنی ۸: ۷۸۶-۷۹۱

پوری نہ کرسکے جب کہ دونوں کی موجودگی میں قسم پوری کرنے کاامکان موجود ہے، زندگی میں کسی بھی وقت وہ کام کر کے قسم پوری کر سکتا ہے۔ اگر قسم کھانےوالا مر جائے یا جس چیز کی قسم کھائی تھی وہ باقی نہ رہے تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اب قسم پوری کرنے سے وہ عاجز ہوچکا ہے۔ جس چیز کی قسم کھائی تھی اس کے نہ رہنے کی صورت میں اس وقت حانث ہو گا جب وہ چیز باقی نہ رہے اور قسم کھانےوالے کے مرنے کی صورت میں جب زندگی کا آخری سانس لے چکے گا تو حانث ہو جائے گا۔

ب۔ اگر قسم مثبت ہے لیکن وقت کے ساتھ مقید ہے مثلاً، بخدا میں آج یہ روٹی کھاؤں گا یا میں آج اس گھر میں داخل ہوں گا تو جب تک قسم کھانے والا اور جس چیز کی قسم کھائی گئی ہے موجود ہوں اور وقت باقی ہو تو وہ حانث نہیں ہو گا کیوں کہ جب تک وقت باقی ہو قسم پوری کرنے کی امید موجود ہے اس لیے قسم باقی رہے گی۔ اگر قسم کھانےوالا اور جس چیز کی قسم کھائی گئی دونوں موجود ہیں لیکن وقت گزر گیا تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق حانث ہو جائے گا کیوں کہ قسم وقت کے ساتھ مقید تھا، جب وہ کام نہیں کیا جس کی قسم کھائی ہوئی تھی اور وقت ختم ہو گیا تو حانث ہو جائے گا۔

اگر دونوں میں سے کوئی ایک مقرر وقت کی اندر ہلاک ہو جائے: اگر قسم کھانےوالا قسم کا وقت پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو حنفیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ وقت کے ساتھ مقید قسم میں وقت کا آخری لمحہ گزرنے پروہ حانث ہوتا جب کہ اس وقت وہ زندہ نہیں تھا اور میت تو حانث ہونہیں سکتی۔

اور اگر جس چیز (مثلاً روٹی) پر قسم کھائی ہے وہ مقررہ وقت کے گزرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے، تو ابوحنیفہؒ، محمد اور زفر کے ہاں قسم باطل ہو جاتی ہے۔

امام ابویوسف، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ قسم باطل نہیں ہوگی اور قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اور کفارہ واجب ہوگا۔ امام ابویوسف سے حانث ہونے کے وقت کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ جس دن کی قسم کھائی ہے اس دن سورج غروب ہونے پر حانث ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ فوراً یعنی مرتے ہی حانث ہو جائے گا اور یہی ان کے مذہب کی صحیح روایت ہے۔

۲۔ اگر قسم منفی تھی تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، قسم وقت کے ساتھ مقید تھی یا مطلق تھی۔

الف۔ اگر قسم منفی تھی اور وقت کے ساتھ مقید نہیں تھی بلکہ مطلق تھی مثلاً کسی نے کہا بخدا میں یہ روٹی نہیں کھاؤں گا یا اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا تو اگر ایک بار بھی وہ کام کر لیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ قسم پوری نہیں کی اور اگر کام کرنے سے پہلے قسم کھانے والا مر گیا یا وہ چیز ختم ہو گئی تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ قسم پوری ہو گئی اور وہ یہ تھی کہ کام نہیں کروں گا۔

ب۔ اگر قسم منفی تھی لیکن وقت کے ساتھ مقید تھی مثلاً کہا بخدا آج یہ روٹی نہیں کھاؤں گا۔ اگر روٹی کھانے سے پہلے دن گزر گیا اور قسم کھانے والا اور روٹی دونوں موجود ہیں تو قسم پوری ہو گئی کیوں کہ قسم کی شرط پوری کر دی گئی اور وہ یہ تھی کہ اس دن وہ روٹی نہیں کھائے گا۔ اگر اس دن قسم کھانے والا مر گیا یا روٹی باقی نہ رہے تب بھی قسم پوری ہو گئی کیوں کہ روٹی نہ کھانے کی شرط پوری ہو گئی اور

اگر مقررہ وقت کی اندر وہ روٹی کھا لی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ حانث ہونے کی شرط پائی گئی اور وہ تھی مقررہ وقت میں روٹی کھانا۔

دوسری قسم: ایسی چیز پر قسم ہو جس کا وجود بالکل ناممکن ہو

یعنی عقلاً اسے پورا کرنا محال ہو مثلاً کوئی شخص قسم کھائے کہ بخدا میں وہ پانی پیوں گا جو اس کوزے میں ہے، جب کہ کوزے میں بالکل پانی نہ ہو، یا کہے بخدا میں کل فلاں شخص کا قرض ادا کر دوں گا، پھر اسے آج ہی ادا کر دیے یا قرض خواہ آج ہی قرض معاف کر دے، اور کل جب آئے تو اس کا قرض ہی باقی نہ ہو۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام محمد، زفر، امام مالک اور حنابلہ میں سے ابن الخطاب کے نزدیک یہ قسم سرے سے منعقد نہیں ہوئی (۱) کیوں کہ قسم اس کام پر پر منعقد ہوتی ہے جسے کرنا ممکن ہو یا خیال یہ ہو کہ اسے کیا جا سکتا ہے اور یہاں کوئی ایک بھی صورت ایسی نہیں ہے۔ جب قسم کو پورا کرنا ممکن نہ ہو تو اس میں حانث ہونے کا تصور بھی موجود نہیں ہوتا، پس ایسی قسم کا کوئی فائدہ نہیں۔

امام ابویوسف، امام شافعی اور حنابلہ میں سے قاضی کی رائے یہ ہے (۲) کہ قسم منعقد ہو جائے گی اور اس کا کفارہ فوراً واجب ہو جائے گا کیوں کہ قسم کھانے والے نے اپنے ایک کام کے بارے میں مستقبل سے متعلق قسم کھائی ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے گا، پھر طلاق

---

(۱) البدائع ۳: ۱۱، تبیین الحقائق ۳: ۱۳۴، الدرالمختار ۳: ۱۰۹، المغنی ۸: ۷۳۰، القوانین الفقهية ، ۱۶۳

(۲) مراجع سابقه: مغنی المحتاج ۴: ۳۲۰

سے پہلے اس کی بیوی مر جائے۔ان فقہاء کے نزدیک قسم کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ ایسے کام متعلق ہو جس کا کرنا ممکن ہو۔

اگر قسم کھانےوالے کو علم ہو کہ کوزے میں پانی نہیں ہے تو حنفیہ کے تینوں ائمہ کے نزدیک قسم منعقد ہو جائے گی، البتہ امام زفر کے نزدیک منعقد نہیں ہو گی۔

اوپر مذکور اختلاف اس صورت میں بھی اسی طرح ہے جب کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ بخدا میں فلاں کو قتل کر دوں گا اور اسے اس کی موت کا علم نہ ہو تو امام ابوحنیفہ، محمد، زفر اور ان سے متفق فقہاء کے نزدیک قسم نہیں ہو گی اور امام ابویوسف اور ان کے متفقین کے نزدیک ہو جائے گی(۱)

اگر قسم کھانےوالے کو اس شخص کی موت کا علم ہے تو جمہور کے نزدیک قسم درست ہو گئی اور یہ قسم تیسری نوع میں داخل ہو گی یعنی ایسے کام سے متعلق

---

(۱) حنفیہ اپنے ائمہ کے اقوال کواختیار کرنے کے طریق کار کے اصول و ضوابط بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قاضی اور مفتی مطلقاً امام ابوحنیفہ کے قول کو اختیار کرے، خواہ ان کے ساتھ ان کے تلامذہ میں سے اور کوئی متفق ہو یا ان کی رائے منفرد ہو لیکن قضا اور وراثت کی باب میں ایسا نہ کیا جائے بلکہ ان میں امام ابویوسف کے قول پر فتویٰ دیا جائے، کیوں کہ ان کا تجربہ زیادہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کے بعد امام ابویوسف کا قول اختیار کیا جائے پھر امام محمد کا، پھر امام زفر اور حسن بن زیاد کا۔ اگر زمانے کے اختلاف کے باعث صاحبین نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہو یا ایسا مسئلہ ہو کہ جس پر متاخرین فقہاء کا اجماع ہو گیا ہو مثلاً مزارعت و معاملت وغیرہ تو اس میں صاحبین کا قول اختیار کیا جائے۔
(الدرالمختار علی ردالمختار، ۴: ۱۵، ۳۱، ۱: ۲۵)

ہو جو عادتاً محال ہے۔ کیوں کہ اس بات کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ اللہ تعالیٰ اسے زندہ کر دے، پھر قسم کھانے والا اسے قتل کرے تاکہ قسم پوری کرنے کا تصور پیدا ہو، یہ عادت کے خلاف ہے۔ امام زفر کہتے ہیں کہ ایسی قسم منعقد نہیں ہوتی ہے۔

تیسری قسم: ایسی چیز پر قسم کھانا جو عادتاً ناممکن ہو

اگر کسی ایسی بات پر قسم کھائی جس کا فی نفسہ تصور ممکن ہے لیکن عادتاً ایسا کرنا محال ہو جیسے آسمان پر چڑھنا، ہوا میں اڑنا، پتھر کو سونا بنا دینا، دجلہ کا سارا پانی پی جانا، طویل مسافت ایک لمحے میں طے کرنا، امام ابوحنیفہ، صاحبین اور دیگر ائمہ مذاہب کے نزدیک ایسی قسم منعقد ہو جاتی ہے(۱)۔ کیوں کہ فی نفسہ اسے پورا کرنے کا تصور ممکن ہے کہ ایسی قسم کھانے والے کو اللہ تعالیٰ اس کام کے انجام دینے پر اس طرح قدرت دے دے جیسا کہ ملائکہ، جنات اور انبیاء کو آسمانوں پر جانے کی قدرت عطا کرتا ہے، اسی طرح اللہ چاہے تو پتھر کو سونے میں بدل سکتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ تمام امور کا تصور ممکن ہے البتہ عادتاً قسم کھانے والا اس نوعیت کے کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ پس جس امر کی قسم کھائی گئی اس کے ممکن ہونے کے اعتبار سے قسم منعقد ہو جائے گی اور قسم پوری کرنے میں قسم کھانے والے کے عاجز ہونے کی وجہ سے وہ فوراً حانث ہو جائے گا، پس کفارہ واجب ہو گا، جیساکہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ لازماً اپنی بیوی کو طلاق دے دے گا اور پھر وہ عورت مر جائے۔

---

(۱) دیکھیے: البدائع ۳ :۱۱ وبعد، تبیین الحقائق ۳ :۱۳۵، الدرالمختار ۳ :۱۱۱، مغنی المحتاج ۴ :۳۲۰، المہذب ۳ :۱۴۰، الشرح الکبیر الدردیر ۲ :۱۲۶ المغنی ۸ :۷۳۰، المیزان ۲ :۱۲۹-۱۳۲

امام زفر کہتے ہیں کہ اس قسم کی قسم کھانے والا حانث نہیں ہوتا کیوں کہ عادتاً اس کو پورا کرنا محال ہے اس لیے یہ اسی نوع کی قسم شمار ہو گی جس امر کو حقیقتاً پورا کرنا محال ہو۔ چوں کہ جس امر کو حقیقتاً پورا کرنا محال ہو اس پر کھائی جانے والی قسم منعقد نہیں ہوتی۔ اسی طرح عادتاً محال امر پر کھائی جانے والی قسم بھی منعقد نہیں ہوتی(۱)

اگر اس نوع کی قسم وقت کے ساتھ وابستہ کر دی گئی ہو مثلاً کوئی شخص کہے، بخدا آج میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک دن کے خاتمہ پر حانث ہو گا کیوں کہ وقت کے ساتھ وابستہ قسم وقت کی آخری ساعت تک کسی بھی وقت پورا کرنا واجب ہے، وقت اس کے لیے ظرف موسع (ایسا وقت جس میں خاصی گنجائش ہو) ہے۔ امام ابویوسف کے نزدیک فوراً حانث ہو جائے گا کیوں کہ اسے پورا کرنے سے وہ ابھی سے عاجز ہے۔ اما ابویوسف کا صحیح مذہب یہی ہے (۲)۔

فوری قسم: یمین منعقدہ یعنی مستقبل کے بارے میں قسم کی ایک اور قسم بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ اس میں دلالتاً یا معناً کسی وقت کے ساتھ مختص ہونے کا مفہوم موجود ہو جب کہ لفظاً اس میں دائمی قسم کا مفہوم پایا جاتا ہو۔ ایسی قسم کو فوری قسم کہتے ہیں۔ یہ ایسی قسم ہے جو کسی بات کے جواب میں کھائی جائے یا کسی معاملے پر مبنی ہو تو اس کا مفہوم اس حالت کو دیکھ کر متعین کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے، آؤ میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھاؤ، وہ جواب میں کہتا ہے، بخدا میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا، پھر اس نے اس کے ساتھ تو کھانا نہیں

---

(۱) حنفیہ کی اوپر مذکور مراجع

(۲) المراجع السابقة

کھایا البتہ اپنے گھر جا کر دوپہر کا کھانا کھا لیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ استحساناً اپنی قسم میں حانث نہیں ہو گا،البتہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے اور یہی امام زفر کی رائے ہے۔

قیاس کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے مطلقاً دوپہر کا کھانا نہ کھانے کی قسم کھائی ہے۔اورایسی قسم کو کسی خاص حالت کے ساتھ مختص کر دینا عام کی تخصیص ہو گی۔

استحسان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے ایک بات کے جواب میں قسم کھائی ہے اس لیے اس کی قسم کا تعلق اسی بات سے ہو گا، چوں کہ بات دوپہر کے کھانے کی دعوت کے بارے میں تھی، اس لیے جواب کا تعلق بھی اسی سے ہو گا۔ گویا اس نے یوں قسم کھائی ، کہ جس دوپہر کے کھانے کی تم مجھے دعوت دے رہے ہو میں وہ کھانا نہیں کھاؤں گا۔یعنی قسم کھانےوالے کی نیت، لوگوں کے عرف کے مطابق، اس شخص کی طرف سے دوپہر کی دعوت قبول نہ کرنے کے متعلق ہے، اور حنفیہ کے نزدیک قسموں کا تعلق عرف سے ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ بیان ہو گی۔

فوري قسم کی دوسري مثال: اگر کسی کی بیوی گھر سے باہر جارہی ہو اور وہ اس سے کہے کہ اگر تم باہر نکلی تو تجھے طلاق، اور وہ باہر جانے کا ارادہ چھوڑ کر بیٹھ گئی، پھرکچھ دیر کے بعد باہر نکلی تو استحساناً طلاق نہیں ہو گی کیوں کہ صورت واقعہ اس بات کی دلیل ہے یہ طلاق اسی وقت نکلنے سے متعلق تھی۔ گویا قسم کھانے والے نے یوں کہا تھا کہ "اب جو تم باہر جارہی ہو اگر اس وقت باہر نکل گئی تو تجھے طلاق ہے" البتہ اگر قسم میں ایسے الفاظ استعمال کیےجو اس مفہوم کے خلاف ہیں مثلاً یہ

کہا کہ اگر آج تم باہر گئی، تو پھر یہ فوری قسم نہیں ہو گی یا جیسے کہا کہ "اگر آج میں دوپہر کا کھانا کھاؤں" تو دوپہر کا کھانا کہیں بھی کھائے حانث ہو جائے گا (۱)۔

وقت سے پہلے حق ادا کر دینا: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کا حق کسی معین وقت پر ادا کر دے گا اور پھر وقت سے پہلے ادا کر دیا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ اس قسم کا تقاضا یہ ہے کہ حق وقت نکل جانے سے پہلے یعنی جلدی ادا کر دے۔اب اگر قبل از وقت ادا کر دیا تو وقت نکلنے سے پہلے ادا کر کے اس نے زیادہ اچھا کام کیاہے۔ کیوں کہ قسم کا دارومدارنیت پر ہوتا ہے۔ اور اس نوع کی قسم میں نیت یہ ہوتی ہے کہ وقت نکلنے سے پہلے وہ حق ادا کر دے گا۔

ابن قدامہ نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ قبل از وقت ادا کرنے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس نے جس کام پر اپنے اختیار سے قسم کھائی تھی اسے دیدہ و دانستہ چھوڑ دیا، جیساکہ بعد از وقت ادا کرنے سے حانث ہو جائے گا (۲)۔

جس کام کی قسم کھائی اس کا کچھ حصہ ادا کرنا: اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کام کرے گا تو جب تک پورا کام نہ کرے حنابلہ کے نزدیک قسم پوری نہیں ہو گی اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کرے گا اور اسے مطلق چھوڑ دیااور پھر اس

---

(۱) دیکھیے: المبسوط ۸: ۱۳۱-۱۸۶، البدائع ۳: ۱۳، الدرالمختار ۳: ۹۲ وبعد، فتح القدیر ۴: ۴۲۔

(۲) المغنی ۸: ۷۹۰، الشرح الکبیر ۲: ۱۵۳

کام کا کچھ حصہ کر لیا تو حنابلہ کے نزدیک اس کے بارے میں دو روایات ہیں، ان میں راجح تر یہ ہے کہ کچھ کام کرنے سے بھی حانث ہو جائے گا (۱) ۔

بحث ۲: قسم کے الفاظ

جس لفظ کے ساتھ قسم کھائی جائے اس کے اعتبار سے قسم کی پانچ اقسام ہیں:

۱۔ اللہ کی قسم اس طرح کھائی جائے کہ اللہ کے اسماء حسنیٰ میں سے صراحتاً کسی اسم کا استعمال کیا جائے۔

۲۔ اللہ کی قسم اس طرح کھائی جائے کہ اس کی صفات میں سے صراحتاً کسی صفت کا استعمال کیا جائے۔

۳۔ کنایتاً اللہ کی قسم کھائی جائے۔

۴۔ معناً اللہ کی قسم کھائی جائے۔

۵۔ صورتاً اور معناً غیر اللہ کی قسم کھائی جائے۔

۱۔ اللہ کے ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ قسم کھانا

اللہ کے نام کی قسم کھانا مباح ہے۔ غیر اللہ کی قسم کھانے والا گناہ گار ہوتا ہے۔ علماء کا اتفاق ہے کہ اللہ کے اسماء کے ساتھ قسم کھانا مباح ہے، خواہ وہ اسم ایسا ہو کہ اللہ کی ذات کے ساتھ خاص ہو، کسی اور پر نہ بولا جا سکتا ہو، جیسے اللہ، رحمٰن یا مشترک ہو کہ اللہ پر بھی بولا جاتا ہو اور غیر اللہ پر بھی مثلاً علیم، حکیم، کریم، حلیم وغیرہ۔ اگرچہ یہ اسماء مخلوقات کے لیے بھی بولے جاتے ہیں لیکن جب

---

(۱) المغنی، ۸: ۷۸۲، ۷۹۲

قسم کے لیے استعمال کیے جائیں تو ان سے اللہ کی ذات ہی مراد ہو گی کیوں کہ غیر اللہ کی قسم جائز نہیں ہے۔ گویا ان اسماء سے مراد اللہ کی ذات ہو گی۔

حروف قسم: عربی زبان میں با، واو اور تا حروفِ قسم ہیں، قسم کھانے والا باللہ، واللہ اور تا للہ کے الفاظ استعمال کرتا ہے جیسا کہ عربوں میں رائج ہے۔شریعت اسلامیہ نے اس لغوی استعمال کو برقرار رکھا ہے مثلاً ارشاد ربانی ہے وَاللهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ، الانعام ۶ : ۲۳ (اللہ کی قسم جو ہمارا رب ہے، ہم مشرک نہیں تھے) تاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم، الانبیاء ۲۱ :۵۷ (اللہ کی قسم میں تمہارے بتوں کو سمجھ لوں گا) وَأَقْسَمُوا بِاللهِ ، فاطر ۳۵: ۴۲ (انہوں نے اللہ کی قسم کھائی)

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:واللّٰہ لاغزون قریشاً (بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا) تین بار فرمایا اور پھر تیسری بار ان شاء اللہ کا اضافہ کیا[1]۔ حضرت عمرؓ نے آپ سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اپنے آباء واجداد کی قسمیں کھانے سے منع کیا ہے، جو کوئی قسم کھانا چاہے وہ اللہ کی قسم کھائے یا خاموش رہے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ

---

(۱) ابوداؤد، ابن حبان بیہقی، ابویعلی، ابن عدی نے عکرمہ کے واسطے سے ابن عباس سے روایت کی۔ بعض نے مسنداً اور بعض نے مرسلاً روایت کی ہے۔ ابن ابی حاتم نے "العلل" میں کہا ہے کہ اس کا ارسال زیادہ مناسب ہے۔ ابن قطان نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے (جامع الاصول ۱۲ :۲۹۹، نصب الرایۃ ۳:۳۰۲، مجمع الزوائد ۴:۱۸۲، نیل الاوطار ۸:۲۲۰

اس کے بعد میں نے نہ دانستہ اور نہ بھولے سے کسی حالت میں آباء و اجداد کی قسم نہیں کھائی (۱)۔

"با" اور "واو" اللہ کے تمام اسماء و صفات کے ساتھ قسم کھانے کے لیےاستعمال ہوتے ہیں البتہ تا صرف اللہ کے لفظ کے ساتھ استعمال ہوتی ہےچنانچہ تا للہ کہنا درست ہے اور تالرحمٰن، تعزۃ اللہ تعالیٰ وغیرہ کہنا درست نہیں۔ اگر کوئی شخص قسم کھاتے ہوئے ان حروف کو ادا نہ کرے مثلاً کہے "اللہ لا افعل کذا "(بخدا میں یہ کام نہیں کروں گا) توجمہور کے نزدیک یہ بھی قسم ہے جب کہ شافعیہ کے نزدیک اگر "اللہ " کہا خواہ رفع (ُ) کے ساتھ یا نصب (َ) کے ساتھ یا جر (ِ) کے ساتھ کسی بھی صورت میں اس وقت تک قسم نہیں ہو گی جب تک اس نے قسم کےنیت نہ کی ہو (۲)۔

---

(۱) بخاری، مسلم، سنن اربعہ، احمد، مالک اور بیہقی نے حضرت عمر سے روایت کی، راوی نے کہاکہ حضرت عمر کو میں نےیہ کہتے ہوئے سناکہ "میں نےرسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا، اللہ نے تمہیں منع کیا ہے ---" حضرت عمرکے قول کا مفہوم یہ ہے کہ نہ تو میں نےخود کبھی دانستہ اس کے بعد آباء و اجداد کی قسم کھائی اور نہ کبھی کسی دوسرے کی بات نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ استعمال کیے۔ (دیکھیے:جامع الاصول،۱۲ :۲۹۳-۳۱۱: نصب الرایۃ،۳:۲۹۵، سبل السلام، ۴:۱۰۱، نیل الاوطار،۸:۲۲۷)۔

(۲) اس بحث کے لیے دیکھیے:البدائع،۳ :۵:فتح القدیر،۴ :۸:تبیین الحقائق للزیلعی، ۳ :۱۰۹، ۱۱۱، الدرالمختار،۳ :۵۴: بدایۃ المجتہد،۱ :۳۹۴:مغنی المحتاج، ۴ :۳۲۰-۳۲۳: المہذب،۲ :۱۲۹:المغنی،۸ :۶۷۷، ۶۸۹-۶۹۳

۲۔ اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا

اللہ کی صفات کی تین اقسام ہیں:

۱: ایسی صفات جو لوگوں کے عرف وعادت میں صرف اللہ کی صفت کے طور پر استعمال ہوتی ہوں۔ان صفات کے ساتھ قسم کھانے سے قسم شمار ہو گی مثلاً، اللہ کی عزت، عظمت، جلال اور کبریائی کی قسم کھانا۔کیوں کہ ان صفات کے ذریعے قسم کھانا لوگوں میں متعارف ہے۔

۲: ایسی صفت کے ساتھ قسم کھانا جو اللہ اور غیر اللہ کے لیےیکساں استعمال ہوتی ہو۔اس قسم کی قسم بھی منعقد ہو جاتی ہے۔مثلاً اللہ کی قدرت، قوت، ارادے، مشیت، رضا، محبت اور اس کے کلام کی قسم کھانا (۱)۔ان الفاظ سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی کیوں کہ یہ صفات اگرچہ غیر اللہ کے لیے بھی استعمال ہوتی ہیں لیکن جب قسم کے ساتھ استعمال ہوں گی تو قسم کے قرینے سے ان سے اللہ کی صفات ہی مراد ہوں گی۔کیوں کہ غیر اللہ کی قسم کھانا جائز نہیں۔

اس کے ساتھ اگر کسی نے اللہ کی امانت کی قسم کھائی تو وہ بھی حنفیہ کی ظاہر روایت اور مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک قسم شمار ہو گی۔ طحاوی نے کہا ہے کہ یہ قسم نہیں ہو گی خواہ اس سے قسم کی نیت ہی کیوں نہ ہو۔اس کی دلیل یہ ہے کہ امانت

---

(۱) اللہ کی صفت کلام کے ساتھ قسم کھانے سے قسم منعقد ہو جاتی ہے، البدائع، ۳:۶، یہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا مذہب ہے۔ در مختار میں ہے: کلام اللہ کی قسم کھانے کا تعلق عرف سے ہے کیوں کہ کلام ایک مشترک صفت ہے اور مشترک صفات کی قسم میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔(الدرالمختار، ۳:۵۶)

سے مراد اللہ کی مقرر کردہ وہ فرائض ہیں جنہیں بندے نماز، روزے وغیرہ عبادات کی شکل میں ادا کرتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ۔۔۔، الاحزاب ۳۳: ۷۲ (ہم نے امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کی) سے فرائض مراد ہیں۔ نیز یہ غیر اللہ کے نام کی قسم ہے، اس لیے یہ قسم نہیں سمجھی جائے گی۔

ظاہر روایت کی دلیل: قسم کے وقت جب امانت کی اللہ کی طرف نسبت کی جائے تو اس سے اللہ کی صفت مراد ہو گی کیوں کہ "امین" جو امانت سے مشتق ہے اللہ کے اسماء میں سے ہے لہٰذا بالخصوص قسم کی صورت میں اس سے اللہ کی صفت مراد ہو گی۔

مالکیہ کے نزدیک ایسی قسم جو منعقد ہو جاتی ہے اور جس کے توڑنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، اللہ کی اسم ذات یا اس کے اسماء میں سے کسی اسم مثلاً عزیز، رحیم یا اس کی صفات میں سے کسی صفت مثلاً، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، وحدانیت، قدم، بقاء، عزت، جلال، عہد، میثاق، ذمہ، کفالت اور امانت وغیرہ سے قسم کھانا ہے۔ اللہ کے نام اور اس کے حق کی قسم کھانا بھی ایسا ہی ہے۔ قرآن اور مصحف کی قسم کھانا بھی مشہور قول کی مطابق ایسا ہی ہے۔

شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ امانت کے لفظ کے ساتھ قسم منعقد نہیں ہوتی، جب تک کہ امانت سے اللہ کی صفت کی نیت نہ کی گئی ہو۔ کیوں کہ امانت کا اطلاق، فرائض، امانتوں اور حقوق پر ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر کی آیت میں ہے۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تباہ ہو جائے گی)۔ اگر قسم کھانے والے نے "وایم اللہ" یا "لعمر اللہ" کے الفاظ استعمال کیے تب بھی قسم ہو جائے گی[1]۔

شافعیہ کے نزدیک "وایم اللہ" یا "لعمر اللہ" کے الفاظ کہتے ہوئے اگر قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی ورنہ نہیں[2]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے حنفیہ سے ہم آہنگ ہے کہ اگر کسی نے "وایم اللہ" یا "ایمن اللہ" یعنی اللہ کی برکت کے الفاظ استعمال کیے تو یہ بھی قسم ہے اور اس پر کفارہ واجب ہو گا۔ کیوں کہ ان الفاظ سے قسم کھانا متعارف ہے، اسی طرح "لعمر اللہ" کے الفاظ سے بھی قسم منعقد ہو جائے گی[3]۔

۳: یہ کہ کسی ایسی صفت کے ساتھ قسم کھائی جو اللہ اور غیر اللہ دونوں کے لیے استعمال ہوتی ہو اور بالعموم اس کا استعمال صفت کے طور پر نہ ہوتا ہو، ایسی قسم، قسم شمار نہیں ہو گی۔ مثلاً کسی نے اللہ کے علم، اس کی رحمت، اس کے کلام یا اس کی غضب اور ناراضی یا اس کی رضا کی قسم کھائی (۴) تو یہ قسم شمار نہیں ہو گی۔ کیوں کہ ان صفات سے بالعموم ان کے اثرات مراد ہوتے ہیں، صفات بذات

---

(۱) البدائع، ایضاً: الدرالمختار، ۳ :۵۸: تبیین الحقائق، ۳ :۱۱۰

(۲) دیکھیے: المهذب، ۲ :۱۳۰: مغني المحتاج، ۴ :۳۲۴۔ ایم اللہ اصل میں ایمن اللہ ہے، کثرت استعمال سے نون حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یکن کو یک پڑھتے ہیں۔

(۳) الشرح الکبیر، ۲ :۱۲۷: المغني، ۸ :۶۹۱، ۶۹۳، لعمر اللہ سے مراد اللہ کی بقاء و حیات ہے

(۴) اگر ان صفات سے ان کے اثرات مراد ہوں تو بلانیت ان کے ذریعے قسم منعقد نہیں ہو گی۔

خود مراد نہیں ہوتیں۔ مثلاً علم سے مراد بالعموم معلومات ہوتی ہیں اور رحمت سے جنت مراد لی جاتی ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، آل عمران، ۳:۱۰۷ (اللہ کی رحمت میں ہمیشہ رہیں گے)۔ غضب اور ناراضی سے مراد عادتاً ان کے اثرات و نتائج ہوتے ہیں یعنی عذاب اور سزا نہ کہ بذات خود غضب کی صفت، پس اگر قسم کھانے والے نے صفت کی نیت کی تو قسم درست ہو گی ورنہ نہیں۔ نیز عرب، اللہ کے علم کی قسم سے واقف نہیں ہیں پس قسم کی نیت کے بغیر اللہ کے علم کی قسم، قسم شمار نہیں ہو گی (۱)۔ خلاصہ یہ ہے کہ قسم میں عرف کا اعتبار ہے، لوگ جسے قسم سمجھتے ہوں وہ قسم ہے ورنہ نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ کے کلام اور اس کے علم و قدرت پر قسم کھانے سے قسم ہو جاتی ہے البتہ اگر علم سے معلوم اور قدرت سے مقدور کی نیت کی جائے تو قسم نہیں ہو گی مثلاً کہا جائے : اللھم اغفر لنا علمک فیھا میں علم سے مراد ہمارے بارے میں اور ہمارے گناہوں سے متعلق معلومات ہیں۔ یا کہا جائے اللہ کی قدرت دیکھو یعنی قدرت کے نتائج و آثار دیکھو (۲)۔

قرآن حکیم پر قسم کھانا : مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قرآن حکیم پر قسم کھانا بالاتفاق قسم ہے۔ نیز حنفیہ میں سے کمال بن الہمام اور عینی نے اس رائے کو ترجیح دی ہے کیوں کہ قرآن حکیم پر قسم کھانے والا درحقیقت مصحف میں لکھے ہوئے پر قسم کھاتا ہے یعنی قرآن جو مسلمانوں کے اجماع کے مطابق دو گتوں کے

---

(۱) البدائع، ۳:۶؛ تبیین الحقائق، ۳:۱۰۹؛ فتح القدیر، ۴:۹؛ الدرالمختار، ۳:۵۸

(۲) مغنی المحتاج، ۴:۳۲۱ وبعد؛ المغنی، ۸:۶۹۰ وبعد؛ المھذب، ۲:۱۲۹

درمیان مکتوب شکل میں موجود ہے۔البتہ اگر قرآن کے لفظ سے خطبہ یا نماز مراد لے یا مصحف کے لفظ سے ورق، جلد یا نقوش مراد لے تو پھر قسم نہیں ہو گی۔ حنفیہ کی رائے یہ تھی کہ قرآن یا مصحف پر کھائی جانے والی قسم، قسم نہیں ہے کیوں کہ یہ غیر اللہ کی نام پر قسم ہے، لیکن چوں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اس کا کلام اس کی صفات میں سے ہے اس لیے ابن الہمام نے کہا ہے کہ قرآن پر قسم کھانا لوگوں میں متعارف ہے اس لیے اسے قسم سمجھا جائے گا۔ عینی نے کہا ہے کہ قرآن پر قسم کھانا بالخصوص ہمارے عہد میں قسم ہے (۱)۔

جو شخص حق قرآن پر قسم کھائے جمہور کے نزدیک اسے ایک ہی کفارہ ادا کرنا ہو گا کیوں کہ جب اللہ کے نام پر ایک قسم بار بار کھانے سے ایک سے زائد کفارے واجب نہیں ہوتے تو اس کی صفات کے ساتھ ایک قسم کے تکرار سے ایک ہی کفارہ کافی ہونا چاہیے۔البتہ امام احمد کی رائے یہ ہے کہ ہر آیت کے بدلے ایک کفارہ دینا ہو گا ،کیوں کہ اثرم نے مجاہد سے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ جس کسی نے قرآن کی کسی سورۃ کی قسم کھائی اسے ہر آیت کے بدلے ایک کفارہ دینا پڑے گا،اب جو چاہے کفارہ ادا کرے اور جو چاہے گناہ گار رہے۔

حق اللہ پر قسم کھانا : مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی متفقہ رائے صحیح تر روایت کے مطابق یہ ہے کہ حق اللہ پر قسم کھانا معتبر ہے اور اس کا کفارہ دینا ہو گا ، کیوں کہ حق، اللہ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے اور اس سے اللہ کی صفت مراد ہے۔ کیوں

---

(۱) دیکھیے:فتح القدیر،۴ :۹۔۱۰:البدائع،۳:۸:الفتاوي الهندية ،۲ :۵۰:الدرالمختار، ۳ :۵۶: الشرح الكبير للدردير،۲ :۱۲۷:مغني المحتاج، ۴ :۳۲۲:المغنی،۸ :۶۹۵، ۷۰۷

کہ اللہ کے بہت سے حقوق ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ مختص ہیں مثلاً بقاء، عظمت، جلال، عزت، پس حق اللہ کی قسم اسی طرح درست ہے جیسے اللہ کی قدرت کی قسم (۱)۔

حق اللہ پر قسم کھانے کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہ، محمد اور امام ابویوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ حق اللہ کے لفظ سے قسم نہیں ہوتی کیوں کہ حق اللہ سے مراد اللہ کی طاعت اور اس کے فرائض ہیں اور یہ اللہ کی صفت نہیں ہے کیوں کہ شرعاًاور عرفاًذہن میں فوری طور پر یہی بات آتی ہے کہ اللہ کے حقوق سے مراد اس کی طاعات ہیں، پس یہ قسم غیر اللہ کے نام پر ہے جو قسم نہیں سمجھی جائے گی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا " حق کی قسم " تو یہ بالاتفاق قسم ہے اور اگر کہا "حقاً" تو یہ قسم نہیں ہو گی، کیوں کہ حق، اللہ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ،النور ۲۴: ۲۵ (تو وہ جانتے ہیں کہ اللہ ہی حق مبین ہے) پس الف لام کے ساتھ معرفہ کے طور پر الحق سے مراد اللہ کی ذات ہے۔اور اس طرح قسم کھانا لوگوں کا معمول بھی ہے۔اگر الف لام کے بغیر حقاًنکرہ کے طور استعمال کیا تو یہ ایک محذوف فعل کا مصدر ہے، گویا یہ کہا گیا ہے کہ یہ کام لازماً کروں گا۔ اس سے وعدہ پورا کرنے کی تاکید مراد ہے اور حقاً کا مطلب ہو گا "سچ مچ "، اس طرح اس میں قسم کا کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر،۲:۱۲۷، مغنی المحتاج ،۴: ۳۲۲ ،المغنی،۸ :۶۹۱

امام ابویوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ 'حق اللہ' کے الفاظ کے ساتھ قسم ہو جاتی ہے کیوں کہ حق، اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔اس سے مراد اس کا حق ہونا، بالذات ثابت اور موجود ہونا ہے۔ گویا قسم کھانے والے نے "واللہ الحق"کے الفاظ کہے اور حق اللہ کے ساتھ قسم کھانا متعارف بھی ہے، پس ان الفاظ سے قسم منعقد ہو جائے گی (۱)، یہی رائے باقی ائمہ کی ہے۔

لعمر اللہ (اللہ کی حیات) کی قسم کھانا : جمہور کے نزدیک یہ بھی قسم ہے جس پر کفارہ واجب ہوتا ہے کیوں کہ یہ اللہ کی صفات میں سے ایک صفت کے ساتھ قسم کھانا ہے جیسے اللہ کی بقاء کی قسم کھانا۔امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی ورنہ نہیں۔اور اگر کہا "وایم اللہ و ایمن اللہ" تو یہ جمہور کے نزدیک قسم ہے جس پر کفارہ واجب ہے۔امام شافعی کہتے ہیں اگر قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا(۲)۔

"اللہ کی قسم" وغیرہ الفاظ سے قسم کھانا : اگر قسم کھانے والے نے کہا، اللہ کی قسم کھاتا ہوں یا اللہ کے نام پر حلف اٹھاتا ہوں یا اللہ کو گواہ بناتا ہوں یا اللہ کے نام پر عہد کرتا ہوں کہ یہ کام کروں گا تو قسم منعقد ہو جائے گی، خواہ قسم

---

(۱) فتح القدیر،۴ :۱۱: البدائع،۳ :۷:تبیین الحقائق،۳ :۱۱۱:الدرالمختار،۳ :۶۲: الفتاوي الهندية ۲ :۴۹

(۲) المغنی،۸ :۶۹۱۔ ۶۹۳

کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، یہ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔ شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے کہ مطلقاً یہ الفاظ کہنے سے قسم واقع ہو جاتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ان الفاظ سے قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی اور قسم کی نیت نہیں کی تو قسم نہیں ہو گی۔ نیت سے مراد اندازہ ہے یعنی اگر یہ اندازہ کیا کہ یہ الفاظ قسم ہیں تو قسم ہو گی اور اگر ذہن میں تھا کہ یہ قسم کے الفاظ نہیں ہیں تو قسم نہیں ہو گی۔

ان الفاظ کے ذریعے قسم منعقد ہو جانے کی دلیل لوگوں کا عرف اور استعمال ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے فیقسمان باللہ، المائدہ ۵: ۱۰۶ (دونوں اللہ کی قسم کھائیں)۔ واقسموا باللہ ، الانعام ۶ :۱۰۹ (انہوں نے اللہ کی قسم کھائی)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے "باللہ" کہا اور میں قسم کھاتا ہوں یا گواہی دیتا ہوں کے الفاظ نہیں کہے یعنی فعل ذکر نہیں کیا تب بھی قسم ہو جائے گی۔ 'باللہ' سے پہلے فعل مقدر ہو گا کیوں کہ "با" فعل مقدر سے متعلق ہوتی ہے۔ اور جب فعل ذکر کیا گیا ہو اور مقدر مذکور ہو جائے تو قسم بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے گی۔

اگر قسم میں ماضی کا صیغہ استعمال کیا اور کہا میں نے اللہ کی قسم کھائی یا اللہ کے نام پر حلف اٹھایا کہ فلاں کام کروں گا تو بھی قسم واقع ہو جائے گی (۱)۔

---

(۱) البدائع ۳: ۷، فتح القدیر ۴ :۲، بدایۃ المجتہد ۱ :۳۹۸، الشرح الکبیر للدردیر ۲ :۱۲۷، مغنی المحتاج ۴ :۳۲۳، المہذب ۲ :۱۳۱، المغنی ۸ :۷۰۲ وبعد، شرح الباجوری ۲ :۳۲۱

دوسرے کے کام پر قسم کھانا : شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں (۱) اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا، تجھے اللہ کی قسم یا تجھ سے اللہ کے نام پر سوال کرتا ہوں کہ فلاں کام کرو، اور ان الفاظ سے اپنی قسم کی نیت کی تو قسم واقع ہو جائے گی اور مخاطب کے لیے مسنون ہے کہ اس کی قسم پوری کرے۔ کیوں کہ بخاری میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قسم کرنے والوں کی قسم پوری کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ حکم استحباب کے لیے ہے، وجوب کے لیے نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا، یا رسول اللہ میں آپ کو قسم دیتا ہوں کہ آپ مجھے بتائیں کہ میں نے کون سی بات درست بتائی ہے اور کون سی غلط ، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، ابوبکر، قسم نہ کھاؤ، اور پھر آپ نے انہیں کچھ نہیں بتایا۔ اگر قسم پورا کرنا واجب ہوتا تو آپ انہیں بتا دیتے۔ اگر مخاطب قسم پوری نہ کرے تو قسم کھانے والے پر کفارہ واجب ہے۔ اگر ان الفاظ سے مخاطب کو قسم دینے کا ارادہ کیا یا سرے سے قسم کا ارادہ ہی نہ کیا ہو بلکہ کام کرنے میں اللہ کی سفارش کا ارادہ کیا ہو تو وہ قسم نہیں ہو گی۔

میں قسم کھاتا ہوں کہ فلاں کام کروں گا پر حلف اٹھانا: اگر قسم کھانے والے نے قسم کھائی اور اس کام کا ذکر کیا جس کی قسم کھائی لیکن جس کے نام پر قسم کھائی اس کا ذکر نہیں کیا یعنی اللہ کا نام نہیں لیا بلکہ کہا، میں گواہی دیتا ہوں یا حلف اٹھاتا ہوں یا قسم کھاتا ہوں یا عہد کرتا ہوں کہ فلاں کام کروں گا تو جمہور حنفیہ کے نزدیک قسم شمار ہو گی اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے اور

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۴؛ المہذب، ۲: ۱۳۱؛ المغنی، ۸: ۷۳۱

یہی ان کے مذہب کا راجح قول ہے۔ کیوں کہ غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا جائز نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے نام پر قسم کھائی جارہی ہے اس کا نام محذوف ہے اور وہ اللہ کا نام ہے۔ جیسے قرآن حکیم میں وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ، یوسف ۱۲ :۸۲(بستی سے پوچھو) سے مراد بستی کے رہنے والے ہیں۔ عربوں میں اس طرح قسم کھانا متعارف ہے، جیسے ارشاد ربانی ہے: يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ، التوبہ ۹ :۹۶ (آپ کے سامنے قسم کھاتے ہیں تاکہ آپ ان سے راضی ہو جائیں) اور ان الفاظ میں اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ، القلم ۶۸: ۱۷ (جب انہوں نے قسم کھائی کہ صبح صبح پھل توڑ لیں گے) اس میں بھی اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ نیز ارشاد ربانی ہے: إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ--- اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً، المنافقون ۶۳: ۱،۲(جب منافق آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں، ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔۔۔انہوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے) ان الفاظ کو اللہ نے قسم قرار دیا ہے۔

مالکیہ کی وہی رائے ہے جو ان کی رائے اس مسئلہ میں ہے جس میں اس کا نام نہ لیا جائے جس کی قسم کھائی جارہی ہو۔ امام احمد کی دوسری روایت بھی یہی ہے اور حنفیہ میں سے امام زفر کا قول بھی یہی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر قسم میں اللہ کی قسم کی نیت کی تو قسم ہو گی ورنہ نہیں، کیوں کہ یہ الفاظ دونوں احتمال رکھتے ہیں کہ اللہ کی قسم ہو یا غیر اللہ کی، اور جب تک اللہ کی قسم کی نیت نہ کی گئی ہو اسے ایسی قسم قرار نہیں دیا جا سکتا جس سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک

"میں عہد کرتا ہوں" کے الفاظ اس سے مستثنٰی ہیں کیوں کہ ان الفاظ سے نیت کے باوجود قسم نہیں ہوتی۔ کیوں کہ میں عہد کرتا ہوں کا مطلب یہ ہے کہ میں پختہ ارادہ کرتا ہوں۔

شافعیہ کے نزدیک، اس صورت میں نیت کے باوجود قسم نہیں ہوتی کیوں کہ جس کی قسم کھائی جائے اس کا ذکر کرنا قسم کے ارکان میں سے ایک رکن ہے (۱)۔

جس کی قسم کھائی ہو اس کا تکرار: اگر قسم کھانے والے نے حرف عطف کے بغیر جس کی قسم کھائی ہو اس کا تکرار کرے مثلاً "اللہ، رحمان، رحیم، طالب، غالب، مدرک کی قسم" تو اس سے بالاتفاق ایک ہی قسم واقع ہو گی۔ اور اگر حرف عطف کے ذریعے تکرار ہو مثلاً اللہ کی قسم اور اللہ کی قسم یا اللہ کی قسم اور رحمان کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا تو امام زفر کے سوا ائمہ حنفیہ کے نزدیک راجح روایت کے مطابق دو قسمیں ہوں گی، کیوں کہ جب ایک اسم کا دوسرے پر عطف کیا گیا تو دوسرا پہلے سے مختلف قرار پاتا ہے کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ الگ الگ ہوتے ہیں اس لیے ہر ایک قسم علیحدہ شمار ہو گی۔ لیکن جب دوسرے اسم کا پہلے پر عطف نہیں کیا گیا تو دوسرا پہلے کے لیے صفت ہو گا۔

امام زفر کی رائے یہ ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کی بھی ایک روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں ایک ہی قسم ہو گی کیوں کہ حرف عطف کبھی استیناف کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کبھی صفت کے لیے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص عالم اور

---

(۱) مراجع سابقہ: البدائع، ۳:۷ فتح القدیر، ۴:۱۳، الدردیر، ۲:۱۲۸، مغنی المحتاج، ۴:۳۲۳ المغنی، ۸:۷۰۲، ۷۳۲، تبیین الحقائق، ۳:۱۱۰، بدایۃ المجتہد، ۱:۳۹۸

زاہد اور سخی اور بہادر ہے تو اس میں جہاں الگ الگ اشخاص ہونے کا احتمال ہے وہاں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ بعد کے تمام الفاظ صفت ہوں، پس شک کی صورت میں دوسری قسم ثابت نہیں ہوتی (۱)۔

جس کام کی قسم کھائی ہو اس کا تکرار: جب قسم کھانے والا اس بات کا تکرار کرے جس پر قسم کھائی ہے مثلاً کہے "بخدا میں فلاں کام نہیں کروں گا، نہیں کرو نگا " یا "بخدا میں فلاں سے نہیں بولوں گا، بخدا نہیں بولوں گا"، تو حنفیہ کے نزدیک اگر اعادے میں پہلی بات کے بارے میں خبر دینے کی نیت نہ ہو تو دو قسمیں ہوں گی اور اگر تاکید مقصود ہو تو صرف ایک۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والا جب اس کام کے بارے میں قسم کا اعادہ کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسری قسم کھا رہا ہے کیوں کہ اگر اس کی نیت صفت یا تاکید کی ہوتی تو اس کام کے بارے میں جملے کا اعادہ نہ کرتا(۲)۔

۳۔ کنایہ کے طور پر اللہ کی قسم کھانا

اگر کوئی شخص اسلام سے نکلنے کی قسم کھاتا ہے مثلاً یہ کہتا ہے: اگر میں فلاں کام کروں تو میں یہودی یا عیسائی یا مجوسی ہو جاؤں یا اسلام سے نکل جاؤں یا رسول اللہ سے یا قرآن سے تعلق ختم ہو جائے یا کافر ہو جاؤں یا غیر اللہ کی عبادت کروں یا صلیب کی عبادت کروں یا ایسا کوئی جملہ کہے جو اس کے اعتقاد میں کفر

(۱) البدائع، ۳:۹؛ فتح القدیر، ۴:۱۳؛ الدرالمختار، ۳:۵۷

(۲) البدائع، ۳:۱۰

ہے تو اس کے بارے میں ہمارے فقہاء میں اختلاف ہے۔ حنفیہ (۱) اور امام احمد کی کی ایک روایت کی مطابق یہ قسم ہے اور اگر اسے توڑ دیتا ہے تو اس کا کفارہ دے۔ کیوں کہ عہد نبوی سے لے کر آج تک اس طرح قسم کھانا لوگوں میں معروف ہے اور اسے کسی نے برا نہیں سمجھا۔ اگر یہ قسم نہ ہوتی تو لوگوں میں متعارف نہ ہوتی، کیوں کہ غیر اللہ کی قسم کھانا گناہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں میں اس قسم کے معروف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ اللہ کی قسم کے کنایہ کے طور پر متعارف ہیں، اگرچہ کنایہ کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ جیسا کہ عرب کہا کرتے ہیں : اللہ کے لیے مجھ پر واجب ہے کہ میں اپنے اس کپڑے کو حطیم کی دیوار پر ماروں (۲)، ان الفاظ سے عرب محاورے کے مطابق صدقہ کرنے کی منت ماننا مراد ہے، اگرچہ ان الفاظ کا کنایہ ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ ان الفاظ سے قسم واقع نہیں ہوتی کیوں کہ ان الفاظ میں نہ اللہ کا نام مذکور ہے نہ اس کی صفت لہٰذا قسم توڑنے پر کفارہ نہیں دینا پڑے گا۔ البتہ ایسی قسم کھانا گناہ ہے اور ایسے الفاظ ادا کرنا حرام ہیں، بشرطیکہ ان الفاظ کے ادا کرنے سے اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کام سے دور رہے گا جس کے بارے میں قسم کھا رہا ہے۔ اور اگر نیت یہ ہو کہ اسے یہودیت یا دوسری باتیں جو اوپر مذکور ہیں مرغوب ہیں تو فوراً کافر ہو جائے گا۔ اگر اس کی نیت معلوم نہ ہو تو اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، جیسا کہ شافعیہ نے

---

(۱) البدائع ۳: ۸ فتح القدیر ۴: ۳،۱ الدرالمختار ۳: ۵۹، الفتاویٰ الهندیة ۲: ۵۱

(۲) حطیم، حجر کی طرف کی دیوار کعبہ، ایک قول یہ ہے کہ رکن، زمزم اور مقام ابراہیم کے درمیان کی جگہ

اس رائے کو ترجیح دی ہے(۱)۔اس رائے کی تائید بریدہ کی روایت سے ہوتی ہے کہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کسی نے قسم کھائی کہ وہ اسلام سے بیزار ہے، اگر جھوٹا ہے تو اس نے جھوٹ بولا، اور اگر سچا ہے تو اسلام کی طرف صحیح سالم نہیں لوٹا(۲)۔

یہ تب ہے جب کہ قسم مستقبل کے بارے میں ہو۔اگر قسم ماضی سے متعلق ہے، مثلاً یوں کہا، اگر میں نے یہ کام کیا ہو تو میں یہودی یا عیسائی ہوں تو اگر دانستہ جھوٹ بولا تو یہ یمین غموس ہے، اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک کفارہ نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لیکن کیا ایسا کہنے سے کافر ہو جائے گا؟

مشائخ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے، صحیح قول حاکم شہید نے حضرت امام ابویوسف سے روایت کیا کہ اس سے کافر نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے کفر کی نیت

---

(۱) بدایة المجتهد، ۱ :۳۹۶:الشرح الکبیر للدردیر، ۲ :۱۲۸:مغنی المحتاج، ۴ :۳۲۴:
المهذب، ۲ :۱۲۹:المغنی، ۸ :۶۹۸:القوانین الفقهیة ،۱۵۸

(۲) احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ نے یہ روایت کی ہے۔ نسائی نے ان الفاظ کو بریدہ سے صحیح قرار دیا: جس نے قسم کھائی اور کہا کہ میں اسلام سے بیزار ہوں اگر وہ جھوٹا ہے تو جیسا اس نے کہا ویسا ہو گیا اور اگر سچا ہے تو اسلام کی طرف صحیح سالم نہیں لوٹے گا۔ ابویعلی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کسی نے قسم کھائی توجیسے کہا ویسے ہی ہو گیا۔ اگر کہا کہ وہ یہودی ہے تو یہودی ہو گیا، اگر کہا کہ نصرانی ہے تو نصرانی ہو گیا، اگر کہا کہ مجوسی ہے تو مجوسی ہو گیا۔ اس روایت کی سند میں عنبس بن میمون ہے جو متروک ہے (دیکھیے:جامع الاصول، ۲ :۲۹۵ سبل السلام ۴ :۱۰۲:نیل الاوطار، ۸ :۲۳۳:مجمع الزوائد، ۴ :۱۷۷)

نہیں کی، نہ کفر کا اعتقاد رکھا بلکہ اپنی بات کو قبولیت دلانے اور اس کی تصدیق کے لیے ایسے الفاظ کہے۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا، اللہ جانتاہے میں نے یہ کام کیا ہےاور اسے معلوم ہو کہ اس نے نہیں کیا تو کافر نہیں ہو گا۔ایک قول یہ ہے کہ اگر اسے معلوم ہو کہ یہ جملہ کہنے سے وہ کافر ہو جائے گا تو کافر ہو جائے گا، کیوں کہ جو شخص کوئی کافرانہ اقدام کرتا ہے وہ کفر کو اختیار کرتا ہے اور کفر اختیار کرنا کفر ہے(۱) ۔

اپنے مال میں سے کوئی چیز حرام کرنے کی قسم کھانا : حنابلہ اور حنفیہ(۲) کہتے ہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ "مجھ پر حلال اشیاء حرام ہیں " یا کہا "اگر میں یہ کام کروں تو فلاں چیز مجھ پر حرام ہے "اور پھر وہ کام کر لیا تو اسے اختیار ہے چاہے تو جو چیز اپنےاوپر حرام قرار دی ہے اسے چھوڑ دے اور چاہے تو کفارہ دے دے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ قسم نہیں ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں، کیوں کہ اس نے شرعی قانون کو تبدیل کرنے کا قصد کیا ہےجو اس کے اختیار میں نہیں اس لیے اس کی یہ بات لغو ہو گی۔ پہلی رائے کو ترجیح حاصل ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ--- قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ، التحريم، ٦٦ :١ (اے نبی اللہ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو کیوں حرام کرتے ہو۔۔۔اللہ نے تم پر قسم توڑنا فرض قرار دے دیا ہے)۔

---

(۱) البدائع،۳:۸، تحفة الفقهاء،۲ :۴۴۳:طبع قديم:الدرالمختار،۳:٦١

(۲) المغنى،۸:٦٩٩ وبعد:۷۳۳

قسم میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے یا قسم دینے والے کی نیت کا؟

فقہاء کا اتفاق ہے کہ دعووں اور مقدمات میں قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہے البتہ وعدوں کے سلسلے میں قسم کے بارے میں اختلاف ہے، کچھ فقہاء کے نزدیک قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے اور کچھ کے نزدیک قسم دینے والے کی نیت کا۔

مالکیہ کے نزدیک قسم میں قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہے، قسم کھانے والے کی نیت قابل قبول نہیں ہے کیوں کہ مدعی اپنے حق کے بدلے میں قسم قبول کرتا ہے، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "قسم میں قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہے " ایک روایت میں ہے "تیری قسم وہ ہے جس پر تیرا ساتھی تیری تصدیق کرے" (۱)۔

حنفیہ نے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کی بنیاد پر دو الگ صورتیں بیان کی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا مظلوم ہے تو اس کی نیت کا اعتبار ہے کیوں کہ اس کی قسم سے کسی کے حق تلفی نہیں ہو رہی، اگر اس نے ظاہر کلام سے ہٹ

---

(۱) مسلم اور ابن ماجہ نے یہ دونوں روایات حضرت ابوہریرہؓ سے بیان کی ہیں۔ احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے دوسری روایت بیان کی جو ان لوگوں کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے خواہ وہ حاکم ہو، قرض خواہ ہو، ظالم اور زیادتی کرنے والا ہو یا مظلوم ہو، سچا ہو چاہے جھوٹا۔ (دیکھیے: نیل الاوطار ۸: ۲۱۸، جامع الاصول ۱۲: ۳۰۷، الالمام ۴۲۷: سبل السلام ۴: ۱۰۲)

کر کوئی نیت کی ہے تو گناہ گار نہیں ہو گا۔ لیکن اگر قسم کھانے والا ظالم ہے تو قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہے کیوں کہ اس صورت میں اگر اس نے قسم لینے والے کی نیت کے سوا کوئی نیت کی تو گناہ گار ہو گا۔ حنفیہ کے نزدیک زیادہ قابل اعتماد روایت یہ ہے کہ قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے البتہ طلاق اور غلام کی آزادی وغیرہ کی قسمیں اس سے مستثنیٰ ہیں، ان میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے، بشرطیکہ نیت ظاہر کے خلاف نہ ہو، قسم کھانے والا خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔ اسی طرح اگر قسم اللہ کے نام کی کھائی گئی ہو اور قسم کھانے والا مظلوم ہو تو قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہو گا۔ ظالم سے مراد وہ شخص ہے جو قسم کے ذریعے دوسرے کی حق تلفی کرنا چاہتا ہے۔

حنابلہ کی رائے امام ابوحنیفہ سے ہم آہنگ ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی اور اس نے اپنی قسم کی ایسی تاویل کر لی جس کا احتمال ہو سکتا تھا اگرچہ ظاہر الفاظ کے خلاف ہو تو اگر مظلوم ہے تو اس کی تاویل درست ہوگی اور اگر ظالم ہے تو تاویل کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا۔

شافعیہ کے نزدیک قسم میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے کیوں کہ قسم سے مراد وہ مفہوم ہے جو آدمی کے دل کے اندر ہے نہ کہ وہ جو ظاہری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے(۱)۔

---

(۱) اس بحث کے لیے دیکھیے: بدایة المجتهد ۱: ۴۰۳، البدائع ۳: ۲۰، الاشباه والنظائر لابن نجیم ۱: ۸۱، مغنی المحتاج ۴: ۳۲۱، المغنی ۸: ۷۲۷-۷۶۳ وبعد، الشرح الکبیر للدردیر ۲: ۲۸، وحاشیة الدسوقی ۲: ۱۳۹، القوانین الفقهیة ۱۶۲، الفوائد البهیه فی القواعد الفقهیه للشیخ محمود حمزه ۴۵

۴۔ صورتاً اور معناً غیر اللہ کی قسم کھانا (یعنی مخلوق کی قسم کھانا)

اگر کسی شخص نے غیر اللہ کی قسم کھائی مثلاً اسلام کی، انبیاء کرام کی، فرشتوں کی یا کعبہ کی یا نماز، روزہ اور حج کی یا کہا "مجھ پر اللہ کا عذاب نازل ہو یا اللہ مجھ سے ناراض ہو" یا اپنے آباء واجداد، اپنی ماؤں یا اولاد یا ساتھیوں کی یا آسمان، زمین، سورج، چاند اور ستاروں وغیرہ کی قسم کھائی یا کہا، "تیری زندگی کی قسم، تیری جان کی قسم، تیری حیات کی قسم، تیرے حق کی قسم" وغیرہ تو علماء کا اجماع ہے کہ یہ قسم نہیں اور ایسا کہنا مکروہ ہے(۱)۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ ایسا کہنا گناہ ہوگا لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے کیوں کہ یہ غیر اللہ کی قسم ہے۔ اگر چہ لوگوں میں اپنے آباء و اجداد کے نام پر قسمیں کھانے کا رواج تھا لیکن شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: اپنے آباء و اجداد کے نام کی اور شیطانوں کے نام کی قسمیں نہ کھاؤ (۲)، جو کوئی قسم کھانا چاہے اللہ کی قسم کھائے یا چھوڑ

---

(۱) البدائع، ایضاً: ۸، ۲۱، فتح القدیر ۴: ۹، الفتاوی الھندیة، ۲: ۴۸: الدرالمختار، ۳: ۵۶: الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۲۸، مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۰، المھذب، ۲: ۱۲۹، المغنی، ۸: ۶۷۷، ۴، ۷، القوانین الفقھیة، ۱۵۸

(۲) نسائی: مسلم میں یہ الفاظ ہیں: طاغوت کی قسم نہ کھاؤ نہ اپنے آباء کے نام پر قسم کھاؤ۔ یہ عبدالرحمٰن بن سمرہ کی روایت ہے۔ بزار اور طبرانی نے الکبیر میں سمرہ سے یہ الفاظ روایت کیے " طاغوت کی قسم نہ کھاؤ، نہ اپنے آباء کی بلکہ اللہ کی قسم کھاؤ " بزار کی سند ضعیف ہے اور طبرانی کی سند میں کچھ راوی مستور الحال ہیں (دیکھیے: جامع الاصول، ۲: ۲۹۴: مجمع الزوائد، ۴: ۱۷۷) طواغي اور طواغیت سے بت مراد ہیں یا وہ تمام اشیاء جن کو

دے(۱)۔ نیز ارشاد نبوی ہے، جس کسی نے غیر اللہ کی قسم کھائی اس نے شرک کا ارتکاب کیا(۲)۔ نیز اس نوعیت کی قسم کھانا ان اشیاء کی عظمت کا اظہار ہے جن کے نام پر قسم کھائی گئی ہے اور اس تعظیم کا مستحق اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں۔

۵۔ ایسی قسم جو صورتاً غیر اللہ کی ہے لیکن معناً اللہ کی قسم ہے

یہ ایسی قسم ہوتی ہے جس کا تعلق ایسی طاعات سے نہیں ہوتا جن کے ذریعے اللہ کا قرب حاصل کیا جاتا ہے۔ مثلاً طلاق دینے یا غلام آزاد کرنے کی قسم کھانا، مکہ تک پیدل چل کر جانے یا روزے، صدقہ وغیرہ کی قسم کھانا۔ یہ قسم شرط اور جزاء

جاہلیت میں قابل احترام سمجھا جاتا تھا اور ان کی پرستش کی جاتی تھی۔ شیاطین بھی ان میں شامل ہیں۔ ہر گمراہی میں مبتلا فرد طاغوت ہے۔

(۱) یہ عبارت ایک دوسری حدیث کا حصہ ہے، جس میں ہے: اللہ نے تمہیں اپنے آباء و اجداد کے ناموں کی قسمیں کھانے سے منع کیا ہے، جو کوئی قسم کھانا چاہے اللہ کی قسم کھائے یا خاموش رہے۔ اس حدیث کو صحاح ستہ، مالک، احمد، اور بیہقی نے حضرت ابن عمر سے روایت کیا ہے۔ اس کی تخریج اوپر گزر چکی ہے (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۲۹۳: نصب الرایۃ ۳: ۱۹۵)

(۲) امام احمد نے یہ الفاظ ابن عمر سے روایت کیے ہیں۔ ابوداؤد: ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، حاکم نے ان الفاظ سے اسے صحیح قرار دیا: جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی، اس نے کفر کیا۔ ترمذی اور ابن حبان نے ان الفاظ سے روایت کی ہے، اس نے کفر کیا اور شرک کیا، ان الفاظ میں مبالغہ اور شدت ہے۔ یہ حدیث اس پر محمول ہے کہ اگر کوئی شخص غیر اللہ کی اسی طرح کی تعظیم کا عقیدہ رکھتے ہوئے قسم کھاتا ہے جیسا کہ اللہ کی تعظیم کا عقیدہ ہے (دیکھیے: جامع الاصول، ۲: ۲۹۳: نیل الاوطار ۸: ۲۲۷: سبل السلام، ۴: ۱۰۱)

پر مشتمل ہوتی ہے(۱) اور چوں کہ اس میں شرط حصول مقصود میں مانع ہوتی ہے اور اسے پورا کرنے کی ضمانت ہوتی ہے اس لیے یہ قسم ایسی ہے جیسے اللہ کے نام پر قسم کھائی ہو۔اور یہ قسم حروف شرط میں سے کسی لفظ کے استعمال سے واقع ہوتی ہے مثلاً: اگر ،جب، جب کبھی،جس وقت، جس وقت بھی، جونہی، جب بھی۔

مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا، جب تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق ہے یا اگر داخل ہوئی، یا جب داخل ہوئی یا جب کبھی داخل ہوئی یا جونہی داخل ہوئی یا جس وقت بھی داخل ہوئی۔ پس جب بھی داخل ہوئی تو طلاق ہو جائے گی کیوں کہ یہ تمام حروف شرط ہیں۔اور جب شرط پائی گئی تو قسم ٹوٹ جائے گی، اب اگر دوبارہ داخل ہوئی تو طلاق نہیں ہو گی کیوں کہ ان حروف کا تقاضا تکرار نہیں ہے(۲)۔

اس کا حکم یہ ہے کہ جو قسم کھائی ہے وہ نافذ ہو جائے گی اور اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔

---

(۱) شرط یعنی علامت، قسم کھانے والا جس بات پر قسم کھاتا ہے اسے شرط اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ جزا کے ثبوت کی علامت ہے اور جزا سے مراد وہ الفاظ ہیں جو حرف شرط کے بعد ہوں۔ اگر جزا کے الفاظ شرط سے مؤخر ہوں تو ان کے شروع میں فا آتی ہے جیسے ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اگر جزاء مقدم ہو تو" فا" کی ضرورت نہیں۔

(۲) البدائع،۳: ۲۱، القوانين الفقهية ،۱۵۹،

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "جب بھی تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق ہے" تو جب بھی وہ داخل ہو گی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر دوسری اور تیسری بار داخل ہوئی تو دوبارہ، سہ بارہ طلاق ہو جائے گی۔

ہر مرتبہ ایک طلاق ہو گی کیوں کہ "جب بھی" کے لفظ کا تقاضا تکرار ہے، اور "جب بھی" کا لفظ داخل ہونے سے وابستہ ہے۔ بار بار طلاق واقع ہونے کی صورت اس وقت تک ہے جب تک وہ اس کی زوجیت میں ہے۔ اگر مرد نے اسے تین طلاق دے دی اور اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا پھر اس سے طلاق کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کر لیا، پھر چوتھی بار اس گھر میں داخل ہوئی تو امام زفر کے سوا باقی ائمہ حنفیہ کے نزدیک طلاق نہیں ہو گی کیوں کہ جزاء کا محل اب باقی نہیں رہا(۱)۔

اگر کسی نے کہا کہ "جس عورت سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے" پھر اس نے ایک عورت سے شادی کر لی تو اسے طلاق ہو جائے گی کیوں کہ شرط پائی گئی۔ اب اگر اسی عورت سے دوبارہ نکاح کر لیا تو طلاق نہیں ہو گی کیوں کہ یہاں پر طلاق نکاح پر موقوف ہے بغیر کسی شرط کے ساتھ معلق ہونے کے۔ جب کہ مرد نے اس عورت پر طلاق واقع کی ہے جو اس صفت سے موصوف ہے کہ مرد نے اس سے نکاح کیا ہے، لہٰذا جب بھی یہ صفت پائی جائے گی تو طلاق واقع ہو گی۔ اگر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اسے بھی طلاق ہو جائے گی کیوں کہ

---

(۱) البدائع، ۳:۲۳

"جس عورت" سے مراد ہر وہ عورت ہے جو عورت کہلاتی ہے، اس میں فعل کا عموم اور تکرار مراد نہیں ہے(۱)۔

ایک قسم میں دو شرطیں جمع کرنا: اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے دو شرطیں جمع کر دیں مثلاً ایک شرط کو دوسری پر "واو" کے ساتھ عطف کیا تو جب تک دونوں شرطیں نہیں پائی جائیں گی طلاق نہیں ہو گی۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "اگر تم اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوئی" تو جب تک دونوں گھروں میں داخل نہ ہو طلاق نہیں ہو گی خواہ شرط کے کلمات شروع میں کہے یا آخر میں یا درمیان میں۔ دونوں گھروں میں داخل ہونے میں ترتیب شرط نہیں ہے کیوں کہ واو مطلقاً جمع کے لیے اور ایک شے کو دوسری ہم جنس شے پر عطف کرنے کے لیے ہے لہٰذا شرط کا عطف شرط پر ہو گا جزاء پر نہیں:

اگر عطف کے لیے "فا" کا حرف استعمال کیا تو بھی دونوں شرطوں کا وجود ضروری ہے مثلاً کہا "اگر تو اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" البتہ اس صورت میں شرط یہ ہے کہ دونوں گھروں میں ترتیب وار اور بلا تاخیر آگے پیچھے داخل ہو۔

اگر عطف کے لیے "ثم" (اس کے بعد) کا حرف استعمال کیا تو دونوں شرطوں کا وجود ضروری ہے مثلاً کہا، "اگر تم اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو طلاق اس صورت میں واقع ہو گی جب ترتیب وار دونوں گھروں میں داخل ہوئی لیکن دوسرے گھر میں پہلے گھر میں داخلے کے بعد وقفے

---

(۱) البدائع، ۳: ۲۱

سے داخل ہوئی مثلاً ایک گھنٹہ یا اس سے زیادہ کیوں کہ "ثم" کا تقاضا یہ ہے کہ ترتیب ہو اور کام آگے پیچھے وقفے سے ہو۔

دو شرطوں کو جمع کرنے کا حکم یکساں رہتا ہے خواہ بغیر حرف عطف کے فعل کا تکرار ہو یا فعل کے تکرار کے ساتھ حرف عطف ہو۔ مثلاً یوں کہے: اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں داخل ہوئی۔ اس طرح واو، فا اور ثم کے عطف کا حکم یکساں ہے (۱)۔

اگر کسی نے کہا "مجھ پر قسمیں لازم ہیں" تو مالکیہ کے نزدیک اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا، بعض علاقوں میں اس سے تین طلاقیں مراد ہوتی ہیں، جو واقع ہو جائے گی(۲)۔

ایک مجلس یا دو مجلسوں میں قسم کا تکرار: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ "بخدا فلاں سے بات نہیں کروں گا" پھر اس مجلس یا دوسری مجلس میں قسم کھائی کہ "بخدا فلاں سے بات نہیں کروں گا" یا اپنی بیوی سے کہا، "اگر تم اس گھر میں داخل ہو ئی تو تمہیں طلاق"، اس کے بعد پھر یہی کہا،" اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق"، اس صورت میں تین احتمال ہیں: یا تو اس کی کوئی نیت نہیں تھی یا دوسری بار کہنے سے اپنی قسم کی شدت اور سختی میں اضافہ کرنا چاہتا تھا یا دوسری بار سے پہلی قسم ہی مراد تھی۔

---

(۱) البدائع، ۳:۳۱

(۲) القوانين الفقهية، ۱۶۰

ا۔ اگر کوئی نیت نہیں تھی تو بلاشبہ دو قسمیں ہو جائیں گی جن کو توڑنے پر دو کفارے دینا ہوں گے۔ یعنی اگر اس شخص سے بات کر لی تو دو کفارے دے گا اور اگر بیوی اس گھر میں داخل ہو گئی تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

ب۔ اگر دوسری قسم سے شدت اور سختی میں اضافہ مقصود تھا تب بھی دو قسمیں شمار ہوں گی اور اگر اس شخص سے بات کر لی تو دو کفارے دینا ہوں گے اور بیوی کے اس گھر میں داخل ہونے سے دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اللہ کا نام لے کر دوبارہ ایک فعل پر قسم کھائی تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ دوبارہ قسم کھا رہا ہے۔

ج۔ اگر اس نے دوسری بار کی قسم سے پہلی قسم کی نیت کی ہے تو ایک ہی قسم ہو گی کیوں کہ اس کی نیت تکرار کی تھی اور عرف میں تاکید کے لیے ایسا کرنا معمول ہے۔ البتہ طلاق کی صورت میں قضاءً مرد کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی، ہر چند کہ دیانتاً اس کی نیت مقبول ہو گی۔ کیوں کہ اس کے کلام سے قسم کا تکرار واضح طور پر معلوم ہوتا ہے اگر اس نے اس کے سوا کوئی نیت کی تو وہ اس کے اور اللہ کے درمیان قابل قبول ہے عدالت میں نہیں[1]۔

مالکیہ بھی اس مسئلہ میں حنفیہ سے متفق ہیں(۲) کہ اگر کسی شخص نے ایک چیز پر کئی بار قسم کھائی تو ہر قسم کا الگ کفارہ دینا ہو گا۔ البتہ اگر بعد کے قسموں میں اس کی نیت محض تاکید کی تھی تو ایک ہی کفارہ ہو گا۔

---

(۱) البدائع، ۳: ۱۰؛ الفتاوي الهندية، ۲: ۵۳؛ تحفة الفقهاء، ۲: ۴۴۶ و بعد

(۲) بداية المجتهد، ۱: ۴۰۷؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۳۵ و بعد

حنابلہ کہتے ہیں(۱) اگر کسی نے ایک ہی بات پر بار بار قسم کھائی مثلاً کہا، بخدا بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا، بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا، بخدا میں قریش سے جنگ کروں گا، پھر قسم توڑ دی تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہے۔

امام شافعی کے دو قول ہیں(۲) ایک میں وہ حنابلہ سے ہم آہنگ ہیں اور دوسرے میں مالکیہ سے لیکن بظاہر دوسرے قول کو جو مالکیہ کے مطابق ہے ترجیح حاصل ہے۔

اختلاف کا سبب: کیا متعدد کفارے واجب ہونے کا موجب، متعدد کاموں پر قسم ہے یا ایک کام پر متعدد قسمیں ہیں۔ جنہوں نے قسموں کی تعداد کا اعتبار کیا انہوں نے کہا کہ جب بھی قسم میں تکرار ہو کفارے میں بھی تکرار ہو گا اور جنہوں نے کاموں کی تعداد کا اعتبار کیا، انہوں نے کہا کہ اس مسئلے میں ایک ہی کفارہ واجب ہو گا۔

بحث ۳: قسم کے درست ہونے کی شرائط

اللہ کی قسم کے درست ہونے کے لیے حنفیہ نے کچھ شرائط بتائی ہیں جن کا تعلق قسم کھانے والے، جس بات کی قسم کھائی جائے اور قسم کے رکن سے ہے (۳)

۱۔ قسم کھانے والے کی شرائط: قسم کھانے والے کی دو شرائط ہیں:

۱۔ قسم کھانے والا عاقل ہو، بالغ ہو اور قسم کی نیت ہو۔ بچے، دیوانے اور سوئے ہوئے آدمی کی قسم کا کوئی اعتبار نہیں۔

---

(۱) المغنی، ۸: ۷۰۵

(۲) المہذب، ۲: ۱۳۱، مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۳

(۳) البدائع، ۳: ۱۰۔ ۱۵، فتح القدیر، ۴: ۳، وبعد: الفتاوي الهندية، ۲: ۴۸

۲۔ قسم کھانے والا مسلمان ہو، کافر کی قسم درست نہیں، کیوں کہ قسم کا کفارہ عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔ قسم کے کفارے کے عبادت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نیت کے بغیر کفارہ ادا نہیں ہوتا اور قسم توڑنے والے کی طرف سے کسی دوسرے کے ادا کرنے سے بھی ادا نہیں ہوتا۔ یہ دونوں احکام عبادات کے ساتھ مختص ہیں کیوں کہ عبادات کے سوا دوسرے امور میں نیت شرط نہیں ہے اور دوسرے کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً قرض یا غصب شدہ مال کی واپسی وغیرہ۔ کافر چوں کہ عبادات کا اہل نہیں اس لیے اس کی قسم پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے[۱] کہ کافر کی قسم درست ہے اور اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے خواہ حالت کفر میں قسم توڑی یا اسلام لانے کے بعد۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت میں مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی منت مانی تھی، رسول اللہ ﷺ نے انہیں منت پوری کرنے کا حکم دیا تھا[۲]۔ نیز یہ کہ کافر قسم کی اہلیت رکھتا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے: فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ، المائدہ ۵: ۱۰۶ (دونوں اللہ کی قسم کھائیں)۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۰؛ المغنی، ۸: ۶۷۶؛ المیزان للشعرانی، ۲: ۱۳۰

(۲) صحاح ستہ نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر نے کہا، یا رسول اللہ، میں نے جاہلیت میں نذر مانی تھی کہ ایک دن بیت اللہ میں اعتکاف کروں گا، آپ نے فرمایا، اپنی نذر پوری کرو، بخاری میں یہ اضافہ بھی ہے کہ آپ نے رات کو اعتکاف کیا۔ آپ نے امر کے لفظ کے ساتھ حکم دیا۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۵؛ الإلمام، ۳۱۲، سبل السلام، ۴: ۱۱۵، نیل الاوطار، ۸: ۲۴۹، نصب الرایۃ، ۳: ۳۰۰)

قسم کے لیےآزادی شرط نہیں ہے، غلام کی قسم درست ہے اور اگر وہ غلام ہے تو اس کا کفارہ روزے رکھنا ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قسم کے لیےاختیار اور آزادانہ رضا مندی بھی شرط نہیں، زبردستی دلائی گئی قسم بھی درست ہے۔ کیوں کہ یہ ایسے تصرفات میں شامل ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔ پس قسم میں زبردستی مؤثر نہیں ہو گی جیسا کہ طلاق اور منت وغیرہ میں۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قسم کھانےوالے کا با اختیار ہونا شرط ہے، زبردستی کی قسم نہیں ہوتی کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے، مجبور شخص کی قسم کا اعتبار نہیں ہے (۱)۔ نیز یہ ناحق کسی بات پر مجبور کرنے کے مترادف ہے، پس مجبوری میں کلمہ کفر کہنے کی طرح غیر مؤثر ہے، اس کی تفصیل قسم کے اقسام میں گزر چکی ہے۔

۲۔ جس چیز پر قسم کھائی گئی ہو اس کی شرط: امام ابوحنیفہ، امام محمد اور زفر کے نزدیک ایک ہی شرط ہے اور وہ یہ کہ قسم کھاتے وقت اور قسم کے باقی رہنے کی صورت میں اس کام کا کرنا ممکن ہو جس کی قسم کھائی ہے(۲)۔ یہ مستقبل کے کسی معاملے پر قسم کے منعقد ہونے کی شرط ہے اور قسم کے باقی رہنے کی بھی۔ جو کام حقیقتاناممکن ہو اس پر قسم منعقد نہیں ہوتی اور اگر کسی چیز کا کرنا، ناممکن ہو جائے تو قسم باقی نہیں رہتی۔

امام ابویوسف کے نزدیک قسم کے انعقاد اور بقا کے لیےیہ شرط نہیں، بلکہ صرف یہ بات شرط ہے کہ قسم کا تعلق مستقبل سے ہو۔

---

(۱) یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔
(۲) یعنی قسم کے مقتضا کو پورا کرنا ممکن ہو۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ قسم کے انعقاد کے لیےاس کام کا عادتاً ممکن ہونا شرط نہیں جب کہ امام زفر کے نزدیک اس کا عادتاً ممکن ہونا شرط ہے، اس کے بغیر قسم منعقد نہیں ہوتی۔

دونوں صورتوں کا اختلاف مثالوں سے واضح کیا جا سکتا ہےیعنی جو امور حقیقتاً محال ہوں اور جو عادتاً محال ہوں۔ بعض صورتوں کا ذکر قسم کے مختلف اقسام میں کیا گیا ہے۔

پہلی قسم (یعنی جو کام حقیقتاً محال ہیں) کی مثالیں: اگر کسی شخص نے کہا کہ "بخدا اس لوٹے میں جو پانی ہے وہ میں ضرور پیوں گا" بعد میں معلوم ہوا کہ اس میں تو پانی تھا ہی نہیں تو امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک قسم منعقد نہیں ہو گی کیوں کہ قسم کے انعقاد کی شرط نہیں پائی گئی یعنی لوٹے میں اس پانی کا وجود جس پر قسم کھائی گئی ہے۔

امام ابویوسف کے نزدیک شرط موجود ہے یعنی قسم مستقبل کے بارے میں ہے، اس لیے قسم درست ہے۔

اگر قسم کھانے والے کو معلوم ہو کہ لوٹے میں پانی نہیں ہے تو یہ عادتاً محال ہونے کی مثال ہے، تینوں ائمہ کے نزدیک اس صورت میں قسم منعقد ہو جائے گی لیکن امام زفر کے نزدیک منعقد نہیں ہو گی۔ یہ اختلاف اس صورت میں بھی رہے گا جب کہ قسم کو کسی وقت کے ساتھ مختص کر دیا گیا ہو مثلاً: "بخدا میں اس لوٹے میں جو پانی ہے وہ آج ضرور پیوں گا"۔

اگر قسم کھانے والے نے کہا،" بخدا میں فلاں کو قتل کر دوں گا"، جب کہ وہ آدمی مر چکا تھا لیکن قسم کھانے والے کو اس کی موت کا علم نہیں تھا تو امام

ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک قسم منعقد نہیں ہو گی اور امام ابویوسف کے نزدیک ہو جائے گی۔

یہ اختلاف اس صورت میں بھی رہے گا جب کسی شخص نے کہا "بخدا میں فلاں کا قرض کل ادا کر دوں گا"، پھر اس نے قرض آج ہی ادا کر دیا، یا قرض خواہ نے کل کے آنے سے پہلے ہی قرض معاف کر دیا تو طرفین (امام ابوحنیفہ و محمد)، زفر اور حنابلہ کے نزدیک قسم نہیں ٹوٹے گی جب کہ امام ابویوسف اور امام شافعی کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔

اگر شوہر نے طلاق کی قسم کھاتے ہوئے کہا: "اگر آج میں نے یہ پانی نہ پیا تو میری بیوی طلاق"، پھر دن ختم ہونے سے پہلے وہ پانی گرا دیا گیا تو طرفین اور امام زفر کے نزدیک حانث نہیں ہو گا، امام ابویوسف کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔

دوسری قسم (ایسے امور جو عادتاً محال ہیں) کی مثالیں: اگر کسی شخص نے کہا، "بخدا میں آسمان کو چھو لوں گا یا آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو سونا بنا دوں گا" تو اس کا حکم یہ ہے کہ حنفیہ کے تینوں ائمہ کے نزدیک قسم منعقد ہو جائے گی، امام زفر کے نزدیک نہیں ہو گی۔

دلائل: حقیقتاً محال کام کے بارے میں امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب قسم کھانے والے نے اپنے حانث ہونے کے لیے کسی کام کے نہ کرنے کی شرط عائد کی مثلاً کسی کو قتل کرنا یا پانی پینا تو جب شرط پوری ہو گئی تو حانث ہو گا جیسا کہ عادتاً محال امور میں ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کی دلیل یہ ہے کہ قسم اس لیے کھائی جاتی ہے تاکہ جس کام کی قسم کھائی گئی ہے اسے پورا کیا جائے اور اسے پورا نہ کرنے کے باعث جو

گناہ ہوتا ہے اس کے ازالے کے لیے کفارہ واجب کیا گیا ہے۔ اگر پورا کرنا حقیقتاً ممکن نہ ہو تو قسم توڑنا بھی ممکن نہیں ہو گا، پس قسم کو درست قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں اس لیے قسم منعقد نہیں ہو گی۔اس کے برعکس جو کام عادتاً محال ہیں ان میں قسم پوری کرنا حقیقتاً ممکن ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ قسم کھانے والے کو مثلاً اسی طرح آسمان پر چڑھنے کی قدرت عطا کر دے جیسا کہ اس نے ملائکہ اور انبیاء کو دی ہے۔ البتہ عادتاً وہ اس سے عاجز ہوتا ہے بس جب وہ اپنی قسم کے تقاضے پورے کرنے سے عاجز ہو جائے گا تو عاجز ہونے کے باعث حانث ہو گا۔

امام زفر کے نزدیک جو کام عادتاً محال ہو اس پر بھی قسم منعقد نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز عادتاً محال ہے وہ اس چیز کی طرح ہے جو حقیقتاً محال ہے۔ چوں کہ حقیقتاً محال امور پر قسم منعقد نہیں ہوتی اس لیے عادتاً محال امور پر بھی قسم منعقد نہیں ہو گی۔

جمہور حنفیہ نے عادتاً محال امور پر قسم منعقد ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ جس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے وہ کسی شے کی حقیقت اور اس کے بارے میں لوگوں میں پائی جانے والی عادت ہے۔ جب ہم نے کسی قسم کے انعقاد کا فیصلہ کیا تو اس میں ہم نے حقیقت اور عادت دونوں کا اعتبار کیا اور یہ صورت صرف عادت کا اعتبار کرنے یا حقیقت کو نظر انداز کرنے سے بہتر ہے جیسا کہ امام زفر کی رائے ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام زفر نے حقیقتاً محال اور عادتاً محال امور کو برابر قرار دیا ہے کہ دونوں صورتوں میں قسم منعقد نہیں ہو گی۔امام ابویوسف نے دونوں قسموں کو برابر قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں قسم منعقد ہو جائے گی اور

امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے حقیقتاً محال اور عادتاً محال میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ دوسری صورت میں قسم منعقد ہو جائے گی پہلی صورت میں نہیں۔

باقی ائمہ مذاہب نے عادتاً محال امور میں جمہور حنفیہ کی رائے سے اتفاق کیا ہے اور عقلاً محال امور میں امام شافعی اور حنابلہ میں سے قاضی نے امام ابویوسف، کی رائے سے اتفاق کیا اور امام مالک اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد اور امام زفر سے اتفاق کیا، اس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے، اللہ تعالیٰ سب پر رحم فرمائے۔

۳۔ قسم کے رکن کی شرط: اللہ کی قسم کا رکن مرکب ہے دو چیزوں سے ایک وہ لفظ ہے جو اللہ کی قسم کھانے کے لیےاستعمال کیا گیا ہے، یعنی اس میں اس ذات کا ذکر ہے جس کے نام پر قسم کھائی جاتی ہے اور دوم اس کام کا جس کی قسم کھائی جاتی ہے۔ذات کے ذکر پر ہم قسم کےالفاظ کے زیر عنوان بحث کر چکے ہیں۔

قسم میں استثناء: تمام فقہاء نے قسم کے رکن میں یہ شرط عائد کی ہے(۱) کہ قسم استثناء سے خالی ہو (۲)۔مثلاً ان شاءاللہ ،یا مگر یہ کہ اللہ چاہے، یا جو اللہ چاہے، یا مگر اس کے سوا اور کوئی صورت پیدا ہو جائے، یا مگر میری رائے بدل

---

(۱) دیکھیے:المغنی لابن قدامه الحنبلي، ۸ :۷۱۵ وبعد، البدائع، ۳ :۱۵:مختصر الطحاوی، ۳۰۸،بدایۃ المجتهد ، ۱ :۳۹۹:القوانین الفقهیة ، ۱۶۲ وبعد

(۲) اگر قسم کھانے والا قسم کے ساتھ ان شاء اللہ کہہ دے تو اسے استثناء کہتے ہیں۔ ابن عمر نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا کہ آپ نے فرمایا:"جس نے قسم کھائی اور ان شاء اللہ کہہ دیا تو اس نے استثناء کر دیا"۔

جائے ، یا یہ کہ مجھے کوئی اور صورت پسند ہو۔ یا کہے اگر اللہ نے میری مدد کی ، یا اللہ نے آسانی پیدا کی، یا اللہ کی مدد سے، یا اللہ کی آسانی پیدا کرنے سے وغیرہ۔

اگر اوپر مذکور الفاظ میں سے کوئی لفظ قسم کھانے والے نے قسم کے ساتھ ہی کہہ دیا تو قسم منعقد نہیں ہو گی۔ یعنی اگر مشیّت کے ذریعے استثناء کر دیا تو بالاتفاق استثناء قسم میں مؤثر ہو گا اور اگر استثناء قسم سے الگ کر دیا تو قسم واقع ہو جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: جس کسی نے قسم کھائی اور ساتھ ان شاء اللہ کہا تو حانث نہیں ہو گا (۱)۔

ابوداؤد میں روایت ہے: جس کسی نے قسم کھائی ، پھر اس نے استثناء کر لیا تو چاہے تو رجوع کرلے اور چاہے چھوڑ دے(۲)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد کہ " جس نے قسم کھائی پھر استثناء کر لیا " کا تقاضا یہ ہے کہ استثناء قسم کے بعد فوراً ہو قسم سے الگ نہ ہو۔

---

(۱) ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، نسائی میں ہے "جس نے قسم کھائی پھر ان شاء اللہ کہہ دیا تو اس نے استثناء کر دیا۔ (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۲ :۲۹۸: نصب الرایۃ ۳ :۳۰۲)

(۲) مالک، شافعی، احمد، سنن اربعہ، ابن حبان اور حاکم نے ابن عمر سے روایت کی۔ الفاظ یہ ہیں: جس نے قسم کھائی پھر ان شاء اللہ کہا تو اس نے استثناء کر دیا۔ ترمذی میں ہے: جس نے قسم کھائی، پھر ان شاء اللہ کہہ دیا تو حانث نہیں ہو گا۔ اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں البتہ قاسم کی ابن مسعود سے ملاقات نہیں ہوئی (مراجع سابقہ، مجمع الزوائد، ۴ :۱۸۲، الإلمام، ۴۲۷، نیل الاوطار، ۸ :۲۱۹، سبل السلام، ۴ :۱۰۳)

مالکیہ نے استثناء کے ذریعے خواہ استثناء مشیت کے لفظ کے ساتھ ہو یا حرف استثناء کے ذریعے، قسم کے معطل ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں (۱)۔:

۱۔ زبان سے استثناء کے الفاظ ادا کیے ہوں، اللہ کی مشیت کی سوا کسی دوسرے استثناء کے لیے محض دل کی نیت کافی نہیں۔

۲۔ استثناء قسم کے ساتھ متصل ہو، ہاں کھانسی، چھینک یا جمائی کے ذریعے استثناء الگ ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک معمولی وقفہ یاد کرنے کے لیے یا سانس لینے کے لیے یا آواز توڑنے کے لیے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

۳۔ قسم پوری نہ کرنے کی نیت ہو۔ اگر قسم کو مضبوط کرنے یا محض اللہ کے سپرد کرنے یا ادب کے طور پر اور برکت کے حصول کے لیے استثناء کے الفاظ استعمال کیے تو ان کا فائدہ نہیں ہو گا۔

نذر میں مشیت کے ساتھ استثناء کا کوئی فائدہ نہیں۔

دوسرے فقہاء نے پہلی دو شرائط میں مالکیہ سے اتفاق کیا ہے (۲)۔ اگر قسم کھانے کھانے والے نے کہا، "اگر فلاں نے چاہا" تو اگر اس کی غیر حاضری، دیوانگی یا موت کے باعث اس کی مرضی معلوم نہ ہو سکی تو قسم واقع نہیں ہو گی کیوں کہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر اس کی مرضی معلوم ہو ئی تو قسم پوری کرنا ضروری ہو گا۔

---

(۱) القوانین الفقهية ،۱۶۷،۱۷۱؛ الشرح الكبير، ۲ :۱۲۹، ۱۶۱۔

(۲) المغنی، ۸ :۷۱۶ وبعد۔

بحث ۴: وہ احوال جن کے ارتکاب پر قسم کھائی جاتی ہے

عام طور پر انسان اپنے متعلق کھانے، پینے، آنے، جانے، بیٹھنے، سوار ہونے، رہنے، پہننے، بات کرنے اور مارنے وغیرہ کے بارے میں قسم کھاتا ہے اور اس کا مقصد اپنے آپ کو یا کسی دوسرے کو کسی کام کی ترغیب دینا یا اس سے روکنا ہوتا ہے۔ اب اگر قسم کے تقاضے کی خلاف ورزی کرتا ہے تو حانث ہو جائے گا اور کفارہ دینا پڑے گا۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جن احوال پر قسم کھائی جاتی ہے انہیں ایسے گیارہ ذیلی عنوانات پر تقسیم کر دیا جائے جن کے بارے میں بالعموم لوگ قسمیں کھاتے ہیں۔

ان عنوانات پر گفتگو سے پہلے ان اہم مسائل کی تحقیق ضروری ہے جن میں فقہاء کا اختلاف ہے اور ان عنوانات کے اہم موضوعات پر شرعی حکم صادر کرنا جن کی معرفت پر موقوف ہے۔ وہ اہم مسائل یہ ہیں:۔

کیا قسم کا دارومدار عرف پر ہے یا نیت پر یا الفاظ کے صیغے پر ؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ قسم کا دارومدار عرف اور عادت پر ہے، مقاصد اور نیتوں پر نہیں۔ کیوں کہ قسم کھانے والے کی غرض وہی ہوتی ہے جو اس کے نزدیک متعارف ہو اور اسی غرض اور مقصد کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک بالعموم عرف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ البتہ کبھی کبھی ان کے نزدیک عرف اور غرض کی بجائے الفاظ پر بھی قسم کا دارومدار ہوتا ہے (۱)۔

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ۱: ۳۰۴ میں ہے، ان میں سے ہر قاعدہ دوسرے سے مقید ہے۔ قسمیں عرف پر مبنی ہیں کا مطلب یہ ہے وہ عرف جو الفاظ سے معلوم ہوتا ہو نہ کہ

شافعیہ کے نزدیک قسمیں لغوی حقیقت یعنی لفظ کے صیغے پر مبنی ہوتی ہیں کیوں کہ الفاظ کی حقیقت کو پیش نظر رکھنا زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر قسم کھانے والے نے کسی خاص امر کی نیت کی تو اس کی نیت کا اعتبار ہو گا۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا، پھر اس نے مچھلیوں کے سر کھا لیے تو جن فقہاء نے عرف کا اعتبار کیا ان کے نزدیک حانث نہیں ہو گا اور جنہوں نے الفاظ کا اعتبار کیا ان کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھالی کہ گوشت نہیں کھائے گا، پھر چربی کھالی تو جو الفاظ کا اعتبار کرتے ہیں ان کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور جو عرف کا اعتبار کرتے ہیں ان کے نزدیک حانث نہیں ہو گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی گاہے لغت کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ لغوی مفہوم ظاہر اور مشہور ہو، یہی ان کے نزدیک عام اصل ہے اور گاہے عرف کا اعتبار کرتے ہیں، جب کہ عرف مشہور و معروف ہو۔

امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ جو چیز قسم میں، قسم کھانے والے پر قسم کے تقاضوں کو واجب نہیں کرتی(۱)، اسی طرح جو نذر کے تقاضوں کو بھی واجب نہیں کرتی وہ نیت ہے (یعنی قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے بشرطیکہ قسم کا تعلق دعووں سے نہ ہو، دعووں میں قسم دینے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے،

الفاظ سے ہٹ کر، اور قسمیں الفاظ پر مبنی ہیں اغراض پر نہیں کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کے عرفی معانی پر مبنی ہیں۔ جب کسی لفظ کے وضع اصلی اور وضع عرفی میں تعارض ہو تو وضع عرفی کو ترجیح ہوگی۔

(۱) جس میں عدالتی فیصلہ نہیں ہوتا بلکہ معاملہ اللہ کے اور قسم کھانے والے کے درمیان ہوتا ہے۔ یہ ایسے امور سے متعلق ہے جن کا تعلق انسان کی ذات اور اللہ سے ہے۔ جن امور کا تعلق لوگوں سے ہو ان میں قسم کا عدالتی فیصلہ کیا جاتا ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا)۔ اگر نیت نہ ہو تو قرینہ حال کا اعتبار ہو گا اور اگر کوئی قرینہ نہ ہو تو قسم سے لوگوں کے عرف میں جو بات مراد لی جائے وہی مراد ہو گی۔ اور اگر عرف بھی متعارف نہ ہو تو لفظ کے مفہوم کا اعتبار ہو گا۔ ایک قول یہ ہے کہ صرف نیت یا ظاہری لغوی مفہوم کا اعتبار ہوگا۔ ایک قول یہ ہے کہ نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس امر کو ملحوظ رکھا جائے گا جس کے باعث کسی نے قسم کھائی ہے(۱) یا علم معانی کی اصطلاح کے مطابق مقام اور قرینہ سیاق کا اعتبار ہو گا۔ نذر میں مشیت کی استثناء کا اعتبار نہیں ہے۔

جن قسموں میں قسم کھانے والوں کے خلاف فیصلہ دیا جاتا ہے ان میں استثناء کے سلسلہ میں ان ضوابط کا اسی ترتیب سے لحاظ رکھا جائے گا اگرچہ جن قسموں میں قسم کھانے والے کے خلاف فیصلہ کرنا ہوتا ہے ان میں صرف قسم کے الفاظ کی رعایت کی جاتی ہے۔ ہاں اگر قرینہ حال یا عرف سے اس نیت کی تائید ہوتی ہو جس کا قسم کھانے والا دعویٰ کر رہا ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

شاطبیؒ کہتے ہیں کہ مالکی مذہب یہ ہے کہ عرف کے باعث دلیل چھوڑ دی جائے گی۔ امام مالک قسم کا وہ مفہوم لیتے ہیں جو عرف میں ہو خواہ لغوی الفاظ کا تقاضا عرف کے تقاضے کے خلاف ہو۔ مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھر میں داخل نہیں ہو گا تو مسجد میں داخل ہونے سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ عرف میں مسجد کو گھر نہیں کہتے (۲)۔

---

(۱) حدود ابن عرفہ، ۱۳۷۔

(۲) الاعتصام، ۲: ۱۴۱۔

حنابلہ کہتے ہیں، قسم میں، قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار ہے۔ اگر اس نے قسم سے ایسی نیت کی جس کا الفاظ میں احتمال موجود ہو تو قسم میں نیت کا اعتبار ہو گا، خواہ نیت ظاہری الفاظ کے مطابق ہو یا مخالف ہو(۱)۔ کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: اعمال میں نیت کا اعتبار ہے اور ہر شخص کو وہی ملتا ہے جس کی اس نے نیت کی ہو(۲)۔ اگر قسم میں کوئی نیت نہ کی ہو تو پھر قسم جس سبب سے کھائی یا جس امر نے اسے قسم کھانے پر آمادہ کیا وہی مراد ہو گا کیوں کہ اس سے اس کی نیت پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ اس گھر میں نہیں رہے گا۔ اگر قسم کھانے کا سبب گھر کے بارے میں غیظ و غضب ہو کہ اس گھر میں رہنے سے اسے کوئی نقصان ہوا ہو یا کسی کا احسان لینا پڑتا ہو تو قسم کا تعلق اس گھر سے ہو گا اور اگر قسم کھانے کا سبب بیوی سے ناراضی ہو اور گھر کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو تو قسم کا مفہوم یہ ہو گا کہ اس بیوی کے ساتھ نہیں رہے گا خواہ کوئی بھی گھر ہو۔

---

(۱) اس بحث کے لیے دیکھیے: تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۶ وبعد؛ البدائع، ۳: ۳۸؛ الفتاوي الهندية، ۲: ۶۳؛ الدرالمختار، ۳: ۷۸؛ رسائل ابن عابدین، ۱: ۲۹۲؛ الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۱: ۸۲؛ بدایة المجتهد، ۱: ۳۹۸، ۴۰۲ وبعد؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۳۵، ۱۳۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۵ وبعد؛ المغنی، ۸: ۷۶۳ وبعد؛ القوانین الفقهية، ۱۶۱ وبعد، ۱۷۱۔

(۲) بخاری و مسلم نے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ یہ حدیث متواتر ہے، تمیں صحابہ نے روایت کی ہے۔ شرح مسلم، ۱۳: ۵۳؛ الاربعین النوویہ، ۱۶؛ النظم المتناثر من الحدیث المتواتر للسید جعفر الکتانی، ۱۷۔

یاد رہے کہ یہ بحث گیارہ عنوانات میں منقسم ہوئی ہے، جن کا ہم ذیل میں تذکرہ کرتے ہیں:

مطلب ۱: داخل ہونے پر قسم

ہم ان افعال اور احوال کے بیان سے آغاز کرتے ہیں جن کے بارے میں قسم کھائی جاتی ہے۔ سب سے پہلے کسی مکان میں داخل ہونے کا فعل ہے جو مشکلات پیدا کرنے کا اہم سبب ہوتا ہے۔ قسم کھانے کے بعد اس قسم کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی اپنے آپ کو یا دوسرے کو اس جگہ داخل ہونے سے روکے۔

داخل ہونے کا مفہوم

دخول: باہر سے کسی جگہ کے اندر منتقل ہونے کو دخول کہتے ہیں۔ اگر کسی شخص نے کسی گھر میں موجود ہوتے ہوئے یہ قسم کھائی کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا، پھر قسم کھانے کے بعد وہاں رکا رہا تو استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ حانث نہیں ہو گا اور قیاس یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا، اور یہی حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے ہے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ کسی کام کو جاری رکھنا اسے از سر نو کرنے کے مترادف ہے۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہیں موجود رہنے میں دخول (یعنی باہر سے اندر جانا) کا مفہوم نہیں پایا جاتا کیوں کہ وہاں موجود رہنا ٹھہرنا ہے اور ٹھہرنا کسی جگہ قرار اور سکون پکڑنے کو کہتے ہیں، قرار کو انتقال سے تعبیر کرنا محال ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گھر، مکان یا مسجد یا حمام میں داخل نہیں ہو گا تو جس طریقے سے بھی داخل ہو، خواہ دروازے سے یا اور کسی راستے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ دخول کا مفہوم پایا گیا۔ اگر چھت پر اتر گیا تو شافعیہ کے سوا

جمہور کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیوں کہ گھر کی چھت گھر میں شامل ہے۔ دار (گھر) اس کو کہتے ہیں جو احاطے کے اندر ہو اور چھت بھی احاطے کے اندر ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس گھر کی کسی دیوار پر کھڑا ہو گیا تو بھی حانث ہو گا کیوں کہ دیوار بھی احاطے کے اندر ہوتی ہےاور چھت کی طرح ہے۔ یہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ گھر کی چھت گھر کا حصہ ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو گھر کا ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر گھر کے باہر سے چھت پر چڑھ گیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ لغت اور عرف میں اسے دار (گھر) نہیں کہتے بلکہ چھت دیواروں کی طرح سردی گرمی کو روکنے کے لیےایک رکاوٹ ہے۔

اگر مکان کے راستے کی طرف بنی ہوئی چھجے (۱) یا سڑک پر بنے ہوئے چھتے پر کھڑا ہو گیا(۲) تو اگر ان کا راستہ گھر کے اندر کی طرف نکلتا ہے تو حانث

---

(۱) ظلة: عمارت، پہاڑ یا بادل وغیرہ کا سایہ یعنی جو چیز کسی پر اپنا سایہ ڈال کر اسے سردی یا گرمی سے بچائے۔ فقہاء دروازے کے اوپر کے چھجے کو ظلہ کہتے ہیں جس کے اوپر کوئی تعمیر نہیں ہوتی یا اس کے اوپر تعمیر ہو تو اس کا دروازہ راستے کی طرف نکلتا ہو۔ ظلة شارعة سے مراد وہی چھجہ ہے جو راستے کی طرف کھلتا ہو یا راستے کے اوپر سایہ فگن ہو جس کے نیچے سے لوگ گزرتے ہوں۔ شارعة، شارع کی مونث ہے۔ پہلی صورت میں اس لیے حانث نہیں ہوگا کہ اس پر "بیت" (مکان) کا اطلاق نہیں ہوتا، اس میں رات نہیں گزاری جا سکتی اور دوسری حالت میں اس لیے حانث نہیں ہوگاکہ وہ حصہ اس گھر کا حصہ نہیں جو کسی خاص شخص کی ملکیت ہے یا اس کی طرف منسوب ہے۔

(۲) کنیف، گھر کے دروازے کے اوپر بنا ہوا چھتہ۔

ہو جائے گا کیوں کہ وہ مکان کی طرف منسوب ہو کر مکان کا حصہ سمجھا جائے گا ورنہ نہیں۔

اگر دروازے کے نیچے کی لکڑی پر کھڑا ہوا (۱) تو اگر دروازہ بند کرنے سے وہ لکڑی باہر رہ جاتی ہے تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ وہ حصہ گھر سے باہر ہے اور اگر لکڑی اندر رہ جاتی ہے تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ اندر کا حصہ ہے۔ کیوں کہ دروازہ اندر کی چیزوں کی حفاظت کی خاطر بند کیا جاتا ہے باہر کی چیزوں کے لیے بند نہیں کیا جاتا ہے۔ اگر گھر کی دہلیز میں داخل ہو گیا (۲) تو حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے کہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ گھر کے اندر کا حصہ ہے اور اگر دروازے کے اوپر بنے ہوئے چھجے میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ وہ باہر کا حصہ ہے۔

اگر قسم کھانے والے نے ایک پاؤں گھر کے اندر رکھ دیا اور دوسرا نہیں رکھا تو بالاتفاق حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اس صورت میں داخل ہونے کا عمل مطلقاً نہیں پایا گیا۔ داخل ہونے کا مطلب پورا منتقل ہونا ہے جب کہ اس صورت میں بعض حصہ داخل ہوا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنا سر داخل کر لیا اور پاؤں داخل نہیں کیے تو بھی حانث نہیں ہو گا (۳)۔

---

(۱) اسکفہ، الف اور کاف کے پیش اور فا کی شد کے ساتھ۔ دروازے کے نیچے کی لکڑی۔

(۲) دہلیز، دال کی زیر کی ساتھ، دروازے اور گھر کے درمیان کا حصہ۔

(۳) دیکھیے: البدائع،۳ :۳۶؛ المبسوط،۸ :۱۶۸؛ الفتاوي الهندية ،۲ :۶۴؛ تبيين الحقائق، ۳ :۱۱۸؛ فتح القدير ،۴ :۲۹،۳۴؛ الدرالمختار،۳ :۸۰؛ حنفیہ کے سوا دوسرے مذاہب کے لیے دیکھیے:(المغنی،۸ :۷۷۲، ۷۷۵-۷۷۸؛ مغني المحتاج،۴ :۳۳۲؛ المهذب،۲ :۱۳۲؛ القوانين الفقهية ،۱۶۲؛ الشرح الكبير،۲ :۱۵۴۔)

اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھر میں داخل نہیں ہوں گا، پھر گھر کے منہدم ہونے کے بعد داخل ہوا جب اس پر کوئی عمارت نہیں تھی تو حانث نہیں ہو گا اور اگر اس گھر کو متعین کرتے ہوئے کہا کہ "بخدا اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا"، پھر قسم کھانے کے بعد اس کی عمارت منہدم ہو گئی، اور پھر وہ داخل ہوا تو بھی حانث ہو گا۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ جب گھر کا لفظ نکرہ کے طور پر استعمال کیا تو نکرہ کا متعارف معنی "تعمیر شدہ مکان "ہے، اور جب تعمیر نہیں ہو گی جو گھر کے لیے ضروری صفت ہے تو حانث نہیں ہو گا۔ اور جب" اس گھر" کے الفاظ استعمال کیے تو اس سے وہ جگہ متعین ہو گئی، نہ کہ عمارت، کیوں کہ اس صورت میں متعین جگہ مراد ہو گی، اس کی صفت نہیں۔ چوں کہ صفت معرفہ بنانے کے لیے ہوتی ہے اور یہاں پر اشارہ معرفہ بنانے کے لیے کافی ہے اور عمارت منہدم ہونے کے بعد بھی گھر کی جگہ باقی ہے۔ کیوں کہ عربی میں دار کا لفظ کھلے صحن کے لیے بھی بولا جاتا ہے جیسا کہ آباد گھر اور ویران گھر، عربی زبان کے اشعار سے اس پر استشہاد کیا جا سکتا ہے، اور مکان کے منہدم ہونے کی بعد بھی صحن باقی رہتا ہے۔ اگر اس جگہ نئے سرے سے عمارت بنادی گئی اور اس میں داخل ہوا تو حانث ہو گا خواہ لفظ نکرہ استعمال کیا ہو یا معرفہ (۱)۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا، پھر وہ منہدم ہو جائے اور میدان بن جائے یا وہاں دو کان، باغ،

---

(۱) البدائع،۳ :۳۷؛ الدرالمختار،۳ :۸۱؛ فتح القدیر، ۴ :۳۰۔ ۳۲؛ شاعر کہتا ہے:

الدار دار وان زالت حوائطها والبیت لیس ببیت بعد تهدیم دیواریں گرنے کے بعد بھی دار، دار ہی رہتا ہے لیکن منہدم ہونے کے بعد بیت، بیت نہیں رہتا۔

مسجد یا حمام بنا دیا جائے تو اس میں داخل ہونے پر وہ حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اب وہ گھر نہیں رہا۔ پھر اگر اسے نئی تعمیراتی سامان یعنی پتھر، سیمنٹ کے ساتھ بنایا گیا تو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ یہ گھراس گھر سے الگ ہے جس کی اس نے قسم کھائی تھی اس لیے حانث نہیں ہو گا اور اگر پہلا تعمیراتی سامان استعمال کر کے بنایا گیا تو اس میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ حانث ہو گا اور یہی صحیح تر ہے اور دوسرا یہ کہ حانث نہیں ہو گا (۱)۔

مسجد میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا : اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس مسجد میں داخل نہیں ہو گا، پھر وہ مسجد منہدم ہو گئی اور صحرا بن گیا، پھر وہاں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ جگہ بدستور مسجد ہے خواہ عمارت نہ ہو، اگر اس کی چھت پر چڑھ گیا تب بھی حانث ہو گا کیوں کہ وہ بھی مسجد ہے۔

مکان میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا : اگر کسی نے قسم کھائی کہ مکان میں یا اس مکان میں داخل نہیں ہوں گا۔ پھر اس کی عمارت منہدم ہونے کی بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ مکان (بیت) اسے کہتے ہیں جس میں رات گزاری جاسکے اور عمارت کے بغیر رات نہیں گزاری جا سکتی، یوں بھی مکان اس عمارت کو کہتے ہیں جس پر چھت ہو۔

خیمے میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا: اگر قسم کھائی کہ اس خیمے میں داخل نہیں ہوں گا، وہ خیمہ ایک جگہ ایستادہ تھا، پھر اسے اکھاڑ کر دوسری جگہ لگا

---

(۱) المهذب، ۲: ۱۳۲؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۲؛ الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۵۸۔

دیا گیا، پھر داخل ہوا تو بھی حانث ہو گا، کیوں کہ قسم ایک متعین شے یعنی خیمے سے متعلق تھی اور جگہ بدلنے کی باوجود وہ متعین شے باقی ہے۔

دیوار یا ستون پر نہ بیٹھنے کی قسم: اگر قسم کھائی کہ اس دیوار یا اس ستون پر نہیں بیٹھوں گا۔ پھر وہ منہدم ہو گئی اور ان کی جگہ اور دیوار یا ستون بنایا گیا تو ان پر بیٹھنے سے حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ یہ نئی دیوار اور نیا ستون ہے، پرانا نہیں۔ جب پرانے گر گئے تو ان کا نام دیوار یا ستون باقی نہ رہا۔

قلم یا قینچی وغیرہ پر قسم کھانا: اگر قسم کھائی کہ اس قلم سے نہیں لکھوں گا، پھر وہ قلم ٹوٹ گیا حتی کہ اس کی قلم کی صورت باقی نہ رہی، پھر اسے تراشا گیااور اس سے لکھا تو حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ جب وہ ٹوٹ گیا تو قلم باقی نہ رہا، پس قسم ختم ہو گی۔

اسی طرح اگر قینچی، چھری یا تلوار کی قسم کھائی ، پھر وہ ٹوٹ گئیں اور دوسری بنائی گئیں تو ان کے استعمال سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ ٹوٹنے سے ان چیزوں کا نام باقی نہیں رہا۔

لیکن اگر قسم کھانے والے نے قینچی کی کیل یا چھری کا قبضہ اتار کر اس کی جگہ نئی کیل لگا دی، یا نیا دستہ لگا دیا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ ان کا نام تبدیل نہیں ہوا، بلکہ بعض اجزاء کی محض صفت تبدیل ہوئی ہے۔

گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا، پھر گھر کو کسی اور شے میں تبدیل کر دینا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہو گا، پھر وہ گھر باغ یا حمام یا مسجد میں تبدیل کر دیا تو اس میں داخل ہونے سے حانث

نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اب وہ انتفاع اور استعمال کے اعتبار سے گھر نہیں رہا بلکہ ایک دوسری شے ہو گئی ہے(۱)۔

اگر قسم کھائی کہ مکان میں داخل نہیں ہو گا، پھر مسجد یا یہودیوں کی عبادت خانہ، کلیسا یا آتش کدہ(۲) یا کعبہ میں داخل ہو گیا یا حمام میں یا دہلیز میں یا گھر کے دروازے کے چھجے میں تو بالاتفاق حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ مکان (بیت) اسے کہتے ہیں جو رات گزارنے کے لیے بنایا گیا ہو اور مذکورہ بالا عمارتیں نہ تو رات رہنے کے لیے بنائی گئی ہیں اور نہ انہیں عرف عام میں بیت (مکان) کہتے ہیں، اور یہ تو معلوم ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قسم کا تعلق عرف سے ہے۔ اسی طرح اگر چھپّر(۳) میں داخل ہو گیا تب بھی ہمارے دور کے عرف میں حانث نہیں ہو گا کیوں کہ عرف عام میں صفہ (چھپّر) کو مکان نہیں کہتے (۴)۔

---

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۱؛ البدائع، ۳: ۳۷۔

(۲) البیعة، با کی زیر کے ساتھ، عیسائیوں کی عبادت گاہ، الکنیسة، یہود کی عبادت گاہ، بیت النار، آتش کدہ، مجوس کی عبادت گاہ۔

(۳) **الصفة**: گرمیوں کے لیے کھجور کی ٹہنیاں وغیرہ ڈال کر سایہ دار جگہ بنالی جاتی ہے۔ مسجد کی صفہ سے مراد، مسجد کے قریب سائے میں بیٹھنے کے لیے بنائی گئی جگہ۔

(۴) المبسوط، ۸: ۱۶۹؛ الفتاوی الهندیة، ۲: ۶۳؛ البدائع ۳: ۳۸؛ فتح القدیر، ۴: ۲۹، ۳۲؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۱۷؛ الدرالمختار، ۳: ۸۰۔

شافعیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے(۱) کیوں کہ ان جگہوں پر مکان کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے کہ مکان اس جگہ کا نام ہے جہاں آدمی ٹھکانا اور رہائش اختیار کرتا ہے اور یہ جگہیں اس مقصد کے لیے نہیں بنائی گئیں۔ اور عرف میں ان کو مکان (بیت) نہیں کہتے۔ شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کے مکان میں داخل ہونے اور رہائش اختیار کرنے سے حانث ہو جائے گا، خواہ وہ مٹی کا ہو، پتھر کا یا پختہ اینٹوں کا، خیمہ ہو یا بالوں یا چمڑے سے بنا ہوا مکان کیوں کہ لغت میں حقیقتاً ان تمام چیزوں پر مکان (بیت) کا اطلاق ہوتا ہے خواہ قسم کھانے والا شہری ہو یا بدو۔ مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے(۲)۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے پاس مکان میں نہیں جاؤں گا تو اگر حمام میں اس کے پاس چلا گیا تو حانث ہو جائے گا، مسجد میں نہیں۔

گھر کے دروازے سے داخل نہ ہونے کی قسم کھانا

اگر کسی نے قسم کھالی کہ اس گھر کے دروازے سے داخل نہیں ہو گا اور دروازے کے سوا کسی جگہ سے داخل ہو گیا تو بالاتفاق حانث نہیں ہو گا کیوں کہ شرط یعنی دروازے سے داخل ہونا نہیں پائی گئی۔ اگر اس گھر میں کوئی اور دروازہ کھول دیا گیا اور اس میں سے داخل ہو گیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ قسم یہ تھی کہ اس گھر کی طرف منسوب دروازے سے داخل نہیں ہو گا اس لیے نیا اور پرانا دروازہ برابر ہیں۔ البتہ اگر اپنی قسم میں دروازہ متعین کر دیا تھا تو پھر نئے دروازے

---

(۱) المهذب، ۲: ۱۳۲؛ مغني المحتاج، ۴: ۳۳۲، ۳۳۴۔

(۲) القوانين الفقهية، ۱۶۳۔

سے داخل ہونے سے حانث نہیں ہو گا۔اور اگر ایک دروازے کی نیت کر لی تھی تو اللہ کے نزدیک کسی دوسرے دروازے سے داخل ہونے سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ الفاظ میں اس نیت کا احتمال ہے۔

البتہ عدالتی فیصلے میں اس کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کہ مطلق لفظ بول کر اس سے مقید مراد لیا جائے۔

اگر قسم کھائی کہ گھر کے دروازے سے داخل نہیں ہو گا تو جس دروازے سے بھی داخل ہوا حانث ہو جائے گا۔اگر معروف دروازے کی نیت کی تو اللہ کے ہاں وہی دروازہ مراد ہو گا البتہ عدالت اس کی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گی (۱)۔

فلاں کے گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہو گا۔ پھر ایسے گھر میں داخل ہو گیا جو اس کا اور کسی دوسرے کا مشترک تھا، اگر وہ شخص اس گھر میں کرائے پر رہتا ہے تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس کے کسی ایک حصے کا مالک بھی ہے تو بطریق اولیٰ حانث ہو جائے گا۔ اوراگر اس میں نہیں رہتا تو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ گھر ملکیت کے اعتبار سے دو شخصوں کی طرف منسوب ہے پورا گھر کسی ایک کی ملکیت نہیں ہے۔اور گھر کے ایک حصے کو گھر نہیں کہتے، اس لیے ایسی صورت میں اسے "فلاں کا گھر" نہیں کہا جا سکتا۔

---

(۱) البدائع،۳ :۳۸؛ فتح القدیر، ۴:۳۴؛ المغنی،۸ :۷۷۳۔

البتہ اس کے برعکس اگر کسی نے قسم کھا لی کہ فلاں کی زمین کاشت نہیں کرے گا پھر اس کی اور کسی دوسرے کی مشترک زمین کاشت کر لی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ زمین کا ہر قطعہ زمین کہلاتا ہے جب کہ گھر کا کچھ حصہ گھر نہیں کہلاتا۔

مالکیہ اور شافعیہ کی اظہر روایت بھی یہی ہے(۱) کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ کہ زید کے پاس نہیں جائے گا پھر ایسے گھر میں گیا جہاں زید بھی ہے اور دوسری لوگ بھی تو مطلقاً حانث ہو جائے گا، کیوں کہ زید کے پاس جانا پایا گیا۔ لیکن اگر قسم کھائی کہ فلاں کو سلام نہیں کرے گا پھر ایسے لوگوں کو سلام کیا جن میں وہ شخص بھی ہے اور اسے مستثنیٰ کر لیا تو حانث نہیں ہو گا اور اگر مطلق چھوڑ دیا، مستثنیٰ نہیں کیا تو اظہر روایت کے مطابق حانث ہو جائے گا جیسا کہ اس کے پاس جانے سے حانث ہوتا ہے۔

فلاں کے مکان میں نہ جانے کی قسم کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے مکان میں نہیں جائے گا اور کوئی نیت نہیں کی، پھر اس کے گھر کے صحن میں چلا گیا اور وہ شخص اس گھر میں رہتا ہے تو جب تک کمروں میں داخل نہ ہو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ بیت (مکان) اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں عادتاً لوگ رہتے ہوں اور گھر کے صحن میں لوگ عادتاً رات نہیں گزارتے، اگر اس نے صحن کی بھی نیت کر لی تھی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ اس نے خود اپنے اوپر سختی روا رکھی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۴ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۴۵ وبعد۔

قسم کھانا کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا، وہاں سے گزر سکتا ہوں

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہیں ہو گا، ہاں کھڑے کھڑے گزر سکتا ہےتو اگر اس میں داخل ہو گیا لیکن بیٹھنے کی نیت نہیں توحانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ اس نے اس گھرمیں ہر طرح داخل ہونے کی قسم کھاتے ہوئے گزرتے ہوئے داخل ہونے کو مستثنیٰ کر لیا تھا اور اب اسی استثنائی صورت میں داخل ہو رہاہے۔

اگر مریض کی عیادت کے لیےداخل ہوا اور اس کاارادہ وہاں بیٹھنے کا ہے تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ استثنائی صورت میں داخل نہیں ہوا۔

اگر داخل اس نیت سے ہوا تھا کہ بیٹھے گا نہیں، پھر داخل ہونے کے بعد اس نے بیٹھنے کا ارادہ کیا اور بیٹھ گیا تو حانث نہیں ہو گاکیوں کہ وہ داخل ہونے پر حانث نہیں ہوا تھا اور داخل ہونے کے بعد وہاں ٹھہرے رہنا داخل ہونا نہیں ہے۔ اور اگر کھڑے کھڑے یا گزرتے ہوئے کے الفاظ سے اس نے یہ نیت کی تھی کہ اس مکان میں رہائش نہیں رکھے گا تو بیٹھنے سے بھی حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ گزرتے ہوئے داخل ہونے کا اس نے مطلب یہ لیاتھا کہ وہ وہاں مستقل رہائش نہیں رکھے گا (۱)۔

فلاں کے پاس داخل ہونے کی قسم کھانا : اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے پاس نہیں جاؤں گا پھر اس کے مکان میں داخل ہو گیا، اگر اس کے مکان میں جانے میں اس شخص کے پاس جانے کی نیت تھی تو حانث ہو جائے گا اور اگر

---

(۱) البدائع، ۳: ۳۹۔

اس کی نیت نہیں تھی تو حانث نہیں ہو گا۔اسی طرح اگر کسی دوسرے کے گھر میں گیا جہاں وہ شخص موجود تھا لیکن اس کی نیت اس کے پاس جانے کی نہیں تھی تو حانث نہیں ہو گا۔ اس میں اس کے ارادے کا اعتبار ہے، اگر اس کے پاس جانے کا ارادہ ہوا تو حانث ہو گا۔ آدمی دوسرے کے پاس نہ جانے کی قسم بالعموم کسی کی تحقیر اور اس کے احترام کو چھوڑنے پر کھاتا ہے اور اس کا تعلق نیت اور ارادے سے ہے۔

کرخی نے اپنی کتاب النوادر میں ابن سماعہ سے اس کے برعکس روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ "بخدا میں کسی گھر میں فلاں کے پاس نہیں جاؤں گا"، اور پھر کسی گھر میں کچھ لوگوں کے پاس گیا، جن میں وہ بھی تھا اور قسم کھانےوالے کو معلوم نہیں تھا تو وہاں جاتے ہی حانث ہو جائے گا۔ اس شخص کے پاس جانے کی نیت کا اعتبار نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے فلاں کے پاس جانے کو قسم کے لیے شرط قرار دیا تھا، اور شرط پائی گئی ہےاور حانث ہونے کی شرط کا علم ہونا حانث ہونے کے لیے شرط نہیں ہے۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ زید سے بات نہیں کرے گا، پھر اس نے اس سے بات کر لی لیکن اسے معلوم نہیں تھا کہ وہ زید ہے۔ لیکن ظاہر مذہب میں پہلی رائے معتبر ہے۔

اگر قسم کھانےوالے کو معلوم ہو کہ لوگوں میں فلاں شخص بھی ہے، پھر وہاں جاتے ہوئے اس نے دوسرے لوگوں کے پاس جانے کی نیت کی نہ کہ اس شخص کے پاس جانے کی، تو اللہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے جس کے بارے میں قسم کھائی تھی اس کے پاس جانے کی نیت نہیں کی تھی لیکن عدالتی

فیصلے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیوں کہ بظاہر وہ ان سب لوگوں کے پاس گیا تھا اور اس کی نیت کا قاضی کو علم نہیں ہے۔

اگر مسجد میں داخل ہوا یا چھجے پر یا چھپّر میں یا گھر کی دہلیز میں تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ داخل ہونے سے مراد معروف طریقے سے داخل ہونا ہے، جس طرح لوگ ایک دوسرے کے پاس آتے جاتے ہیں اور اس طرح آنا جانا صرف گھروں میں ہوتا ہے۔

اگر بالوں سے بنے گھر، (۱) خیمہ وغیرہ میں داخل ہوا، تو حانث نہیں ہو گا البتہ اگر جس کے بارے میں قسم کھائی گئی ہو وہ بادیہ کا رہنے والا ہو تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ بادیہ کے لوگ خیموں کو گھر سمجھتے ہیں اور ان کے اعتبار سے عرف عام میں یہ گھر ہیں۔

اگر کسی کے گھر میں داخل ہوا اور وہ شخص اس گھر کے کسی کمرے میں ہے تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ یہ اس کے پاس نہیں گیا، لیکن اگر وہ گھر کے صحن میں ہے تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اتنے فاصلے سے اس کو دیکھنا اس کے پاس جانے کے مترادف ہے۔

اگر اس شخص کے پاس مسجد، خانہ کعبہ یا حمام میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس قسم کے قسم سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ کسی ایسے جگہ کسی شخص کے پاس نہیں جائے گا جہاں جا کر اسے ملنا اس کے لیے عزت افزائی کا موجب ہو اور مذکورہ مقامات پر ملنا عزت افزائی کا موجب نہیں ہے۔ اگر قسم کھانے والا ایسے گھر میں داخل ہوا جس میں فلاں شخص (جس کے بارے میں قسم کھائی تھی) نہیں

---

(۱) فسطاط: بالوں کا کمرہ۔

تھا پھر وہ شخص بھی اس گھر میں آ گیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ یہ اس کے پاس داخل نہیں ہوا بلکہ وہ داخل ہوا ہے، اس لیے حانث نہیں ہو گا(۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں(۲)اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر نہیں جائے گا، پھر وہ پھر وہ اس کے کرایہ کے مکان میں گیا تو مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حانث ہو جائے گاخواہ اس نے قسم کھاتے وقت ملکیت کی نیت نہیں کی تھی۔ کیوں کہ گھر اس شخص کی طرف منسوب ہوتا ہے جو اس میں رہتا ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر نہیں جائے گا پھر وہ گھر اس کی ملکیت میں نہیں رہا تو اس میں داخل ہونے سے حانث نہیں ہو گا۔اور اگر "یہ گھر" کہا تو حانث ہو جائے گا۔شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ملکیتی گھر میں داخل نہ ہوا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ گھر کی نسبت مالک کی طرف ہوتی ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے(۳) کہ جس کسی نے قسم کھائی کہ گھر میں داخل نہیں ہو گا، پھر اسے اس طرح مجبور کر کے گھر میں داخل کر دیا گیا کہ اس کے لیےمزاحمت ممکن نہیں تھی تو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ گھر میں داخل ہونے کا عمل اس نے نہیں کیا اور نہ اس کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔

مطلب ۲: باہر نکلنے پر قسم

خروج: باہر نکلنا اندر آنے کے بالمقابل ہے۔خروج اندر سے باہر جانے کا نام ہے۔ باہر نکلنے کے بعد رکا رہنا خروج نہیں ہے جیسا کہ اندر جانے کے بعد رکا رہنا دخول

---

(۱) البدائع،۳:۴۱۔

(۲) القوانين الفقهية ،۱۶۲؛ المغنی،۸ :۷۷۳؛ الشرح الكبير،۲ :۱۵۴۔

(۳) المغنی،۸ :۷۷۱۔

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] فتح القدير [illegible] رد المحتار [illegible]

[illegible]

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والا وہاں سے منتقل ہونے کی نیت سے نکل جاتا ہے تو نکلنے کا مفہوم پایا گیا ورنہ نہیں کیوں کہ قسم اسی بات کی کھائی گئی ہے۔ اگر اس کا خاندان اور سامان وہیں رہتا ہے تب بھی کوئی فرق نہیں پڑتا(۱)۔

حنفیہ کے مذہب پر مندرجہ ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں(۲):۔

مکان سے نکلنے پر قسم: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا، اگر تو مکان سے نکلی تو تجھے طلاق، پھر وہ مکان سے نکل کر گھر کے صحن میں آ گئی تو حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس نے ایسے امر کی نیت کی تھی جس کا احتمال الفاظ میں موجود تھا، یعنی کسی جگہ کے اندر سے باہر منتقل ہو جانا۔ کیوں کہ مکان اور گھر میں فرق ہے، مکان ایک چھت کے نیچے کی جگہ کو کہتے ہیں جب کہ گھر اس ساری حدود کو شامل ہوتا ہے جس میں کئی مکان اور دوسری جگہیں ہوتی ہیں۔ اس بناء پر اگر کسی نے کہا، اگر فلاں شخص تمہارے مکان میں داخل ہوا۔۔۔ پھر وہ شخص گھر کے صحن میں داخل ہوا، مکان میں نہیں تو حانث نہیں ہو گا۔

ان دونوں مثالوں میں حکم اس عرف پر مبنی ہے جو ائمہ مجتہدین کے زمانے میں تھا۔ متأخرین کے عرف میں مکان کا لفظ مکان اور گھر دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اس لیے دوسری صورت میں حانث ہو گا پہلی میں نہیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج،۴:۳۲۹۔

(۲) دیکھیے:البدائع،۳:۴۲ وبعد: المبسوط،۸:۱۷۳ وبعد۔

گھر سے نکلنے پر قسم کھانا: اگر کسی نے کہا کہ اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے طلاق، پس وہ اس گھر کے جس دروازے یا جس جگہ سے بھی نکل گئی، دیوار کے اوپر سے، چھت سے، کسی سوراخ سے، ہر حالت میں حانث ہو جائے گا کیوں کہ شرط پائی گئی یعنی گھر سے نکلنا۔

دروازے سے نکلنا: اگر کسی نے کہا، اگر تو اس گھر کے دروازے سے نکلی تو تجھ پر طلاق، تو جس دروازے سے نکلی، چاہے پرانے دروازے سے یا قسم کھانے کے بعد بنائے گئے کسی نئے دروازے سے، ہر صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ شرط پائی گئی یعنی گھر کے دروازے سے نکلنا۔ اور اگر چھت پر سے یا دیوار کے اوپر سے یا کسی سوراخ سے باہر نکل گئی تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ یہ چیزیں دروازہ نہیں ہیں۔

اگر قسم میں دروازہ متعین کر دیا، مثلاً کہا، "اگر اس دروازے سے نکلی"، تو جب تک اس متعین دروازے سے نہ نکلے طلاق نہیں ہوگی۔ اگر کسی دوسرے دروازے سے نکل گئی تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ کبھی دروازہ متعین کرنے کے پیچھے کوئی مقصد ہوتا ہے یا اس سے کوئی متعین غرض وابستہ ہوتی ہے، اس لیے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

کسی متعین کام کے لیے نکلنا: اگر کسی نے کہا کہ "اگر تو فلاں کام کے سوا اس گھر سے نکلی" اور وہ اس کام کے لیے نکل گئی اور پھر دوبارہ کسی دوسرے کام کے لیے نکلی تو حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس نے اپنی قسم میں اس خاص کام کے سوا ہر کام کے لیے نکلنا حرام کر دیا تھا۔ اگر اس کام کے لیے نکلی جو کام مستثنیٰ تھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر کسی دوسرے کام کے لیے نکلی تو حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھانے والے نے ایک بار نکلنے کی نیت کی تھی تو نیت درست ہے۔ ایسی صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک تو فلاں کام کے لیے نہ

نکلے۔ گویا یہاں پر "الا" (یعنی سوا) "حتی" (یعنی جب تک) کے معنی میں لیا جائے گا۔ پس اگر اسی کام کے لیے نکلی تو قسم پوری ہو گئی کیوں کہ یہی قسم کا مقصد تھا۔ لیکن اس نیت کا اعتبار اللہ کے ہاں ہو گا عدالتی فیصلے میں نہیں کیوں کہ یہاں پر نیت الفاظ سے مطابقت نہیں رکھتی۔

فلاں کے ساتھ باہر نکلنا: اگر قسم کھائی کہ " اگر تم فلاں شخص کے ساتھ گھر سے نکلی تو تمہیں طلاق ہے"، پھر وہ اکیلی یا اس کے سوا کسی دوسرے کے ساتھ نکلی پھر وہ شخص راستے میں ان سے آملا تو حانث نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ ساتھ نکلنے کا مفہوم نہیں پایا گیا، حالانکہ کہ اس کے لیے ضروری تھا کہ گھر سے ساتھ نکلتے، جب کہ ایسا نہیں ہوا، نکلنے کے بعد ساتھ ہو جانا نکلنا نہیں ہے۔

گھر سے نکلنے کے متعلق بعض حالات: اگر کسی نے کہا، " اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے طلاق"، پھر وہ عورت گھر کے صحن میں یا چھت پر یا سڑک کی طرف نکلنے والے چھتے(۱) پر چلی گئی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اسے گھر سے نکلنا نہیں کہتے۔

کیا کسی کام کا جاری رکھنا کام شروع کرنے کے حکم میں ہوتا ہے

اگر گھر سے باہر کھڑی بیوی سے کہا، " اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق" تو حانث نہیں ہو گا، اسی طرح گھر میں موجود بیوی سے کہا، "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو حانث نہیں ہو گا۔ قسم اس وقت ٹوٹے گی جب وہ نئے سرے سے باہر نکلے یا نئے سرے سے گھر میں داخل ہو۔ البتہ اگر اس نے کہا، اگر تو کھڑی ہوئی یا بیٹھی یا

---

(۱) یعنی ایسا چھپر جو گھر سے باہر نکل کر سڑک تک پھیلا ہوا ہو۔

لباس پہنا یا سوار ہوئی جب کہ وہ کھڑی تھی یا بیٹھی ہوئی تھی یا لباس پہنے ہوئی تھی یا سواری پر تھی اور وہ کچھ وقت اس حالت میں رہی تو حانث ہو جائے گا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، کیوں کہ نکلنے کا مفہوم اندر سے باہر آنا ہے اور داخل ہونا اس کے برعکس ہے، اور ان دونوں کاموں میں دوام اور استمرار نہیں ہے، پس باہر موجود رہنا باہر نکلنا نہیں ہے۔جب کہ سوار رہنا یا اس کی طرح کے جو دوسرے کام ہیں ان کا ہر لمحہ ایک نیا کام ہے اور ہر دوسرا لمحہ ایک نئی ابتدا ہے۔دونوں صورتوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ یہ کہنا درست ہے کہ میں کل سوار ہوا اور آج بھی، میں نے کل لباس پہنا اور آج بھی لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ میں کل داخل ہوا اور آج بھی الا یہ کہ آج دوبارہ وہ نئے سرے سے داخل ہوا ہو (۱)۔

حنفیہ کو یہ خیال ہوا کہ امام شافعی کے مذہب میں دخول اور خروج کو جاری رکھنے کا وہی حکم ہے جو کسی کام کو ابتداً سے کرنے کا ہے، جب کہ یہ خیال صحیح نہیں۔ کیوں کہ مذہب شافعی کی نصوص میں یہ صراحت موجود ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی گھر میں موجود ہوتے ہوئے قسم کھائی کہ وہ اس میں داخل نہیں ہو گا، یا گھر سے باہر ہو اور کہے کہ وہ اس گھر سے باہر نہیں نکلے گا تو دونوں صورتوں میں حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ داخل ہونے کا مطلب باہر سے اندر جانا ہے اور نکلنا اس کے برعکس عمل ہے اور عمل کا باقی رہنا دخول یا خروج نہیں ہے، اس لیے اسے دخول اور خروج نہیں کہہ سکتے۔ البتہ لباس پہننے، سوار رہنے، کھڑے

(۱) البدائع، ۳: ۳٦۔

رہنے یا بیٹھے رہنے کا وہی حکم ہے جو ان کاموں کو شروع کرنے کا ہے۔ اگر یہ کام جاری رکھے تو بھی حانث ہو جائے گا (۱) جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔

سواری کی طرح کھانے اور مارنے کا عمل بھی ہے۔ اگر بیوی کھا رہی ہو یا مار رہی ہو اور اسے کہا، "اگر تونے کھایا، یا مارا تو تجھے طلاق"، اور وہ کھاتی رہی یا مارتی رہی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ ان افعال کے ہر جز کو کھانا یا مارنا کہتے ہیں۔

دخول اور خروج کی مانند حیض اور بیماری بھی ہیں۔ اگر کسی کی بیوی حیض سے تھی یا بیمار تھی اور اس نے اسے کہا، "اگر تجھے حیض آیا، یا تو بیمار ہوئی تو تجھے طلاق" تو قسم کا اطلاق نئے حیض اور نئی بیماری پر ہو گا جیسا کہ لوگوں کا عرف ہے۔

البتہ اگر اس مدت میں مزید حیض آنے یا بیماری میں اضافے کی نیت کی تو نیت درست ہے کیوں کہ حیض کی اجزاء ہوتے ہیں اور وہ بار بار آتا رہتا ہے اس لیے یہ نیت درست ہے۔

اگر کسی نے کہا، "اگر تجھے کل حیض آیا۔۔۔" اور اسے معلوم نہیں تھا کہ وہ حیض سے ہے تو قسم کا تعلق نئے آنے والے حیض سے ہو گا اور اگر اسے معلوم تھا کہ وہ حیض سے ہے تو قسم کا تعلق اسی حیض سے ہو گا، اگر اگلے روز صبح تک وہ حیض جاری رہا اور حنفیہ کے نزدیک اس کی مدت تین دن ہو گئی تو حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس نے یہ جانتے ہوئے کہ وہ حیض سے ہے قسم کھائی جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے قسم میں حیض جاری رہنے کی نیت کی اور جب تک تین دن لگا تار خون نہ آتا رہے حیض نہیں کہلاتا۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۱۔

بلا اجازت گھر سے نکلنے پر قسم کھانا : کبھی مرد بلا اجازت گھر سے نکلنے پر عورت کی طلاق کی قسم کھا لیتا ہے۔اس کے الفاظ ان تین صورتوں میں سے کوئی ایک ہوتی ہیں۔

۱۔ یوں کہے : "تجھے طلاق ہے، اگر تو اس گھر سے نکلی مگر میری اجازت یا میری مرضی سے"

۲۔ یوں کہے، "تجھے طلاق ہے، اگر تو اس گھر سے نکلی یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں یا میں اس کے لیے راضی ہوں"۔

۳۔ یوں کہے : "تجھے طلاق ہے، اگر تو اس گھر سے نکلی، مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دون یا میں راضی ہوں"۔

اب ہم پہلی صورت پر بحث کرتے ہیں۔

۱۔ وہ یہ کہ اس نے کہا: " الا باذنی اوبرضائی" مگر میری اجازت یا میری رضا سے: اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا، "تجھے طلاق، اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضا یا میرے علم سے" یا یوں کہا " اگر تو اس گھر سے میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضا یا میرے علم کے بغیر نکلی"، تو ان تمام صورتوں میں اگر وہ بلا اجازت نکل گئی تو حانث ہو جائے گا۔ہر مرتبہ اجازت لینا شرط ہو گی، حتیٰ کہ اگر ایک بار اجازت دے دی، پھر عورت کے نکلنے سے پہلے اسے روک دیا اور پھر وہ نکل گئی تو حانث ہو جائے گا۔اگر اجازت لے کر نکلی تو یہ نکلنا مستثنیٰ ہے، اس لیے یہ قسم میں داخل نہیں ہے اور اس پر وہ حانث نہیں ہو گا۔

اس کا سبب یہ ہے کہ مرد نے طلاق کے وقوع کے لیے ہر بار نکلنے کو اجازت سے مشروط کر دیا ہے اور صرف ایسا نکلنا مستثنیٰ ہے جو اجازت سے ہو۔کیوں کہ

"باذني" میں "با" الصاق کے لیے ہے جیسے کتبت بالقلم، میں نے قلم کے ساتھ لکھا، اسی طرح ہر بار نکلنا اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہونا چاہئے لہٰذا ہر بار نکلنا قسم میں داخل ہے اور حانث ہونے کے لیے شرط۔ جیسے ارشاد ربانی ہے وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ (مریم ۱۹: ۶۴) یعنی امر الٰہی کے بغیر کوئی نزول نہیں پایا جا سکتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا، "اگر تو بڑی چادر یا برقع لیے بغیر یا سواری کے بغیر نکلی تو تجھے طلاق"، اگر ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت سے نکلی ہے تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ وہ شوہر کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق نکل رہی ہے، ورنہ حانث ہو جائے گا۔ جو صورتیں مستثنیٰ ہیں وہ قسم میں شامل نہیں اور جو مستثنیٰ نہیں ہیں وہ شامل ہیں،اور جب شرط پائی جائے گی تو حانث ہو جائے گا۔

اگر کسی نے "مگر میری اجازت سے" کے الفاظ سے ایک بار اجازت کی نیت کی تو نیت درست ہے اور اللہ کے ہاں اس کی نیت کا ہی اعتبار ہے البتہ عدالتی فیصلے میں بھی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نیت کے مطابق فیصلہ ہو گا اورامام ابویوسف کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ عدالتی فیصلے میں نیت کا اعتبار نہیں کیوں کہ نیت ظاہری الفاظ کے خلاف ہے۔ظاہری الفاظ کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بار اجازت لے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اوریہی رائے راجح ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس پر فتویٰ ہے۔

طرفین کی رائے کی دلیل یہ ہے کہ ظاہری الفاظ سے بار بار اجازت لینے کا مفہوم ثابت نہیں ہوتا ،یہ تب ثابت ہوتا ہے جب خروج کا تکرار مانا جائے۔ لہٰذا

اس کا ایک بار کی نیت کرنا ظاہری الفاظ کے تقاضوں کے مطابق ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ظاہری کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر بار اجازت لینا ضروری ہے۔ اگر اس نے صرف ایک بار اجازت کی نیت کی ہے تو الفاظ میں اس مفہوم کا صرف احتمال ہے۔ لہٰذا فتویٰ میں اس کی رعایت رکھی جائے گی۔ یہ امام ابویوسف کی رائے ہے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے ایک بار کی نیت کی تھی تو اللہ کے نزدیک اس کی بات کا اعتبار ہو گا لیکن عدالتی فیصلے میں نہیں۔ کیوں کہ اس طرح وہ اپنے لیے آسانی اور تخفیف کی نیت کر رہا ہے لہٰذا عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی۔

اس نوعیت کی قسم سے جس میں بار بار اجازت لینا شرط قرار دیا گیا ہو نکلنے کا حیلہ یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے، "میں نے تمہیں ہمیشہ کے لیےاجازت دے دی"، یا "جب بھی تو نکلنا چاہے میری طرف سے اجازت ہے" تو جب بھی نکلے گی اس کے پاس پروانۂ اجازت ہو گا کیوں کہ " جب بھی" کے الفاظ عموم اور تکرار کے متقاضی ہیں۔

اسی طرح اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے دس دن کے لیےاجازت دے دی ہے تو دس دنوں میں جب بھی نکلے گی حانث نہیں ہو گا۔ اگر مرد نے "مگر میری اجازت سے" کی شرط عائد کی تھی، پھر ایک بار نکلنے کی اجازت دی لیکن اجازت دینے کے بعد پھر روک دیا تو روکنا درست ہے۔ اگر اس کے بعد عورت مرد کی اجازت کے بغیر نکل گئی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اجازت سے رجوع درست ہے اور قسم باقی ہے، لہٰذا یہ ایسا ہی ہو گا جیسے اجازت دی ہی نہیں تھی۔

اگر مرد نے عورت کو عام اجازت دے دی تھی پھر اس کے بعد ہر طرح کے حالات میں باہر نکلنے سے عام ممانعت کر دی تو کیا یہ ممانعت موثر ہو گی یا نہیں؟

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ممانعت کے تقاضے پر عمل کیا جائے گا اور نکلنے کی عام اجازت باطل ہو جائے گی، حتی کہ اگر اس کے بعد بغیر اجازت نکل گئی تو مرد حانث ہو جائے گا۔ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک بار اجازت دے کر اس سے روک دے تو روک دینا درست ہے۔اسی طرح اگر ہر بار کی اجازت دی ہوئی تھی تو اس کی ممانعت بھی درست ہے اور ممانعت پر عمل کیا جائے گااور اجازت ختم ہو جائے گی۔

امام ابویوسف کہتے ہیں کہ سابقہ اجازت پر ممانعت کا کوئی اثر نہیں ہو گابلکہ وہ اجازت برقرار رہے گی کیوں کہ عام اجازت دینے سے قسم ختم ہو گئی ہے۔ چوں کہ اس نے طلاق واقع ہونے کی شرط کو عام اجازت کے ذریعے ختم کر دیاتھا، اور وہ شرط تھی بلااجازت نکلنا، اب اگر عام ممانعت کر دی ہے تو یہ موثر نہیں ہو گی کیوں کہ اس عام ممانعت کے ساتھ قسم نہیں کھائی گئی۔اس کے برعکس اگر خاص اجازت ایک بار نکلنے کی دی تھی تو اس سے قسم ختم نہیں ہوئی تھی، پس نکلنے سے ممانعت دوبارہ موثر ہو گئی۔چوں کہ قسم باقی تھی اس لیے ممانعت درست ہے (۱)۔

۲۔ اگراس نے کہا "حتی آذن لک" (یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں): اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا، "تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر سے نکلی یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں یا حکم کروں یا راضی ہوں یا مجھے معلوم ہو"۔ اس صورت میں ایک بار کی اجازت کافی ہےاور اس سے قسم ختم ہو جائے گی، اگر عورت ایک بار اجازت لے کر باہر نکلی، پھر واپس آگئی اور دوبارہ بلااجازت نکل

---

(۱) المبسوط،۸: ۱۴۳؛ البدائع،۳: ۴۳ وبعد؛ فتح القدیر،۴: ۴۰؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۲؛ الدرالمختار،۳: ۸۹ وبعد۔

گئی تو حانث نہیں ہو گا۔اسی طرح اگر ایک بار اجازت دے دی پھر عورت کے باہر نکلنے سے پہلے ممانعت کر دی اور اس کے بعد عورت نکل گئی تو حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ لفظ "حتی" انتہاء بیان کرنے کے لیے ہوتا ہے، جو "الی" کے معنی میں ہے اور الی انتہاء کی آخری حد بیان کرتا ہے۔ پس حتی کے بعد کے الفاظ پر قسم ختم ہو جائے گی، جب قسم کھانے والے نے باہر نکلنے سے روکنے کے بعد اجازت دے دی تو انتہاء کے آخری حد تک پہنچنے کے بعد قسم باقی نہیں رہی۔اگر اس کے بعد باہر نکلی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اب قسم باقی نہیں رہی، قسم اجازت دینے کے ساتھ ہی ختم ہو گئی، اس کے بعد روکنے کا کوئی اعتبار نہیں۔البتہ اجازت دینے سے پہلے قسم باقی تھی اور اس وقت نکلنے سے حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھانے والے نے "حتی آذن لک "(یہاں تک کہ میں تمہیں اجازت دوں) سے ہر بار اجازت کی نیت کی تھی تو اسے اللہ کے نزدیک اور عدالتی فیصلے میں بھی سچا سمجھا جائے گا، کیوں کہ اس نے اپنی ذات پر سختی کرنے کی نیت کی ہے(۱)۔

۳۔اگر کہا" الا ان آذن لک" (مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں): اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا،"تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یا حکم دوں یا مجھے علم ہو یا میں راضی ہوں"، تو عام علماء کے نزدیک یہ"حتی آذن لک"(یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں) کی طرح ہے۔اگر اس

---

(۱) دیکھیے:مراجع سابقه۔

نے ایک بار اجازت دے دی جس پر وہ باہر نکلی پھر دوبارہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ "الاان" کے الفاظ بھی انتہا کا مفہوم بتاتے ہیں، اور اجازت دینے سے قسم ختم ہو گئی جیسا کہ حتی آذن لک (یہاں تک کہ میں تمہیں اجازت دوں) سے ختم ہو گئی تھی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ "الا ان" کے الفاظ اگرچہ حروف استثناء ہیں لیکن غایت اور انتہاء کے مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں، یعنی حروف استثناء سے پہلے جو کلام ہے، وہ اجازت کی قسم سے نہیں تاآنکہ اجازت کو اس سے مستثنیٰ کر دیا جائے۔ پس "الا ان" مجازاً "حتی" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں میں یہ مناسبت ہے کہ ان سے پہلے الفاظ کا حکم بعد کے الفاظ سے مختلف ہے جیسا کہ استثناء میں یہی ہوتا ہے کہ پہلے کا حکم بعد سے مختلف ہو۔

علماء نحو میں سے فراء کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "الا ان آذن لک" تواس کا وہی مفہوم ہے جو "الاباذني" کا ہے۔اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بار اجازت لی جائے کیوں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ نکلنا اس سے مستثنیٰ ہے جو میری اجازت سے ہو۔ کیوں کہ "ان" جب فعل مضارع کے شروع میں آتا ہے تو اسے مصدر کے معنی دے دیتا ہے۔ گویا اصل عبارت یوں ہو گی، اگر تو اس گھر سے نکلی "مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت ہو" یہ جملہ درست نہیں اس لیے اس میں "باء" کو مقدر مانیں گے اور مفہوم یوں ہو گا، "مگر جو میری اجازت سے ہو" اور "باء" کو الفاظ سے نکال دینا اور مفہوم میں باقی رکھنا عربی لغت میں جائز ہے، جیسا کہ

روایت ہے کہ رؤبۃ بن عجاج سے پوچھا گیا:کیف اصبحت؟ (تم نے کیسے صبح کی) اس نے کہا، "خیر، عافاک اللہ" یعنی "بخیر"، "خیریت سے، اللہ تمہیں سلامت رکھے"۔ اسی طرح قسم میں "با" حذف کر دیتے ہیں اور باللہ کی جگہ اللہ کہہ دیتے ہیں جب "با" کو حذف کرنا جائز ہوا تو ضرورت کے وقت اسے مقدر ماننا بھی جائز ہے۔اور اس کی دلیل یہ آیت ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ، الاحزاب، ۳۳ : ۵۳ (اے ایمان والو، نبی کے گھروں میں داخل نہ ہو مگر یہ کہ تمہیں اجازت دی جائے) یعنی " الا باذن لکم " اس کا مطلب واضح ہے کہ ہر بار داخل ہونے کے لیے نئی اجازت لینا ضروری ہے۔

حنفیہ نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس جملے کو درست کرنے کے لیے"با" کو مقدر ماننے کے بجائے جیسا کہ فراء نے کہا یہ امر زیادہ بہتر ہے کہ "الا "کو حتی اور الي کے معنی میں لیا جائے کیوں کہ کسی جملے کو درست کرنے کے لیے کسی لفظ یا حرف کو مقدر ماننے کے بجائے جملے میں موجود الفاظ کے مفہوم کو متعین کر کے جملہ درست کرنا زیادہ بہتر طریقہ ہے۔ کیوں کہ مقدر ماننے سے ایک نئی بات کو ثابت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے جب کہ موجود لفظ کا مفہوم متعین کرنا محض لفظ کی صفت میں تبدیلی ہے اور جملہ درست کرنے کے لیے نئی بات کو مقدر ماننے کے بجائے صفت میں تبدیلی لانا بہتر ہے۔رہی یہ بات کہ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ، الاحزاب، ۳۳ : ۵۳ (مگر یہ کہ تمہیں اجازت دی جائے) میں ہر بار اجازت لینا اس آیت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیےدوسری دلیل ہے،

اور وہ یہ کہ بلا اجازت کسی دوسرے کے گھر میں داخل ہونا حرام ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ، الاحزاب ۳۳ :۵۳ (یہ بات نبی کے لیےاذیت کا باعث تھی) اور ایذا کا مفہوم ہر وقت پایا جاتا ہے اس لیے ہر بار اجازت لینا شرط ہے(۱)۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے(۲) کہ تینوں طرح کے الفاظ کا کا ایک ہی حکم ہے اور وہ یہ کہ جب شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی توطلاق ہو جائے گی اور قسم ختم ہو جائے گی۔ کیوں کہ "ان" کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ ہر بار اجازت لے، جب ایک بار حانث ہو گیا تو قسم ختم ہو گئی، کیوں کہ اس نے طلاق کو ایک شرط سے معلق کیا تھا، جب شرط پائی گئی تو طلاق ہو گئی۔ جیسا کہ اگر وہ بلا اجازت نہ نکلتی تو بھی قسم ختم ہو جاتی ۔لیکن حنابلہ کی رائے یہ ہےکہ ہر بار اجازت لینا ضروری ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

کسی دوسرے کی اجازت سے نکلنے کو مشروط کر دینا: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو فلاں شخص کی اجازت کے بغیر نکلی ---" پھر وہ شخص اجازت دینے سے پہلے ہی مر گیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قسم ختم ہو گئی اور امام ابویوسف کے نزدیک قسم باقی ہے،اور اگر اس کے بعد عورت باہر نکلی تو حانث ہو جائے گا۔ یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس کوزے کا پانی ضرور پیئے گا جب کہ کوزے میں پانی ہی نہیں تھا، تو

---

(۱) مراجع سابقه -

(۲) المغنی،۸ :۷۹۲؛ الشرح الکبیر،۲ :۱۴۸، ۱۵۷۔

طرفین کی نزدیک قسم منعقد نہیں ہو گی کیوں کہ قسم کو پورا کر سکنا قسم کے درست ہونے اور اس کے مستقبل میں باقی رہنے کے لیے شرط ہے اور امام ابویوسف کے نزدیک قسم منعقد ہو جائے گی کیوں کہ ان کے نزدیک یہ شرط نہیں، بلکہ یہی کافی ہے کہ قسم مستقبل کے کسی معاملے کے بارے میں ہو۔

اگر اس طرح اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنی: اگر مرد نے قسم کھانے کے بعد عورت کو اتنی آواز میں باہر جانے کی اجازت دے دی جو عادتاً سنی نہیں جاسکتی،اورپھر وہ بلااجازت باہر چلی گئی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی نزدیک حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ "اذن " اعلان کو کہتے ہیں، ارشاد ربانی ہے: وَأَذَانٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ، التوبہ ۹:۳(یعنی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان ہے)۔ اتنی آواز میں اجازت جو سنی نہ جائے اعلان نہیں ہو سکتا اس لیےاسے اجازت نہیں کہہ سکتے ، پس اجازت نہ پائی گئی لہٰذا حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ مرد نے عورت پر باہر نکلنا حرام کر دیا تھا بجز اس کے کہ اس سے مطلقاً اس طرح اجازت لے کر نکلے کہ شوہر نے اجازت دی ہو اوربیوی نے اسے سنا ہو۔ صرف یہی ایک ایسی صورت ہے جس میں نکلنے کی اجازت ہے، لہٰذا جب اجازت سنی نہیں گئی تو یہ نکلنا مستثنیٰ نہیں ہے لہٰذا بدستور حرام رہے گا۔

امام ابویوسف کہتے ہیں کہ حانث نہیں ہو گا کیوں کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ اس طرح باہر نکلے جس کی مطلقاً اجازت نہ ہو مگر جب عورت اس طرح باہر نکلی کہ اجازت کے الفاظ ادا ہونے کے باعث اسے ایک گو نہ اجازت تھی تو حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی، پس شک کی بناء پر حانث نہیں ہو گا۔

ولایت اور اختیار کے باقی رہنے سے مقید قسم: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس کی بیوی بلا اجازت گھر سے نہ نکلے یا بادشاہ نے کسی آدمی کو قسم کھلائی کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر شہر سے نہ نکلے، پھر شوہر نے عورت کو طلاق بائن دے دی یا بادشاہ معزول ہو گیا، پھر وہ عورت یا مرد بلا اجازت وہاں سے نکل گئے تو قسم کھانے والا حانث نہیں ہو گا اور قسم ختم ہو جائے گی۔ کیوں کہ قسم کا تعلق اس حالت سے تھا جب کہ قسم کھانے والا اجازت کا اختیار رکھتا تھا یعنی اسے ولایت حاصل تھی اور جب ولایت ختم ہو گئی تو قسم بھی ختم ہو گئی۔ یہ قاعدہ اس صورت پر بھی منطبق ہو گا کہ اگر قرض خواہ نے قرض دار کو قسم دی کہ اس کی اجازت کے بغیر شہر نہیں چھوڑے گا تو قسم کا تعلق اس وقت تک ہو گا جب تک قرض باقی ہے۔ اگر قرض باقی ہوتے ہوئے شہر سے نکل گیا تو حانث ہو گا اور اگر قرض ادا کر کے یا معاف کروا کر شہر سے نکلا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ قسم ختم ہو گئی، اس لیے کہ قسم کا تعلق قرض کے موجود ہونے سے تھا۔ یہ اصول ان فوری قسموں پر منطبق ہوتا ہے جو کسی خاص صورت حال سے وابستہ ہوں۔ اس پر یہ نتیجہ بھی مرتب ہوتا ہے کہ اگر دوبارہ اس نے قرض لے لیا تو قسم دوبارہ منعقد نہیں ہو گی (۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے "الا باذني" کہا تو حنفیہ کے نزدیک ہر بار باہر نکلنے کے لیےاجازت شرط ہے اور اگر"حتی آذن" یا "الا ان آذن" کے الفاظ کہے تو ایک بار کی اجازت کافی ہے بار بار اجازت کی ضرورت

---

(۱) یہ تینوں صورتیں دیکھیے: البدائع، ۳: ۴۵۔ ۴۶۔

نہیں۔ ایک بار کی اجازت سے قسم ختم ہو جائے گی۔

ان الفاظ میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے مذاہب: مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں یعنی "الا باذني"، "حتی آذن لک " اور " الا ان آذن لک " میں ایک ہی بار اجازت کافی ہے۔

اگر قسم کھانے والے نے ایک بار اجازت دے دی تو قسم پوری ہو گئی اس کے بعد بلا اجازت باہر نکلنے سے حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ قسم کا تعلق ایک بار نکلنے سے ہے اور الفاظ کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ ہر بار اجازت لے اور اگر بلا اجازت باہر نکل گئی تو حانث ہو گا۔ اگر اجازت سے نکلی تو قسم پوری ہو گئی کیوں کہ قسم کے پوری ہونے کا تعلق اسی کام سے ہوتا ہے جس سے قسم کے ٹوٹنے کا تعلق ہوتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں ہر حالت میں ہر بار اجازت لینا ضروری ہے کیوں کہ قسم کھانے والے نے طلاق کو ایک شرط سے مشروط کیا ہے، جب شرط پائی جائے گی حانث ہو جائے گا اور اگر ایک بار حانث ہو گیا تو قسم ختم ہو جائے گی (۱)۔

مطلب ۳: بات کرنے پر قسم

انسان لازماً گفتگو کرتا ہے، کیوں کہ وہ اپنے اغراض و مقاصد کے حصول کے لیےاپنی بات دوسروں تک پہنچانے کا محتاج ہےاور گفتگو کو باہمی اتفاق و اختلاف

---

(۱) دیکھیے:المغنی،۸ :۷۹۱ وبعد؛ الشرح الکبیرللدردیر،۲ :۱۴۸-۱۵۷؛ المیزان للشعرانی،۲ :۱۳۲۔

میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ بالعموم آدمی اپنے آپ کو یا کسی دوسرے کو بات کرنے پر آمادہ کرنے یا روکنے کے لیے قسم کھانے کا محتاج ہوتا ہے۔ گفتگو کے بارے میں قسم کھانے کی بعض اہم صورتوں کا ہم ذکر کریں گی۔ ایسی قسم کبھی مطلق ہوتی ہےاور کبھی وقت کے ساتھ مقید۔

مطلق قسم یہ ہے کہ مثلاً قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کروں گا۔ یہ ہمیشہ کے لیے قسم ہے حتی کہ اس سے کسی وقت، کسی جگہ اور کسی حالت میں بھی بات کی حتی کہ سلام کیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں۔

فلاں سے بات نہ کرنے کی قسم کھانا : اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا، پھر اسے دور سے آواز دی، اگر وہ فلاں شخص ایسی جگہ پر ہے کہ اگر کان لگائے تو آواز سن سکتا ہے، تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول کے مطابق حانث ہو جائے گا، خواہ آواز نہ سنی ہو۔ اگر ایسی جگہ پر ہے کہ دور ہونے کے باعث عادتاً اس کی آواز نہیں سنی جا سکتی تو حانث نہیں ہو گا، نیز اگر مخاطب بہرا ہے کہ کان لگا کر سننا چاہے تب بھی نہیں سن سکتا تو بھی حانث نہیں ہو گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاں سے بات کرنے کا مطلب اس کو اپنی بات سنانا ہے البتہ سنانا ایک مخفی امر ہے اس لیے ظاہری سبب کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا، یعنی ایسی جگہ ہو کہ وہاں سنانا ممکن ہو۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا، پھر اس سے بات کی جب کہ وہ سویا ہوا تھا اور آواز سے جاگ گیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس نے گفتگو کر کے اس کو اپنی بات سنا دی ہے اور اگر آواز سے نہیں جاگا تو حانث نہیں ہو گا۔ عام

مشائخ حنفیہ کا مختار مذہب یہی ہے جب کہ قدوری نے اس کے برعکس یہ رائے دی ہے کہ اگر اس طرح بات کی کہ اگر سویا ہوا نہ ہوتا تو سن لیتا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس نے بات کی جو اس کے کانوں تک پہنچی البتہ سوئے ہوئے ہونے کی وجہ سے وہ اسے سمجھ نہ سکا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہ اس کو پکارے جب کہ وہ ایسی جگہ ہو جہاں اس کی آواز سن سکتا ہے لیکن کسی دوسرے کام میں مصروف ہونے کی وجہ سے سمجھ نہ سکا ہو۔ عام مشائخ کی رائے کو ہی ترجیح حاصل ہے کیوں کہ جب وہ آواز سے جاگا نہیں ہے تو گویا اسے اتنے دور سے آواز دی گئی کہ وہ اسے سن نہیں سکا۔ کیوں کہ کسی سونے والے سے بات کرنے والا گفتگو کرنے والا نہیں کہلاتا جب تک کہ وہ اس کی گفتگو سے جاگ نہ جائے جیسا کہ کوئی شخص غائب سے بات کرنے والا، گفتگو کرنے والا نہیں سمجھا جاتا۔

اگر قسم کھانے والا ایسے لوگوں کے پاس سے گزرے جن میں وہ شخص بھی موجود ہے جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہو اور انہیں سلام کرے تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس نے اس شخص سے اور دوسروں سے سلام کے ذریعے گفتگو کی ہے۔ اگر سلام میں دوسرے لوگوں کی نیت کی، اس کی نیت نہیں کی تو حانث نہیں ہو گا اور اللہ کے ہاں اس کی نیت قابل قبول ہے، کیوں کہ اس نے اپنی بات کی تخصیص نیت سے کر لی۔ اور ایسا مطلق لفظ بولنا جو سب کو شامل ہو لیکن اس سے بعض افراد کی نیت کر لینا جائز ہے۔ لیکن عدالتی فیصلے میں یہ دعویٰ قابل قبول نہیں کیوں کہ اس کی نیت کلام کے ظاہری مفہوم کے خلاف ہے(۱)۔

---

(۱) البدائع،۳ :۴۷ وبعد، الفتاوي الهندية ،۲ :۸۹ وبعد؛ تبيين الحقائق،۳ :۱۳۶؛ فتح القدير،۴ :۶۳؛ الدرالمختار،۳ :۱۱۲؛ المغني،۸ :۸۲۲۔

اگر نماز میں سلام پھیرا اور جس کے بارے میں قسم کھائی تھی وہ بھی نماز میں شامل ہے تواس کی دو صورتیں ہوں گی:

قسم کھانے والا امام ہوگا یا مقتدی ۔

۱۔ اگر قسم کھانے والا امام ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ شخص جس کے بارے میں قسم کھائی گئی ہے، امام کے پیچھے کھڑا ہے تو امام کے سلام پھیرنے پر پہلے سلام سے وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر دائیں جانب ہے تب بھی حانث نہیں ہوگا کیوں کہ پہلا سلام نماز کے اندر کا عمل ہے جس سے نمازی نماز سے نکلتا ہے اور یہ لوگوں سے گفتگو نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اور اگر بائیں جانب ہے تو مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ حانث ہوگا اور بعض کی یہ ہے کہ حانث نہیں ہوگا۔

۲۔ اگر قسم کھانے والا مقتدی ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہیں ہوگا کیوں کہ ان کے نزدیک امام کے سلام پھیرنے سے مقتدی نماز سے خارج نہیں ہوتا۔

اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ امام کے سلام پھیرنے سے مقتدی ان کے نزدیک نماز سے خارج ہو جاتا ہے، پس اس نے نماز کے باہر فلاں شخص سے بات کی اس لیے حانث ہو جائے گا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا، پھر اسے خط لکھا: وہ خط اسے مل گیا یا پیغامبر بھیجا جس نے پیغام پہنچا دیا، یا انگلی سے اشارہ کیا تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ یہ امور گفتگو نہیں ہیں۔ اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، شافعیہ کا جدید قول بھی یہی ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کی راجح رائے یہ ہے کہ

حانث ہو جائے گا، ہاں اگر اس کی نیت یہ ہے کہ اس سے آمنا سامنا نہ ہو تو حانث نہیں ہو گا (۱)۔

بات نہ کرنے پر قسم کھانا : اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج بات نہیں کرے گا، پھر قرآن کی تلاوت کی یا نماز پڑھی یا تسبیح کی تو استحساناً حانث نہیں ہو گا اور تہلیل و تکبیر کا بھی یہی حکم ہے۔قراء ت اور تسبیح خواہ نماز کے اندر ہو یا باہر، اسے عرف میں گفتگو نہیں کہتے۔نماز میں تو یہ نہ عرف میں گفتگو ہے نہ شریعت میں، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "ہماری یہ نماز لوگوں کی باتوں کی متحمل نہیں ہے، یہ تو تہلیل و تسبیح اور قراءت قرآن کے لیے ہے)(۲)۔ نیز آپ نے فرمایا کہ" اللہ تعالیٰ جو چاہے حکم دے سکتا ہےاور اس نے کہا ہے کہ ہم نماز میں باتیں نہ کریں"(۳)۔چوں کہ باتیں کرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، اگر یہ امور گفتگو میں شامل ہوتے تو ان سے بھی نماز ٹوٹ جاتی۔

نماز کے باہر بھی حانث نہیں ہو گا کیوں کہ ہمارے زمانے کے عرف میں ایسے شخص کو گفتگو کرنے والا نہیں بلکہ تلاوت و تسبیح کرنے والا کہا جاتا ہے اور

---

(۱) البدائع،۳ :۴۷ تبيين الحقائق، ۳ :۱۳۶، القوانين الفقهية ،۱۶۴؛ مغنی المحتاج، ۴ :۳۴۵؛ المغنی،۸ :۸۲۰؛ الشرح الكبير،۲ :۱۴۶۔

(۲) احمد؛ مسلم؛ نسائی؛ ابوداؤد؛ ابن حبان؛ بیہقی اور طبرانی نےمعاویہ بن حکم سلمی سے روایت کی ہے۔ نصب الراية ،۲ :۶۶؛ نيل الاوطار،۱ :۳۱۵۔

(۳) احمد؛ نسائی، ابوداؤد؛ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے۔ نيل الاوطار، ۲:۳۱۴۔

قسموں کا دارومدار عرف پر ہے(۱)۔ شافعیہ اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے کہ مطلقاً مطلقاً حانث نہیں ہو گا خواہ نماز میں قراءت کرے یا نماز سے باہر، کیوں کہ عرف میں اس کا اطلاق انسانی گفتگو پر نہیں ہوتا۔

یہی شافعیہ کا مذہب ہے، حنفیہ کا یہ خیال درست نہیں کہ شافعیہ کا مذہب ان کے خلاف ہے کیوں کہ وہ کہتے ہیں: اگر کسی نے قسم کھائی کہ بات نہیں کرے گا، پھر اس نے تسبیح و تہلیل کی یا تکبیر کہی یا دعا کی یا نماز کے اندر یا باہر قرآن کی تلاوت کی، خواہ اس پر غسل جنابت ہی کیوں نہ واجب ہو تب بھی حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ بات سے مراد انسانوں سے بات کرنا ہے اور یہی لوگوں کے محاورہ کے مطابق صحیح ہے(۲)۔

متعین وقت کے لیے بات نہ کرنے کی قسم کھانا

اس کی دو قسمیں ہیں: معین اور مبہم

معین قسم: یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص رات کو قسم کھائے کہ فلاں سے ایک دن بات نہیں کرے گا، اگر قسم کھانے کے وقت سے لے کر اگلے دن سورج غروب ہونے تک کے عرصے میں بات کر لی تو حانث ہو جائے گا،اس رات کا باقی حصہ قسم میں شامل ہے۔اسی طرح اگر دن کے وقت قسم کھائی کہ ایک رات بات نہیں کرے گا تو اگلے روز صبح صادق تک کے عرصے میں بات کرنے سے حانث ہو

(۱) البدائع،۳ :۴۸؛ فتح القدیر،۴ :۶۵؛ تبیین الحقائق،۳ :۱۳۷؛ الدرالمختار، ۳ :۱۱۴؛ المغنی،۸ :۸۲۴۔

(۲) مغنی المحتاج،۴ :۳۴۵۔

جائے گا۔ اگر دن کے کسی حصے میں قسم کھائی کہ فلاں سے ایک دن بات نہیں کروں گا تو دن کا باقی حصہ، رات اور اگلے دن اس وقت تک کا عرصہ جس وقت قسم کھائی ہے اس میں شامل ہو گا۔

اگر کسی نے دن کے کسی حصہ میں قسم کھائی کہ بخدا آج تجھ سے بات نہیں کروں گا، تو قسم دن کے باقی ماندہ حصے سے متعلق ہو گی، سورج غروب ہوتے ہی قسم کا وقت ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح رات کے کسی حصہ میں قسم کھائی کہ بخدا آج تجھ سے نہیں بولوں تو طلوع فجر کے ساتھ ہی قسم ختم ہو جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے ایک مہینہ بات نہیں کرے گا تو قسم کھانے کے وقت سے تیس دن پورے ہونے تک کی مدت شمار ہو گی، اور اگر کہا کہ اس مہینے بات نہیں کرے گا تو مہینے کے باقی ماندہ دن مراد ہوں گے، اور اگر کہا کہ اس سال بات نہیں کرے گا تو سال کا باقی عرصہ شمار ہو گا۔

اگر کسی نے کہا کہ "بخدا میں تجھ سے ایک دن بات کروں گا اور نہ دو دن" تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے بقول یہ ایسے ہے گویا اس نے کہا کہ میں تجھ سے تین دن بات نہیں کروں گا، امام ابویوسف سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اس سے دو دن کی قسم ہو گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک الگ الگ قسم ہے، پس ہر ایک کی الگ مدت ہو گی، اس طرح پہلے دن کے بارے میں دو قسمیں ہو جائیں گی اور دوسرے کے بارے میں ایک قسم۔

پہلی رائے کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے دو دن کو ایک دن پر عطف کیا ہے اورچوں کہ معطوف معطوف علیہ سے مختلف ہوتا ہے، اس قاعدے کا تقاضا یہ ہے کہ دو دن ایک دن کی سوا ہوں(۱)۔

مبہم قسم: یہ ہے کہ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص سے کسی وقت (حین) یا کسی زمانے تک یا ایک معلوم وقت تک یا ایک معلوم زمانے تک بات نہیں کرے گاتواس سے چھ مہینے مراد ہوں گے۔ کیوں کہ حین کا لفظ کبھی محدود مدت کے لیےاستعمال ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: فَسُبْحَانَ اللهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ، الروم ۳۰: ۱۷ (اللہ کی پاکی ہے جب تم شام کرو اور جب تم صبح کرو)، کبھی اس سے طویل وقت بھی مراد لیا جاتا ہے یعنی چالیس سال جیساکہ ارشاد ربانی ہے هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ، الانسان ۷۶: ۱ (کیا انسان پر ایسا طویل وقت نہیں گزرا)اور کبھی اس سے درمیانہ وقت مراد ہوتا ہے اور وہ چھ ماہ کا عرصہ ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا، ابراہیم ۱۴ :۱۵ (ہر موسم میں اپنے رب کے حکم سے پھل دیتا ہے)۔

ایک قول یہ ہے کہ یہاں اس سے چھ ماہ مراد ہیں، پس حین کے لفظ کو درمیانی مدت پر محمول کریں گے، کیوں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے کم مدت کی نیت کی ہے یا زیادہ کی۔

---

(۱) البدائع، ۳ :۴۸ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۳ :۱۳۷۔

اگر کسی نے کہا "میں اس سے دہر (کسی زمانے) یا الدھر (ایک زمانے) تک بات نہیں کروں گا" تو امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی مدت کی نیت کی تو وہی مراد ہو گی اور اگر نیت نہیں کی تو مجھے معلوم نہیں کہ زمانے سے کتنی مدت مراد ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اگر "دہر" نکرہ استعمال کیا تو اس سے چھ ماہ مراد ہیں اور اگر "الدھر" معرفہ استعمال کیا تو اس سے ہمیشہ ہمیشہ کی مدت مراد ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ "الدھر" سے ہمیشہ ہمیشہ کی مدت مراد ہے، امام ابوحنیفہ نے جو کہا کہ مجھے معلوم نہیں دہر کیا ہے اس سے دھر نکرہ مراد ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے (۲) کہ اگر کسی نے کہا کہ میں فلاں سے کسی زمانہ، کسی وقت، کسی دہر یا کسی عمر تک بات نہیں کروں گا تو اس سے چوں کہ کم اور زیادہ دونوں مدت مراد لیے جاسکتے ہیں، اس لیے تھوڑا یا زیادہ جتنے وقت کے لیے ہو اس سے قسم پوری ہو جائے گی۔ کیوں کہ لغت میں ان الفاظ کے لیے وقت کا تعین نہیں ہے، تھوڑے وقت پر بھی بولا جاتا ہے اور زیادہ پر بھی، اس لیے اسے کم از کم مقدار پر محمول کرنا واجب ہے۔ البتہ اگر کسی نے قسم میں الدھر، الابد، الزمان وغیرہ کے الفاظ استعمال کیے تو اس سے ہمیشہ کی مدت مراد ہو گی، کیوں کہ الف لام استغراق کے لیے ہے جو پورے زمانے کو محیط ہے۔

---

(۱) البدائع، ۳: ۵۰؛ فتح القدیر، ۴: ۷۲۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۸۹۔

اگر کسی نے کہا "بخدا میں جمعہ کے روز تجھ سے بات نہیں کروں گا" تو جمعہ کے سوا کسی بھی دن بات کر سکتا ہے کیوں کہ جمعہ ایک خاص دن کا نام ہے۔ اگر کہا "جمعوں کے دن" تو یہ جمعہ کی جمع ہے اس لیے جمعہ کے سوا اور دنوں میں بات کر سکتا ہے، البتہ اگر قسم یوں کھائی کہ میں تجھ سے کئی دن بات نہیں کروں گا تو اس میں راتیں بھی شامل ہیں۔

اگر کسی نے کہا کہ میں تجھ سے جمعوں کے دن بات نہیں کروں گا تو اس سے تین جمعے مراد ہوں گے، کیوں کہ جمع کی کم از کم تعداد تین ہے اس لیے تین جمعوں پر محمول کیا جائے گا۔ اگر الجمع (الف لام کے ساتھ) استعمال کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے دس جمعے مراد ہوں گے۔ اسی طرح الایام، الازمنہ، الاحایین، الشہور اور السنین کے الفاظ سے قسم کا تعلق دس دن، دس زمانوں، دس اوقات، دس ماہ اور دس سال سے ہو جائے گا۔ اس لیے کہ الایام وغیرہ زیادہ سے زیادہ دس کے لیے بولا جاتا ہے کیوں کہ اس کے بعد ایام نہیں بلکہ احد عشر یوماً (گیارہ دن) مئة یوم (سو دن) الف یوم (ہزار دن) کہا جاتا ہے۔ (ان مثالوں کا تعلق عربی زبان کے قواعد سے ہے، مترجم)۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ الجمع اور السنین سے ہمیشہ ہمیشہ مراد ہے اور احایین اور ازمنہ سے بھی۔ البتہ الایام سے سات دن اور الشہور سے بارہ ماہ مراد ہیں، اس لیے کہ جن اسماء کی جمع پر الف لام آ جائے ان کے بارے میں دیکھا جائے گا کہ کیا ان کا کوئی ایسا ضابطہ ہے جسے لاگو کیا جائے چنانچہ الایام میں ہفتے

کے سات دن اور الشہور میں سال کے بارہ مہینے ہوتے ہیں لہٰذا وہی مراد ہوں گے۔ اور اگر کوئی ایسا ضابطہ نہ ہو تو پھر ہمیشہ ہمیشہ کی مدت مراد ہو گی جیسے السنین، الاحایین اور الازمنہ میں پوری جنس مراد ہے یعنی تمام سال، تمام اوقات اور تمام زمانے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصل، جیسا کہ ہم نے دیکھا، یہ ہے کہ جب کسی اسم کو کسی عدد سے جوڑا جائے تو اس اسم کا اطلاق اس عدد کے سب سے بڑے مجموعے پر ہوگا اور جمع کے لفظ کا اطلاق زیادہ سے زیادہ دس پر ہوتا ہے (۱)۔

اگر کسی نے کہا کہ میں ایک حین (مدت، عرصہ) تک فلاں سے بات نہیں کروں گا، پھر چھ ماہ سے پہلے اس سے بات کر لی تو امام ابو حنیفہ اور حنابلہ کے نزدیک (۲) حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ جب حین کا مطلق لفظ بولا جائے تو اس سے چھ ماہ مراد ہوں گے جیسا کہ کلام اللہ میں اس سے چھ ماہ مراد لیے گئے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ، ابراہیم ۱۴:۲۵ (ہر موقع پر اپنا پھل دیتا ہے)، مفسرین کی ایک جماعت نے اس کی تفسیر چھ ماہ کی ہے، امام مالک نے "حین" کی تفسیر ایک سال کی ہے اور امام شافعی اور ابوثور کہتے ہیں کہ اس کی مدت مقرر نہیں، معمولی وقت سے بھی قسم پوری ہو جائے گی کیوں کہ حین کا لفظ مبہم ہے، تھوڑے اور زیادہ دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

---

(۱) البدائع، ۳:۵۱؛ فتح القدیر، ۴:۷۵۔

(۲) المغنی، ۸:۷۸۸۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے کئی دن(ایاماً) بات نہیں کرے گا تو صحیح قول یہ ہے کہ اس سے تین دن مراد ہیں کیوں کہ نکرہ جمع کی کم از کم مدت یہی ہے یعنی تین۔ ایک روایت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دس دن اور صاحبین کے نزدیک سات دن مراد ہوں گے۔

اگر کسی نے کہا میں تجھ سے کئی سال (سنین) بات نہیں کروں گا تو حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے کہ اس سے تین سال مراد ہیں کیوں کہ جمع کی کم از کم تعداد تین ہے، اس لیے تین پر محمول کیا جائے گا (١)۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین جمع نکرہ کے لفظ میں کہتے ہیں کہ جمع کی کم از کم تعداد یعنی تین مراد ہو گی اور جمع معرفہ میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدد کے ساتھ ملا کر زیادہ سے زیادہ جس عدد کے ساتھ جمع معرفہ بطور معدود استعمال ہو وہ مراد ہو گی یعنی دس اور صاحبین کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر ان الفاظ کی تعداد مقرر کرنے کے لیے کوئی ضابطہ ہے تو وہ بروئے کار لایا جائے گا ورنہ پوری جنس مراد ہو گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ عمر بھر فلاں سے بات نہیں کرے گا تو اگر کوئی نیت نہ ہو تو پوری عمر مراد ہو گی اور اگر کہا کہ "ایک عمر" تو امام ابویوسف کے اس میں دو اقوال ہیں، اظہر روایت یہ ہے کہ چھ ماہ مراد ہیں جیسے حین سے چھ ماہ مراد ہیں اور دوسری یہ کہ ایک دن مراد ہے۔

---

(١) البدائع،٣:٥٢؛ فتح القدیر،٤:٧٣؛ الشرح الکبیر،٢:١٥٥۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بہت دن بات نہیں کرے گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس دن اور صاحبین کے نزدیک سات دن مراد ہیں۔

اگر قسم کھائی کہ "دور تک بات نہیں کرے گا" تو ایک ماہ اور اس سے زائد مراد ہے۔ اگر قسم کھائی کہ "قریب تک بات نہیں کرے گا" تو ایک ماہ سے کم عرصہ مراد ہے۔

اگر قسم کھائی کہ "عاجلاً (جلدی) اور آجلاً (مدت تک) بات نہیں کرے گا" تو عاجل سے مراد ایک ماہ سے کم عرصہ ہے کیوں کہ ایک ماہ زیادہ عرصے کے حکم میں ہے جیسا کہ قرضوں کی مؤجل ادائیگی کے لیےایک ماہ کی مدت مقرر کی جاتی ہے لہٰذ مہینہ دور کی مدت ہے۔ اور آجل سے مراد ایک ماہ یا اس سے زائد عرصہ ہے۔ اگر قسم کھائی کہ مدت تک (ملیاً) بات نہیں کرے گا تو بعید کی طرح اس سے بھی ایک ماہ مراد ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ سردیوں میں فلاں سے بات نہیں کرے گا تو سردیوں کا آغاز اس وقت سے ہو گا جب لوگ سردیوں کا لباس پہن لیں اور اختتام اس وقت ہو گا جب لوگ سردیوں کا لباس اتار دیں، اس میں اس شہر کا اعتبار ہے جہاں قسم کھائی ہے۔ گرمیوں کا حکم اس کے برعکس ہے کہ جب لوگ سردیوں کا لباس اتار دیں تو گرمیوں کا آغاز ہے۔ خریف اور بہار دونوں موسم لغت کے اعتبار سے معروف ہیں(۱)۔

---

(۱) البدائع، ۳:۵۲۔

اگر کسی شخص نے کسی کام کے نہ کرنے کی قسم کھائی ، پھر اس کا کچھ حصہ کر لیا تو حانث ہو جائے گا، ہاں اگر پورے کام کی نیت کی تھی تو حانث نہیں ہو گا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں دو شخصوں سے نہیں ملے گا یا ان سے بات نہیں کرے گا تو ان میں سے ایک کو مل لیا یا بات کر لی تو حانث ہو جائے گا، البتہ اگر ان سے اکٹھے ملنے کی نیت کی تھی تو حانث نہیں ہو گا (۱)۔

مطلب ۴: کھانے، پینے اور چکھنے وغیرہ پر قسم

کھانا : پیٹ میں ایسی چیز پہنچانا جسے منہ میں چبایا جاتا ہو، چبائے چاہے نہ چبائے۔ مثلاً روٹی، گوشت اور پھل وغیرہ۔

پینا: پیٹ میں ایسی چیز پہنچانا جسے منہ میں چبایا نہ جاتا ہو، جیسے تمام مائع چیزیں۔ مثلاً پانی، نبیذ، دودھ، اور پانی ملا شہد وغیرہ (۲)۔

چکھنا: ذائقے والی چیز منہ میں ڈالنا، نگلے چاہے نہ نگلے، البتہ اس کا ذائقہ محسوس ہو، کیوں کہ ذائقہ پانچ حواس میں سے ایک ایسا حاسہ ہے جس سے اشیاء کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے ذائقے سے علم حاصل ہو جاتا ہے، خواہ اسے نگلے یا تھوک دے۔ ہر کھانا چکھنا ہے لیکن ہر چکھنا کھانا نہیں ہے۔

---

(۱) المغنی،۸ :۷۸۲۔

(۲) المبسوط،۸ :۱۷۵؛ البدائع،۳ :۵۶؛ تبيين الحقائق،۳ :۱۲۴؛ فتح القدير، ۴ :۴۴؛ الدرالمختار،۳ :۹۴؛ الفتاوي الهندية ،۲ :۷۵۔

چکھنے کی قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہ کھائے گا نہ پیئے گا اور پھر اس نے چکھ لیا تو حانث نہیں ہو گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ کھانا پینا نہیں چکھے گا، پھر اسے منہ میں ڈال کر اس کا ذائقہ محسوس کر لیا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ ذائقہ محسوس کرنے سے چکھنے کا مقصد پوراً ہو جاتا ہے۔ اگر کسی نے کہا کہ وہ کوئی چیز نہیں چکھے گا اور اس سے اس کی مراد کھانا پینا تھی تو اس کی نیت درست ہے اور اللہ کے ہاں اسے سچا مانا جائے گا البتہ عدالت اس نیت پر فیصلہ نہیں کرے گی۔ اس صورت میں وہ محض چکھنے سے حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ لوگوں کے عرف میں چکھنے سے کھانا پینا مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً لوگ کہتے ہیں، میں نے آج کوئی چیز نہیں چکھی یا پانی کے سوا کوئی چیز نہیں چکھی اور اس سے کھانا پینا مراد ہوتا ہے۔

اللہ کے ہاں اسے سچا اس لیے مانا جائے گا کہ اس کے الفاظ میں ان معانی کا احتمال ہے لیکن عدالت اس لیے اس کی تصدیق نہیں کرے گی کہ چکھنے کے ظاہری مفہوم کو چھوڑ کر دوسرا مفہوم مراد لیا گیا ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ پانی نہیں چکھے گا، پھر اس نے وضو کرتے ہوئے کلی کرلی تو حانث نہیں ہو گا خواہ اسے پانی کا ذائقہ محسوس ہوا ہو کیوں کہ عرف وعادت میں اسے چکھنا نہیں کہتے، نیز اس کی نیت طہارت حاصل کرنا تھی، پانی کا ذائقہ معلوم کرنا نہیں (۱)۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ کوئی چیز نہیں سونگھے گا۔ حنابلہ کے نزدیک اس سے ہر بوٹی اور خوشبو دار پھول، مثلاً گلاب، بنفشہ اور نرگس، مراد ہے، جب کہ

---

(۱) المبسوط، ۸ :۱۷۵؛ البدائع، ۳ :۶۷وبعد؛ تبیین الحقائق، ۳ :۱۲۵؛ الدرالمختار، ۳ :۷۳؛ الفتاوي الهندية ،۲ :۷۵، ۸۴۔

شافعیہ کے نزدیک اگر ریحان فارسی سونگھے گا تو حانث ہو گا ورنہ نہیں کیوں کہ متعارف یہی ہے(۱)۔

کھانے پر قسم

۱۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ انار یا انگور نہیں کھائے گا، پھر ان کا رس چوس کر چھلکے پھینک دیئے اور پانی نگل لیا تو کھانے اور پینے کی قسم میں حانث نہیں ہو گا کیوں کہ چوسنا کھانا ہے نہ پینا بلکہ چوسنا ہے اور اگر انار یا انگور چبائے بغیر نگل لیا تو کھانے کی قسم میں حانث ہو جائے گا۔

۲۔ کھانا کھانے کا مفہوم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ کھانا نہیں کھائے گا تو کھانے سے بالاتفاق روٹی، گوشت، شیرینی، پھل اور وہ چیزیں مراد ہیں جو روٹی کے ساتھ سالن کے طور پر کھائی جاتی ہیں، کیوں کہ لغت میں طعام اس چیز کو کہتے ہیں جو کھائی جائے، ارشاد ربانی ہے: كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ، آل عمران ۳ :۹۳ (ہر کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا بجز اس کے جو اسرائیل نے اپنے اوپر حرام کر لیا)۔عرف میں کھانے سے مراد وہ اشیاء ہیں جو اکیلے یا کسی دوسری چیز کے ساتھ ملا کر کھائی جائیں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے کھانے سے نہیں کھائے گا، پھر فلاں کے کھانے سے مذکورہ بالا اشیاء میں سے کوئی چیز کھالی تو حانث ہو جائے گا۔اگر اس کا نبیذ یا پانی لے کر اپنی روٹی کے ساتھ کھایا تو حانث نہیں ہو گا۔کیوں کہ نبیذ اور

---

(۱) المغنی۸، :۸۱۳ وبعد۔

پانی کو طعام نہیں کہتے اور انہیں بالعموم روٹی کے ساتھ نہیں کھایا جاتا، اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس شخص نے اپنا کھانا کھایا۔

اگر یہ قسم کھائی کہ کوئی غذا نہیں کھائے گا تو اگر روٹی یا کھجور یا کشمش یا گوشت یا دودھ کھا پی لیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ کئی شہروں میں ان اشیاء میں سے ہر ایک غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔

۳۔ دودھ اور سرکہ کھانے کی کیفیت: اگر قسم کھائی کہ یہ دودھ نہیں کھائے گا، پھر اسے روٹی یا کھجور کے ساتھ کھالیا، یا قسم کھائی کہ یہ سرکہ نہیں کھائے گا، پھر وہ روٹی کے ساتھ کھالیا تو حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے کہ حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس طرح دودھ کھانا معروف ہے اور سرکہ سالنوں میں شامل ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سرکہ بہترین سالن ہے[1]۔ اگر اسے پی لیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ پینا، کھانا نہیں کہلاتا[2]۔ (دودھ کھانا عربی محاورے کے مطابق ہے، اگرچہ قرآن نے دودھ کے لیے پینے کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اردو میں دودھ کے لیے پینے کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور اسی کے اعتبار سے اس کی قسم کا حکم ہوگا)۔

---

(۱) امام احمد نے اپنی مسند میں اور سنن اربعہ کے مؤلفین نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی، مسلم، ترمذی، احمد اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں "سرکہ بہترین سالن ہے" (نیل الاوطار، ۸:۲۲۱)
الادام: جس سے روٹی لگا کر کھائیں ادام کی جمع ادم ہمزہ کی پیش کے ساتھ ہے جیسا کہ کتاب کی جمع کتب ہے اور الادم دال کی جزم کے ساتھ ادام کی طرح مفرد ہے۔

(۲) البدائع، ۳ :۵۶؛ تبیین الحقائق، ۳:۱۲۵، الشرح الکبیر، ۲ :۱۴۴؛ مغنی المحتاج، ۴ :۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲؛ المغنی، ۸:۸۰۶۔

۴۔ قسم کا تعلق اس چیز کی باقی رہنے تک ہے، اگر چیز بدل گئی تو قسم باقی نہیں رہتی: اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ دودھ نہیں کھائے گا، پھر اس دودھ سے مکھن یا پنیر وغیرہ بنالیا گیا[۱] تو اس کے کھانے سے بالاتفاق حانث نہیں ہوگا۔ کیوں کہ دودھ دودھ بدل گیا ہے، اب اس کا نام وہ نہیں رہا جس کی اس نے قسم کھائی تھی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ یہ انڈا نہیں کھائے گا، پھر اس سے بچہ نکل آیا اور اس نے وہ بچہ کھالیا، یا قسم کھائی کہ یہ شراب نہیں پیئے گا، پھر اسے سرکہ بنالیا گیا تو اس کے پینے سے حانث نہیں ہوگا کیوں کہ اصل میں تبدیلی آگئی ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے[۲] کہ دودھ کا لفظ مویشیوں، شکار اور عورتوں سب کے دودھ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور حقیقتاً اور عرفاً اسے دودھ کہتے ہیں خواہ کچا ہو، خواہ دہی ہو، خواہ مائع ہو یا منجمد ہو گیا ہو، سب کا نام دودھ ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ کچی کھجور نہیں کھائے گا، پھر وہ پک گئی (۳) یا یہ تازہ کھجور نہیں کھائے گا پھر وہ خشک ہو گئی، یا یہ انگور نہیں کھائے گا، پھر وہ کشمش بن گیا اور اس نے کھالیے تو حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے کہ حانث نہیں ہوگا۔ کیوں کہ کلیہ یہ ہے کہ اگر قسم کسی متعین شے سے وابستہ ہو تو

---

(۱) الاقط (ہمزہ کی زبر اور قاف کی زیر کے ساتھ) کھٹے دودھ سے بنایا جاتا ہے، دودھ پکا کر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس پر پنیر کی صورت میں ٹکڑے آجاتے ہیں۔

(۲) المغنی،۸ :۸۰۳۔

(۳) بُسر، کھجور پکنے سے پہلے جب اس کا رنگ بدل جائے اور رطب، پکی ہوئی تازہ کھجور، تمر بننے سے پہلے۔

قسم اس متعین شے کے باقی رہنے تک باقی رہے گی اور اس کے ختم ہونے پر ختم ہو جائے گی۔ اگرچہ تازہ اور خشک کھجور میں وہی چیز باقی رہتی ہے لیکن اس کا بعض حصہ ختم ہو جاتا ہے یعنی پانی خشک ہو جاتا ہے۔ جب رطوبت خشک ہو گئی تو پانی اس میں سے کم ہو گیا، اس لیے اس صورت میں اس نے جس کی قسم کھائی تھی اس کا بعض حصہ کھایا ہے، پس حانث نہیں ہو گا۔ یہ اس طرح ہے جیسے کسی نے قسم کھائی کہ یہ روٹی نہیں کھائے گا، پھر اس کا بعض حصہ کھا لیا۔

حنابلہ کہتے ہیں(۱) اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ تازہ کھجور نہیں کھائے گا، پھر اس نے خشک ہونے پر کھا لی تو حانث ہو گا، جیساکہ اس تازہ کھجور سے بننے والی ہر چیز کے کھانے پر حانث ہو جائے گا۔ البتہ اگر قسم کھائی کہ خشک کھجور نہیں کھائے گا، پھر تازہ کھجور کھالی تو حانث نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ انگور نہیں کھاؤں گا، پھر کشمش کھا لی یا اس کا شیرہ کھا لیا یا قسم کھائی کہ جو ان سے بات نہیں کروں گا، پھر بوڑھے شخص سے بات کرلی یا بکری کا بچہ نہیں خریدوں گا پھر جوان بکرا خرید لیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ قسم کا تعلق ایک صفت سے ہے متعین چیز سے نہیں اوران تمام صورتوں میں وہ صفت موجود نہیں ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا خریدا ہوا کھانا نہیں کھائے گا، پھر اس نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر کھانا خریدا جسے قسم کھانے والے نے کھا لیا اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تھی تو مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کی نزدیک حانث ہو جائے گا(۲)۔ کیوں کہ فلاں شخص نصف کھانے کا خریدار ہے جو اس نے کھا لیا اس لیے

---

(۱) المغنی،۸ :۸۰۰۔۸۰۲۔

(۲) القوانین الفقهية ،۱۶۳؛ مغنی المحتاج،۴ :۳۵۲؛ المغنی،۸ :۷۸۰۔

لازماً حانث ہو جائے گا۔ جیسے اگر فلاں شخص نے کھانا خرید کر کسی دوسرے کے کھانے سے ملا دیا ہو اور اسے کھا لیا جائے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حانث نہیں ہو گا کیوں کہ کھانے کا ہر جزء ان میں سے کسی نے الگ نہیں خریدا، پس اس کے کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ جیسا کہ کسی نے قسم کھائی کہ زید کا خریدا ہوا کپڑا نہیں پہنے گا پھر اس نے ایسا کپڑا پہن لیا جو زید نے اور کسی دوسرے شخص نے مل کر خریدا تھا۔

البتہ مندرجہ ذیل صورتیں مذکورہ بالا امور کے برعکس ہیں

اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ بھیڑ کا بچہ (۱) یا بکری کا بچہ (۲) نہیں کھائے گا، پھر جب وہ مینڈھا یا جوان بکرا ہو گیا تو اس نے کھا لیا، تو حنفیہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیوں کہ متعین چیز کا اصل بغیر کسی تبدیلی کے باقی ہے اور قسم کا تعلق بھی ایک متعین جانور سے تھا۔

اگر قسم کھائی کہ اس جوان سے بات نہیں کرے گا پھر اس کے بوڑھا ہونے کے بعد بات کی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہی شخصیت باقی ہے، تبدیل نہیں ہوئی، صرف اس کی صفت تبدیل ہوئی ہے نہ کہ اس کی شخصیت جس کے بارے میں قسم کھائی گئی تھی کا کوئی حصہ۔

اس کے برعکس اگر یہ قسم کھائی کہ کسی جوان سے بات نہیں کرے گا پھر کسی بوڑھے سے بات کر لی تو بالاتفاق حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ قسم میں نکرہ

---

(۱) الحمل: بھیڑ کا بچہ۔

(۲) الجدي: بکری کا بچہ جو پہلے سال میں ہو۔

استعمال کیا گیا جس کی صفت شباب بیان کی گئی اور صفت بطور شرط ذکر کی گئی ہے اور یہ امر معلوم ہے کہ جوان کی صفت بوڑھے پر منطبق نہیں ہوتی۔

دودھ میں پانی ملانے کے حکم میں حنفیہ کا اختلاف: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس دودھ میں سے ذرہ بھر بھی نہیں چکھے گا، پھر اس میں پانی ڈال کر اس کو چکھ لیا یا پی لیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر دودھ غالب ہے تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ جب دودھ غالب ہے تو اسے دودھ ہی کہیں گے اور اگر پانی غالب ہے تو حانث نہیں ہو گا۔ یہی صورت نبیذ پر منطبق ہو گی جب اس میں سرکہ ڈال دیا جائے، یا کھارا پانی جب اس میں میٹھا پانی ملا دیا جائے تو ان صورتوں میں غلبے کا اعتبار ہوگا، اس پر صاحبین کا اتفاق ہے البتہ امام ابویوسف غلبے میں رنگ اور ذائقہ کا اعتبار کرتے ہیں مقدار کا نہیں۔ اگر دودھ کا رنگ اور ذائقہ باقی ہے تو حانث ہو جائے گا خواہ دودھ کی مقدار کم کیوں نہ ہو۔ اگر دودھ کا رنگ اور ذائقہ ختم ہو گیاتو حانث نہیں ہو گا، خواہ دودھ کی مقدار زیادہ ہو۔ کیوں کہ جب تک رنگ اور ذائقہ باقی ہو، اس کا نام باقی رہتا ہے۔

امام محمد مقدار کا اعتبار کرتے ہیں کہ اگر جس چیز کی قسم کھائی ہےاس کی مقدار زیادہ ہے تو حانث ہو گا اور اگر کم ہے تو نہیں ہو گا کیوں کہ حکم کا تعلق اکثر سے ہوتا ہے اور کم چیز زیادہ کی تابع ہوتی ہے۔

امام محمد کہتے ہیں اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھی نہیں کھائے گا، پھر اس نے گھی میں ملا کر ستو کھالیے(۱) اور اس کی کوئی دوسری نیت نہیں تھی تو اگر گھی کی

---

(۱) سویق: گندم یا جو کا ستو، لت السویق: ستو میں گھی ملانا۔

اجزاء ستو میں ظاہر ہیں اور اس کا ذائقہ موجود ہے تو حانث ہو جائے گا اور اگر گھی کا ذائقہ موجود نہیں اور نہ اس کےاجزاء نظر آ رہے ہیں تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ جب گھی نظر آ رہا ہو تو وہ ستو میں جذب نہیں ہوا گویا وہ الگ سے گھی کھا رہا ہے اور اگر نظر نہیں آرہا تو ستو میں جذب ہو گیا اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔

کسی چیز کو اس کے ہم جنس سے ملا دینا: اگر جس چیز کی قسم کھائی ہو وہ اپنی ہم جنس سے مل جائے مثلاً دودھ کی قسم کھائی ہو اور وہ دوسرے دودھ سے مل جائے تو امام ابویوسف کہتے ہیں کہ اس کا حکم وہی ہے جو دودھ اور پانی کے ملنے کا ہے کہ اس میں غلبے کا اعتبار ہے اگر غلبہ اس دودھ کا ہو جس کی قسم نہیں کھائی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ قسم والا دودھ گویا دوسرے دودھ میں گم ہو گیا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ حانث ہو جائے گا خواہ جس چیز کی قسم کھائی ہےوہ مغلوب ہو۔ کیوں کہ کوئی چیز اپنی ہم جنس سے مل کر اپنی حیثیت کھو نہیں دیتی جب کہ دوسری جنس میں جذب ہو کر اپنی حیثیت کھو دیتی ہے۔ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا گویا وہ مغلوب نہیں ہے۔

یاد رہے کہ امام محمد دو جنسوں کے باہمی ملنے کوان کا ایک دوسرے میں جذب ہو کر اپنی حیثیت کھودینا (اور کسی ایک کا معدوم ہو جانا) قرار نہیں دیتے جب کہ ان دونوں کی جنس، نوع اور صفت ایک ہو۔ اگر نوع الگ الگ ہو مثلاً بھیڑ کا دودھ اور بکری کا دودھ یا صفت مختلف ہو جیسے میٹھا پانی اور کھارا پانی تو ان کے ملنے کو جذب ہونا قرار دیتے ہیں اور اس طرح مل جانے میں غلبے کا اعتبار کرتے ہیں

جیسا کہ دو جنسوں کے باہمی مل جانے میں ہو تا ہے(۱)۔

۵۔سالن کے بارے میں قسم کھانا : اگر کسی نے قسم کھا لی کہ سالن نہیں کھائے گا(۲)۔سالن سے مرادہر وہ چیز ہے جس میں ساتھ عادتاً روٹی ڈبو کرکھائی جاتی ہے مثلاً دودھ، زیتون، شوربہ، سرکہ اور شہد وغیرہ۔ جس میں ساتھ روٹی ڈبوکرنہ کھائی جائے وہ سالن نہیں مثلاً گوشت ، پنیر اور انڈا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور امام ابویوسف کی ایک روایت۔ امام محمد، دوسرے فقہاء اور امام ابویوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ جو چیز روٹی کے ساتھ ملاکر کھائی جائےوہ سالن ہے مثلاً گوشت ، انڈا اور پنیر کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اہل جنت کے سالنوں کا سردار گوشت ہے (۳)۔

---

(۱) دیکھیے: المبسوط،۸ :۱۸۲ وبعد؛ الفتاوي الهندية ،۲ :۷۶ وبعد؛ البدائع،۳ :۷۲ وبعد؛ فتح القدير،۴ :۴۵ وبعد؛تبيين الحقائق،۳ :۱۲۶؛ الدر المختار، ۳ :۹۷۔

(۲) کہا جاتا ہے:اصطبغ بالصبغ، رنگ میں ڈبو لیا، ادام، ائتدام، سالن سے رنگ لینا۔

(۳) ابن ماجہ اور ابن ابی الدنیا نے ابوالدرداء سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "اہل دنیا اور اہل جنت کے کھانوں کا سردار گوشت ہے"، اس کی سند ضعیف ہے۔ ابن قتیبہ نے اپنی غریب میں اور طبرانی نےبریدہ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "دنیا و آخرت کے کھانوں کا سردار گوشت ہے"۔ ابونعیم نے "الطب" میں حضرت علی بن ابی طالب سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں: "اہل دنیا و آخرت کے کھانوں کا سردار گوشت ہے یا بہترین کھانا۔۔۔" (دیکھیے:نیل الاوطار،۸ :۲۲۲؛ المقاصد الحسنه للسخاوی،۲۴۴؛ الجامع الصغير،۲ :۳۵)۔

نیز ادام (سالن) کا لفظ ائتدام سے ہے جس کے معنی ہیں موافقت اور ان اشیاء کی روٹی کے ساتھ کھانے میں موافقت ظاہری بات ہے، پس یہ بھی سالن ہیں۔، نیز عرف وعادت میں لوگ ان کو سالن کے طور پر استعمال کرتے ہیں ۔ یہی اظہر رائے ہے اور حنفیہ کے ہاں اسی پر فتویٰ ہے۔

اس بناء پر سالن کھانے کے سلسلہ میں تین پہلو سامنے آتے ہیں:

ا۔ اگر قسم کھانے والے نے سالن کے طور پر زیتون اور سرکہ کھالیا تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا کیوں کہ یہ اشیاء، روٹی کے تابع ہیں، الگ سے نہیں کھائی جاتیں اور یہی سالن کا مفہوم ہے۔

ب۔ اگر روٹی، مکھن، گوشت اور انڈا کھالیا تو مختار رائے کے مطابق حانث ہو جائے گا، یہ امام محمد کا قول ہے اور مرجوح رائے کے مطابق حانث نہیں ہو گا، یہ امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کی رائے ہے۔

چاول اگر کسی جگہ روٹی کے تابع ہو کر سالن کے طور پر کھائے جاتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک سالن شمار ہوں گے اور حانث ہو جائے گا اور اگر لوگوں کے عرف میں چاول مستقل طور پر کھائے جاتے ہوں جیسے کہ شرق اوسط کے ممالک میں، تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ ان کے نزدیک یہ سالن نہیں ہے۔

ج۔ اگر روٹی کے ساتھ انگور، دوسرے پھل یا پکی سبزیاں کھائیں تو بالاتفاق حانث نہیں ہو گا کیوں کہ یہ چیزیں اکیلے کھائی جاتی ہیں، سالن کے طور پر نہیں کھائی

جاتیں، بلکہ کھانے میں یہ سالن کی تابع ہوتی ہیں۔ البتہ اگر کسی جگہ روٹی کی تابع ہو کر سالن کے طور پر کھائی جاتی ہوں تو وہاں کے عرف کی رعایت کی جائے گی[۱]۔

۶۔ گوشت نہ کھانا: اگر قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو مچھلی کے سوا جس جانور کا بھی گوشت کھایا حانث ہو جائے گا۔ البتہ مچھلی کھانے سے حانث نہیں ہو گا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کا نام گوشت رکھا ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: لَحْماً طَرِيًّا ، فاطر ۳۵: ۱۲ (تازہ گوشت)۔ کیوں کہ عرف میں اسے گوشت نہیں کہتے اور جب گوشت کا لفظ بولا جائے تو اس سے مچھلی مراد نہیں ہوتی۔ آدمی کہتا ہے: میں نے اتنے دن سے گوشت نہیں کھایا، خواہ اس نے مچھلی کھائی ہو۔ قرآن نے اس پر گوشت کا اطلاق محض نام کی خاطر کیا ہے، شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے(۲)۔

اوجھڑی، جگر، تلی اور دل کو بھی شافعیہ کی صحیح تر روایت میں گوشت میں شامل نہیں کرتے البتہ سر، زبان، پشت اور پہلو کی چربی گوشت میں شامل ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: پیٹھ اور پہلو کی چربی اور مچھلی کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ اللہ نے مچھلی کو گوشت کا نام دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا، النحل، ۱۶: ۱۴ (اور وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے سمندر مسخر کر دیا تاکہ تم تازہ گوشت کھاؤ) نیز فرمایا: وَمِن كُلٍّ

---

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۷؛ البدائع، ۳: ۵۷؛ الدر المختار، ۳: ۱۰۳ وبعد؛ فتح القدير، ۴: ۵۴؛ تبيين الحقائق، ۳: ۱۳۱؛ المغنی، ۸: ۸۰۵۔

(۲) المهذب، ۲: ۱۳۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۶۔

تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا، فاطر، ۳۵: ۱۲ (ہر ایک میں سے تم تازہ گوشت کھاتے ہو) نیز یہ حیوان کے جسم میں سے ہے اس لیے گوشت ہے(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک گوشت چربی، بھیجا اور دماغ کو شامل نہیں، البتہ اگر اس کا ارادہ چکنائی سے پرہیز کا تھا تو چربی کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو حنفیہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیوں کہ یہ چکنائی والا گوشت ہوتا ہے اور اگر پیٹ یا پُٹھے کی چربی کھائی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اسے گوشت کا نام نہیں دیتے اور نہ گوشت کے ساتھ فروخت کی جاتی ہے۔ البتہ اگر اس نے اپنی نیت میں اسے بھی شامل کر لیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ خود اپنے آپ پر سختی کرنا چاہتا ہے۔ نیز اس میں ایک اعتبار سے گوشت کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی چکناہٹ۔ اسی طرح اگر اس نے مچھلی کے گوشت کی بھی نیت کر لی تو اس کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ وہ گوشت ہے اگرچہ اس میں گوشت ہونے کا مفہوم ناقص ہے۔

اگر پیٹ میں موجود اشیاء مثلاً اوجھڑی، جگر، دل، گردے، پھیپھڑے، آنتیں اور تلی وغیرہ کھا لیں تو کرخی کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے عہد کے کوفہ کے رواج کے مطابق حانث ہو جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں گوشت کے ساتھ فروخت ہوتی تھیں۔ لیکن اگر کسی جگہ گوشت کے ساتھ فروخت نہیں ہوتیں جیسے کہ ہمارے موجودہ دور میں، تو حانث نہیں ہو گا۔

---

(۱) المغنی، ۸: ۸۰۹، ۸۱۱ وبعد: الشرح الکبیر، ۲: ۱۴۳۔

اگر مچھلی کے سوا کسی اور جانور کے سر کا گوشت کھا لیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ سر جانور کے اعضاء میں سے ایک عضو ہے اور اس کا گوشت بھی دوسرے تمام اعضاء کی طرح ہے۔ البتہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں خریدے گا، پھر اس نے سر خرید لیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ سر خریدنے والے کو یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے گوشت خریدا ہے بلکہ اس نے سری خریدی ہے(۱)۔

۷۔ چربی نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ چربی نہیں کھائے گا، پھر اس نے پشت کی چربی خریدلی تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک حانث نہیں ہو گا کیوں کہ عرف وعادت میں اسے چربی نہیں کہتے بلکہ چکنائی والا گوشت کہتے ہیں، جب مطلق چربی کا لفظ بولا جائے تو اس میں پیٹھ کی چربی شامل نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ کا اسے چربی کا نام دینا اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ قسم میں بھی چربی سمجھی جائے گی جب تک کہ کسی جگہ چربی کے طور پر متعارف نہ ہو۔ کیوں کہ قسموں کا دارومدار عرف پر ہے۔ البتہ پیٹ اور آنتوں کی چربی کھانے سے حانث ہو گا۔

صاحبین اور مالکیہ کہتے ہیں: پیٹھ کی چربی کھانے سے بھی حانث ہو گا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا، لانعام ۶: ۱۴۶ (گائے اور بکری کی چربی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس چربی کے جو ان کی پشت پر ہو) چوں کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے

---

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۶؛ البدائع، ۳: ۵۸؛ فتح القدیر، ۴: ۴۷؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۷؛ الدرالمختار، ۳: ۹۹۔

ہوتاہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ پشت کی چربی حقیقتاً چربی ہے(۱)۔آج کے دور دور کا عرف بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ یہ چربی ہے۔

۸۔ سر نہ کھانے یا نہ خریدنے کی قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ سری نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا۔اگر اس نے ہر قسم کے سروں کی نیت کی تو تمام قسم کے سر مراد ہوں گے کیوں کہ اس نے اپنی بات میں اس لفظ کی حقیقت کے مطابق نیت کی اور اپنے آپ پر سختی کی۔اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تھی تو اس میں وہ تمام سر شامل ہوں گے جو قسم کھانےوالے کے شہر میں سری کے نام سے فروخت ہوتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ پہلے کہا کرتے تھے ، اس میں اونٹ، گائے اور بکری کا سر شامل ہے، پھر انہوں نے رجوع کر لیا اور کہا کہ صرف گائے اور بکری کے سر کھانے کی صورت میں حانث ہو گا اور صاحبین کی رائے یہ ہےکہ صرف بکری کا سر کھانے سے حانث ہو گا۔

متاخرین حنفیہ کی رائے یہ ہےکہ اس کا عہد اور زمانے کے اختلاف اور رواج کی تبدیلی سے تعلق ہے دلیل اور برہان کے اختلاف سے نہیں۔ کیوں کہ قسمیں عرف پر مبنی ہوتی ہیں اور عرف کے ساتھ گردش کرتی ہیں (۲)۔

---

(۱) مراجع سابقه، فتح القدير،۴:۴۸؛ تبيين الحقائق،۳:۱۲۸؛ الدرالمختار،۱۰۰؛ مغنی المحتاج،۴ :۳۲۷؛ الشرح الكبير،۲ :۱۴۴۔

(۲) دیکھیے:المبسوط،۸ :۱۷۶؛ فتح القدير، ۴:۵۲؛ تبيين الحقائق،۳ :۱۳۰؛ الدرالمختار،۳ :۱۰۲، البدائع،۳ :۵۹۔

شافعیہ کہتے ہیں(۱)جس کسی نے قسم کھائی کہ وہ ہر طرح کی سری نہیں کھائے گا اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تو صرف وہ سر کھانے سے حانث ہو گا جوالگ فروخت ہوتے ہیں یعنی بکری کی سری کھانے سے یقینی طور پر اور اونٹ اور گائے کا سر کھانے پر صحیح روایت کے مطابق، کیوں کہ یہی متعارف ہے۔ پرندوں، مچھلی، شکار اور گھوڑے کے سر کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ البتہ اگر کسی شہر میں یہ الگ سے فروخت ہوتے ہوں اور وہاں بہ کثرت دستیاب ہوں اور وہاں کے رہنے والے ان کو الگ خریدنے اور کھانے کے عادی ہوں تو ان کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں اس صورت میں ان کی وہی حیثیت ہے جو دوسرے لوگوں کے لیے مویشیوں کے سروں کی۔

۹۔ انڈا نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کی انڈا نہیں کھائے گا، اگر اس نے ہر قسم کے انڈے کی نیت کی تو حنفیہ کے نزدیک ہر قسم کا انڈا مراد ہو گا کیوں کہ اس نے اپنی گفتگو میں اس لفظ کے حقیقی مفہوم و معنی کی نیت کی، اوراپنے اوپر سختی کی۔ اگر کوئی نیت نہیں کی تو اس سے وہ انڈا مراد ہو گا جس پر چھلکا ہوتا ہے مثلاًپرندے، مرغی اور مرغابی کا انڈا کیوں کہ عرف میں اس سے یہی مراد ہو تاہے(۲)۔ شافعیہ کے نزدیک(۳) انڈے سے مراد وہ انڈا ہے جسے انڈا دینے والا جانور اپنی زندگی میں اپنے سے الگ کر دے، جیسے مرغی، شتر مرغ اور کبوتر، نہ کہ مچھلی اورٹڈی کا انڈا۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴ :۳۳۵۔

(۲) البدائع، ۳ :۵۹۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴ :۳۳۶۔

۱۰۔ پکی ہوئی چیز نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ پکی ہوئی چیز نہیں کھائے گا، اگر اس سے گوشت وغیرہ کی نیت کی تو وہی مراد ہو گا کیوں کہ اسے ہی حقیقتاً پکانے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس نیت سے اس نے خود اپنے آپ پر سختی کی ہے۔ اور اگر کوئی نیت نہیں کی تو اس سے وہ اشیاء مراد ہوں گی جو متعارف ہوں یعنی پانی میں پکائی جاتی ہوں۔ پرانے عرف میں پکی ہوئی چیز سے گوشت مراد ہوتا تھا جسے پانی میں پکا لیا جاتا تاکہ اسے کھانا آسان ہو، نیز اس سے گوشت کا شوربہ بھی مراد ہے کیوں کہ اس میں گوشت کے اجزاء ہوتے ہیں۔

۱۱۔ بھونی ہوئی چیز نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ بھونی ہوئی چیز نہیں کھائے گا اور اس نے آگ پر بھنے ہوئے گوشت کی نیت کی تو بھنے ہوئے گوشت کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس نے حقیقت کلام کی نیت کی۔ اور اگر کوئی نیت نہیں کی تو صرف گوشت نہ کھانے کی قسم ہو گی کیوں کہ پہلے زمانے میں لوگوں میں صرف گوشت بھون کر کھانے کا رواج تھا البتہ آج کے دور میں جو جو چیزیں بھون کر کھاتے ہیں وہ سب مراد ہوں گی۔

۱۲۔ میٹھی چیز نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ حلوا (مٹھائی)، حلو (میٹھا) یا حلاوہ (مٹھاس) نہیں کھائے گا تو متقدمین کے نزدیک اس میں یہ اصول طے تھا کہ ہر وہ چیز میٹھی ہے جس کی جنس کھٹی نہ ہو اور ہر وہ چیز جس کی جنس کھٹی ہو مٹھائی نہیں کہلائے گی، اس میں عرف کا اعتبار ہے۔

اگر کسی نے حلوہ، شہد، شکر، خشک یا تازہ کھجور یا انجیر وغیرہ کھا لی تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ ان اشیاء کی جنس ترش نہیں ہوتی۔ میٹھے انگور یا میٹھا تربوز یا میٹھا انار یا میٹھی ناشپاتی، میٹھا سیب اور کشمش کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ کیوں

کہ ان اشیاء کی جنس میں ایسی اقسام بھی ہوتی ہیں جو میٹھی نہیں ہوتیں، پس ان میں محض مٹھاس کا مفہوم نہیں ہوتا۔

حلوا (مٹھائی) اسے کہتے ہیں جو میٹھے سے یا اس کے ساتھ کوئی اور چیز ملا کر بنایا جائے مثلاً حلوہ جو سوجی اور شکر ملا کر بنایا جاتا ہے (۱)۔

امر واقعہ یہ ہے کہ میٹھی چیز کا مفہوم عرف سے متعین ہو گا۔ ہمارے عرف میں لوگ جن چیزوں کو شیرینی اور مٹھائی کہتے ہیں وہی مراد ہوں گی۔

ابن عابدین کہتے ہیں: ہمارے زمانے میں میٹھی چیز ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو میٹھی ہو خواہ پھل وغیرہ ہو مثلاً انجیر، انگور، کھجور اور گھی کا حلوہ اور انگوروں کے خوشے وغیرہ۔ حلاوہ اور حلویٰ خاص قسم کی مٹھائیوں کے نام ہیں جیسے جوزیہ اور سمسمیہ (اخروٹ اور تلوں والے حلوے) جو ٹھوس ہوتا ہے۔ اسی طرح شکر اور شہد آٹے یا سوجی وغیرہ میں ڈال کر پکاتے ہیں اسے بھی حلاوہ اور حلویٰ کہتے ہیں (۲)۔

۱۳۔ پھل نہ کھانا: پھل نہ کھانے کی قسم کے حوالے سے فقہاء حنفیہ نے جو گفتگو اپنے سابقہ عرف کے مطابق کی ہے کہ وہ تین اقسام پر مشتمل ہے۔ یہاں ہم اس کا تاریخی تجزیہ کریں گے اور پھر اس کا مستقل فقہی حکم بیان کریں گے۔

پہلی قسم: جس پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے کہ حانث ہو جائے گا، اس سے ہر درخت کا پھل مراد ہے بجز انگور، تازہ کھجور اور انار کے، خواہ پھل تازہ ہو یا خشک، کیوں کہ یہ لفظ ہر پھل کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کھانے سے پہلے یا بعد کھایا جائے یعنی جس سے معمول کے کھانے کے علاوہ آدمی لطف اندوز ہوتا ہے۔

---

(۱) المبسوط، ۸: ۱۷۸؛ البدائع، ۳: ۵۹؛ فتح القدیر، ۴: ۵۲؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۲۹۔

(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار، ۳: ۱۰۳۔

دوسری قسم: جس پر بالاتفاق حانث نہیں ہوتا، وہ ہے کھیرا، ککڑی اور گاجر کھانا، کیوں کہ ان میں عرف کے مطابق لطف اندوز ہونے کا مفہوم نہیں پایاجاتا، بلکہ خریداری اور کھانے کے حوالے سے یہ سبزیوں میں شمار ہوتی ہیں۔

تیسری قسم: انگور، تازہ کھجور اور انار کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے کھانے سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ پھل سے مراد وہ چیزیں ہیں جن پر زندگی کا دارومدار نہ ہو بلکہ یہ محض لطف اندوز ہونے کے لیے کھائی جاتی ہیں، وہ غذا یا دوا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، جہاں تک ان تین چیزوں کا تعلق ہے یہ اشیاء غذا کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں اور دوا کے طور پر بھی۔ کیوں کہ تازہ کھجور اور انگور غذا کے طور پر استعمال ہوتے ہیں اور ان پر زندگی کا دارومدار ہے۔ بعض جگہوں پر تو لوگ صرف یہی غذا کھاتے ہیں جب کہ انار دوا کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ پس ان اشیاء میں پھل ہونے کا پورا مفہوم نہیں پایا جاتا، لہٰذا ان کے لیے پھل کا نام استعمال کرنا درست نہیں۔ اس ارشاد ربانی سے اس کی تائید ہوتی ہے: فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ، عبس ۸۰: ۲۷۔۳۲

(پھر اس کے اندر سے ہم نے اگائے غلہ، انگور، ترکاریاں، زیتون، کھجوریں، گھنے باغات اور طرح طرح کے پھل اور چارا، تمھارے لیے اور تمھارے مویشیوں کے لیے) اس طرح اللہ تعالیٰ نے فاکھہ کا عنب پر عطف کیا ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ الگ الگ ہوتے ہیں۔

صاحبین کہتے ہیں: ان اشیاء کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ ان میں تفکہ (پھل ہونے) کا مفہوم عرفاً موجود ہے، کیوں کہ یہ بہترین پھل ہیں اور دوسرے پھلوں کی بہ نسبت لوگ ان سے زیادہ لطف اندوز ہوتے ہیں۔

پھل کے بارے میں یہ حنفیہ کا مذہب ہے اوران میں اعتبار عرف کا ہے۔ پس جو چیز بھی عرف میں پھل سمجھی جاتی ہے اس کے کھانے سے قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول کہ انگور، تازہ کھجور اور انار پھل نہیں ہیں یہ در اصل عرف اور زمانے کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ ان کے عہد میں یہ چیزیں پھل شمار نہیں ہوتی تھیں، انہوں نے اپنے زمانے کے مطابق فتویٰ دیا، صاحبین کے دور میں عرف تبدیل ہو گیا، اس لیے ان کا فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کے فتویٰ کے خلاف ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ خشک پھل نہیں کھائے گا، پھر اس نے اخروٹ، بادام اور انجیر وغیرہ کھا لیں تو ماضی میں ان کے کھانے پر قسم کھانے والا حانث ہوجاتا تھا کیوں کہ یہ خشک ہوتے یا تازہ انہیں پھل کہا جاتا تھا لیکن ہمارے دور کے عرف میں اخروٹ اور پستہ کھانے سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ ان سے پھل کی طرح لطف اندوز نہیں ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا(۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ(۲) کہتے ہیں کہ پھلوں میں تازہ کھجور، انگور، انار، نارنگی، لیموں، بیر، تربوز اور پستہ کی گری، وغیرہ اور صحیح تر روایت کے مطابق

---

(۱) المبسوط،۸ :۱۷۹؛ البدائع،۳ :۶۰ وبعد؛ فتح القدير،۴ :۵۳؛ تبيين الحقائق،۳ :۱۳۰ وبعد، الدرالمختار،۳ :۱۰۳۔

(۲) مغنی المحتاج۴ :۳۴۰ وبعد؛ القوانين الفقهية ،۱۶۳؛ المغنی،۸ :۸۰۴۔

اخروٹ اور بادام کی گری شامل ہیں۔ البتہ کھیرا، ککڑی، گاجر اور بینگن وغیرہ شامل نہیں ہیں۔

۱۴۔ گندم نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گندم میں سے نہیں کھائے گا تو اس سے ابلا ہوا[1] اور پکا ہوا گندم مراد ہو گا۔ اگر کچے گندم کی نیت نہیں کی تو کچا گندم مراد نہیں ہو گا، نہ روٹی مراد ہو گی اور اگر نیت نہیں کی تو اس گندم کا آٹا بھی مراد نہیں ہو گا، لیکن اگر نیت میں شامل کر لیا تو حانث ہو جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ کیوں کہ گندم کا لفظ روٹی کے لیے حقیقتاً نہیں بولا جاتا۔ اور لفظ کے مجازی معنی مراد لینے کے بجائے حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے(۲) کہ گندم پکا ہوا ہو، کچا ہو یا ابلا ہوا ہو اس کے کھانے سے حانث ہو گا لیکن اس کا آٹا، ستو، گوندھا ہوا آٹا یا روٹی کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر تازہ کھجور نہ کھانے کی قسم کھائی تو اس میں کچی اور خشک کھجور شامل نہیں ہے(۳)۔ اسی طرح انگور نہ کھانے کی قسم میں کشمش شامل نہیں ہے۔

صاحبین اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر روٹی کی شکل میں گندم کھالے تب بھی اسی طرح حانث ہو جائے گا، جیسا کہ خود گندم کھانے سے حانث ہوتا ہے۔

---

(۱) المقلیہ: لوگ جسے آگ پر ابال لیتے ہیں اور پھر دانتوں سے چبا کر کھاتے ہیں، ہمارے ممالک کے عرف میں اسے بلیلہ کہتے ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۸۔

(۳) اہل لغت کہتے ہیں: کھجور کا پھل پہلے خوشہ اور کافور ہے، پھر خلال پھر بلح پھر بسر پھر رطب پھر تمر۔

کیوں کہ عرف میں گندم کھانے سے مراد خود گندم کے دانے نہیں ہوتے بلکہ گندم سے تیار شدہ چیزیں روٹی وغیرہ ہوتی ہے۔جب یہ کہا جائے کہ فلاں شخص فلاں گندم کھاتا ہے تو اس کا مطلب ہوگا، فلاں گندم کی روٹی اور جب گفتگو مطلق ہو تو اس سے متعارف مفہوم مراد ہوتا ہے۔اس اختلاف کی بنیاد در حقیقت اصول فقہ میں ایک مسئلہ میں ان کے اختلاف پر ہے اور وہ یہ ہے کہ جب گفتگو کسی ایسی چیز کے بارے میں ہو جس کا حقیقی مفہوم بھی مستعمل ہو اور مجاز بھی متعارف ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مجاز متعارف کی بجائے حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف مراد لینا بہتر ہے۔اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فرات سے یا اس نہر سے پانی نہیں پیئے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے دریا میں منہ لگا کر پینا مراد ہے(۱) اگر ہاتھ میں یا برتن میں پانی لے کر پیا تو حانث نہیں ہوگا۔صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرتے ہوئے ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔

عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ مجاز کے بہت سے افراد ہیں، ان میں سے ایک فرد اس لفظ کا حقیقی مفہوم بھی ہے اس طرح حقیقت بھی عموم مجاز میں شامل ہوجاتی ہے۔مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوگا تو اس کے مجازی معنی ہیں، اس کی رہائش کی جگہ اور حقیقی معنی ہیں اس کا ملکیتی گھر، پس قسم میں ہر وہ گھر داخل ہوگا جس میں وہ رہتا ہو خواہ کرائے پر ہو، عاریۃً ہو، یا ملکیتی ہو۔اسے عموم مجاز کا تقاضا کہتے ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

---

(۱) کرع في الماء او الاناء: گردن لمبی کر کے کسی جگہ منہ لگا کر پانی پینا۔

آٹا نہ کھانے کی قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ آٹا نہیں کھائے گا، پھر اس آٹے سے بنائی ہوئی روٹی کھا لی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ آٹا نہیں کھایا جاتا بلکہ عام طور پر اس کی روٹی ہی کھائی جاتی ہے اور بہت شاذ و نادر ہی آٹا پھانکا جاتا ہے اور نادر کام ایسے ہی ہیں جیسے وہ سرے سے معدوم ہوں۔ اگر نیت یہ کی کہ آٹا نہیں پھانکے گا تو اس سے بنائی ہوئی روٹی کھانے سے حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ اس نے حقیقت کلام کی نیت کی ہے۔

روٹی نہ کھانا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائے گا تو اس شہر میں معمول کے مطابق جو روٹی کھائی جاتی ہے وہ مراد ہو گی مثلاً گندم اور جو کی روٹی، جو اکثر شہروں میں کھائی جاتی ہے(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک روٹی میں ہر قسم کی روٹی شامل ہے(۲) خواہ گندم کی ہو، جو جو کی، چاول کی، موٹھ یا جوار یا چنے کی۔

آٹے کے مسئلہ کی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں کھائے گا تو اس کے پھل کھانے سے حانث ہو گا کیوں کہ درخت بذات خود نہیں کھایا جاتا۔

---

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۸ :۱۸۱؛ البدائع، ۳ :۶۱ وبعد؛ فتح القدیر، ۴ :۵۰ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۳ :۱۲۹؛ الدرالمختار، ۳ :۱۰۰ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۲ :۱۴۵۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴ :۳۳۹۔

۱۵۔ نہ کھانے کی قسم کھانا اور اس سے کوئی خاص کھانا مراد لینا

اگر قسم کھائی کہ نہیں کھائے گا یا نہیں پیئے گا، یا نہیں پہنے گا اور اس سے کوئی خاص کھانا اور خاص مشروب اور خاص لباس مراد لیا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ اس کی یہ نیت قسم کے تقاضے کے خلاف ہے، قسم میں عموم ہے، جس میں خصوصی مفہوم کا احتمال نہیں ہے۔نیت کا وہاں اعتبار ہوتا ہے جہاں الفاظ میں اس نیت کی گنجائش موجود ہو۔اگر یہ قسم کھائی کہ کھانا نہیں کھائے گا یا لباس نہیں پہنے گا اور اس سے کسی خاص کھانے یا لباس کی نیت کی تو اللہ کے نزدیک اس کی تصدیق کی جائے گی عدالتی فیصلے میں نہیں۔ کیوں کہ اس نے اپنے ظاہری کلام کے عموم میں تخصیص کی نیت کی جس کا احتمال موجود ہے(۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں(۲) کہ جس نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائے گا، پھر اس نے روٹی کا کچھ حصہ کھا لیا، تو مشہور قول کے مطابق حانث ہو جائے گا۔ اگر روٹی کھانے کی قسم کھائی تو جب تک پوری روٹی نہ کھا لے قسم پوری نہیں ہو گی۔ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے جس کسی نے کوئی کام کرنے کی قسم کھائی تو وہ قسم اس صورت میں پوری ہو گی جب وہ پورا کام کیا جائے جو الفاظ سے معلوم ہوتا ہےاور یہی مشہور قول ہے۔اور اگر کوئی کام نہ کرنے کی قسم کھائی تو اس میں سے تھوڑا سا بھی کر لیا تو حانث ہو جائے گا۔ لہٰذا کسی چیز کے نہ کھانے کی قسم کھائی تو اس سے بننے والی کوئی بھی چیز کھانے سے حانث ہو جائے گا۔اگر کسی نے گندم نہ کھانے کی قسم کھائی تو روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا اور اگر دودھ نہ پینے کی قسم کھائی

---

(۱) البدائع،۳:۲۶؛ تبیین الحقائق،۳ :۱۳۳؛ الدرالمختار،۳ :۱۰۵ وبعد۔

(۲) القوانین الفقهیة ،۱۶۴ وبعد۔

تو پنیر کھانے سے حانث ہو جائے گا اور اگر انگور نہ کھانے کی قسم کھائی تو کشمش کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

پینے پر قسم: پینے کا مفہوم ہمیں معلوم ہے کہ ایسی مائع اشیاء جو چبائی نہیں جائیں پیٹ تک پہنچانے کو پینا کہتے ہیں۔ اگر کسی نے نہ پینے کی قسم کھائی، پھر کچھ کھا لیا تو حانث نہیں ہو گا۔ مثلاً اگر قسم کھائی کہ نہیں کھائے گا اور پی لیا تو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ کھانا اور پینا دو الگ الگ کام ہیں۔ اگر قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا اور کوئی نیت نہیں کی تو پانی وغیرہ جو چیز بھی پیئے گا حانث ہو جائے گا کیوں کہ قسم کے ذریعے اس نے عمومی طور پر اپنے آپ کو پینے سے روک دیا ہے، پس تھوڑا پیئے یا بہت حانث ہو جائے گا کیوں کہ تھوڑا پینا بھی پینا ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی دجلہ یا فرات سے نہیں پیئے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب تک دریا کو منہ لگا کر نہ پیئے حانث نہیں ہو گا، اگر ہاتھ یا برتن میں پانی لے کر پیا تو حانث نہیں ہو گا۔

صاحبین کے نزدیک، چاہے منہ لگا کر پیئے یا برتن یا ہاتھ میں لے کر پیئے ہر حال میں حانث ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب لفظ مطلق بولا جائے تو اس کا وہ مفہوم مراد ہو گا جو اہل لغت میں متعارف ہو اور اہل لغت میں متعارف یہ ہے کہ جو شخص دریا سے ہاتھ یا برتن میں پانی لے کر پیئے اسے پینے والا کہا جائے گا۔ پس ان مطلق الفاظ کا وہ مفہوم لیا جائے گا جو متعارف اور غالب ہے۔ اگرچہ متعارف ہونے کے بعد یہ مفہوم مجاز ہو گیا، جیسا کہ ابھی پیچھے ذکر ہوا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں کھائے گا تو اس سے اس کا پھل مراد ہو گا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق کلام حقیقت

پر محمول ہو گا اور دریا سے پانی پینے کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ دریا سے منہ لگا کر پانی پیا جائے۔

کنوئیں سے پانی پینا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گہرے کنوئیں(۱) یا عام کنوئیں کا پانی نہیں پیئے گا پھر اس نے اگر پہلے کنوئیں سے ہاتھ یا برتن سے پانی نکال کر اور دوسرے سے پانی کسی سے نکلوا کر پی لیا تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا کیوں کہ کنوئیں سے منہ لگا کر پینا ممکن نہیں۔

اگر قسم کھائی کہ اس گہرے کنوئیں سے نہیں پیئے گا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو دجلہ و فرات سے پانی پینے کے بارے میں ہم نے ذکر کیا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر منہ لگا کر نہیں پیا تو حانث نہیں ہو گا اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً حانث ہو جائے گا (۲)۔

دوپہر، شام یا سحری کے کھانے پر قسم: دوپہر، شام اور سحری کے کھانوں سے مراد وہ کھانا ہے جو بالعموم پیٹ بھر کر کھایا جاتا ہے۔ اور ہر شہر میں دوپہر کے جس کھانے کا رواج ہو وہی کھانا مراد ہو گا۔ اگر لوگ روٹی کھاتے ہیں تو روٹی اور اگر گوشت کھاتے ہیں تو گوشت مراد ہو گا۔ لہٰذا اگر کسی شہری آدمی نے دوپہر کا کھانا نہ کھانے کی قسم کھائی، پھر دودھ پی لیا تو حانث نہیں ہو گا۔ اس کے برعکس دیہاتی دودھ پینے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ دیہاتوں میں دودھ غذا کے طور پر استعمال ہوتا ہے جب کہ شہری کے لیے دوپہر کا کھانا وہی اشیاء ہوں گی جو عادتاً

---

(۱) الجب (جیم کی پیش کی ساتھ) گہرا کنواں۔

(۲) المبسوط،۸ :۱۸۶وبعد؛ البدائع،۳ :۲۶؛ فتح القدير،۴ :۵۸ وبعد؛ تبيين الحقائق،۳ :۱۳۴۔

اس شہر میں متعارف ہیں۔ نیز ضروری ہے کہ دوپہر، شام اور سحری کے کھانے میں آدھی بھوک سے زیادہ کھائے۔

دو پہر کا کھانا: ماضی میں دوپہر کے کھانے سے مراد طلوع فجر سے ظہر تک کا کھانا تھا۔

شام کا کھانا: ماضی میں عشاء سے مراد ظہر سے آدھی رات تک کا کھانا تھا، کیوں کہ زوال آفتاب کے بعد شام شروع ہو جاتی ہے اس لیے ظہر کی نماز کو حدیث میں شام کی دو نمازوں میں سے ایک قرار دیا گیاہے۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شام کی دو نمازوں میں سے ایک میں دو رکعات ادا کئے۔ راوی نے اس سے ظہر یا عصر مراد لی ہے۔

ہمارے آج کے عرف میں طلوع فجر سے چاشت کے کچھ بعد تک کے کھانے کو ناشتہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد دوپہر کے کھانے کا وقت شروع ہوتا ہے اور عصر تک چلتا ہے کیوں کہ ہمارے عرف میں عصر کا وقت شام کے وقت کا آغاز ہے۔ اس کے بعد یعنی عصر کی نماز کے بعد شام کا وقت شروع ہو جاتا ہے، اس لیے آج کل اس عرف پر عمل ہو گا۔

سحری: آدھی رات کے بعد سے طلوع فجر تک کے کھانے کو سحری کہتے ہیں یہ سحر سے ماخوذ ہے جو رات کے آخری تہائی حصے کو کہا جاتا ہے۔ رات کے دوسرے نصف کو بھی کبھی سحری کہہ دیا جاتا ہے کیوں کہ وہ آخری تہائی سے قریب تر ہے۔

چاشت کے وقت کا کھانا : چاشت کا وقت سورج نکلنے کے کچھ دیر بعد اس وقت شروع ہوتا ہےجب نماز پڑھنا جائز ہو جاتی ہے اور دوپہر تک رہتا ہے کیوں کہ یہ چاشت کی نماز کا وقت ہے۔

صبح کے وقت کا کھانا : یہ طلوع آفتاب سے چاشت کا وقت شروع ہونے سے کچھ بعد تک رہتا ہے۔ یہ "اصباح " (صبح کرنا) سے ماخوذ ہے اور اہل لغت کے ہاں یہ نام معروف ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ کل صبح اس کے پاس آئے گا تو اس سے مراد طلوع فجر سے دوپہر تک کا وقت ہے (۱)۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ کچھ نہیں کھائے گا پھر اس نے کچھ پی لیا، یا قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا، پھر کچھ کھا لیا تو جمہور کے نزدیک حانث نہیں ہو گا۔ امام احمدؒ سے اس مسئلہ میں دو روایات ہیں۔ ایک یہ کہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ کسی چیز کے نہ کھانے یا نہ پینے کی قسم سے عرف میں مراد یہ ہوتاہے کہ اس چیز سے مکمل اجتناب کرے گا۔ پس اسی بنیاد پراس کی قسم کا مفہوم متعین ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت اس سے مختلف ہو۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ حانث نہیں ہو گا کیوں کہ افعال بھی اشیاء کی طرح مختلف انواع و اقسام کے ہوتے ہیں (۲)۔

---

(۱) البدائع،۳ :۶۹؛ فتح القدیر،۴ :۵؛ تبیین الحقائق،۳ :۱۳۲؛ الدرالمختار،۳ :۱۰۵۔

(۲) المغنی،۸ :۸۱۶۔

مطلب ۵: لباس اور پوشاک پر قسم

اگر کسی نے قسم کھائی کہ کپڑا نہیں پہنے گا اور اس نے پہنا ہوا ہو تو فوراً اتار دے، اگر ایسا نہ کیا تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا (۱)۔

اگر کسی انسان نے قسم کھائی کہ وہ شلوار، قمیص یا چادر نہیں پہنے گا پھر اس نے ان میں سے کسی چیز کو بطور تہ بند باندھ لیا تو حانث نہیں ہو گا یا ان میں سے کسی چیز کو بطور پگڑی پہن لیا تو بھی حانث نہیں ہو گا کیوں کہ ان اشیاء کے پہننے سے مراد انہیں معمول کے مطابق پہننا ہے۔ بطور تہ بند اور عمامہ ان کپڑوں کے پہننے کا معمول کا طریقہ نہیں ہے پس حانث نہیں ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ "یہ قمیص یا یہ چادر" نہیں پہنے گا تو جس طریقے سے بھی پہنے بالاتفاق حانث ہو جائے گا (۲) حتی کہ اگر تہ بند یا پگڑی کے طور پر پہن لے۔ لے۔ کیوں کہ جب قسم کا تعلق کسی متعین چیز سے ہو تو اس میں اس چیز کا اعتبار ہوتا ہے اس کے استعمال کے معمول کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا کاتا ہوا سوت نہیں پہنوں گا، پھر ایسا کپڑا پہن لیا، جس کا سوت اس نے کاتا تھا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ سوت بعینہٖ نہیں پہنا جاتا، اس لیے اس سے اس کی مصنوعات یعنی کپڑا مراد ہو گا۔ اگر بعینہٖ سوت پہننے کی نیت کی تھی تو کپڑا پہننے سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم و معنی کی نیت کی ہے۔

---

(۱) المغنی، ۸: ۷۷۷۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۷۹؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۵۴۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے کاتے ہوئے سوت کا کپڑا نہیں پہنوں گا تو اس سے کپڑا ہی مراد ہو گا خواہ وہ دعوی کرے کہ اس نے سوت کی نیت کی تھی تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کے کاتے ہوئے سوت کا کپڑا نہیں پہنوں گا، پھر اس نے ایسا کپڑا پہن لیا جو اس کے اور کسی دوسرے کے مشترک کاتے ہوئے سوت کا تھا تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا کیوں کہ کپڑا ایک خاص چیز کا نام ہے اس کے کسی ایک جزو کو کپڑا نہیں کہتے۔ حنابلہ کے ہاں دو روایات ہیں ایک یہ کہ حانث ہو جائے گا جیسا کہ اگلی صورت میں مذکور ہے اور دوسری یہ کہ حانث نہیں ہو گا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا کاتا ہوا سوت نہیں پہنوں گا، پھر اس نے اس کا اور کسی دوسرے کا مشترکہ کاتے ہوئے سوت کا کپڑا پہن لیا تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا (۱) کیوں کہ سوت کا بعض حصہ بھی سوت ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کا کاتا ہوا سوت نہیں پہنوں گا اور کپڑا نہیں کہا، تو ازار بند، بٹن، حلقہ اور طوق وغیرہ پہننے سے حانث نہیں ہو گا کیوں بالعموم یہ چیزیں لباس پہننے میں داخل نہیں لیکن اگر ایسا کپڑا پہنا جس کا گلا(۲) فلاں کے کاتے ہوئے سوت کا تھا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ کپڑے کا اتنا حصہ اس فلاں کے

---

(۱) المغنی، ۸: ۷۸۱۔

(۲) تلابیب، تلبیب کی جمع ہے اس سے مراد کپڑے کا وہ حصہ جو گلے کے گرد ہو تا ہے۔ لبب اور لبۃ سینے کے اوپر ہار پہننے کی جگہ کو کہتے ہیں۔

کاتے ہوئے کا ہے(۱)۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ زیور نہیں پہنے گا، پھر چاندی کی انگوٹھی پہن لی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ یہ عرفاً اور شرعاً زیور نہیں ہے حتی کہ اس کا استعمال مردوں کے لیے بھی جائز ہے۔ اگر سونے کی انگوٹھی پہن لی تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس کا استعمال مردوں کے لیے جائز نہیں۔ اگر موتیوں کا ہار پہن لیا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ حقیقتاً زیور ہے اور ایسا زیور پہننا معمول ہے، اسی رائے پر فتویٰ ہے جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا۔ حنفیّہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک چاندی اور موتی پہننے سے حانث ہو جائے گا(۲)۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو کوئی چیز نہیں پہنائے گا، پھر اسے ٹوپی یا موزے یا جرابیں پہنا دیں تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ پہنانے سے ہر پہناوا مراد ہے، تھوڑا ہو چاہے زیادہ۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو کپڑا نہیں پہناؤں گا، پھر اسے کچھ رقم دی جس سے اس نے کپڑا خرید لیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے کپڑا نہیں پہنایا بلکہ درہم دیے اور مشورہ دیا کہ وہ ان سے کیا کرے۔

---

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۹:۲ وبعد؛ البدائع، ۳ :۶۹ وبعد؛ تحفة الفقهاء، طبع قديم، ۲ :۴۸۳؛ فتح القدير، ۴ :۹۶ وبعد۔

(۲) فتح القدير، ۴:۹۷؛ المهذب، ۲ :۱۳۶؛ المغنی، ۸ :۷۷۹۔

اگر پہننے کے لیےاسے کپڑا کسی کے ہاتھ بھیج دیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ معاہدے اور قسم سے وابستہ حقوق کا تعلق پیغام رساں سے نہیں بلکہ بھیجنے والے سے ہوتا ہے(۱)۔

مطلب ۶: سواری پر قسم

اگر کسی نے قسم کھائی کہ کسی جانور پر سوار نہیں ہو گا تو قسم کا تعلق ان جانوروں سے ہو گا جن پر لوگ اپنے اپنےعلاقوں میں اپنی ضروریات کے لیےسوار ہوتے ہیں مثلاً گھوڑا، گدھا، خچر۔ اگر کسی انسان کی پیٹھ ،اونٹ، گائے یا ہاتھی پر سوار ہو گا تو استحساناً حانث نہیں ہو گا، ہاں اگر نیت میں انہیں شامل کیا تو حانث ہو جائے گا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر جانور پر سوار ہونےسے حانث ہو کیوں کہ "دابۃ" کا لفظ عام ہے اور اس میں ہر وہ چیز شامل ہے جو زمین پر چلتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا، ہود ۱۱:۶(زمین پر چلنے والا کوئی جانور ایسا نہیں جس کا رزق اللہ کے ذمے نہ ہو) البتہ فقہاء نے استحسان کا استعمال کرتے ہوئےقسم کو ان جانوروں پر محمول کیا جن پر لوگ بالعموم اپنی ضروریات کے لیےسواری کرتے ہیں یعنی گھوڑے، خچراور گدھے کی تخصیص، عرف وعادت کی بناء پر کی گئی ہے۔

صاحب در کہتے ہیں کہ مصر و شام میں (یعنی ایسی جگہ جہاں لوگ اونٹ پر سوار ہوتے ہیں جیسے مسافر یا بدو) اونٹ پر سوار ہونےسے اور ہندوستان میں ہاتھی

---

(۱) المبسوط،۹:۴؛ البدائع،۳ :۷۱۔

پر سوار ہونے سے حانث ہونا چاہیے کیوں کہ یہ جانور وہاں کے عرف میں سواری کے جانور ہیں۔ اگر زبردستی جانور پر بٹھا دیا گیا تو حانث نہیں ہو گا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ گھوڑے پر سوار نہیں ہو گا پھر ٹٹو پر سوار ہو گیا یا قسم کھائی کہ ٹٹو پر سوار نہیں ہو گا،(۱) پھر گھوڑے پر سوار ہو گیا تو حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ ان میں سے ہر جانور دوسرے سے مختلف ہے۔ گھوڑا عربی جانور ہے اور ٹٹو عجمی۔

اگر قسم کھائی کہ سوار نہیں ہو گا اور بعد میں کہا کہ میں نے گھوڑے کی نیت کی تھی تو عدالتی فیصلے میں اور نہ ہی اللہ کے نزدیک کسی صورت میں بھی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ سواری کا ذکر نہیں کیا اس لیے لفظ میں کسی تخصیص کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ "خیل" پر سوار نہیں ہو گا پھر ٹٹو پر یا گھوڑے پر سوار ہوا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ خیل کا لفظ اسم جنس ہے جو تمام انواع (گھوڑے، ٹٹو وغیرہ) کے لیے بولا جاتا ہے۔

اگر قسم کھائی کہ جانور پر سوار نہیں ہو گا اور اس وقت سوار تھا تو اگر کچھ دیر سوار رہا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ سوار رہنا ایسا عمل ہے جو ہر لحہ نیا ہوتا رہتا ہے اس لیے سوار رہنے کا وہی حکم ہے جو سوار ہونے کا ہے۔ یہ ایسے

---

(۱) برذون، ترکی گھوڑا، اس کی جمع براذین ہے اس کے برعکس "عراب" کا لفظ ہے۔

ہی ہے جیسے کپڑے پہنے ہوئے قسم کھائی کہ نہیں پہنے گا یا بیٹھے ہوئے قسم کھائی کہ نہیں بیٹھے گا (۱)۔

مطلب ۷: بیٹھنے پر قسم

اگر کسی نے قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا، پھر اگر کسی ایسی چیز پر بیٹھ گیا جو زمین کے اور اس کے درمیان حائل ہے مثلاً چٹائی، دری یا کرسی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ زمین پر بیٹھ گیا ہے۔ زمین پر بیٹھنے سے مراد براہ راست زمین پر بیٹھنا ہے جب کہ درمیان میں کوئی چیز حائل نہ ہو۔ اس کے برعکس اگر زمین کے اور بیٹھنے والے کے درمیان اس کا لباس حائل ہے تو اسے حائل نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ کپڑے بیٹھنے والے کے تابع ہوتے ہیں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس بستر پر نہیں بیٹھے گا، پھر اس پر اس طرح کا ایک اور بستر بچھا دیا گیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس کا بیٹھنا دوسرے بستر کی طرف منسوب ہے پہلے کی طرف نہیں۔

بستر کے بارے میں بالخصوص امام ابویوسف کا اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں: اگر قسم کھائی کہ اس بستر پر نہیں سوئے گا، پھر اس پر اور بستر بچھا دیا اور وہ اس پر سو گیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ دوسرا بستر بچھانے سے سونے کی جگہ زیادہ آرام دہ اور نرم ہو گئی ہے اور سونے کے لیے دونوں بستر مقصود ہیں۔

---

(۱) المبسوط، ۳ :۱۲ وبعد؛ البدائع، ۳ :۷۱؛ فتح القدير، ۴ :۴۲ وبعد؛ الدرالمختار على ردالمحتار، ۳:۹۴؛ الفتاوي الهندية ، ۲ :۷۴۔

اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس بستر پر نہیں سوئے گا، پھر اس کے اوپر چادر بچھائی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ چادر بستر کے تابع ہے اور چادر بچھا کر بھی یہی کہا جائے گا کہ وہ بستر پر سویا ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ "اس چارپائی یا اس چھت پر نہیں بیٹھے گا"، پھر اس پر جائے نماز یا دری بچھا کر بیٹھ گیا تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ چارپائی پر بالعموم اسی طرح بیٹھتے ہیں اور اگر کوئی چھت کے فرش پر سو گیا تب بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ چھت پر سویا ہے۔

اگر چارپائی کے اوپر دوسری چارپائی رکھ دی گئی یا چھت کے اوپر دوسری چھت بنا دی گئی تو ان پر بیٹھنے سے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ بیٹھنا دوسری چارپائی یا چھت کی طرف منسوب ہے، پہلی کی طرف نہیں۔

اگر اس نے نیت یہ کی تھی کہ پلنگ کی لکڑیوں پر نہیں بیٹھے گا یعنی ان پر کوئی چیز بچھائے بغیر، تو اللہ کے نزدیک اس کی نیت درست ہے لیکن عدالتی فیصلے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیوں کہ اگرچہ یہ مفہوم حقیقی ہے لیکن عرف وعادت کے خلاف ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں اس پلنگ کی لکڑیوں پر نہیں سوؤں گا، پھر اس پر بچھی دری پر بیٹھ گیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ وہ لکڑیوں پر نہیں سویا۔

اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا اور پھر چھت پر بیٹھ گیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اسے چھت کی زمین کہتے ہیں (۱)۔

---

(۱) البدائع، ۳: ۷۱ وبعد؛ فتح القدیر، ۴: ۹۸؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۵۵ وبعد۔

مطلب ۸: رہائش پر قسم

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں رہائش نہیں رکھے گا تو اگر وہ وہاں پہلے سے نہیں رہ رہا تو رہائش کا مطلب یہ ہوگا کہ خود وہاں رہنے لگے اور گھر میں استعمال ہونے والا اپنا سامان اس مکان میں منتقل کر دے۔ جب ایسا کیا تو رہائش ہو گئی اور حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ رہائش سے مراد کسی جگہ مستقل اور مسلسل سکونت اختیار کرنا ہے جیسا کہ بالعموم لوگ کسی جگہ سکونت اختیار کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص مسجد میں بیٹھ گیا اور رات وہیں گزارلی تو وہ مسجد میں رہائش پذیر نہیں سمجھا جائے گا۔ اور اگر رہائش کا سامان لے کر مسجد میں آ رہا تو پھر اسے مسجد کا رہائشی سمجھا جائے گا۔ قسم میں بھی اسی چیز کا اعتبار ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے(۱) کہ کسی جگہ رہائش باقی رکھنا ایسے ہی ہے جیسے نئے سرے سے کسی جگہ رہائش رکھنا۔ اگر کسی گھر میں رہنے والے نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا تو اگر قسم کے بعد اتنا وقت وہاں رہا جتنے وقت میں وہاں سے منتقل ہو جانا ممکن تھا تو حانث ہو جائے گا۔ اگر اپنا سامان منتقل کرنے کے لیے رکا رہا تو حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ خاندان اور سامان کے بغیر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوا جا سکتا۔ اس لیے انہیں بھی منتقل کرنے کی ضرورت ہے تاکہ وہاں پر اس کی منتقلی کا عمل مکمل ہو جائے۔ اگر اسے زبردستی وہاں روک لیا گیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ حدیث میں زبردستی کے عمل کی معافی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴ :۳۲۹؛ المغنی، ۸ :۷۶۷ وبعد۔

اگر ایک شخص کسی گھر میں رہتا تھا، اس نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا تو اس وقت تک اس کی قسم پوری نہیں ہو گی جب تک کہ خود، اپنے خاندان، اولاد، سامان، خادم اور گھر کا انتظام یا کام کاج کرنے والوں کے ساتھ وہاں سے منتقل نہ ہو جائے، کیوں کہ گھر میں رہائش انہیں چیزوں سے ہوتی ہے۔ پھر سکونت چھوڑنے کے لیےان سب کو منتقل کرنا ضروری ہے۔ اگر امکان کے باوجود منتقل ہونا شروع نہیں کیا تو حانث ہو جائے گا۔

یہاں تین صورتیں ممکن ہیں

۱۔ اگر اپنے خاندان اور سامان سمیت فوراً منتقل ہو گیا تو حنفیہ کے تینوں ائمہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا اور تھوڑی دیر کے لیے اس مکان میں رہنے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں اس لیے اتنا وقت دلالتاً مستثنیٰ ہے۔ امام زفر کہتے ہیں کہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ حانث ہونے کی شرط یعنی رہائش پائی گئی۔

۲۔ خود منتقل ہو گیا اور خاندان اور سامان منتقل نہیں کیا تو ائمہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیوں کہ کسی مکان میں رہائش کا مطلب جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اس طرح رہنا ہے کہ وہاں مستقل سکونت ہو اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جس صورت میں لوگ عام طور پر رہائش رکھتے ہیں۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا اور وہ وہاں رہائش پذیر ہو تو قسم تب پوری ہو گی جب ان تمام افراد واشیاء کے ساتھ وہاں سے نکل جائے جن کے ساتھ رہتا تھا اگر ایسا نہ کیا تو حانث ہو گا۔ کیوں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا، پھر خود نکل گیا اور خاندان اور سامان وہیں رہا تو عرف میں اس شخص کو اس گھر کا رہائشی کہا جائے گا۔ اس کے برعکس اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہیں رہے گا، پھر خود وہاں سے نکل گیا اور خاندان کو وہیں چھوڑ گیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں

کہ عادتاً ایسے شخص کو جو خود دمشق میں رہتا ہو اور اس کا خاندان حلب میں ہو حلب کا رہائشی نہیں کہتے۔

امام شافعی کہتے ہیں[1] حانث نہیں ہوگا بلکہ قسم کے لیے اس قدر کافی ہے کہ وہاں سے نکل جانے کی نیت سے خود گھر چھوڑ دے۔ کیوں کہ قسم کا تعلق اس کی اپنی رہائش سے ہے اور اس نے خود رہائش چھوڑ دی تو خاندان اور سامان کے وہاں رہنے سے حانث نہیں ہوگا، جیسا کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہیں رہے گا، پھر خود چلا گیا اور خاندان کو وہیں چھوڑ گیا۔ امام شافعی حنفیہ کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر میں مکہ سے روانہ ہو جاؤں اور وہاں اپنے کاغذات اور فائلیں چھوڑ آؤں تو کیا میں مکہ میں رہائشی سمجھا جاؤں گا؟ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں متعین گھر میں رہائش نہیں رکھے گا یا قیام نہیں کرے گا تو اسے فوراً وہاں سے نکل جانا چاہیے، اگر بلا عذر وہیں رکا رہا تو حانث ہو جائے گا، خواہ سامان نکال دیا ہو۔ کیوں کہ جس مکان میں نہ رہنے کی قسم کھائی تھی وہ خود اس میں ابھی موجود ہے، کیوں کہ رہائش جاری رکھنا رہائش شروع کرنے کے مترادف ہے۔ البتہ اگر روانگی کی تیاری میں مصروف ہو گیا مثلاً سامان اکٹھا کر رہا ہے، خاندان کو روانہ کر رہا ہے یا کپڑے پہن رہا ہے تو اس دوران میں وہاں ٹھہرنے سے حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں اسے رہائشی نہیں سمجھا جائے گا، خواہ اس وجہ سے اسے طویل وقت کے لیے ٹھہرنا پڑے۔ اسی طرح شادی، پاکی، لباس پہننا، سوار ہونا، کھڑا ہونا اور بیٹھنا ایسے اعمال ہیں جن کا جاری رکھنا حنفیہ کے نزدیک ان کو نئے سرے سے شروع کرنے کے مترادف ہے۔ اس کے

(۱) دیکھیے: مغنی المحتاج، ۴ :۳۲۹؛ المھذب ، ۲ :۱۳۲۔

برعکس ہم بستری، روزہ، نماز، خوشبو کا باقی رہنا ایسے اعمال ہیں جن پر فقہاء کا اتفاق ہے[1] کہ ان کو جاری رکھنا نئے سرے سے شروع کرنے کے مترادف نہیں ہے۔

۳۔ اگر خود، خاندان اور سامان منتقل ہو گیا اور معمولی سامان وہیں چھوڑ گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیوں کہ رہائش سارے سامان کے ساتھ ثابت تھی اور اگر اس میں سے کچھ باقی ہے تو ابھی رہائش برقرار ہے۔

امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اکثر سامان کے منتقل ہونے کا اعتبار ہے کیوں کہ بعض اوقات سارا سامان منتقل کرنا مشکل ہوتا ہے۔

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جس سامان سے رہائش قائم رہتی ہے اس کا اعتبار ہے، فقہاء کی رائے میں یہ قول سب سے عمدہ ہے اور لوگوں کے لیے اس میں آسانی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص مکان چھوڑنے اور واپس نہ آنے کی نیت سے چلا گیا اور وہ سارا سامان جس پر رہائش کا دارومدار ہے لے گیا اور اس کی نیت ہے کہ باقی سامان بھی لے جائے گا تو اس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ یہاں نہیں رہ رہا، بلکہ یہاں سے منتقل ہو گیا ہے اور دوسری جگہ چلا گیا ہے۔ اس لیے امام محمد کے قول کو ترجیح ہے۔

اگر اسے وہاں سے نکلنے اور سامان منتقل کرنے سے باندھ کر یا زبردستی روک دیا گیا، تو حانث نہیں ہو گا خواہ اس حالت میں کئی دن وہیں رہے کیوں کہ وہ وہاں کا رہائشی نہیں بلکہ اسے زبردستی ٹھہرایا گیا ہے، اس لیے حانث نہیں ہو گا۔

امام محمد کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا فوراً گھر سے نکل گیا اور سامان وہیں چھوڑ گیا اور تین دن تک مکان تلاش کرتا رہا اور اسے کرائے پر کوئی مکان نہیں ملا اور اس کے لیے ممکن تھا کہ مکان چھوڑ دیتا اور سامان باہر نکال لیتا تب بھی حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ

---

(۱) المغنی، ۸: ۷۷۸۔

جو لوگ مکان بدلتے ہیں، ان کا معمول یہی ہے کہ جب ایک گھر سے دوسرے گھر میں منتقل ہوتے ہیں تو سامان سڑک پر نہیں ڈال دیتے۔

امام محمد یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر رہائشی خوش حال ہو اور اس کے پاس بہت سامان ہو اور اس بات کی استطاعت ہو کہ کرائے پر انتظام کرکے ایک ہی دن میں سارا سامان منتقل کرلے لیکن اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ خود ایک ایک چیز منتقل کرتا رہا اور اس نے سال بھر یہ عمل جاری رکھا لیکن سامان منتقل کرنے کا کام چھوڑا نہیں تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ تیزی سے منتقل ہونا ضروری نہیں ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہے گا اور وہ وہاں رہائش پذیر ہے، پھر وہ خود وہاں سے نکل گیا اور کہا کہ میں نے اپنی قسم سے یہی نیت کی تھی تو اللہ کے نزدیک اسے سچا سمجھا جائے گا لیکن عدالتی فیصلے میں اسے سچا نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ اس نے ظاہر اور عادت کے خلاف نیت کی ہے۔

اور اگر قسم کھائی لیکن اس گھر میں نہیں رہ رہا اور کہا کہ میں نے صرف اپنے منتقل ہونے کی قسم کھائی ہے تو دیانتاً اور قضاءً دونوں اعتبار سے اسے سچا سمجھا جائے گا کیوں کہ اس نے ایسے مفہوم کی نیت کی جو اس کے کلام سے مراد لیا جا سکتا تھا کیوں کہ اس نے اپنے اوپر سختی کی[1]۔

(۱) المبسوط،۸ :۱۶۲ وبعد؛ الفتاوي الهندية ،۲ :۶۹؛ البدائع،۳ :۴۲ وبعد؛ فتح القدير،۴ :۳۶ وبعد؛ تبيين الحقائق،۳ :۱۱۹۔

کیا گھر میں رہائش برقرار رکھنا ابتداءً رہائش اختیار کرنے کے مترادف ہے؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ گھر میں رہائش برقرار رکھنا، لباس پہنے رہنا اور سوار رہنا ابتداءً یہ کام کرنے کے مترادف ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنے گا اور اس نے وہ کپڑا پہنا ہوا ہو، یا اس جانور پر سوار نہیں ہو گا اور وہ اس پر سوار ہو یا اس گھر میں رہائش نہیں رکھے گا اور وہ وہاں رہ رہا ہو اور یہ کام جاری رکھے تو حانث ہو جائے گا، کیوں کہ ان کاموں میں لحہ بہ لحہ تجدید ہوتی رہتی ہے۔ اس کے برعکس داخل ہونا، نکلنا، شادی کرنا اور پاک ہونا ایسے افعال ہیں جن کو جاری رکھنا ان کو شروع کرنے کے مترادف نہیں ہے۔

دونوں کے درمیان فرق کا اصول یہ ہے کہ جو کام جاری رکھا جا سکتا ہے اسے جاری رکھنے کا وہی حکم ہے جو اسے شروع کرنے کا ہے جیسے بیٹھنا، کھڑا ہونا اور دیکھنا وغیرہ اور جو جاری نہیں رکھا جا سکتا اس کا یہ حکم نہیں جیسے نکلنا، داخل ہونا۔ یہی شافعیہ کا مذہب ہے(۱)۔

اس فرق سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شخص نے رہائش، لباس یا سواری وغیرہ کی قسم کھائی اور فوراً منتقل ہونا شروع ہو گیا یا لباس اتارنے لگ گیا یا سواری سے اترنے لگ گیا تو حانث نہیں ہو گا۔ امام زفر کہتے ہیں، حانث ہو جائے گا کیوں

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۳۱؛ المهذب، ۲: ۱۳۲۔

کہ قسم کے بعد، لباس پہننے، سوار رہنے اور رہائش رکھنے کا وجود پایا گیا اگرچہ بہت تھوڑے وقت کے لیے لیکن حانث ہونے کے لیے وہی کافی ہے(۱)۔

مطلب ۹: مارنے اور قتل کرنے پر قسم

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کی قسم کھائی کہ وہ اس کو اتنا مارے کہ وہ مر جائے یا اس کا جنازہ اٹھے اور اس نے اسے قتل کرنے کی نیت نہیں کی تھی، پھر اپنی بیوی کو سخت مار ماری تو قسم پوری ہو گئی، کیوں کہ بالعموم اس طرح کے قول میں سخت مار مراد ہوتی ہے، قتل کرنا مراد نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے نزدیک، جتنے عمل کو مار کہیں گے اس سے قسم پوری ہو جائے گی، ہاتھ رکھ کر اٹھا دینا کافی نہیں اور مار کر اذیت پہنچانا بھی شرط نہیں کیوں کہ اذیت کے بغیر عمل کو بھی مار کہہ سکتے ہیں، الا یہ کہ کسی نے "سخت مار" کے الفاظ استعمال کیے ہوں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے غلام کو دس کوڑے مارے گا، پھر اس نے دس کوڑے اکٹھے کر کے اس طرح مارے کہ ہر کوڑا غلام کے بدن سے لگا ہو تو قسم پوری ہو گئی اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے دس کوڑے مار دیے۔ اگر ہر کوڑا اس کے بدن سے نہیں لگا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے دس کوڑے مارے ہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں (۱) کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو سو کوڑے کوڑے مارے گا، اس طرح ہر بار مارنے میں دس کوڑے ہوں گے، پھر دس

---

(۱) المبسوط، ۳:۳۵؛ تبیین الحقائق، ۳:۱۱۹ الدرالمختار، ۳ :۸۳۔

کوڑے اکٹھے کر کے ایک بار مار دیے تو قسم پوری نہیں ہو گی۔ کیوں کہ قسم کا مفہوم یہ ہے کہ دس بار مارے گا اور اگر صرف ایک بار مارا تو قسم پوری نہیں ہو گی جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ دس بار کوڑے مارے گا تو ایک بار دس کوڑے مارنے سے قسم پوری نہیں ہو گی۔

اگر کسی نے کہا، "بخدا میں فلاں کو دمشق میں قتل نہیں کروں گا" یا "دمشق میں فلاں عورت سے شادی نہیں کروں گا"، پھر اس نے اس شخص کو حلب میں مارا اور وہ دمشق آ کر مر گیا یا اس کے ولی نے اس کی شادی حلب میں کسی عورت کر دی جسے یہ خبر دمشق میں پہنچی اور اس نے عقد نکاح کو درست قرار دے دیا تو دونوں قسموں میں حانث ہو جائے گا۔

اگر وقت پر قسم کھائی، مثلاً کہا، میں جمعہ کو یہ (مذکورہ بالا) کام نہیں کروں گا، پھر جس شخص کے بارے میں قسم کھائی تھی وہ مار کی وجہ سے جمعہ کے روز مر گیا یا عورت نے جمعہ کے روز نکاح قبول کر لیا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا۔

قتل میں اس جگہ اور وقت کا اعتبار ہے جب اور جہاں روح پرواز کر گئی ہو اور نکاح میں اس جگہ اور وقت کا اعتبار ہے جب اور جہاں نکاح کو درست قرار دیا گیا ہو۔ خرید و فروخت میں بھی یہی صورت ہے کہ خرید و فروخت کو جائز قرار دینے کی جگہ اور وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

---

(۱) القوانين الفقهية، ۱۶۴؛ المغني، ۸ :۸۱۹؛ الشرح الكبير، ۲ :۱۴۳۔

امام محمد کہتے ہیں کہ معاہدے میں اس جگہ اور وقت کا اعتبار ہے جہاں فاعل موجود ہے، البتہ قتل میں وہ امام ابویوسف کی رائے سے متفق ہیں کہ روح نکلنے کے وقت اور جگہ کا اعتبار ہوگا (۱)۔

اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا، پھر اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کیا جس سے اسے تکلیف پہنچی مثلاً دانتوں سے کاٹا یا گلا دبایا، یا بال کھینچے، خواہ مزاح میں ہی کیا ہو، تو حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ مارنا ایذا رساں فعل کا نام ہے اور ایذا پہنچانے کا عمل اس سے سرزد ہوا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ کھیل کود میں اگر ایسا کیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ عرف میں اس کو ہنسی مذاق کہتے ہیں مارنا نہیں کہتے۔

اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ "اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری بیوی طلاق " جب کہ فلاں مر چکا تھا، اگر تو اسے قسم کھاتے وقت اس کی موت کا علم تھا تو فوراً حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس کی قسم کو صحیح قرار دینے اور اسے پورا کرنے کا تصور ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ زندگی لوٹانے پر قادر ہے کیوں کہ روح نہیں مرتی، پس اسے قتل کرنا ممکن ہے، پھر فوراً اس لیے حانث ہو جائے گا کہ عادتاً ایسی قسم پورا کرنے سے وہ عاجز ہے جیسے کہ کوئی آسمان پر چڑھنے کی قسم کھائے۔

اگر اسے اس کی موت کا علم نہیں تھا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے اس کی موجودہ زندگی پر قسم کھائی تھی اور اسے اس کے مرنے کا علم نہیں تھا۔ امام ابویوسف کہتے ہیں کہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ ان کے نزدیک قسم کے درست ہونے کے لیےاسے پورا کر سکنے کا تصور ہونا

---

(۱) البدائع، ۳: ۷۶ وبعد؛ الفتاوي الهندية، ۲: ۱۱۸۔

ضروری نہیں۔ یہی اختلاف اوپر مذکور اس مسئلہ میں بھی ہے کہ اگر کسی کو معلوم ہے کہ لوٹے میں پانی نہیں لیکن اس نے قسم کھالی کہ "اگر میں وہ پانی نہ پیوں جو اس لوٹے میں ہے تو میری بیوی طلاق" (۱)۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ کل فلاں کو مارے گا، پھر قسم کھانے والا آج ہی مر گیا تو حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک حانث نہیں ہو گا۔ اگر جس کے بارے میں قسم کھائی تھی وہ اگلے دن مرا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ قسم کھانے والے نے اپنی قسم اپنے وقت پر کسی زبردستی یا بھول چوک کے عذر کے بغیر پوری نہیں کی اور وہ ایسے افراد میں سے تھا جو حانث ہو جاتے ہیں (۲)۔ یہی حکم اس شخص پر بھی منطبق ہو گا جس نے قسم کھائی کہ میں کل اس لوٹے کا پانی پیوں گا اور وہ پانی آج ہی بہہ گیا یا کل یہ روٹی کھاؤں گا اور وہ روٹی آج ہی ختم ہو گئی تو حانث ہو جائے گا۔

مطلب ۱۰: ایسی چیز پر قسم جو قسم کھانے والے کے سوا کسی اور کی طرف منسوب ہو

کسی دوسرے کی ملکیت پر قسم کھانا: اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کی ملکیت پر قسم کھائی تو جس کام کی قسم کھائی اس کو کرتے وقت اگر وہ شے اس کی ملکیت ہے تو حانث ہو جائے گا، خواہ قسم کھاتے وقت وہ اس کی ملکیت میں ہو یا نہ ہو۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا کھانا نہیں کھائے گا یا اس کا مشروب نہیں

---

(۱) فتح القدیر، ۴: ۱۰۱؛ تبیین الحقائق، ۳: ۱۵۹؛ الدرالمختار، ۳: ۱۴۳ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۴۷۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۸۶ وبعد۔

پیئے گا یا اس کے گھر میں داخل نہیں ہو گا یا اس کے جانور پر سوار نہیں ہو گا یا اس کا کپڑا نہیں پہنے گا اور ان میں سے کوئی چیز اس وقت اس کی ملکیت میں نہیں تھی، بعد میں وہ ان کا مالک ہو گیا تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس وقت اس کی ملکیت میں تھی بعد میں ملکیت ختم ہو گئی پھر اس نے وہ کام کیا، جس کی قسم کھائی تھی تو بالاتفاق حانث نہیں ہو گا۔

ملکیت کی موجودگی کی صورت میں حانث ہونے کا حکم حنفیہ کی ظاہر روایت کے مطابق ہے، کیوں کہ اس قسم کا مقصد فلاں کی ملکیت کی کسی چیز سے استفادہ نہ کرنے کا عہد کرنا ہے، پس کام کرتے وقت ملکیت کا اعتبار ہو گا۔ النوادر میں امام محمد سے ایک اور روایت بھی ہے، نیز امام ابویوسف سے بھی ایک اور روایت ہے۔

لیکن اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں عورت کے شوہر یا فلاں کی بیوی یا فلاں کے دوست یا بیٹی یا بھائی سے بات نہیں کرے گا، تو اس سے مراد وہ افراد ہیں جو قسم کے وقت موجود ہوں۔ مستقبل میں بننے والے شوہر یا بیوی یا دوست یا ہونے والا بیٹا وغیرہ اس سے مراد نہیں ہوں گے۔ اور اگر ان کا نکاح یا دوستی ختم ہونے کے بعد بات کی تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا۔

اگر کسی دوسرے کی مملوکہ چیز کی طرف اشارہ کر کے قسم کھائی، مثلاً کہا، میں فلاں شخص کے اس گھر میں داخل نہیں ہو گا یا فلاں کی اس سواری پر نہیں بیٹھوں گا یا فلاں کا یہ کپڑا نہیں پہنوں گا، پھر اس شخص نے وہ گھر یا سواری یا کپڑا فروخت کر دیا، اس کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہوا یا اس سواری پر بیٹھا یا وہ کپڑا پہنا، یعنی جب اس کی ملکیت ختم ہو گئی تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک حانث نہیں ہو گا بشرطیکہ اس نے قسم میں خاص اس چیز کی نیت نہ کی ہو۔ امام محمد کہتے ہیں کہ حانث ہو جائے گا، ہاں اگر اس نے قسم میں اس کی ملکیت کی

نیت کی تھی تو حانث نہیں ہو گا۔ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف نے حانث ہونے کے لیے اشارہ اور ملکیت دونوں کا بیک وقت اعتبار کیا کہ جب فعل کا ارتکاب ہو تو یہ دونوں شرائط بیک وقت موجود ہوں، چوں کہ ملکیت ختم ہونے سے دونوں بیک وقت موجود نہیں رہیں، اس لیے حانث نہیں ہو گا جب کہ امام محمد نے صرف اشارے کا اعتبار کیا ہے۔

اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس شخص سے بات نہیں کرے گا یا اس گھر میں داخل نہیں ہو گا یا اس جانور پر سوار نہیں ہو گا تو اس کی خلاف ورزی کرنے سے حانث ہو جائے گا، کیوں کہ اس میں اس متعین چیز کا اعتبار ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے(۱)۔

اس مطلب سے متعلق دو اضافی مباحث ہیں

بحث ۱: ایسے کام پر قسم جو قسم کھانے والے کے سوا کسی اور سے صادر ہو۔ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں خریدا ہوا کپڑا نہیں پہنے گا، پھر فلاں نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر کپڑا خریدا جو اس نے پہن لیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ اس نے ایسا کپڑا پہنا ہے جس کا کچھ حصہ فلاں نے خریدا تھا، سارا نہیں۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کا خریدا ہوا کھانا نہیں کھائے گا، پھر اس نے ایسا کھانا کھا لیا جو فلاں نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر خریدا تھا تو حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس نے وہ کھانا کھا لیا جو فلاں نے خریدا تھا کیوں کہ کھانے کا

---

(۱) البدائع، ۳: ۷۹۔

کچھ حصہ بھی حقیقتاً ایک مکمل کھانا ہے اور اسے عرف میں کھانا ہی کہتے ہیں۔اس کے برعکس اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا، پھر ایسے گھر میں داخل ہوا جو فلاں کا اور کسی دوسرے کا مشترک گھر ہے تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ گھر کے ایک حصے کو گھر نہیں کہتے، اسی طرح اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں کا کپڑا یا فلاں کا خریدا ہوا یا بنا ہوا کپڑا نہیں پہنے گا اور پھر ایسا کپڑا پہن لیا جو فلاں کا اور کسی دوسرے کا مشترکہ خریدا یا بنا ہوا تھا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ کپڑے کے کچھ حصے کو کپڑا نہیں کہتے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کے بنے ہوئے کپڑے میں سے نہیں پہنے گا، پھر ایسا کپڑا پہن لیا جو فلاں نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر بنا تھا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ فلاں کے بنے ہوئے کپڑے میں سے ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پکائے ہوئے میں سے یا اس کی روٹی میں سے نہیں کھائے گا، پھر اس کی اور کسی دوسرے کی مشترک پکائی ہوئی چیز یا روٹی کھالی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ پکائی ہوئی چیز کا ہر جزو پکایا ہوا ہے اور روٹی کا ہر جزو روٹی ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کی پکائی ہوئی ہنڈیا میں سے نہیں کھائے گا، پھر ایسی ہنڈیا میں سے کھا لیا جو فلاں نے کسی دوسرے کے ساتھ مل کر پکائی تھی تو حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ ہنڈیا کا ہر جزو ہنڈیا نہیں ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کی روٹی (رغیف) نہیں کھائے گا، پھر ایسی روٹی کھالی جو فلاں کی اور کسی دوسرے کی مشترک تھی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ روٹی کے

ٹکڑے کو روٹی (رغیف) نہیں کہتے۔ خباز (روٹی پکانے والا) اس شخص کو کہتے ہیں جو تنور میں یا چولھے پر روٹی پکاتا ہے، جو آٹا گوندھتا ہے یا روٹی بناتا ہے اسے خباز نہیں کہتے اور "طابخ" اسے کہتے ہیں جو آگ جلاتا ہے نہ کہ وہ شخص جو ہنڈیا رکھتا ہے، اس میں پانی اور گوشت ڈالتا ہے کیوں کہ یہ کام پکنے کے مقدمات ہیں جب کہ پکنا گوشت کا گلنا ہے جو آگ جلانے سے ہوتا ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کی کمائی سے نہیں کھائے گا تو کمائی سے مراد وہ اشیاء ہیں جو کسی شخص کے قول یا فعل سے اس کی ملکیت ہو جائے مثلاً مباح چیزوں پر قبضہ کرنا، شکار کرنا، خریدنا، اجارہ پر لینا، ہدیہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ کا مال قبول کرنا، یعنی ایسی اشیاء جن کے قبول کرنے پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

وراثت وارث کی کمائی نہیں ہے کیوں کہ اس میں ملکیت وارث کے ارادے کے بغیر ثابت ہو جاتی ہے۔

اگر جس شخص کے بارے میں قسم کھائی تھی اس نے کچھ کمایا تھا، لیکن وہ مر گیا اور کوئی دوسرا شخص بذریعہ وراثت اس کا مالک بن گیا، اب قسم کھانے والے نے وہ چیز کھا لی تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ وہ چیز اس شخص کی کمائی تھی جس کے بارے میں قسم کھائی گئی، وارث کی کمائی نہیں تھی، اس لیے یہ مورث کی طرف منسوب رہے گی۔

البتہ اگر اس شخص نے جس کے بارے میں قسم کھائی گئی تھی اپنی کمائی کی کوئی چیز بیچ دی، پھر قسم کھانے والے نے وہ چیز کھا لی تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ

اب اس کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور اب اپنے اصل مالک کی طرف منسوب نہیں رہی (۱)۔

بحث ۲: قسم کھانے والے کے حکم سے کسی دوسرے شخص کا عمل

اگر کسی نے قسم کھائی کہ "بخدا فلاں کام نہیں کروں گا"، پھر اس نے کسی دوسرے کو وہ کام کرنے کا کہا تو جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے اس کی حیثیت کو دیکھا جائے گا۔

۱۔ اگر وہ ایسا کام ہو کہ جس کے حقوق[۲] فاعل کی طرف لوٹتے ہوں مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، اور تقسیم تو حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ ان معاہدات کے حقوق براہ راست عقد کرنے والے کے ساتھ مختص ہوتے ہیں، عقد کا حکم دینے والے کے ساتھ نہیں۔ اس صورت میں فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ فاعل کی طرف فعل اس لیے منسوب ہوتا ہے کہ وہی حقیقتاً معاہدہ کرنے والا ہے، جب کہ حکم دینے والے کی طرف معاہدے کا حکم یعنی معاہدے کی غرض و غایت منسوب ہوتی ہے۔ پھر خرید و فروخت میں حکم یہ ہے کہ مال تجارت کی ملکیت خریدار کی طرف اور اس کی قیمت کی ملکیت فروخت کرنے والے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

---

(۱) البدائع، ۳: ۵۷، ۶۴۔

(۲) حقوق معاہدہ سے وہ اعمال مراد ہیں جو معاہدے کی غرض وغایت کی تکمیل کے لیے معاہدے کے حکم تک پہنچنے کے لیے ضروری ہوں، جیسے سامان تجارت سپرد کرنا، قیمت وصول کرنا، عیب یا خیار رویت یا شرط کی بناء پر مال واپس کرنا۔

اس قسم کے معاہدوں میں قسم کھانے والا اس معاہدے کے انعقاد پر حانث نہیں ہو گا۔ البتہ اگر قسم کھانے والا ایسا شخص ہو جو یہ معاہدے بذات خود نہیں کر سکتا مثلاً قاضی، بادشاہ وغیرہ، وہ ان افعال کا محض حکم دینے سے ہی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ بالعموم یہ معاہدے ان کی طرف سے دوسرے لوگوں کے توسط سے تکمیل پذیر ہوتی ہیں۔

۲۔ اگر وہ کام ایسا ہو کہ جس کے حقوق حکم دینے والے کے لیے ثابت ہوتے ہوں یا اس کے کوئی حقوق ہی نہ ہوں مثلاً نکاح، طلاق، ہبہ، صدقہ، لباس پہنانا، حقوق کا فیصلہ اور محکمہ قضاء کے روبرو دعویٰ کرنا اور شراکت۔ مثلاً قسم کھائی کہ فلاں کے ساتھ شراکت نہیں کرے گا پھر کسی دوسرے سے کہا کہ وہ اس کے ساتھ شراکت کا معاہدہ کرے اور مثلاً مارنا، ذبح کرنا، قتل کرنا، عمارت بنانا، کپڑے سینا اور خرچ دینا وغیرہ۔ اگر قسم کھانے والے نے خود یہ کام کیے یا کسی دوسرے کو کرنے کا حکم دیا، دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔ کیوں کہ جن افعال میں حقوق نہیں ہوتے یا حقوق حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوتے ہیں وہ افعال فاعل کی طرف منسوب نہیں ہوں گے بلکہ حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوں گے۔

صلح کے معاہدے کے بارے میں امام ابویوسف سے دو روایات ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ صلح نہیں کرے گا، پھر کسی دوسرے کو صلح کا وکیل بنایا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ صلح خرید وفروخت کی طرح معاوضے کا معاہدہ ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ صلح کسی حق کو ساقط کرنے سے عبارت ہے جیسا کہ کسی کو قرض معاف کر دینا۔

اگر قسم کھانے والے نے، ان افعال کے بارے میں جن کے حقوق حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوتے ہیں مثلاً نکاح و طلاق، یہ موقف اختیار کیا کہ میں نے قسم میں بذات خود کام کرنے پر قسم کھائی تھی تو اللہ کے نزدیک اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن

عدالتی فیصلے میں نہیں۔ کیوں کہ اس نے اپنی بات میں اس مفہوم کی نیت کی جس کا احتمال موجود تھا اگرچہ ظاہر کے خلاف تھا۔

اگر ایسے افعال جن میں حقوق نہیں مثلاً مارنا، ذبح کرنا، ان کے بارے میں قسم کھانے والے نے کہا کہ میں نے قسم میں بذات خود کام کرنے کی نیت کی تھی تو دیانتاً اور قضاءً دونوں اعتبار سے اسے سچا سمجھا جائے گا، کیوں کہ اس نے کلام میں حقیقت کی نیت کی۔ اس لیے کہ مارنا اور ذبح کرنا حقیقی افعال میں سے ہیں حکمی یا اعتباری افعال میں سے نہیں، پس کام خود کرنے کا اعتبار ہے[1]۔

مطلب ۱۱: شرعی تصرفات پر قسم

سابقہ مطالب میں بحث ایسے امور میں منحصر تھی جو انسان بطور عادت کرتا ہے اور زندگی کے نشیب و فراز میں ان امور کو انجام دیتا ہے۔ یہ مطلب قسم کے ان احوال کے لیے مختص ہے جن میں قسم کھانے والا ایسے شرعی امور پر قسم کھاتا ہے جن کے صحیح یا فاسد ہونے کے حوالے سے شارع کا کوئی حکم موجود ہے۔ مثلاً خرید وفروخت، ہبہ، عاریت، صدقہ، قرض، نکاح، نماز، روزے وغیرہ۔

سونا، چاندی نہ خریدنے پر قسم کھانا: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سونا چاندی نہیں خریدے گا پھر اس نے نقد کرنسی چاندی کی خرید لی جیسا کہ ماضی میں درہم ہوتے تھے یا سونے کی جیسے دینار یا برتن یا ڈلی یا ایسا زیور وغیرہ جو سونے یا چاندی کا بنا ہوا ہے تو امام ابویوسف کے نزدیک حانث ہو جائے گا، امام محمد کے نزدیک درہم و دینار خریدنے سے حانث نہیں ہو گا۔

---

(۱) البدائع، ۳: ۸۲ وبعد؛ الفتاوي الهندية، ۲: ۱۰۴۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ امام ابویوسف ان امور میں لغوی حقیقت کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد لوگوں میں مروج عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔

اون نہ خریدنا: اگر قسم کھائی کہ اون نہیں خریدوں گا، پھر بھیڑ خرید لی جس پر اون تھی تو حانث نہیں ہو گا۔ اس طرح کی چیزوں کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں چیز نہیں خریدے گا، پھر اس نے کوئی اور چیز خرید لی اور جس چیز کے بارے میں قسم کھائی تھی وہ ضمناً ساتھ آ گئی تو حانث نہیں ہو گا اور اگر مستقلاً ساتھ آئی تو حانث ہو گا۔ اون اس معاہدے میں مستقلاً نہیں ہے کیوں کہ بھیڑ کی خریداری میں اون کا نام شامل نہیں بلکہ وہ معاہدے میں ضمناً شامل ہوئی ہے (۱)۔

ہبہ اور صدقہ وغیرہ نہ کرنا: اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو کوئی چیز ہبہ، صدقہ یا عاریتاً یا بھلائی اور عطیے کے طور پر نہیں دے گا، پھر اسے کوئی چیز ہبہ، صدقہ، یاعاریتاً یا بھلائی یا عطیے کے طور پر دی لیکن اس شخص نے قبول نہیں کی تو جمہور حنفیہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا، امام زفر کے نزدیک نہیں ہو گا۔

قرض کے بارے میں امام محمد کی روایت یہ ہے کہ جب تک قبول نہ کرے حانث نہیں ہو گا۔ امام ابویوسف سے دو روایات ہیں، ایک امام محمد کے مطابق ہے اور دوسری یہ کہ قبول کیے بغیر حانث ہو جائے گا۔ اور اس روایت کو ترجیح ہے۔ کیوں کہ قرض کا صحیح ہونا اس امر پر موقوف نہیں کہ اس کے لیے معاوضے کا نام استعمال کیا جائے، لہٰذا یہ ہبہ کی طرح ہے۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ

---

(۱) البدائع، ۳: ۸۱۔

قرض در حقیقت خرید وفروخت کی مانند ہے کیوں کہ یہ معاوضے کے بدلے مالک بنانے کا عمل ہے۔

خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ نہ کرنے کی قسم: اگر کسی شخص نے معاوضہ والے معاہدے کے بارے میں قسم کھائی، مثلاً خرید وفروخت، بیع صرف یا سلم وغیرہ،اور پھر قسم کھانے والے نے وہ معاہدہ کر لیا لیکن دوسرے فریق نے قبول نہیں کیا تو حانث نہیں ہو گا۔

بلا معاوضہ معاہدوں مثلاً ہبہ وغیرہ اور معاوضہ والے معاہدے مثلاً خرید وفروخت میں فرق یہ ہے کہ بلا معاوضہ معاہدوں میں یک طرفہ عمل ،یعنی دینے والے کی طرف سے ملکیت منتقل ہو جاتی ہے جب کہ اسے قبول کرنا دوسرے فریق کے حق میں ثبوت حکم کے لیے شرط ہے۔ یعنی معاہدے کے شرعی نتائج کے ظہور کے لیے قبول کرنا شرط ہے جس کے نتیجے میں اس چیز کی ملکیت قبول کرنے والے کی طرف منتقل ہو تی ہے۔ ایسی صورت میں جب کسی چیز پر لغت اور شرعی اصطلاح میں فقہاء کے نزدیک معاہدے کا اطلاق ہوتا ہو تو حانث ہو جائے گا۔

جہاں تک معاوضہ والے معاہدوں کا تعلق ہے تو ان میں معاہدے کے دونوں فریق جب تک لغت اور شریعت کے اعتبار سے معاہدہ کرنے کاارادہ نہ کریں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ جب تک ایک فریق کی طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول نہ ہو اس وقت تک معاہدہ وجود میں نہیں آتا اوروہ صرف ایسے معاہدہ ہونے پر حانث ہو گا۔

اگر خرید وفروخت کا معاہدہ درست ہو اور خریدار نے مال قبول کر لیا تو قسم کھانےوالا حانث ہو جائے گا اور اگر معاہدہ فاسد ہو لیکن خریدار نے معاہدہ قبول کر

کے مال پر قبضہ کر لیا ہو تب بھی حانث ہو جائے گا، کیوں کہ خرید وفروخت کا معاہدہ، صحیح اور فاسد دونوں قسم کے معاہدوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس معاہدہ میں ایک ایسی شے کا تبادلہ جس کی ایک فریق کو رغبت ہے ایسی چیز کے ساتھ ہوا جس کی دوسرے فریق کو رغبت ہے۔

اگر ایسا معاہدہ کیا جس میں خریدار کو یا فروخت کرنے والے کو واپسی کا اختیار ہو تو امام محمد کے نزدیک حانث ہو جائے گا، امام ابویوسف کے نزدیک حانث نہیں ہو گا۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاہدہ بیع جس طرح قطعی معاہدے کے لیے استعمال ہوتا ہے جس میں اختیار نہیں ہوتا اسی طرح اس معاہدے کے لیے بھی بولا جاتا ہے جس میں اختیار ہوتا ہے۔ لوگوں کے عرف میں ان میں سے ہر قسم کو خرید وفروخت کا معاہدہ کہتے ہیں۔ البتہ جہاں اختیار ہو وہاں ملکیت کا انتقال ایک دوسری بات پر موقوف ہوتا ہے اور وہ ہے بیع کو نافذ کر دینا یا اختیار کو ختم کر دینا، پس یہ معاہدہ بیع فاسد کے مشابہ ہے۔

امام ابویوسف کی رائے کی وجہ یہ ہے کہ اختیار کے ہوتے ہوئے ملکیت منتقل نہیں ہوتی، اس لیے یہ ایسے ہی ہے جیسے فریقین میں سے ایک کی طرف سے ایجاب ہو لیکن دوسرے طرف سے قبول نہ ہوا ہو (۱)۔

نکاح نہ کرنے پر قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس عورت سے شادی نہیں کرے گا تو قسم کا تعلق صحیح نکاح سے ہو گا نکاح فاسد سے نہیں۔ اگر اس سے نکاح فاسد کر لیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ نکاح کا مقصد عورت کا اس پر حلال ہونا ہے

---

(۱) البدائع، ۳: ۸۳۔

اور نکاح فاسد سے عورت حلال نہیں ہوتی، اس کے برعکس خرید وفروخت کا مقصد ملکیت ہے جو بیع فاسد سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں (۱) اگر قسم کھائی کہ خریدے گا نہ بیچے گا تو خواہ اس نے اپنے لیے معاہدہ کیا یا کسی دوسرے کے لیے حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے وکیل نے اس کے لیے معاہدہ کیا تو حانث نہیں ہو گا۔ اگر قسم کھائی کہ شادی نہیں کرے گا یا طلاق نہیں دے گا یا نہیں مارے گا پھر یہ کام کسی دوسرے کے سپرد کر دیے تو حانث نہیں ہو گا۔

البتہ اگر یہ نیت کی ہو کہ نہ خود کرے گا نہ کسی دوسری سے کروائے گا تو حانث ہو جائے گا۔ اگر قسم کھائی کہ نکاح نہیں کرے گا تو اگر وکیل نے اس کی طرف سے عقد نکاح کر لیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے کسی دوسرے کے لیے قبول کر لیا تو حانث نہیں ہو گا۔ حنابلہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے(۲) کہ اگر کسی کام کے نہ کرنے کی قسم کھائی مثلاً خرید وفروخت یا مارنا اور پھر ان کاموں کے لیے کسی دوسرے کو وکیل بنا دیا تو حانث ہو جائے گا البتہ اگر بذات خود نہ کرنے کی نیت کی تھی تو حانث نہیں ہو گا۔

نماز نہ پڑھنے اور روزہ نہ رکھنے کی قسم: اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھے گا اور روزہ نہیں رکھے گا تو قسم کا تعلق صحیح نماز روزے سے ہو گا، فاسد سے نہیں۔ اگر طہارت کے بغیر نماز پڑھی یا نیت کے بغیر روزہ رکھ لیا تو حانث نہیں

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۰۔

(۲) المغنی، ۸: ۷۲۴ وبعد۔

ہو گا کیوں کہ ان عبادات سے مراد اللہ تعالیٰ کے قرب کا حصول ہے اور فاسد نماز روزوں سے اللہ کا قرب حاصل نہیں ہوتا۔

اگر ماضی کے صیغے کے ساتھ قسم کھائی کہ "بخدا میں نے نکاح نہیں کیا" یا "نماز نہیں پڑھی" یا "روزہ نہیں رکھا" تو اس کا تعلق صحیح اور فاسد دونوں قسم کے اعمال سے ہو گا کیوں کہ اس کلام کا مقصد نماز وغیرہ کے بارے میں خبر دینا ہے اور نماز، روزے اور نکاح کا اطلاق صحیح اور فاسد دونوں پر ہوتا ہے۔ البتہ اگر اس نے صحیح کی نیت کی تھی تو عدالتی فیصلے میں بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھے گا، پھر تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہو گیا تو جب تک رکوع اور ایک سجدہ نہ کر لے استحساناً حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ نماز مختلف افعال کے مجموعے کا نام ہے یعنی قیام، قراءت، رکوع اور سجود اور جب تک اس کے پورے افعال نہ پائے جائیں یہ مکمل نہیں ہوتی، پس جب تک سارے افعال ادا نہیں کر لے گا اسے نماز نہیں کہیں گے اور پڑھنے والے کو نمازی نہیں کہیں گے۔ اس کے برعکس تھوڑی دیر کے لیے روزے سے ہونے پر روزہ رکھنے کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "پوری نماز نہیں پڑھے گا" تو جب تک دو رکعت نہ پڑھ لے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ کم از کم نماز دو رکعات ہیں۔

اگر قسم کھائی کہ ظہر کی نماز نہیں پڑھے گا تو جب تک آخری قعدہ میں تشہد نہ پڑھ لے حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ ظہر کی نماز کی چار رکعات ہوتی ہیں اور جب تک چار رکعات پوری نہ ہو جائیں ظہر کی نماز نہیں ہوتی۔

اگر قسم کھائی کہ "روزہ نہیں رکھے گا" اور پھر صبح کو ایک گھنٹہ روزہ رکھ کر توڑ دیا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ ایک گھنٹہ روزہ رکھنے سے وہ روزہ دار کہلائے گا، اس لیے کہ

روزہ کہتے ہیں روزہ توڑ دینے والی چیزوں سے اللہ کی رضا کے لیے دور رہنا اور جب وہ کچھ دیر کے لیے ہی سہی ان چیزوں سے رکا رہا حانث ہو گیا۔

اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہیں رکھے گا تو جب تک پورا دن روزہ نہ رکھے گا حانث نہیں ہو گا کیوں کہ حانث ہونے کی شرط کم از کم ایک دن کا روزہ ہے۔

اگر قسم کھائی کہ پورا روزہ نہیں رکھے گا تو جب تک پورا ایک دن روزہ نہ رکھے حانث نہیں ہو گا کیوں کہ شرعی روزے کی کم از کم مدت ایک دن ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس افطار کرے گا، پھر اپنے گھر کے پانی سے روزہ کھول کر فلاں کے پاس جا کر کھانا کھایا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ قسم پوری کرنے کی شرط یہ تھی کہ فلاں کے پاس افطار کرے اور افطار کرنا روزہ رکھنے کی ضد ہے اور اپنے گھر پر پانی سے افطار کرنے سے افطار ہو گیا۔ البتہ اگر افطار کے لفظ سے شام کا کھانا مراد لیا تو حانث نہیں ہو گا کیوں کہ یہ مفہوم متعارف ہے، اس کی نیت درست ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے فلاں کے پاس افطار کیا، یعنی شام کا کھانا کھایا، خواہ اصل افطاری اپنی گھر پر کی ہو۔

حج نہ کرنے پر قسم کھانا : اگر قسم کھائی کہ حج نہیں کرے گا، یا ایک حج نہیں کرے گا تو جب تک طواف زیارت نہ کر لے حانث نہیں ہو گا، کیوں کہ حج مختلف عبادتوں کا مجموعہ ہے جس میں کئی قسم کے کام ہیں مثلاً وقوف عرفہ، طواف، سعی وغیرہ ان تمام افعال کے مجموعے پر حقیقتاً حج کا اطلاق ہوتا ہے نہ کہ بعض پر۔ چوں کہ اکثر افعال کا حکم وہی ہوتا ہے جو کل کا ہے، پس اگر طواف کا اکثر حصہ مکمل کر لیا تو حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ عمرہ نہیں کرے گا، پھر احرام باندھ لیا اور طواف کے چار چکر پورے کر لیے تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اکثر کام ہو گیا اور اکثر کا وہی حکم ہے جو کل کا ہے۔

اگر حج کے دوران بیوی سے ہم بستری کر لی تو حج کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے حانث نہیں ہو گا۔ کیوں کہ حج اللہ کے قرب کا ذریعہ ہے، پس قسم کا تعلق اس حج سے ہو گا جو قرب الٰہی کا ذریعہ یعنی عبادت ہے اور عبادت صحیح حج ہے فاسد نہیں، کیوں کہ حج فاسد عبادت نہیں ہے(۱)۔

(۱) البدائع، ۳: ۸۴ وبعد؛ تحفة الفقهاء، طبع قديم، ۲: ۴۸ وبعد؛ فتح القدير، ۴: ۹۳ وبعد؛ الفتاوي الهندية، ۲: ۱۰۸ وبعد؛ المغنی، ۸: ۷۲۰۔

فصل ۲

نذر (منتیں)

موضوع کا خاکہ

اس بحث میں ہم تین امور زیر بحث لائیں گے:

نذر کی تعریف، نذر کی شرائط اور نذر کا حکم۔

نذر کی تعریف اور اس کا رکن

لغت میں نذر (یعنی منت) اچھے یا برے وعدے کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں صرف اچھے وعدے کا نام نذر ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ نذر غیر متعین نیکی کے کام کو اپنے اوپر لازم کرلینا ہے[1]۔ حنفیہ کے نزدیک نذر کا رکن وہ الفاظ ہیں جو نذر پر دلالت کرتے ہوں مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا: "اللہ کے لیے مجھ پر فلاں چیز واجب ہے" یا "مجھ پر فلاں کام واجب ہے" یا "میرے ذمے نذر ہے"، یا "یہ میری ہدی ہے" یا "صدقہ ہے" یا "میرا مال صدقہ ہے" یا "جو کچھ میری ملکیت ہے وہ صدقہ ہے" وغیرہ[2]۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴ : ۳۵۴؛ راغب کہتے ہیں: نذر یہ ہے کہ کسی چیز کی خاطر اپنے اوپر کوئی ایسی چیز واجب کرلینا جو حقیقت میں واجب نہ ہو۔

(۲) البدائع، ۵:۸۱۔

حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک نذر کے تین ارکان ہیں: نذر ماننے والا، وہ چیز جس کی نذر مانی گئی ہو اور نذر کے الفاظ۔ نذر کا ماننے والا، مکلّف اور مسلمان ہو، بچے، دیوانے اور کافر کی نذر نہیں ہے۔

جس چیز کی نذر مانی گئی ہو اس کی دو قسمیں ہیں: مبہم اور معین۔ مبہم وہ نذر ہے جس کی نوعیت بیان نہ کی جائے جیسے اللہ کے لیے مجھ پر نذر ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک اس میں قسم کا کفارہ واجب ہے۔

معین کی چار اقسام ہیں:

۱۔ ثواب کے کام کی نذر، اسے پورا کرنا واجب ہے۔

۲۔ گناہ کے کام کی نذر، اسے پورا کرنا حرام ہے۔

۳۔ مکروہ کام کی نذر، اسے پورا کرنا مکروہ ہے۔

۴۔ مباح کام کی نذر، اسے پورا کرنا اور چھوڑنا مباح ہے اور چھوڑنے والے پر کوئی کفارہ نہیں۔

نذر کے الفاظ کی دو قسمیں ہیں: مطلق اور مقید

مطلق وہ ہے جو کسی نعمت پر یا بلا سبب اللہ کے شکرانے کے طور پر مانی جائے جیسے اللہ کے لیے مجھ پر اتنے روزے یا اتنی نمازیں واجب ہیں، مالکیہ کے نزدیک یہ مستحب ہے اور اسے پورا کرنا واجب ہے۔

مقید وہ ہے جو کسی شرط سے مشروط ہو، اگر فلاں شخص آ گیا یا اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو مجھ پر فلاں کام واجب ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ شرط پوری ہو جائے تو اسے پورا کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ مباح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔

نذر کی شرائط: کچھ شرائط ایسی ہیں جن کا تعلق نذر ماننے والے سے ہے اور کچھ شرائط کا تعلق اس کام سے ہے جس کی نذر مانی گئی ہو۔ نذر ماننے والے سے متعلق درج ذیل شرائط ہیں(۱)۔

۱۔اہلیت، یعنی عاقل اور بالغ ہو: دیوانے، بے شعور بچے اور شعور والے لڑکے کی نذر نہیں ہوتی، کیوں کہ یہ سب شرعی احکام میں سے کسی کے مکلّف نہیں ہیں، پس ان پر نذر پورا کرنا واجب نہیں۔

۲۔اسلام: کافر کی نذر صحیح نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے نذر مانی، پھر مسلمان ہو گیا تو اس کے لیے اس نذر کو پورا کرنا واجب نہیں، کیوں کہ اس میں حصول ثواب کی اہلیت تھی نہ اس پر شرعی احکام کی پابندی لازم تھی۔

نذر درست ہونے کے لیے آزادی شرط نہیں ہے، غلام کی نذر بھی درست ہوتی ہے۔ نیز اختیار اور آزادانہ رضامندی حنفیہ کے نزدیک شرط نہیں، شافعیہ کے نزدیک شرط ہے۔ ان کے نزدیک زبردستی کی منوائی گئی نذر درست نہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: "میری امت سے خطا، نسیان اور زبردستی کے کاموں کی ذمہ داری اٹھالی گئی ہے"(۲)۔

---

(۱) دیکھیے: البدائع، ۵: ۸۱ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۵۴؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۶۱؛ القوانین الفقهية، ۱۶۷ وبعد۔

(۲) طبرانی نے الکبیر میں ثوبان سے روایت کی، اور یہ حدیث صحیح ہے، دوسرے محدثین نے بھی اور راویوں سے روایت کی۔ اس کی تخریج گزر چکی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: "اللہ نے میری امت سے تین باتیں معاف کر دی ہیں۔ خطا، نسیان اور زبردستی کرائے گئے کام"۔

جس چیز کی نذر مانی گئی ہو اس کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں[1]۔

۱۔ ایسی چیز کی منت مانی جائے جس کا شریعت کی نظر میں وجود متصور ہو

شرعاً جس کام کا وجود متصور نہیں ہوتا اس کی منت درست نہیں ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا، "اللہ کے لیے مجھ پر رات کے روزے واجب ہیں" یا کوئی عورت کہے، "اللہ کے لیے میں اپنے حیض کے دنوں میں روزے رکھنے کی منت مانتی ہوں"۔ اس لیے کہ رات روزے رکھنے کا وقت نہیں ہے اور حیض روزوں کے منافی ہے، کیوں کہ روزے کے شرعی وجود کے لیے حیض ونفاس سے پاک ہونا شرط ہے۔

۲۔ جس کام کی نذر مانی ہو وہ کام باعث ثواب ہو: مثلاً نماز، روزہ، حج اور صدقہ جو کام باعث ثواب نہ ہوں، ان کی نذر ماننا درست نہیں مثلاً گناہوں کی نذر ماننا جیسے کوئی کہے: "مجھ پر اللہ کے لیے شراب پینا واجب ہے"، یا "فلاں کو قتل کرنا" یا "اسے مارنا" یا "گالی دینا"، اس پر چاروں ائمہ اور دیگر علماء کا اتفاق ہے[2]۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ کی کی معصیت میں نذر نہیں اور نہ ان امور میں جن پر انسان کو اختیار نہیں"[3]۔ ارشادِ نبویؐ

---

(۱) البدائع، ۵:۸۲ وبعد۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱ :۴۰۹؛ المحلی، ۸:۳؛ مختصر الطحاوی، ۳۱۶؛ مغنی المحتاج، ۴ :۳۵۴؛ المغنی، ۹:۳؛ المہذب، ۱ :۲۴۲؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۶۸۔

(۳) مسلم؛ ابوداؤد اور نسائی نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی، نسائی اور ابوداؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی کہ آپؐ نے فرمایا: "جس چیز کا تو مالک نہیں، اس میں نذر ہے نہ قسم، نہ ہی گناہ اور قطع رحم میں۔ نصب الرایۃ، ۳ :۳۰۰؛ جامع الاصول، ۱۲ :۱۸۸؛ نیل الاوطار، ۸ :۲۳۸۔

ہے: "نذر انہیں کاموں میں جائز ہے جن میں اللہ کی رضا تلاش کی جاتی ہے"[1] نیز آپؐ نے فرمایا: "جو شخص اللہ کی اطاعت کی نذر مانے اسے اللہ کی اطاعت کرنی چاہیے اور جو کوئی اس کی نافرمانی کی نذر مانے اسے نافرمانی نہیں کرنی چاہیے"[2]۔ کیوں کہ نذر کا حکم یہ ہے کہ جس کام کی نذر مانی ہو،اسے پورا کرنا واجب ہے اور گناہ کے ارتکاب کا وجوب امر محال ہے، اس لیے گناہ کی نذر کو پورا کرنا حرام ہے۔ جمہور کے نزدیک ایسی نذر کو پورا نہ کرنے پر نذر ماننے والے پر کوئی چیز واجب نہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر قسم کا کفارہ واجب ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اسی طرح مباح کاموں کی منت ماننے سے منت واجب نہیں ہوتی مثلاً کھانا، پینا، سوار ہونا، عورت کو طلاق دینا، کیوں کہ یہ امور ثواب کے کام نہیں ہیں لہٰذا نذر ماننے سے واجب نہیں ہوتے۔

۳۔ ثواب مقصود بالذات ہے: مریض کی عیادت، جنازوں کے ساتھ چلنا، جیسے وضو کرنا، میت کو کفن پہنانا، غسل دینا، مسجد میں داخل ہونا، قرآن حکیم کو ہاتھ میں لینا، اذان کہنا، سرائے[3] اور مساجد وغیرہ بنانا جیسے امور کی نذر درست نہیں ہے۔ اگرچہ یہ کام

---

(۱) ابوداؤد نے عبد اللہؓ بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ (جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۸) امام احمد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے یہ ارشاد نبوی روایت کیا کہ: "نذر اسی چیز میں جائز ہے جس میں اللہ کی رضا جوئی ہو"، نیل الاوطار، ۸: ۲۴۲۔

(۲) بخاری، احمد اور سنن اربعہ کے مؤلفین نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، ان احادیث کی تخریج و تحقیق کے لیے (دیکھیے مؤلف اور منتصر الکتانی کی تالیف: تخریج و تحقیق احادیث تحفۃ الفقہاء ۲: ۴۵۹ وبعد)

(۳) رباطات: فقراء کے لیے وقف سرائیں اور عمارتیں۔

کار ثواب ہیں لیکن یہ تمام کام عادتاً مقصود بالذات کار ثواب نہیں ہیں، جب کہ یہ معلوم ہے کہ نذر قسم کی طرح مقصود بالذات ثواب کے کام کی مانی جا سکتی ہے۔ پس جو کام عبادت یا طاعت مقصود بالذات نہ ہو اس کی نذر ماننا درست نہیں[1]۔ نذر نماز، روزے، حج، عمرہ، اور اور اعتکاف وغیرہ کی ماننا درست ہے کیوں کہ یہ امور مقصود بالذات عبادات ہیں اور یہ بذاتِ خود شرعاً واجب عبادات ہیں۔ ارشاد نبویؐ ہے: "جس نے اللہ کی اطاعت کی نذر مانی وہ اسے پورا کرے"۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر عبادت کے ایسے کام کی نذر مانی جا سکتی ہے جو ابتداءً واجب نہ ہو جیسے مریض کی عیادت، جنازے کے ساتھ جانا، کسی دوسرے کو سلام کرنا یا اگر خالی گھر ہو تو اپنے آپ کو سلام کرنا، چھینک مارنے والے کو جواب دینا، آنے والے کو خوش آمدید کہنا کیوں کہ شریعت نے ان کاموں کی ترغیب دی ہے اور آدمی ان کے ذریعے ثواب حاصل کرتا ہے اس لیے یہ کام عبادات کی طرح ہیں۔ ایسے کام جنہیں خود کرنا شریعت نے واجب کیا ہے مثلاً نماز، روزہ اور حج تو یہ کام بالاتفاق نذر سے قطعی طور پر واجب ہو جاتے ہیں۔ اعتکاف کے نذر سے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اعتکاف کی قسم کی کچھ چیزیں واجب کی ہیں اور وہ ہیں وقوف عرفہ اور نماز میں قعدہ اخیرہ۔ ان دونوں مواقع پر رکنا اعتکاف کی طرح ہے[2]۔

اگر کسی شخص نے منت مانی کہ مجھ پر قربانی کے دن یا ایام تشریق کے روزے واجب ہیں تو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک نذر صحیح ہے کیوں کہ یہ ایسی عبادت کی نذر ہے جو مقصود بالذات ہے جیسا کہ ان دنوں کے سوا کسی دن کے روزے کی منت مانی جائے۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۸۲؛ فتح القدير والعناية، ۴: ۲۷؛ الدرالمختار على ردالمحتار، ۳: ۷۳۔

(۲) مغني المحتاج، ۴: ۳۷۰۔

جمہور علماء اور حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے یہ ہے کہ عید کے دن اور ایام تشریق کی نذر درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ گناہ کے کام کی نذر ہے اور رسول اللہ ﷺ نے ان ایام میں روزے رکھنے سے منع فرمایا۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ : "روزے نہ رکھو، یہ کھانے پینے کے دن ہیں"[۱]۔ جس کام سے روکا گیا ہو اس کا کرنا گناہ ہے اور گناہ کی نذر ماننا درست نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ کی معصیت کی نذر ماننا اور جس چیز پر انسان کا اختیار نہ ہو اس کی نذر ماننا جائز نہیں"[۲]۔

اگر کسی نے نذر مانی کہ پیدل حج کرے گا تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس پر پیدل حج کرنا واجب ہے کیوں کہ اس نے پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کر لیا اور اس میں زیادہ ثواب ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے "جس کسی نے پیدل حج کیا اسے ہر قدم پر حرم کی نیکیوں میں سے ایک نیکی ملے گی"، لوگوں نے پوچھا، حرم کی نیکی کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: "ایک کے بدلے سات سو نیکیاں"[۳]۔ اگر پیدل چلنے سے عاجز آ جائے تو سوار ہو جائے اور دم (قربانی) دے یعنی حنفیہ ،

---

(۱) اس حدیث کو اصحاب سنن، ابن حبان اور بزار نے عقبہ بن عامرؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ایام تشریق کھانے پینے اور نماز کے ایام ہیں، ان میں کوئی شخص روزہ نہ رکھے"۔ بخاری، مسلم اور احمد نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے دو دن یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن روزے رکھنے سے منع فرمایا" (ان احادیث کی تخریج کے لیے (دیکھیے: مؤلف اور کتانی کی کتاب، تخریج احادیث تحفۃ الفقہاء، ۱ :۲۹۶)۔

(۲) مراجع سابقہ، بحث شروط المنذوربہ، البدائع، ۵ :۸۳۔

(۳) ابن خزیمہ؛ حاکم نے کہا ہے کہ زاذان رضی اللہ عنہ سے یہ روایت صحیح الاسناد ہے، اس کے الفاظ مختصراً یہ ہیں: "جس نے مکہ سے پیدل حج کیا حتی کہ واپس مکہ آ گیا، اللہ تعالیٰ اس کے ہر قدم کے بدلے سات سو نیکیاں لکھے گا، اور ہر نیکی حرم کی نیکیوں جیسے ہو گی"۔ پوچھا گیا، حرم کی نیکیوں

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایک بکری کی قربانی دے۔ امام مالک نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ نذر ماننے والا جس جگہ عاجز آ جائے وہیں سے واپس لوٹ جائے۔ پھر جہاں سے عاجز آ گیا تھا وہیں سے دوبارہ پیدل چل کر جائے اور دم ان کے نزدیک اونٹ یا گائے کی قربانی ہے اور اگر وہ نہ ملیں تو بکری ذبح کرے[1]۔

اس مسئلہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ عقبہ بن عامرؓ کی بہن نے پیدل حج کرنے کی نذر مانی تھی، پھر وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور آپؐ سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: "اللہ تمہاری بہن کی نذر سے بے نیاز ہے، وہ سوار ہو جائے، اور قربانی کے لیے اونٹ ساتھ لے لے"[2]۔ چوں کہ پیدل چلنے کی منت کی وجہ سے پیدل حج واجب ہو گیا تھا، اس کے ترک کرنے سے دم واجب ہوگا جیسا کہ میقات سے احرام نہ باندھنے سے دم واجب ہوتا ہے۔

سے کیا مراد ہے؟ آپؐ نے فرمایا: "ایک نیکی پر ایک لاکھ نیکیوں کا ثواب" (الترغیب والترہیب، ۲: ۱۶۶)۔

(۱) البدائع، ۵: ۸۴؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۱۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۶۳ وبعد؛ المہذب، ۱: ۲۴۵ وبعد المغنی، ۹: ۸۔

(۲) ابوداؤد نے عبد اللہ بن عباس سے ان الفاظ سے روایت کی، احمد اور ابو یعلی نے اپنی اپنی مسند میں ان الفاظ سے روایت کی: "اللہ تعالیٰ تمہاری بہن کی نذر سے مستغنی ہے، اسے چاہیے کہ سوار ہو جائے اور تین دن روزے رکھے"، احمد اور صحاح ستہ نے عقبہ بن عامرؓ سے یہ الفاظ روایت کیے۔ "اسے چاہیے کہ پیدل چلے اور سوار ہو"، ایک روایت میں ہے، "اللہ کو تمہاری بہن کی تکلیف سے کیا حاصل، اسے کہو، چادر لے لے، اور سوار ہو جائے اور تین دن کے روزے رکھے"، جامع الاصول، ۱۲: ۱۸۵؛ مجمع الزوائد، ۴: ۱۸۹؛ نصب الرایۃ، ۳: ۳۰۵؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۴۶؛ سبل السلام، ۴: ۱۱۳۔

حنابلہ کی راجح رائے یہ ہے کہ جہاں پیدل چلنے سے عاجز آ جائے تو سوار ہو جائے اور اس کے ذمے قسم کا کفارہ ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے عقبہ بن عامر کی بہن سے فرمایا تھا، جب انہوں نے پیدل حج کرنے کی نذر مانی تھی کہ وہ " چلے اور سوار ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دے"، یہ روایت ابوداؤد کی ہے۔ جوزجانی اور ترمذی اور باقی اصحاب سنن کی روایت ہے کہ " تین دن روزہ رکھے "۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے۔ "نذر کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"[1]۔ کیوں کہ پیدل چلنا ایسے امور میں سے ہے جو احرام سے واجب ہوتے ہیں، پس اس کے ترک کرنے سے دم واجب نہیں ہوتا۔ اور ہدی ساتھ لے جانے کی حدیث ضعیف ہے جیسا کہ حاشیہ میں ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۴۔ جس مال کی منت مانی ہو وہ نذر کے وقت نذر ماننے والے کی ملکیت ہو، یا نذر ملکیت کی طرف یا ملکیت کے سبب کی طرف منسوب ہو۔ اگر اس وقت ایسی چیز کی نذر مانی جس کا وہ مالک نہیں ہے تو بالاتفاق یہ نذر صحیح نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو چیز انسان کی ملکیت میں نہیں اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے"۔ اگر نذر کی نسبت ملکیت کی طرف کی مثلاً: مستقبل میں، میں جس مال کا مالک بنوں گا وہ صدقہ ہے، یا ملکیت کے سبب کی طرف نسبت کی مثلاً جو کچھ میں خریدوں یا جس کا وارث بنوں تو حنفیہ کے نزدیک یہ نذر درست ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں۔ حنفیہ کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ

(۱) احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد؛ ترمذی اور نسائی نے عقبہ بن عامرؓ سے یہ الفاظ نقل کیے، "نذر کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا ہے"۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس سلسلے میں اور روایات بھی ہیں جن کا استقصاء ہم نے تخریج احادیث تحفة الفقهاء ۲: ۲۶۴ ومابعد میں کر دیا ہے۔

وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ـ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُواْ اللهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ،التوبہ ۹: ۷۵۔۷۷ (کچھ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ سے وعدہ کرتے ہیں کہ اگر تو ہمیں اپنے فضل سے نوازے گا تو ہم صدقہ کریں گے اور نیکو کار لوگوں میں سے ہو جائیں گے۔ پھر اللہ نے ان کے دلوں میں نفاق پیدا کر دیا، اس دن تک جب وہ اللہ سے ملیں گے اس لیے کہ انہوں نے اللہ سے وعدہ خلافی کی اور اس سبب سے کہ جھوٹ بولتے تھے)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکیت کی طرف نسبت کر کے نذر ماننا درست ہے[۱]۔

امام شافعی کے اس قول کی دلیل کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کی نذر ماننا جائز نہیں۔ عمران بن حصینؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "اللہ کی نافرمانی میں اور ایسی چیزیں جو انسان کی ملکیت میں نہ ہوں نذر نہیں ہے"[۲]۔

۵۔ نذر فرض یا واجب سے متعلق نہ ہو: کسی فرض کام کی نذر ماننا درست نہیں، خواہ وہ فرض عین ہو، مثلاً نماز پنجگانہ اور رمضان کے روزے یا فرض کفایہ مثلاً جہاد اور نمازِ جنازہ اور اسی طرح کسی واجب کام کی نذر ماننا بھی درست نہیں خواہ واجب عین ہو جیسے وتر، صدقہ فطر اور قربانی یا واجب کفایہ جیسے مردوں کو دفنانا، غسل دینا اور سلام کا جواب دینا کیوں کہ واجب کو واجب قرار دینے کا کوئی تصور نہیں ہے[۳]۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۹۰۔

(۲) المہذب، ۱: ۲۴۲۔

(۳) البدائع، ۵: ۹۰۔

نذر کا حکم

یہ بحث تین امور میں تفصیل کی متقاضی ہے

نذر کے حکم کی حیثیت، جس میں نذر کے جواز کے دلائل، حکم کے ثبوت کا وقت اور حکم کے ثبوت کی کیفیت کا بیان ہو گا۔

ا۔ نذر کے حکم کی بنیاد

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا نذر مکروہ ہے یا باعث ثواب ہے؟ حنفیہ کے نزدیک، نیکی کی نذر ماننا مباح ہے، خواہ نذر مطلق ہو یا مشروط ہو۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ نذر باعث ثواب ہے۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مطلق نذر مستحب ہے، یعنی جو نہ تو کسی کام کے ساتھ مشروط ہو اور نہ ایام کے بار بار آنے سے بار بار واجب ہوتا ہو جیسے ہر جمعرات کو روزہ رکھنے کی نذر۔ یعنی ایسی نذر مستحب ہے جو اللہ کی کسی حاصل شدہ نعمت پر شکر کے طور پر اپنے اوپر واجب کی جائے جیسے اللہ نے کسی کے مریض کو شفا دے دی یا اولاد عطا کی یا بیوی دی تو اس نے نذر مان لی۔ بار بار آنے والی نذر جیسے ہر جمعرات کو روزہ رکھنے کی نذر، مکروہ ہے۔ مشروط نذر مثلاً اگر اللہ نے میرے بیمار کو شفا دی تو میرے ذمے صدقہ ہے اس کے مکروہ اور مباح ہونے میں تردد ہے۔ باجی کی رائے میں مکروہ ہے اور ابن رشد نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ اور یہ رائے راجح ہے لیکن مشروط نذر اللہ کی تقدیر کو نہیں بدل سکتی، البتہ اس طرح اللہ تعالیٰ بخیل سے صدقہ کا مال نکالتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نذر مکروہ ہے مگر مکروہ تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔ اس دلیل کی رو سے جو ابن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی نذر مستحب نہیں ہے اور وہ یہ کہ آپ ﷺ نے نذر سے یہ کہہ کر منع فرمایا، "نذر کسی چیز کو روک نہیں سکتی۔ اس کے ذریعے بخیل سے مال نکلوایا جاتا ہے"۔ ایک روایت میں ہے، "اس سے کوئی فائدہ

نہیں ہوتا۔ اس کے ذریعے ۔۔۔ الخ" [۱]۔ اگر نذر مستحب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اور اجلہ صحابہ نذریں مانتے لیکن اس کے باوجود جس کسی نے اللہ کی اطاعت کی نذر مانی ہو، قرآن، سنت اور عقلی دلائل کی رو سے اسے پورا کرنا واجب ہے [۲]۔

---

(۱) بخاری؛ مسلم؛ احمد اور ترمذی کے سوا دیگر اصحاب سنن نے ابن عمرؓ سے روایت کی، ابوداؤد کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابوہریرہؓ سے مسنداً روایت کی، خطابی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے منع فرمانے کا مفہوم یہ ہے کہ نذر کی تاکید کرتے ہوئے آپؐ نے اسے واجب کرنے کے بعد اسے پورا نہ کرنے سے ڈرایا ہے۔ اگر اس کا یہ مفہوم ہوتا کہ آپؐ نے لوگوں کو اس سے روکا ہے تو نذر کا حکم باطل کر دیا جاتا اور اسے پورا کرنا ضروری نہ ہوتا کیوں کہ ممانعت کے باعث نذر ماننا گناہ قرار پاتا اور گناہ کو پورا کرنا ضروری نہ ہوتا۔ مراد یہ ہے کہ حدیث میں تاویل کی گئی ہے، اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے۔ ابن الاثیر نے بھی النہایۃ میں یہی بات کہی ہے اور اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو بتایا ہے کہ نذر واجب کرنے سے دنیا میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا اور نہ اس سے کوئی نقصان دور ہوتا ہے۔ نہ تقدیر بدلتی ہے۔ اس بناء پر نذر نہ مانا کرو کہ اس کی وجہ سے کوئی ایسی چیز حاصل کر لوگے جو اللہ نے تمہارے لیے مقدر نہیں کی یا کسی ایسے فیصلے سے بچ جاؤ گے جو تمہارے لیے مقدر ہو چکا ہے۔ البتہ اگر نذر مانو تو اسے پورا کرو کیوں کہ تم نے اسے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حدیث کا ظاہری مفہوم ہی مراد ہے کہ نذر ماننا مکروہ ہے کیوں کہ بخیل نذر مانتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے سے ایسے شخص سے مال نکلواتا ہے جو خود سخاوت نہیں کرتا۔ تو جب اس کی نذر پوری ہو جاتی ہے تو اسے مجبوراً مال دینا پڑتا ہے۔ (دیکھیے: المحلی، ۸:۴؛ جامع الاصول، ۱۸۱:۱۲، ۲۴۳؛ نیل الاوطار، ۲۴۰:۸؛ سبل السلام، ۱۱۰:۴)۔

(۲) المحلی، ۳:۸؛ المغنی، ۱:۹؛ مغنی المحتاج، ۳۵۴:۴؛ البدائع، ۹۰:۵؛ بدایۃ المجتہد، ۴۰۹:۱؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۱۶۲:۲۔

قرآن سے نذر کا ثبوت: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ، الحج ۲۲ :۲۹ (اپنی نذریں پوری کریں)، يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ،الدھر ۷۶: ۷ (نذر پوری کرتے ہیں اور اس دن سے ڈرتے ہیں جس کی خرابی ہر طرف پھیلی ہوئی ہوتی)۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ، المائدہ، ۵:۱(اے ایمان والو! معاہدے پورے کرو)وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً، الاسراء ۱۷ : ۳۴ (وعدے پورے کرو، وعدوں کے بارے میں بازپرس ہوگی) وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ الله إِذَا عَاهَدتُّمْ، النحل ۱۶: ۹۱ (جب اللہ سے وعدہ کرو تو اسے پورا کرو) نذر، نذر ماننے والے کی طرف سے اللہ کے ساتھ عہد کی ایک قسم ہے۔ عقود سے مراد معاہدے ہیں۔

سنت سے نذر کا ثبوت: "جس کسی نے نیکی کی نذر مانی وہ اسے پورا کرے"، نیز آپؐ نے فرمایا: "جس کسی نے نذر مانی اور نام لیا [۱] تو جس کام کا نام لیا ہے اسے پورا کرے" [۲]۔ "علیٰ" کا کلمہ واجب قرار دینے کا مفہوم دیتا ہے۔

عقلی دلائل سے نذر کا ثبوت: جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے تو ہر مسلمان اللہ کے قرب کے حصول کا محتاج ہے، اس کے لیے کوئی ایسی نیکی کرنا چاہتا ہے جو بذات خود مقصود ہو لیکن اسے چھوڑنا جائز ہو تاکہ اس کے ذریعے اللہ کے ہاں بلند مرتبہ حاصل کرے۔ چوں کہ نذر کے ذریعے وہ کام واجب کر لیا جاتا ہے جس کی نذر مانی ہو۔ پس اپنے اوپر کوئی کام

---

(۱) کسی عبادت کے کرنے کا نام لیا، مثلاً نماز پڑھنا، روزہ رکھنا، حج کرنا وغیرہ۔

(۲) زیلعی نے نصب الرایۃ، (۳:۳۰۰) میں اس حدیث کو غریب بتایا ہے۔ نذر پوری کرنے کے بارے میں کئی احادیث ہیں جو ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ اور عمرو بن شعیبؓ سے ان کے والد اور دادا کے توسط سے مروی ہیں۔ (دیکھیے: فتح القدیر، ۴:۲۷)۔

واجب کرنا یا کسی کام کا ترک واجب کرنا ایک ایسا طریقہ ہے جس سے نذر ماننے والے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

حنفیہ نے متعین اور غیر متعین نذر کے پورا کرنے کے حکم میں فرق بیان کرتے ہوئے کہا ہے:

ا۔اگر کسی نے نذر مانی اور نذر متعین کر دی: مثلاً کہا، مجھ پر حج یا عمرہ واجب ہے یا کہا اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو سو روپے صدقہ کروں گا تو جو کام متعین کیا اسے کرنا واجب ہے، خواہ نذر مطلق ہو یا مشروط ہو، جیسا کہ ہم نے مثالوں میں دیکھا۔ ایسی نذر کے بدلے کفارہ دینا درست نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں: نذر کی دو قسمیں ہیں۔ مطلق اور مقید۔ مطلق وہ نذر ہے جو کسی نعمت پر اللہ کے شکر کے طور پر یا بلا سبب مانی جائے جیسے میں اللہ کے لیے فلاں دن روزہ رکھوں گا یا اتنی نمازیں پڑھوں گا۔ یہ مستحب ہے اور اسے پورا کرنا واجب ہے۔ خواہ اس کے لیے نذر کا لفظ استعمال کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ہاں اگر ان الفاظ سے اس کی نیت محض اطلاع دینا ہو تو کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔

مقید وہ نذر ہے جو شرط کے ساتھ مشروط ہو مثلاً اگر فلاں شخص آ گیا، اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی یا اگر اللہ نے میری فلاں حاجت پوری کر دی تو میرے ذمے فلاں کام ہے۔ یہ منت ماننا مباح ہے ایک قول یہ ہے کہ مکروہ ہے لیکن اسے پورا کرنا مطلقاً واجب ہے اور اس امر کا کوئی اعتبار نہیں کہ نذر کس طرح مانی تھی، غصے اور لڑائی میں یا ویسے ہی[1]۔

---

(۱) القوانين الفقهية ۱۶۸، الشرح الكبير، ۲: ۱۶۱۔

شافعیہ کہتے ہیں [1] اگر نذر مشروط ہے تو اس کے ماننے کے طریقے کو دیکھا جائے گا کہ نذر ماننے والا ثواب کی نیت سے مان رہا تھا یا غیظ و غضب کی حالت میں۔

ثواب کی نیت سے نذر ماننا: [2] کہ انسان اس امر کی نیت کرے کہ اگر اسے فلاں نعمت مل گئی یا فلاں مصیبت دور ہو گئی تو ثواب کے حصول کے لیے فلاں کام کرے گا مثلاً اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دے دی تو میں روزے رکھوں گا وغیرہ۔ اس قسم کی نذر میں جب شرط پوری ہو جائے تو نذر پورا کرنا واجب ہے۔

غیظ و غضب کی نذر: [3] جسے غصے کی قسم بھی کہتے ہیں اور یمین غلق بھی، یعنی وہ نذر جو قسم کی جگہ مانی جائے یعنی نذر ماننے والا اپنے آپ کو کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرنے کے لیے یا کسی کام سے روکنے کے لیے نذر مانے، اس میں نہ تو نذر کی نیت ہو اور نہ ثواب کی مثلاً اگر میں نے فلاں سے بات کی تو مجھ پر اتنے روزے واجب ہیں وغیرہ۔ اظہر روایت یہ ہے کہ اس قسم کی نذر میں نذر ماننے والے کو اختیار ہے اگر چاہے تو اپنی نذر پوری کرے اور چاہے تو قسم کا کفارہ دے۔ جس حدیث میں ہے: "نذر کا وہی کفارہ ہے جو قسم کا ہے" [4]

---

(۱) دیکھیے: مغنی المحتاج، ۴:۳۵۵ وبعد؛ المہذب، ۱:۲۴۳۔

(۲) تبرر، البر سے تفعّل کے وزن پر ہے، اس نذر کا نام تبرر اس لیے ہے کہ اس میں نذر ماننے والا نیکی اور ثواب کی نیت کرتا ہے۔ یہ نذر، نذر مطلق اور نذر مشروط پر مشتمل ہے۔

(۳) اللجاج، لڑائی جھگڑے میں کھینچا تانی کرنا، چوں کہ نذر غیظ و غضب میں ہوتی ہے اس لیے اسے نذر لجاج کہتے ہیں۔

(۴) مسلم؛ احمد؛ ابوداؤد؛ نسائی؛ ترمذی نے اس میں یہ اضافہ کیا ہے۔ اگر متعین نہیں کی اور عقبہ بن عامر کی روایت کو مذکورہ الفاظ کے ساتھ صحیح قرار دیا، ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ، عمران بن حصینؓ اور ابوہریرہؓ سے مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

اس سے یہی نذر مراد ہے۔ چوں کہ ثواب کے لیے مانی جانے والی نذر میں قطعاً کوئی کفارہ نہیں ہے، پس یہ امر متعین ہو گیا ہے کہ حدیث میں مذکور کفارہ غیظ و غضب کی نذر کے بارے میں ہے۔

یہ امر بھی معلوم ہو گیا کہ جھگڑے کے موقع پر غیظ و غضب کی حالت میں مانی جانے والی نذر "نذر لجاج" ہے اور ثواب کے لیے مانی جانے والی نذر میں جھگڑے یا غضب کا عنصر شامل نہیں ہوتا۔ نذر مطلق سے مراد وہ نذر ہے جو کسی متعین مقصد کے حصول سے مشروط ہو نہ غیظ و غضب کی حالت میں مانی گئی ہو، مثلاً کوئی شخص کہے: اللہ کے لیے جمعرات کے دن روزہ رکھوں گا۔

حنابلہ کہتے ہیں[۱] غیظ و غضب کی نذر کا وہی حکم ہے جو قسم کا ہے اور شافعیہ کی طرح نذر ماننے والے کو اختیار دیتے ہیں چاہے تو نذر پوری کرے اور چاہے تو کفارہ دے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "غضب میں نذر نہیں ہوتی، اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"[۲]۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ نذر جس طرح بھی مانی جائے اسے پورا کرنا ضروری ہے[۳]۔

(دیکھیے: سبل السلام، ۴:۱۱۱؛ نیل الاوطار، ۸:۲۲۳ وبعد؛ نصب الرایۃ، ۳:۲۹۵؛ الإلمام، ۳۰۹؛ تخریج احادیث التحفۃ، ۲:۴۶۵)۔

(۱) المغنی، ۸:۶۹۶، ۹:۲۔

(۲) نسائی نے عمران بن الحصینؓ سے روایت کی (دیکھیے: المحلی، ۸:۸؛ جامع الاصول، ۱۲:۱۸۹ وبعد) طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں ابن عباسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی: "غضب میں نذر نہیں ہوتی" (مجمع الزوائد، ۴:۱۸۶)۔

(۳) بدایۃ المجتہد، ۱:۴۰۹؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲:۱۶۱۔

۲۔ اگر نذر غیر متعین ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ نذر ماننے والے نے اگر کوئی نیت کی تھی تو نیت کے مطابق اسے پورا کرنا واجب ہے، خواہ نذر مطلق ہو یا مقید و مشروط مثلاً کسی نے کہا: ''اللہ کے لیے مجھ پر نذر واجب ہے" یا "اگر میں نے فلاں کام کیا تو اللہ کے لیے مجھ پر نذر واجب ہے"۔ اگر روزے، نماز، حج یا عمرہ کی نیت کی تو اگر نذر مطلق تھی تو اسے فوراً پورا کرنا واجب ہے اور اگر مشروط تھی تو شرط پائے جانے پر اسے پورا کرنا واجب ہے، اس کے بدلے قسم کا کفارہ نہیں دیا جا سکتا۔

اگر نذر ماننے والے نے کوئی نیت نہیں کی تھی تو یہ نذر مبہم ہے، اس کا وہی کفارہ ہے جو قسم کا ہے۔ اگر نذر مطلق ہے تو یہ کفارہ فوراً واجب ہو جائے گا اور اگر نذر مشروط ہے تو شرط پائے جانے پر کفارہ واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "نذر قسم ہے اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک خواہ نذر کی شرط کوئی مباح کام ہو یا گناہ کا کام۔ اس کا کفارہ دینا ضروری ہے۔[۲] اور اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ اسے توڑ دے اور پھر کفارہ دے۔ کیوں

---

(۱) حدیث کا متن یہ ہے، جسے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جس کسی نے غیر متعین نذر مانی، اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے، جس کسی نے گناہ کی نذر مانی، اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے اور جس کسی نے ایسی نذر مانی جو اس کے اختیار میں نہیں تو اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"۔
(دیکھیے: تخریج احادیث تحفة الفقهاء، ۲:۴۶۴ وبعد) اس کی طرف پہلے اشارہ کر دیا گیا۔

(۲) مذہب حنفیہ کی تفصیل کے لیے (دیکھیے: المبسوط، ۸:۱۳۶؛ البدائع، ۵:۹۰۔ ۹۲؛ فتح القدیر، ۴:۲۷؛ الفتاوی الهندیة، ۲:۶۰)۔

کہ ارشاد نبوی ہے: "جو شخص کسی بات کی قسم کھاتا ہے، پھر دیکھتا ہے کہ اس کے برعکس کام کرنا بہتر ہے تو اس پر واجب ہے کہ بہتر کام کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دے"[۱]۔

اگر نذر مبہم ہے تو نذر ماننے والے نے مثلاً روزوں کی نیت کی تھی لیکن تعداد مقرر نہیں کی تو تین روزے رکھے۔

اگر اس نے ''میرے ذمے نذر ہے'' کے الفاظ کہے اور فقراء کو کھانا کھلانے کی نیت کی لیکن تعداد مقرر نہیں کی تو دس مساکین کو کھانا کھلائے۔ ہر مسکین کو نصف صاع یعنی تقریباً نصف (تقریباً ڈیڑھ کلو) رطل شامی گندم دے۔ اگر کسی نے کہا کہ ''میرے ذمے اللہ کے لیے صدقہ ہے'' تو نصف صاع واجب ہوگا، اگر کہا کہ "میرے ذمے اللہ کے لیے روزہ رکھنا ہے" تو بالاتفاق ایک دن روزہ رکھے گا اور اگر کہا کہ "میرے ذمے اللہ کے لیے نماز ہے" تو بالاتفاق دو رکعت نماز پڑھے گا۔

ان صورتوں میں حکم کی علت یہ ہے کہ نذر ماننے والے نے تعداد یا مقدار متعین نہیں کی اس لیے اتنی تعداد مراد ہو گی جس کا شریعت نے کم از کم اعتبار کیا ہے تاکہ نذر شرعی حکم کے مطابق کم از کم درجے میں پوری ہو سکے۔

مالکیہ کہتے ہیں[۲] کہ اگر کسی نے چند دن روزے رکھنے کی نذر مانی تو جتنے دن کی نیت تھی اتنے دن روزے رکھے اور اگر تعداد مقرر نہیں کی تھی تو ایک دن روزہ رکھنا کافی ہے اور اگر ساری زندگی روزے رکھنے کی نیت کی تھی تو ساری زندگی روزے رکھے البتہ عید، حیض کے دنوں اور رمضان میں نذر کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اس پر کوئی کفارہ واجب

---

(۱) احمد؛ مسلم؛ نسائی؛ ابن ماجہ نے عدی بن حاتمؓ سے اور دوسرے محدثین نے دوسرے رواۃ سے بیان کی۔ اس کی تخریج اوپر گزر چکی ہے۔ (دیکھیے: نیل الاوطار، ۸:۲۲۷)۔

(۲) القوانین الفقہیۃ ۱۶۸۔ ۱۶۰، الشرح الکبیر ۲:۱۶۶۔

نہیں ہوگا۔ بیماری اور سفر میں روزہ چھوڑ سکتا ہے البتہ ان کی قضا نہیں ہے کیوں کہ قضا ممکن ہی نہیں۔

اگر نماز کی نذر مانی تو جتنی رکعات کی نیت کی اتنی پڑھے، اگر نیت نہیں کی تو دو رکعات کافی ہیں۔ اگر سارا مال صدقہ کرنے کی نذر مانی یا قسم کھائی، پھر حانث ہو گیا تو ایک تہائی مال دینا کافی ہے اور اگر کوئی متعین مقدار مقرر کرلی تھی مثلاً نصف یا دو تہائی تو نیت کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے۔ اگر پیدل مکہ جانے کی نذر مانی تو اگر حج یا عمرہ کا ذکر کیا تو نذر پوری کرنا ضروری ہے۔ اگر حج یا عمرہ کا ذکر نہیں کیا، نہ نیت کی تو بھی اس پر حج یا عمرہ واجب ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اگر کسی نے اونٹ کی قربانی کی نذر مانی تو اگر اونٹ میسر ہو تو گائے اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اونٹ میسر نہ ہو تو امام مالکؒ کی رائے میں گائے کی قربانی دی جا سکتی ہے۔

شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے[1] جس کسی نے بیت اللہ تک پیدل جانے کی یا زیارت کی نذر مانی تو شافعی مذہب میں اس کے لیے حج یا عمرہ واجب ہے۔ اگر پیدل حج یا عمرہ کی نذر مانی تو اظہر قول یہ ہے کہ پیدل جانا واجب ہے اگر کہا کہ پیدل حج کروں گا تو جس جگہ سے احرام باندھے وہاں سے پیدل جائے اور اگر کہا کہ بیت اللہ تک پیدل جاؤں گا تو صحیح روایت یہ ہے کہ اپنے خاندانی مکانات کے پاس سے پیدل روانہ ہو، بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہو کیوں کہ اس نے ایک چیز کو اپنی عبادت کی صفت کے طور پر اپنے اوپر لازم کرلیا۔ اگر پیدل چلنے پر قادر نہ ہو تو کوئی کفارہ واجب نہیں بلکہ سوار ہونا جائز ہے کیوں کہ چلنے سے عاجز آ گیا ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴:۳۶۲ وبعد۔

مباح کام کی نذر ماننا اور گناہ کی نذر ماننا

اگر کسی شخص نے کسی مباح کام کی نذر مانی، مثلاً کہا: "اللہ کے لیے مجھ پر اپنے گھر تک چل کر جانا واجب ہے" یا "اپنے گھوڑے پر سوار ہونا" یا "اپنا لباس پہنوں گا" وغیرہ یا کسی مباح چیز کو چھوڑنے کی نذر مانی کہ مثلاً حلوا نہیں کھائے گا تو اس کے لیے اس کام کو کرنا ضروری ہے نہ چھوڑنا۔ کیوں کہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے: "ایسا کام جس میں اللہ کی رضاجوئی نہ ہو اس میں نذر نہیں ہوتی"[۱]۔ بخاری میں ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے کہ آپؐ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑے دیکھا، آپ نے اس کے بارے میں پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ یہ ابواسرائیل ہے، اس نے نذر مانی ہے کہ روزہ رکھے گا اور اس دوران بیٹھے گا نہ سائے میں جائے گا نہ بات کرے گا۔ آپؐ نے فرمایا: اس سے کہو، بات کرے، سائے میں چلا جائے، بیٹھے اور روزہ پورا کرے"[۲]۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے منت مانی کہ وہ پیدل بیت اللہ تک سفر کرے گی، اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپؐ نے

---

(۱) ابوداؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے توسط سے روایت کی۔ (دیکھیے: تخریج احادیث تحفۃ الفقہاء، ۲:۴۶۱؛ نیل الاوطار، ۸:۲۴۲ وبعد؛ مجمع الزوائد، ۴:۱۸۶)۔

(۲) مالک، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے بھی روایت کی (دیکھیے: تخریج احادیث تحفۃ الفقہاء، ۲:۴۶۱؛ جامع الاصول، ۱۲:۱۸۴؛ نیل الاوطار، ۸:۲۴۲؛ الالمام، ۳۱۱) طبرانی نے الاوسط میں جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی جس کی سند میں حجاج بن ارطاۃ ہے جو مدلس ہے۔ (مجمع الزوائد، ۴:۱۸۷)۔

فرمایا: "اللہ اس کے پیدل چلنے سے مستغنی ہے، اسے کہو سوار ہو جائے"۔[۱] رہی وہ حدیث جس میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو ایک عورت نے کہا، "میں نے نذر مانی تھی کہ آپؐ کے پاس دف بجاؤں گی تو آپؐ نے اسے کہا، اپنی نذر پوری کر لو"[۲] تو جمہور نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ کار ثواب تھا کیوں کہ اس سے مسلمانوں کو آپؐ کی آمد سے خوشی ہوئی تھی، کُفار جل بھن گئے تھے اور منافقین کی رسوائی ہوئی تھی۔

اگر کسی مباح کام کی نذر ماننے والے نے اپنی نذر کی خلاف ورزی کی تو کیا اس کے ذمے کفارہ ہے یا نہیں؟ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی اصح روایت یہ ہے کہ نذر پوری نہ کرنے پر کفارہ نہیں ہے۔ لیکن حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نذر ماننے والے کو اختیار ہے چاہے تو اپنی نذر پوری کرے جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے جس میں عورت نے دف بجانے کی نذر مانی تھی اور چاہے تو نذر پوری نہ کرے اور قسم کا کفارہ دے کیوں کہ حنابلہ کے نزدیک مباح کام کی نذر بھی منعقد ہو جاتی ہے۔ ان کی دلیل یہی دف بجانے والی حدیث ہے[۳]۔

---

(۱) ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اس عورت کو کفارے کا حکم نہیں دیا گیا۔ (جامع الاصول، ۱۲:۱۸۶)

(۲) ابوداؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے توسط سے روایت کی۔ (جامع الاصول، ۱۲:۱۸۸؛ نصب الرایة، ۳:۳۰۰)۔

(۳) اس موضوع کی تفصیل الدمشقی کی کتاب رحمة الامة فی اختلاف الائمة میں دیکھیے جو المیزان کے حاشیہ پر ہے، المیزان، ۱:۱۴۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴:۳۵۷؛ المغنی، ۹:۵؛ تحفة الفقہاء، طبع قدیم، ۲:۵۰۲؛ بدایة المجتہد، ۱:۴۱۰؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲:۱۶۲؛ الفتاوی الہندیة، ۲:۶۱؛ القوانین الفقہیة، ۱۶۸۔

اگر کسی شخص نے گناہ کرنے کی نذر مانی مثلاً مجھ پر اللہ کے لیے شراب پینا یا فلاں کو قتل کرنا یا اسے مارنا یا گالی وغیرہ دینا واجب ہے تو اس پر اجماع ہے کہ ایسی نذر کو پورا کرنا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ کی معصیت میں نذر نہیں ہے"[۱]۔ کیا ایسی نذر پر کفارہ واجب ہے؟ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ گناہ کی نذر ماننے والے پر قسم کا کفارہ ہے، لیکن گناہ کا ارتکاب کرنا جائز نہیں۔ ان کی دلیل عمران بن حصینؓ اور ابوہریرہؓ کی احادیث ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "گناہ کے کام میں نذر نہیں ہے، اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"[۲]۔

---

(۱) مسلم؛ ابوداؤد؛ نسائی، حاکم؛ بیہقی نے عمران بن حصینؓ سے ان الفاظ سے روایت کی: "معصیت میں اور جو کام انسان کے بس میں نہیں اس میں نذر نہیں ہوتی"۔ ایک حدیث میں ہے: "اللہ کی معصیت میں نذر نہیں"۔ اسے مسلم نے روایت کیا، (دیکھیے: جامع الاصول، ۱۸۸:۲؛ نصب الرایۃ، ۳۰۰:۳؛ مجمع الزوائد، ۱۸۷:۴)۔

(۲) عمران بن حصینؓ کی حدیث کی تخریج اوپر گزر چکی ہے۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "معصیت میں نذر نہیں اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"۔ ابوہریرہؓ کی حدیث کو احمد، اصحاب سنن اور بیہقی نے روایت کیا، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے البتہ منقطع ہونے کے باعث معلول ہے۔ امام احمد اور اصحاب سنن نے حضرت عائشہؓ سے یہ الفاظ نقل کیے۔ "معصیت میں نذر نہیں اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے"۔ امام احمد اور اسحاق نے اس سے استدلال کیا، طحاوی اور ابوعلی بن السکن نے اسے صحیح قرار دیا البتہ جمہور محدثین نے اسے ضعیف بتایا ہے۔ ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے یہ الفاظ نقل کیے "جس کسی نے معصیت کی نذر مانی وہ قسم کا کفارہ ادا کرے"۔ اس کی اسناد حسن ہے البتہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر موقوف ہے۔

(دیکھیے: جامع الاصول، ۱۸۸:۱۲؛ نیل الاوطار، ۸: ۲۴۳ وبعد؛ سبل السلام، ۱۱۲:۴)۔

مالکیہ، شافعیہ اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ایسی نذر میں کوئی کفارہ نہیں ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا کہ جس نے نیکی کی نذر مانی وہ اسے پوری کرے اور جس نے گناہ کی نذر مانی وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے۔ حضرت عمران بن حصینؓ اور ابوہریرہؓ کی روایت کے بارے میں ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ علماء حدیث نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کے مرکزی راوی سلیمان بن ارقم ہیں اور وہ متروک الحدیث (ناقابل اعتماد) ہیں اور عمران بن حصینؓ کی حدیث کے مرکزی راوی زہیر بن محمد ہیں جنہوں نے اپنے باپ محمد سے روایت کی اور محمد مجہول راوی ہیں اور ان سے ان کے بیٹے کے سوا کوئی شخص روایت نہیں کرتا جب کہ زہیر خود بھی منکر احادیث بیان کرنے میں مشہور ہیں۔ عقبہ بن عامرؓ کی حدیث "نذر کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا ہے" غیظ وغضب کی حالت میں مانی گئی نذر کے بارے میں ہے[1]۔

۲۔ نذر کا حکم ثابت ہونے کا وقت: یعنی جس کام کی نذر مانی ہے اسے پورا کرنے کا وقت کون سا ہے کس وقت اسے پورا کرنا واجب ہوتا ہے، اس سلسلے میں مطلق نذر میں اور ایسی نذر جو کسی شرط کے ساتھ مقید ہو یا کسی جگہ یا وقت کی طرف منسوب ہو فرق ہے۔ جس کام کی نذر مانی گئی ہے وہ یا تو بدنی عبادت ہو گی مثلاً نماز، روزہ یا مالی عبادت ہو گی مثلاً صدقہ[2]۔

---

(۱) نذر مباح کے مراجع کے لیے دیکھیے: رحمة الامة،۱۴۷ وبعد، مغنی المحتاج،۳۵۶:۴ وبعد؛ المغنی،۳:۹؛ التحفة،۵۰۲:۲؛ فتح القدیر،۲۲:۴؛ المحلی،۸؛ بدایة المجتہد،۴۰۹ وبعد؛ الدردیر،۱۶۲؛ القوانین الفقہیة،۱۶۸۔

(۲) دیکھیے: البدائع،۹۳:۵؛ فتح القدیر،۲۶:۴ وبعد؛ الدرالمختار،۷۷:۳،۷۵؛ القوانین الفقہیة، ۱۶۸۔

اگر نذر مطلق ہے: یعنی اس میں کسی کام کی، جگہ یا وقت کی شرط نہیں ہے مثلاً کسی نے کہا کہ مجھ پر ایک ماہ کے روزے یا حج یا صدقہ یا دو رکعات نماز واجب ہے تو یہ امور فوراً واجب ہو جائیں گے۔ اور کسی کام، جگہ یا وقت کی شرط نہیں ہو گی کیوں کہ وجوب کا سبب مطلق ہے لہٰذا نذر مطلقاً ثابت ہو جائے گی اور اسے جلدی پورا کرنا مستحب ہے۔

اگر نذر کسی شرط کے ساتھ معلق ہے: مثلاً اگر اللہ نے میرے بیمار کو شفا دی یا فلاں شخص آ گیا تو مجھ پر ایک ماہ کے روزے یا دو رکعات نماز یا اتنے روپے صدقہ کرنا واجب ہیں تو جب شرط پائی جائے گی تو نذر پوری کرنا واجب ہو گا، کیوں کہ کسی شرط کے ساتھ مقید ایسا ہی ہے جیسے تکمیل شدہ۔ اگر شرط پائے جانے سے پہلے نذر پوری کر دی تو وہ نفل ہو گی کیوں کہ شرط موجود نہیں اور اس سے پہلے مشروط نذر بھی موجود نہیں ہے۔

اگر کسی جگہ کے ساتھ معلق ہے: مثلاً کہا، کہ فلاں جگہ دو رکعات پڑھوں گا یا فلاں شہر کے فقراء پر صدقہ کروں گا تو امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے نزدیک کسی بھی جگہ اسے ادا کرنا جائز ہے کیوں کہ نذر سے مقصود اللہ کا تقرب ہے، اس کے لیے کسی خاص جگہ کو کوئی دخل نہیں۔

اگر مسجد حرام میں دو رکعات پڑھنے کی نذر مانی پھر کسی ایسی جگہ نوافل ادا کر لیے جو جگہ مسجد حرام سے کم محترم تھی یا سرے سے محترم نہیں تھی تو مذکورہ بالا ائمہ حنفیہ کے نزدیک نذر ادا ہو گئی۔ سب سے افضل جگہ مسجد حرام ہے پھر مسجد نبویؐ، پھر بیت المقدس، پھر جامع مسجد پھر محلے کی مسجد پھر گھر، چوں کہ مقصود ثواب ہے اس لیے وہ کسی بھی جگہ حاصل ہو جاتا ہے۔

امام زفر نے ان دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے، یعنی کسی خاص جگہ صدقہ کرنے اور خاص جگہ نماز پڑھنے کی صورتوں میں ان کے نزدیک جس جگہ کی نذر مانی ہے وہیں نذر پوری کرنا واجب ہے، کیوں کہ نذر ماننے والے نے اپنے اوپر ایک خاص جگہ نذر پورا کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔ اگر کسی دوسری جگہ نذر ادا کی گئی تو وہ ادا نہیں ہوگی۔ مسجد میں نماز کی نذر ماننے سے نذر ماننے والے کی نیت زیادہ ثواب کا حصول ہے، پس اسی طرح نذر پوری کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں[1] اگر کسی خاص جگہ یا خاص مسجد میں مثلاً تینوں مقدس مساجد میں سے کسی میں نماز پڑھنے یا اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو وہاں جانا ضروری ہے، کسی دوسری جگہ جانا ضروری نہیں۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے[2] کہ اگر کسی خاص شہر کے رہنے والوں کو صدقہ دینے کی نذر مانی تو انہیں کو دینا ضروری ہے۔ اگر کسی خاص شہر میں روزے رکھنے کی نذر مانی تو روزے رکھنے لازم ہیں کیوں کہ وہ کار ثواب ہے، روزے کے لیے جگہ کا تعین غیر ضروری ہے، کسی بھی جگہ روزے رکھ سکتا ہے۔ اگر کسی خاص شہر میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو جہاں چاہے نماز پڑھ لے کیوں کہ جگہوں کے بدلنے سے نماز کا ثواب کم زیادہ نہیں ہوتا البتہ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر ان میں سے کسی میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو اسے اسی طرح پورا کرے کیوں کہ ان مساجد کی فضیلت ہے، کیوں کہ

---

(۱) الشرح الصغیر، ۲:۲۵۵، ۲۶۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۰۔

(۲) مغنی المحتاج، ۱:۳۶۷؛ المہذب، ۱:۲۴۳ وبعد۔

ارشاد نبویؐ ہے: "تین مساجد کے سوا کسی مسجد کے لیے بطور خاص سفر نہ کیا جائے، مسجد حرام، میری یہ مسجد اور مسجد اقصیٰ"[۱]۔

صدقے کے لیے جگہ متعین کرنے کے سلسلے میں شافعیہ نے ایک روایت سے استدلال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے باپ اور دادا کے توسط سے روایت کی ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہا، یارسول اللہ، میں نے فلاں جگہ جانور ذبح کرنے کی نذر مانی ہے، وہ ایسی جگہ تھی جہاں جاہلیت میں لوگ قربانی دیا کرتے تھے، آپؐ نے فرمایا: "کسی بت کے لیے؟ اس نے کہا، نہیں، آپؐ نے پوچھا: کسی مورتی کے لیے؟ کہا نہیں، آپؐ نے فرمایا، تو پھر اپنی نذر پوری کرلو[۲]۔

---

(۱) احمد؛ بخاری؛ مسلم؛ بیہقی؛ ابوداؤد؛ نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور احمد؛ بخاری؛ مسلم؛ بیہقی، ترمذی اور ابن ماجہ نے ابوسعید خدریؓ سے اور ابن ماجہ نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ (دیکھیے: نیل الاوطار، ۸: ۲۵۴؛ سبل السلام، ۴: ۱۱۴)۔

(۲) ابوداؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کی۔ یہ حدیث اس حدیث کا تتمہ ہے۔ جس میں ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ کے پاس دف بجانے کی نذر مانی تھی، جس کی تخریج اوپر گزر چکی ہے۔ اس مفہوم میں اور احادیث بھی ہیں۔ ابن الاثیر نے النہایہ میں وثن اور صنم میں فرق بتاتے ہوئے کہا ہے: وثن وہ مورتی ہے جس کا بدن زمین کی جنس یا لکڑی پتھر وغیرہ سے انسانی شکل میں بنایا گیا ہو، پھر اسے نصب کردیا گیا ہو اور اس کی عبادت کی جاتی ہو اور صنم، بدن کے بغیر تصویر ہو۔ بعض لوگ وثن اور صنم میں فرق نہیں کرتے اور دونوں مفاہیم کے لیے ان کا اطلاق کرتے ہیں۔ وثن کا اطلاق کبھی تصویر کے سوا دوسری اشیاء پر ہوتا ہے۔ عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوا تو میرے گلے میں سونے کی صلیب تھی، آپؐ نے فرمایا: "اس وثن کو گلے سے اتار پھینکو"۔

حنابلہ کی بھی رائے یہ ہے[1] کہ اگر مذکورہ بالا تین مساجد میں سے کسی مسجد میں اعتکاف کی نذر مانی تو وہیں اعتکاف کرے۔

اگر نذر مستقبل میں کسی وقت کی طرف منسوب ہو، مثلاً کہے، مجھ پر رجب کے روزے واجب ہیں یا فلاں دن دو رکعات واجب ہیں یا فلاں دن صدقہ کرنا واجب ہے تو حنفیہ کا اتفاق ہے کہ صدقہ کے وجوب کا وہی وقت ہے جب نذر مانی تھی لہٰذا مقررہ وقت سے پہلے صدقہ کرنا جائز ہے۔

البتہ نماز اور روزے کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ نذر کے وقت ہی نماز اور روزے واجب ہو جائیں گے۔ وقت کا ذکر محض اندازے کے لیے ہے، واجب کی تعیین کے لیے نہیں کیوں کہ عبادت کے حوالے سے تمام اوقات برابر ہیں اس لیے قبل از وقت نذر کی عبادت پوری کر لینا جائز ہے۔

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جب مقررہ وقت آئے گا اس وقت نماز، روزے واجب ہوں گے۔ چوں کہ نذر ماننے والے نے ایک مخصوص وقت میں روزے اپنے اوپر واجب کیے ہیں لہٰذا اس وقت کے آنے سے پہلے واجب نہیں ہوں گے۔ اس کے برعکس صدقہ مالی عبادت ہے، اس کا وقت سے نہیں بلکہ مال سے تعلق ہے لہٰذا اس میں کسی وقت کا ذکر کرنا بے سود ہے، جب کہ بدنی عبادات وقت سے وابستہ ہوتی ہیں۔

(دیکھیے: نصب الرایۃ، ۳:۳۰۰؛ نیل الاوطار، ۸:۲۴۹ وبعد؛ الإلمام، ۳۰۹ وبعد؛ جامع الاصول، ۱۲:۱۸۷؛ مجمع الزوائد، ۴:۱۹۱)۔

(۱) کشاف القناع، ۲:۴۱۲۔

اگر کسی نے نذر مانی کہ اپنے بیٹے کو ذبح کرے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک بکری اور امام مالکؒ کے نزدیک فدیہ کے طور پر ایک اونٹ ذبح کرے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص پر کچھ بھی واجب نہیں کیوں کہ یہ گناہ کی نذر ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کے ذمے قسم کا کفارہ ہے۔ درحقیقت اس کی بنیاد قیاس پر ہے کہ یہ نذر نذر معصیت ہے یا غیظ و غضب کی نذر ہے۔ امام احمدؒ کی ایک دوسری روایت امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے کہ اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک بکری ذبح کرے اور مساکین کو کھلائے جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام کو جب بیٹے کے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور اس کے فدیے کے طور پر ایک دنبے کی قربانی دی گئی (۱)۔ اگر کسی شخص نے اپنی یا کسی اور کی قربانی دینے کی منت مانی تو اس میں بھی امام احمد کی دو روایات ہیں۔

۳۔ نذر کا حکم ثابت ہونے کی کیفیت: نذر یا تو مبہم وقت کی طرف منسوب ہو گی یا متعین وقت کی طرف۔

اگر مبہم وقت کی طرف منسوب ہو مثلاً کہے، مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ماہ کے روزے واجب ہیں اور اس کے لیے کوئی نیت نہیں کی تو اس کا حکم یہ ہے کہ روزے مطلقاً واجب ہیں، کوئی مہینہ مختص نہیں (۲)۔ اس سلسلے میں کہ کوئی واجب کب ادا کرنا واجب ہوتا

---

(۱) القوانین الفقہیۃ، ۱۷۰: المغنی، ۷۰۸:۸ وبعد۔

(۲) واجب مطلق وہ عمل ہے جس کے ادا کرنے کا شارع کی طرف سے مطالبہ قطعی ہو اور اس کے ادا کرنے کے لیے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو، جیسے جو شخص قسم توڑ دے اس کے لیے کفارہ ادا کرنا واجب ہے لیکن اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ اگر قسم کھانے والا چاہے تو حانث ہونے کے فوراً بعد کفارہ ادا کرے اور اگر چاہے تو بعد میں کسی وقت کفارہ دے دے۔ (دیکھیے: مؤلف کی کتاب اصول الفقہ، ۴۹:۱)۔

ہے علماء اصول کا اختلاف معروف ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ فوراً واجب ہوتا ہے اور بعض کی یہ ہے کہ فوراً نہیں بلکہ اپنی ساری عمر میں جب چاہے اسے ادا کر سکتا ہے۔ البتہ اگر کسی کی عمر کا صرف اتنا حصہ رہ گیا ہے کہ جس میں بمشکل اس واجب کو ادا کیا جا سکتا ہے تو پھر وہ وقت متعین ہو جائے گا۔ نذر جلدی پوری کرنا مسنون ہے اور یہی صحیح رائے ہے۔

اگر کسی نے غیر متعین وقت میں اعتکاف کی نذر مانی اور کہا: مجھ پر ایک ماہ کا اعتکاف واجب ہے اور کوئی نیت نہیں کی تو بھی یہی حکم ہے۔ البتہ روزے اور اعتکاف میں ایک فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ روزے میں اسے اختیار ہے چاہے اکٹھے رکھے چاہے وقفے سے البتہ اعتکاف جمہور کے نزدیک شافعیہ کے سوا، مسلسل کرنا یعنی دن رات جاری رکھنا واجب ہے۔ کیوں کہ اعتکاف کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مسلسل جاری رہے اور اس میں وقفہ نہ آئے اس لیے اس میں تسلسل شرط ہے جب کہ روزے کی بنیاد تسلسل پر نہیں ہے بلکہ ہر دو دن کے روزوں کے درمیان رات فاصل کے طور پر آ جاتی ہے۔ اگر روزوں کے بارے میں تسلسل یا وقفے کی نیت کی تو جیسی نیت کی اسی طرح روزے واجب ہوں گے۔

اگر نذر کسی متعین وقت کی طرف منسوب ہے مثلاً کہا، مجھ پر کل کا روزہ واجب ہے تو اس پر کل کا روزہ واجب ہوگا کیوں کہ وقت میں تاخیر کی گنجائش نہیں اس لیے بلا عذر تاخیر ممنوع ہے۔ اگر کسی نے نذر مانی کہ مجھ پر رجب کے رزوے واجب ہیں تو اس پر ایک ماہ کے روزے واجب ہیں خواہ رجب سے پہلے رکھے یا رجب شروع ہوتے ہی لیکن بلا عذر رجب سے مؤخر کرنا درست نہیں۔ اگر رجب کا پورا مہینہ روزہ رکھا صرف ایک دن چھوڑ دیا تو ایک دن کی قضا کرے اور اگر رجب کا پورا مہینہ روزہ نہیں رکھا تو دوسرے کسی مہینے میں

قضا کرے کیوں کہ واجب جب اپنے وقت سے قضا ہو جائے تو اس کے ذمے قرض رہتا ہے[1] اور رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کے مطابق قرض ادا کرنا لازمی ہے[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں اگر کسی شخص نے کسی متعین سال کے روزوں کی نذر مانی تو سال بھر روزے رکھے، البتہ عید اور ایام تشریق کے روزے نہ رکھے اور رمضان کے روزے رکھے، ان دنوں کی قضا نہیں ہے۔ اسی طرح عورت حیض ونفاس کے باعث جو روزے چھوڑ دے ان کی قضا نہ کرے اور اگر بلا عذر ایک دن بھی روزہ چھوڑ دیا تو اس کی قضا واجب ہے۔

اگر مسلسل روزے رکھنے کی نذر مانی تھی تو صحیح تر روایت کے مطابق تسلسل واجب ہوگا اور رمضان، عیدین اور ایام تشریق کے روزے قضا کرے کیوں کہ اس نے سال بھر روزے رکھنے کی نذر مانی تھی اور اس نے ان دنوں میں روزے نہیں رکھے تھے، اسی طرح اظہر روایت کے مطابق عورت حیض ونفاس کے دنوں کے روزے بھی قضا کرے۔

اگر کسی نے نفل روزہ شروع کیا اور اسے پورا کرنے کی نذر مان لی تو صحیح قول یہ ہے کہ اسے پورا کرنا واجب ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ اگر زید آ گیا تو جس دن وہ آئے گا اس سے اگلے دن کا روزہ مجھ پر واجب ہے تو اس دن کا روزہ واجب ہو جائے گا۔

---

(۱) یہ مفہوم دیکھیے: البدائع، ۵:۹۴؛ مغنی المحتاج، ۴:۳۵۹ وبعد۔

(۲) ابوداؤد اور ترمذی نے ابوامامہؓ سے روایت کی۔ ترمذی نے کہا، حدیث حسن ہے اور ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا؛ احمد؛ ابوداؤد الطیالسی، ابویعلی، دار قطنی؛ ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے بھی روایت کی۔ نصب الرایۃ، ۴:۵۷۔

فصل ۳

کفارے

کفاروں کی اقسام

کفاروں کی چار قسمیں ہیں: کفارہ ظہار، کفارہ قتل خطا، (شافعیہ کے نزدیک قتل عمد کو اسی پر قیاس کیا جاتا ہے)۔ رمضان میں دن کے وقت دانستہ ہم بستری کرنے کا کفارہ (حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دانستہ کھانے پینے کو اس پر قیاس کیا گیا ہے)[1]۔ اور کفارہ قسم۔ پہلی تینوں قسم کے کفاروں میں جو چیزیں واجب ہیں وہ ترتیب وار منضبط ہیں یعنی غلام آزاد کرنا، اگر وہ نہ ہو تو مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا اور اگر روزے نہ رکھ سکتا ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا البتہ قتل کا کفارہ اس سے مستثنیٰ ہے اس میں مسکینوں کو کھانا کھلانے کی صورت نص میں نہ ہونے کی وجہ سے مذکور نہیں ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک رمضان کے روزے کو ہم بستری کے ذریعے دانستہ توڑ دینے کے کفارے میں اختیار ہے البتہ مالکیہ کے نزدیک کھانا کھلانا افضل ہے۔ قسم توڑنے کا کفارہ ترتیب وار منضبط ہے، اس میں اختیار بھی ہے (جیسا کہ ہم آگے معلوم کریں گے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانے، کپڑے پہنانے اور غلام آزاد کرنے میں اختیار ہے، اگر ان کاموں سے عاجز ہو تو تین دن کے روزے رکھے[2]۔

---

(۱) دیکھئے مؤلف کی کتاب: اصول الفقه الاسلامی، دارالفکر، ۱: ۶۹۲۔ ۶۹۳۔

(۲) تحفة الطلاب للشیخ زکریا الانصاری، ۱۰۳ وبعد۔

ہم ذیل میں آخری کفارے کو تفصیل سے بیان کریں گے جو ہمارے اس موقع کے موضوع سے متعلق ہے۔

ہم نے روزے کی بحث میں چار کفاروں کے احکام بیان کر دیے: رمضان میں روزہ توڑنے کا کفارہ، مسافر اور مریض اگر اسی سال روزے قضا نہ کر سکیں تو ان کا کفارہ، بوڑھا شخص، جو روزے رکھنے سے معذور ہو، کا کفارہ، شافعیہ کے نزدیک حاملہ اور دودھ پلانے والی کا کفارہ جب انہیں بچے کی زندگی کا خطرہ ہو۔ ہم نے حج کی بحث میں حج کے کفارے بیان کر دیے اور غصے کی حالت میں مانی گئی نذر کے کفارے کے بارے میں بتا دیا کہ اس کا وہی کفارہ ہے جو قسم کا ہے۔ ظہار اور قتل کی بحث میں ان دونوں کے کفارے بیان کیے جائیں گے۔ حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک حد قائم کرنا قتل کا کفارہ ہے، جیسا کہ حدود کی بحث میں اس کا بیان ہو گا۔

قسم کا کفارہ

موضوع کا خاکہ

یہاں پر اس کفارے کی شرعی حیثیت، اس کے وجوب کا سبب اور اس میں واجب ہونے والے امور کی نوعیت بیان کی جائے گی اور یہ بتایا جائے گا کہ کیا کیا چیزیں واجب ہوتی ہیں۔

کفارے کی شرعی حیثیت

کفارہ کفر (کاف کی زبر کے ساتھ) سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں ستر، پردہ، چھپانا، چوں کہ یہ قسم توڑنے کے باعث ہونے والے گناہ پر پردہ ڈال دیتا ہے اس لیے اسے کفارہ کہتے ہیں۔ قسم کفارے کا سبب ہے۔

قسم کے کفارے کا ثبوت کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ہے۔

کتاب اللہ میں ارشاد ربانی ہے لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَاتُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ، المائدۃ۵: ۸۹ (اللہ تمہاری لغو قسموں پر تم سے مؤاخذہ نہیں کرے گا لیکن تم جو پختہ قسمیں کھاتے ہو ان پر مؤاخذہ کرے گا، اس کا کفارہ یہ ہے کہ جو اوسط کھانا تم اپنے خاندان کو کھلاتے ہو اس طرح کا دس مسکینوں کو کھانا کھلاؤ یا انہیں لباس پہناؤ یا ایک غلام آزاد کرو، جسے یہ چیزیں میسر نہ ہوں وہ تین دن روزے رکھے، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے، جب تم قسمیں کھاؤ، اپنی قسموں کی حفاظت کیا کرو، اس طرح اللہ تعالیٰ اپنی آیات تمہارے لیے بیان کرتا ہے تاکہ تم شکر ادا کرو)۔

سنت میں ارشاد نبوی ہے: "جب تو قسم کھائے پھر دیکھے کہ اس کے برعکس کام کرنا بہتر ہے تو بہتر کام کر اور اپنی قسم کا کفارہ دے"[۱]۔

اللہ کے نام پر کھائی گئی قسم کے کفارے کے شرعی وجوب پر مسلمانوں کا اجماع ہے[۲]۔

---

(۱) ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے عبدالرحمٰن بن سمرہؓ سے روایت کی۔ ان میں سے بعض نے اور کچھ دوسرے محدثین نے دوسرے راویوں سے بھی روایت کی۔ اس کی تخریج گزر چکی ہے۔
(دیکھیے: جامع الاصول لابن الاثیر الجزری، ۱۲ :۳۰۰)۔

(۲) المغنی، ۸ :۷۳۳؛ فتح القدیر، ۴ :۱۸؛ المبسوط، ۸ :۱۴۷۔

کفارے کے وجوب کا سبب

قسم توڑنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، خواہ قسم طاعت کی، کھائی گئی ہو یا معصیت کی یا مباح کام کی۔ علماء کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے پہلے کفارہ نہیں ہے کیوں کہ اس میں سبب سے پہلے حکم پر عمل کرنا لازم آتا ہے، اس لیے جائز نہیں۔ جیسا کہ مالک نصاب ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی جائے۔

قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا

کیا قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا افضل ہے یا بعد میں؟ حنابلہ کہتے ہیں قسم توڑنے سے پہلے اور بعد میں کفارہ دینا فضیلت میں برابر ہیں۔ امام مالک اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ قسم توڑنے کے بعد کفارہ دینا افضل ہے کیوں کہ اس میں اختلاف سے بچ جاتا ہے اور یقینی طور پر ذمہ داری پوری ہوتی ہے۔ روزے کا کفارہ پہلے دینا جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا مطلقاً جائز نہیں، جب قسم توڑنے کے بعد کفارہ دے گا تب ہی ادا ہوگا[1]۔ یہی رائے سب سے بہتر ہے کیوں کہ عادتاً مسبّب سبب کے بعد ہوتا ہے۔

کفارہ میں واجب امور کی نوعیت

کفارہ مطلقاً واجب ہے، یعنی اسے ادا کرنے کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں بلکہ قسم توڑنے کے فوراً بعد دینا جائز ہے اور اس کے بعد ساری عمر میں کسی بھی وقت دیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) المغنی،۸ :۷۱۲۔۷۱۴؛ بدایة المجتهد،۱ :۴۰۶؛ المیزان للشعرانی،۲:۱۳۰؛مغنی المحتاج،۴ :۳۲۶؛ الدرالمختار،۳ :۲۷؛ المهذب،۲ :۱۴۱؛شرح تحفة الطلاب للشیخ زکریا الانصاری،۲ :۴۸۱؛ المبسوط للسرخسی،۸ :۱۴۷؛ فتح القدیر،۴ :۲۰؛ القوانین الفقهیة، ۱۶۶۔

پھر کفارے میں جو امور واجب ہیں ان میں مالی استطاعت کی صورت میں تین امور میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا انہیں لباس پہنائے یا ایک غلام آزاد کرے، اس پر علماء کا اجماع ہے۔ کیوں کہ مذکورہ بالا آیت میں صراحت کے ساتھ ان امور کا ذکر ہے فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، المائدہ ۸۹:۵۔ اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اس اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے خاندان کو کھلاتے ہو یا انہیں لباس پہنانا ہے یا غلام آزاد کرنا ہے۔ اللہ نے ان امور میں سے بعض کو بعض پر حرف "او" کے ساتھ عطف کیا ہے اور "او" (اردو میں "یا") اختیار کے لیے ہوتا ہے[1]۔

جب کوئی شخص ان تینوں صورتوں میں سے کسی کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس کے لیے تین دن کے روزے رکھنا واجب ہیں جیسا کہ آیت میں ہے فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (جسے یہ میسر نہ ہوں وہ تین دن کے روزے رکھے)۔ میسر نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے کہ اسے کفارے کے طور پر دے سکے، مثلاً اس کے پاس صرف اپنے اور ان لوگوں کے ایک دن رات کا خرچ ہے جن کی اس پر ذمہ داری ہے اور زائد مال نہیں ہے[2]۔

---

(۱) المبسوط، ۸ :۱۲۷؛ الفتاوی الهندیة،۲ :۱۵۷؛ المغنی،۸ :۷۳۴؛ بدایة المجتهد،۱ :۴۰۳؛ البدائع،۵ :۹۷؛ مغنی المحتاج،۴ :۳۲۷۔

(۲) مغنی المحتاج،۴ :۳۲۸؛ المغنی،۸ :۷۵۶؛ الفتاوی الهندیة،۲ :۵۷؛ نهایة المحتاج للرملی،۸ :۴۰؛ المهذب،۲ :۱۴۱ ؛ الشرح الکبیر ۲ :۱۳۳۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کفارہ ادا کرتے وقت کی مالی حالت دیکھ کر اس کے عاجز ہونے کا تعین ہوگا۔ اگر قسم توڑتے وقت مال دار تھا، پھر مفلس ہو گیا تو ان کے نزدیک اس کے لیے روزے رکھنا جائز ہیں، کیوں کہ کفارہ ایسی عبادت ہے جس کا بدل موجود ہے، اس لیے کفارہ ادا کرتے وقت کی حیثیت دیکھی جائے گی نہ کہ کفارے کے وجوب کے وقت کی، مثلاً کسی شخص کی تندرستی کی حالت کی نماز قضا ہوئی تو وہ اسے بیماری کے دوران ادا کرنا چاہتا ہے تو بیٹھ کر یا اشارے سے ادا کرنا جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ روزوں سے فارغ ہونے تک مالی مجبوری برقرار رہے، اگر کسی شخص نے روزے شروع کیے پھر کھانا کھلانے یا لباس پہنانے یا غلام آزاد کرنے پر قادر ہو گیا، خواہ تیسرے دن کا روزہ مکمل ہونے سے تھوڑی دیر پہلے تو اس کے لیے روزے کا کفارہ جائز نہیں وہ مالی کفارہ دے[۱]۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کفارہ ادا کرنے کے ارادے کے وقت کی مالی مجبوری کا اعتبار ہے اگر روزے شروع کر دیے، پھر اس کے پاس مال آ گیا تو ان کے نزدیک روزے چھوڑ کر مالی کفارہ ادا کرنا ضروری نہیں، کیوں کہ روزے دوسرے کفارے کا بدل ہیں اور دوسرے کفارے پر قادر ہونے سے وہ باطل نہیں ہو جائے گا۔ اگر کسی خوش حال شخص پر کفارہ واجب ہوا پھر وہ تنگ دست ہو گیا تو ان کے نزدیک روزوں سے کفارہ ادا نہیں ہوگا[۲]۔ ہوگا[۲]۔ ان دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی رائے مختلف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک کفارہ واجب ہونے کے وقت کی مالی حالت کا اعتبار ہے۔

---

(۱) البدائع، ۳ :۹۷؛ الدرالمختار، ۳ :۶۷؛ تبیین الحقائق، ۳ :۱۱۳۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، ۲ :۱۳۳؛ حاشیہ قلیوبی وعمیرة علی المنهاج للمحلی، ۴ :۲۷۵؛ المغنی، ۸ :۷۵۵، ۷۶۲ وبعد۔

کفارے کی صورتیں

ہمیں معلوم ہے کہ قسم کے کفارے میں کھانا کھلانا، لباس پہنانا یا غلام آزاد کرنا ہے۔ اگر ان تمام صورتوں سے عاجز آجائے تو تین دن روزے رکھے۔ ہر صورت میں کیا اور کتنا واجب ہے؟

۱۔ کھانا کھلانے کی مقدار کیا ہے اور اس سے مقصود کیا ہے؟

حنفیہؒ کہتے ہیں، کھانا کھلانے سے مقصود محض کھانا مساکین کے لیے مباح کر دینا ہے، مالک بنانا مقصود نہیں کیوں کہ قرآنی نص میں اطعام (کھانا کھلانا) کے الفاظ ہیں: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے) لغت میں اطعام کا متعارف مفہوم یہ ہے کہ کسی کو کھانے پر قدرت دے دینا نہ کہ مالک بنا دینا۔ اسی طرح اشارۃ النص سے بھی حنفیہؒ کی رائے کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ (دس مسکینوں کو کھانا کھلانا) اور مسکنت حاجت کو کہتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ جو کھانا کھانے کے محتاج ہیں نہ کہ اس کے مالک بننے کے۔ اطعام کو مساکین کی طرف مضاف کرکے اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اطعام ایسا فعل ہے جس میں مسکین کو کھانا کھانے پر دست رس ہو جاتی ہے نہ یہ کہ وہ مالک بننے پر۔ اس کے برعکس زکوٰۃ، صدقہ فطر، اور زرعی پیداوار پر واجب ہونے والے عشر میں مالک بنانا ضروری ہے کیوں کہ اس سلسلے میں نص میں ایتاء (دینا) کے الفاظ ہیں اطعام کے نہیں ہیں[1]۔

---

(۱) المبسوط، ۸ :۱۵۱، البدائع، ۵ :۱۰۰؛ الدرالمختارعلی ردالمحتار لابن عابدین، ۳:۶۷؛ الفتاوی الہندیۃ، ۲ :۵۸۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ فقراء کو کھانے کا مالک بنانا ضروری ہے جیسا کہ دیگر تمام مالی عبادات میں ہے۔ کیوں کہ مالی واجبات میں ضروری ہے کہ اس کی مقدار معلوم ہو تاکہ ادا کرنے والا اس مقدار کے مطابق ادا کرے اور جو کھانا فقراء کے لیے مباح کر دیا جائے اس کی مقدار معلوم نہیں ہوتی بالخصوص جب کہ فقراء مختلف قسم کے ہوں، کچھ چھوٹے، کچھ بڑے، کچھ بہت بھوکے اور کچھ سیر شکم[۱]۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہؒ کے نزدیک کھانا کھلانے کے لیے مالک بنانا شرط نہیں بلکہ یہ شرط ہے کہ مساکین کو کھانے پر اختیار دیا جائے۔ پس مساکین کو ایک دن صبح وشام کے کھانے کی دعوت کافی ہے جب وہ آ گئے اور صبح وشام کا کھانا کھالیا تو کفارہ ادا ہو گیا جب کہ غیر حنفیہؒ کے نزدیک اس کھانے کا ان کو مالک بنانا اور انہیں دے دینا ضروری ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ جو کھانا دیا جائے اس میں کوئی عیب نہ ہو، غلے کو گھن نہ لگا ہوا ہو، اس کا ذائقہ نہ بدلا ہوا ہو، اس میں ملاوٹ یا مٹی نہ ہو جسے صاف کرنے کی ضرورت ہو۔ اسی طرح اس کا آٹا اور روٹی بھی بے عیب ہو کیوں کہ اللہ کی طرف سے ذمے میں واجب ہونے والا حق ادا کیا جا رہا ہے، اس لیے اگر عیب دار ہے تو جائز نہیں جیسا کہ زکوٰۃ میں عیب دار بکری دینا جائز نہیں۔

کھانا کھلانے کی مقدار

علماء کا اس میں اختلاف ہے، جس کا سبب یہ ہے کہ آیت مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (اپنے خاندان کو جو اوسط درجے کا کھانا کھلاتے ہو اس میں سے)

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۳۲؛ حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ علی شرح المنہاج، ۴: ۲۷۴؛ المغنی، ۸: ۷۳۴، ۷۳۶، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۱۔

کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ جن علماء نے کہا ہے کہ ایک وقت کا کھانا مراد ہے، انہوں نے کہا ہے کہ ایک مُد (یعنی تقریباً نصف کلو گرام) پیٹ بھرنے کی درمیانی مقدار ہے اور جنہوں نے ایک دن کا کھانا مراد لیا ہے یعنی صبح وشام کا انہوں نے کہا ہے کہ نصف صاع یعنی دو مُد (یعنی تقریباً / سوا ایک کلو گرام) غلہ واجب ہے[۱]۔

اس بناء پر جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ہر مسکین کو گندم کا ایک مُد دیا جائے جیساکہ صدقہ فطر میں ہے البتہ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ ایک مُد اہل مدینہ کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ وہاں معاشی تنگی تھی، دوسرے شہروں کے لوگ اپنے کھانے کا اوسط ادا کریں۔ ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ ہر شہر میں ایک مُد غلہ کافی ہے[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک قسم توڑنے والے کے شہر میں بالعموم جو غلہ استعمال ہوتا ہے اس کا ایک مُد دینا جائز ہے اور غلہ دینا بالاتفاق افضل ہے کیوں کہ اس طرح اختلاف سے بچا جاسکتا ہے۔ جمہور کے نزدیک کھانے یا لباس کی قیمت دینا جائز نہیں۔ کیوں کہ آیت: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ ---(کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے---) کا تقاضا یہی ہے۔

حنفیہّ کے نزدیک کھانا کھلانے کی مقدار گندم کا نصف صاع ہے اور کھجور، جو یا گندم یا جو کے آٹے کا ایک صاع یا ان اشیا کی نقد قیمت، جو روپے پیسے یا سامان تجارت کی صورت میں دیا جاسکتا ہے۔ جیساکہ صدقہ فطر میں ہے۔ حنفیہّ کہتے ہیں کہ یہ امر ہمارے

---

(۱) صاع = چار مد اور مد = ۳/۱۔۱ رطل عراقی، رطل عراقی = ۱۳۰ درہم اور درہم = ۲.۹۷۵ گرام یعنی مد = ۶۷۵ گرام اور صاع = ۲۷۵۱ گرام۔

(۲) بداية المجتهد، ۱: ۴۰۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۷؛ المغنی، ۸: ۷۳۶؛ القوانين الفقهية، ۱۶۵۔

سادات حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، سیدہ عائشہؓ سے ثابت ہے اور تابعین کی ایک جماعت مثلاً سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابراہیم، مجاہد اور حسن کی بھی یہی رائے ہے۔

حنفیہؒ کے نزدیک اگر کھانا کھلانا دعوت طعام کی صورت میں ہو تو اس کی مقدار دو وقت پیٹ بھر کر کھانا کھلانا ہے۔ صبح وشام یا صبح اور سحری یا سحری اور شام یا دو دن دوپہر کا کھانا وغیرہ کیوں کہ دو وقت کا کھانا کھلانا مقصود ہے۔

کھانے میں روٹی خواہ سالن کے ساتھ ہو یا بغیر سالن کے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے سالن اور بغیر سالن کی تفصیل نہیں بتائی بلکہ فرمایا: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے)۔

اسی طرح اگر کسی کو جو کی روٹی کھلادی یا کھجوریں تو بھی کافی ہے کیوں کہ گھر میں کبھی صرف یہ چیزیں اکیلی بھی کھائی جاتی ہیں۔

اگر ایک مسکین کو دس دن صبح وشام کھانا کھلایا یا ایک مسکین کو دس دن تک ہر روز نصف صاع دیا تو حنفیہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ اصل مقصد دس مساکین کی ضرورت پوری کرنا ہے اور وہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں بلکہ دس مسکینوں پر بالفعل کھانا تقسیم کرنا بالاتفاق ضروری ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر دس مسکین مل سکیں تو ایک مسکین کو دس دن کھانا کھلانا کافی نہیں لیکن اگر صرف ایک یا پانچ فقیر مثلاً مل سکیں تو ضرورت کے تحت انہیں کو کھلادینا جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بالفعل دس مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کیا ایک مسکین کو دس دن کھانا کھلایا جاسکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، دوسروں کے نزدیک جائز نہیں۔

اگر دس مسکینوں کو دوپہر کا کھانا کھلایا، پھر ہر ایک کو ایک مُد گندم دے دی تو جائز ہے، کیوں کہ اس نے دونوں اعمال مالک بنانے اور کھانا مباح کرنے کو جمع کر دیا کیوں کہ ایک وقت کے کھانے کی مقدار ایک مُد ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص کو بیس دن دوپہر کا کھانا کھلایا یا ایک شخص کو رمضان میں بیس دن شام کا کھانا کھلایا تو جائز ہے کیوں کہ مقصد حاصل ہو گیا ہے۔

البتہ اگر ایک مسکین کو ایک ہی دن دس آدمیوں کا کھانا اکٹھا دے دیا تو جائز نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے دس مساکین کی ضرورت پوری کرنے کا حکم دیا ہے، خواہ ایک دن یا دس دنوں پر تقسیم کرکے پوری کی جائے جب کہ مذکورہ بالا صورت میں یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ذمی فقراء کو کفارے اور نذر کے صدقات دینا جائز ہیں جب کہ زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے) عام ہے، اس میں مومن اور کافر کا فرق نہیں ہے۔ جب کہ زکوٰۃ کو رسول اللہ ﷺ نے مستثنیٰ کر دیا تھا جب آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا: "مسلمان مال داروں سے زکوٰۃ لو اور ان کے فقراء کو واپس کر دو"[1]۔

---

(۱) محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی؛ احمد اور صحاح ستہ میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن بھیجا تو فرمایا: "انہیں بتانا کہ اللہ نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے اغنیا سے لے کر ان کے فقراء میں لوٹا دیا جائے گا"۔ (دیکھیے نیل الاوطار، ۴:۱۱۴؛ نصب الرایۃ، ۲: ۳۲۷)۔

امام ابویوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ نذروں کے علاوہ دیگر اسلامی اموال ذمیوں کو دینا جائز نہیں، البتہ نذریں، نفلی صدقے اور حج میں دم تمتع کا گوشت وغیرہ اس سے مستثنیٰ ہے، کیوں کہ کفارہ ایسا صدقہ ہے جو اللہ نے واجب کیا ہے اس لیے زکوٰۃ کی طرح کافر کو دینا جائز نہیں جب کہ نذر ایسا صدقہ ہے جو بندے نے خود اپنے اوپر واجب کیا اور نفلی صدقہ سرے سے واجب ہی نہیں۔ حج تمتع کا گوشت صدقہ کرنا واجب نہیں کیوں کہ اس میں ثواب کا تعلق خون بہانے سے ہے[1]۔

کھانا کن لوگوں کو دیا جائے

کھانا ان لوگوں کو دیا جائے جن میں مندرجہ ذیل پانچ اوصاف ہوں:

۱۔ مساکین ہوں، دوسروں کو دینا جائز نہیں، کیوں کہ اللہ نے بطور خاص انہیں کھلانے کا حکم دیا۔

۲۔ آزاد ہوں، غلام یا مکاتب کو دینا جائز نہیں۔

۳۔ مسلمان ہوں، جمہور کے نزدیک کافر کو دینا جائز نہیں۔ خواہ ذمی ہو یا حربی۔ حنفیہؒ نے ذمی کافر کو دینے کی اجازت دی ہے کیوں کہ وہ مساکین کے زمرے میں شامل ہیں، اس لیے آیت کے عموم میں داخل ہیں۔

۴۔ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسے افراد ہوں جو کھانا کھا سکتے ہوں۔ ایسے بچے کو دینا جائز نہیں جو کھانا نہیں کھا سکتا۔ حنفیہؒ اور شافعیہ نے ایسے بچے کو دینے کی اجازت دی ہے جو کھانا نہیں کھا سکتا اور اس کا ولی اس کی طرف سے کھانا وصول کرے گا۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ جن قریبی رشتہ داروں کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، ان کو

---

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۸ :۱۴۹ وبعد، البدائع، ۵ :۱۰۱۔۱۰۵؛ فتح القدیر، ۴ :۱۸؛ الدرالمختار، ۲ :۶۲؛ الفتاوی الھندیۃ، ۲ :۵۸۔

کفارے کا کھانا بھی کھلایا جا سکتا ہے اور جن لوگوں کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی مثلاً مال دار، کافر اور غلام انہیں کفارے کا مال بھی نہیں دیا جا سکتا۔ البتہ حنفیہؒ نے ذمی کو کفارے کا مال دینے کی اجازت دی ہے۔

۵۔ کھانا بالفعل دس مساکین پر تقسیم کیا جائے۔ اگر ایک شخص کو دس آدمیوں کا کھانا دے دیا تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ اگر ایک شخص کو دس دن کھانا کھلایا تو اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

۲۔ لباس پہنانا، اس کی کیفیت اور مقدار

لباس کی کیفیت: لباس پہنانے میں مالک بنانا ضروری ہے حتیٰ کہ حنفیہؒ کے نزدیک بھی، کیوں کہ لباس سردی گرمی سے حفاظت کے لیے ہوتا ہے اور یہ ضرورت اسی صورت میں پوری ہو سکتی ہے جب اس کو مالک بنا دیا جائے، اس کے برعکس کھانا بھوک دور کرنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ ضرورت کھانا کھانے سے پوری ہو جاتی ہے۔ جیسے کھانا مساکین کو کھلانا ہوتا ہے اسی طرح لباس بھی مساکین کو پہنانا ہوتا ہے۔

لباس کی مقدار: لباس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے[1]۔ حنفیہؒ کہتے ہیں کم از کم لباس وہ ہے جو زیادہ تر بدن کو ڈھانپ دے۔ حنابلہ کے نزدیک اتنا لباس جس میں نماز جائز ہو جائے، اگر مرد ہے تو اسے ایسا کپڑا پہنا دے جس میں نماز ہو جائے اور اگر عورت ہے تو اسے ایک قمیص اور اوڑھنی دے دے کیوں کہ لباس پہنانا کفارہ ادا کرنے کا ایک طریقہ ہے، اس لیے صرف اتنا کپڑا دینا جس پر کپڑے کا اطلاق ہو جائز نہیں جیسا کہ کھانے اور غلام

---

(۱) بداية المجتهد،۱ :۴۰۵؛ الشرح الكبير،۲ :۱۳۲؛ المغنى المحتاج،۸:۷۴۲؛ القوانين الفقهية،۱۶۵۔

آزاد کرنے میں بھی یہی اصول کارفرما ہے۔ کیوں کہ اگر کسی شخص نے ایسا لباس پہنا ہو جس سے اس کا ستر نہ ڈھانپا جاتا ہو تو اسے ننگا کہیں گے، لباس پہننے والا نہیں۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لیے کم از کم مقدار اتنا کپڑا ہے جس سے اس کا پورا بدن ڈھانپا جائے اور عورت کے لیے اتنا کپڑا جس میں اس کی نماز درست ہو جائے اور یہ ایک کپڑا اور ایک اوڑھنی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اتنا کپڑا کافی ہے جس پر کم از کم لباس کا اطلاق ہو مثلاً تہ بند یا چادر یا جبہ یا قمیص یا گاؤن کیوں کہ ان سب پر لباس کا اطلاق ہوتا ہے۔ چوں کہ اللہ تعالیٰ نے لباس کی مقدار کا ذکر نہیں کیا، اس لیے جس کپڑے کو پہننے سے پہننے والے شخص کو لباس میں ملبوس کہہ سکیں اتنا کافی ہے۔

ٹوپی[1]، موزے، جوتے، دستانے اور ازار بند[2] وغیرہ دینا کافی نہیں کیوں کہ ان کے کے پہننے والے کو لباس میں ملبوس نہیں کہتے جب کہ اس نے اور کپڑے نہ پہنے ہوئے ہوں، بلکہ عرف میں ان کو لباس بھی نہیں کہتے[3]۔

حنفیہ کی صحیح روایت یہ ہے کہ ان کے نزدیک شلوار یا عمامہ پہنانے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا کیوں کہ ان کے نزدیک لباس پہنانے کی کم از کم مقدار وہ ہے جس سے عمومی بدن ڈھانپا جائے۔ شلوار یا عمامہ پہننے والے کو عرف وعادت میں لباس میں ملبوس نہیں کہتے بلکہ اسے ننگا سمجھا جاتا ہے۔ اگر عمامے سے لباس تیار کیا جا سکتا ہو تو درست ہے یا اگر

---

(۱) القلنسوۃ، قاف اور لام کی زبر کے ساتھ، ٹوپی، جس سے سر ڈھانپا جاتا ہے، اسے لباس نہیں کہتے جیسے کہ لوہے کی زرہ کو لباس نہیں کہتے۔

(۲) المنطقۃ (میم کی زیر کے ساتھ) کمر بند، ازار بند، پٹی۔

(۳) المبسوط۸: ۱۵۳؛ البدائع۵: ۱۰۵؛ فتح القدیر۴: ۱۹؛ المهذب۲: ۱۴۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۲۷؛ الفتاوی الهندیة۲: ۵۷؛ القوانین الفقهیة، ۱۶۵۔

عمامے اور شلوار کی قیمت ملا کر اتنے کھانے کی قیمت کے برابر ہو جائے جو واجب ہے تو بھی کفارہ ادا ہو جائے گا، اور اس کے لیے یہ نیت بھی شرط نہیں ہے کہ یہ دونوں چیزیں کھانے کے قائم مقام ہیں البتہ کفارے کی نیت ہونا چاہیے، یہ امام محمد کی رائے ہے۔ امام ابویوسف کے نزدیک جب تک لباس کے کھانے کے قائم مقام ہونے کی نیت نہ کرے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک شلوار اور عمامہ پہنانے سے کفارہ ادا ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ لباس ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک وہ کم از کم لباس جس پر قمیص، تہ بند، شلوار یا عمامے کا اطلاق ہو سکے جائز ہے۔

۳۔ غلام آزاد کرنا: قسم کے کفارے اور دوسرے موضوعات میں غلام آزاد کرنے کی بحث کی حیثیت محض تاریخی ہے۔ کیوں کہ ہمارے عہد میں غلامی باقی نہیں رہی، اس صورت میں یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے اور قسم توڑنے والے کو دو ہی اختیار رہتے ہیں کہ کھانا کھلائے یا لباس پہنائے۔ ہم یہاں صرف اس ضابطے کا ذکر کریں گے جو کفارے میں غلام کی آزادی سے متعلق ہے۔

حنفیہؒ کے نزدیک، غلام کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ آزاد کرنے والے کی مکمل ملکیت میں ہو، اور پورا غلام ہو اور ایسے ہر عیب سے پاک ہو جس کی وجہ سے اس کی افادیت میں کوئی کمی واقع ہوتی ہو۔ غلام خواہ بڑا ہو یا چھوٹا، مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر کفارے میں کسی دوسرے کا غلام آزاد کرنا جائز نہیں اور نہ ایسا غلام جس میں کوئی دوسرا بھی شریک ہو، نہ ایسا جس نے مالک کے مرنے کے بعد آزاد ہو جانا ہو، نہ مالک کے بچوں کی ماں جو (امّ ولد) ہو۔ البتہ استحساناً مکاتب کو آزاد کرنا جائز ہے۔ ایسا غلام جس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں یا ایک ہی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا

ہو یا مفلوج ہونے کی وجہ سے جس کی ایک جانب سوکھ گئی ہو یا جو کھڑا نہ ہو سکتا ہو یا دائمی بیمار ہو یا اس کے دونوں ہاتھ شل ہوں یا دونوں ہاتھوں کے انگوٹھے کٹے ہوئے ہوں یا انگوٹھوں کے بجائے ہر ہاتھ کی تین تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں یا اندھا ہوں یا اس کی دونوں آنکھیں نہ ہوں یا دیوانہ ہو اور اس پر اکثر دیوانگی طاری رہتی ہو یا گونگا ہو، الغرض اس سے فائدہ اٹھانے والے اعضاء میں سے کوئی ایک نہ ہو مثلاً دونوں ہاتھوں سے پکڑ نہ سکتا ہوں یا دونوں پاؤں سے چل نہ سکتا ہو یا دونوں آنکھوں سے دیکھ نہ سکتا ہو یا بات نہ کر سکتا ہو یا عقل نہ ہو تو اسے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ غلام مؤمن ہو جیسا کہ روزہ توڑنے اور ظہار کے کفارے میں یہ شرط ہے۔

جمہور اور حنفیہ میں غلام کے مؤمن ہونے کی شرط کے بارے میں اختلاف کا سبب درحقیقت ایک اصولی مسئلہ میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ کیا ایسے امور میں جہاں احکام یکساں ہوں اور اسباب مختلف ہوں وہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نہیں مثلاً قسم کا کفارہ اور قتل خطا کا کفارہ۔ قسم کے کفارے میں غلام آزاد کرنے کا حکم مطلقاً آیا ہے اور اس میں غلام کے مومن ہونے کی شرط نہیں ہے بلکہ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (یا گردن آزاد کرے) آیا ہے جب کہ قتل خطا کے کفارے میں نص میں غلام آزاد کرنے میں ایمان کی شرط آئی ہے: وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ، النساء، ۴: ۹۲ (جو غلطی سے کسی مومن کو قتل کر دے تو ایک مومن کی گردن آزاد کرے) جمہور کے

---

(۱) المبسوط، ۸: ۱۴۴؛ البدائع، ۵: ۱۰۷ وبعد؛ فتح القدير، ۴: ۱۸؛ الدرالمختار، ۳: ۲۶؛ القوانين الفقهية، ۱۶۶۔

نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ پس قسم کے کفارے میں بھی ایمان کی شرط رکھی جائے گی اور اسے قتل خطا کے کفارے کی شرط پر محمول کیا جائے گا۔ کیوں کہ گناہ پر پردہ ڈالنے میں دونوں یکساں ہیں۔ جیسا کہ ارشاد ربانی وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ، البقرہ، ۲ :۲۸۲ (اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنالیا کرو) میں مطلق کو وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ، الطلاق، ۶۵: ۲ (اپنے میں سے دو عادل گواہ بنالیا کرو) کے مقید پر محمول کیا گیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ لازمی طور پر قسم کے کفارے میں مطلق الفاظ کے تقاضے اپنے اطلاق پر باقی رکھے جائیں اور ہر نص پر الگ الگ عمل کیا جائے۔ کیوں کہ قتل خطا میں غلام کے مسلمان ہونے کی شرط ایسی نہیں جو قیاس سے ثابت ہو سکتی ہو اس لیے وہ منصوص حکم وہیں تک باقی رہے گا [۱]۔

۴۔ روزے رکھنا، ان کی تعداد اور شرائط

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر قسم توڑنے والے کو کھانا، لباس، اور غلام میسر نہ ہو تو اس پر تین دن روزے رکھنا واجب ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے :فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ، المائدۃ، ۵: ۸۹ (جسے میسر نہ ہوں وہ تین دن روزے رکھے)۔

مسلسل تین دن روزے رکھنے کی شرط کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کی اظہر روایت میں یہ ہے کہ مسلسل روزے رکھنا شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیوں کہ

---

(۱) بدایۃ المجتہد، ۱ :۴۰۶؛ البدائع، ۵ :۱۱۰؛ مغنی المحتاج، ۴ :۳۲۷ وبعد؛ المغنی، ۸ :۷۴۳؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۶۵۔

قرآن کی آیت فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ، المائدۃ، ۵ :۸۹ (تین دن روزے رکھے) مطلق ہے اس میں مسلسل کی شرط نہیں اور ابن مسعودؓ کی شاذ قراءت، تلاوت اور حکم دونوں اعتبار سے منسوخ ہو گئی(۱)۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مسلسل روزے رکھنا شرط ہے(۲) کیوں کہ حضرت ابیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات(۳) (مسلسل تین دن

---

(۱) بدایة المجتهد، ۱:۴۰۵؛ مغنی المحتاج، ۴ :۳۲۷؛ حاشیة قلیوبی وعمیرة، ۴:۲۷۵؛ المهذب، ۲ :۱۴۱۔

(۲) حنفیہ کہتے ہیں، چار قسم کے روزے نص کی رو سے مسلسل رکھنے ہوتے ہیں۔ رمضان کے بروقت روزے، ظہار کا کفارہ، قتل اور قسم کا کفارہ۔ جن روزوں میں وقفے کا اختیار ہے وہ رمضان کے قضا روزے، محرم کے سر میں تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے کے فدیہ کے روزے، حج، تمتع اور حج قران کے فدیہ کے روزے، شکار کے بدلے کے روزے ہیں۔ تین قسم کے روزوں کا قرآن میں ذکر نہیں ہے اور وہ سنت سے ثابت ہیں۔ دانستہ روزہ توڑنے کا کفارہ یہ مسلسل رکھنے ہیں۔ نفل روزوں میں اختیار ہے۔ نذر متعین میں مسلسل روزوں کی نیت کی ہو یا غیر متعین میں مسلسل کی نیت کی ہو تو وہ مسلسل رکھنے ہیں۔ اعتکاف کی نذر سے جو روزے لازم ہوتے ہیں اگرچہ ان کے بارے میں نص نہیں ہے لیکن وہ بھی مسلسل ہیں۔ ہاں اگر نذر کے بارے میں یہ تصریح کی ہو کہ وقفے سے رکھے گا تو جائز ہے۔ نور الایضاح، ۱۱۶؛ العنایة بهامش فتح القدیر، ۲ :۸۱۔

(۳) احمد نے بیان کیا، الاثرم نے ابی بن کعب اور عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی کہ وہ دونوں فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات، (المائدۃ، ۵: ۸۹) پڑھتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث شعبی سے روایت کی کہ عبداللہ بن مسعودؓ فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات پڑھتے تھے۔ عبد الرزاق نے عطا سے روایت کی کہ ہمیں معلوم ہوا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات پڑھتے تھے، ہم بھی اسی طرح پڑھتے ہیں۔ حاکم نے ابوالعالیہ

روزے رکھے) کے الفاظ ہیں۔ یہ الفاظ اگر قرآن کے ہیں تو حجت ہیں اور اگر قرآن کے نہیں ہیں تو رسول اللہ ﷺ سے روایت ہونے کے باعث خبر واحد ہیں اور خبر واحد حجت ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر ضمناً (بطور تفسیر و تشریح) اضافہ جائز ہے[۱]۔

تسلسل کی شرط کی بناء پر اگر کفارہ دینے والے نے کسی عذر مثلاً بیماری، سفر یا حیض کی وجہ سے یا بلا عذر درمیان میں روزے چھوڑ دیے تو حنفیہ کے نزدیک دوبارہ نئے سرے سے روزے رکھے اسی طرح اگر درمیان میں عید یا ایام تشریق آ جانے کے باعث تسلسل باقی نہ رہے تو پھر بھی نئے سرے سے روزے رکھے کیوں کہ ان دنوں میں روزے رکھنے سے ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔

اس کے برعکس رمضان کے دن میں ہم بستری کرنے کے کفارے میں جو مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنے ہوتے ہیں، ان میں حیض یا بیماری کے باعث تسلسل باقی نہ رہ سکے تو اس سے فرق نہیں پڑتا کیوں کہ بالعموم مسلسل دو مہینے حیض یا بیماری سے خالی نہیں ہوتے۔ حنابلہ کے نزدیک قسم کے کفارے میں حیض اور بیماری سے تسلسل ختم نہیں ہوتا جیسا کہ رمضان کی بے حرمتی کے کفارے میں ان سے تسلسل ختم نہیں ہوتا[۲]۔

کے حوالے سے حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث بیان کی کہ وہ فصیام ثلاثة ایام متتابعات پڑھتے تھے۔ (دیکھیے: نیل الاوطار، ۸ :۲۳۸؛ نصب الرایة، ۳ :۲۹۶)۔

(۱) المبسوط، ۸:۱۴۴؛ فتح القدیر، ۴ :۱۸؛ البدائع، ۵:۱۱؛ المغنی، ۸ :۷۵۲؛ تبیین الحقائق، ۳ :۱۱۳؛ الفتاوی الہندیة، ۲ :۵۷۔

(۲) البدائع، ۵:۱۱، المغنی۔

باب ۷

ممانعت اور اباحت

یا

ماکولات، مشروبات اور ملبوسات وغیرہ

تمہید

کئی امور ایسے ہیں جن کا تعلق فرد اور معاشرے دونوں سے ہے، جو حلال اور حرام کے درمیان گردش کرتے ہیں۔ قانونِ حلت وحرمت کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی صحت اور دین محفوظ رہے اور وہ معاشرے میں مادی اور روحانی نقصان سے بچا رہے۔ حنفیہ ان امور کو ممنوعات اور مباحات یا مکروہات[۱] یا استحسان (یعنی جن چیزوں کو شریعت نے اچھا یا بُرا قرار دیا) یا کتاب الزهد والورع کے عنوان کے تحت زیر بحث لاتے ہیں، کیوں کہ کئی مسائل ایسے ہیں جنہیں شریعت نے مطلق (مباح) چھوڑ دیا ہے لیکن از روئے زہد وتقویٰ انہیں ترک کرنا بہتر ہے۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء ان امور کو کھانے، پینے، برتنوں کے استعمال، آداب فطرت، عقد نکاح کے تمہیدی امور کے عنوان کے تحت زیر بحث لاتے ہیں۔ مالکیہ میں سے شیخ خلیل نے انہیں مباح، حرام اور مکروہ سے تعبیر کیا ہے۔

---

(۱) حنفیہ کے نزدیک جب کراہت کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے کراہت تحریمی مراد ہوتی ہے جو حرام کے قریب تر ہے کیوں کہ اس کے بارے میں نہی ثابت ہوئی ہے، البتہ دلیل میں ایک گونہ شبہ ہوتا ہے۔

ان امور پر یا ان میں سے اہم امور پر مندرجہ ذیل پانچ مباحث کے تحت گفتگو کی جائے گی:

بحث ۱: کھانے کی اشیاء

بحث ۲: پینے کی اشیاء

بحث ۳: لباس، استعمال کی اشیاء اور زیورات

بحث ۴: ہم بستری، دیکھنا، چھونا اور کھیل کود۔

بحث ۵: خرید وفروخت کے مسائل (قدرتی کھاد کی فروخت، ذخیرہ اندوزی، قیمتوں کا کنٹرول اور شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا وغیرہ)۔

بحث ا: کھانے کی اشیاء

اس بحث میں کھانے پینے کے حکم سے متعلق ایک مقدمہ اور چار مطالب ہیں:

مطلب ا: کھانے کی اشیاء کی اقسام اور ہر قسم کا حکم (حلال، مکروہ اور حرام)۔

مطلب ۲: جن اشیاء کے بارے میں نص موجود نہیں۔
(عربی ذوق کے مطابق فیصلہ)

مطلب ۳: ضرورت کی حالت۔

مطلب ۴: ولیمہ کی دعوت قبول کرنا، دعوتوں کے منکرات اور کھانے کے آداب۔

مقدمہ: کھانے پینے کے اصول ومبادی

اسلام نے جسم وجان کے تحفظ کا اہتمام کرتے ہوئے اتنی مقدار کھانا پینا واجب اور ضروری قرار دیا ہے جس سے جسم وجان کا رشتہ برقرار رہے اور انسان ہلاکت سے محفوظ رہے[۱]، نیز اتنی طاقت حاصل کرسکے جس سے نماز روزہ وغیرہ دینی واجبات ادا کرنے پر قوت حاصل ہو۔ اس مقدار سے زائد کھانا پینا مباح ہے بشرطیکہ اسراف کی حد کو نہ پہنچے۔ جسمانی قوت سے زائد کھانے پینے میں اسراف کرنے میں ضرر ہے، جان کا خطرہ ہے اور حرام ہے، اعتدال ہی مطلوب شرعی ہے۔ اگر زیادہ کھانے پینے میں نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اگلے دن کے روزے کے لیے قوت حاصل کرنے کی غرض سے زیادہ کھانا یا مہمان کو شرمندگی سے بچانے کے لیے کھاتے رہنا حرام نہیں ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ[۲] وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ، الاعراف، ۷: ۳۱ (اے بنی آدم ہر نماز کے وقت زینت اختیار کرو اور کھاؤ پیو لیکن اسراف نہ کرو، اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

ملبوسات وماکولات حلال وطیب ہیں، اللہ تعالیٰ نے زمین کی ہر نفع بخش چیز انسانوں کے لیے حلال کردی ہے۔ خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً، البقرہ، ۲: ۲۹ (زمین میں جو کچھ

(۱) الدرالمختار، ۵:۲۳۸۔

(۲) یعنی طواف یا نماز کے وقت ستر عورت واجب ہے جب کہ اس کے علاوہ باقی جسم کا ستر سنت ہے، واجب نہیں۔

ہے سب تمہارے لیے پیدا کیا گیا) اس سے پہلی آیت کے بعد ارشاد ربانی ہے: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، الاعراف، ۷: ۳۲ (کہہ دیجیے، اللہ نے جو زینت کی اشیاء اپنے بندوں کے لیے پیدا کی ہیں، وہ کس نے حرام کیں اور پاکیزہ رزق) انسانی ضرورت کی اشیاء کو مباح قرار دینے کے لیے پے بہ پے آیات اور احادیث وارد ہوئی ہیں۔ ارشاد ربانی ہے يَاأَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً، البقرہ، ۲: ۱۶۸ (اے لوگو! زمین میں جو کچھ حلال اور پاکیزہ ہے کھاؤ) نیز فرمایا: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ، الاعراف، ۷:۱۵۷ (نبی امی ﷺ لوگوں کے لیے پاکیزہ اشیاء حلال قرار دیتے ہیں اور گندی چیزیں حرام)۔

ارشاد نبوی ؐ ہے: کھاؤ، پیو، صدقہ کرو اور لباس پہنو لیکن اسراف اور تکبر (غرور اور خود پسندی) سے بچو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھنا پسند کرتا ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک قلت طعام کی ایسی ریاضت جس کے باعث عبادات کی ادائیگی میں کمزوری واقع ہو جائز نہیں ہے[2]۔

---

(۱) اس حدیث کو احمد نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے اور اسے نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے عبداللہ بن عمرو سے روایت کیا ہے۔

(۲) ردالمحتار، ۵:۲۳۸۔

مطلب ا: کھانے کی اشیاء کی اقسام اور ہر قسم کا حکم

انسانی ماکولات کی دو اقسام ہیں: نباتات اور حیوانات

نباتات بطور انسانی خوراک: نباتات کا کھانا جائز ہے البتہ ان میں سے نجس، نقصان دہ اور نشہ آور نباتات کا کھانا جائز نہیں[1]۔ نجس یا جس سے نجاست لگ گئی ہو یعنی متنجس نباتات نہ کھائی جائیں کیوں کہ ارشاد باری ہے: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ، الاعراف، ۷: ۱۵۷ (وہ گندی اشیاء ان پر حرام ٹھہراتے ہیں) اور نجس چیز گندی ہوتی ہے۔ اگر کوئی پاک چیز ناپاک ہو جائے مثلاً سرکہ، پگھلی ہوئی چربی یا تیل یا زیتون کا تیل تو اس کا کھانا حرام ہے، کیوں کہ جب گھی میں چوہا گر کر مر گیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اگر گھی جما ہوا تھا تو چوہے کو نکال کر پھینک دو اور اس کے آس پاس کا گھی کھرچ کر نکال کر پھینک دو، باقی کھالو، اور اگر پگھلا ہوا تھا تو سارے کو پھینک دو"[2]۔ اگر اسے کھانا جائز ہوتا تو آپؐ گھی پھینکنے کا حکم نہ دیتے۔

---

(۱) بداية المجتهد، ۱: ۴۵۰۔ ۴۵۲، القوانين الفقهية، ۱۷۱؛ المهذب، ۱: ۲۴۶، ۲۵۰؛ مغنى المحتاج، ۴: ۳۰۵۔

(۲) بخاری؛ احمد اور نسائی نے میمونہ زوجہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کی۔ (سبل السلام، ۴: ۸)۔

نشہ آور نباتات حرام ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ، المائدة، ۵:۹۰ (یہ سب ناپاک، شیطانی عمل ہے، اس سے بچو تاکہ تم فلاح پاسکو)۔

نقصان دہ اشیاء کا کھانا بھی جائز نہیں، مثلاً زہر، ناک کی سینڈھ، منی، مٹی، اور پتھر کیوں کہ ارشاد ربانی ہے وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ، النساء، ۴:۲۹ (اپنے آپ کو قتل نہ کرو) نیز فرمایا: وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ، البقرہ، ۲:۱۹۵ (اپنے آپ کو خود ہلاکت میں نہ ڈال) اور ان اشیاء کا کھانا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، اس لیے ضروری ہے کہ یہ اشیاء حرام ہوں، البتہ مالکیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ مٹی کھانا مکروہ ہے اور دوسرا قول یہ ہے، کہ حرام ہے اور یہی قول راجح ہے۔

جن نباتات کے کھانے میں کوئی نقصان نہیں ان کا کھانا جائز ہے مثلاً پھل اور غلہ، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، الاعراف، ۷: ۳۲ (کہہ دیجیے، جو زینت اور پاکیزہ رزق اللہ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیا اسے کس نے حرام قرار دیا؟)۔

حیوانات کی دو قسمیں ہیں
پانی کے جانور اور خشکی کے جانور

یہاں ہم مختصراً حلال اور حرام جانوروں کا ذکر کریں گے اور تفصیلات کا بیان ذبیحہ اور شکار کے زیر عنوان ذبیحہ جانوروں کے تذکرے میں ہو گا۔

پانی کے جانور: پانی کے جانوروں میں سے مچھلی بالاتفاق حلال ہے، البتہ جو مچھلی مر کر سطح آب پر تیرنے لگے وہ حنفیہ کے نزدیک حلال نہیں ہے باقی فقہاء کے نزدیک حلال ہے۔ امام مالک کے نزدیک بحری سؤر مکروہ ہے لیکن مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ بحری سؤر اور کتا حلال ہیں۔

مالکیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک مینڈک حرام ہے کیوں کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے مینڈک کو مارنے سے منع فرمایا، اگر اس کا کھانا جائز ہوتا تو اسے مارنے کی ممانعت نہ ہوتی۔ مالکیہ کے نزدیک ہر قسم کے مینڈک کھانے جائز ہیں کیوں کہ ان کی ممانعت کے بارے میں نص میں کوئی تصریح نہیں ہے۔

خشکی کے جانور: خشکی کے جانوروں میں مردار، خون، سؤر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ حرام ہیں۔ نیز وہ جانور جو گلا گھٹ کر مر جائے، کسی دوسرے جانور کا سینگ لگنے سے یا چوٹ لگنے سے یا گر کر مر جائے اور جس کا پیٹ کسی درندے نے پھاڑ دیا ہو۔ البتہ اگر ان جانوروں کو زندہ پا کر ذبح کر لیا گیا ہو تو یہ حلال ہوں گے۔

درندے مثلاً بھیڑیا، شیر اور چیتا جمہور کے نزدیک حرام ہیں جب کہ مالکیہ کے نزدیک مکروہ۔ نیز زخمی کرنے والے پرندے مثلاً شکرا، باز اور گدھ وغیرہ حرام ہیں اور مالکیہ کے نزدیک یہ حلال ہیں البتہ چمگادڑ کا گوشت کھانا راجح قول کے مطابق مکروہ ہے۔

کتے، پالتو گدھے اور خچر کا گوشت حرام ہے، کیوں کہ کتا گندا جانور ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے: "کتا گندا ہے، اس کی قیمت بھی گندی ہے"[1]۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فتح خیبر کے دن پالتو گدھے اور خچر کا گوشت کھانے سے منع فرمایا[2]۔ مالکیہ کی مستند روایت یہ ہے کہ پالتو کتا کھانا مکروہ ہے اور سمندر کا کتا کھانا جائز ہے۔

حشرات ارض یعنی چھوٹے کیڑے مکوڑے مثلاً بچھو، سانپ، چوہا، چیونٹی، شہد کی مکھی کھانا حرام ہے کیوں کہ ان میں زہر ہوتا ہے اور طبیعت سلیمہ ان کے کھانے سے گھن کھاتی ہے۔

حلال اور حرام جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور کا گوشت کھانا حرام ہے مثلاً خچر جو گدھے اور گھوڑے کے ملاپ سے پیدا ہو یا گھریلو اور جنگلی گدھوں کے ملاپ سے پیدا ہونے والا گدھا، کیوں کہ یہ حلال اور حرام جانوروں کے امتزاج کا نتیجہ ہے، اس لیے حرمت کو ترجیح دی جائے گی[3] کیوں کہ قاعدہ فقہیہ یہی ہے کہ ممنوع کو مباح پر ترجیح ہوتی ہے۔

---

(۱) احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد؛ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، نسائی نے رافع بن خدیجؓ سے روایت کی کہ "کتے کی قیمت گندی چیز ہے"، نیل الاوطار، ۵:۱۴۳، ۲۸۴۔

(۲) حاکم نے مستدرک میں جابر بن عبد اللہ سے روایت کی اور کہا کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ صحیحین نے اسے روایت نہیں کیا۔ نصب الرایۃ، ۴:۱۹۷۔

(۳) المہذب، ۱:۲۴۹؛ مغنی المحتاج، ۴:۳۰۳، کشاف القناع، ۶:۱۹۰۔

مالکیہ کے نزدیک زمین کے کیڑے مکوڑے اگر ذبح کر لیے جائیں تو ان کا کھانا جائز ہے مثلاً بچھو، گبریلا، ٹڈی، چیونٹیاں، کیڑے، گھن اور اگر سانپ کے زہریلے ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اسے حلق سے ذبح کرلیا جائے تو اسے کھانا بھی جائز ہے[1]۔

تمام قسم کے گھوڑوں کا گوشت خواہ وہ اصیل ہوں یا غیر اصیل شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک کھانا جائز ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے موقع پر اس کی اجازت مرحمت فرمائی تھی[2]۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے گھوڑوں کے گوشت سے منع فرمایا[3]۔ مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے گھوڑوں کا گوشت حرام ہے[4]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک گوہ اور بجو کا گوشت حلال ہے اور شافعیہ کے نزدیک لومڑی حلال ہے جب کہ حنابلہ کے نزدیک حرام، حنفیہ کے نزدیک یہ سب چیزیں حرام ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک یہ سب چیزیں اور تمام درندے کراہت کے ساتھ حلال ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

مویشیوں کا گوشت (اونٹ، گائے، بکری، نر اور مادہ) بالاجماع حلال ہے کیوں کہ نص قرآنی نے اسے مباح قرار دیا اور تمام ایسے پرندے جو پنجوں سے شکار نہیں کرتے مثلاً

---

(۱) الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۵؛ اسے خشاش کہتے ہیں کیوں کہ یہ زمین میں گھس جاتا ہے اور جب کسی سوراخ سے باہر نکلتا ہے تو فوراً واپس اُسی سوراخ میں چلا جاتا ہے۔

(۲) بخاری و مسلم (نصب الرایۃ، ۴: ۱۹۷)۔

(۳) ابوداؤد؛ نسائی اور ابن ماجہ نے خالد بن ولید ؓ سے روایت کی (نصب الرایۃ ۴: ۱۹۶)۔

(۴) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۵۵؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۷۔

کبوتر، بطخ، شتر مرغ، مرغابی، بٹیر، چنڈول، کالے چڑے، بھٹ تیتر، پہاڑی کوا اور بلبل وغیرہ چھوٹے پرندے حلال ہیں۔

ایسے جنگلی جانور جو درندے نہیں ہیں مثلاً ہرن، جنگلی گائے اور جنگلی گدھا ان کا گوشت حلال ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے کھانے کی اجازت دی ہے[1]۔

خرگوش اور ٹڈی کا کھانا جائز ہے کیوں کہ سنت نبویہ سے ثابت ہے۔ مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک اکیلا کیڑا کھانا حرام ہے البتہ غلہ اور پھل کا کیڑا یا اناج گھن یا سرکے کا کیڑا اگر ان اشیاء میں مر گیا ہو اور اس کے کھانے سے گھن نہ آتی ہو تو کھانا جائز ہے کیوں کہ اسے الگ کرنا مشکل ہے[2]۔

مباح اور حرام میں مالکی مذہب کا خلاصہ[3]

اوپر کی تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ کھانے پینے کی اشیاء کی اباحت میں مالکی مذہب میں سب سے زیادہ گنجائش ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خلاصہ بیان کر دیا جائے۔

مباح: اختیاری حالت میں کھانے پینے کی ہر پاک چیز اور سمندری جانور خواہ سمندری انسان یا خنزیر ہی کیوں نہ ہو حلال ہے۔ سمندر کا مردار بھی حلال ہے۔ تمام اقسام کے پرندے خواہ

---

(۱) بخاری ومسلم۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۳، ۲۶۸، المغنی، ۸: ۲۰۵۔

(۳) دیکھیے: علامہ خلیل کا متن اور شرح الکبیر للدردیر مع الدسوقی، ۲: ۱۱۵۔

مردار کھانے والے ہوں[۱]، یا پنجوں والے ہوں مثلاً باز، عقاب اور گدھ سب حلال ہیں البتہ چمگاڈر کا گوشت کھانا راجح قول کے مطابق مکروہ ہے اور تمام مویشی (اونٹ، بیل، بکری خواہ گندگی کھانے والے ہوں) اور ایسے جنگلی جانور جو درندے نہ ہوں مثلاً ہرن، جنگلی گدھا، جنگلی چوہا، چھچھوندر، وبر[۲] (بلی سے چھوٹا ایک جانور) خرگوش، سیہ، خارپشت[۳] اور سانپ

(۱) یعنی گندگی کھانے والی، لغت میں جلالہ گندگی کھانے والی گائے کو کہتے ہیں، فقہاء نے ہر اس جانور کوجلالہ کہا ہے جو گندگی کھاتا ہو۔

(۲) وبر: نیولے سے بڑا خرگوش کی طرح کا جانور جو سبزہ اور جڑی بوٹیاں کھاتا ہے، بلی سے چھوٹا ہوتا ہے اس کا رنگ سفیدی مائل مٹیالا ہوتا ہے۔ خلد (چھچھوندر) اندھا چوہا جو نجاست تک نہیں پہنچ سکتا۔

(۳) قنفذ، (خارپشت) چوہے سے بڑا جانور جس کے سر، پیٹ اور ہاتھ پاؤں کے سوا سارے بدن پر کانٹے ہوتے ہیں۔ ضربوب: سیَہ، کانٹوں میں سیہ کی طرح لیکن شکل میں بکری سے ملتا جلتا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک نیولا، وبر، گوہ اور زبجو حلال ہیں، المغنی،۸: ۵۹۲؛ کشاف القناع،۶: ۱۹۱۔ شافعیہ نے بھی، جیسا کہ ہم نے ذبیحہ کے مسائل میں بتایا ہے، بجو، گوہ، لومڑی، نیولا، فنک (لومڑی کی طرح کا ایک چھوٹا جانور) جس کی کھال کی پوستیں بنتی ہے۔ سمور (بلی کی طرح کا ایک جانور) یہ دونوں ترکی لومڑیوں کی قسمیں ہیں، کھانا حلال قرار دیا۔ نیز نیولا (ایک چھوٹا جانور جو چوہوں کا دشمن ہے ان کے بلوں میں گھس کر انہیں نکال کر کھا جاتا ہے) اور بجع (ایک سفید بڑا پرندہ جس کی کھال سے پوستیں بنتی ہے، مصر میں بکثرت ہوتا ہے) قاقم (گلہری جیسا ایک چھوٹا نرم بالوں والا جانور) بھی حلال ہیں کیوں کہ ان کو پاکیزہ جانوروں میں شمار کیا گیا ہے۔(مغنی المحتاج،۴: ۲۹۹)۔

بشر طیکہ زہر کا ڈر نہ ہو[۱] اور حلق سے ذبح کر لیا جائے تو حلال ہیں۔ نیز حشرات ارض مثلاً گوہ، بجو،[۲]، ٹڈا، کیڑے اور گھن حلال ہیں۔ انگور کا پانی تازہ نکالا ہوا جائز ہے، اسی طرح جو اور گندم کا مشروب، انگور کے پانی کو آگ پر ابالا گیا ہو تا آنکہ گاڑھا ہو جائے اور اس کا نشہ جاتا رہے اور ایسا کھٹا مشروب جس میں عجوہ کھجور ملائی گئی[۳] ہو، پینا جائز ہے۔

حرام: نجاست خشک ہو چاہے تر اور خشکی کا سور، خچر، گھوڑا، گدھا کھانا حرام ہیں، نیز اگر جنگلی گدھا گھریلو ہو گیا ہو تو حرام ہو جاتا ہے۔ راجح قول یہ ہے کہ مٹی، ریت، ہڈیاں اور جلی ہوئی روٹی کھانا حرام ہے کیوں کہ اس سے بدن کو نقصان پہنچتا ہے۔

مکروہ: درندے، بجو، لومڑی، چیتا، بلی خواہ جنگلی ہو، ہاتھی، شیر، ریچھ، نیولا[۴] اور پالتو کتا مستند روایت کے مطابق مکروہ ہیں۔ اظہر روایت یہ ہے کہ بندر اور لنگور کا گوشت کھانا بھی مکروہ ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ گھریلو چوہے جو نجاست سے ملوث ہو جاتے ہیں ان کا کھانا

---

(۱) کھانے والے کو زہر کا اندیشہ نہ ہو، اس کا زہر ایسے شخص کے لیے کھانا جائز ہے جس کو بیماری میں اس زہر سے فائدہ ہونے کی امید ہو۔

(۲) بنت وردان: بدبودار چھوٹے کیڑے، جو گھروں میں گندی جگہوں پر رہتے ہیں، مختلف رنگوں کے ہوتے ہیں اور ان کے پہلوؤں سے بہت سی ٹانگیں نکلی ہوئی ہوتی ہیں۔ جندب، ٹڈی کی ایک قسم ہے۔

(۳) فقاع: گندم اور کھجور سے تیار کی ہوئی شراب، سوبیا: ایسی شراب جس میں کھٹاس ہو، اس میں عجوہ کھجور وغیرہ ملا دیتے ہیں۔ عقید، انگور کا رس جسے آگ پر ابال کر پکا لیا جائے تا کہ اس کا نشہ جاتا رہے، اسے رُب صامت (شیرہ) بھی کہتے ہیں۔

(۴) بلی کے سوا ان تمام جانوروں کو ''درندے'' کہا جاتا ہے۔

مکروہ ہے اور اگر ان کے نجاست سے آلودہ ہونے میں شک ہو تو مکروہ نہیں اور اگر نجاست تک نہیں پہنچتے تو حلال ہیں۔

گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت

جلالہ، حنفیہ کی تعریف کے مطابق وہ جانور جنہیں صرف گندگی اور نجاست کھانے کی عادت ہوتی ہے اور اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں کھاتے اور ان کے گوشت سے بدبو آتی ہے۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک ایسے جانور جن کی غذا کا اکثر حصہ نجاست پر مشتمل ہو جلالہ کہلاتے ہیں۔ ان کا گوشت کھانے کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے[۱] جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ امام مالک، امام احمد بن حنبل کی ایک روایت میں اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے[۲] اور حنابلہ کے نزدیک حرام[۳]۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قیاس اور روایت میں تعارض ہے۔ روایت یہ ہے کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں: "رسول اللہ ﷺ نے گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت کھانے اور ان کا دودھ پینے سے منع فرمایا"[۴]، الخلال نے اپنی سند سے عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت کی

---

(۱) الشرح الكبير،۲:۱۱۵؛ بداية المجتهد،۱:۴۵۱۔

(۲) تبيين الحقائق للزيلعي،۱:۱۰؛ البدائع،۵:۳۹ وبعد؛ المهذب،۱:۲۵۰؛ مغني المحتاج،۴:۳۰۴؛ الدر المختار ۵:۲۲۹ وبعد۔

(۳) كشاف القناع،۶:۱۹۲؛ المغني،۸:۵۹۳۔

(۴) احمد؛ ابوداؤد؛ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ابوداؤد کی روایت میں ہے: "رسول اللہ ﷺ نے گندگی کھانے والے جانور پر سواری سے منع فرمایا": دوسری

ہے:" رسول اللہ ﷺ نے گندگی کھانے والے اونٹوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا اور فرمایا کہ ان پر رنگے ہوئے چمڑوں کے سوا کوئی بوجھ نہ لادا جائے اور ان پر لوگ سواری نہ کریں تا آنکہ انہیں چالیس دن تک گھاس کھلایا جائے"۔

اس روایت کے متعارض قیاس یہ ہے کہ حیوانات کے پیٹ میں جو کچھ جاتا ہے وہ تبدیل ہو کر گوشت بن جاتا ہے، مالکیہ جو اس کے حلال ہونے کے قائل ہیں وہ گندگی کے گوشت میں تبدیل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسے کہ خون تبدیل ہو کر گوشت ہو جاتا ہے۔

حنابلہ نے روایت کی ظاہری ممانعت کا اعتبار کیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ گوشت حرام قرار دیا جائے کیوں کہ گوشت نجاست سے پیدا ہوا ہے اس لیے نجس ہو گا، جیسا کہ نجاست کی راکھ نجس ہوتی ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ نے حدیث کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ کی عبارت یہ ہے: گندگی کھانے والے جانوروں کا گوشت اور دودھ مکروہ ہے جیسا کہ گدھی کا گوشت اور دودھ، گھوڑی کا دودھ اور اونٹ کا پیشاب۔ امام ابویوسف نے اونٹ کا پیشاب اور گھوڑے کا گوشت علاج کے لیے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ گندگی کھانے والے جانور کو بند کر دیا جائے تا کہ اس کے گوشت سے بدبو جاتی رہے۔ اس کے لیے مرغی کو تین دن، بکری کو چار دن، اونٹ اور گائے کو اظہر روایت کے مطابق دس دن تک بند رکھا جائے۔ اگر گندگی کھانے والا جانور گندگی کے سوا دوسری غذا بھی کھائے جس کے

روایت میں ہے:" گندگی کھانے والے اونٹ کی سواری سے منع فرمایا"، احمد، نسائی اور ابوداؤد میں عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھے کا گوشت کھانے اور گندگی کھانے والے جانوروں پر سواری کرنے اور گوشت کھانے سے منع فرمایا"۔

باعث اس کے گوشت سے بدبو نہ آتی ہو تو اس کا گوشت حلال ہے جیسا کہ اس بھیڑ کے بچے کا گوشت حلال ہے جسے مادہ سور کا دودھ پلا کر بڑا کیا گیا ہو۔ کیوں کہ اس سے گوشت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور غذا اس طرح ہضم ہو جاتی ہے کہ اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔ اسی لیے مرغی کھانے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ گندگی بھی کھاتی ہے اور پاک غذا بھی، جس سے اس کا گوشت بدبودار نہیں ہوتا[1]۔

شافعیہ کی عبارت یہ ہے: گندگی کھانے والا جانور یعنی جس کی غذا کا اکثر حصہ نجاست ہو، خواہ اونٹنی ہو، بکری، گائے، مرغ، مرغی، اس کا گوشت مکروہ ہے کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں اس کے کھانے سے روکا گیا ہے، اسے کھانا حرام نہیں۔ کیوں کہ گندگی کھانے سے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کے گوشت میں تغیر واقع ہو جاتا ہے جو حرمت کا باعث نہیں۔ اگر گندگی کھانے والا جانور پاک غذا بھی کھائے تو اس کا گوشت مکروہ نہیں کیوں کہ ابن عمرؓ کی روایت میں ہی ہے کہ "گندگی کھانے والے جانور کو پاک گھاس کھلائی جائے، اگر اونٹنی ہے تو چالیس دن، اگر بکری ہے تو سات دن اور اگر مرغی ہے تو تین دن"۔

حنابلہ کی عبارت یہ ہے: گندگی کھانے والے جانور کا گوشت حرام ہے، اس سے مراد وہ جانور ہے جس کی اکثر غذا نجاست پر مشتمل ہو، اسی طرح اس کا دودھ بھی حرام ہے۔ یہ امام احمد کی ایک روایت ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ایسا جانور مکروہ ہے حرام نہیں۔ ایسے جانور کو بند کر کے رکھا جائے تو بالاتفاق کراہت ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کتنے دن

---

(۱) رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ مرغی کا گوشت کھایا کرتے تھے اور یہ نہیں کہا گیا کہ اسے تین روز تک بند رکھ کر ذبح کیا جاتا تھا، پس یہ حکم محض تنزیہی ہے، شرط نہیں ہے-تبیین الحقائق، ۱:۱۰۔

بند رکھا جائے۔ امام احمد کے نزدیک جانور ہو چاہے پرندہ تین دن بند رکھا جائے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ مرغی کو تین دن اور اونٹ اور گائے کو چالیس دن بند رکھا جائے۔ گندگی کھانے والے جانور پر سواری بھی مکروہ ہے۔

مطلب ۲: جن اشیاء کے بارے میں نص نہیں (عربی ذوق کے مطابق فیصلہ)

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک[1] جن جانوروں کے بارے میں کتاب سنت اور اجماع سے کوئی خاص یا عام نص منقول نہیں ہے اور نہ انہیں مارنے یا نہ مارنے کا حکم ہے تو شافعیہ کے نزدیک اہل عرب کے شہروں اور دیہاتوں میں اکثر آسودہ حال اور سلیم الطبع لوگ، جب کہ حنابلہ کے نزدیک حجاز کے شہروں میں بسنے والے لوگ، خوش حالی کے دنوں میں جن جانوروں کو اچھا سمجھتے ہیں ان کا کھانا حلال ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ، الاعراف، ۷: ۱۵۷ (ان کے لیے عمدہ چیزیں حلال کرتا ہے اور گندی اشیاء کو حرام قرار دیتا ہے)۔ عرب اس لیے کہ کتاب اللہ ان میں نازل ہوئی اور وہی اس کے اوّلیں مخاطب ہیں اور نبی اکرم ﷺ ان میں مبعوث ہوئے اس لیے ان کے حوالے سے سنت کا اعتبار ہوگا، اس لیے کتاب اللہ اور سنت کے مطلق الفاظ میں ان کے عرف کا اعتبار ہوگا، دوسروں کا نہیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۳ وبعد؛ المھذب، ۱: ۲۴۹؛ المغنی، ۸: ۵۸۵۔

اس بناء پر قاعدہ یہ ٹھہرا کہ وہ جانور حرام ہیں جنہیں اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا۔ عرب جن جانوروں کو طیب قرار دیتے تھے وہ حلال ہیں، اور جنہیں خبیث سمجھتے تھے وہ حرام ہیں۔

دیہات میں رہنے والے تنگ دست، فقراء اور ضرورت مند افراد کے قول کا اعتبار نہیں ہے کیوں کہ وہ اپنی مجبوری اور بھوک کے باعث جو ملتا ہے کھا لیتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک جو جانور حجاز میں نہ پائے جاتے ہوں انہیں حجاز میں پائے جانے والے ان کے مشابہ جانوروں پر قیاس کریں گے اور اگر ان کے مشابہ بھی کوئی جانور نہ پایا جاتا ہو تو ایسے جانور کا گوشت مباح ہے کیوں کہ وہ ارشاد ربانی قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا، الانعام، ۶: ۱۴۵ (کہہ دیجیے جو احکام میری طرف بطور وحی بھیجے گئے میں ان میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا۔۔۔) کے عموم میں داخل ہیں۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "جن چیزوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ خاموش رہا وہ معاف ہیں، یعنی ان کے بارے میں تمہیں اجازت ہے"[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر کسی جانور کا نام معلوم نہ ہو تو عربوں سے اس کا نام پوچھا جائے اور ان کے نام کے مطابق اسے حلال یا حرام قرار دیا جائے، کیوں کہ جانوروں میں ان کے ناموں کا اعتبار ہے اور نام اہل زبان ہی بتا سکتے ہیں۔ اگر ان کے ہاں اس کا کوئی نام نہ ہو تو شکل وصورت میں، مزاج میں یا گوشت کے ذائقے میں جو جانور اس کے مشابہ ہو اس سے حکم میں منسلک کر دیا جائے۔ اگر حلت اور حرمت دونوں پہلو برابر ہو جائیں یا کوئی مشابہ جانور نہ ہو تو صحیح تر قول یہ ہے کہ ایسا جانور حلال ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ

---

(۱) ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت سلمان فارسیؓ سے روایت کی ہے۔ نیل الاوطار، ۸: ۱۰۶۔

إِلَيَّ مُحَرَّمًا۔۔۔ الانعام، ۶: ۱۴۵ (کہہ دیجئے جو احکام میری طرف بطور وحی بھیجے گئے، میں ان میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا۔۔۔)۔

اس کلیہ کی بنیاد پر بالاختصار ہم ذیل میں وہ جانور گنوا دیتے ہیں جو شافعیہ کے نزدیک حرام یا حلال ہیں۔

حرام جانوروں میں تمام حشرات الارض مثلاً چیونٹی، مکھی، گبریلا، سانپ، کیڑے، پسو، جوئیں، جھینگر، چھپکلی، زہریلے جانور اور جن جانوروں کو مارنا مستحب ہے وہ بھی حرام ہیں مثلاً شہد کی مکھی، بھڑ، بچھو، چوہے، کوے، سانپ اور چیل۔

پرندوں میں مندرجہ ذیل پرندے حرام ہیں۔ چمگادڑ، ابابیل، طوطا، مور، باز، گدھ، بغاثہ (سبزی مائل سفید رنگ کا ایک پرندہ، جو چیل سے چھوٹا اور اڑنے میں سست رفتار ہوتا ہے) کچلی والے درندے اور پنجوں والے پرندے۔ نیز ایسی ناپاک اشیاء جن کو پاک کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً سرکہ، تیل اور چربی وغیرہ جب ناپاک ہو جائیں، جو اشیاء بدن کے لیے نقصان دہ ہوں مثلاً پتھر، مٹی، شیشہ، زہر اور افیون۔

حلال اشیاء میں پرندوں میں سے شتر مرغ، بطخ، بگلا، مرغابی، بھٹ تیتر، کھیتوں کے کوّے اور کبوتر شامل ہیں۔ نیز ہر ایسی پاک چیز حلال ہے جس میں کوئی نقصان نہ ہو اور نہ طبیعت اس سے نفرت کرتی ہو مثلاً انڈا، مکھن وغیرہ البتہ طبیعت جس سے گھن کھاتی ہو اور اسے گندہ سمجھتی ہو مثلاً ناک کی رینٹ اور منی وغیرہ حرام ہیں۔ جن جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے ان کا دودھ بھی حلال ہے اور جن کا گوشت حرام ہے ان کا دودھ بھی حرام ہے مثلاً گدھی کا دودھ، البتہ انسانی دودھ پاک ہے۔

عرب عہد نبویؐ میں جن جانوروں کو گندہ سمجھتے تھے وہ حرام ہیں مثلاً حشرات الارض وغیرہ البتہ شریعت نے جن جانوروں کو حلال قرار دیا ہے وہ مباح ہیں مثلاً یربوع (چوہے کی طرح کا ایک جانور جس کی دم لمبی ہوتی ہے) گوہ، وبر (بلی سے چھوٹا جانور) سمّور (بلی کی طرح کا ایک جانور) اور نیولا۔

سمندری جانور حلال ہیں کیوں کہ عرب انہیں پاک صاف سمجھتے تھے۔ نیز مویشی (اونٹ، گائے، بکری، بھیڑ) جنگلی گدھا، ہرن، خرگوش وغیرہ حلال ہیں کیوں کہ عرب ان کو اچھا سمجھتے تھے البتہ جن کو شریعت نے حرام قرار دیا مثلاً خچر اور پالتو گدھا حرام ہیں۔

مطلب ۳: ضرورت کی حالت

"ضرورت" ایک مکمل نظریہ ہے جو شریعت کے تمام احکام پر مشتمل ہے، جس کی وجہ سے حرام مباح ہو جاتا ہے اور واجب چھوڑنا جائز ہوتا ہے۔ اس کی بحث بہت طویل ہے[1]۔ البتہ ہم اس موضوع کے اہم مباحث پر اکتفا کریں گے، یعنی اس کی تعریف، اس کا حکم اور شرائط۔ کیا ضرورت کا نظریہ سفر و حضر دونوں پر لاگو ہے؟ کیا چیز مباح ہو جاتی ہے یا کس چیز کا کھانا جائز ہے اور جن چیزوں کا کھانا جائز ہے ان کی افضلیت کی ترتیب کیا ہے؟ کتنی مقدار کھانا جائز ہے، کیا مردار کو ذخیرہ کرنا درست ہے، ضرورت کے وقت زبردستی

---

(۱) دیکھیے ہماری کتاب "نظرية الضرورة الشرعية"۔

دوسرے کا کھانا چھیننا جائز ہے۔ حاجت کی مخصوص صورتیں (پھلوں کے باغ یا کھیتی سے گزرتے ہوئے کھانا، جانوروں کے پاس سے گزرتے ہوئے ان کا دودھ، دوھ لینا)[1]۔

ا۔ ضرورت کی تعریف اور اس کا حکم

ضرورت سے مراد جان کی ہلاکت کا یقینی یا ظنی خوف ہو۔ ایسی حالت میں اتنا صبر کرنا شرط نہیں کہ موت کے قریب پہنچ جائے۔ چاروں مذاہب میں اس کا حکم یہی ہے[2]۔ کہ اتنی مقدار حرام کھانا واجب ہے جس سے جان بچ جائے اور موت سے محفوظ ہو جائے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ ، البقرہ، ۲: ۱۷۳ (جو کوئی انتہائی مجبور ہو جائے (اور وہ ان چیزوں میں سے کھا لے) بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔ نیز ارشاد ربانی ہے: وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى

---

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۲۴: ۴۸؛ البدائع، ۵: ۱۲۴؛ ردالمحتار، ۵: ۲۳۸؛ احکام القرآن للجصاص، ۱: ۱۴۷ وبعد، الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۱۱۵ وبعد؛ القوانین الفقهیة، ۱۷۳؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۶۱ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۵۰ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۱۸۸، ۳۰۶۔۳۱۰، المغنی، ۸: ۵۹۵۔ ۶۰۳؛ کشاف القناع، ۶: ۱۹۴۔ ۲۰۰۔

(۲) المبسوط، ۲۴: ۴۸؛ البدائع، ۷: ۱۷۶؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۸۵؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۵: ۹۲، ۲۳۸؛ دررالحکام، ۱: ۳۱۰؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۵؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۶؛ المغنی، ۸: ۵۹۶؛ الفروق، ۴: ۱۸۳؛ الجصاص، ۱: ۱۴۸، ۱۵۰؛ احکام القرآن لابن العربی، ۱: ۵۶۔

التَّهْلُكَةِ، البقرہ، ۲: ۱۹۵ (اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں سے ہلاکت میں نہ ڈالو)، نیز فرمایا: وَلاَ تَقْتُلُوا۟ أَنفُسَكُمْ ،النساء، ۴ :۲۹ (اپنے آپ کو قتل نہ کرو) اگر کسی نے کھانا پینا چھوڑ دیا حتی کہ مر گیا تو گناہ گار ہوگا۔ کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے جس کی قرآن کی رو سے ممانعت ہے کہ ایسا شخص اپنے آپ کو اس کے لیے اللہ کے حلال کیے ہوئے رزق سے زندہ رکھنے پر قادر ہے، اس لیے ایسا کرنا اس پر واجب ہے۔ جیسا کہ کسی کے پاس حلال رزق ہو تو اس کے لیے اسے نہ کھانا اور مر جانا حرام ہے۔ اس کے برعکس اگر کسی نے علاج نہ کیا اور مر گیا تو گناہ گار نہیں، کیوں کہ علاج کرنا واجب نہیں اور علاج چھوڑنے سے گناہ گار نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ دوا سے صحت یاب ہو جانا ضروری نہیں ہوتا، اسی لیے حنابلہ کے نزدیک مضطر کے لیے حرام کھانے سے پہلے رزق حلال کا سوال کرنا واجب ہے۔

بعض فقہاء مثلاً امام ابویوسفؒ اور المہذب کے مؤلف ابواسحاق کی رائے اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ مضطر کے لیے مردار یا خنزیر کا گوشت کھانا واجب نہیں بلکہ مباح ہے کیوں کہ اس کو نہ کھانے کا بھی ایک مقصد ہے اور وہ یہ ہے کہ خود کو حرام کھانے سے بچانا، عین ممکن ہے کسی شخص کی طبیعت حرام کھانے پر آمادہ نہ ہوتی ہو۔ رسول اللہ ﷺ کے صحابی عبد اللہ بن حذافہ سہمیؓ کہتے ہیں کہ روم کے ایک سرکش حکمران نے انہیں ایک مکان میں قید کر دیا تھا اور اس میں شراب ملا پانی اور خنزیر کا بھنا ہوا گوشت رکھ دیا، تین دن گزر گئے انہوں نے کچھ کھایا نہ پیا حتیٰ کہ بھوک اور پیاس سے ان کی گردن ایک طرف ڈھلک گئی یہ دیکھ کر انہوں نے سوچا کہ کہیں مر نہ جائیں۔ انہوں نے اسے وہاں سے نکالا۔ صحابیؓ نے اس

سے فرمایا: "میں مضطر تھا میرے لیے اللہ نے یہ چیزیں حلال کر دی تھیں لیکن میں دین اسلام کی خاطر تمہیں خوش نہیں کرنا چاہتا تھا"۔ نیز حرام کھانا ایک اجازت ہے اور تمام اجازتوں کی طرح واجب نہیں ہے(۱)۔

نیز ارشاد ربانی ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ، الانعام،٦: ١١٩ (اللہ نے حرام چیزوں کی تفصیل تمہیں بتا دی ہے، ہاں اگر تم ان کے لیے مضطر ہو جاؤ)۔ یہ حرمت سے استثناء ہے، اور حرمت سے استثناء اصول فقہ کے ماہرین کے مطابق حلت یا اباحت کا درجہ رکھتا ہے۔

اس بناء پر قید خانوں وغیرہ میں اس حد تک بھوک ہڑتال کرنا کہ موت کا اندیشہ ہو جائے جائز نہیں، مذکورہ بالا دونوں آراء سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

۲۔ ضرورت کی شرائط یا ضوابط

ایسا بھی نہیں کہ جو شخص اپنی مجبوری اور ضرورت کا دعویٰ کرے اس کا دعویٰ تسلیم کر لیا جائے گا یا اس کے لیے حرام فعل حلال ہو جائے گا۔ ضرورت کے لیے ضرورت کی شرائط اور ضوابط کا پورا ہونا ضروری ہے، جو درج ذیل ہیں(۲)۔

الف۔ ضرورت بالفعل موجود ہو، نہ یہ کہ مستقبل میں ضرورت پیش آنے کا اندیشہ ہو۔ یعنی فی الواقع جان یا مال کے ضائع ہونے کا خوف تجربات کی بناء پر غلبہ ظن کے درجے میں ہو یا اگر حرام نہ کھایا تو موت واقع ہونا یقینی ہو۔ اس سلسلے میں ظن کافی ہے۔ جیسا کہ حرام کھانے پر مجبور کرنے میں بھی ہلاکت کا ظن کافی ہے،

---

(۱) المغنی،٨: ٥٩٦، تکمله فتح القدير،٧: ٢٩٨۔

(۲) وہبة الزحيلی،نظرية الضرورة الشرعية،٦٦ وبعد۔

ہلاکت کا قطعی یقین ہونا یا موت کے منہ میں پہنچ جانا ضروری نہیں ہے۔ کیوں کہ اس حالت میں پہنچنے کے بعد کھانا فائدہ نہیں پہنچاتا، جیسا کہ شافعیہ نے تصریح کی۔

ب۔ مجبور آدمی کے لیے شرعاً حرام کے ارتکاب کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، یعنی حرام کھانے کے سوا جان بچانے کا اور کوئی جائز وسیلہ نہ ہو۔ کیوں کہ غذائی ضرورت کو پورا کرنا ہی حالت اضطرار میں حرام کے استعمال کا سبب ہے اور جب کوئی حلال شے میسر نہ ہو تو حرام سے خوراک حاصل کرے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

ج۔ ایسا عذر موجود ہو جس کی بناء پر حرام کھانا جائز ہو جیسے جان کی یا کسی عضو کی حفاظت کے لیے۔ مثلاً بھوک سے کسی عضو کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو یا یہ خوف ہو کہ اگر حرام نہ کھایا تو چلنے سے رہ جائے گا اور سفر میں رفقاء سے بچھڑ کر ہلاک ہو جائے گا یا سوار نہیں ہو سکے گا اور پیچھے رہ کر مر جائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن امور کی بناء پر، شافعیہ اور حنابلہ کی تصریح کے مطابق تیمم جائز ہے ان کی بناء پر حرام کھانا یا حرام کام کا ارتکاب کرنا بھی جائز ہے۔ اگر کسی ظاہری عضو میں کوئی سخت عیب پیدا ہونے کا خوف ہو تو اس کی حیثیت بھی لمبی بیماری کی ہے۔ یہ دونوں امور حرام کھانے کو مباح قرار دیتے ہیں۔

د۔ مضطر اسلام کے اصول ومبادی کی مخالفت کا ارتکاب نہ کرے، پس کسی صورت میں بھی زنا، قتل، کفر اور غصب جائز نہیں کیوں کہ یہ امور بالذات مفاسد ہیں۔ اگرچہ زبردستی کی صورت میں اگر دل ایمان پر مطمئن ہے تو زبان سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے۔ نیز اگر دوسرا شخص کھانے کا شدید حاجت مند نہیں ہے تو اضطرار کی حالت میں اس کا کھانا زبردستی چھین کر کھانا جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اباحت اور اجازت میں فرق ہے کیوں کہ اباحت حرام کو حلال کر

دیتی ہے اور حرمت کا حکم ختم کر دیتی ہے جب کہ اجازت سے فعل تو حرام رہتا ہے لیکن اس کے ارتکاب سے گناہ نہیں ہوتا۔

کسی انسان کو قتل کرنا ہرگز مباح نہیں ہوتا اور جمہور غیر شافعیہ کے نزدیک مردہ آدمی کا گوشت کھانا بھی جائز نہیں جیسا کہ میں بیان کروں گا۔ مذاہب اربعہ کے راجح قول کے مطابق شراب پینا حرام ہے البتہ اگر گلے میں کوئی چیز پھنس جائے اور اسے اتارنے کے لیے شراب کے سوا کچھ نہ ہو تو جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک خون یا غلاظت یا گم گشتہ اونٹ کھانا بھی جائز نہیں ہے۔

ہ۔ جمہور کی رائے میں صرف اسی قدر حرام کھانا مباح ہے جس سے کم از کم ضرورت پوری ہوتی ہو یا جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو۔ اس کی مزید وضاحت آگے آئے گی لیکن حرام کی اباحت ضرورت کے باعث ہے اور ضرورت کی صورت میں اسی قدر اجازت ہے جتنی کہ مجبوری ہو۔

و۔ علاج کی صورت میں حرام کھانا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ کوئی ایسا طبیب جس کی امانت، دیانت، دین داری اور مہارت پر اعتماد ہو اور کوئی ایسا علاج موجود نہ ہو جو حرام کے قائم مقام ہو سکے۔

اضطرار کا تعلق کسی خاص وقت سے نہیں کیا گیا کیوں کہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔[1]

---

(۱) کشاف القناع، ۱۹۴:۶؛ المغنی، ۵۹۵:۸۔

۳۔ کیا ضرورت سفر اور حضر دونوں حالتوں کو شامل ہے؟

ضرورت کے وقت حرام اشیاء سفر وحضر دونوں میں مباح ہو جاتی ہیں کیوں کہ ضرورت کی آیت فَمَنِ اضْطُرَّ ، البقرہ، ۲: ۱۷۳ (جو مجبور ہوگیا) مطلق ہے اس میں سفر یا حضر کی کوئی قید نہیں ہے اور یہ لفظ عام ہے جو ہر قسم کی مجبوریوں کو شامل ہے۔ کیوں کہ اضطرار حضر میں بھی عام قحط سالی کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور اباحت کا سبب جان کی ہلاکت سے حفاظت ہے جس کی ضرورت سفر اور حضر دونوں میں ہے[1]۔

اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے۔ حنفیہ اس سلسلے میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے[2] کہ سفر شروع سے ہی کسی گناہ کے ارتکاب کے لیے کیا ہو یا مباح سفر ہو اور سفر کے دوران گناہ کا ارتکاب ہو گیا ہو۔ حنابلہ کے نزدیک بھی یہی رائے راجح ہے جیساکہ حاشیہ میں ہے۔ امام مالک کا مشہور مذہب[3] یہ ہے کہ نہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو اور نہ ضرورت کی حد سے تجاوز کرتا ہو۔ مضطر کے لیے گناہ کے سفر میں مردار وغیرہ کھانا جائز ہے لیکن نماز قصر کرنا یا روزہ چھوڑ دینا جائز نہیں

---

(۱) ابن قدامہ نے امام احمد کا مذہب یہی بیان کیا ہے۔ (المغنی،۸: ۵۹۶) یہی رائے دوسری کتب کے مندرجات کے مطابق ہے، کشاف القناع،۶: ۱۹۴۔

(۲) التوضیح،۲: ۱۹۴؛ مسلم الثبوت،۱: ۱۱۳؛ احکام القرآن للجصاص،۱: ۱۴۷ وبعد۔

(۳) الموافقات،۱: ۳۲۷؛ احکام القرآن لابن العربی،۱: ۵۸؛ تفسیر القرطبی،۲: ۲۳۳؛ القوانین الفقہیۃ،۱۷۳؛ بدایۃ المجتہد،۱: ۴۶۲۔

ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ، البقرہ ۲: ۱۷۳ (نہ تو باغی ہو اور نہ عادی)۔

مالکیہ کے مشہور قول میں اور شافعیہ اور حنابلہ[1] نے ایسے سفر میں جو معصیت کے لیے کیا جائے اور جس سفر کے دوران معصیت کا ارتکاب ہو فرق کیا ہے۔ جس کسی نے ایسا سفر شروع کیا جو بذات خود گناہ کا سفر تھا مثلاً نافرمان عورت، ڈاکو اور لوگوں پر ظلم کرنے والے کا سفر جو انہیں مقاصد کے لیے ہو، کے لیے مردار کھانا یا شرعی رخصتوں سے استفادہ کرنا جائز نہیں کیوں کہ رخصتیں گناہ کرنے پر نہیں ملتیں۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ، البقرہ ۲: ۱۷۳ (جو مجبور ہو لیکن نہ تو اللہ کی نافرمانی کرنا چاہتا ہو اور نہ حدود سے تجاوز، اس پر کوئی گناہ نہیں) مجاہدؒ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ مسلمانوں پر زیادتی اور ظلم نہ کرتا ہو۔

جس کسی نے مباح سفر شروع کیا، پھر سفر کے دوران کسی گناہ کا ارتکاب کرلیا مثلاً شراب پی لی تو وہ اثنائے سفر گناہ گار ہو گیا،البتہ اس کے لیے شرعی رخصتیں مباح ہیں کیوں کہ رخصتوں کا تعلق سفر سے ہے اور سفر بذات خود گناہ نہیں تھا، اس لیے ایسے شخص کے لیے رخصت پر عمل کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔

---

(۱) قواعد الزرکشی (مخطوط) ورق ۱۰۷؛ الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۱۲۴؛ مغنی المحتاج، ۱: ۲۶۸، ۶۴؛ المغنی، ۸: ۲۹۷؛ الشرح الصغیر، ۱: ۴۷۷۔

۴۔ اس چیز کی جنس جو بوقت ضرورت مباح ہو جاتی ہے

چاروں فقہی مذاہب میں ضرورت کے وقت ہر وہ حرام چیز مباح ہو جاتی ہے جس سے بھوک یا پیاس مٹائی جاسکتی ہو جیسے ہر مردار جانور، خنزیر اور دوسرے کا کھانا وغیرہ (۱)۔ حنابلہ کے نزدیک زہراور دوسری ضرر رساں اشیاء اس سے مستثنیٰ ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک انسان، خون، سور، ناپاک گندی اشیاء مثلاً بول وبراز وغیرہ اور ناپاک مشروبات اس اجازت سے مستثنیٰ ہیں، البتہ گلے میں اٹکی ہوئی چیز کو اتارنے کے لیے شراب پی جا سکتی ہے۔ لیکن بھوک اور پیاس کے لیے شراب پینا جائز نہیں کیوں کہ اس سے بھوک پیاس نہیں مٹتی۔ ایک قول یہ ہے کہ بھوک پیاس میں بھی شراب مباح ہے۔ شراب کو دوا کے طور پر استعمال کرنا بھی جائز نہیں خواہ اس کے استعمال نہ کرنے سے مرنے کا اندیشہ ہو، یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک گم گشتہ اونٹ کھانا بھی جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس کے سوا اور کوئی چیز میسر نہ ہو۔ اگر آوارہ اونٹ اور مردار ہو تو مردار کو اونٹ پر ترجیح ہوگی۔

ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ کھانے کی ضرورت کے لیے کسی انسان کو قتل کرنا، مسلمان ہو یا بے گناہ کافر یا اس کا کوئی عضو کاٹنا جائز نہیں کیوں کہ یہ مثلہ ہے۔ للذا دوسرے کی جان یا عضو کو تلف کر کے اپنی جان بچانا جائز نہیں۔ للہذا زندہ انسان کا گوشت کھانا مباح نہیں ہے جیسا کہ شافعیہ کے سوا جمہور کے نزدیک

---

(۱) الشرح الکبیر،۲:۱۱۵ وبعد،بدایۃ المجتہد،۱:۴۶۱؛ القوانین الفقہیۃ،۱۷۳؛ الدرالمختار علی ردالمحتار،۵:۲۳۸؛ مغنی المحتاج،۸:۵۹۵؛کشاف القناع،۶:۱۹۴۔

مردہ انسان کا گوشت کھانا بھی جائز نہیں ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مردہ کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے"[۱]۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے، میرا بازو کاٹ کر کھا لو تو جائز نہیں کیوں کہ انسان کی عزت واحترام کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا گوشت اضطرار کی حالت میں بھی مباح نہ ہو۔

اگر کسی اور مردار کا گوشت میسر نہ ہو تو شافعیہ کے نزدیک مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز ہے[۲] کیوں کہ زندہ کا احترام مردہ سے زیادہ ہے البتہ اگر میت نبی کی ہو تو اس میں سے کھانا ہرگز جائز نہیں یا میت مسلمان کی ہو اور مضطر کافر ہو تو اسلام کی عظمت کے باعث کافر کے لیے اس کا کھانا جائز نہیں۔ المنہاج کے شارح الخطیب الشربینی کہتے ہیں کہ ہماری ایک اور رائے بھی ہے کہ مسلمان میت کا گوشت کھانا جائز نہیں، خواہ مضطر مسلمان ہو۔ ان استثنائی احکام کے باعث شافعیہ کی رائے دوسرے فقہاء سے قریب ہو گئی ہے۔

---

(۱) احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، مالک، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی صرف ایک راوی سعد انصاری کو امام احمد نے ضعیف قرار دیا اور اکثر محدثین نے ثقہ بتایا، اسی مفہوم کی حدیث حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبر کھودنے والے سے جس نے ایک ہڈی نکالی تھی فرمایا: "اسے نہ توڑو، مردے کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ شخص کی ہڈی توڑنا، اسے قبر میں ہی دبا دو"۔ ابن ماجہ نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مردہ کی ہڈی توڑنے کا اتنا ہی گناہ ہے جتنا کہ زندہ کی ہڈی توڑنے کا"۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴:۳۰۷۔

حنابلہ نے ایسے شخص کا گوشت کھانا جائز قرار دیا ہے جس کو قتل کرنا جائز ہو مثلاً حربی کافر، مرتد، محصن زانی یا بلوے میں لوگوں کو قتل کرنے والا[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اجازت دی ہے کہ مضطر، حربی کافر اور مرتد کو قتل کرکے اس کا گوشت کھا سکتا ہے البتہ زندہ حالت میں اس کے اعضاء نہیں کاٹ سکتا کیوں کہ حربی کافر اور مرتد کا خون معصوم نہیں انہیں قتل کرنا جائز ہے، ان کا کوئی احترام نہیں ہے، یہ افراد درندوں کی مانند ہیں، پس مضطر کے لیے جائز ہے کہ ان کے مرنے کے بعد ان کا گوشت کھائے کیوں کہ ان کا کوئی احترام نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضطر کے لیے محصن زانی، ڈاکو ، محارب اور جس پر قصاص ہو انہیں قتل کرنا جائز ہے، خواہ حاکم نے ان کے قتل کی اجازت نہ دی ہو، کیوں کہ وہ قتل کے مستحق ہیں۔ اگر مجبوری اور اضطرار کی حالت نہ ہو تو حاکم کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے کیوں کہ حاکم کے ادب کا تقاضا یہی ہے لیکن مجبوری میں ادب کی رعایت نہیں ہوتی۔

مضطر کے لیے کسی ذمی، مستأمن (وہ غیر مسلم جسے اسلامی ریاست میں امان حاصل ہو) اور معاہد (جو کسی معاہدے کے تحت تحفظ کا مستحق ہو) کو قتل کرنا جائز نہیں کیوں کہ ان کا قتل حرام ہے۔ صحیح قول کے مطابق حربی لڑکے اور حربی عورت کو بھی قتل کرنا جائز ہے کیوں کہ وہ معصوم نہیں ہیں۔ مجبوری کے بغیر ان کے قتل کی ممانعت اس وجہ سے نہیں کہ ان کا احترام ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس میں اہل غنیمت کا حق ہے۔

---

(۱) کشاف القناع،۶:۱۹۸۔

لاشوں کی تشریح (پوسٹ مارٹم، چیر پھاڑ) اور اعضاء کی پیوندکاری

مالکیہ اور حنابلہ نے حدیث: "مردہ کی ہڈی توڑنا زندہ کی ہڈی توڑنے کے مترادف ہے" کی بناء پر حاملہ مردہ عورت کے پیٹ کو چاک کرکے پیٹ سے بچہ نکالنے کو جائز قرار نہیں دیا کیوں کہ بالعموم ایسے بچے زندہ نہیں رہتے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ پیٹ میں زندہ ہو اور ایک موہوم امید پر میت کی یقینی بے حرمتی جائز نہیں۔

شافعیہ نے بچہ نکالنے کے لیے حاملہ مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے۔ نیز کسی دوسرے کا مال نکالنے کے لیے میت کا پیٹ چاک کرنا جائز ہے۔ حنفیہ نے بھی شافعیہ کی طرح ایسے مردہ کا پیٹ چاک کرنا جائز قرار دیا ہے جس نے کسی دوسرے کا مال نگل لیا ہے، اور اس کے ترکہ سے اسے ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو اور کوئی دوسرا اس کی طرف سے ادا کرنے کی ضمانت دینے والا نہ ہو[1]۔

مالکیہ نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے اپنا یا کسی دوسرے کا بہت سا مال نگل گیا ہو تو میت کا پیٹ چاک کرکے اس سے مال نکال لیا جائے، بشرطیکہ مال نصاب زکوٰۃ کے برابر ہو اور مال کے چوری وغیرہ ہونے کے خوف سے یا اور کسی عذر کی بناء پر نگل لیا ہو۔ لیکن اگر کسی نے وارثوں کو محروم کرنے کے لیے مال نگل لیا ہو تو اس کا پیٹ چاک کرکے مال نکال لیا جائے خواہ مال کی مقدار کم ہو۔

---

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۲۴۶:۳۔

انسانی لاش کی چیر پھاڑ کے جواز کے مذکورہ آراء کے بناء پر ضرورت کے لیے انسانی لاش کی چیر پھاڑ یا طب اور سرجری کی تعلیم کی غرض سے یا کسی کی موت کا سبب معلوم کرنے کے لیے یا جس شخص پر قتل کا الزام ہو اس کا جرم ثابت کرنے کے لیے یا اور کسی جرم کے ثبوت کے لیے جب کہ ثبوت جرم لاش کے پوسٹ مارٹم پر موقوف ہو لاش کی چیر پھاڑ جائز ہے۔ اس کے جواز کے لیے وہ دلائل بھی ہیں جن کے تحت احکام میں عدل کرنا واجب ہے تاکہ کسی بے گناہ پر ظلم نہ ہو اور گناہ گار مجرم سزا سے بچ نہ جائے۔

جانوروں کی چیر پھاڑ تعلیم کی غرض سے جائز ہے کیوں کہ تعلیم کی افادیت جانوروں کو اذیت کے احساس سے بڑھ کر ہے۔ بہر حال مناسب یہ ہے کہ مختلف اعضاء کے وظائف کی معرفت اور جرائم کی تحقیق کے لیے پوسٹ مارٹم کے عمل کو زیادہ رواج نہ دیا جائے اور صرف ضرورت وحاجت پر اکتفا کیا جائے۔ نیز پوسٹ مارٹم کی صورت میں بھی انسانی میت کی عزت واحترام اور اس کے پردے کا خیال رکھنا اور اس کے بدن کے تمام اجزاء کو جمع کرکے، سلائی کرکے اس کو پہلی صورت پر واپس لاکر کفن پہنانا چاہیے۔

نیز جمہور کے نزدیک ایک انسان کے بدن کے بعض اجزاء مثلاً دل، آنکھیں، گردے وغیرہ دوسرے انسان کو منتقل کرنا جائز ہیں بشرطیکہ مسلمان، قابل اعتماد، عادل طبیب اس شخص کی موت کی تصدیق کرے جس کے اعضاء منتقل کیے جا رہے ہوں۔ کیوں کہ زندہ شخص کو مردے پر فوقیت حاصل ہے اور کسی کو نظر مہیا کرنا یا زندگی دینا بہت بڑی نعمت اور شرعاً مطلوب امر ہے اور کسی خطرناک بیماری

اور معذوری سے کسی کو بچانا ضرورت کے تحت جائز ہے اور ضرورتیں ممنوع کاموں کو جائز قرار دے دیتی ہیں۔

لیکن ان اعضاء کی فروخت کسی طور قابل قبول نہیں، جیسا کہ خون فروخت کرنا جائز نہیں البتہ مالی معاوضے یا بدلے کے عوض ایسی حالت میں جب کہ بیمار کی ہلاکت یا شدید ترین نقصان کا اندیشہ ہو تو احسان کے طور پر اعضاء اور خون دینا جائز ہے۔ اگر قریبی رشتہ داروں وغیرہ میں سے کوئی فرد احسان کے طور پر عضو یا خون دینے والا نہ ہو اور قیمتاً خریدنے کے سوا کوئی راستہ نہ ہو تو ضرورت کے تحت خریدنے والے کے لیے قیمت دینا جائز ہے۔

شراب سے علاج

چاروں فقہی مذاہب کے ائمہ کی رائے یہ ہے[1] کہ راجح قول کے مطابق شراب اور تمام نشہ آور اشیاء کا دوا وغیرہ کے طور پر استعمال حرام ہے۔ لہٰذا تیل اور کھانے میں ملانے یا دوا کو پگھلانے یا مٹی کو تر کرنے کے لیے شراب کا استعمال ممنوع ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ تعالٰی نے حرام چیزوں میں تمہارے لیے شفاء

---

(۱) البدائع، ۵:۱۱۳؛ الدرالمختار وحاشية ابن عابدين، ۵:۳۲۰؛ المنتقى على الموطأ، ۳:۱۵۴، ۱۵۸؛ التاج والاكليل، ۶:۳۱۸؛ الشرح الكبير للدردير، ۴:۳۵۲ وبعد؛ المهذب، ۱:۲۵۱؛ مغنى المحتاج، ۴:۱۸۷؛ كشاف القناع، ۶:۱۹۸؛ زادالمعاد، ۳:۱۱۴؛ المغنى، ۴:۲۵۵، ۸:۳۰۸؛ الفوائد البهية فى القواعد الفقهية للشيخ محمود حمزه، ۲۸۶۔

نہیں رکھی"[۱]۔ طارق بن سویدؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے شراب کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے اس سے منع فرمایا اور شراب سازی کو ناپسند فرمایا، انہوں نے کہا میں تو دوا کے طور پر شراب تیار کرتا ہوں، آپؐ نے فرمایا: "یہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے"[۲]۔

لیکن حنفیہؒ کی رائے یہ ہے[۳] اگر قطعی طور پر معلوم ہو کہ اس حرام چیز سے علاج ممکن ہے اور کوئی حلال چیز اس کا متبادل موجود نہیں تو حرام چیز سے علاج جائز ہے لیکن گمان کی بناء پر ایسا کرنا جائز نہیں اور طبیب کی رائے سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔ خنزیر کے گوشت سے علاج کرنے کی اجازت نہیں، خواہ اس کے سوا اور کوئی علاج نہ ہو۔

شافعیہ کے نزدیک[۴] شراب سے علاج کرنا اس صورت میں ممنوع ہے جب کہ شراب خالص ہو اور اس میں کوئی دوسری ایسی چیز نہ ملی ہوئی ہو جو اس میں

---

(۱) بخاری نے ابن مسعودؓ سے اور عبد الرزاق، طبری، ابن ابی شیبہ نے انہیں سے موقوفاً روایت کی، بیہقی، احمد، ابویعلی اور بزار نے مرفوعاً روایت کی، ابن حبان نے ام سلمہؓ سے روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔

(۲) مسلم؛ احمد؛ ابوداؤد؛ ابن ماجہ؛ ابن حبان؛ ترمذی اور ابن عبد البر نے اسے صحیح قرار دیا، نیز یہ روایت بھی کی گئی "حرام شے سے علاج نہ کرو"، ابوداؤد اور طبرانی نے ابوالدرداءؓ سے ان الفاظ سے روایت کی" اللہ نے بیماری اور دوا دونوں پیدا کیں، علاج کرو لیکن حرام شے سے علاج نہ کرو"، مجمع الزوائد،۵:۸۶۔

(۳) الھدیۃ العلائیۃ للعلامہ الشیخ علاء الدین عابدین،۲۵۱۔

(۴) مغنی المحتاج،۴:۱۸۸۔

شامل ہو کر یک جان ہو گئی ہو جیسے معجون اور تریاق وغیرہ جن میں شراب رچ بس کر اپنی حیثیت کھو بیٹھی ہو۔ اگر ان کے سوا اور کوئی پاک دوا علاج کے لیے نہ ہو تو ان کے ذریعے علاج جائز ہے، جیسا کہ ناپاک چیز مثلاً سانپ کے گوشت اور جانوروں کے پیشاب سے علاج جائز ہے۔ نیز اگر مسلمان عادل طبیب اگر یہ بتائے یا اس کو ایسے علاج کا تجربہ ہو کہ شراب کے استعمال سے جلدی صحت ہو جاتی ہے تو اس کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اتنی کم مقدار میں استعمال کی جائے جس سے نشہ نہ ہو۔

العز بن عبد السلام[1] کہتے ہیں کہ اگر کوئی پاک چیز موجود نہ ہو جو ناپاک اشیاء کا متبادل ہو تو ناپاک اشیاء سے علاج جائز ہے کیوں کہ صحت اور سلامتی کی مصلحت کو نجاست سے اجتناب کی مصلحت پر ترجیح حاصل ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ شراب کے ذریعے علاج جائز نہیں۔ البتہ اگر یقینی طور پر معلوم ہو کہ اس سے شفاء ہو گی اور اس کے سوا کوئی دوسری دوا دست یاب نہ ہو تو جائز ہے۔

ابن عربی مالکی اور قرطبی مالکی[2] کی رائے یہ ہے کہ ضرورت کے تحت شراب سے استفادہ جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ ، البقرہ ۲: ۱۷۳ (جو کوئی مجبور ہو جائے، نہ تو نافرمانی کی نیت ہو اور نہ حد سے تجاوز کی)۔ اس طرح ضرورت کے باعث حرمت ختم ہو جاتی ہے ۔ للذا ضرورت نے حرام کی تخصیص کر دی ہے کیوں کہ دوا کے استعمال سے لاپرواہی کبھی موت کا سبب بن جاتی ہے۔

---

(۱) قواعد الاحکام،۱:۸۱۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی،۱:۵٦ وبعد؛ تفسیر القرطبی، ۲:۲۳۱۔

پیاس کی حالت میں شراب نوشی

جمہور فقہاء نے اجازت دی ہے[1] کہ پیاس کی ضرورت کے تحت یا گلے میں کوئی چیز پھنس جائے یا کوئی زبردستی کرے تو اس قدر شراب پینا جائز ہے جس سے ضرورت پوری ہوتی ہو کیوں کہ زندگی کے تحفظ کا تقاضا یہ ہے کہ جو چیز پیاس بجھائے وہ حلال ہو۔

حنابلہ نے یہ شرط عائد کی ہے[2] کہ پیاس کی وجہ سے صرف اس صورت میں شراب پینا جائز ہے جب کہ اس میں کوئی ایسی چیز ملی ہوئی ہو جس سے پیاس بجھتی ہو، اگر خالص شراب پی یا کسی تھوڑی سی دوسری چیز کے ساتھ ملا کر پی، جس سے پیاس نہ بجھتی ہو تو شراب اس صورت میں مباح نہیں ہے اور اس شخص پر شراب نوشی کی مقررہ حد جاری ہوگی۔

۵۔ ضرورت کے تحت جن چیزوں کے کھانے کی اجازت ہے ان میں افضیلت کی ترتیب مقرر کرنے کا طریقہ

اگر کسی مجبور شخص کو مردار، کسی دوسرے کا کھانا، محرم کا کیا ہوا شکار یا غیرذبح شدہ حلال جانور میسر ہوں تو کیا مردار کھائے یا اور کوئی چیز؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

---

(۱) احکام القرآن لابن العربی، ۱:۱۴۷؛ بدایۃ المجتہد، ۱:۴۶۲؛ الافصاح لابن ہبیرۃ، ۳۷۴؛ تفسیر القرطبی، ۲:۲۲۸۔

(۲) المغنی، ۸:۳۰۸، ۶۰۵۔

ا۔ جمہور (حنفیہ، شافعیہ کی مستند روایت اور حنابلہ) کے نزدیک[1] مردار کھائے کیوں کہ مردار کھانے کا جواز نص سے ثابت ہے جب کہ دوسرے کا کھانا یا احرام کی حالت میں شکار کے گوشت کا جواز اجتہاد سے، اور نص پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ کیوں کہ مردار کھانے میں کسی انسان کی حق تلفی نہیں ہے، دنیا میں نہ آخرت میں۔ پس مردار کھانا کسی دوسرے کا مال کھانے کی بہ نسبت کم تر خرابی کا باعث ہے۔ کیوں کہ لوگوں کے حقوق کے بارے میں احکام سخت ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں بہت گنجائش ہے۔ اگر مردار کھانے سے کوئی نقصان ہو بھی جائے تو دوا استعمال کرنے سے علاج کیا جا سکتا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک مردار کھانے سے پہلے لوگوں سے مانگنا واجب ہے۔

اگر مُحرم کو زندہ شکار اور مردار دونوں مل جائیں تو مردار کھالے کیوں کہ شکار کو ذبح کرنا جنایت ہے جو احرام کی حالت میں جائز نہیں۔ اگر مضطر کو مردار بھی میسر نہ ہو تو شکار ذبح کرکے کھا سکتا ہے۔

اگر مضطر کو کھانے کے لیے کچھ میسر نہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک[2] اپنے اعضاء کھانا جائز نہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے اپنے اعضاء کھانے سے وہ مر جائے اور یہ خود کشی ہو گی جب کہ اپنے جسم کے اعضاء کھانے سے زندہ رہنا یقینی نہیں ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۱:۱۲۴؛ احکام القرآن للجصاص، ۱:۱۴۸؛ مغنی المحتاج، ۴:۳۰۹؛ المهذب، ۱:۲۰۵؛ المغنی، ۸:۲۰۰؛کشاف القناع، ۶:۱۹۴ وبعد۔

(۲) المغنی، ۸:۲۰۱۔

نووی نے المنہاج[۱] میں لکھا ہے کہ صحیح رائے یہ ہے کہ اپنے بعض اعضاء کاٹنا جائز ہیں سارے نہیں کیوں کہ یہ پورے وجود کو زندہ رکھنے کے لیے بعض اعضاء کی قربانی دینا ہے۔ البتہ اس کے جواز کے لیے دو شرائط ہیں:

ایک یہ کہ مردار وغیرہ کوئی دوسری چیز میسر نہ ہو اور دوسرے یہ کہ بھوکا رہنے کی بہ نسبت اپنے بعض اعضاء کاٹ کر کھانے میں موت کا اندیشہ کم ہو۔ اگر برابر کا خوف ہو یا زیادہ ہو تو پھر یقینی طور پر اعضاء کاٹنا قطعی حرام ہے، نیز کسی بھی شخص کے لیے دوسرے مجبور افراد کے لیے اپنے اعضاء کاٹ کر کھلانا قطعی طور پر حرام ہے کیوں کہ یہ صورت اپنے پورے وجود کو بچانے کے لیے اپنے بعض اعضاء کی قربانی نہیں ہے۔ نیز مضطر کے لیے یہ بھی حرام ہے کہ کسی معصوم جاندار کے بدن کا کوئی حصہ اپنے کھانے کے لیے کاٹ لے۔

۲۔ مالکیہ کی رائے یہ ہے[۲] کہ خنزیر کا گوشت کھانے پر مردار کھانے کو ترجیح حاصل ہے کیوں کہ خنزیر اپنی ذات سے حرام ہے جب کہ مردار عارضی وجوہ سے حرام ہوا ہے۔ اسی طرح محرم مضطر ایسے زندہ شکار پر جسے محرم نے شکار کیا ہو یا شکار پر مدد دی ہو مردار کو ترجیح دے بشرطیکہ مردار اتنا متغیر نہ ہو گیا ہو کہ اس کے کھانے سے بیمار ہو کر مر جانے کا خوف ہو، اس صورت میں شکار کو ترجیح دے اور اگر مضطر حلال ہے (احرام میں نہیں ہے) تو مردار پر محرم کے شکار کو ترجیح دے۔

دوسرے کے کھانے کو مردار پر ترجیح دینا مستحب ہے واجب نہیں بشرطیکہ یہ اندیشہ نہ ہو کہ اس میں چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے یا کوڑے لگنے کی سزا بھگتنا

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴:۳۱۰۔

(۲) الشرح الکبیر، ۲:۱۱۶؛ القوانین الفقهیة، ۱۷۳؛ تفسیر القرطبی، ۲:۲۲۹۔

پڑے گی۔ کیوں کہ کھانا پاک ہے اور بالعموم لوگ مضطر کے لیے اپنا کھانا دے دیتے ہیں، اس میں بخل نہیں کرتے، یہی مذہب معقول ہے بلکہ ہماری رائے یہ ہے کہ مردار کھانے پر دوسرے کا کھانا کھا لینے کو ترجیح دینا واجب ہے تاکہ مردار کھانے کے نقصان سے بچ سکے۔

ابن کثیر کہتے ہیں[۱] اگر مضطر کو مردار اور کسی دوسرے کا کھانا میسر ہوں اور اور اس کھانے میں کوئی ضرر اور اذیت کا اندیشہ نہ ہو تو اس کے لیے مردار کھانا جائز نہیں بلکہ بالاتفاق دوسرے کا کھانا کھالے[۲]۔

٦۔ ضرورت کے وقت کتنی مقدار کھانا جائز ہے؟

کیا مضطر حرام مثلاً مردار صرف اتنا کھائے کہ جس سے اس کی تکلیف دور ہو جائے یا پیٹ بھر کے کھانا جائز ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

الف۔ جمہور (حنفیہ، شافعیہ کی اظہر روایت، حنابلہ کی صحیح تر روایت اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون اور ابن حبیب) کی رائے[۳] یہ ہے کہ حرام یا مردار یا دوسرے کے مال میں سے غذائی ضرورت یا پیاس بجھانے کی خاطر مضطر اتنا کھائے یا پیئے جس سے مرنے کا خطرہ نہ رہے اور موت کے منہ میں جانے سے بچ جائے۔ یعنی اتنی مقدار میں جس سے کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکے اور روزہ رکھ سکے۔ یعنی چند لقمے جس کا سلسلہ غذا کی نایابی کی حالت سے اس

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، ۱:۲۰۵۔

(۲) انہوں نے ایسا ہی کہا جب کہ ہمیں معلوم ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

(۳) ردالمحتار، ۵:۲۳۸؛ المهذب، ۱:۲۵۰؛ كشاف القناع، ٦:۱۹۴؛ المغنى، ۸:۵۹۵، ۵۹۷؛ مغنى المحتاج، ۴:۳۰۷۔

کی دستیابی تک جاری رہے گا، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ، البقرہ ۲: ۱۷۳ (جو مضطر ہو گیا لیکن نہ تو نافرمانی کی نیت ہے اور نہ حد سے تجاوز کی، اس پر کوئی گناہ نہیں)[۱]۔ نیز اصول ہے کہ جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہے وہ بقدر ضرورت جائز ہوتی ہے اور زندگی بچ جانے کے بعد مضطر، مضطر نہیں رہتا اور اس کے لیے حرام کھانا جائز نہیں ہوتا۔ کیوں کہ زندگی بچ جانے کے بعد اس کی وہی حالت لوٹ آتی ہے جو مضطر ہونے سے پہلے تھی اور اس حالت میں اس کے لیے مردار جائز نہیں تھا، سو ضرورت کی حالت ختم ہونے پر بھی مردار جائز نہیں رہے گا۔

ب۔ مالکیہ کی مستند روایت[۲] یہ ہے کہ مضطر پیٹ بھر کر حرام کھا سکتا ہے اور زادراہ کے طور پر مردار وغیرہ ساتھ بھی رکھ سکتا ہے بشرطیکہ اسے سفر میں پھر ضرورت پیش آنے کا اندیشہ ہو، اگر اس کی ضرورت نہ رہے تو پھینک دے کیوں کہ اسے ساتھ رکھنے میں اور ضرورت پورا کرنے کے لیے تیار رکھنے میں کوئی حرج نہیں لیکن ضرورت کے بغیر نہ کھائے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت نے حرمت کو ختم کر دیا ہے پس مردار اور دوسری چیزیں آیت فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ کے ظاہر کی وجہ سے مباح ہو گئی ہیں۔ اور ضرورت کی مقدار کا تعین اس سے ہوتا ہے کہ غذا کی نایابی کب ختم ہوتی ہے اور کب غذا دست یاب ہوتی ہے، چوں کہ جب انسان کے لیے مباح غذا میں

---

(۱) یعنی ضرورت کی حد سے تجاوز نہ کرے اور زائد از ضرورت کھانے میں حد سے نہ بڑھے۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۶۲؛ احکام القرآن لابن العربی، ۱: ۵۵؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۶ وبعد؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۳؛ تفسیر القرطبی، ۲: ۲۲۶ وبعد۔

سے اتنی مقدار میں کھانا جائز ہے جس سے جان بچ جائے تو حلال کھانے کی طرح پیٹ بھر کر کھانا بھی جائز ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ بھوک کسی وقت اتفاق سے پیش آجائے۔ اگر مستقل اور عام قحط ہو تو علماء کا اتفاق ہے کہ مردار وغیرہ دوسری ممنوع اشیاء پیٹ بھر کر کھانا جائز ہیں۔

مالکیہ کی طرح شافعیہ اور ان کی صحیح تر روایت کے مطابق حنابلہ[1] حرام غذا کا ذخیرہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، خواہ حلال غذا حاصل ہونے کی امید ہو۔ اور اگر حلال کا لقمہ مل جائے تو واجب ہے کہ پہلے وہ کھائے، حلال کھانے سے پہلے حرام کھانا جائز نہیں تاکہ یہ ثابت ہو کہ حلال کھا کر بھی ضرورت باقی تھی۔

شافعیہ نے تصریح کی ہے کہ اگر کسی جگہ حرام عام ہو جائے یہاں تک کہ حلال شاذونادر دست یاب ہو تو جس غذا کی احتیاج ہو اسے استعمال کر لے، ضرورت پر اکتفا کرنا ضروری نہیں بلکہ حاجت کے مطابق استعمال کرے۔ العز بن عبد السلام نے[2] کہ اس صورت میں حرام کے استعمال کے جواز اور صرف ضرورت تک محدود نہ رہنے کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے کہ عمومی مصلحت خاص ضرورت کی طرح ہوتی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴:۳۰۷؛ المغنی، ۸:۵۹۷؛ کشاف القناع، ۶:۱۹۴۔

(۲) قواعد الاحکام، ۲:۱۶۰۔

۷۔ ضرورت کے تحت کسی کا کھانا زبردستی لینے کا حکم

فقہاء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں[1] کہ کھانے یا مال کے مالک پر واجب ہے کہ اگر وہ خود فوری طور پر مضطر نہ ہو تو قیمت لے کر اس شخص کو دے دے جو اس کا محتاج ہے تاکہ وہ اپنی بھوک پیاس مٹا سکے یا گرمی، سردی یا جو نقصان اسے پہنچ رہا ہے اسے دور کر سکے۔ اگر نہ دے یا بازار کے نرخ سے زیادہ کا مطالبہ کرے تو اس سے زبردستی لینے کے لیے اس سے لڑائی کرنا جائز ہے خواہ مسلمان ہو کیوں کہ مسلمان خوش حالی اور تنگی میں ایک دوسرے کی کفالت اور ایک دوسرے کی مدد کرنے کے پابند ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، المائدۃ ۵:۲ (نیکی اور تقویٰ پر تعاون کرو اور گناہ اور نافرمانی پر تعاون نہ کرو) نیز مال یا کھانے کے مالک کا اپنا مال یا کھانا مضطر کی ضرورت پوری کرنے سے روک لینا اسے قتل کرنے پر مدد کرنے کی طرح ہے اور حدیث میں آتا ہے "جس کسی نے کسی مسلمان کے قتل پر مدد کی خواہ آدھے جملے سے کیوں نہ ہو وہ قیامت کے روز اس طرح آئے گا کہ اس کی آنکھوں کے درمیان رحمت خداوندی سے مایوس"[2] لکھا ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اس

---

(۱) ردالمحتار، ۲۳۸:۵؛ الموافقات، ۳۵۲:۲؛ الشرح الکبیر، ۱۱۶:۲ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲۵۰:۱؛ المہذب، ۲۵۰:۱؛ کشاف القناع، ۱۹۵:۲؛ غایۃ المنتہی، ۳۱۶:۱؛ المغنی، ۶۰۲:۸؛ الطرق الحکمیۃ، ۲۶؛ طبع السنۃ المحمدیۃ، الحسبۃ لابن تیمیۃ، ۲۰ وبعد؛ القواعد لابن رجب، ۲۲۷۔

(۲) ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، یہ حدیث ضعیف ہے۔

سے مطلقاً منع کرتے ہوئے فرمایا: وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ، الماعون۱۰۷:۷ (اور عام استعمال کی اشیاء روکتے ہیں)۔

اس حالت میں مضطر کے لیے مردار کھانا جائز نہیں کیوں کہ وہ مضطر نہیں ہے بلکہ اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ:وہ کھانے کی قیمت ادا کرے۔ کیوں جو اضطرار حرام کو حلال کر دیتا ہے وہ تاوان کے منافی نہیں ہے [۱] اور فقہی قاعدہ یہ ہے کہ اضطرار دوسرے کے حق کو ختم نہیں کرتا۔

البتہ عام قحط کی حالت میں آدمی پر واجب نہیں کہ وہ اپنا کھانا دوسرے مضطر افراد پر خرچ کرے کیوں کہ ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جا سکتا[۲]۔

۸۔ ضرورت اور حاجت کے خاص حالات

بعض مواقع پر خاص حالات سے واسطہ پڑ سکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے کے باغ سے گزر رہا ہے کیا وہ اس کی فصل یا پھل کھا سکتا ہے یا اگر دوسرے کے مویشیوں کے پاس سے گزر رہا ہے تو کیا ان کا دودھ پی سکتا ہے یا نہیں؟

---

(۱) شرح المجله للاتاسی، ۴۷ وبعد؛ للمحاسنی، ۲۰ وبعد؛ الفروق، ۱:۱۹۵ وبعد؛ ۴:۹؛ حاشية الجمل على المنهج، القواعد لابن رجب، ۳۶، ۲۸۶؛ القواعد والفوائد لابن اللحام الحنبلی، ۴۳۔

(۲) کشاف القناع، ۶:۱۹۸۔

الف۔ باغوں کے پھل کھانا

جو شخص کسی باغ کے پاس سے گزرے جس میں پھل دار درخت ہوں تو بوقت ضرورت وہ اس کے تازہ پھل کھا سکتا ہے، خواہ باغ کے ارد گرد دیوار ہو لیکن شرط یہ ہے کہ قیمت ادا کرے۔

اگر کھانے کی ضرورت نہ ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک[۱] وہاں سے گزرنے والے کے لیے جائز نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر کوئی چیز کھائے یا اپنے ساتھ لے جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "کسی مسلمان کا مال دوسرے مسلمان کے لیے اس کی دلی رضا مندی کے بغیر حلال نہیں"[۲] نیز ارشاد نبویؐ ہے: "تمہارے خون، تمہارے مال، تمہاری عزتیں تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے آج کا دن حرام ہے"[۳]۔ یہ رائے تقویٰ، ورع اور دینی احتیاط پر مبنی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں[۴] کہ بھوک اور ضرورت کی حالت میں باغ کے پاس سے گزرنے والے کے لیے اس کے پھل کھانے جائز ہیں البتہ ساتھ نہ لے جائے۔ امام احمدؒ کہتے ہیں اگر باغ کی دیوار نہیں ہے اور انسان بھوکا ہے تو وہاں سے کھالے،

---

(۱) ردالمحتار، ۲۳۸:۵؛ المہذب، ۲۵۱:۲؛ المیزان للشعرانی، ۵۹:۲۔

(۲) حاکم اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں ابوحمید الساعدی سے ان الفاظ میں روایت کی: "کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کی چھڑی اس کی دلی رضامندی کے بغیر لے"۔

(۳) بخاری، مسلم؛ مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "ہر مسلمان دوسرے مسلمان پر حرام ہے، اس کا خون، مال اور عزت"۔

(۴) المغنی، ۵۹۷:۸۔

اور اگر بھوکا نہیں ہے تو نہ کھائے۔ کئی ایک اصحاب رسول اللہ ﷺ نے یہی کیا، اگر باغ کے گرد دیوار ہو تو نہ کھائے کیوں کہ یہ محفوظ کی ہوئی اشیاء کی مانند ہو جاتا ہے ،اور ابن عباسؓ کا قول بھی ہے کہ اگر باغ کے گرد دیوار ہو تو وہ محفوظ کیا ہوا ہے، وہاں سے نہ کھائے اور اگر دیوار نہیں ہے تو کھانے میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ پھلوں کے ارد گرد دیوار کھینچ لینے سے مالک کی حرص اور درگزر نہ کرنے کا اظہار ہوتا ہے۔

اگر باغ کی دیوار نہ ہو تو حاجت کے وقت کھالینے کے جواز کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی ضرورت منداس میں سے کھالیتا ہے، سمیٹ کر نہیں لے جاتا[1] تو اس پر کوئی گناہ نہیں اور جو لے جاتا ہے اس پر دگنا تاوان ہے اور سزا بھی"[2]، نیز آپ نے فرمایا: "جب تم کسی باغ میں پہنچو (اور بھوک لگی ہو)، تو تین بار مالک کو آواز دو، اگر وہ جواب دے تو فبہا ورنہ کھالو لیکن ضائع نہ کرو"[3] ابوزینب التیمیؒ کہتے ہیں کہ میں نے انس بن مالکؓ، عبدالرحمن بن سمرہؓ اور ابوبردہؓ کے ساتھ سفر کیا، وہ پھلوں کے پاس سے گزرتے تو جتنا منہ

---

(۱) الخبنة: اپنے دامن میں ڈال لو۔

(۲) ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے روایت کی، ترمذی نے کہا ہے یہ حدیث حسن غریب ہے، یحیٰ بن سلیم کی حدیث کے سوا ہم اسے نہیں پہچانتے۔

(۳) احمد اور ابن ماجہ نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی، اس کے راوی ثقہ ہیں، سعید نے حسن کے واسطے سے سمرہؓ سے اسی طرح کی حدیث روایت کی۔

میں آتا کھالیتے۔ حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، اور ابوبردہؓ کی بھی یہی رائے ہے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں: "کھالے لیکن جھولی میں نہ ڈالے"[۱]۔

امام احمد سے ایک اور روایت یہ ہے کہ انہوں نے ایسے باغات سے جن کے ارد گرد دیوار نہیں ہوتی مطلقاً کھانے کی اجازت دی ہے، خواہ راہ گیر بھوکا ہو یا نہ ہو، الاقناع کے متن اور کشاف القناع میں ہے[۲] جو شخص کسی ایسے باغ کے پھل دار درخت کے نیچے پڑے ہوئے پھلوں کے پاس سے گزرے، جس کی دیوار نہ ہو اور کوئی نگران بھی نہ ہو تو راہ گیر خواہ مسافر اور مضطر نہ بھی ہو، اس کے لیے مفت کھانا جائز ہے، خواہ اسے کھانے کی ضرورت نہ ہو۔ اسی طرح کوئی چیز مار کر پھل گرائے اور درخت پر چڑھ کر پھل توڑے بغیر ٹہنیوں سے توڑ کر کھانا بھی جائز ہے کیوں کہ ابوسعید خدریؓ کی اوپر مذکور روایت میں ہے"، جب تو کسی باغ کے پاس جائے ۔۔۔"

حقیقت یہ ہے کہ اس بات کا دار ومدار لوگوں کے عرف پر ہے، عام طور پر راہ گیر کے پھل کھا لینے یا گرے ہوئے پھل بلا اجازت کھا لینے کی لوگ پرواہ نہیں کرتے۔ ہاں اگر کوئی شخص گرے ہوئے پھل اُٹھانے کے لیے کھڑا ہے یا لوگوں کو لینے سے روک رہا ہو تو لینا جائز نہیں ہو گا[۳]۔

---

(۱) المغنی، ۵۹۸:۸۔

(۲) کشاف القناع، ۱۹۸:۲ وبعد۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۸۱۔

ب۔ کھیتی میں سے کھانا

امام احمد کی اس شخص کے بارے میں دو روایات ہیں جو کسی دوسرے کی کھیتی کے پاس سے گزرتا ہے اور حاجت کی وجہ سے کھانا چاہتا ہے[۱]۔

ایک روایت یہ ہے کہ نہ کھائے، کیوں اجازت پھلوں کے بارے میں ہے، غلے کے بارے میں نہیں، انہوں نے کہا کہ ہم نے کھیتی کو ہاتھ لگانے کے بارے میں کوئی بات نہیں سنی۔ پھل اور غلے میں فرق یہ ہے کہ پھل اللہ تعالیٰ نے تازہ کھانے کے لیے پیدا کیے اور دل میں انہیں کھانے کی اشتہاء پیدا ہوتی ہے جب کہ غلے کے بارے میں ایسا نہیں ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ہاتھوں میں مسل کر کھانے کی صورت میں اجازت ہے، کیوں کہ تازہ غلہ کھانے کا لوگوں میں رواج ہے پس غلہ بھی پھل کی طرح ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ پھل وغیرہ مالک کی اجازت کے بغیر نہ کھائے، کیوں کہ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء میں کافی اختلاف ہے اور کئی روایات سے اس کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

---

(۱) المغنی، ۸:۵۹۹۔

ج- دوسرے کے جانور کا دودھ دوہنا

کسی کے جانور کا دودھ دوہنے کے بارے میں بھی امام احمد سے دو روایات ہیں:[۱]

ایک یہ کہ محتاج کے لیے جائز ہے کہ دوسرے کے جانور سے دودھ دوہ کر پی لے لیکن ساتھ نہ لے جائے کیوں کہ حضرت سمرۃؓ کی روایت میں ہے: "جب تم میں سے کوئی مویشیوں کے پاس سے گزرے تو اگر ان کا مالک موجود ہے تو اس سے اجازت لے، اگر وہ اجازت دے دے تو دودھ دوہ کر پی لے، اگر وہاں کوئی نہ ہو تو تین بار بلند آواز سے پکارے، اگر کوئی جواب دے تو اجازت لے اور اگر کوئی جواب نہ دے تو دودھ دوہ کر پی لے لیکن ساتھ نہ لے جائے"[۲]۔

دوسری یہ دودھ دوہنا اور پینا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے کہ "کوئی شخص کسی دوسرے کے جانوروں سے اس کی اجازت کے بغیر دودھ نہ دوھے، کیا تم میں سے کسی کو پسند ہے کہ کوئی شخص اس کے دودھ کے برتنوں کے پاس آئے، انہیں توڑے اور اس کی خوراک نکال کر لے جائے۔ لوگوں کے جانوروں کے تھنوں میں ان کی غذا محفوظ ہوتی ہے، پس کوئی کسی دوسرے کا جانور اس کی اجازت کے بغیر نہ دوھے"۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "جانوروں کے تھنوں میں دودھ اسی طرح ہے جیسے دودھ کے برتنوں میں"[۳]۔

---

(۱) المغنی، ۸:۵۹۹۔

(۲) ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) متفق علیہ۔

مطلب ۴

ولیمہ کی دعوت قبول کرنا، دعوتوں کے منکرات اور کھانے کے آداب

۱۔ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا اور دعوتوں کے منکرات

ولیمے کی دعوت قبول کرنا سنت ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "بد ترین کھانا ایسے ولیمے کا کھانا ہے جس میں آنے والے کو روکا جاتا ہے اور آنے سے انکار کرنے والے کو بلایا جاتا ہےاور جو دعوت قبول نہیں کرتا، اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی ہے"(۱)۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ شادی کا ولیمہ شرعاً سنت ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے فرمایا تھا، "ولیمہ کرو خواہ ایک بکری سے ہو"(۲)۔ امام شافعیؒ کے اصحاب کی تصریح کے مطابق اس حدیث کی روسے ولیمہ واجب ہے۔ بعض علماء کے نزدیک مستحب ہے کیوں کہ یہ ایک خوشی کے موقع کا کھانا ہے اس لیے تمام دعوتوں کی طرح واجب نہیں۔ یہی اکثر

---

(۱) مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ ترمذی کے سوا باقی محدثین نے موقوفاً حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: "بدترین کھانا اس ولیمے کا کھانا ہے جس میں اغنیاء کو بلایا جاتا ہے اور فقراء کو چھوڑ دیا جاتا ہے، جس نے دعوت قبول نہ کی اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی"۔ نصب الرایۃ، ۴:۲۲۱۔

(۲) مالک؛ احمد؛ اصحاب صحاح ستہ نے انس بن مالکؓ سے روایت کی۔

علماء کی رائے ہے[1]۔ حنفیہ کے نزدیک دعوت قبول کرنا سنت ہے[2] اور اگر دعوت میں کوئی خلاف شرع امر نہ ہو اور لہو ولعب نہ ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے[3]۔

مالکیہ کے نزدیک، شافعیہ اور حنابلہ کی طرح نکاح کے ولیمے کی دعوت قبول کرنا واجب ہے[4]۔ اپنے خاص دوستوں کے لیے محبت کے اظہار کے طور پر جو شخص دعوت کرے اسے قبول کرنا مستحب ہے۔ اور دعوت عقیقہ وغیرہ قبول کرنا جائز ہے۔ اگر فخر ومباہات کے لیے دعوت ہو تو اسے قبول کرنا مکروہ ہے۔ اور جس شخص سے ہدیہ لینا جائز نہیں اس کا دعوت قبول کرنا حرام ہے مثلاً قرض خواہ کے لیے مقروض کا ہدیہ یا قاضی کے لیے مدعی یا مدعی علیہ کا ہدیہ۔ مالکیہ کے نزدیک یہ تفصیل بہت عمدہ ہے۔

جو شخص دعوت کے کھانے سے فارغ ہو، اس کے لیے مستحب ہے کہ کھانا کھلانے والے کے لیے دعا کرے۔ ابن ماجہ میں عبد اللہ بن زبیرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے ہاں کھانا کھایا، پھر یہ دعا کی: افطرعندكم الصائمون وصلت عليكم الملائكة واكل طعامكم الابرار (تمہارے پاس روزہ دار روزے افطار کریں، تمہارے لیے ملائکہ رحمت کی دعا کریں اور نیک لوگ تمہارا کھانا کھائیں)۔

---

(۱) المغني، ۷:۲۔

(۲) تكملة الفتح، ۸:۸۷؛ تبيين الحقائق، ۶:۱۳۔

(۳) المهذب، ۲:۶۴؛ المغني، ۷:۲؛ مغني المحتاج، ۳:۲۴۵۔

(۴) القوانين الفقهية، ۱۹۴، المهذب، ۲:۶۴ - ۶۵؛ غاية المنتهى، ۳:۷۷؛ الشرح الصغير، ۳:۵۰۰ وبعد۔

دعوت قبول کرنے سے روکنے والی برائیاں

اگر جسے دعوت دی گئی اسے معلوم ہو کہ دعوت میں کوئی گناہ کا کام ہو گا مثلاً لہو ولعب، گانا بجانا، دیواروں، پردوں اور تکیوں پر تصویروں اور مجسموں کو آویزاں کرنا تو ایسی دعوت میں شریک نہ ہو کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "میری امت میں کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو شراب، خنزیر، ریشم اور گانے بجانے کو حلال سمجھیں گے"[۱] ایک دوسری روایت میں ہے "میری امت کے کچھ لوگ شراب کا نام بدل کر اسے پئیں گے اور ان کے سروں پر آلات موسیقی سے گانے بجائے جائیں گے[۲] اللہ تعالیٰ انہیں زمین میں دھنسا دے گا اور ان میں سے کچھ کو بندر اور سوّر بنا دے گا"[۳]۔

(۱) بخاری اور ابوداؤد نے عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت کی، نیل الاوطار، ۲:۹۲، خز=اون اور ریشم سے بنا ہوا کپڑا۔

(۲) جو گانا گانے کے آلات کے بغیر ہو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ مطلقاً حرام ہے، اسے سننا گناہ ہے کیوں کہ یہ دونوں احادیث مطلق ہیں۔ اگر اچانک کان میں پڑ جائے تو گناہ نہیں ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ گا کر پڑھنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ قوافی اور فصاحت کی فہم سے استفادہ کر سکے۔ بعض نے کہا کہ اگر اکیلا ہو تنہائی کی وحشت دور کرنے کے لیے گانا جائز ہے۔ محض لہو ولعب کے لیے نہ ہو، یہ سرخسی کی رائے ہے۔ اگر اشعار میں حکمت، عبرت، دانش یا کسی غیر متعین عورت کا ذکر ہو تو گانا مکروہ نہیں۔ تبیین الحقائق، ۶:۱۴۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ آلات کے بغیر گانا مکروہ ہے اور گانے کے بغیر آلات غنا استعمال کرنا حرام ہے۔ المہذب، ۲:۳۲۶ وبعد

(۳) ابن ماجہ اور بیہقی نے ابومالک اشعریؓ سے روایت کی۔

اگر مدعو کو دعوت میں جانے کے بعد اچانک معلوم ہو کہ وہاں غیر اسلامی کام ہو رہے ہیں تو اگر دستر خوان پر مثلاً شراب ہے تو وہاں نہ بیٹھے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، الانعام۶ :۶۸ (یاد آنے کے بعد ظالموں کے ساتھ نہ بیٹھو)۔

ابوداؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے ایسے دستر خوان پر بیٹھنے سے منع فرمایا جس پر شراب پی جارہی ہو اور یہ کہ آدمی اوندھے منہ، یعنی منہ کے بل لیٹ کر کھائے"۔ اگر اس جگہ خلاف شریعت کام ہو رہے ہوں لیکن اس دستر خوان پر نہ ہوں جس پر بیٹھا ہوا ہے تو اگر روک سکتا ہے تو انہیں روکے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "تم میں سے جو کوئی برائی دیکھے تو اسے ہاتھ سے روکے، اگر ہاتھ سے نہ روک سکتا ہو تو زبان سے روکے اور اگر زبان سے بھی نہ روک سکتا ہو تو دل میں برا سمجھے، یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے"[1]۔ اگر روک نہ سکتا ہو تو اگر وہ شخص لوگوں کا دینی رہنما اور ان کے لیے نمونہ ہو تو اٹھ جائے، وہاں نہ بیٹھے، اس سے دین کی بدنامی ہوتی ہے اور مسلمانوں پر گناہوں کے دروازے کھلتے ہیں۔ اور اگر دینی رہنما نہیں ہے تو صبر کرے، بیٹھا رہے، کھائے اور اُٹھ کر نہ چلا جائے کیوں کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے[2]۔

---

(۱) بخاری و مسلم نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی۔

(۲) تکملۃالفتح،۸:۸۷، تبیین الحقائق، ۶:۱۳، المہذب، ۲:۶۴؛ مغنی المحتاج، ۳:۲۴۷۔

۲۔ کھانے پینے کے آداب

سنت میں کھانے پینے کے بہت سے آداب آئے ہیں، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں[۱]

کھانے پینے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا اور بعد میں الحمد للہ کہنا سنت ہے، کھانے سے پہلے اور بعد میں دونوں ہاتھ دھوئے اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے، اگر شروع میں بسم اللہ کہنا بھول جائے تو جب یاد آئے بسم اللہ علی اولہ وعلی آخرہ (شروع کے کھانے اور بعد کے کھانے پر اللہ کا نام لیتا ہوں) کہے، اور بلند آواز سے کہے تاکہ دوسروں کو بھی یاد آجائے۔ الحمد للہ بلند آواز سے نہ کہے البتہ جب سب لوگ کھانے سے فارغ ہوں تو یہ دعا پڑھے: الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه[۲] (سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، بہت زیادہ، پاکیزہ، بابرکت تعریف کا مستحق وہی ہے)۔ یا الحمد لله الذی اطعمنی وسقانی من غیر حول منی ولا قوۃ۔ (سب تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے میری قوت وطاقت کے بغیر مجھے کھلایا پلایا)۔

دائیں ہاتھ سے کھانا پینا مستحب ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمر بن ابی مسلمہ ؓ سے فرمایا: "اللہ کے نام کے ساتھ، دائیں ہاتھ سے اور

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۲۳۹:۵؛ القوانین الفقهية، ۴۳۶ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲۵۰:۳، ۳۱۰:۴؛ المغنی، ۶۱۴:۸ ۔ ۶۱۶۔

(۲) بخاری۔

اپنے سامنے سے کھاؤ"[۱]۔ نیز آپ کا ارشاد ہے: "تم میں سے کوئی کچھ کھائے تو دائیں ہاتھ ہاتھ سے کھائے، جب پیئے تو دائیں ہاتھ سے پیئے کیوں کہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا اور پیتا ہے"[۲]۔ سامنے سے ایک جگہ سے کھانا چاہیے اگر تھالی میں قسم قسم کے پھل ہوں تو جہاں سے چاہے کھائے کیوں کہ اس کی کئی قسمیں ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے۔

تین انگلیوں سے کھانا مستحب ہے جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہے[۳]۔ کھانا کم کھایا جائے ایک تہائی کھانا، ایک تہائی پانی اور ایک تہائی سانس کے لیے جگہ رکھی جائے۔ کھانے میں بہت تکلف نہ کیا جائے اور یہی اسلاف کا طریقہ ہے اور ٹیک لگا کر نہ کھایا جائے[۴]، اگرچہ حنفیہؒ نے کہا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ کھانے پینے کی چیزوں میں پھونک نہ مارے اور نہ برتن میں سانس لے، اور جو ساتھ کھا رہا ہو اس کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لیے چھوٹے چھوٹے لقمے لے، دیر تک چبائے، آہستہ آہستہ کھائے برتن کے منہ کے ساتھ منہ لگا کر پانی نہ پیئے۔ کھڑے ہو کر پانی پینا جائز ہے، لیکن بیٹھ کر پینا افضل ہے۔ اگر پانی کا ایک ہی برتن مختلف لوگوں میں گردش کر رہا ہو تو پہلے پانی پینے والے کے بعد دائیں بیٹھا ہوا پیئے اور پھر اس کے دائیں طرف والا پیئے۔

---

(۱) احمد؛ بخاری؛ مسلم؛ ابن ماجہ اور ابوداؤد نے عمر بن ابی سلمہؓ سے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۱۶۱:۵۔

(۲) احمد؛ مسلم؛ ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے ابن عمرؓ سے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ نیل الاوطار، ۱۶۰:۸۔

(۳) احمد نے کعب بن مالکؓ سے روایت کی۔

(۴) مسلم اور نسائی کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے ابوجحیفہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "میں ٹیک لگا کر کھانا نہیں کھاتا"۔ نیل الاوطار، ۱۶۱:۸۔

کھانے میں میٹھی چیزیں کھانا سنت ہے اور مل کر کھانا، مہمان کی عزت کرنا، کھانے پر ہلکی پھلکی عمدہ گفتگو کرنا درست ہے، بالکل خاموش رہنا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں مجوس سے مشابہت ہے۔ اگر کھانا کسی دوسرے کا ہو تو اس کی برائی بیان کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے اس شخص کو ایذا پہنچتی ہے اگر اپنا ہو تو مکروہ نہیں۔

پلیٹ کے نیچے سے کھانا سنت ہے، اوپر سے یا درمیان سے کھانا مکروہ ہے کیوں کہ برکت درمیان میں نازل ہوتی ہے [۱]۔

سنت یہ ہے کہ نمک سے شروع کرے اور نمک پر ختم کرے کیوں کہ اس میں ستر بیماریوں کی شفا ہے، بایاں پاؤں بچھا کر دایاں کھڑا کر لے، گرم کھانا نہ کھائے اور نہ اسے سونگھے۔

بحث ۲: پینے کی اشیاء

اس بحث میں حلال اور حرام دونوں قسم کے مشروبات کا حکم بیان کیا گیا ہے اور کن برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے اور شراب کو سرکہ بنانے کا حکم کیا ہے۔

۱۔ پینے کی اشیاء کا حکم

فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماکولات و مشروبات میں اصل یہ ہے کہ سب چیزیں مباح ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً، البقرہ ۲: ۲۹ (وہی ذات ہے جس نے وہ سب کچھ جو زمین میں ہے تمہارے لیے پیدا کیا) پس جو کچھ آسمان سے نازل ہو یا زمین سے پھوٹ نکلے یا کھجوروں یا پھلوں سے نچوڑا جائے حلال

---

(۱) احمد؛ ابن ماجہ؛ ترمذی نے ابن عباسؓ سے اسے صحیح قرار دیا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "برکت کھانے کے درمیان میں نازل ہوتی ہے، کناروں سے کھایا کرو، درمیان سے نہیں"۔ نیل الاوطار ۸:۱٦۰۔

ہے۔ تمام مذاہب (حنفیہؒ اور غیر حنفیہؒ کے نزدیک امام محمد کی رائے پر فتویٰ ہے)[۱] اس امر پر متفق ہیں کہ نشہ آور مشروبات حرام ہیں، تھوڑے ہوں چاہے زیادہ، کچے ہوں چاہے پکے ہوئے، خمر ہو (یعنی انگور کا نشہ آور رس) یا کسی دوسری قسم کا مشروب جو کشمش، کھجور، شہد، انجیر یا غلے مثلاً گندم، جو اور باجرے وغیرہ سے بنایا گیا ہو۔ حنفیہؒ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک اس میں سے تھوڑا یا بہت پینے والے پر حد لگائی جائے گی۔ اس پر مزید بحث کتاب الحدود میں آئے گی۔ اور حنفیہؒ کے نزدیک خمر کے سوا دوسرے مشروبات سے اگر نشہ نہ ہو تو حد جاری نہیں ہو گی اور خمر تھوڑی ہو چاہے زیادہ اس کے پینے پر حد جاری ہو گی، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "ہر نشہ آور شے خمر ہے اور ہر قسم کا خمر حرام ہے"[۲]۔ نیز "جس چیز کی کم مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار سے، میں تمہیں منع کرتا ہوں"، "جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہے"[۳]۔ "انگور کی بھی شراب ہوتی ہے، شہد کی بھی شراب ہوتی ہے، کشمش کی بھی شراب ہوتی ہے، گندم کی بھی شراب ہوتی ہے اور میں تمہیں ہر نشہ آور مشروب سے منع کرتا ہوں"[۴]۔

---

(۱) البدائع، ۵:۱۱۷؛ نتائج الافکار، ۸:۱۲۰ وبعد، الدرالمختار، ۵:۳۲۳؛ اللباب، ۳:۲۱۵؛ بدایۃ المجتہد، ۱:۴۵۷ وبعد؛ الشرح الکبیرللدسوقی، ۴:۳۵۲؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۴؛ المغنی المحتاج، ۴:۱۸۷؛ المہذب، ۲:۲۸٦؛ المغنی، ۸:۳۰۴ وبعد؛ کشاف القناع، ٦:۱۱٦ وبعد۔

(۲) مسلم اور دار قطنی نے ابن عمرؓ سے روایت کی۔ نصب الرایۃ، ۴:۲۹۵۔

(۳) نو صحابہؓ نے روایت کی، نصب الرایۃ، ۴:۳۰۱ وبعد۔

(۴) احمد اور اصحاب سنن نے نسائی کے سوا نعمان بن بشیرؓ سے روایت کی۔ تلخیص الحبیر، ۳۵۹۔

وہ تمام مشروبات حرام ہیں جو نقصان دہ ہوں مثلاً زہر وغیرہ اور جو نجس ہوں مثلاً بہنے والا خون، اور پیشاب اور انسان کے سوا حرام جانوروں کا دودھ اور ہر ایسی چیز جو ناپاک ہو جائے، مثلاً کوئی مائع جس میں نجاست گر جائے حرام ہے کیوں کہ اس کے استعمال میں انسان کے لیے نقصان ہے۔

شراب کو کسی دوسری چیز سے ملا دینا

ایسا پانی پینا جس سے شراب ملی ہوئی ہو بالاتفاق حرام ہے، کیوں کہ اس میں شراب کے ذرات شامل ہوتے ہیں، پینے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی اور اگر شراب کی مقدار پانی سے زیادہ ہو تو حد لگائی جائے گی کیوں کہ اس کے لیے شراب کا نام اور اس کے اثرات دونوں باقی ہیں۔ پکی ہوئی شراب پینا بھی حرام ہے کیوں کہ کوئی حرام شے پکنے سے حلال نہیں ہو جاتی۔ اگر کوئی پی لے تو اس پر بھی حد جاری کی جائے گی کیوں کہ اس کے لیے بھی شراب کا نام اور اثرات دونوں باقی ہیں[1]۔

ایسی روٹی کھانا جو شراب میں گوندھی ہوئی ہو حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ اس میں شراب کے ذرات موجود ہوتے ہیں اور کھانے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک حرام ہے لیکن حد کسی کے نزدیک نہیں ہے۔ در حقیقت یہ اختلاف صرف نام اور اصطلاح کا ہے چوں کہ جو حکم ظنی دلیل مثلاً قیاس یا خبر واحد سے ثابت ہو حنفیہ اسے مکروہ تحریمی کہتے ہیں اور اس کے مرتکب کو سزا دینے کا حکم دیتے ہیں جب کہ جمہور اسے حرام کہتے ہیں۔

---

(۱) مراجع سابقة؛ مغنی المحتاج، ۱۸۸:۴؛ المغنی، ۳۰۶:۸۔

حنفیہؒ کے نزدیک[۱] شراب کا ٹیکہ لگانا یا ناک میں شراب کے قطرے ٹپکانا مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ اس میں حرام اور نجس چیز سے استفادہ ہے لیکن اس پر حد نہیں کیوں کہ حد شراب پینے پر واقع ہوتی ہے۔

اسی طرح شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی شراب کا ٹیکہ لگانے یا ناک میں شراب ٹپکانے پر حد نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی شراب کا ٹیکہ لگانے پر حد نہیں لیکن اگر ناک کے ذریعے شراب کھینچی تو اس پر حد ہے کیوں کہ وہ حلق کے راستے پیٹ میں جاتی ہے[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک[۳] شراب کی تلچھٹ پینا[۴] بالوں کی چمک بڑھانے کے لیے شراب سے کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ اس میں شراب کے ذرات پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور حرمت میں شراب کی تھوڑی اور زیادہ مقدار برابر ہے جیسا کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے، البتہ اگر تلچھٹ پی کر کوئی مدہوش نہ ہو جائے تو اسے حد نہیں لگائی جائے گی کیوں کہ اسے شراب (خمر) نہیں کہتے۔

---

(۱) تکملة فتح القدیر، ۱۶۷:۸۔

(۲) الشرح الکبیر، ۳۵۲:۴؛ مغنی المحتاج، ۱۸۸:۴، المغنی ۳۰۶:۸، کشاف القناع، ۱۱۸:۶؛ یاد رہے کہ آخری حوالے (یعنی کشاف القناع) میں یہ مذکور ہے، کہ جو نشہ آور شے کا ٹیکہ لگائے یا ناک کے ذریعے کھینچے تو اس پر حد جاری کی جائے گی۔

(۳) تکملة الفتح، ۱۶۷:۸۔

(۴) دردی الخمر: شراب کی تلچھٹ، دردی الشیء، نیچے بچ رہنے والی چیز، اس سے مراد شراب کے برتن میں نیچے بچ جانے والی میل کچیل۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے[1] کہ شراب کی تلچھٹ حرام ہے، اس پر حد جاری ہوگی کیوں کہ وہ بلاشبہ شراب ہے۔

زہریلی ادویہ

حنابلہ کی صحیح تر روایت یہ ہے[2] کہ اگر ایسی زہریلی ادویہ ہوں کہ ان کے استعمال سے اور پینے سے مر جانے یا پاگل ہو جانے کا غالب گمان ہو تو انہیں پینا جائز نہیں۔ اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ زندہ رہے گا اور دوائی سے فائدہ ہوگا تو اس کو پینا مباح ہے تاکہ خطرناک دوائی کے ذریعے زیادہ بڑے خطرے (یعنی بیماری) کو دور کیا جا سکے کیوں کہ اکثر دوائیوں میں اگرچہ نقصان کا اندیشہ ہوتا ہے لیکن بڑے نقصان سے بچنے کے لیے ان کے استعمال کو مباح قرار دیا گیا ہے۔

نشہ آور اشیاء

تمام نشہ آور اشیاء جو جسم اور عقل کے لیے نقصان دہ ہیں مثلاً بھنگ، افیون اور حشیش وغیرہ حرام ہیں کیوں کہ حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ "رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور مدہوش کرنے والی چیز سے منع فرمایا"[3] کیوں کہ ان چیزوں میں عقل اور جسم کا نقصان ہے اور اس سے کاموں میں تعطل، سستی، کاہلی اور غیر حاضر دماغی جیسے عوارض پیدا ہوتے ہیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۱۸۸:۴۔

(۲) المغنی، ۴۰۱:۱۔

(۳) احمد؛ ابوداؤد۔

نشہ آور اور مدہوش کرنے والی اشیاء کے مستثنیات

ضرورت کے تحت نشہ آور شے استعمال کرنا مباح ہے مثلاً لقمہ پھنس گیا ہو اور شراب کے بغیر اور کوئی چیز دست یاب نہ ہو تو شراب سے لقمہ اتارا جا سکتا ہے نیز ایسی دوائیوں سے علاج جائز ہے جن میں الکحل ملا ہوا ہو بشرطیکہ ضرورت یا حاجت ہو جب کہ الکحل سے خالی کوئی دوسری دوا میسر نہ ہو۔ سرجری اور آپریشنوں میں بے ہوش کرنے والی ادویہ کا استعمال اور سخت درد کو آرام پہنچانے والے ٹیکے اور مشروبات اور گولیاں وغیرہ استعمال کرنا ضرورت کے تحت جائز ہے۔

جو اشیاء نشہ آور نہیں

ہر غیر نشہ آور مشروب پینا جائز ہے کیوں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے لیکن غیر نشہ آور اشیاء میں سے مندرجہ ذیل اشیاء مکروہ تحریمی ہیں[1]۔ (۱) منصّف، وہ مشروب جو خشک اور تازہ کھجور سے ملا کر تیار کیا گیا ہو، (۲) خلیطان، جو مشروب بُسر اور تازہ کھجور یا خشک کھجور اور کشمش سے ملا کر تیار کیا گیا ہو بشرطیکہ اس میں جوش نہ آ گیا ہو اور اس پر تین دن نہ گزر گئے ہوں۔ اگر مدت تھوڑی ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ نبیذ (پانی میں کھجور، کشمش یا اور کسی چیز کے دانے ڈالنا) بنانا جائز ہے جب کہ ایک دن رات یا اتنا وقت باقی رہے کہ اس میں نشہ پیدا ہونے کا احتمال نہ ہو کیوں کہ احمد، مسلم اور ابوداؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے لیے کشمش بھگو کر رکھتے تھے۔ اور آپؐ ایک دن رات یا

---

(۱) الشرح الکبیرللدردیر ۱۱۷:۲؛ بدایۃالمجتہد، ۴۶۰:۱ وبعد؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۴؛ مغنی المحتاج، ۱۸۷:۴؛ کشاف القناع، ۱۲۰:۶؛ المغنی، ۳۱۸:۸۔

دوسرے دن تیسری رات کے شام ہونے تک اسے پیتے رہتے تھے، پھر اسے گرا دینے کا حکم دے دیتے تھے۔

مکروہ ہونے کی دلیل: نبی اکرم ﷺ نے دو چیزوں کو ملا کر نبیذ بنانے سے منع فرمایا، ارشاد نبویؐ ہے: "کچی پکی کھجور[۱] اور تازہ کھجور کو ملا کر یا کشمش اور کھجور کو ملا کر نبیذ نہ بناؤ، ان میں سے ہر ایک کا الگ الگ نبیذ بنا لیا کرو[۲]۔ ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے کھجور اور کشمش کو ملا کر اور کچی اور پکی کھجور کو ملا کر نبیذ بنانے سے منع فرمایا"[۳]۔ کیوں کہ ملانے کے باعث اس میں تبدیلی آنے سے پہلے ہی جلدی نشہ پیدا ہو جاتا ہے، پینے والا سمجھتا ہے کہ نشہ آور نہیں جب کہ وہ نشہ آور ہوتا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ[۴] نے تصریح کی ہے کہ گندم اور کھجور یا گندم اور کشمش ملا کر بنائی جانے والی نبیذ جس کا نام فقاع ہے، اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ نشہ آور نہیں ہے بلکہ وہ کھانا ہضم کرنے کے لیے بنائی جاتی ہے۔ نیز ان کے نزدیک سوبیا کا

---

(۱) الزھو، کھجور جو پکنے لگتی ہے اور اس میں سرخی یا زردی آجاتی ہے اور بہت عمدہ ہوتی ہے۔ بُسر، کھجور کی مشہور قسم ہے۔

(۲) متفق علیہ، ابوقتادہؓ نے روایت کی۔ نیل الاوطار ۸:۱۸۵۔

(۳) احمد؛ مسلم؛ نیل الاوطار ۸:۱۸۵۔

(۴) کشاف القناع، ۶:۱۲۰؛ المغنی، ۸:۳۱۸؛ بدایۃ المجتہد، ۱:۴۵۹؛ المنتقی علی الموطأ، ۳:۱۵۳۔

مشروب حلال ہے جس کے لیے چاولوں کو اتنا پکایا جاتا ہے کہ وہ پانی میں حل ہو جاتے ہیں پھر اس پانی کو صاف کر کے، اس میں شکر ملا دیا جاتا ہے تا کہ میٹھا ہو۔

انگور کا پانی اگر ابال لیا جائے حتی کہ گاڑھا ہو جائے اور ابلنے کے ابتدائی دور میں اس میں جو نشہ پیدا ہوتا ہے وہ ختم ہو جائے تو وہ حلال ہے اسے "رُب صامت" کہتے ہیں۔ یہ تمام مشروب اسی صورت میں حلال ہیں کہ ان سے نشہ آنے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ گاڑھا شیرہ اور دوسرے مربے مباح ہیں کیوں کہ ان میں نشہ نہیں ہوتا۔

۲۔ برتنوں میں نبیذ بنانا

علماء کا اتفاق ہے کہ چمڑے سے بنے ہوئے برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے۔ دوسرے برتنوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں[1] کہ ہر طرح کے برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے خواہ کدو کا برتن ہو، سبز ٹھلیا ہو، تارکول لگا گھڑا ہو یا لکڑی کا پیالہ[2] کیوں کہ ان میں جو مشروب بنتا ہے اس میں نشہ اور سختی پیدا نہیں ہوتی، اور ان برتنوں کے استعمال سے جو ممانعت کی گئی تھی وہ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے منسوخ ہو گئی کہ "میں نے تمہیں چمڑے کے سوا دوسرے برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا، اب ہر قسم کے برتن

---

(۱) تکملة الفتح، ۱۶۶:۲؛ اللباب شرح الکتاب، ۲۱۶:۳۔

(۲) الدباء: خشک کدو جس کا برتن بنا لیا جاتا ہے۔ الحنتم سبز رنگ کی ٹھلیا۔

المزفت: تارکول ملا ہوا برتن۔ ان برتنوں میں شراب فوراً متغیر ہو جاتی ہے۔

النقیر: لکڑی کا بڑا پیالہ جس میں نبیذ بنائی جاتی ہے۔

سے پیو، البتہ نشہ آور اشیاء نہ پیو"[۱]۔ ایک روایت میں ہے: "میں نے کچھ برتنوں سے منع کیا تھا لیکن کوئی برتن کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا، ہر نشہ آور شے حرام ہے"[۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں[۳] کدو کے برتن اور تارکول لگے ٹھلیا میں نبیذ بنانا مکروہ ہے، اس کے سوا کسی بھی ٹھیکری وغیرہ کے برتن میں بنانا مکروہ نہیں، خواہ کتنی طویل مدت اس میں نبیذ موجود رہے جب تک کہ اس کے نشہ آور ہو جانے کا خدشہ نہ ہو۔ مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جلدی نشہ پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، کیوں کہ ان میں نبیذ بنانے کا عمل دوسرے برتنوں کے مقابلے میں تیز ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے حنفیہ سے ہم آہنگ ہے[۴] کہ ہر قسم کے برتن میں نبیذ جائز ہے۔

۳۔ شراب کا سرکہ بن جانا یا اسے سرکہ بنالینا

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر شراب خود بخود سرکہ بن جائے تو اسے کھانا جائز ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "سرکہ بہترین سالن ہے"[۵]۔

---

(۱) مسلم؛ احمد؛ ابوداؤد اور نسائی نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی۔ نصب الرایة، ۴:۳۰۸ وبعد؛ نیل الاوطار ۸:۱۸۳۔

(۲) بخاری اور ابوداؤد کے سوا صحاح ستہ نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی۔

(۳) الشرح الکبیر، ۲:۱۱۷؛ بدایة المجتهد ۱:۴۶۰؛ القوانین الفقهیة، ۱۴۴۔

(۴) شرح مسلم للنووی، ۱۳:۱۵۸؛ کشاف القناع، ۶:۱۲۰؛ المغنی، ۸:۳۱۸۔

(۵) مسلم؛ احمد؛ اور چاروں سنن کے مؤلفین نے جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی، نصب الرایة، ۴:۳۱۰۔

اگر شراب کو دھوپ سے سائے میں یا سائے سے دھوپ میں منتقل کیا جائے تاکہ سرکہ بن جائے تو حنفیہ، شافعیہ اور ظاہریہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ایسا سرکہ حلال ہو گا، کیوں کہ نشہ جو نجاست اور حرمت کی وجہ ہے ختم ہو گیا اور اپنے پیچھے برتن میں کوئی نجاست بھی نہیں چھوڑی، جسے صاف کیا جائے، لہذا ایسا سرکہ حلال ہے۔

حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ وہ پاک نہیں کیوں کہ اسے سرکہ بنایا گیا ہے جیسا کہ اس میں کوئی چیز ڈال کر اسے سرکہ بنالیا جائے[1]۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شراب کے سرکہ بننے کی پہچان یہ ہے کہ اس کی کڑواہٹ، ترشی میں تبدیل ہو جائے اور اس میں کڑواہٹ بالکل نہ رہے۔ اگر اس میں کچھ بھی کڑواہٹ باقی ہوئی تو اسے پینا جائز نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک شراب اس وقت تک سرکہ نہیں بنتی جب تک اس میں مکمل طور پر سرکے کی صفات نہ آجائیں جیسے کہ ان کے نزدیک رَس اس وقت تک شراب نہیں بنتا جب تک کہ اس میں شراب کی مکمل صفات نہ آجائیں، اس کا ذکر ہم "شراب کی حد" کی بحث میں کریں گے۔

صاحبین کہتے ہیں کہ اگر معمولی ترشی پیدا ہو جائے تو شراب سرکہ ہو جائے گی، کیوں کہ اس میں سرکہ ہونے کی صفات ظاہر ہونا شروع ہو گئی ہیں، جیسا کہ رس میں جب شراب

---

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۷: ۴۲؛ البدائع، ۵: ۱۱۳ وبعد؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۲۶؛ تبیین الحقائق ۶: ۴۸؛ الدرالمختار، ۵: ۳۲۰؛ مغنی المحتاج، ۱: ۸۱؛ شرح المحلی علی المنهاج، ۱: ۷۲؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۶۱؛ القوانين الفقهية، ۱۷۵؛ المنتقى الموطأ، ۳: ۱۵۳؛ المغنی، ۸: ۳۱۹؛ المحلی، ۱: ۱۱۷۔

ہونے کی علامات ظاہر ہونا شروع ہو جائیں تو وہ شراب ہو جاتا ہے۔ بظاہر یہی باقی فقہاء کی رائے بھی ہے۔

کوئی دوسری چیز شراب میں ڈال کر اسے سرکہ بنانا مثلاً نمک یا سرکہ یا مچھلی یا گرم روٹی یا پیاز یا اس کے قریب آگ جلانا تاکہ وہ ترش ہو جائے جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک اسے پینا حلال ہے کیوں کہ یہ اصلاح ہے اور اصلاح جائز ہے، انہوں نے اس کو چمڑا رنگنے پر قیاس کیا ہے کیوں کہ رنگنے سے چمڑا پاک ہو جاتا ہے، جیسا کہ سنت نبویہؐ سے ثابت ہے: "جو چمڑا رنگ لو وہ پاک ہے"(۱)۔ نیز آپؐ نے مردہ بکری کی کھال کے بارے میں فرمایا: "اس کی دباغت اسے حلال کر دیتی ہے جیسا کہ سرکہ شراب کو حلال کر دیتا ہے"(۲)، پس نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کو سرکہ بنانے کی اجازت دی، نیز شرعاً اس سرکے کی حلت ثابت ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "تمہارا بہترین سرکہ، تمہاری شراب کا سرکہ ہے"(۳)۔ اور اوپر مذکور حدیث کہ "سرکہ بہترین سالن ہے"۔ اس امر میں کوئی فرق نہیں کرتی کہ سرکہ خود بخود بن جائے یا سرکہ بنالیا جائے، پس نص مطلق ہے۔

---

(۱) نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی، دار قطنی نے عمدہ سند کے ساتھ ابن عمرؓ سے روایت کی۔

(۲) دار قطنی نے ام سلمہؓ سے روایت کی، اس کی سند میں ضعف ہے۔
نصب الرایۃ، ۱۱۹:۱، ۳۱۱:۴۔

(۳) بیہقی نے المعرفہ میں حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ مغیرہ بن زیاد اکیلے اس کے راوی ہیں، یہ روایت قوی نہیں ہے۔ یاد رہے کہ اہل حجاز انگور کے سرکے کو خمر (شراب) کا سرکہ کہتے تھے۔ نصب الرایۃ، ۳۱۱:۴۔

نیز سرکہ بنانے سے شراب کی فساد پیدا کرنے والی صفت ختم ہو جاتی ہے اور اس میں اچھی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور اصلاح مباح ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ شراب بہا دینے کے مشابہ ہے۔

جب شراب سرکہ بن جائے تو برتن کے آس پاس کی جگہ بلکہ جہاں تک شراب تھی اس سے اوپر کی جگہ بھی تبعاً پاک ہو جاتی ہے۔

شراب کو خود سرکہ بنانے کے بارے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں: ایک یہ کہ ممنوع اور حرام ہے کیوں کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس شراب کو بہا دینے کا حکم دیا تھا جو ایک شخص نے ایک برتن میں آپؐ کو بطور ہدیہ پیش کی تھی[1] اگر اسے سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپؐ گرانے گرانے کی بجائے سرکہ بنانے کا حکم دیتے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے مگر مکروہ کیوں کہ شراب کے حرام ہونے کی علّت اس کا نشہ آور ہونا ہے، جب علت ختم ہو گئی تو حرمت ختم ہو گئی، جیسا کہ شراب از خود سرکہ بن جائے۔

تیسرے قول میں تفصیل ہے، اگر مالک کی نیت کے برعکس مالک کے پاس شراب بن جائے تو اسے سرکہ بنالینا جائز ہے اور اگر شراب کی نیت سے بنائی تھی تو اسے سرکہ بنانا جائز نہیں۔

---

(۱) امام مالک نے موطأ میں روایت کی؛ احمد؛ مسلم؛ نسائی (نیل الاوطار ۸:۱۶۹)

روایۃ: تین چمڑوں سے تیار کیا ہوا برتن جس میں پانی ڈالتے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مصنوعی طریقے سے شراب کو سرکہ بنانا جائز نہیں۔ اس سے وہ پاک بھی نہیں ہوتی، کیوں کہ ہمیں شراب سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ شراب کو سرکہ بنانے کی صورت میں اسے مال میں تبدیل کرنے کی خاطر اس سے ایک تعلق پیدا ہوتا ہے اور یہ کام اجتناب کے حکم کی خلاف ورزی ہے۔ نیز جو چیز شراب میں ڈالی جائے گی وہ شراب کے ساتھ ملتے ہی ناپاک ہو جائے گی۔ پس اس سے بننے والے سرکہ کو بھی ناپاک کر دے گی۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے سورہ المائدہ میں شراب کی حرمت کی آیت نازل ہونے کے بعد شراب بہادینے کا حکم دیا تھا۔ ابو طلحہؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ان یتیموں کے بارے میں پوچھا جنہیں شراب ترکے میں ملی تھی، آپؐ نے فرمایا: اسے گرادو، میں نے کہا، کیا اسے سرکہ نہ بنالیں؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں[۱]۔ اس نہی کا تقاضا یہ ہے کہ سرکہ بنانا حرام ہے۔ اگر اس کی اصلاح کی کوئی صورت شریعت میں جائز ہوتی تو اسے گرانا جائز نہ ہوتا بلکہ آپؐ خود انہیں اس کی ہدایت کرتے بالخصوص جب کہ وہ مال یتیموں کا تھا اور یتیم کے مال میں زیادتی کرنا حرام ہے[۲]۔

بحث ۳: لباس، استعمال کی اشیاء اور زیورات

لباس اور زینت کا اصل حکم یہ ہے کہ وہ حلال اور مباح ہیں، خواہ اس کا تعلق کپڑے سے ہو یا بدن سے اور مکان سے ہو۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ، البقرہ ۲ :۲۹ (زمین میں جو کچھ ہے اللہ نے تمہارے لیے پیدا کیا

---

(۱) مسلم؛ ابوداؤد نصب الرایة، ۴:۳۱۱۔

(۲) دیکھیے میری بحث "الاشربة" موسوعة فقہیہ کویت 'کے' مقالات میں سے پہلا مطبوعہ مقالہ۔

ہے) نیز ارشاد ہے: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، الاعراف ۷: ۳۲ (کہہ دیجئے، اللہ نے جو زینت اپنے بندوں کے لیے پیدا کی اور جو پاکیزہ رزق دیا وہ کس نے حرام کیا ہے)۔ نیز ارشاد ہے: يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا ، الاعراف ۷: ۲۶ (اے بنی آدم ہم نے تمہارے لیے لباس اتارا جو تمہارے ستر ڈھانپتا ہے اور باعث زینت ہے) ابن عباسؓ کی تفسیر کی مطابق "ریش" سے مراد ہر وہ شے ہے جو کپڑوں اور سامان میں نمایاں ہو، خواہ ان کا تعلق ان چیزوں سے ہو جو پہنے جاتے ہیں یا بچھائے جاتے ہیں۔

ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ خرید وفروخت کے سوا مردوں اور عورتوں کے لیے برتنوں، لکھنے کے سامان اور زیب وزینت کے سامان میں سونے اور چاندی کا استعمال حرام ہے[1]، سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانا، پینا اور انہیں تیل، سرمہ اور خوشبو کے لیے استعمال کرنا اور ان سے وضو کرنا جائز نہیں۔ نیز سونے اور چاندی کی گھڑیاں، قلم، لکھنے کا سامان، آئینے، سونے چاندی کی زیب وزینت کی اشیاء استعمال کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح گھروں اور نشست گاہوں کو بھی سونے چاندی سے مزین کرنا جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: " سونے چاندی کے برتنوں میں نہ پیو، اور ان کے طشتوں[2] میں کھانا نہ کھاؤ

---

(۱) دیکھیے: تکملة الفتح، ۸: ۸۱۔ ۸۲؛ اللباب ۴: ۱۵۹ وبعد؛ شرحة الرسالة لابن ابی زید القیروانی، ۲: ۳۷۱۔ ۳۷۳؛ حاشية الباجوری علی ابن قاسم، ۱: ۴۲؛ المغنی، ۱: ۷۵۔ ۷۸؛ المهذب، ۱: ۱۱ وبعد؛ بجیرمی الخطيب، ۳: ۲۹۴ وبعد۔

(۲) الصحاف، صحفہ کی جمع ہے، صحفہ بڑا طشت جس کا کھانا پانچ آدمیوں کے لیے کافی ہو۔

کیوں کہ یہ دنیا میں مشرکین کے لیے ہیں اور آخرت میں تمہارے لیے"[۱] نیز فرمایا: "جو چاندی کے برتن میں پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ غٹاغٹ انڈیل رہا ہے"[۲]۔

حنفیہ کے برعکس شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سونے چاندی کے برتن بنانا حرام ہے کیوں کہ جب انہیں بنائیں گے تو استعمال بھی کریں گے اور جن چیزوں کا استعمال حرام ہے انہیں استعمال کی شکل میں بنانا بھی حرام ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں بظاہر تجارت کے لیے بنانا بھی حرام ہے کیوں کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال ہر کسی کے لیے حرام ہے، جب کہ اس کے برعکس ریشم تجارت کے لیے بنانا جائز ہے کیوں کہ اس کا استعمال ہر کسی کے لیے ممنوع نہیں ہے۔

ضرورت یا حاجت کے طور پر سونے چاندی کے استعمال کی حرمت سے مندرجہ ذیل چیزیں مستثنیٰ ہیں

۱۔ ناک کٹ جائے تو ناک بنانا، دانت گر جائیں تو دانت لگانا، جمہور کے نزدیک سونے چاندی کے لگانا جائز ہیں، یہی امام محمد کی رائے ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک سونے سے دانت باندھنا جائز نہیں، چاندی سے جائز ہے۔ حنفیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ انگوٹھی کے نگینے کے پتھر کو اپنی جگہ برقرار رکھنے کے لیے

---

(۱) متفق علیہ، حذیفہ بن یمانؓ نے روایت کی (سبل السلام، ۱:۲۹)۔

(۲) متفق علیہ، ام سلمہؓ نے روایت کی، نصب الرایۃ، ۴:۲۲۰؛ سبل السلام، ۱:۳۰؛ جرجرہ: پانی کے پیٹ میں جانے کی گڑگڑاہٹ۔

سونے کی کیل لگانے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ نگینے کے تابع ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں مرد کے لیے انگوٹھی کا حلقہ سونے کا بنانا جائز نہیں، یعنی وہ حلقہ جس میں نگینہ پھنسایا جاتا ہے۔

۲۔ سامان وغیرہ پر سونے چاندی کا پانی پھیرنا بشرطیکہ معمولی ہو یعنی آگ پر تپانے سے سونا چاندی حاصل نہ ہو سکے اور نہ ان اشیاء سے سونا چاندی الگ کیا جا سکے۔

۳۔ امام ابوحنیفہ نے ایسے برتن میں پانی پینے اور وضو کرنے کی اجازت دی ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھا ہوا ہو اور ایسی زین پر سوار ہونے کی اور ایسی چارپائی پر بیٹھنے کی اجازت دی ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھا ہوا ہو۔

نیز ایسے برتن کو استعمال کرنے کی بھی اجازت دی جو ٹوٹ گیا ہو اور اسے سونے چاندی کے تاروں سے جوڑا گیا ہو اور ایسی کرسی جسے سونے چاندی کے تاروں سے جوڑا گیا ہو۔ اسی طرح تلوار، آئینے کے حلقے یا مصحف کو سونے یا چاندی کے پانی سے مزین کیا گیا ہو۔ نیز لگام، رکاب اور ایسا کپڑا جس میں سونے یا چاندی سے لکھا گیا ہو استعمال کرنا جائز ہے۔ مصحف اور مسجد پر سونے کے پانی سے نقش و نگار بنانا جائز ہے اگر ان کی تعظیم مقصود ہو اور اگر ریاکاری کے لیے ہو تو مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ انگوٹھی، تلوار اور مصحف پر چاندی (نہ کہ سونا) لگانے میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن باگ، زین، اور چھری وغیرہ پر چاندی نہ لگائی جائے۔ مختصر یہ کہ مالکیہ کے ہاں دو قول ہیں ایک ممانعت کا اور دوسرے سونے اور چاندی کا پانی چڑھانے اور برتن جوڑنے میں کراہت کا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر سونا یا چاندی چڑھائے ہوئے برتنوں کو آگ پر گرم کرنے سے کچھ سونا، چاندی حاصل ہو سکتا ہو تو ان کا استعمال حرام ہے اور اگر آگ پر گرم کرنے سے کچھ

حاصل نہ ہوتا ہو تو جائز ہے۔ برتن میں چاندی کے بڑے ٹکڑوں سے پچی کاری کرنا[1] تاکہ زیب وزینت معلوم ہو حرام ہے۔ لیکن ضرورت کے لیے بڑے ٹکڑوں کا استعمال مکروہ ہونے کے باوجود جائز ہے۔ اور اگر چاندی کے چھوٹے ٹکڑے صرف زیب وزینت کے لیے ہوں تو مکروہ ہے، البتہ ضرورت کے لیے مکروہ نہیں ہے کیوں کہ بخاری میں عاصم الأحول کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں میں نے انس بن مالکؓ کے پاس رسول اللہ ﷺ کا پیالہ دیکھا جو ٹوٹ گیا تھا۔ انہوں نے اسے چاندی سے جوڑ لیا تھا۔ سونے کی پچی کاری مطلقاً حرام ہے، بڑی ہو چاہے چھوٹی، ضرورت کے لیے ہو چاہے زینت کے لیے، پورے برتن پر ہو یا تھوڑے پر، حتی کہ اگر سرمہ دانی پر ہو تب بھی حرام ہے۔

مرد اور عورت دونوں کے لیے مصحف کو سونے سے مزین کرنا جائز ہے، اسی طرح صرف مرد کے لیے حربی ہتھیار مثلاً تلوار، نیزہ اور کمر بند چاندی سے مزین کرنا جائز ہے کیوں کہ اس سے کفار کا دل جلتا ہے، عورت کے لیے یہ جائز نہیں۔ اور مرد جن آلات حرب کو نہیں پہنتا مثلاً زین اور لگام انہیں بھی سونے چاندی سے مزین کرنا جائز نہیں۔

عورت کے لیے مصحف کو سونے سے مزین کرنا بھی جائز ہے۔ مزین کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ سونے کی باریک تہہ مصحف پر جما دینا۔

چھتوں اور دیواروں کو سونے اور چاندی سے مزین کرنا حرام ہے، خواہ اسے آگ پر گرم کرکے الگ کیا جاسکے یا نہ کیا جاسکے۔ خانہ کعبہ اور تمام مساجد کو سونے چاندی سے مزین کرنا حرام ہے جیسے کہ انہیں سونے چاندی کے کام والے ریشمی پردے پہنانا حرام ہے۔

---

(۱) کہا جاتا ہے: ضبب الانا‌ء والباب ونحوهما، جس میں پچی کاری کا عمل کیا گیا ہو، بعض حصوں کو بعض میں داخل کرکے اس کے حصے بنا دیے گئے ہوں اور اس کی اصلاح کی گئی ہو۔

حنابلہ بھی شافعیہ سے متفق ہیں، زیادہ سونے چاندی کے ذریعے پچی کاری کرنا خواہ حاجت کے تحت ہو یا بغیر حاجت کے حرام ہے، ضرورت کے تحت معمولی سونا استعمال کرنا مثلاً سونے کی ناک لگوا لینا یا سونے کے تار سے دانت بندھوا لینا جائز ہے۔ اسی طرح ضرورت کے تحت تھوڑی مقدار میں چاندی استعمال میں لے آنا جائز ہے۔

فقہاء نے سونے اور چاندی کے استعمال کی حرمت کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس میں اسراف ہے اور تکبر ہے، لیکن صحیح تر وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی، اشیاء کی قیمت کے طور پر استعمال ہوتے ہیں اور مروج نقدی ہے۔ اگر ان کے دوسرے استعمال کی اجازت دی جائے تو اس کا بازاروں پر بہت خراب اثر پڑے گا اور تجارتی معاملات میں اضطراب اور بے چینی پیدا ہو جائے گی۔

سونے اور چاندی کے سوا دوسرے نفیس برتن استعمال کرنے جائز ہیں مثلاً یاقوت، زمرد، شیشے، بلور، عقیق، زبرجد، مرجان اور موتیوں کے برتن، پیتل اور سیسہ کے برتن وغیرہ کیوں کہ ان میں سونے چاندی کے اوصاف نہیں پائے جاتے اور اشیاء میں اصل اباحت ہے نیز رسول اللہ ﷺ نے پیتل کے برتن سے وضو فرمایا تھا[1]۔

---

(۱) شیخین نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی، وہ کہتے ہیں: "رسول اللہ ﷺ ہمارے ہاں تشریف لائے ہم نے ان کے لیے پیتل کا برتن نکالا جس سے آپ نے وضو کیا، ابوداؤد میں ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں" میں اور رسول اللہ ﷺ عمدہ پیتل کے بڑے ٹب میں غسل کیا کرتے تھے"۔

تور: پانی پینے کا برتن، الصفر: پیتل، الشبہ: عمدہ قسم کا پیتل۔

ریشم اور سونے چاندی کی انگوٹھی پہننا

مردوں کے لیے ریشم اور سونے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے اور عورتوں کے لیے ریشم اور انگوٹھی پہننا اور سونے چاندی کا زیور پہننا مطلقاً جائز ہے [۱]۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لیئے ہے، مردوں پر حرام ہے" [۲]۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا" [۳]۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں: " رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، آپ نے اسے اتار کر پھینک دیا اور فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص آگ کے انگارے

---

(۱) تکملة الفتح، ۸:۸۳، ۹۱۔ ۹۷؛ اللباب، ۴:۱۵۷۔ ۱۵۸؛ تبیین الحقائق، ۶:۱۴ وبعد؛ الدرالمختار، ۵:۲۵۵؛ شرح الرسالة، ۲:۳۶۷ وبعد؛ المنتقى على الموطأ، ۷:۲۵۴؛ المهذب، ۱:۱۱؛ بجيرمى الخطيب، ۲:۲۲۷۔ ۲۳۰، ۲۹۵، نيل الاوطار، ۲:۸۱۔۸۳؛ الدررالمباحة في الحظر والاباحة للشيبانى النحلاوى، ۲۴ وبعد؛ كشاف القناع، ۲:۲۷۵ ۔ ۲۷۹؛ المغنى ۱:۵۸۸۔ ۵۹۱۔

(۲) ابن ابی شیبہ نے زید بن ارقمؓ سے روایت کی۔ ترمذی نے ابوموسیٰ اشعریؓ سے مختلف الفاظ میں روایت کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس مفہوم میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔ (نصب الراية، ۴:۲۲۲۔ ۲۲۵)۔

(۳) بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی۔ ترمذی نے کہا، یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی (نصب الراية، ۴:۲۳۵)۔

کا قصد کرتا ہے اور اسے اپنے ہاتھ میں پہن لیتا ہے"[۱]۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "دنیا میں ریشم وہ شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں"[۲]۔

ائمہ مذاہب نے مردوں کے لیے چاندی کی انگوٹھی کو پہننا مستثنیٰ قرار دیا ہے، بشرطیکہ کم مقدار میں ہو لہٰذا حنفیہؒ کے نزدیک اس کی جائز مقدار ایک مثقال یعنی ۴.۹۷۵ گرام یا اس سے کم ہے اور مالکیہ کے نزدیک اگر دو درہم سے زائد نہ ہو اور اتباع نبویؐ کی نیت سے پہنے تو جائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک ایک مثقال سے کم مقدار جائز ہے۔ دراصل اس کے لیے عرف وعادت معیار ہے، خواہ ایک مثقال سے زائد ہو یا کم۔ البتہ اگر عرف وعادت سے زائد مقدار میں ہو تو حرام ہے اور بائیں ہاتھ کی چھنگلی کے ساتھ پہنے اگر اس کے سوا کسی اور انگلی میں پہن لی تو شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہونے کے باوجود جائز ہے۔ حنفیہؒ کے نزدیک بادشاہ، قاضی اور جس کے لیے انگوٹھی پہننا ضروری ہو، کے سوا دوسرے لوگوں کے لیے انگوٹھی نہ پہننا بہتر ہے اور ضرورت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس سے مہر لگاتا ہو۔

مردوں کے لیے کسی صورت میں خواہ منگنی یا شادی کا موقع ہو سونے کی انگوٹھی پہننا جائز نہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا نیز غیر مسلموں کی تقلید کے باعث اس کی حرمت مزید سخت ہو جاتی ہے۔ البتہ حنفیہؒ کے نزدیک چاندی کا کمربند استعمال کرنا یا تلوار پر چاندی چڑھانا انگوٹھی پہننے کی طرح جائز ہے، بشرطیکہ چاندی کی جگہ ہاتھ نہ رکھے، کیوں کہ احادیث وآثار سے اس کی اباحت ثابت ہے۔

---

(۱) مسلم (نصب الراية، ۴:۲۲۵)۔

(۲) شیخین (بخاری اور مسلم) نے ابن عمرؓ سے روایت کی، نصب الراية، ۴:۲۲۲)۔

انگوٹھی کے بارے میں چھ کے چھ ائمہ حدیث (صحاح ستہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی، اس میں حبشی نگینہ تھا جس پر محمد رسول اللہ کندہ تھا"۔

تلوار کے بارے میں کئی احادیث آئی ہیں، جن میں سے ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ کی تلوار کا قبضہ چاندی کا تھا"۔

کمر بند کے بارے میں ابن سید الناس یعمری نے عیون الاثر میں لکھا ہے کہ "رسول اللہ ﷺ کا کمر بند چمڑے کا بنا ہوا تین حصوں پر مشتمل تھا، اس کا حلقہ، اس کا بکسوا[۱] اور اس کا کنارہ چاندی کا تھا[۲]"۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ریشمی تکیے سے ٹیک لگانے (ریشم کا تکیہ سر کے نیچے رکھنا)، ریشمی بستر بنا کر اس پر سونے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس میں ریشم کو کمتر درجے کے طور پر استعمال کرنے سے اس کی تحقیر کا پہلو نکلتا ہے، ایسے ہی ہے جیسے فرش اور دری وغیرہ پر تصاویر ہوں، تو اس پر بیٹھنا جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک ریشمی تکیہ بنانا، یا ریشم کا بستر بنانا یا ریشم پر بیٹھنا جائز نہیں کیوں کہ اس کی ممانعت عام ہے، نیز یہ ان عجمیوں کا طرز زندگی ہے جن کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں۔

صاحبین کے نزدیک ضرورت کے تحت لڑائی میں دیباج (جس کا تانا بانا عمدہ ریشم کا ہو) پہننا جائز ہے کیوں کہ لڑائی میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ دیباج پوری قوت سے

---

(۱) الابزیم ۔ کمر بند وغیرہ کا بکسوا، اس کے حلقے کے درمیان میں ایک سوا ہوتا ہے جس میں دوسرا کنارہ پھنسایا جاتا ہے۔

(۲) یہ تینوں آثار (دیکھیے: نصب الرایۃ، ۴:۲۳۲ ۔ ۲۳۴)۔

لوہے کی مدافعت کرتا ہے اور دشمنوں کے دلوں میں رعب ڈالتا ہے اور اپنی چمک دمک کی وجہ سے دشمن کی آنکھوں کو مرعوب کرتا ہے۔ حکم بن عمیرؓ سے روایت ہے کہ "لڑائی کے دوران رسول اللہ ﷺ نے ریشم پہننے کی اجازت دی" [1]۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک لڑائی میں پہننا مکروہ ہے کیوں کہ ممانعت عام ہے اور ضرورت ریشم سے مخلوط کپڑا پہن کر پوری کی جاسکتی ہے۔

حنفیہ نے لڑائی کے دوران ریشم سے مل کر بنا ہوا کپڑا پہننے کی اجازت دی ہے یعنی اس کا تانا ریشم کا اور بانا سوت، کتان، یا خز (اون یا ریشم سے مخلوط کپڑا، جس میں تانا ریشم کا اور بانا اون کا ہوتا ہے)، کیوں کہ صحابہؓ خز پہنا کرتے تھے اور خز ریشم سے بنا ہوا ہوتا تھا کیوں کہ بُنتی بانے سے ہوتی ہے اور اسی کا اعتبار ہے تانے کا نہیں۔ اگر اس کے برعکس ہو کہ بانا ریشم کا ہو اور تانا کسی دوسری چیز کا تو لڑائی کے سوا اس کا پہننا جائز نہیں البتہ حنفیہ کا اتفاق ہے کہ لڑائی میں اس کو پہننا جائز ہے۔

تھوڑا سا ریشمی کپڑا پہن لینا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔ تھوڑے کی معافی ہے اور تھوڑے کی مقدار تین یا چار انگشت ہے مثلاً ریشمی علامات ہوں یا ریشمی کناریاں ہوں۔ کیوں کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے ریشم پہننے سے منع فرمایا البتہ دو تین یا چار انگشت کے برابر اجازت دی" [2]۔ رسول اللہ ﷺ جو جبہ پہنتے تھے اس کی کناریاں ریشم کی تھیں [3]۔

---

(۱) ابن عدی نے الکامل میں روایت کی۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔ اور جو روایت شعبی سے مروی ہے وہ غریب ہے۔ (نصب الرایة، ۴:۲۲۷)۔

(۲) مسلم (نصب الرایة، ۴:۲۲۵)۔

(۳) مسلم نے عبد اللہ ابی عمر، مولیٰ اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت کی۔ ابوداؤد؛ بخاری

ضرورت کے تحت مثلاً ستر ڈھانپنے کے لیے یا سردی اور گرمی سے بچنے کے لیے جب تک مباح کپڑا میسر نہ آئے ریشم پہننا جائز ہے کیوں کہ ضرورت کے باعث حرام چیزیں حلال ہو جاتی ہیں اور ضرورت کے تحت اسی قدر اجازت ہوتی ہے جس قدر ضرورت ہو۔

مالکیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک جوؤں وغیرہ کی اذیت سے بچنے کے لیے یا خارش وغیرہ کسی بیماری کے دفعیہ کے لیے ضرورت کے تحت ریشمی کپڑا پہننا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت زبیرؓ کو ریشم پہننے کی اجازت دی تھی کیوں کہ انہیں خارش ہو گئی تھی[1]۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ ضرورت کے تحت بھی پہننے کی اجازت نہیں۔ یاد رہے کہ مذکورہ بالا حدیث ان کے خلاف دلیل ہے۔

نابالغ لڑکوں کو سونا چاندی اور ریشم پہنانا ولی کے لیے حنفیہؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ مردوں کے لیے ان کی حرمت ثابت ہے، جب پہننا حرام ہے تو پہنانا بھی حرام ہے جیسا کہ شراب جس طرح پینا حرام ہے پلانا بھی حرام ہے۔

حنابلہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ ولی کے لیے اپنے نابالغ لڑکوں کو ریشم پہنانا حرام ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے کہ "میری امت کے مردوں کے لیے ریشم پہننا حرام ہے اور عورتوں کے لیے حلال"۔ ابوداؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ "ہم لڑکوں کے ریشمی کپڑے اتار دیا کرتے تھے اور لڑکیوں کے رہنے دیتے تھے"۔

(نصب الرایۃ، ۴:۲۲۶)۔

(۱) حضرت انسؓ سے محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی البتہ ترمذی کے الفاظ یہ ہیں کہ عبدالرحمٰن بن عوف اور زبیر نے رسول اللہ ﷺ سے جوئیں پڑ جانے کی شکایت کی تو آپ نے انہیں ریشم کی قمیص پہننے کی اجازت دے دی۔ یہ دونوں کسی غزوے میں شریک تھے۔ (نیل الاوطار، ۲:۸۸)۔

حنفیہ کے سوا جمہور نے ریشم پر بیٹھنا یا ٹیک لگانا، یا اس کا تکیہ بنانا یا دیواروں کے پردے بنانا حرام قرار دیا ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک کھڑکیوں کے پردے بنانا جائز ہیں، اور حنابلہ کے نزدیک خانہ کعبہ کا ریشمی غلاف بنانا جائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر ریشمی گدی پر سوتی یا اونی یا کتان وغیرہ کا غلاف چڑھا ہوا ہو تو اس پر بیٹھنا جائز ہے۔

ریشم پر بیٹھنے کی ممانعت کی دلیل حضرت حذیفہؓ کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ "رسول اللہ ﷺ نے ہمیں سونے چاندی کے برتنوں میں کھانے پینے سے اور ریشم اور دیباج پہننے اور ان پر بیٹھنے سے منع فرمایا"[1]۔

جمہور فقہاء نے بھی حنفیہ کی طرح تھوڑی مقدار میں ریشم پہننے کی اجازت دی ہے مثلاً کپڑے میں چار انگشت کے برابر کوئی ریشمی علامت[2] بنالی جائے، لیکن مالکیہ کے نزدیک خز کا لباس یعنی جو خالص ریشم کا نہ ہو بلکہ صرف بانا ریشم کا ہو جائز ہے، البتہ اسلاف نے اسے پہننے کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جمہور کی دلیل حضرت عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کے سوا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، جس میں ہے کہ: "رسول اللہ ﷺ نے ایسا کپڑا پہننے سے منع فرمایا جس کا تانا بانا دونوں ریشم کے ہوں"[3]۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ "تانا یا کوئی علامت ریشم کی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں"[4]۔

---

(۱) بخاری (نیل الاوطار، ۸۵:۲)۔

(۲) اعلمت الثوب: کپڑے میں کوئی علامت بنانا۔

(۳) المصمت من قز: وہ کپڑا جس کا تانا بانا ریشم کا ہو اور اس میں سوت وغیرہ نہ ملا ہوا ہو۔

(۴) احمد؛ ابوداؤد (نیل الاوطار، ۹۰:۲)۔

ریشم اور کسی دوسری چیز سے بنا ہوا مخلوط کپڑا

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں زیادہ مقدار کا اعتبار ہے اگر سوت وغیرہ زیادہ ہے تو اسے پہننا جائز ہے کیوں کہ ریشم اس میں مل کر ختم ہو جاتا ہے۔ مالکیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ مخلوط کپڑا پہننا خالص ریشم کی طرح مکروہ ہے، خواہ ملاوٹ کم ہو یا زیادہ۔

حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی صحیح روایت یہ ہے ولی کے لیے جائز نہیں کہ اپنے نابالغ لڑکے کو ریشم پہنائے۔ شافعیہ نے لڑکوں اور دیوانوں کو ریشم پہنانے کی اجازت دی ہے کیوں کہ وہ غیر مکلّف ہیں، اور اس لیے کہ ریشم کی نزاکت لڑکوں کے مزاج کے منافی نہیں ہے جب کہ مردوں کے مزاج کے منافی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مردوں کے لیے سرخ اور زرد رنگ کے کپڑے پہننا مکروہ تنزیہی ہیں۔ عورتوں کے لیے نہیں۔ عورتوں کے لیے کوئی بھی رنگ پہننا مکروہ نہیں ہے۔

بحث ۴

ہم بستری، دیکھنا، چھونا، کھیل کود، تصویر کشی، خضاب لگانا، جسم گدوانا، بالوں کے احکام، بال اکھاڑنا، دانتوں میں ریخیں ڈالنااور سلام کرنا

ا۔ ہم بستری

اگر کوئی عذر نہ ہو تو مرد کے لیے اپنی بیوی سے ہم بستری کرنا واجب ہے، اس سے پاک دامنی حاصل ہوتی ہے اور آدمی حرام سے بچا رہتا ہے۔ پیچھے کے راستے سے جماع کرنے کے سوا ہر طریقے سے بیوی سے لطف اندوز ہونا جائز ہے۔ مباشرت کا مقام، اگلا راستہ ہے، پچھلا نہیں، اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے[1]۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ،البقرہ ۲ : ۲۲۳ (تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں اپنی کھیتیوں میں جیسے چاہو جاؤ) ۔ یعنی جس کیفیت سے چاہو، کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، لیٹ کر، سیدھے لیٹ کر، اوندھے لیٹ کر لیکن آگے کے راستے سے[2]۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں۔

---

(۱) القوانين الفقهية، ۲۱۱، فتح المعين شرح قرة العين، ۱۰۷۔

(۲) امام شافعی کہتے ہیں کہ عدالتی فیصلے میں شادی کے بعد ایک مرتبہ سے زیادہ ہم بستری کرنا مرد کے لیے واجب نہیں ہے۔ حنفیہ کی ظاہر روایت بھی یہی ہے۔ شافعیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ ہم بستری میں عورت کا کوئی حق نہیں۔ طحاوی کہتے ہیں کہ چار راتوں میں ایک بار ہم بستری کرنا ضروری ہے۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ چار ماہ میں ایک بار ضروری ہے، چار ماہ ایلاء کی مدت ہے۔ یہ عدالتی احکام ہیں لیکن دین داری کا تقاضا یہ ہے کہ مرد پر واجب ہے کہ

فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ،البقرہ۲ : ۲۲۳ (اپنی کھیتیوں میں جیسے چاہو جاؤ) کا مطلب یہ ہے کہ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، سیدھے لیٹ کر یااوندھے، ان کے آگے کے راستے سے۔اس راستے سے تجاوز نہ کرو۔ اس آیت کی تفسیر میں ان کے دوسرے الفاظ یہ ہیں۔ اگر چاہو تو سیدھے لٹا کر، چاہو تو الٹے لٹا کر، چاہو تو پہلو کے بل لٹا کر اور کھیتی سے مراد وہ جگہ ہے جہاں جماع کرنے سے اولاد ہوتی ہے۔اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جس طرح چاہو کھیتی میں جا سکتے ہو۔

پیچھے کے راستے سے جماع کرنا سنت نبویہؐ کی رو سے حرام ہے[۱]۔ اس سلسلے میں بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً: "جو کوئی اپنی بیوی کے پچھلے راستے سے جماع کرتا ہے وہ ملعون ہے"[۲] "جو شخص پچھلے راستے سے بیوی سے مباشرت کرتا ہے وہ چھوٹی لواطت کا ارتکاب کرتا ہے"[۳]۔ "جس کسی نے حیض والی عورت سے یا پچھلے راستے سے جماع کیا یا کاہن کے پاس گیا اور اس کی غیب کی خبروں کی تصدیق کی تو اس نے اس دین کو جھٹلا دیا جو محمد ﷺ پر نازل ہوا"[۴]۔ البتہ عورت کی چوتڑوں کے درمیان سے لطف اندوز ہونا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ

اپنی بیوی کو پاک دامن رکھے اور اسے حرام کاری میں مبتلا ہونے سے بچائے۔ جہاں تک اور جب تک اس پر قادر ہو۔ بعض علماء کی رائے ہے زوجین کی حالت کے پیش نظر ایک دوسرے کو پاک دامن رکھنا عدالتی تقاضا بھی ہے اور یہی معقول رائے ہے۔

(۱) المهذب، ۲:۲۲۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد؛ نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی یہ حدیث صحیح ہے۔

(۳) احمد نے عمرو بن شعیب سے انہوں نے اپنے والد اور دادا کے حوالہ سے روایت کی۔

(۴) احمد اور اصحاب سنن نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی (تینوں احادیث کے لیے (دیکھیے: تفسیر ابن کثیر، ۱:۲۶۳)۔

مَلُومِينَ، المؤمنون ۲۳ :٦ (مگر جو اپنی بیویوں یا باندیوں سے اپنی جنسی خواہش پوری کرتے ہیں ان پر کوئی ملامت نہیں) پیچھے کی طرف سے اگلے راستے میں جماع کرنا جائز ہے کیوں کہ حضرت جابرؓ کا قول ہے، "جیسے چاہے بیوی سے لطف اندوز ہو آگے سے چاہے پیچھے سے بشرطیکہ جماع اگلے راستے میں کرے"۔

پچھلے راستے سے ہم بستری کرنے سے بھی زیادہ بری بات یہ ہے کہ مرد کا عضو تناسل عورت کے منہ میں ڈالا جائے، جیسا کہ مغربی بے راہروی کا طریقہ ہے۔ ایسا کرنا حرام ہے کیوں کہ اس کا نقصان اور اس کی برائی شرعاً ثابت اور ذوق سلیم کے خلاف ہونا واضح ہے۔

حیض والی عورتوں سے ہم بستری کرنا

حیض والی عورت سے ہم بستری کرنا بالاتفاق حرام ہے، اسے حلال سمجھنے والا کافر ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ، البقرہ ۲ :۲۲۲ (لوگ آپؐ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں، کہہ دیجیے، وہ گندگی ہے، حیض کے دوران عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے ہم بستری نہ کرو، جب اچھی طرح پاک ہو جائیں تو جیسے اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے اس کے مطابق ان کے پاس جاؤ، اللہ توبہ کرنے والوں کو پسند کرتا ہے اور پاک رہنے والوں کو محبوب رکھتا ہے) نفاس والی عورت حیض والی کی طرح ہے۔

اگر کسی شخص نے حیض والی عورت سے ہم بستری کر لی تو اگر خون آنے کے ابتدائی دن تھے تو ایک دینار صدقہ کرنا سنت ہے اور اگر خون ختم ہونے کے دن تھے تو نصف دینار صدقہ کرے کیوں کہ ابوداؤد اور حاکم کی روایت ہے جسے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے کہ "اگر حیض کی حالت میں کوئی شخص اپنی بیوی سے ہم بستری کر لے تو اگر خون سرخ تھا تو ایک دینار صدقہ کرے اور اگر پیلا ہو گیا تھا تو نصف دینار صدقہ کرے"[1]۔

جب حیض کا خون بند ہو جائے تو غسل کرنے سے پہلے اس سے ہم بستری کرنا امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ اگر خونِ حیض کی اکثر مدت یعنی دس دن پورے ہونے کے بعد بند ہوا تو فوراً ہم بستری جائز ہے اور اگر دس دن سے کم وقت میں بند ہوا تو اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ ایک نماز کا پورا وقت نہ گزر جائے یا غسل نہ کر لے۔

امام ابو حنیفہ کے سوا جمہور نے حیض بند ہونے کے بعد جماع کرنے کی اجازت نہیں دی جب تک عورت غسل جنابت نہ کر لے۔

---

(۱) احمد اور سنن اربعہ کے مؤلفین نے ابن عباسؓ کے حوالے سے رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں روایت کی کہ جو شخص حیض کی حالت میں اپنی بیوی سے ہم بستری کرے وہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرے۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ صحیح روایت اسی طرح ہے کہ "آپؐ نے فرمایا دینار یا نصف دینار"۔ ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: "اگر خون سرخ ہے تو ایک دینار اور اگر زرد ہے تو نصف دینار"۔ امام احمد کی ایک روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے حیض کی حالت میں بیوی سے جماع کرنے والے کا کفارہ ایک دینار رکھا ہے"۔ "اگر خون ختم ہو رہا تھا، اس وقت جماع کیا ابھی عورت نے غسل نہیں کیا تھا تو نصف دینار" (نیل الاوطار، ۱:۲۷۸)۔

ہم بستری کے سوا دوسرے طریقوں سے حیض والی عورت سے لطف اندوز ہونا مثلاً بوس وکنار اور بغل گیر ہونا وغیرہ تو علماء کا اتفاق ہے کہ ناف سے اوپر اور گھٹنوں سے نیچے جائز ہے۔ البتہ ناف اور گھٹنوں کے درمیان کے حصے کے ساتھ لپٹنے کے بارے میں تین اقوال ہیں[1]:

۱۔ اکثر علماء کے نزدیک جن میں امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، مالکیہ اور شافعیہ شامل ہیں، حرام ہے، تاکہ ارتکاب حرام کا دروازہ بند کیا جائے۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے "جب ہم میں سے کوئی حیض سے ہوتی اور رسول اللہ ﷺ اس سے ہم کنار ہونا چاہتے تو اسے کہتے کہ وہ حیض کے دوران اچھی طرح ازار بند باندھ لے پھر آپؐ اس سے ہم کنار ہوتے"[2]۔

۲۔ حنابلہ، اوزاعی اور حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جائز ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "وطی کے بغیر، ایک روایت میں ہے جماع کے بغیر ہر کام کر سکتے ہو"[3]۔ اس روایت میں تصریح ہے کہ جماع کے سوا ہر کام کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) نیل الاوطار، ۱:۲۷٦؛ الدررالمباحۃ فی الحظر والاباحۃ، ۴۱؛ اللباب، ۱:۴۸ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۱:۵۷؛ الشرح الکبیر، ۱:۱۷۳؛ مغنی المحتاج، ۱:۱۱۰؛ المغنی، ۱:۳۰٦۔

(۲) متفق علیہ؛ احمد؛ خطابی کہتے ہیں: فورالحیض، حیض کے ابتدائی دن، جب خون زیادہ آتا ہے۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۷۸)۔

(۳) بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت انسؓ بن مالک سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۷٦)۔

۳۔ تفصیل: اگر ہم کنار ہونے والا اتنا صبر وضبط رکھتا ہے، اپنے تقویٰ کی وجہ سے یا شہوت کم ہونے کی وجہ سے کہ ہم کنار ہونے کے باوجود اسے ہم بستری میں مبتلا ہونے کا ڈر نہیں تو اس کے لیے جائز ہے ورنہ نہیں۔

عام حالات میں ہم احتیاط پر عمل کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص سفر سے واپس آیا ہے یا اس کی شہوت بہت سخت ہے[1] تو اسے مؤخر الذکر دو اقوال پر عمل کرنے کی اجازت ہے بشر طیکہ اپنے نفس کو شرم گاہ میں جماع کرنے سے باز رکھے۔ یہ اجازت اس لیے ہے تاکہ کسی اجنبی عورت کو دیکھنے کا ارتکاب نہ کر بیٹھے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ جب کسی حیض والی بیوی سے ہم کنار ہونا چاہتے تو شرم گاہ پر کوئی چیز ڈال دیتے[2]۔

عزل (جماع کرتے ہوئے انزال کے وقت عضو تناسل باہر نکال لینا)

تخلیق کا تعلق در حقیقت اللہ کے ارادے سے ہے۔ ایک حسن حدیث میں ہے جسے طبرانی نے روایت کیا۔ "تم عزل کرو، چاہے نہ کرو، اللہ نے جس جان کا پیدا ہونا قیامت تک لکھ دیا ہے وہ پیدا ہو کر رہے گی"۔ ابن حزم ظاہری کے سوا علماء میں کوئی اختلاف

---

(۱) حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو شہوت کا شدید غلبہ ہو اور شرم گاہ میں جماع کیے بغیر اس کی شہوت ختم نہ ہو سکتی ہو اور اسے اندیشہ ہو اگر جماع نہیں کرے گا تو اس کے خصیتین پھٹ جائیں گے اور حیض والی بیوی کے سوا اور کوئی بیوی میسر نہ ہو تو وہ حیض والی عورت سے جماع کر لے۔ (کشاف القناع، ۱:۲۲۷)

(۲) ابوداؤد نے عکرمہ کے حوالے سے ازواج مطہرات میں سے بعض سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۱:۲۷۷)۔

نہیں[1] کہ بیوی کے ساتھ عزل کرنا جائز ہے[2]، بشرطیکہ وہ اجازت دے۔ اس کی دلیل حضرت جابرؓ کا یہ قول ہے: "ہم عہد نبویؐ میں عزل کیا کرتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی آپؐ نے منع نہیں فرمایا"[3] اجازت کی شرط کی دلیل وہ روایت ہے جو احمد اور ابن ماجہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع فرمایا"[4]۔

البتہ شافعیہ، حنابلہ اور صحابہؓ کی ایک جماعت نے عزل کو مکروہ قرار دیا ہے، کیوں کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے مخفی طور پر زندہ در گور کرنے کا نام دیا للذا اس ممانعت کو مکروہ تنزیہی قرار دیا گیا ہے اور امام غزالی نے متعدد اسباب کی بناء پر عزل کو جائز قرار دیا ہے جن میں سے ایک کثرت اولاد بھی ہے۔

---

(۱) تکملة الفتح، ۸:۱۰۹؛ احیاء علوم الدین، ۲:۴۷ وبعد؛ نیل الاوطار، ۶:۱۹۷؛ فتح القدیر، ۲:۴۹۴؛ الشرح الکبیر، ۲:۲۶۶؛ المهذب، ۲:۶۶؛ المغنی، ۷:۲۲۳؛ الاحیاء، ۲:۴۴۸؛ شرح مسلم، ۱۰:۶، ۱۷۔

(۲) عزل: انزال ہونے سے پہلے عضو تناسل باہر نکال لینا تاکہ منی شرم گاہ کے باہر گرے۔

(۳) اس مفہوم میں اور روایات بھی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۶:۱۹۵ وبعد)

(۴) محدثین کہتے ہیں، اس کی سند کی کوئی حیثیت نہیں، کیوں کہ اس کی سند میں ابن لہیعہ ہے اور اس پر تنقید معروف ہے۔ اس حدیث کی تائید اس سے ہوتی ہے جو عبد الرزاق اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت کی اجازت کے بغیر اس سے عزل کرنے سے منع فرمایا"۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "وہ اپنی باندی کے ساتھ عزل کیا کرتے تھے"۔ بیہقی نے ابن عمرؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ (نصب الرایة، ۴:۲۵۱؛ نیل الاوطار، ۶:۱۹۶ وبعد)۔

اس بناء پر دور حاضر کے مانع حمل ذرائع استعمال کرنا مثلاً محدود مدت کے لیے گولیاں استعمال کرنا جائز ہے۔ البتہ ایسے ذرائع اختیار کرنا جن سے سرے سے حمل ٹھہرنے کے امکان کا خاتمہ ہو جائے اور بچے پیدا کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے درست نہیں۔ زرکشی نے کہا ہے کہ وقتاً فوقتاً مانع حمل ادویہ استعمال کرنا جائز ہے۔ البتہ مکمل طور پر مانع حمل علاج کروادینا یا انڈے پیدا کرنے والی رگیں بند کروادینا، تاکہ مستقبل میں حمل ٹھہرنے کا امکان نہ رہے جائز نہیں۔ اس مسئلہ میں غلبہء ظن کا اعتبار ہے یعنی ۵۰ فیصد سے زائد کا احتمال معتبر ہے اور مردوں کو بانجھ کرنے کا حکم بھی یہی ہے۔

جماع کے آداب

ہم بستری کے بہت سے آداب ہیں جو سنت نبویہؐ سے ثابت ہیں۔ ان میں سے کچھ مندرجہ ذیل ہیں[1]۔

ہم بستری شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔ پھر سورہ اخلاص پڑھے اور تکبیر و تہلیل کہے۔ اور اولاد سے مایوسی ہو تب بھی یہ دعا کرے: "اللہ بزرگ وبرتر کے نام سے، اے اللہ! اسے پاکیزہ اولاد بنا، اگر تو میری پشت سے اولاد پیدا کرنا چاہتا ہے، اے اللہ! مجھے شیطان سے بچا اور جو اولاد تو مجھے دے گا اسے بھی شیطان سے بچا"۔ ابوداؤد نے روایت کی۔ قبلہ کی جانب سے ہٹ کر جماع کرے اور جماع کے وقت قبلہ رو نہ ہو، اس

---

(۱) المغنی، ۲۵:۷؛ احیاء علوم الدین، ۴۶:۲ وبعد؛ کشاف القناع، ۲۱٦:۵ وبعد؛ مختصر منہاج القاصدین، ۷۳؛ فتح المعین، ۱۰۷؛ الاذکار للنووی، ۱۵۹؛ نیل الاوطار، ۱۹۴:٦۔

میں قبلہ کا احترام ہے۔ اپنے آپ کو اور اپنی بیوی کو کپڑے سے ڈھانپ لے، دونوں بالکل ننگے نہ ہوں[1] یہ مکروہ ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

چھیڑ چھاڑ اور بوس و کنار سے شروع کرے اور جب مرد اپنی خواہش پوری کر لے تو کچھ دیر جماع کا عمل جاری رکھے تاکہ عورت کی خواہش بھی پوری ہو جائے، کیوں کہ عام طور پر عورت کی منی بعد میں خارج ہوتی ہے اور جماع کرتے وقت زیادہ باتیں کرنا مکروہ ہے اور بلاعذر مسلسل چار راتوں تک ہم بستری کا ناغہ نہ کرے۔

اگر حیض والی عورت سے لطف اندوز ہونا چاہے تو عورت ناف سے گھٹنے تک تہ بند باندھ لے۔

جو شخص دوسری بار ہم بستری کرنا چاہے تو اسے چاہیے کہ شرم گاہ دھو لے اور وضو کر لے کیوں کہ وضو سے نشاط اور صفائی میں اضافہ ہوتا ہے۔ سنت کی رو سے جماع کے لیے کوئی خاص راتیں، جیسے پیر یا جمعہ مقرر نہیں ہیں۔ بعض علماء نے جمعہ کے دن ہم بستری کو مستحب بتایا ہے۔

دونوں بالکل ننگے ہو کر جماع نہ کریں، یہ مکروہ ہے، کیوں کہ ابن ماجہ میں عتبہ بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو پردہ کر لے، اور جنگلی گدھوں کی طرح بالکل ننگے نہ ہو جایا کریں"۔ اس حالت سے نفرت دلانے کے لیے اسے جنگلی گدھوں کی حالت سے تشبیہ دی۔ میاں بیوی کی

---

(۱) ابن ماجہ نے عتبہ بن عبد السلمی سے ایک حدیث روایت کی۔ "جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو پردہ کر لے اور دو گدھوں کی طرح ننگے نہ ہو جایا کریں"۔ (نیل الاوطار، ۶:۱۹۴)۔

خلوت کی باتیں باہر بیان کرنا مکروہ ہیں۔ بعض علماء نے اسے حرام قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں افشائے راز ہے جو حرام ہے۔

آداب کا تقاضا یہ ہے کہ حالت جنابت میں نہ بال مونڈے، نہ ناخن تراشے اور نہ خون نکلوائے۔ مستحب ہے کہ شادی کے بعد پہلی رات ہم بستری سے پہلے مرد عورت کی پیشانی کے بال پکڑ کر دعا کرے: "اے اللہ! میں تجھ سے اس کی بھلائی اور جس مزاج پر تونے اسے پیدا کیا اس کی بھلائی مانگتا ہوں اور تجھ سے اس کی برائی اور اس کے مزاج کی بُرائی سے پناہ مانگتا ہوں"[1]۔

حمل گرانا

آغاز حمل سے چار ماہ یعنی ایک سو بیس دن پورے ہونے کے بعد بلا عذر حمل گرانے کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے۔ یہ ایسا جرم شمار ہوتا ہے جس پر پیٹ کے بچے کی دیت واجب ہے[2] کیوں کہ یہ جان کا ضیاع اور انسانی نفس کا قتل ہے۔

ہماری رائے میں محض حمل ٹھہر جانے کے بعد حمل گرانا جائز نہیں، کیوں کہ اس کی زندگی ثابت ہے اور بچے کی تخلیق کا آغاز ہو گیا ہے، البتہ کوئی مجبوری ہو مثلاً کوئی مہلک بیماری مثلاً سل یا کینسر ہو یا کوئی عذر ہو مثلاً حاملہ عورت کا پہلے سے بچہ دودھ پی رہا ہے اور حمل ٹھہرنے کے بعد ماں کا دودھ ختم ہو گیا اور باپ کی اتنی استطاعت نہیں ہے کہ بچے کے لیے دایہ کا انتظام کر سکے اور بچے کے مر جانے کا اندیشہ ہے تو جائز ہے۔ اس ترجیح کے ساتھ

---

(۱) یہ ابن ماجہ اور ابوداؤد کی احادیث سے ثابت ہے جسے عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور دادا سے روایت کیا۔ (نیل الاوطار، ۱۸۹:۶)۔

(۲) العزۃ (پیٹ کے بچے کی دیت جو پوری دیت کا ۵٪ ہے یعنی ۵۰ دینار یا ۵۰۰ درہم۔

ہم امام غزالی کی اس رائے کی طرف بھی مائل ہیں جس میں پہلے دن سے ہی حمل گرانے کو ایک زندہ موجود جاندار کو زندہ دفن کرنے کا جرم قرار دیا گیا ہے [۱]۔ اس کے باوجود ہم حمل گرانے کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال بیان کرتے ہیں۔

ا۔ حنفیہؒ کا مذہب [۲]

جب تک بچے کی شکل وصورت نہ بن جائے اس وقت تک اسقاط حمل جائز ہے اور یہ ایک سو بیس دن کے بعد ہوتا ہے۔ کیوں کہ اس وقت تک وہ انسان نہیں ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک تخلیق سے مراد روح پھونکنا ہے۔ ان کا ایک قول یہ ہے کہ بلاعذر اسقاط حمل مکروہ ہے اگر بلاعذر حمل گرادیا تو گناہ ہوگا۔

عذر میں یہ امر بھی شامل ہے کہ حمل ظاہر ہونے کے بعد ماں کا دودھ ختم ہوگیا اور باپ پہلے بچے کے لیے دایہ کا انتظام نہیں کرسکتا اور اس کے مرجانے کا اندیشہ ہے۔

بعض حنفی فقہاء نے مطلقاً اسقاط حمل کے جواز کو عذر کے ساتھ مشروط ٹھہرایا ہے، کیوں کہ پانی جب رحم میں پہنچ گیا تو اسے آخرکار زندگی ملنی ہی ہے لہٰذا اس کا حکم زندہ کا ہے۔ یہ تاویل معقول اور ضروری ہے۔

---

(۱) احیاء علوم الدین، ۲:۴۷۔

(۲) فتح القدیر، ۲:۴۹۵؛ حاشیہ ابن عابدین، ۱:۲۷۸، ۲:۵۲۲ طبع الامیریہ؛ ۵:۴۱۸؛ الفتاوی الہندیۃ، ۵:۳۶۵۔ ۳۶۷۔

۲۔ مالکیہ کا مذہب[۱]

ان کی مستند روایت یہ ہے کہ رحم میں ٹھہر جانے والی منی کو نکالنا حرام ہے خواہ چالیس دن سے پہلے ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ چالیس دن سے پہلے نکالنا مکروہ ہے اور جب اس میں روح پڑ جائے تو بالاجماع حرام ہے۔ یہ غزالی اور ظاہریہ کی رائے ہے[۲]۔

۳۔ شافعیہ کا مذہب[۳]

جب چالیس دن (۴۰ یا ۴۲ یا ۴۵ دن) کی مدت ابتداء حمل سے پوری ہو جائے تو اسقاط حمل کراہت کے باوجود جائز ہے بشرطیکہ میاں بیوی دونوں راضی ہوں اور حمل گرانے سے حاملہ کو کوئی نقصان نہ ہو اور چالیس دن کے بعد حمل گرانا مطلقاً حرام ہے۔

الرملی نے روح پھونکے جانے سے پہلے حمل گرانے کو جائز قرار دیا اور روح پھونکے جانے کے بعد مطلقاً حرام بتایا، یہ رائے حنفیہ سے ہم آہنگ ہے۔

غزالی نے اسقاط حمل کو مطلقاً حرام قرار دیا[۴] کیوں کہ یہ ایک ایسی ہستی کے خلاف جرم ہے جو وجود میں آچکی ہے۔

---

(۱) الشرح الكبير مع الدسوقي، ۲:۲٦٦ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۲۱۲۔

(۲) المحلى، ۱۱:۳۸ طبع الامام۔

(۳) بجيرمی الخطيب، ۴:۴۰؛ حاشية الشبراسلی علی نهاية المحتاج، ٦:۲۰۵؛ طبع البهية المصرية، تحفة المحتاج لابن حجر، ۸:۲۴۱؛ نهاية المحتاج، ۸:۲۳۹ وبعد؛ شرح مسلم، ۱٦:۱۹۰۔

(۴) احياء علوم الدين، ۲:۴۷۔

۴۔ حنابلہ کا مذہب[1]

حنفیہ سے ہم آہنگ ہے۔ ان کے نزدیک مستند رائے یہ ہے کہ چار ماہ یعنی ایک سو بیس دن سے پہلے یعنی حمل کے آغاز سے روح پھونکے جانے تک اسقاط حمل جائز ہے۔ اس کے بعد یعنی بچے کی اپنی حرکت ظاہر ہونے کے بعد قطعاً حرام ہے۔

عورت کو بانجھ کر دینا یا عورت کا بانجھ ہو جانا

اعقام یا تعقیم سے مراد اس طرح کا علاج کرنا ہے، جس سے عورت مستقل طور پر بانجھ ہو جائے۔ اس کے بارے میں فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ایسے ذرائع اختیار کرنا حرام ہے، جس سے سرے سے حمل نہ ٹھہر سکے کیوں کہ یہ فعل زندہ در گور کرنے کی طرح ہے[2]۔ البتہ اگر کوئی مجبوری ہو مثلاً اولاد اور اگلی نسلوں کی طرف کوئی مرض وارثت کے طور پر منتقل ہونے کا اندیشہ ہو تو جائز ہے کیوں کہ مفاسد کو دور کرنا مصالح کے حصول پر مقدم ہے اور دو نقصانوں میں سے کم تر کو برداشت کرنا چاہیے۔ کسی مہلک بیماری میں مبتلا عورت کو بانجھ کر دینے میں کوئی حرج نہیں۔ اسے ان خواتین میں سے سمجھا جائے گا جو اللہ کی مشیت سے بانجھ پن کی آزمائش سے دوچار ہو گئی ہوں۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاء يَهَبُ لِمَنْ يَشَاء إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاء الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاء عَقِيمًا، الشوریٰ ۴۲: ۵۰ (آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اللہ کی ہے، جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، جسے

---

(۱) الفروع شمس الدین المقدسی، ۲۸۱:۱؛ الانصاف لعلاء الدین المرداوی، ۳۸۶:۱؛ منتهى الارادات لابن النجار، ۲۸۶:۱؛ المغنی، ۸۱۶:۷۔

(۲) مراجع سابقه۔

چاہتا ہے لڑکیاں دیتا ہے جسے چاہتا ہے لڑکے دیتا ہے یا لڑکے اور لڑکیوں کو ملا جلا دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بانجھ کر دیتا ہے)۔

البتہ حمل میں ایک مدت کا وقفہ کر دینا جس سے مستقل طور پر حمل کا سلسلہ منقطع نہ ہو اور جسے تنظیم حمل کہتے ہیں، حرام نہیں ہے بلکہ اگر کسی عذر مثلاً اولاد کی تربیت وغیرہ کے لیے ہو تو مکروہ بھی نہیں ہے، ورنہ شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

مصنوعی طریقے سے حمل ٹھہرانا

تلقیح صناعی سے مراد جماع کے بغیر عورت کے رحم میں منی داخل کرنا ہے، اگر اس عورت کے اپنے شوہر کی ہو تو شرعاً جائز ہے، اس میں کوئی ممانعت نہیں بلکہ جنسی تعلق میں کسی شرعی رکاوٹ کی صورت میں اس طرح سے حمل ٹھہرانا مستحب ہے۔ اور اگر شوہر کے سوا کسی اور مرد کی منی ہے جن میں نکاح کا تعلق نہیں تو حرام ہے کیوں کہ اس میں زنا کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی بیوی کے سوا کسی دوسری عورت کے رحم میں منی ڈالنا۔ نیز یہ انسانی عزت و شرافت کے بھی خلاف ہے کیوں کہ اس طرح کی پیوند کاری اور تخم ریزی نباتات اور حیوانات کا خاصہ ہے۔ انسان ان سے بلند و برتر ہے۔

جانوروں کو خصی کرنا

حنفیہؒ کے نزدیک جانوروں کو خصی کرنا اور گدھے کو گھوڑی سے ملانا تاکہ خچر پیدا ہو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ جانوروں کو خصی کرنے میں فائدہ ہے۔ اس سے جانور موٹا ہوتا ہے، اس کا گوشت لذیذ ہوتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک گھوڑے کے سوا بھیڑ بکریوں اور دوسرے تمام جانوروں کو خصی کرنا جائز ہے کیوں کہ بھیڑ بکریاں خصی کرنے سے موٹی ہوتی ہیں۔

گھوڑے کو خصی کرنے سے اس کی قوت کم ہو جاتی ہے اور اس کی نسل منقطع ہو جاتی ہے۔
چہرے پر داغ لگانا مکروہ ہے، اس کے سوا کسی جگہ داغ لگانا مکروہ نہیں[۱]۔

۲۔ دیکھنا

دیکھنے کی چار اقسام ہیں اور ہر قسم کا الگ حکم ہے: مرد کا عورت کو دیکھنا، عورت کا مرد کو دیکھنا، مرد کا مرد کو دیکھنا اور عورت کا عورت کو دیکھنا[۲]۔

الف۔ مرد کا عورت کو دیکھنا

ا۔ اگر بیوی ہو تو شوہر کے لیے اس کے سارے بدن کو چھونا اور دیکھنا جائز ہے حتی کہ چاروں مذاہب کا اتفاق ہے کہ اس کی شرم گاہ کو چھونا اور دیکھنا بھی جائز ہے کیوں کہ وہی لطف اندوز ہونے کی جگہ ہے۔ البتہ میاں بیوی کے لیے بلا ضرورت ایک دوسرے کی شرم گاہ دیکھنا اور اپنی شرم گاہ دیکھنا مکروہ ہے اور بیوی کی شرم گاہ کے اندر جھانکنا زیادہ مکروہ ہے۔

---

(۱) اللباب، ۴:۱۶۱؛ القوانين الفقهية، ۴۴۵؛ شرح الرسالة، ۲:۴۱۴۔

(۲) دیکھیے: تكملة الفتح، ۸:۹۷۔۱۰۷؛ البدائع، ۵:۱۱۹۔۱۲۴؛ اللباب، ۴:۱۶۲۔ ۱۶۵؛ تبيين الحقائق، ۶:۱۷۔ ۲۱؛ الدرالمختار، ۵:۲۵۷۔ ۲۶۴؛ الشرح الكبير، ۲:۲۱۵؛ القوانين الفقهية، ۱۹۳، ۴۴۶؛ تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر، ۷:۱۹۰۔ ۲۰۵؛ المهذب، ۲:۳۴۔ ۳۵؛ المغنی، ۶:۵۵۲ وبعد، ۵۵۸ ۔ ۵۶۳، ۵۸۰؛ مغنی المحتاج، ۳:۱۲۸۔ ۱۳۴؛ فتح المعين، ۱۹۸۔

سیّدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ "میں نے رسول اللہ ﷺ کا اور رسول اللہ ﷺ نے میرا ستر نہیں دیکھا"[1]۔

۲۔ اگر عورت محرم ہو، مثلاً بہن اور خالہ[2] تو حنابلہ کے نزدیک ظاہری اعضاء مثلاً گردن، سر، ہتھیلیاں اور پاؤں وغیرہ دیکھنے جائز ہیں اور جو اعضاء عام طور پر پردے میں ہوتے ہیں مثلاً سینہ اور پیٹھ وغیرہ انہیں دیکھنا جائز نہیں۔

حنفیہ کا مذہب بھی اعتدال میں حنابلہ کی طرح ہے۔ ان کے نزدیک چہرہ، سر، سینہ، پنڈلیوں (گھٹنے سے پاؤں تک) دونوں بازو (کہنی سے کندھے تک) دیکھنا جائز ہیں۔ البتہ ان کی پیٹھ اور پیٹ کو نہ دیکھے، اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ نے بیوی کو ماں کی پیٹھ سے تشبیہ دینے کو حرام قرار دے دیا تو پیٹھ کو دیکھنا بھی حرام ہوا اور پیٹ کا پردہ پیٹھ کی بہ نسبت اولیٰ ہے کہ اس سے شہوت زیادہ بھڑک اٹھتی ہے۔

مالکیہ نے سختی کی ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ صرف چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے، اور باقی بدن کو نہیں، یہی صحیح تر روایت ہے۔

---

(۱) یہ حدیث کہ شرم گاہ کو دیکھنے سے آدمی اندھا ہوتا ہے، اسے ابن حبان وغیرہ نے ضعیف روایات میں شمار کیا ہے۔ ابن الجوزی نے اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے، یہ منکر روایت ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ ابن صلاح نے ابن الجوزی سے اختلاف کیا ہے اور اس کی سند کو حسن بتایا۔ نصب الرایة، ۲۴۸:۴؛ حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ابن ماجہ نے روایت کیا۔

(۲) محرم سے مراد وہ رشتہ دار ہیں جن سے نسب، رضاعت یا سسرالی رشتے کی وجہ سے ہمیشہ نکاح حرام ہو، سسرالی رشتہ کسی مباح سبب سے ہو جیسے کہ بیوی کی ماں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک۔ حنفیہ کے نزدیک سسرالی رشتہ حرمت کا سبب ہے خواہ مباح سبب سے ہو جیسے نکاح یا حرام سبب سے جیسے بدکاری۔

شافعیہ نے درمیان کی راہ اختیار کی ہے۔ انہوں نے بالغ مرد کے لیے اپنی محرم عورت کی ناف سے گھٹنے تک کی جگہ کو دیکھنا حرام قرار دیا اور اس کے سوا باقی بدن کو بلاشہوت دیکھنا جائز بتایا۔ ناف اور گھٹنے کو دیکھنا بھی جائز ہے کیوں کہ محرم کے لیے وہ دونوں ستر نہیں ہیں۔

۳۔ اگر عورت اجنبی ہو تو حنفیہؒ کے نزدیک اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کے سوا باقی بدن کو دیکھنا حرام ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا، النور، ۲۴ :۳۱ (عورتیں اپنی زینت کا اظہار نہ کریں بجز اس حصہ بدن کے جو ظاہر ہوتا ہے) حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے ان کی جگہ یعنی چہرہ اور ہاتھ مراد ہیں۔ اور زینت سے اس آیت میں ان کی جگہیں مراد ہیں، اور اس لیے کہ مردوں سے معاملات کرنے میں اور چیزوں کے لین دین میں چہرے اور ہاتھوں کو ظاہر کرنے کی ضرورت ہے۔

اگر بلاارادہ حرام جگہ پر نظر پڑ جائے تو فوراً نگاہ پھیر لے، بلاارادہ پہلی نظر پڑ جانے میں کوئی گناہ نہیں، کیوں کہ مسلم نے جریر بن عبد اللہ بجلیؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں" میں نے رسول اللہ ﷺ سے اچانک نظر پڑ جانے کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے مجھے نگاہیں پھیر لینے کا حکم دیا"۔ ابوداؤد نے بریدہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "اے علی! ایک بار کے بعد دوبارہ نظر نہ ڈالو، پہلی بار تو معاف ہے دوسری بار نہیں"۔

اگر کوئی شخص شہوت سے مامون نہ ہو تو بلاضرورت عورت کے چہرے کی طرف نہ دیکھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجنبی عورت کے چہرے کی طرف دیکھنے کا جواز شہوت کے نہ ہونے سے مشروط ہے ورنہ حرام ہے۔ ہمارے دور میں جوان عورت کے چہرے کو دیکھنے

کی ممانعت کرنا واجب ہے اور دیکھنے کی حرمت صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ "آنکھیں بھی زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا دیکھنا ہے۔ ہاتھ بھی زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا پکڑنا ہے"[۱]۔ شہوت کی حد یہ ہے کہ آلہء تناسل میں حرکت پیدا ہو۔

مالکیہ اس سلسلے میں حنفیہؒ سے ہم آہنگ ہیں، انہوں نے بوڑھی عورت کے چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز قرار دیا اور جوان عورت کے چہرے اور ہاتھوں کو بلا عذر دیکھنا حرام قرار دیا، عذر سے مراد گواہی، علاج اور پیغام نکاح وغیرہ ہے۔

دیکھنے کی حرمت کے سلسلے میں مالکیہ اور حنفیہؒ کے نزدیک خصی شخص کا بھی وہی حکم ہے جو عام مرد کا ہے۔

شافعیہ کی رائے بھی یہی ہے کہ نر عاقل بالغ مختار مرد کا اجنبی عورت کو دیکھنا حرام ہے، مرد خواہ بوڑھا ہو اور ہم بستری نہ کر سکتا ہو یا مخنث ہو (جو عورتوں کے مشابہ ہوتا ہے)۔خواہ فتنہ کا خوف ہو یا کسی شخص کو شہوت پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو دونوں صورتوں میں غیر محرم عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو دیکھنا بھی حرام ہے، یہی صحیح رائے ہے۔ کیوں کہ نگاہ سے فتنہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اور اس سے شہوت کو تحریک ملتی ہے۔ اسی لیے ارشاد ربانی ہے: قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ، النور ۲۴ :۳۰ (اہل ایمان سے کہو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں) ارشاد نبویؐ ہے: "عورت چھپانے کی چیز ہے جب باہر نکلتی ہے تو شیطان تاک جھانک کرتا ہے"[۲]۔

---

(۱) مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ نصب الرایة، ۲۴۸:۴۔

(۲) ترمذی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی، یہ حدیث صحیح ہے۔

دیکھنے سے ممانعت کی وجہ یہ نہیں کہ فی ذاتہ ان کے لیے پردہ واجب ہے بلکہ اس میں عمومی مصلحت ہے قاضی عیاض نے علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عورت پر راستہ چلتے ہوئے اپنا چہرہ ڈھانپنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ سنت ہے، البتہ مردوں کے لیے اس آیت کی رو سے نگاہیں نیچی رکھنا واجب ہے۔

حنابلہ نے بلاوجہ اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کو حرام قرار دیا کیوں کہ آزاد عورت کا سارا بدن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ستر ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک چہرہ اور ہتھیلیاں ستر میں شامل نہیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ سے یہ روایت بھی ہے کہ پاؤں بھی ستر میں شامل نہیں۔ بعض حنابلہ نے چہرے اور ہاتھوں کے دیکھنے کو کراہت کے ساتھ مباح قرار تو دیا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور بغیر شہوت کے دیکھے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ ایسی بوڑھی عورتیں یا گری پڑی عورتیں جن کے عام طور پر ظاہر ہونے والے اعضاء کو دیکھنے سے شہوت کو انگیخت نہیں ہوتی، انہیں دیکھنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا، النور، ۲۴ : ۶۰ (وہ بوڑھی عورتیں جو نکاح کی امید نہیں رکھتیں)۔

حنابلہ کے نزدیک خصی اور ایسا مخنث جس کی شہوت نہ رہی ہو یا ایسا بوڑھا جس کی شہوت بڑھاپے کی وجہ سے ختم ہو گئی ہو یا نامرد یا ایسا بیمار جس کے تندرست ہونے کی امید نہ ہو اس کا حکم وہی ہے جو محرم مردوں کا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ، النور ۲۴ :۳۱(وہ زیردست مرد جو عورتوں سے کسی قسم کی غرض نہ رکھتے ہوں)۔ یعنی جنہیں عورتوں کی ضرورت (جنسی) نہ ہو۔

فقہاء کے نزدیک چند صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں ضرورت کے تحت عورت کو دیکھنا جائز ہے: اور وہ یہ ہیں؛ پیغام نکاح، علاج، خرید وفروخت کے معاملات، گواہی، فیصلے اور

تعلیم وغیرہ ان صورتوں میں بقدر ضرورت دیکھنا جائز ہے اور جس قدر ضرورت ہو اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں کیوں کہ جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہو وہ بقدر ضرورت جائز ہوتی ہے۔

لہٰذا پیغام نکاح میں چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے، اس کے سوا نہیں اور پیغام نکاح دینے والا بار بار دیکھ سکتا ہے لیکن چہرے اور ہاتھوں کے سوا کوئی جگہ نہ دیکھے اور نہ کسی جگہ ہاتھ لگائے کیوں کہ چہرے سے خوب صورتی اور ہتھیلیوں سے بدن کی شادابی کا پتہ چلتا ہے۔

اسی طرح علاج میں طبیب کے لیے بقدر ضرورت عورت کے بدن کے صرف بیماری والے حصے پر نظر مرکوز رکھتے ہوئے دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ کوئی محرم مرد، شوہر یا بااعتماد عورت ساتھ موجود ہو تاکہ تنہائی نہ ہو اور کوئی مناسب طبیب عورت موجود نہ ہو کیوں کہ اپنے ہم جنس کو دیکھنا آسان اور سہل ہے۔ نیز اگر کوئی امانت دار طبیب موجود ہو تو بد دیانت طبیب سے علاج نہ کرایا جائے اور مسلمان مرد یا عورت طبیب موجود ہو تو غیر مسلم مرد یا عورت سے علاج نہ کروایا جائے۔

چہرے اور ہتھیلیوں کے دیکھنے میں معمولی نوعیت کی حالت بھی قابل اعتبار ہے، جب کہ اس کے سوا بدن کو دیکھنے کے لیے جو مجبوری تیمّم کو جائز قرار دیتی ہے وہ دیکھنے کو بھی جائز قرار دیتی ہے۔ البتہ شرم گاہ اور اس کے آس پاس کی جگہیں شدید ترین مجبوری کے بغیر نہیں دیکھی جا سکتیں اس کے لیے ضروری ہے کہ ضرورت اس درجے کی ہو جس میں ستر کھولنے کو پردہ دری نہ سمجھا جاتا ہو۔

خرید وفروخت کے معاملات میں صرف چہرے کو دیکھنا جائز ہے تاکہ قیمت یا مال تجارت حوالے کرنے کا مطالبہ کیا جا سکے۔ گواہ بننے یا گواہی دینے میں خواہ عورت گواہی دے یا عورت کے بارے میں گواہی ہو، خواہ یہ گواہی زنا کی ہو یا ولادت یا آلہء تناسل کے

بہت بڑا ہونے کی یا شرم گاہ کا سوراخ بند ہونے یا آگے پیچھے کے سوراخ مل جانے کی، اگر گواہی کے لیے شرم گاہ کا معائنہ کرنا پڑے تو اس قسم کی گواہی کے لیے عورتیں موجود ہوں یا محرم مرد موجود ہوں تو صرف انہیں کی گواہی لی جائے گی۔

اگر قاضی کسی عورت کے خلاف فیصلہ دے رہا ہو تو اس کے چہرے کی طرف دیکھنا جائز ہے، خواہ شہوت کا اندیشہ ہو کیوں کہ فیصلوں کے ذریعے لوگوں کے حقوق کی پاس داری کی ضرورت ہے۔

تعلیم میں جن امور کا یکھنا اور سکھانا ضروری ہے مثلاً فاتحہ یا ایسے ہنر جن کے یکھنے کی ضرورت ہو، ان کے لیے اگر کوئی عورت سکھانے والی نہ ہو یا محرم نیک آدمی سکھانے والا نہ ہو اور پردے کے پیچھے سے سکھانا ممکن نہ ہو تو عورت کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ کوئی ایسا محرم وغیرہ موجود ہو جس کی وجہ سے تنہائی نہ ہو۔

ب۔ عورت کا مرد کو دیکھنا

عورت کے مرد کو دیکھنے کا وہی حکم ہے جو اوپر مذکور تین صورتوں میں مرد کا عورت کو دیکھنے کا ہے۔ اگر شوہر ہے تو عورت اس کے بدن کے وہ تمام حصے دیکھ سکتی ہے جو وہ عورت کے دیکھ سکتا ہے اگر محرم ہے تو اس کی شرم گاہ کے سوا باقی سارا بدن دیکھ سکتی ہے۔ اگر غیر محرم ہے تو حنفیہ کے نزدیک اگر شہوت کا اندیشہ نہیں ہے تو ناف سے گھٹنے تک کے سوا سارا بدن دیکھ سکتی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے دو اقوال ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ ستر (ناف سے گھٹنے تک) کے سوا سارا بدن دیکھ سکتی ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، یہ اسی طرح ہے جیسے مرد اپنی محرم عورتوں کو دیکھ سکتا ہے، بظاہر یہی قول راجح ہے کیوں کہ متفق علیہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

فاطمہ بنت قیسؓ سے فرمایا تھا کہ "ابن ام مکتوم کے گھر عدت گزارو کیوں کہ وہ نابینا ہے، تم اپنے کپڑے اتار سکو گی، وہ تمہیں نہیں دیکھ سکیں گے"[1]۔

دوسرا قول جو شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول ہے یہ ہے کہ جس قدر ایک مرد عورت کو دیکھ سکتا ہے اسی قدر عورت مرد کو دیکھ سکتی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح مردوں کو نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیا اسی طرح عورتوں کو بھی نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیا۔ نیز ابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت حفصہؓ کو ابن ام مکتومؓ سے پردہ کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: "کیا تم دونوں بھی اندھی ہو، تم اسے نہیں دیکھ رہی ہو؟"

ج۔ مرد کا مرد کو دیکھنا

تمام مذاہب اس امر پر متفق ہیں کہ اگر شہوت کا خطرہ نہ ہو تو ایک مرد دوسرے مرد کو خواہ بے ریش ہو ستر کے سوا سارے بدن کو دیکھ سکتا ہے اور ستر سے مراد ناف سے گھٹنے تک کا بدن ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مومن کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے"[2] نیز

---

(۱) حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: "رسول اللہ ﷺ نے میرے سامنے کھڑے ہو کر اپنی چادر سے اوٹ کرلیا اور میں نے حبشیوں کو مسجد میں کھیلتے دیکھا"۔ متفق علیہ۔

(۲) سمویہ (اسماعیل بن عبد اللہ ـ ۲۶۷ھ) نے ابوسعیدؓ سے روایت کی۔ یہ روایت حسن ہے۔ (الفتح الکبیر، الجامع الصغیر)۔

آپؐ نے فرمایا: "ران ستر ہے"[۱]، ستر ڈھانپنا واجب ہے حتی کہ بیٹے کے سامنے اور حمام وغیرہ میں بھی[۲]۔

شہوت کے ساتھ بے ریش نوجوان کو دیکھنا بالاجماع حرام ہے، اسی طرح شہوت کے ساتھ ڈاڑھی والے شخص کو اور محرم عورتوں کو دیکھنا بھی حرام ہے۔

د۔ عورت کا عورت کو دیکھنا

عورت کا عورت کو دیکھنا اسی طرح ہے جیسے کہ مرد کا مرد کو دیکھنا کیوں کہ وہ ہم جنس ہیں اور بالعموم ان میں باہمی شہوت نہیں ہوتی اور عورتوں کو ایک دوسرے کو دیکھنے کی ضرورت بھی ہے البتہ ستر یعنی ناف سے گھٹنے تک دیکھنا منع ہے، اس کے سوا اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے اور اگر شہوت کا اندیشہ ہو یا فتنے کا خوف ہو تو حرام ہے۔

جمہور کے صحیح قول کے مطابق حنابلہ کے سوا غیر محرم کافر عورت خواہ ذمی ہو یا غیر ذمی اس کا مسلمان عورت کو دیکھنا حرام ہے، مسلمان عورت کو اس سے پردہ کرنا چاہیے اور اپنی اوڑھنی سامنے ڈال لینی چاہیے اور چہرے اور ہاتھوں کے سوا اس کے سامنے بدن ننگا نہیں کرنا چاہیے، وہ مردوں کی طرح ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: أَوْ نِسَائِهِنَّ، النور ۲۴: ۳۱ (مسلمانوں کی عورتیں)۔ اگر ان کے لیے بھی دیکھنا جائز ہوتا تو مسلمان عورتوں کی تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں اور حضرت عمرؓ کی صحیح روایت سے ثابت ہے کہ انہوں نے اہل

---

(۱) ابوداؤد، ترمذی؛ احمد اور ابن حبان وغیرہ نے زرعہ بن عبدالرحمن بن جرہد سے ان کے والد کے حوالے سے روایت کی۔ نصب الرایة، ۴:۲۴۳ وبعد۔

(۲) شافعیہ میں سے قاضی حسین نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حمام میں ران کا پردہ نہیں ہے۔

کتاب کی عورتوں کو مسلمان عورتوں کے ساتھ حمام میں داخل ہونے سے روک دیا تھا کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ کسی مسلمان عورت کے بدنی خدو خال کی کسی کافر کے سامنے تصویر کشی کریں۔ اس لیے "نِسَائِهِنَّ" سے مراد بالخصوص مسلمان عورتیں ہیں یعنی جو دین میں ان سے متفق ہیں۔ پس مسلمان عورت کے لیے اپنی چھپی ہوئی زینت کسی کافر عورت کے سامنے ظاہر کرنا جائز نہیں۔

حنابلہ کے ہاں صحیح تر روایت یہ ہے کہ دو مسلمان عورتوں اور مسلمان اور ذمی عورتوں میں کوئی فرق نہیں۔ جیسا کہ مسلمان مردوں اور مسلمان اور ذمی مرد کو ایک دوسرے کو دیکھنے میں کوئی فرق نہیں کیوں کہ کافر یہودی وغیرہ عورتیں رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کے پاس آتی تھیں تو وہ نہ تو ان سے پردہ کرتی تھیں اور نہ آپؐ نے ان سے پردہ کرنے کا حکم دیا۔ کیوں کہ عورتوں اور مردوں کے درمیان پردے کا جو مقصد ہے وہ مسلمان اور ذمی عورتوں کے درمیان نہیں پایا جاتا، پس ثابت ہوا کہ ان کے درمیان پردے کا کوئی ثبوت نہیں جیسا کہ مسلمان اور ذمی مرد کے درمیان پردے کا کوئی ثبوت نہیں۔ رہا آیت میں نِسَائِهِنَّ (النور ۳۱:۲۴) کا ذکر، تو اس سے تمام عورتیں یا عورتوں کی جنس مراد ہے اور آیت میں عورتوں کی جنس میں مسلمان اور کافر سب عورتیں شامل ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان عورت کے لیے کافر عورت کے سامنے اپنی وہ زینت ظاہر کرنا جائز ہے جو مسلمان عورت کے سامنے ظاہر کرنا جائز ہے[1]۔ اس رائے میں وسعت اور آسانی ہے اور دور حاضر کے تمدن سے ہم آہنگ ہے۔

---

(۱) مذكرة تفسير آيات الاحكام للسايس، ۳:۱۶۴۔

۳۔ چھونا

جہاں دیکھنا حرام ہے وہاں شہوت کے ساتھ چھونا بھی حرام ہے کیوں کہ اس میں زیادہ لذت ہے اور اس سے شہوت زیادہ برانگیختہ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر چھونے سے انزال ہو گیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور اگر دیکھنے سے انزال ہو گیا تو نہیں ٹوٹے گا۔ جہاں دیکھنا جائز ہے وہاں اعضاء کو چھونا بھی جائز ہے بشرطیکہ اپنے لیے اور عورت دونوں کے لیے شہوت میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ حضرت فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیا کرتے تھے۔ اگر چھونے والا شہوت سے بے خوف نہ ہو یا اسے شک ہو تو چھونا اور دیکھنا جائز نہیں[1]۔

یہ حکم محرم جوان عورت کے بارے میں ہے۔ غیر محرم جوان عورت کے چہرے یا ہتھیلیوں کو چھونا جائز نہیں خواہ شہوت کا اندیشہ نہ ہو کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں جب کہ دیکھنے کی ضرورت ہے۔

عورت سے ہاتھ ملانا حرام ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا"[2]۔

---

(۱) دیکھیے: تکملة الفتح، ۹۸:۸، ۱۰۲، ۱۰۶؛ الدرالمختار، ۲۵۹:۵وبعد؛ ۲۶۳، ۲۶۹ وبعد؛ اللباب، ۱۶۴:۴؛ القوانین الفقهیة، ۴۴۶؛ مغنی المحتاج، ۱۳۲:۳؛ غایة المنتهی، ۸:۳؛ کشاف القناع، ۱۲۹:۲؛ ۱۴:۵؛ الاذکارللنووی، ۱۴۸۔ ۱۵۰؛ الدررالمباحة فی الخطر والاباحة للشیبانی، ۳۶ وبعد۔

(۲) موطا، ترمذی، نسائی نے امیمہ بنت رقیقہ سے روایت کی۔ جامع الاصول ۱۲۸:۱۔

لیکن شافعیہ کے سوا جمہور نے ایسی عورتوں سے جو قابل شہوت نہ ہوں مصافحہ کرنے اور ان کے ہاتھ چھونے کو جائز قرار دیا کیوں کہ اس میں فتنے کا اندیشہ نہیں ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ امام احمد نے عورتوں سے مصافحے کو مکروہ قرار دیا اور محرم کے لیے بھی مصافحہ کرنے کو سختی سے منع کیا البتہ والد کے لیے جائز قرار دیا۔ نیز بدصورت بوڑھی عورت کا ہاتھ پکڑنا جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک عورت کو مطلقاً چھونا اور دیکھنا حرام ہے، خواہ بوڑھی ہو اور کسی ایسی رکاوٹ کے ساتھ جو براہ راست بدن کو بدن سے نہ ملائے مصافحہ جائز ہے۔

جہاں چھونا جائز ہے وہاں عورت کے ساتھ مرد کا سفر کرنا بھی جائز ہے اور اس کے ساتھ تنہائی میں رہنا بھی جائز ہے بشرطیکہ اپنے اور عورت کے بارے میں کسی فتنے میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو، پس محرم کے ساتھ تنہائی میں رہنا جائز ہے البتہ رضاعی بہن اور سسرالی جوان رشتہ دار عورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ جہاں چھونا حرام ہے وہاں سفر کرنا اور تنہائی میں رہنا بھی حرام ہے۔ پس مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے جو اس کی بیوی یا محرم عورت نہ ہو اور نہ اس کے ساتھ سفر کرے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "عورت تین دن سے زائد سفر نہ کرے مگر اس کے ساتھ شوہر یا قریبی محرم رشتہ دار ہو"[1]۔ نیز آپؐ نے فرمایا "جب کوئی مرد عورت اکیلے ہوتے ہیں تو ان کے ساتھ تیسرا

(۱) مسلم نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی۔ بخاری کے الفاظ ہیں: تین دن نیز بخاری اور مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ "کسی عورت کے لیے جو اللہ اور قیامت پر ایمان رکھتی ہے جائز نہیں کہ محرم کے بغیر ایک دن رات سے زیادہ سفر کرے"۔نصب الرایۃ، ۴:۲۴۹

شیطان ہوتا ہے۔ اکٹھے رہا کرو الگ ہونے سے بچو، شیطان ایک کے ساتھ ہوتا ہے اور دو سے دور ہو جاتا ہے"[1]۔

جن اعضاء کو بدن کے ساتھ ہونے کی حالت میں دیکھنا حرام ہے انہیں الگ سے دیکھنا بھی حرام ہے خواہ موت کے بعد ہو، مثلاً زیر ناف کے بال خواہ مرد کے ہوں، عورت کے سر کے بال، آزاد مردہ عورت کے بازو اور پنڈلی، اور حنفیہ کے نزدیک ہاتھوں کے ناخن کے سوا اس کے پاؤں کے کٹے ہوئے ناخن جب کہ شافعیہ کے نزدیک ہاتھوں کے کٹے ہوئے ناخن بھی اس میں شامل ہیں اور ان کو چھپانا مستحب ہے تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے۔ البتہ عورتوں کے بالوں میں کنگھی کرنے سے جو بال حماموں میں بکھر جاتے ہیں یا مردوں کے زیرِ ناف کے مونڈے ہوئے بال جو حمام وغیرہ میں ہوں اس سے مستثنیٰ ہیں۔

بال ملانا

کسی دوسرے آدمی کے بالوں کے ساتھ بال ملانا حرام ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ بال خواہ عورت کے ہوں یا کسی اور کے، کیوں کہ اس میں دھوکا دہی کا عنصر ہے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں پر لعنت کی ہے جو دوسروں کے بال اپنے بالوں میں ملاتی ہیں یا کسی کے بالوں میں ملاتی ہیں، جو بدن پر نیل گودتی اور گودواتی

---

(۱) حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، جابر بن سمرہ اور عامر بن ربیعہ سے روایت ہے۔ حضرت عمرؓ کی روایت ترمذی میں ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔ نصب الرایۃ، ۴:۲۴۹ وبعد۔

ہیں، جو چہرے کے بال اکھیڑتی اور اکھڑواتی ہیں"[1]۔ جہاں دیکھنا منع ہے وہاں بلا ضرورت ساتھ بیٹھنا اور ساتھ کھانا پینا بھی منع ہے[2]۔

ڈاڑھی بڑھانا

ڈاڑھی بڑھانا بلاشبہ سنت ہے اور مطلوب ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مشرکین کی مخالفت کرو، مونچھیں چھوٹی کرو اور ڈاڑھیاں بڑھاؤ، مونچھیں صاف کرو اور ڈاڑھیاں چھوڑ دو، مجوس کی مخالفت کرو"۔ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ "دس کام فطرت کا تقاضا ہیں، مونچھیں کاٹنا اور ڈاڑھی بڑھانا اور مسواک کرنا۔۔۔" الحدیث۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے مونچھیں کٹانے اور ڈاڑھی بڑھانے کا حکم دیا"[3]۔

احفاء شوارب کا مطلب ہے ہونٹوں پر آئے ہوئے مونچھوں کے بال کاٹ دینا تاکہ ہونٹوں کی سفیدی سامنے آجائے۔

---

(۱) اس سلسلے میں بہت سی احادیث ہیں جو بخاری، مسلم اور مسند احمد میں ابن عمرؓ، اسماءؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۶:۱۹۰)۔ نامصہ: وہ عورت جو چہرے سے بال نوچے۔ المتنمصہ: جو چہرے سے بال نچوائے۔ یہ اس پر محمول ہے کہ اگر چہرے سے بال نوچنے کی ضرورت نہ ہو۔ کیوں کہ اس میں ایذا ہے۔ تبیین المحارم میں ہے: چہرے سے بال ختم کرنا حرام ہے، ہاں اگر عورت کے ڈاڑھی یا مونچھیں نکل آئیں تو انہیں صاف کرنا حرام نہیں بلکہ مستحب ہے۔ تاتارخانیہ میں ہے کہ: پلکوں اور چہرے کے بال صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ ہیجڑوں کے ساتھ مشابہت نہ ہو جائے۔ (ردالمحتار ۵:۲۶۴)۔

(۲) دیکھیے: القوانین الفقہیۃ، ۴۴۶ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴:۱۳۵۔

(۳) مسلم نے یہ احادیث روایت کی ہیں، پہلی ابن عمرؓ سے، دوسری ابوہریرہؓ سے تیسری حضرت عائشہؓ سے اور چوتھی ابن عمرؓ سے۔ (شرح مسلم، ۳:۱۴۷)۔

اعفاء لحیہ کا مطلب ہے اہل فارس کی عادت کے برعکس ڈاڑھی بڑھانا کیوں کہ وہ ڈاڑھی کٹواتے تھے، شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ڈاڑھی منڈوانا حرام ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی، ایک مشت ڈاڑھی رکھنا مسنون ہے، اس سے کم کٹوا دینا یا ساری کٹوا دینا جائز نہیں[۱]۔ شافعیہ کے نزدیک ڈاڑھی منڈوانا مکروہ ہے۔ نووی نے لکھا ہے کہ علماء نے ڈاڑھی سے متعلق دس امور کو مکروہ کہا ہے، جن میں سے بعض بعض کی بہ نسبت زیادہ مکروہ ہیں، ان میں سے ڈاڑھی مونڈنا بھی ہے البتہ اگر عورت کی ڈاڑھی اُگ آئے تو اُسے مونڈنا مستحب ہے[۲]۔

دس فطری خصائل[۳] جو حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا حدیث کے مطابق ہیں یہ ہیں: مونچھیں کٹوانا، ڈاڑھی بڑھانا، مسواک کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، ناخن کاٹنا، انگلیوں کے جوڑ دھونا[۴]، بغلوں کے بال صاف کرنا، زیر ناف بال مونڈنا، استنجاء کرنا، کلی کرنا، اور ختنہ کرنا، اس کا دسویں نمبر پر ہونا زیادہ مناسب ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے۔

---

(۱) الدرالمختار، ۲:۱۵۵۔

(۲) شرح مسلم، ۳:۱۴۹؛ نیل الاوطار، ۱:۱۱۶۔

(۳) ابوہریرہؓ کی متفق علیہ حدیث میں ہے۔ پانچ امور فطرت کا تقاضا ہیں۔ ختنہ، زیر ناف بال صاف کرنا، مونچھیں کاٹنا، ناخن تراشنا اور بغلوں کے بال صاف کرنا۔

(۴) براجم، انگلیوں کے جوڑ، اس میں کان کے جوڑ اور ناک کے اندر کا حصہ اور وہ تمام جگہیں شامل ہیں۔ جہاں میل جمع ہو جاتا ہے۔

اکٹھے لیٹنا

میاں بیوی کے سوا کسی مرد اور عورت کے لیے ایک بستر پر اکٹھے لیٹنا جائز نہیں خواہ برہنہ ہوں یا نہ ہوں اور نہ دو مردوں اور دو عورتوں کے لیے ایک بستر میں لیٹنا جائز ہے۔ اس طرح اکٹھے لیٹنے سے منع کیا گیا ہے جس میں درمیان میں کوئی پردہ نہ ہو[1]۔ شافعیہ کے کے نزدیک دو مردوں یا دو عورتوں کا ایک ہی کپڑے میں ننگے لیٹنا حرام ہے۔

دس سال کے لڑکے لڑکیوں، بہن بھائیوں کے بستر الگ الگ کر دینا واجب ہے کیوں کہ حدیث میں ہے، "بچے سات سال کے ہوں تو انہیں نماز پڑھنے کا حکم دو اور دس سال کے ہوں تو مار کر پڑھاؤ اور ان کے بستر الگ الگ کر دو"[2]۔

دو مردوں اور دو عورتوں کا باہمی مصافحہ کرنا سنت ہے، کیوں کہ طبرانی اور بیہقی میں روایت ہے کہ "ایک مومن جب دوسرے مومن سے ملتا ہے اور اسے سلام کرتا ہے، اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرتا ہے تو دونوں کے گناہ اس طرح جھڑتے ہیں جیسے درخت سے پتے جھڑتے ہیں"۔ نیز حدیث میں ہے: "دو مسلمان آپس میں ملتے ہیں، ایک دوسرے سے مصافحہ کرتے ہیں تو ان کے الگ الگ ہونے سے پہلے ان کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں"[3]۔ مصافحہ میں سنت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے کیا جائے۔ امام نووی الاذکار میں لکھتے ہیں: معلوم رہے! ہر ملاقات کے موقع پر مصافحہ کرنا مستحب ہے، لوگوں میں جو صبح اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ کرنے کی عادت ہے اس کی اس طرح شریعت میں کوئی

---

(۱) ابن ابی شیبہ نے عامر الجریؒ سے روایت کی (نصب الرایۃ، ۴:۲۵۷)۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد، حاکم نے ابن عمروؓ سے روایت کی، یہ حدیث صحیح ہے۔

(۳) ابوداؤد، ترمذی نے براءؓ سے روایت کی۔ (نصب الرایۃ، ۴:۲۶۰)۔

اصل نہیں ہے لیکن اس میں حرج بھی کوئی نہیں۔ کیوں کہ اصل میں مصافحہ سنت ہے اور اسے فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد مقید کر دینا ان کے زمانے کی عادت تھی ورنہ تمام نمازوں کے بعد مصافحے کا یہی حکم ہے اور حنفیہؒ کے نزدیک راجح قول ہے کہ مصافحہ مطلقاً سنت ہے خواہ نمازوں کے بعد ہو، بعض حنفیہؒ نے نماز کے بعد مصافحہ کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جس شخص کو کوئی خطرناک متعدی بیماری مثلاً جذام یا برص ہو، اس کے ساتھ مصافحہ کرنا مکروہ ہے[1]۔ حنفیہؒ کے نزدیک مرد کا دوسرے مرد کا منہ، ہاتھ یا اور کوئی چیز چومنا مکروہ تحریمی ہے۔ اسی طرح عورت کا دوسری عورت کو ملاقات یا رخصتی کے وقت بوسہ دینا، اگر شہوت کے ساتھ ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر محض نیکی کے طور پر ہو تو جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک گلے ملنا اور سر پر بوسہ دینا مکروہ ہے خواہ دونوں یا کوئی ایک فرد نیکوکار ہو، کیوں کہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے جسے ترمذی نے روایت کی ہے البتہ سفر سے آنے والے یا کافی عرصہ بعد ملاقات ہونے پر ایسا رواج ہو، تو سنت ہے۔ کیوں کہ ترمذی میں یہ روایت بھی موجود ہے۔

کسی بھی شخص کے احترام میں جھکنا مکروہ ہے اور علماء اور بڑے لوگوں کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے البتہ عالم یا عادل حکمران کے ہاتھ کو بوسہ دینے میں کوئی حرج نہیں اور عالم کے سر کو بوسہ دینا بہت اچھا ہے۔

---

(۱) دیکھیے: الدررالمباحة فی الخطر والاباحة، ص ۴۲ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۳:۱۳۵؛ تکملة الفتح، ۸:۱۲۰؛ شرح الرسالة، ۲:۳۹۳؛ الدرالمختار، ۵:۲۶۹۔ ۲۷۱۔

اہل علم و فضل اور نیکی، تقویٰ اور عزت والے افراد کی عزت کے لیے کھڑے ہونا سنت ہے البتہ ریاکاری اور تکبر کی حوصلہ افزائی کے لیے نہ ہو۔ نووی نے الروضہ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں صحیح احادیث ثابت ہیں۔

۴۔ کھیل کود

الف۔ ہر ایسا کھیل جس میں جوا ہو بالاتفاق حرام ہے[1]۔ جوا یہ ہے کہ ایک شخص کو اس کھیل میں فائدہ اور دوسرے کو نقصان ہو، کیوں کہ یہ جوا ہے جس سے بچنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ، المائدۃ ۵ :۹۰ (شراب، جوا، بت اور پانسے کے تیر گندگی ہیں، شیطانی عمل ہے، اس سے بچو) جو شخص بار بار جوا کھیلے اس کی عدالت ختم ہو جاتی ہے اور اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔

اگر کھیل کے دو فریقوں میں سے ایک نے یہ کہہ کر اپنا مال پیش کر دیا کہ اگر وہ جیت گیا تو اپنا مال لے لے گا اور اگر دوسرا جیت گیا تو یہ مال اس کا ہو گا، تو ایسی پیش کش درست نہیں کیوں کہ یہ جنگی آلات میں سے نہیں اس لیے اس میں مال خرچ کرنا جائز نہیں لیکن

---

(۱) دیکھیے: البدائع، ۱۲۷:۵؛ تکملة الفتح، ۱۳۲:۸؛ القوانين الفقهية، ۱۹۴؛ شرح الرسالة، ۴۱۷:۲، ۴۲۰؛ الشرح الكبير مع الدسوقي، ۱۹۸:۱ وبعد؛ المهذب، ۳۲۵:۲۔ ۳۲۸؛ المغني، ۱۷۰:۹ ۔ ۱۷۲؛ الدرالمختار، ۲۷۹:۵، ۳۴۷:۳؛ الفتاوى الهندية، ۳۶۳:۵؛ تبيين الحقائق، ۱۳:۲ وبعد۔

ایسے آدمی کی گواہی رد نہیں کی جائے گی کیوں کہ یہ قمار نہیں جیسا کہ ہم نے قمار کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔

ب۔ وہ کھیل جس میں جوا نہ ہو، یعنی وہ کھیل جن میں دونوں طرف سے یا کسی ایک طرف سے معاوضے کا معاہدہ نہ ہو۔ ان میں سے کچھ کھیل حرام ہیں اور کچھ مباح ہیں، لیکن ہر ایسا کھیل جس میں کوئی فائدہ نہ ہو کراہت سے خالی نہیں کیوں کہ اس میں وقت کا ضیاع ہے، ذکر اللہ سے اور نماز سے اور دیگر مفید کاموں سے غفلت کا باعث ہے۔

نرد: نرد کھیلنا حرام ہے اور نرد کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ حنفیہؒ نے اپنی اصطلاح کے مطابق اسے اس کے حکم کی دلیل ظنی ہونے کی وجہ سے مکروہ تحریمی کہا ہے، کیوں کہ ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ "جس نے نرد کھیلی اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی"[1]۔ بریدہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے، "جس نے نرد شیر کھیلی گویا اس نے اپنے ہاتھ سور کے گوشت اور خون سے بھر لیے"[2]۔

جو شخص ایک سے زائد مرتبہ نرد کھیلتا ہے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، خواہ اس کے ذریعے اس نے جوا کھیلا ہو یا نہ کھیلا ہو، اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے۔ کیوں کہ اگر اس نے جوا نہیں کھیلا تب بھی عبث کھیل میں مصروف رہا ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "ہر وہ کام جو ذکر اللہ میں سے نہیں وہ لہو ولعب ہے یا وہ سہو اور لغو ہے، البتہ چار چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ مرد کا اپنی بیوی سے کھیل کود، آدمی کا اپنے گھوڑے

---

(۱) احمد؛ ابوداؤد؛ مالک (المنتقی علی الموطأ، ۲۷۸:۷؛ نیل الاوطار، ۹۴:۶)۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد؛ مسلم میں ہے: "جس نے نرد شیر کھیلی گویا اس نے اپنے ہاتھ کو سور کے گوشت اور خون سے رنگ لیا"۔ (نصب الرایۃ، ۲۷۴:۴)۔

کی تربیت، آدمی کا دو اہداف کے درمیان چلنا اور آدمی کا تیراکی سیکھنا"[۱]۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "میرا کھیل کود سے اور کھیل کود کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں"[۲]۔

چود گوٹ کا کھیل حرام ہے کیوں کہ وہ نرد کے مہروں کی بنیاد پر کھیلا جاتا ہے[۳] اس لیے وہ جوئے اور نرد کے مشابہ ہے۔ نرد کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہل فارس اسی سے جوا کھیلتے تھے۔

شطرنج: شافعیہ کے سوا جمہور کے نزدیک شطرنج کھیلنا بھی حرام ہے کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ شطرنج جوئے کی قسم ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کچھ لوگوں کے پاس سے گزرے جو شطرنج کھیل رہے تھے تو آپؓ نے فرمایا: یہ کیسی مورتیاں ہیں جن کے تم مجاور بنے بیٹھے ہو ؟

شافعیہ کے نزدیک شطرنج کھیلنا مکروہ ہے، کیوں کہ یہ ایسا کھیل ہے جس کا کوئی دینی فائدہ نہیں، نہ اس کے کھیلنے کی کوئی ضرورت ہے، اس لیے اسے چھوڑ دینا ہی بہتر ہے لیکن حرام اس لیے نہیں کہ روایات میں ہے کہ ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور سعید بن المسیبؒ شطرنج کھیلا کرتے تھے۔ اس کی حرمت پر کوئی نص نہیں اور نہ یہ ان کھیلوں

---

(۱) نسائی نے جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کی۔ اس سلسلے میں اور احادیث بھی عقبہ بن عامرؓ، ابوہریرہؓ عمر بن الخطابؓ سے مروی ہیں۔ دو اہداف کے درمیان چلنے سے مراد تیر اندازی سیکھنا ہے۔ نصب الرایۃ، ۴:۲۷۳ وبعد۔

(۲) حضرت انسؓ اور معاویہ بن ابی سفیانؓ سے روایت ہے، پہلی حدیث بخاری وغیرہ نے دوسری طبرانی نے روایت کی (تخریج احادیث التحفۃ، ۲:۴۹۷) الدد: کھیل کود۔

(۳) الکعاب: نرد کے مہرے۔

میں سے ہے جن کے بارے میں نص سے استدلال کیا جاسکے حالانکہ اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں۔ایک قول یہ ہے کہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے اور سوجھ بوجھ بڑھتی ہے۔

اگر اس میں دونوں طرف سے یا کسی ایک طرف سے معاوضہ مقرر ہو جو جیتنے والا ہارنے والے سے وصول کرے گا تو یہ حرام ہے جیسا کہ ہم نے لہو ولعب کی بحث کے آغاز میں ذکر کیا۔

گانا بجانا اور آلات موسیقی

بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ نے کہا ہے کہ آلات کے بغیر بھی گانا گانا اور سننا حرام ہے کیوں کہ ابن مسعودؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ "گانا دل میں نفاق پیدا کرتا ہے"[۱]۔

حنفیہ اور حنابلہ کے کچھ دوسرے علماء اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ محض گانا بلا کراہت جائز ہے۔ بظاہر انہی لوگوں کی رائے راجح ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ آلات موسیقی کے بغیر گانا گانا اور سننا مکروہ ہے، حرام نہیں، کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ "میرے پاس دو لڑکیاں گا رہی تھیں کہ حضرت ابوبکرؓ آئے، انہوں نے کہا، شیطانی گیت، رسول اللہ ﷺ کے گھر میں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، انہیں رہنے دو، یہ عید کا دن ہے"[۲]۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں، گانا سوار کا زاد راہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام غزالیؒ نے اپنی بعض تالیفات میں اس پر اتفاق نقل کیا ہے کہ آلات موسیقی کے بغیر محض گانا جائز ہے[۳]۔

---

(۱) صحیح یہ ہے کہ یہ ابن مسعودؓ کا قول ہے۔ المغنی، ۹:۱۷۵۔

(۲) متفق علیہ۔

(۳) نیل الاوطار، ۸:۱۰۱؛ ۲:۲۳۸ وبعد۔

آلات موسیقی کے بارے میں چاروں مذاہب (حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی مشہور روایات یہ ہیں کہ گانے کے آلات مثلاً سارنگی، ستار، ڈفلی، ڈھول، بانسری، رباب وغیرہ آلات جن میں تاروں پر مضراب مارتے ہیں جیسے نَے اور بانسریاں وغیرہ سب چیزوں کا استعمال حرام ہے۔[۱] جو شخص مسلسل انہیں سنتا رہے اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "میری امت میں کچھ لوگ ہوں گے جو شراب، سوٗر، ریشم اور آلات غناء کو حلال سمجھیں گے"[۲]۔ ایک روایت میں ہے: "میری امت کے کچھ لوگ شراب پئیں گے اور اس کا نام کچھ اور رکھیں گے اور ان کے سروں پر موسیقی بجائی جائے گی اور گانے والیاں ہوں گی"۔ اللہ تعالیٰ انہیں زمین میں دھنسادیں گے اور ان میں سے کچھ کو بندر اور سوٗر بنادیں گے[۳]۔

---

(۱) سماع کی بحث کے لیے (دیکھیے الاحیاء للغزالی، ۲:۲۷ - ۲٦۸)۔ غزالی نے بانسری، دف اور طبل وغیرہ سے سماع کو جائز قرار دیا اور صرف معازف، اوتار اور مزامیر (باجے طبلے اور سارنگی وغیرہ) کو، اباحت کے حکم سے مستثنیٰ کیا ہے جن کے بارے میں شریعت میں ممانعت آئی ہے لیکن ان کی ذات کی وجہ سے نہیں جیسے کہ بربط اور طنبورہ وغیرہ کا حکم ہے۔
نیز (دیکھیے نیل الاوطار، ۸:۱۰۰ - ۱۰۵، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی، ۲:۵۰۲ وبعد)۔

(۲) بخاری نے روایت کی۔

(۳) ابن ماجہ؛ (نیل الاوطار دونوں احادیث ۸: ۹٦)؛ ترمذی نے ایک حدیث حضرت علیؓ سے روایت کی۔ "جب میری امت میں پندرہ عادتیں آ جائیں گی تو ان پر مصیبتیں نازل ہوں گی، ان میں شراب نوشی، ریشم پہننا، اور گانا بجانا شامل ہیں"۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ (نیل الاوطار، ۸:۹۹)۔

گانے بجانے کی حرمت پر قرآن سے استدلال کیا گیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ، لقمان ۳۱: ۶ (کچھ لوگ ایسے ہیں جو کھیل تماشے کی باتیں خریدتے ہیں تاکہ اللہ کی راہ سے گمراہ کریں)۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ اس سے لہو ولعب کے آلات مراد ہیں۔ عقلی اعتبار سے دیکھا جائے تو آلات موسیقی باعث طرب ہیں جو ذکر اللہ اور نماز سے روکتے ہیں اور مال ضائع کرنے کا موجب ہیں اس لیے شراب کی طرح حرام ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چھڑی استعمال کرنا مکروہ ہے جس کے ساتھ گا کر طرب ونشاط کا حصول مقصود ہوتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ گانا نہ ہو تو طرب پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ وہ گانے کے تابع ہے، گویا اس کا وہی حکم ہے جو گانے کا ہے یعنی اگر اس کے ساتھ کوئی حرام یا مکروہ چیز مل جائے تو وہ مکروہ ہو جائے گا جیسے کہ تالی پیٹنا، گانا گانا اور ناچنا۔ اگر یہ امور نہ ہوں تو مکروہ نہیں ہے کیوں کہ وہ نہ تو موسیقی کا آلہ ہے اور نہ ہی اکیلے دوسرے آلات موسیقی کی طرح طرب پیدا کرتی ہے۔

امام مالک، ظاہریہ اور صوفیہ کی ایک جماعت نے سارنگی اور بانسری کے ساتھ سماع کو جائز قرار دیا ہے اور یہی صحابہؓ میں سے ایک جماعت (ابن عمرؓ، عبداللہ بن جعفرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، معاویہؓ اور عمرو بن العاصؓ) کی رائے ہے اور تابعین میں سے بھی ایک جماعت کی مثلاً سعید بن مسیبؒ۔

رقص جو جسم کو دھرا کرنے، لجانے، مٹکانے، موزوں اور متناسب حرکات سے اوپر نیچے اور آگے پیچھے کرنے پر مشتمل ہوتا ہے حرام ہے اور اسے حلال سمجھنے والا فاسق ہے۔

مباح کھیل کود: اس کی تفصیل ہم گھوڑوں کی دوڑ کی بحث میں کریں گے۔ گھوڑوں اور دوسرے جانوروں کی دوڑ کا مقابلہ اور اسلحہ کی مشق وتربیت جائز ہے اور اس میں یہ بھی جائز

ہے کہ دونوں مقابلہ کرنے والوں کے سوا یا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے جیتنے والے کے لیے انعام مقرر کیا جائے۔

شادی اور ختنے کے موقع پر مباح گانا گانا اور دف [۱] بجانا جائز ہے۔ کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "نکاح کا اعلان کرو اور اس پر دف بجایا کرو" [۲]۔

ایسے گانے جو بدی اور برائی پر آمادہ کریں مثلاً حسن اور گناہ کی تعریف یا شادی کے موقع پر شراب نوشی کی تعریف اور ہر قسم کے حرام آلات موسیقی کا استعمال حرام ہے [۳]۔

الرویانی نے قفال کے حوالے سے بیان کیا کہ مالک بن انسؒ کا مذہب یہ ہے کہ آلات موسیقی کے ساتھ گانا گانا جائز ہے۔ یہی ظاہر یہ کا مذہب ہے۔ سارنگی کے مباح ہونے میں اہل مدینہ کا کوئی اختلاف نہیں [۴]۔ بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ مباح ہونے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک ممانعت کی کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفاکہانی کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں اور سنت میں کوئی صحیح حدیث آلات موسیقی کی حرمت کے بارے میں میرے علم میں نہیں۔ محض ظاہری اور عام باتیں ہیں جن سے استدلال کیا جاتا ہے، قطعی دلائل نہیں ہیں [۵]۔

---

(۱) ایک طرف سے گول ہوتا ہے، ڈھولک کی طرح۔ اور جو دونوں طرف سے ڈھول کی طرح گول ہو اس کے بارے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں، جائز ہے، منع ہے، مکروہ ہے۔

(۲) ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۱۸۷:۶)۔

(۳) نیل الاوطار، ۱۸۸:۶۔

(۴) المرجع السابق، ۱۰۰:۸ ـ ۱۵۰۔

(۵) نیل الاوطار، ۱۰۴:۸۔

میری رائے یہ ہے کہ قومی نغمے اور فضیلت وعظمت کی دعوت دینے والے گانے یا جہاد پر آمادہ کرنے والے ترانوں کی کوئی ممانعت نہیں بشرطیکہ ان میں مردوں عورتوں کا اختلاط نہ ہو اور چہرے اور ہاتھوں کے سوا عورت کا سارا بدن پردے میں ہو۔ برائیوں پر ابھارنے والے گانوں کی حرمت میں کوئی شک نہیں حتی کہ جو لوگ گانوں کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی ایسے گانوں کو حرام سمجھتے ہیں، بالخصوص ہمارے دور میں ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے اکثر موسیقی کے پروگرام اس زمرے میں آتے ہیں۔

بلاشبہ دور حاضر میں سماع کی ممانعت کر دینا ہی بہتر ہے کیوں کہ یہ مشتبہ کام ہے اور اہل ایمان مشتبہ امور سے دور رہتے ہیں جیسا کہ حدیث میں صراحت سے موجود ہے کہ جو کوئی مشتبہ کاموں کو چھوڑ دیتا ہے وہ اپنا دین اور اپنی عزت بچالیتا ہے اور جو چراگاہ کے ارد گرد گھومتا رہتا ہے وہ کسی بھی وقت اس میں منہ مار سکتا ہے۔ بالخصوص جب کہ گانے محبوب کے قد وقامت، زلف ورخسار، حسن وجمال، ناز وادا، ہجر ووصال اور شراب نوشی کی لذتوں پر مشتمل ہوں، جیسا کہ شوکانی نے ذکر کیا[1]۔ بعض نفسیاتی اور اعصابی امراض کے علاج کے کے لیے موسیقی سننے میں کوئی حرج نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک حلال اور حرام لہو ولعب کا ضابطہ

شافعیہ کے نزدیک حلال وحرام لہو ولعب میں فرق کرنے کا ضابطہ یہ ہے کہ جس کا کوئی فائدہ نہ ہو وہ مباح ہے اور جس کا نقصان ہو وہ حرام ہے۔

---

(۱) المرجع السابق ۱۰۵۔

کھیل کود کی مختلف اقسام میں فرق کی بنیاد یہ ہے کہ جو چیزیں انسانی ذہن کو مشغول رکھتی ہیں اور فکر کو تحریک دیتی ہیں مثلاً شطرنج وہ مکروہ ہیں اور وہ چیزیں جو محض اتفاق پر مبنی ہیں ان میں عقل وفکر پر پردہ پڑ جاتا ہے جیسے نرد وغیرہ حرام ہیں۔

اس بناء پر لہو ولعب کی مجالس میں شرکت مکروہ ہے اور اگر ان میں جھوٹ اور اخلاقی گراوٹ کے امور بھی شامل ہوں تو حرام ہے۔

اگر گانے کی مجالس میں موسیقی کے آلات بھی استعمال ہوں تو حرام ہے اور شطرنج مکروہ ہے کیوں کہ وہ ذہنی ریاضت کا باعث ہوتا ہے، اور اگر دینی واجبات کے قضا ہونے کا سبب ہو تو حرام ہے اور تاش کھیلنا مکروہ ہے کیوں کہ وہ یاد خدا سے غافل کر دیتا ہے، اگر اس میں مال کی شرط ہو تو حرام ہے۔ نرد اگر جوئے اور مالی معاوضے کے بغیر کھیلا جائے تب بھی حرام ہے کیوں کہ اس کی بنیاد محض اتفاق پر ہے۔ اس کے نفس پر بہت مضر اثرات ہوتے ہیں اور آدمی کی یہ سوچ پختہ ہو جاتی ہے کہ انسانی زندگی کے معاملات میں اتفاقات ایک مؤثر عامل ہیں۔

مرغ لڑانا، جانور یا بیل لڑانا، فری اسٹائل کشتی اور مکابازی وغیرہ حرام ہیں کیوں کہ ان سے انسانی یا حیوانی زندگی کو نقصان ہوتا ہے۔ اگر مکابازی اور کشتی لڑنے میں دونوں فریقوں میں سے کسی کا نقصان نہ ہو تو مباح ہے، نیز اگر اس سے کوئی انسان اپنی جسمانی قوت وطاقت میں اضافہ کر کے لڑائی، جہاد اور اپنے دفاع کے لیے خود کو تیار کرنا چاہتا ہے تو جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے رکانہؓ سے کشتی لڑی تھی اور اس پر غالب آگئے تھے[1]۔

---

(۱) ابو داؤد۔

اگر کھیل میں مال کی شرط ہو، کسی ایک طرف سے یا دونوں طرفوں سے یا ان کے سوا کسی تیسرے کی طرف سے تو یہ حرام ہے، کیوں کہ یہ جوا ہے جو حرام ہے۔

ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں جو روایت بیان کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے رکانہ سے چند بکریوں کی شرط پر کشتی لڑی جب کہ وہ مشرک تھا"، تو یہ جاہلیت کے دور کی بات ہے جب کہ رکانہؓ مسلمان نہیں ہوا تھا۔ اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تینوں بکریاں یہ کہہ کر واپس کر دی تھیں کہ "ہم تم پر دوہرا بوجھ نہیں ڈالنا چاہتے کہ تمہیں پچھاڑ بھی دیا اور تم سے تاوان بھی وصول کریں۔ اپنی بکریاں لے جاؤ"۔

علماء کی ایک جماعت کے نزدیک کبوتر بازی مکروہ ہے کیوں کہ یہ ایسا کھیل ہے جس کی اجازت نہیں دی گئی بلکہ غالباً حرام ہے کیوں کہ احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو کبوتری کا پیچھا کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: "شیطان شیطانہ کا پیچھا کر رہا ہے"۔

حدی خوانی اور شعر خوانی

حدی پڑھنا، یعنی اونٹوں کو تیز چلانے کے لیے جو اشعار پڑھے جاتے ہیں، مباح ہیں۔ ان کے پڑھنے اور سننے میں کوئی حرج نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے جس طرح عرب بادیہ نشینوں کی شعر گوئی کو برقرار رکھا اسی طرح حدی خوانی کو بھی برقرار رکھا۔ جب تک شعر گوئی گانے بجانے کی حد کو نہ پہنچ جائے جائز ہے۔ رسول اللہ ﷺ اشعار سنا کرتے تھے اور اس سے منع نہیں فرماتے[1]۔

---

(۱) المهذب، ۳۲۷:۲ وبعد؛ المغني، ۱۷۶:۹؛ الاحياء، ۱۰۹:۲۔

شعر کہنا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے بھی شعرا تھے مثلاً حسان بن ثابتؓ، کعب بن مالکؓ اور عبد اللہ بن رواحہؓ، انہوں نے آپؐ کی مدح میں اشعار کہے اور جب کعب بن مالکؓ نے اپنا مشہور قصیدہ لامیہ "بانت سعاد" پڑھا تو آپ نے انہیں اپنی چادر عطا فرمائی۔

اشعار کا ان کے ممنوع، مباح، مکروہ، مستحب اور گواہی کے رد میں وہی حکم ہے جو دوسرے کلام کا ہے۔ اچھا شعر اچھی بات کی طرح ہے اور برا شعر بُری بات کی طرح۔ ارشاد نبویؐ ہے "بعض اشعار میں حکمت ہوتی ہے"(۱)۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "شعر کلام کی مانند ہے، اچھا ہو تو اچھے کلام کی طرح ہے، بُرا ہو تو برے کلام کی طرح ہے"(۲)۔

خوش اِلحانی سے قرآن کی تلاوت کرنا

خوش اِلحانی کے بغیر قرآن کی تلاوت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ افضل یہ ہے کہ قرآن پڑھنے کے لیے خوب صورت آواز اختیار کی جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے "قرآن کو اپنی آواز کے ساتھ مزین کرو" یا "اپنی آواز کو قرآن کے ساتھ مزین کرو"(۳)۔

خوش اِلحانی سے قرآن پڑھنے میں اگر الفاظ کی کھینچ تان، مد اور شد، حرکات کے زیر و زبر میں تبدیلی نہ کی جائے تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ قراء ت

---

(۱) احمد اور ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے یہ الفاظ روایت کیے: "بے شک بعض بیان میں جادو ہے اور بعض شعر میں حکمت"۔

(۲) بخاری نے کتاب الادب اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عمروؓ سے روایت کی اور ابویعلی نے حضرت عائشہؓ سے (الفتح الکبیر)۔

(۳) احمد؛ ابوداؤد؛ نسائی؛ ابن ماجہ؛ ابن حبان اور حاکم نے براء بن عازبؓ سے روایت کی۔ (الجامع الصغیر)۔

فرماتے ہوئے بعض الفاظ کی آواز دہراتے، آواز بلند کرتے تھے۔ اگر بعض الفاظ کو لمبا کرنے، بعض کو بعض میں بلاجواز ملا دینے کی حد تک چلا جائے تو مکروہ ہے[۱]۔

۵۔ تصویر کشی

عربی لغت میں تصویر کے اصل معنی پیدا کرنا، ترتیب دینا اور علیحدہ کرنا ہے۔ اللہ کے اسماء مبارکہ میں سے ایک نام المصور اسی مفہوم میں ہے، جس نے تمام موجودات کو پیدا کیا، مرتب و منظم کیا اور ہر چیز کو اس کی خاص شکل اور منفرد ہیئت عطا کی جس کی وجہ سے اشیاء اپنی کثرت کے باوجود ایک دوسری سے متمیز ہیں[۲]۔ اسی سے ارشاد ربانی ہے: ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ، الاعراف ۷ :۱۱(پھر ہم نے تمہیں صورت عطا کی) وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ،، التغابن ۶۴ :۳ (اس نے تمہاری شکل بنائی اور خوب صورت شکل بنائی) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ ،الانفطار ۸۲: ۸ (جس صورت میں سے اس نے چاہا تجھے بنادیا) هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ آل عمران، ۳ :۶ (وہی ہے جو ماؤں کے رحموں میں تمہاری شکل وصورت بناتا ہے) اسی سے ارشاد نبویؐ ہے "اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا، ان کی لمبائی ساٹھ ہاتھ تھی"[۳]۔ راغب اصفہانی مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: صورۃ سے

---

(۱) المهذب، ۳۲۸:۲؛ المغنى، ۱۷۹:۹ وبعد۔

(۲) النهاية لابن الاثير، ۵۸:۳۔

(۳) احمد؛ بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے آدم کو آدم کی صورت پر پیدا کیا یعنی ابتداء آفرینش سے موت تک؛ نہ تو ان کی قامت میں فرق آیا

کی مراد انسان کی وہ مخصوص جسمانی ساخت وصلاحیت ہے جو آنکھوں اور فراست کے ذریعے وہ دوسری اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے اور جس کے ذریعے اللہ نے انسان کو اپنی بے شمار دوسری مخلوق پر برتری عطا کی ہے"[1]۔

عہد نبویؐ میں جس نوعیت کی تصویر موجود تھی جس کے بارے میں ممانعت اور حرمت کے احکام وارد ہوئے ہیں اس کی تین صفات تھیں۔ انسان یا کسی جان دار کی تصویر، اس تصویر کی تعظیم کی نیت اور اللہ کے فعل خلق کی نقالی۔ اس کی حرمت کی حکمت بت پرستی اور مورتیاں پوجنے والوں کی مشابہت سے منع کرنا، شرک کی بیخ کنی اور صرف اللہ کی تعظیم کا ماحول پیدا کرنا تھی۔

اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں سے اہم احادیث ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

ا۔ وہ حدیث جس کے مطابق جس گھر میں کتا یا تصویر ہوں وہاں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔ مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے طلحہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں کتا ہو یا تصویر ہو"، یعنی رحمت، برکت اور استغفار کرنے والے فرشتے نہیں آتے۔ البتہ حفاظت کرنے والے فرشتے انسان کے ساتھ ہر حال میں رہتے ہیں اور ہر گھر میں داخل ہوتے ہیں کیوں کہ ان کی ذمہ داری انسانی اعمال کا ریکارڈ رکھنا اور انہیں لکھنا ہے۔ علماء نے کہا ہے کہ ایسا گھر جس میں تصویر ہو وہاں فرشتوں کے داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ

نہ ان کی ہیئت میں اس کے برعکس ان کی اولاد پہلے نطفہ ہوتی ہے پھر جما ہوا خون، پھر گوشت کا ٹکڑا، پھر ہڈیاں اور پٹھے، پھر اس پر بچپن، جوانی اور بڑھاپے کے ادوار گزرتے ہیں۔

(۱) معجم مفردات الفاظ القرآن، ۲۹۷۔

تصویر رکھنے میں گناہ ، بے حیائی اور اللہ کی تخلیق کی نقالی ہے۔ اور کتا چوں کہ بکثرت گندگی کھاتا ہے، اس لیے فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے (۱)۔

خطابی کہتے ہیں کہ جس گھر میں کتا یا تصاویر ہوں اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے کیوں کہ کتوں اور تصاویر کے ذریعے روزی کمانا حرام ہے۔ البتہ جو چیز حرام نہ ہو مثلاً کتے کے ذریعے شکار کرنا کھیتی باڑی یا جانوروں کی رکھوالی اور ایسی تصاویر جو گدوں اور تکیوں پر ہونے کی وجہ سے پاؤں میں روندی جاتی ہوں تو ان کی وجہ سے فرشتے داخل ہونے سے نہیں رُکتے۔

۲۔ حدیث قرام، (۲) جسے مسلم نے ہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا: وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ میرے گھر تشریف لائے، میں نے باریک پردہ لٹکایا ہوا تھا جس میں تصویر تھی۔ آپؐ کے چہرہ مبارک کا رنگ بدل گیا، آپؐ نے پردہ پکڑا اور اُسے پھاڑ ڈالا۔ پھر آپؐ نے فرمایا: "قیامت کے روز شدید ترین عذاب ان لوگوں کو ہوگا جو تخلیق کے عمل میں اللہ کی مشابہت اختیار کرتے ہیں" (۳)۔

پردے کے بارے میں یہ حکم شروع میں تھا، بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی، جس کی دلیل ایک دوسری حدیث ہے جو مسلم نے ہی خالد الجھنیؓ سے روایت کی ہے جس میں ان الفاظ کا اضافہ ہے: "مگر جو تصویر کپڑے کے اندر بنی ہوئی ہو"، مسند احمد اور چاروں کتب سنن نے بھی ابو طلحہؓ سے یہی روایت کی ہے کہ "مگر جو تصویر کپڑے کے اندر بنی ہوئی ہو"۔

---

(۱) شرح مسلم للنووی، ۱۴:۸۴۔

(۲) القرام: باریک پردہ، جیسے آج کل بستر کی چادریں اور کمبل وغیرہ ہوتے ہیں۔

(۳) شرح مسلم، ۱۴:۸۷ وبعد۔

بعد میں اس حکم میں نرمی آ گئی اس کی تائید ایک دوسری حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے مسلم نے حضرت عائشہؓ سے ہی روایت کیا، وہ کہتی ہیں کہ ہمارا ایک پردہ تھا جس میں پرندے کی تصویر تھی جب کوئی شخص اندر آتا تو وہ تصویر اس کے سامنے ہوتی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسے یہاں سے ہٹا دو، میں جب بھی اندر آتا ہوں اس پر نظر پڑتی ہے تو مجھے دنیا یاد آتی ہے"۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں، وہ ہماری ایک چادر تھی، اس کی کناری ریشم کی تھی، ہم اسے اوڑھ لیا کرتے تھے۔ طحاوی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں ہر طرح کی تصاویر سے منع فرما دیا تھا، خواہ کپڑے پر بنی ہوئی ہو۔ کیوں کہ لوگ تازہ تازہ بت پرستی سے اسلام کی طرف آئے تھے، اس لیے تصاویر پر مکمل پابندی لگا دی گئی۔ پھر جب ممانعت لوگوں کے ذہن میں راسخ ہو گئی تو کپڑے پر بنی ہوئی تصویریں مباح کر دی گئیں کیوں کہ ان سے لباس بنانے کی ضرورت تھی۔ نیز جن تصاویر کا احترام نہ کیا جاتا ہو انہیں بھی جائز قرار دیا کیوں کہ بے وقعت تصاویر کے احترام کا جاہلوں کے بارے میں کوئی اندیشہ نہیں تھا۔ اور جن تصاویر کا احترام کیا جائے ان کے بارے میں ممانعت کا حکم باقی ہے۔

۳۔ حدیث نمرقہ[۱]: مسلم میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے ایک چھوٹا تکیہ خریدا جس میں تصویریں تھیں۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے دیکھا تو آپؐ دروازے پر کھڑے ہو گئے، گھر میں داخل نہیں ہوئے۔ میں نے آپؐ کے چہرے پر ناپسندیدگی کے آثار دیکھے تو پکار اُٹھی، یا رسول اللہ، میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرتی ہوں، مجھ سے کیا قصور ہو گیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یہ تکیہ کیسا ہے؟" میں نے کہا، یہ میں نے آپؐ کے لیے خریدا ہے، آپؐ اس پر بیٹھیں گے اور ٹیک لگائیں

---

(۱) النمرقة، چھوٹا تکیہ۔

گے۔ آپ ؐ نے فرمایا، "یہ تصویریں بنانے والوں کو عذاب ہوگا، پھر انہیں کہا جائے گا، جو تم نے بنایا ہے اسے زندہ بھی کرو"، پھر فرمایا: "جس گھر میں تصاویر ہوں وہاں فرشتے نہیں داخل ہوتے"[۱]۔ اس حدیث سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حرمت کا حکم ان لوگوں کے لیے ہے جو ذی روح اجسام کی تصویریں اللہ کی تخلیق سے مشابہت پیدا کرنے کی غرض سے بناتے ہیں۔

۴۔ تصویریں بنانے والوں کے لیے چیلنج: امام مسلم نے ابوزرعہؒ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں، میں ابوہریرہؓ کے ساتھ مروان کے گھر داخل ہوا تو انہوں نے وہاں تصویریں دیکھیں تو فرمایا، میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ارشاد ربانی ہے: "اس شخص سے بڑا ظالم کون ہے جو میری طرح تخلیق کرنا چاہتا ہے"۔ اگر وہ کر سکتے ہیں تو ایک ذرہ ہی پیدا کردیں، ایک دانہ پیدا کردیں، ایک جو کا دانہ پیدا کردیں[۲]۔

۵۔ بخاری میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے گھر میں صلیب کی کوئی تصویر نہیں رہنے دیتے تھے[۳] بلکہ اسے مٹادیتے تھے۔

---

(۱) شرح مسلم، ۸۹:۱۴ وبعد۔

(۲) شرح مسلم، ۹۳:۱۴ وبعد۔

(۳) تصالیب: صلیب کی شکل۔

تصویر کے بارے میں علماء کی آراء

نووی نے علماء کی آراء بیان کرتے ہوئے یہ رائے دی ہے [1]:

جاندار کی تصویر بنانا سخت حرام ہے اور کبیرہ گناہ ہے کیوں کہ احادیث میں اس کے بارے میں شدید وعید آئی ہے، خواہ ایسی تصاویر کی بے حرمتی کی جائے یا احترام، بہر طور ان کا بنانا حرام ہے۔ کیوں کہ اس میں اللہ کی تخلیق سے مشابہت ہے، خواہ ایسی تصویر کپڑے پر ہو، بچھونے پر، درہم و دینار پر، نقدی پر، برتن پر یا دیوار وغیرہ پر۔

البتہ درختوں یا اونٹوں کے کجاوں وغیرہ کی تصویریں بنانا جو جاندار کی تصاویر نہ ہوں حرام نہیں ہیں۔ یہ خود تصویر کا حکم ہے۔ البتہ گھروں وغیرہ میں جاندار کی تصاویر آویزاں کرنا، مثلاً دیوار پر یا پہننے والے لباس پر یا پگڑی وغیرہ پر یعنی ایسی جگہ جہاں تصویر کی بے حرمتی نہیں ہوتی تو یہ بھی حرام ہے۔

اگر بچھونے یا ایسے تکیے وغیرہ پر ہے جس کو لوگ روندتے ہیں اور اوپر بیٹھتے ہیں تو وہ حرام نہیں ہے۔ اس سارے مسئلہ میں تصاویر کے سایہ دار (بت، مورتی)، ہونے یا بے سایہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ رائے شافعیہ کی اور صحابہ، تابعین اور بعد کے جمہور علماء کی ہے اور یہی سفیان ثوری، امام مالک اور امام ابو حنیفہ وغیرہم کا مذہب ہے۔

تصاویر کی موجودگی سے رحمت کے فرشتے گھر میں داخل نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کتا اور تصاویر کاروبار کے لیے ہوں تو حرام ہوں گے اور اگر ایسا نہ ہو تو حرام نہیں مثلاً کتا شکار کے لیے یا کھیتی اور جانوروں کی رکھوالی کے لیے ہو اور تصاویر گدے یا تکیے وغیرہ پر

---

(۱) شرح مسلم، ۸۱:۱۴ وبعد۔

ہوں جن کی بے حرمتی ہوتی رہتی ہو تو اس کی وجہ سے فرشتے داخل ہونے سے نہیں رکتے جیسے کہ اوپر بیان ہوا۔

بعض سلف نے کہا ہے کہ ایسی تصویر ممنوع ہے جس کا سایہ ہو اور جس کا سایہ نہ ہو وہ ممنوع نہیں ہے۔ امام نووی نے کہا ہے کہ یہ مذہب باطل ہے کیوں کہ جس پردے پر تصویر دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا کسی نے اس کے مذموم ہونے پر شبہ نہیں کیا اور اس تصویر کا سایہ نہیں تھا۔ اس کے سوا دوسری احادیث بھی مطلق ہیں اور ہر طرح کی تصویر پر مشتمل ہیں۔ زہری کہتے ہیں کہ تصویر کی ممانعت عام ہے، اسی طرح جس چیز میں تصویر ہو وہ بھی عام ہے اور جس گھر میں تصویر ہو وہ بھی عام ہے، تصویر خواہ کپڑے پر بنی ہوئی ہو یا اور کسی صورت میں ہو، خواہ دیوار پر ہو یا کپڑے پر یا بچھونے پر، اس کا احترام کیا جائے یا بے حرمتی، ظاہر احادیث کا یہی تقاضا ہے بالخصوص امام مسلم نے تکیے والی جو حدیث روایت کی ہے وہ عموم کا تقاضا کرتی ہے۔ نووی کہتے ہیں، یہی مذہب قوی ہے۔

دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ کپڑے پر بنی ہوئی تصویر جائز ہے، خواہ اس کی بے حرمتی کی جائے یا نہ، خواہ دیوار پر لٹکی ہو یا نہ۔ جن تصویروں کا سایہ ہو، انہیں مکروہ قرار دیا ہے خواہ دیواروں وغیرہ پر منقش ہوں، خواہ ان کے اندر ہوں یا اوپر۔ ان علماء نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ "مگر جو کپڑے پر منقش ہو"۔ یہ قاسم بن محمد کا مذہب ہے۔

اس امر پر علماء کا اجماع ہے کہ جس تصویر کا سایہ ہو اس کی ممانعت ہے اور اسے وہاں سے ہٹا دینا واجب ہے۔ قاضی عیاض نے چھوٹی بچیوں کے کھیلنے کی گڑیوں کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی اجازت ہے۔

ابن حجر نے فتح الباری شرح البخاری میں تصویر کے بارے میں ابن العربی کی رائے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: تصویر کشی کے بارے میں آراء کا ماحصل یہ ہے کہ اگر ان کے اجسام ہیں تو وہ بالاجماع حرام ہیں اور اگر منقش ہیں تو ان کے بارے میں چار اقوال ہیں:

۱۔ مطلقاً جائز ہیں۔ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جس میں ہے ''مگر جو کپڑے پر منقش ہو''۔

۲۔ مطلقاً ممنوع ہیں۔

۳۔ اگر تصویر اپنی پوری شکل، صورت اور ہیئت پر باقی ہے تو حرام ہے اور اگر سر کٹا ہوا ہے یا اجزاء بکھرے ہوئے ہیں تو جائز ہے۔ ابن حجر نے اسی کو صحیح تر قول قرار دیا ہے۔

۴۔ اگر تصویر کا احترام نہیں کیا جا رہا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

تصویر کے بارے میں آراء کا خلاصہ

سایہ دار تصاویر، مورتیاں اور بت اگر جاندار انسان یا حیوان کی ہوں تو حرام ہیں، اس پر علماء کا اجماع ہے اور مورتیاں بنانا اور انہیں کسی بھی جگہ آویزاں کرنا حرام ہے کیوں کہ شیخین نے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جن میں مورتیاں ہوں"۔ نباتات اور قدرتی مناظر مثلاً آسمان، زمین، باغات، پہاڑ، دریا، سمندر اور جامد اشیاء مثلاً ہوائی جہاز، گاڑیوں اور دوسری بے جان مخلوق کی تصاویر مباح ہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ میں یہ چیزیں شامل نہیں ہیں جس میں آپؐ نے "اللہ کی تخلیق کے ساتھ مشابہت کرتے ہیں" الفاظ کے ساتھ مزید فرمایا "انہیں کہا جائے گا کہ انہیں زندہ کرو"۔

جو تصاویر تکیوں، گدیوں، پردوں، بچھونوں، دریوں، قالینوں اور کمبلوں وغیرہ پر منقش ہوں ان میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ان کی بے حرمتی ہوتی رہتی ہے اور بعض علماء

کے نزدیک آئل پینٹنگ (قلمی تصویریں) اور دیواروں پر منقش تصاویر اور کاغذوں پر چھپی ہوئی اور کپڑوں اور پردوں پر منقش یا بُنی ہوئی اور مختلف النوع ملبوسات پر رنگ برنگے دھاگوں سے بنائی گئی تصاویر جن کا سایہ نہیں ہوتا ممنوع نہیں ہیں۔

بچوں کے کھیلنے کے لیے موم اور معدنیات وغیرہ سے مختلف النوع کھلونوں اور گڑیوں مثلاً دلہنوں وغیرہ کی صورتیں بنانی اور بیچنی جائز ہیں۔ کیوں کہ بخاری اور ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ "میں گڑیوں سے کھیلتی تھی[۱]۔ کبھی رسول اللہ ﷺ تشریف لاتے تو میرے پاس اور لڑکیاں[۲] بھی ہوتیں اور جب آپؐ آتے تو وہ چلی جاتیں اور جب آپؐ جاتے تو وہ پھر آجاتیں"۔ ابوداؤد اور نسائی نے اس طرح کی ایک اور حدیث بیان کی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے پاس موجود گڑیوں کی موجودگی کو برقرار رکھا۔ یہ اس موقع کی بات ہے جب آپؐ غزوہ تبوک یا غزوہ خیبر سے واپس تشریف لائے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ تصویروں سے کھیلنا صرف بچیوں کے لیے جائز ہے اور کسی کے لیے نہیں اور ان کے سوا باقی تصاویر حرام ہیں، البتہ جو کپڑے پر منقش ہوں وہ حرام نہیں۔

اگر تصویر ایسی صورت میں ہو جس میں وہ زندہ نہیں رہ سکتا مثلاً سر کٹا ہو یا آدھی تصویر ہو تو جائز ہے۔ بہتر یہ ہے ایسی تصویر بھی مکان وغیرہ میں آویزاں نہ کی جائے۔

---

(۱) البنات: گڑیاں جو کھیلنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔

(۲) الجواری: جاریہ کی جمع، نوجوان لڑکیاں۔

حنفیہؒ میں سے کاسانی کی رائے یہ ہے[۱] کہ گھروں میں تصاویر رکھنا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبریلؑ کے حوالے سے بیان فرمایا کہ "جس گھر میں کتا یا تصویر ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے"۔ کیوں کہ تصویریں رکھنے میں بت پرستوں کے ساتھ مشابہت ہے، البتہ اگر تصویریں بچھونوں پر یا چھوٹے تکیوں پر ہوں جو بیٹھنے کے لیے زمین پر پڑے رہتے ہیں تو مکروہ نہیں کیوں کہ انہیں پاؤں سے روندا جاتا ہے جس سے تصویروں کی بے حرمتی ہوتی رہتی ہے۔ تصویریں بے حرمتی کی جگہوں پر رکھنے میں بت پرستی سے مشابہت نہیں ہے۔ ہاں اگر تصویروں پر سجدہ کرے تو مکروہ ہے کیوں کہ اس میں مشابہت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

پردوں پر یا دیواروں پر تصاویر آویزاں کرنا یا بڑے تکیوں یا چھتوں پر تصاویر لٹکانا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے تصاویر کی تعظیم کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر اس کا سر نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ سر کے بغیر تصویر نہیں ہوتی بلکہ محض نقش ہے۔ اگر سر اس طرح کاٹا گیا ہو کہ گردن میں ایک دھاگہ لگا دیا گیا ہو تو اس سے فرق نہیں پڑتا کیوں کہ اس طرح اس کی تصویر ہونے کی حیثیت ختم نہیں ہوتی بلکہ اس کی خوب صورتی بڑھ جاتی ہے جیسے پرندوں کے گلے میں طوق ہوتے ہیں۔ ذی روح اشیاء کی تصاویر مکروہ تحریمی ہیں جن اشیاء میں روح نہیں ہوتی مثلاً درخت اور قندیلیں وغیرہ تو ان کی تصاویر میں کوئی حرج نہیں۔

فوٹو گراف یا خیالی تصاویر جائز ہیں۔ گھروں میں خیالی تصاویر آویزاں کرنے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ ان میں کوئی فتنے کا محرک نہ ہو مثلاً عورتوں کی ایسی تصویریں جن میں چہرے اور ہاتھوں کے سوا بدن کے اعضاء نمایاں ہو رہے ہوں مثلاً کلائیاں، پنڈلیاں اور

---

(۱) البدائع، ۱۲۶:۵ وبعد۔

بال وغیرہ۔ یہی حکم ٹیلی ویژن کی تصاویر اور اس میں آنے والے رقص، ڈرامے اور گانے والی عورتوں کے گانے کا ہے یہ تمام چیزیں میری رائے میں حرام ہیں۔

آرٹ کالجز کے طلبہ جو برہنہ عورتوں کے مجسمے بناتے ہیں وہ سخت حرام اور کبیرہ گناہوں میں سے ہے اور ان مجسموں کو میڈیکل کالجز میں کیے جانے والے پوسٹ مارٹم پر قیاس کرنا غلط ہے کیوں کہ جراحی ایک علمی ضرورت ہے جس کا مقصد انسانی زندگی کا تحفظ ہے جب کہ مجسمہ سازی محض ایک تفریحی عیاشی والا مشغلہ ہے۔ نیز جراحی مردوں کی لاشوں کی، کی جاتی ہے جب کہ مجسمے زندہ لوگوں کے بنائے جاتے ہیں۔

خیالی تصاویر بنانے کے جواز کا سبب یہ ہے کہ ان کی تصویر کشی کو لغت اور شریعت میں تصویر کشی نہیں کہتے کیوں کہ عہد نبویؐ میں تصویر کشی کا جو مفہوم تھا وہ اوپر بیان کر دیا گیا ہے۔ کیوں کہ یہ تصاویر درحقیقت سائے اور صورت کو ساکت کر دینا ہے اور یہ اسی طرح ہے جیسے کہ آئینے میں یا پانی میں تصویر ہوتی ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ آئینے اور پانی کی تصاویر متحرک ہوتی ہیں، ایک جگہ ساکن نہیں ہوتیں اور خیالی تصاویر کو کیمیائی رنگوں کے استعمال سے ساکن کر دیا جاتا ہے، اس لیے اس کو حقیقت میں تصویر نہیں کہتے بلکہ محض کیمیکل رنگ ہوتے ہیں جو اس کی حرکت وانتقال سے مانع ہیں ورنہ وہ آئینہ کی تصویر کی طرح ہے[1]۔

۶۔ جانوروں پر علامات لگانا

وسم: جانور کو کوئی علامت لگانا، مثلاً داغنا یا کان پھاڑ دینا یا کان میں سوراخ کر دینا، لغت میں وسم داغنے کو کہتے ہیں۔ بعیر موسوم اس اونٹ کو کہتے ہیں جسے داغا گیا ہو۔

---

(۱) تفسیر آیات الاحکام للشیخ محمد علی السایس، ۴:۲۱۔

میسم، اس شے کو کہتے ہیں جس سے داغتے ہیں اس کی جمع میاسم اور مواسم ہے۔ اصل میں یہ لفظ سمۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں علامت۔ موسم حج بھی اسی سے ہے یعنی لوگوں کے اکٹھا ہونے کی جائے علامت۔ کہا جاتا ہے فلاں شخص پر بھلائی کی علامت ہے، توسمتُ فیه کذا کا مطلب ہے، میں نے اس میں فلاں علامت دیکھی۔

جانوروں کو داغنے کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے کیوں کہ اس میں جانور کو ایذا دینا اور مثلہ کرنا ہے جس کی ممانعت ہے۔ جب کہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ آدمی کے سوا حیوانات کو چہرے کے سوا کسی دوسری جگہ سے داغا جاسکتا ہے اور زکوۃ اور جزیہ کے اونٹوں کو داغنا مستحب ہے جیسا کہ صحیح اور صریح احادیث میں آیا ہے جنہیں مسلم نے ذکر کیا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ سے بہت سے آثار مروی ہیں کیوں کہ اونٹوں میں اس امر کا اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں بھاگ جائے تو جسے ملے وہ اس کی علامت سے پہچان کر واپس پہنچا دے۔ ایذا رسانی اور مثلہ کی ممانعت کا جواب یہ ہے کہ وہ حکم عام ہے اور داغنے کا حکم خاص ہے، اس لیے خاص کو عام پر ترجیح حاصل ہے۔

احادیث میں سے ایک وہ حدیث ہے جو مسلم نے ہشام بن زید سے بیان کی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ سے سنا کہ ان کی والدہ کے جب بچہ ہوا تو انہوں نے کہا کہ اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے جاؤ تاکہ آپؐ اُسے گھٹی دیں، رسول اللہ ﷺ اس وقت باڑے[1] میں تھے اور بکریوں کو داغ رہے تھے، شعبہ کہتے ہیں کہ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے انہوں نے کہا، "بکریوں کے کان میں"۔

---

(۱) مربد: اونٹوں اور بکریوں کا باڑہ۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ ہشام بن زید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ کو کہتے ہوئے سنا کہ "ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس گئے آپؐ باڑے میں بکریوں کو داغ رہے تھے، ہشام کہتے ہیں میرا خیال ہے انہوں نے کہا: "کان میں" [1]۔

۷۔ بالوں کے احکام

سر کے لمبے بال رکھنا اور سارا سر منڈوانا جائز ہے کیوں کہ احمد، ابوداؤد اور نسائی نے صحیح سند سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بچے کو دیکھا جس کے سر کا کچھ حصہ منڈا ہوا تھا اور بعض حصے پر بال تھے، آپ نے اس سے منع فرمایا اور فرمایا، سارا سر منڈوا دو یا سارے پر بال رکھو۔ یہ حدیث سارا سر منڈوانے کے جواز پر دلیل ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ جو شخص صفائی رکھنا چاہتا ہو، اس کے لیے سر منڈوانے میں کوئی حرج نہیں۔

قزع مکروہ ہے، قزع یہ ہے کہ بچے کا سر اس طرح مونڈنا کہ مختلف جگہوں سے بال رہنے دیے جائیں۔ قزع السحاب سے ماخوذ ہے جس کا مطلب آسمان پر بادل کے ٹکڑے۔ نووی کہتے ہیں کہ قزع سے مراد مطلقاً سر کے کچھ حصے سے بال منڈوانا ہے اور یہی قول صحیح ہے۔

بال رکھنے جائز ہیں کیوں کہ نسائی کے سوا پانچوں صحاح نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ کے بال کانوں کی لو سے کچھ اوپر گردن کے اوپر کے سرے سے کچھ نیچے تھے [1]۔

---

(۱) شرح مسلم، ۱۴:۹۸۔

جو شخص بال رکھے اس کے لیے مستحب ہے کہ ان کی کنگھی کیا کرے اور انہیں سنوار کر رکھے۔ ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "جو کوئی بال رکھے ان کو سنوار کر رکھے"۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بالوں کو تیل لگانا، کنگھی کرنا اور انہیں مونڈنے سے بچانا مستحب ہے کیوں کہ مونڈنا سنوارنے کے برعکس ہے، ہاں اگر زیادہ لمبے ہو جائیں تو کاٹ دیے جائیں۔ امام مالک نے عطاء بن یسار سے روایت کی کہ "ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، اس کے سر اور ڈاڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے، آپؐ نے اس کی طرف اشارہ کیا گویا آپؐ اسے سر اور ڈاڑھی کے بال درست کرنے کا حکم دے رہے ہیں۔ اس نے بال درست کروائے، پھر آیا تو آپؐ نے فرمایا، کیا یہ حالت اس سے اچھی نہیں ہے کہ تم میں سے کوئی شخص یوں آجائے کہ اس کے سر کے بال بکھرے ہوئے ہوں گویا کہ وہ شیطان ہے"[۲]۔

سفید بال اکھاڑنے مکروہ ہیں کیوں کہ احمد اور ابوداؤد نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "سفید بال نہ اکھاڑو یہ مسلمان کا نور ہیں"۔ جو مسلمان اسلام میں بڑھاپے کو پہنچ جائے کہ اس کے بال سفید ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے ایک نیکی لکھ دیتا ہے، ایک درجہ اس کا بلند کر دیتا ہے اور اس کے گناہ معاف کر دیتا ہے"۔ امام نووی کہتے ہیں اگر صریح ممانعت کی بناء پر یہ کہا جائے کہ سفید بال

---

(۱) الوفرة: سر کے بال جو کانوں تک یا کانوں کی لو کے نیچے تک ہوں۔ جُمہ، جو اس سے کم لمبے ہوں یعنی سر کے اکٹھے بال۔

(۲) الثائر: بکھرے اور الجھے ہوئے بال جنہیں مدت سے کنگھی کی گئی ہو نہ تیل لگایا گیا ہو۔

اکھاڑنے حرام ہیں تو غلط نہیں ہوگا۔ نیز سر، ڈاڑھی، مونچھوں، پلکوں اور رخساروں کے بال نوچنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ حکم مرد اور عورت دونوں کے لیے ہے۔

بالوں کو سرخ، زرد یا سیاہ وغیرہ رنگ کا خضاب لگانا جائز ہے البتہ شافعیہ کے نزدیک سیاہ خضاب لگانا حرام ہے اور دوسرے فقہاء نے اسے صرف مکروہ قرار دیا ہے۔ کیوں کہ بخاری اور ترمذی کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کیا کہ فتح مکہ کے دن ابو قحافہ [۱] کو رسول اللہ ﷺ کے پاس لایا گیا، ان کا سر چٹا سفید تھا [۲]۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "انہیں ان کی کسی خاتون کے پاس لے جاؤ جو ان کے سر کا رنگ بدل دے، لیکن کالا رنگ نہ کرنا"۔

امام احمد اور شیخین کی متفق علیہ حدیث ہے جو محمد بن سیرین سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ بن مالک سے رسول اللہ ﷺ کے خضاب کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ کے بہت تھوڑے بال سفید ہوئے تھے لیکن آپؐ کے بعد حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ مہندی اور کتم کو ملا کر خضاب لگایا کرتے تھے [۳]۔

اسلاف میں سے صحابہؓ اور تابعین کی آراء خضاب اور اس کی جنس کے بارے میں مختلف ہیں۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ خضاب نہ لگانا افضل ہے کیوں کہ حدیث میں بڑھاپے

---

(۱) ابو قحافہ، حضرت ابو بکر صدیقؓ کے والد۔

(۲) ثغامہ: ابو عبیدؓ کہتے ہیں کہ سفید پھولوں اور پھل والی ایک بوٹی کا نام ہے جس سے بڑھاپے کی سفیدی کو تشبیہ دی جاتی ہے۔

(۳) الحناء: مہندی، کتم اور کتمان ایک بوٹی ہے جو مہندی میں ملا کر بالوں کو رنگ کیا جاتا ہے اور وسمہ یا ورق النیل کے نام سے مشہور ہے، اس کے پتے آس کے پتوں کی طرح ہوتے ہیں انہیں کوٹ کر خضاب لگایا جاتا ہے۔

کو تبدیل کرنے کی ممانعت ہے۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے خود خضاب نہیں لگایا[۱]۔ بعض کی کی رائے یہ ہے کہ خضاب لگانا افضل ہے کیوں کہ صحابہؓ، تابعین اور ان کے بعد کے اہل علم نے خضاب لگایا ہے کیوں کہ اس سلسلے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔

پھر ان میں بھی اختلاف ہے، اکثر افراد نے زرد رنگ لگایا، ان میں ابن عمرؓ، ابوہریرہؓ اور کئی دوسرے صحابہؓ شامل ہیں۔ حضرت علیؓ کے بارے میں یہی روایت ہے۔

ان میں سے ایک جماعت نے مہندی اور کتم سے بال رنگے اور بعض نے زعفران سے۔ ایک جماعت نے سیاہ رنگ لگایا۔ جن میں حضرت عثمانؓ، حسنؓ اور حسینؓ فرزندان علیؓ بن ابی طالب، عقبہ بن عامرؓ، ابن سیرینؒ، ابوبردہؒ اور دوسرے اہل علم شامل ہیں[۲]۔

صحیح رائے یہ ہے کہ سفید بال رنگنا بھی جائز ہے اور انہیں سفید رہنے دینا بھی جائز ہے اور جس رنگ سے چاہے بال رنگ لے البتہ سیاہ رنگ مکروہ ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا مردوں اور عورتوں، شادی شدہ اور کنواروں سب کے لیے خوبصورتی یا کسی دوسری غرض سے اپنے بالوں کے ساتھ کسی دوسرے انسان کے بال ملانا حرام ہے۔ بال خواہ مرد کے ہوں یا عورت کے، خواہ محرم کے ہوں یا شوہر وغیرہ کے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کیوں کہ حرمت کے دلائل عام ہیں اور انسانی بالوں اور انسان کے بدن کے تمام اجزاء سے استفادہ کرنا انسانی عظمت کے باعث حرام ہے بلکہ انسان کے بال، ناخن اور دوسرے تمام اجزاء دفن کر دینے چاہیے۔

---

(۱) یہ روایت حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ اور دوسرے کئی صحابہؓ سے مروی ہے۔
(۲) نیل الاوطار، ۱:۱۱۸۔

اگر انسان کے سوا کسی اور کے بال اپنے بالوں کے ساتھ ملا لیے تو اگر بال ناپاک ہیں مثلاً کسی مردہ کے یا حرام جانور کے بال ہیں جو اس کی زندگی میں الگ کیے گئے تھے تو وہ بھی آگے اس مذکور حدیث کی رو سے حرام ہے جس میں بال ملانے اور ملوانے والی پر لعنت کی گئی ہے۔ نیز اس صورت میں یہ نماز کی حالت میں اور عام حالات میں دانستہ نجاست اٹھائے پھرنے کا عمل ہے۔

آدمی کے بالوں کے سوا پاک بال یا مصنوعی بال لگانا، اگر عورت کا شوہر یا آقا نہ ہو تو اس کے لیے حرام ہے اور اگر شوہر ہو تو اس کی اجازت سے جائز ہے، بلا اجازت نہیں۔ اس بناء پر مصنوعی بال لگانا (وگ لگانا) مرد کے لیے جائز ہیں اور عورت کے لیے شوہر کی اجازت سے جائز ہیں۔

شافعیہ، لیث اور قاضی عیاض کے نزدیک رنگ دار ریشمی دھاگے بالوں میں ملانا جائز ہیں کیوں کہ ان کا حکم بالوں کا نہیں بلکہ وہ محض زینت اور حسن وجمال کے حصول کے لیے ہے۔ امام مالکؒ، طبریؒ اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ہر طرح کی چیز ملانا ممنوع ہے خواہ بالوں کے ساتھ بال ملائے جائیں یا اون یا کپڑا وغیرہ کیوں کہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ "نبی اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ عورت اپنے بالوں میں اور کوئی چیز ملائے"[1]۔

حنفیہ میں سے کاسانی نے کہا ہے کہ عورت کے لیے کسی دوسرے انسان کے بال اپنے بالوں کے ساتھ ملانا مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ تعالیٰ نے بال ملانے اور ملوانے والی ہر عورت پر لعنت کی ہے"۔ نیز انسان کے تمام اجزاء قابل احترام ہیں

(۱) نیل الاوطار، ۱۹۱:۶ وبعد۔

اور انسان کے بدن سے الگ ہونے والے کسی جز سے استفادہ انسان کی توہین ہے، اسی وجہ سے اس کی خرید وفروخت مکروہ ہے۔ البتہ جانوروں کے بال اور اون ملانے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ان سے زیب وزینت حاصل کرنا درست ہے۔ جیسا کہ ان سے ہر طرح کا استفادہ جائز ہے اُسی طرح انہیں زیب وزینت کے لیے استعمال کرنا بھی جائز ہے[1]۔

کان کے نیچے کے برابر سے بال کاٹنا عورت کے لیے جائز ہے، اس سے اوپر نہیں تاکہ مردوں سے مشابہت نہ ہو جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عورت گھر میں جیسے چاہے بالوں کو کنگھی کرے البتہ گھر سے باہر بالوں کا پردہ کرے۔

۸۔ جسم گدوانا، بال اکھاڑنا اور دانتوں میں ریخیں ڈالنا

جسم گدوانا بھی حرام ہے۔ نیل گدوانا یہ ہے کہ سوئی وغیرہ سے ہتھیلی، کلائی، چہرے، ہونٹ پر یا کسی اور جگہ سوراخ کیا جائے تاکہ خون بہہ نکلے پھر اس جگہ سرمہ ڈال دیا جائے تاکہ سبز نشان پڑ جائے۔

چہرے کے بال اکھاڑنا بھی حرام ہے البتہ اگر عورت کے چہرے پر زیادہ بال اُگ آئیں مثلاً ڈاڑھی یا مونچھیں ہو جائیں تو انہیں اکھاڑنا مستحب ہے۔

دانتوں کے درمیان ریخ ڈلانا بھی حرام ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ریتی یا کسی اوزار سے سامنے کے دو یا چار دانتوں کے درمیان خلا پیدا کر دینا۔ خوب صورتی کے لیے ایسے نسوانی طریقے اختیار کرنا جن سے بڑی عمر کی عورت کم عمر نظر آئے حرام ہے۔ امام احمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے جلد کھرچنے والی اور کھرچانے والی، نیل گودنے اور گدوانے والی اور بال ملانے اور ملوانے والی پر لعنت کی ہے۔ امام احمد نے ابن مسعودؓ

(۱) البدائع، ۱۲۵:۵ وبعد۔

سے بھی روایت کی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو چہرے کے بال اکھاڑنے، دانت باریک کرنے، بال ملانے اور نیل گودنے کی ممانعت کرتے سنا ہے، ہاں کسی بیماری کے علاج کے طور پر ہو تو جائز ہے۔

واشرۃ: اس عورت کو کہتے ہیں جو اپنے دانت باریک اور تیز کرلے۔ یہ کام بڑی عمر کی عورتیں کرتی ہیں تاکہ کم عمر نظر آئیں۔

قاشرۃ: اپنے یا کسی کے چہرے پر ایسی کریم وغیرہ لگانے والی جس سے رنگ صاف ہو جائے۔

مقشورۃ: جو عورت کریم لگواتی ہے، گویا جلد کا اوپر کا حصہ چھلوا دیتی ہے تاکہ نیچے سے صاف جلد نکل آئے۔ یہ بھی بال اکھاڑنے کی طرح کا عمل ہے۔

نیل گودنا، بال اکھاڑنا اور دانتوں میں ریخیں ڈالنا مردوں اور عورتوں سب کے لیے حرام ہے۔ یہ کام کرنا بھی اور کروانا بھی کیوں کہ اس پر لعنت آئی ہے جو حرمت پر دلالت کرتی ہے۔

نیل گودنے کی جگہ ناپاک رہے گی کیوں کہ وہاں خون جمع ہو جاتا ہے، اگر علاج سے اسے ختم کیا جا سکتا ہو تو اسے ختم کرنا واجب ہے، خواہ اس سے زخم آ جائے۔ اگر اس سے کسی نقصان کا یا بڑے عیب کا اندیشہ ہو مثلاً چہرہ یا ہاتھ یا کوئی ظاہری عضو عیب دار ہو جائے گا تو اسے ختم کرنا واجب نہیں البتہ توبہ کرنا واجب ہے۔ اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو اسے ختم کرنا واجب ہے۔

مذکورہ بالا تینوں امور (نیل گودنا، بال اکھاڑنا، اور دانتوں میں ریخیں ڈالنا) اس متفق علیہ حدیث کی رو سے حرام ہیں جسے امام احمد اور شیخین نے حضرت عبد اللہ

بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ "اللہ نے نیل گودنے اور گدوانے والیوں، بال اکھاڑنے والوں، خوبصورتی کے لیے دانتوں میں ریخیں ڈلانے والیوں اور اللہ کی تخلیق کو بدلنے پر لعنت کی ہے"۔ اور کہا کہ "میں ان پر کیوں لعنت نہ بھیجوں جن پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت بھیجی"۔ اس موضوع پر حضرت ابن عمرؓ وغیرہ سے اور احادیث بھی مروی ہیں(۱)۔

۹۔ مردانہ وضع اختیار کرنا اور ہیجڑوں کی ہیئت بنانا

مردوں کے لیے لباس اور زیب وزینت میں عورتوں کی وضع اختیار کرنا مثلاً کڑے پہننا، گلے کا ہار یا کانوں کی بالیاں پہننا اور عورتوں کے لیے گفتگو، چال ڈھال، بال منڈوانے اور سختی و مردانگی میں مردانہ طور اطوار اختیار کرنا حرام ہے۔ ایسی عورتوں کو مترجلات (یعنی مردوں سے مشابہت پیدا کرنے والیاں) کہتے ہیں۔ نیز مردوں کے لیے ہیجڑوں کی وضع اختیار کرنا یعنی عورتوں کی طرح ناز وادا سے اور لچک پیدا کرکے چلنا، نرم گفتگو، آواز میں لوچ اور مہندی وغیرہ کی زینت اختیار کرنا یا میک اپ کے دوسرے طریقے، سرخی پاؤڈر وغیرہ لگانا اور نیل پالش لگانا حرام ہے۔ البتہ عورتوں کے لیے مہندی لگانا مستحب ہے۔ سرخی وغیرہ شوہر کی اجازت سے اور گھر کے اندر لگانا جائز ہے اور شوہر کی اجازت کے بغیر یا گھر سے باہر جائز نہیں ہے۔ اس کی حرمت کی دلیل وہ حدیث ہے جو امام احمد اور امام بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے ان مردوں پر جو عورتوں سے مشابہت اختیار کرتے ہیں اور ان عورتوں پر جو مردوں سے مشابہت اختیار کرتی ہیں لعنت کی ہے"۔ ایک روایت میں ہے کہ "آپؐ نے مردوں میں سے ہیجڑوں کی وضع اختیار

---

(۱) دیکھیے: نیل الاوطار، ۶:۱۹۰۔

کرنے والوں اور عورتوں میں سے مردانہ وضع اختیار کرنے والیوں پر لعنت کی ہے اور فرمایا: انہیں اپنے گھروں سے نکال دو۔ رسول اللہ ﷺ نے فلاں عورت کو اور حضرت عمرؓ نے فلاں مرد کو نکال دیا تھا"۔ ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک ہیجڑا لایا گیا جس نے اپنے ہاتھوں اور پاؤں کو مہندی لگائی ہوئی تھی، آپؐ نے پوچھا، اس نے کیا کر دیا؟ لوگوں نے کہا، عورتوں کی مشابہت اختیار کی ہوئی ہے، آپؐ نے اسے نقیع کی طرف جلاوطن کر دیا۔ کسی نے کہا، یا رسول اللہ، اسے قتل کیوں نہیں کر دیتے؟ آپ نے فرمایا: "مجھے نمازیوں کے قتل سے منع کیا گیا ہے"[1]۔

۱۰۔ سلام کرنا

السلام، اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، اس کا مطلب ہے، اللہ کے نام کی حفاظت تجھے میسر ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے، اللہ تمہارے ساتھ ہو۔

سلام کرنے کے کئی ایک احکام ہیں جو درج ذیل ہیں (۲)

سلام میں پہل کرنا سنت ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "آپس میں سلام کو رواج دو"[3]، ایک فرد ہو تو اس کے لیے جواب دینا فرض عین ہے اور اگر جماعت کو سلام کیا گیا ہو

---

(۱) نیل الاوطار، ۲:۱۹۳۔ ۱۹۴۔

(۲) کشاف القناع، ۲:۱۷۵۔ ۱۷۹۔

(۳) مسلم؛ ابوداؤد؛ ترمذی؛ ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: "تم اس وقت تک جنت میں نہیں داخل ہو سکتے جب تک مومن نہ ہو اور اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتے جب تک ایک دوسرے سے محبت نہ کرو، کیا میں تمہیں ایسی چیز نہ بتاؤں کہ

تو جواب دینا فرض کفایہ ہے، ارشاد ربانی ہے: وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا، النساء ۴ :۸۶ ۔ (جب تمہیں سلام کیا جائے تو اس سے بہتر الفاظ میں جواب دو یا وہی الفاظ دہرا دو) جماعت کی طرف سے سلام میں پہل کرنا سنت کفایہ ہے۔ افضل یہ ہے کہ وہ سب سلام کریں، اگر ایک شخص کو بہت سے لوگ سلام کرتے ہیں اور وہ ایک ہی بار سب کو جواب دینے کی نیت کر لیتا ہے تو جائز ہے اور سب کے حق میں فرض ادا ہو جائے گا۔ السلام علیکم کہنا کافی ہے اور جواب میں وعلیکم السلام کہا جائے۔ جواب میں واو کا اضافہ کرنا واجب ہے۔ اگرچہ علماء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ واؤ کا اضافہ واجب نہیں مستحب ہے۔ کامل ترین سلام: السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته ہے اور جواب میں وعلیکم السلام ورحمة الله وبرکاته ہے۔ ان میں سے ہر لفظ پر دس نیکیاں ملتی ہیں۔ سلام کے مقرر کردہ الفاظ کو تبدیل کرنا مکروہ ہے مثلاً سلام من الله ۔۔۔ الخ۔ کہنا ناپسندیدہ اور بدعت ہے۔

ابتداءً سلام کرتے ہوئے آواز بلند کرنا سنت ہے تاکہ جسے سلام کیا جا رہا ہو وہ یقینی طور پر سن لے۔ کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "آپس میں سلام کو رواج دو" اگر کچھ لوگ سوئے ہوئے ہیں اور کچھ لوگ جاگ رہے ہیں تو آواز اتنی پست رکھے کہ جاگنے والے سن لیں اور سوئے ہوئے نہ جاگیں تاکہ دونوں فرض ادا ہو جائیں۔

جب تم وہ کام کرو تو ایک دوسرے سے محبت کرنے لگوگے، آپس میں سلام کو رواج دو"۔ الترغیب والترہیب، ۳:۴۲۴۔

اگر کسی شخص کو سلام کیا، تھوڑی دیر بعد اس سے پھر ملاقات ہوئی تو مسنون یہ ہے کہ دوسری اور تیسری بار سلام کرے اور اس سے زیادہ بار بھی کیوں کہ حدیث عام ہے: سلام کو رواج دو۔ مسنون یہ ہے کہ بات کرنے سے پہلے سلام کرے، کیوں کہ حدیث میں ایسے ہی ہے۔ اگر غالب گمان یہ ہو کہ جسے سلام کیا گیا ہے وہ جواب نہیں دے گا تب بھی سلام ترک نہ کرے، کیوں کہ سلام کو رواج دینے کی حدیث عام ہے۔ بچوں کی تربیت کے لیے انہیں سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن ان پر جواب واجب نہیں ہے۔ اگر بچہ بالغ کو سلام کرے تو اس کا جواب دینا واجب ہے۔

سلام کا جواب دیتے ہوئے اتنی آواز بلند کرنا واجب ہے کہ جسے جواب دیا گیا ہے وہ سن لے۔ سلام کرتے ہوئے جھکنا مکروہ ہے۔ بیوی اور محرم کے سوا کسی اجنبی عورت کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ البتہ اگر بوڑھی عورت ہو جو خوش شکل نہ ہو یا قابل شہوت نہ ہو تو جائز ہے کیوں کہ اس میں فتنے کا اندیشہ نہیں ہے۔

جو شخص حمام میں ہو، کھانا کھا رہا ہو یا لڑائی میں مشغول ہو اسے سلام کرنا مکروہ ہے۔ جو قرآن پڑھ رہا ہو یا ذکر کر رہا ہو، تلبیہ کہہ رہا ہو یا حدیث نبویؐ بیان کر رہا ہو یا خطبہ اور وعظ کہہ رہا ہو یا جو ان میں سے کوئی چیز یعنی حدیث خطبہ یا وعظ سن رہا ہو یا جو فقہ کا تکرار کر رہا ہو یا کوئی بھی درس دے رہا ہو یا جو لوگ علمی مذاکرہ کر رہے ہوں یا جو اذان یا اقامت کہہ رہا ہو اسے سلام کرنا مکروہ ہے[1]۔ جو قضاء حاجت کر رہا ہو، اس کو سلام کرنا اور اس کا جواب دینا مکروہ ہے، جو اپنی بیوی سے لطف اندوز ہو رہا ہو یا لوگوں کے مابین فیصلہ وغیرہ کرنے میں مصروف ہو اسے سلام کرنا اور اس کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔

---

(۱) مذہب حنابلہ: نمازی کو سلام کرنا مکروہ نہیں۔

اوپر مذکور جن لوگوں کو سلام کرنا مستحب نہیں ہے اگر ان میں سے کوئی سلام کرے تو وہ جواب کے بھی مستحق نہیں ہیں۔ جن لوگوں سے ملے یا جن کے پاس جائے ان میں سے صرف چند ایک کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ نیز سلام اللہ علیکم یا علیک سلام اللہ کہنا بھی مکروہ ہے کیوں کہ اس میں مقررہ الفاظ کی خلاف ورزی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اسے پسند نہیں کیا۔

اگر کسی نے ممنوع قطع تعلق کا ارتکاب کرتے ہوئے اپنے مسلمان بھائی سے تین دن سے زائد بات چیت چھوڑی ہوئی تھی تو سلام کرنے سے وہ قطع تعلق ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ سلام باہمی محبت کا باعث ہے اور اس سے جدائی ختم ہو جاتی ہے۔ مرفوع حدیث میں ہے: "سلام قطع تعلق کو ختم کر دیتا ہے"۔

کسی مجلس سے رخصت ہوتے اور گھر داخل ہوتے وقت بھی سلام کرنا چاہیئے۔ اگر خالی گھر یا خالی مسجد میں داخل ہو تو کہے: "السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین" حدیث میں ایسے ہی آیا ہے۔

جب گھر میں داخل ہو تو پہلے دایاں پاؤں اندر رکھے اور کہے: اللّٰھم انی اسألک خیرالمولج وخیر المخرج، باسم اللہ ولجنا وباسم اللہ خرجنا وعلی اللہ ربنا توکلنا۔ (اے اللہ! میں تجھ سے بہترین داخلے اور بہترین باہر نکلنے کا سوال کرتا ہوں، اللہ کے نام پر ہم داخل ہوئے اور اللہ کے نام پر باہر نکلے اور اپنے پروردگار اللہ پر ہم نے بھروسہ کیا)۔ پھر اپنے گھر والوں کو سلام کرے۔ کیوں کہ ابومالک اشعریؓ کی مرفوع حدیث میں ایسے ہی ہے جسے ابوداؤد نے روایت کیا۔

بحث ۵

خرید وفروخت اور باہمی معاملات کے مسائل

حنفیہ نے معاملات سے متعلق بعض فروعی مسائل بیان کیے ہیں جن میں سے بعض کے بارے میں شبہات ہیں، بعض شرعاً ممنوع اور گناہ ہیں۔ ان کا مختصر تذکرہ مناسب رہے گا۔

ا۔ قدرتی کھاد کی خرید وفروخت

جانوروں کا گوبر زمین کی زرخیزی کے لیے خرید وفروخت کرنا اور اس کے ذریعے زیادہ فصل حاصل کرنا اور نفع اٹھانا جائز ہے۔ اگرچہ اصل میں اس کی خرید وفروخت مکروہ ہے کیوں کہ گوبر ناپاک ہے۔ انسانی غلاظت کی خرید وفروخت مکروہ ہے۔ حنفیہ کے ہاں ایسی شے جو ناپاک ہو گئی ہو اس کی خرید وفروخت جائز ہے مثلاً زیتون کے تیل میں نجاست مل جائے[۱]۔

۲۔ ذمی کا شراب کی قیمت سے مسلمان کا قرض ادا کرنا

مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ کافر سے اپنا قرض اس رقم سے وصول کرے جو اس نے شراب یا خنزیر کی فروخت سے حاصل کی ہو کیوں کہ کافر ان دو اشیاء کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے اور اس کے لیے یہ قیمتی مال ہے۔ اس کے برعکس اگر مسلمان پر قرض ہو تو وہ شراب اور خنزیر کی رقم سے اپنا قرض ادا نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کے لیے انہیں فروخت کرنا جائز نہیں، البتہ امام ابو حنیفہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ مسلمان شراب کی فروخت کے لیے کسی غیر مسلم کو اپنا وکیل بنادے، صاحبین اس سے اتفاق نہیں کرتے۔

---

(۱) تکملة الفتح، ۱۲۲:۸؛ الدرالمختار، ۱۱۰:۴، ۲۴۲:۵؛ الدررالمباحة فی الخطر والاباحة، ۵۳۔

حرام کی کمائی سے قرض وصول کرنا جائز نہیں مثلاً سود، رشوت، غصب، چوری اور گانے بجانے کی کمائی سے۔ وارثوں کے لیے حرام کی کمائی کی وارثت لینا جائز نہیں بلکہ اگر اس مال کے اصل مالکوں کا پتہ ہو تو انہیں واپس کرنا واجب ہے، ورنہ اسے صدقہ کر دیا جائے، کیوں کہ حرام مال اگر اصلی مالک کو واپس کرنا مشکل ہو تو اسے صدقہ کر دینا چاہیے [۱]۔

۳۔ شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا

جس شخص کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ انگوروں سے شراب بنائے گا، اس کے ہاتھ انگور فروخت کرنا جائز ہیں، کیوں کہ خرید وفروخت کی صورت میں انگوروں کی ذات کے ساتھ کوئی گناہ وابستہ نہیں۔ گناہ انہیں تبدیل کرکے شراب بنانے میں ہے۔ اسی طرح بدامنی اور فساد کرنے والوں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا بھی جائز ہے کیوں کہ گناہ اس کے ناجائز استعمال میں ہے اسلحہ کی فروخت سے گناہ وابستہ نہیں ہے [۲]۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن ان کے نزدیک یہ فروخت مکروہ ہے، کیوں کہ یہ معصیت کا سبب بنتا ہے۔ اس کے برعکس شراب فروخت کرنے والے کے ہاتھ انگور بیچنے میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ انگوروں کی ذات کے ساتھ گناہ کا کوئی تعلق نہیں، گناہ انہیں تبدیل کرکے شراب بنانے میں ہے۔

---

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۵:۲۷۲ وبعد۔

(۲) المرجع السابق، ۵:۲۷۳؛ تکملة الفتح القدیر، ۸:۱۲۷۔

۴۔ کلیسا کی مزدوری یا ذمی کا شراب اجرت پر اٹھانا

امام ابو حنیفہ کے نزدیک[1] آدمی کے لیے جائز ہے کہ اپنے آپ کو اپنی گاڑی یا جانور کو کلیسا کی تعمیر کے لیے اجرت پر لگادے یا کسی ذمی کی شراب اٹھانے، نہ کہ کشید کرنے کے لیے مزدوری کرے، کیوں کہ اس کام میں بذات خود کوئی گناہ نہیں، اس لیے کہ یہ ایسے کام پر اجرت ہے جس کی ذمہ داری معصیت ہے نہ معصیت کا سبب ہے، گناہ تو شراب پینے والے کو ہے، ہو سکتا ہے شراب گرانے کے لیے یا سرکہ بنانے کے لیے اٹھائی جارہی ہے۔

شراب بنانے کے لیے اسے کشید کرنا جیسا کہ ہمارے ممالک میں شراب بنانے والے افراد ہوتے ہیں یا مثلاً امریکہ میں کوئی مسلمان شراب بنارہا ہے تو یہ حرام ہے کیوں کہ شراب کشید کرنا بذات خود گناہ کا کام ہے۔ امام ابو حنیفہ غیر مسلم اکثریتی علاقوں میں گرجا گھر، شراب خانہ اور شراب کی خرید و فروخت کے لیے دکانیں بنانے کی غرض سے مکان کرائے پر دینے کی بھی اجازت دی ہے کیوں کہ اجارہ کا تعلق مکان کے منافع سے ہے لہٰذا مکان کرایہ دار کے سپرد کر دینے سے کرایہ واجب ہو جائے گا اور اس میں کوئی گناہ نہیں، گناہ کرایہ دار کے کام میں ہے اور وہ خود مختار ہے۔

مسلم اکثریتی علاقوں میں ایسی کرایہ داری جائز نہیں، کیوں کہ ایسے علاقے میں ذمی آبادی کو سرعام گرجا بنانے اور کھلے بندوں شراب بیچنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

---

(۱) الدرالمختار، ۲۷۷:۵ وبعد؛ تکملة الفتح، ۱۲۷:۸۔

صاحبین اور تینوں ائمہ کی رائے یہ ہے کہ اس نوعیت کے اجارے مناسب نہیں بلکہ مکروہ ہیں کیوں کہ یہ گناہ پر تعاون ہے، جیسا کہ ارشاد نبویؐ کے مطابق شراب میں دس آدمیوں پر لعنت ہوئی ہے اور ان میں شراب اُٹھانے والا بھی شامل ہے [۱]۔

امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کو معصیت کے ارادے سے شراب اٹھانے پر محمول کیا ہے۔ بہر حال امام ابو حنیفہ کی رائے قیاس پر مبنی ہے اور صاحبین کی استحسان پر اور اکثر فتاوی میں استحسان پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

۵۔ مکہ معظمہ کے مکانات، زمین وغیرہ کی خرید و فروخت اور کرایہ داری

شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک مکہ کے مکانات کی عمارتوں اور زمینوں کی خرید و فروخت بلا کراہت جائز ہے، اس لیے کہ عمارت بنانے والے کی اور زمین مالک کی ملکیت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں ملکیت کے آثار موجود ہوتے ہیں یعنی وہ جگہ کسی کے ساتھ مختص ہو جاتی ہے۔

حج کے دنوں میں حنفیہ کے نزدیک مکہ کے مکانات کا کرایہ پر دینا مکروہ ہے اور ان دنوں کے سوا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ، الحج ۲۲ :۲۵ (وہاں کا رہنے والا اور باہر سے آنے والا برابر ہیں) نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ حج کے دنوں میں منادی کر دیتے تھے کہ اے اہل مکہ، اپنے گھروں کے دروازے بند نہ کرو تاکہ باہر سے آنے والے جہاں چاہیں ٹھہر سکیں پھر آپ یہ آیت تلاوت کرتے [۲]۔

---

(۱) ابوداؤد نے ابن عمرؓ سے روایت کی، ابن السکن نے اسے صحیح قرار دیا (التلخيص الحبير، ۱:۲۵۹)۔

(۲) الدرالمختار، و ردالمحتار، ۵:۲۷۸۔

۶۔ کافر کا مساجد میں داخل ہونا

امام ابو حنیفہؒ نے کافر کو ہر مسجد میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے[۱] حتیٰ کہ مسجد حرام میں بھی بلا اجازت اور بلا ضرورت داخل ہو سکتا ہے اور فَلاَ يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا، التوبہ، ۹: ۲۸ (اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ جائیں) کا ان کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ حج نہ کریں۔ اور اس سال کے حج کے بعد برہنہ عمرہ نہ کریں یعنی ۹ ہجری کے بعد، جب حضرت ابو بکر صدیق کو امیر حج بنایا گیا اور حضرت علیؓ نے سورۂ توبہ کا اعلان عام کرتے ہوئے کہا: "اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے اور کوئی شخص برہنہ طواف نہ کرے"[۲]۔ اور قریش نے جب صلح حدیبیہ کے معاہدے کو توڑ دیا تھا، تو ابو سفیان اس کی تجدید کے لیے مسجد نبوی میں داخل ہوئے تھے، اسی طرح ثقیف کا وفد رسول اللہ ﷺ کے پاس مسجد نبوی میں حاضر ہوا اور ثمامہ بن اثال کو جب قید کر دیا گیا تھا تو انہیں مسجد نبوی میں باندھ دیا گیا۔

مالکیہ نے غیر مسلم کو بیت الحرام کے سوا صرف حرم مکی میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے[۳] البتہ اس کے لیے اجازت یا امان شرط ہے۔ ان کے نزدیک کافر کا مطلقاً مسجد میں

---

(۱) الدرالمختار، ۵: ۲۷۴؛ شرح السیر الکبیر، ۱: ۹۳؛ الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۲: ۱۷۶؛ احکام القرآن للجصاص، ۳: ۸۸۔

(۲) متفق علیہ۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب، ۳: ۳۸۱؛ الخرشی، ۳: ۱۴۴؛ احکام القرآن لابن العربی، ۲: ۹۰۱؛ مذکرۃ تفسیر آیات الاحکام للسایس، ۳: ۲۲ وبعد۔

داخل ہونا جائز نہیں اور نہ بلا عذر انہیں مسجد میں داخل ہونے کا اختیار دینا جائز ہے۔ عذر سے مراد مثلاً مسلمان حاکم کے پاس کسی مقدمے کے سلسلے میں داخل ہونا۔ مالکیہ نے عام مساجد میں داخلے کو مسجد حرام میں داخلے پر قیاس کیا ہے کیوں کہ ممانعت کی علت نجاست ہے جو ہر مشرک میں موجود ہے اور احترام ہر مسجد کا استحقاق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں[1] غیر مسلم کو حرم مکی میں داخل ہونے سے روک دیا جائے خواہ اس کے داخل ہونے میں کوئی مصلحت ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا، التوبہ، ۹: ۲۸ (اے ایمان والو! مشرک ناپاک ہیں اس لیے اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ جائیں) نیز حدیث میں ہے: "حرم سارے کا سارا مسجد ہے"[2]۔ مسجد حرام کے سوا دوسری مساجد میں، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ضرورت کے تحت کافر کا داخلہ جائز ہے کیوں کہ آیت صرف مسجد حرام کے بارے میں ہے۔ اور اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں، اور شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں جو اس اصل کے خلاف ہو، نیز رسول اللہ ﷺ کے پاس جب اہل طائف کا وفد آیا تو آپؐ نے انہیں اسلام لانے سے پہلے مسجد میں ٹھہرایا۔ سعید بن مسیب کہتے ہیں کہ ابو سفیان شرک کی حالت میں مسجد نبوی میں داخل ہوئے اور عمیر بن وہب رسول اللہ ﷺ کو نقصان پہنچانے کے لیے آئے

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۴۷؛ تفسیر ابن کثیر، ۲: ۳۴۶؛ الافصاح لابن ہبیرہ، ۴۴۸؛ المغنی، ۸: ۵۳۱ ۔ ۲۔

(۲) عطاء نے کہا ہے: حرم سارے کا سارا مسجد ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَلاَ يَقْرَبُواْ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا (اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ جائیں)۔

تو مسجد نبوی میں ہی آئے جہاں آپ تشریف فرما تھے۔ پھر اللہ نے انہیں اسلام کی دولت سے سرفراز کیا۔

۷۔ذخیرہ اندوزی

مالکیہ کے نزدیک احتکار سے مراد مال فروخت کرنے کے لیے ذخیرہ اندوزی کرنا اور مارکیٹ کی اونچ نیچ کی وجہ سے زیادہ منافع حاصل کرنا ہے۔اپنی خوراک کے لیے ذخیرہ اندوزی کرنا احتکار نہیں ہے۔[۱]۔

حنفیہ نے احتکار کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے[۲] کہ احتکار لغت میں حکر کا مصدر ہے جس کا مطلب ہے روکے رکھنا یعنی کسی چیز کو گرانی کے انتظار میں روکے رکھنا۔ شریعت میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ خوراک کو گرانی کے انتظار میں روکے رکھنا، مثلاً غلہ وغیرہ خریدا اور اُسے چالیس دن تک روکے رکھا تاکہ گراں ہو جائے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے چالیس دن تک خوراک روکے رکھی تو اللہ اس سے اور وہ اللہ سے بیزار ہے اور جس خطے کے لوگوں نے اس طرح رات گزاری کہ ان میں کوئی شخص بھوکا سویا تو اللہ کی ذمہ داری ان کے لیے ختم ہے"[۳]۔

---

(۱) المنتقى على الموطأ، ۱۵:۵ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۲۵۵ وبعد۔

(۲) العناية شرح الهداية بهامش تكملة الفتح، ۱۲٦:۸؛ ردالمحتار، ۲۸۲:۵؛ البدائع، ۱۲۹:۵؛ تبيين الحقائق، ۲۷:٦؛ اللباب، ۱٦٦:۴۔

(۳) احمد؛ ابن ابی شیبہ؛ البزار؛ ابویعلی الموصلی؛ الحاکم؛ دار قطنی؛ طبرانی اور ابونعیم نے ابن عمرؓ سے روایت کی (نصب الراية، ۲٦۲:۴؛ نيل الاوطار، ۲۲۱:۵)۔

شافعیہ نے احتکار کی تعریف یہ کی ہے[۱] کہ مہنگائی کے وقت کوئی چیز خرید کر روک لینا تاکہ لوگ جب سخت مجبور ہوں تو اسے فروخت کیا جائے۔ اگر خوش حالی میں خرید کر روک لے تو وہ مطلقاً حرام نہیں، نیز اپنے کھیتوں کے غلے کی ذخیرہ اندوزی بھی حرام نہیں اور مہنگائی کے وقت اپنے اور اپنے خاندان کے لیے خریدی ہوئی اشیاء یا کسی چیز کو اس کی قیمت مثل پر فروخت کرنا حرام نہیں ہے۔ اپنے اور اپنے خاندان کی ایک سال کی ضرورت سے زائد اشیاء کو روکنے کے مکروہ ہونے میں دو اقوال ہیں مستند قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں لیکن فروخت کر دینا بہتر ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے[۲] کہ جو ذخیرہ اندوزی حرام ہے اس کی تین شرائط ہیں:

۱۔ مال خریدا ہو، دوسرے علاقے سے منگوایا نہ ہو، اگر کسی نے دو چیزیں منگوائیں یا اپنے غلے کا کچھ حصہ ذخیرہ کر لیا تو اسے ذخیرہ اندوز نہیں کہا جائے گا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مال منگوانے والے کو رزق ملتا ہے اور ذخیرہ اندوزی کرنے والا لعنتی ہے"[۳]۔

۲۔ جو مال خریدا ہو اس کا تعلق خوراک، غذا اور غلہ وغیرہ سے ہو کیوں کہ اس کی ضرورت سب کو ہوتی ہے۔ سالن، مٹھائی، شہد، زیتون اور جانوروں کے چارے کی ذخیرہ اندوزی حرام نہیں ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۳۸:۲؛ سبل السلام، ۲۵:۳۔

(۲) المغنی، ۲۲۱:۴۔

(۳) ابن ماجہ، ابن راہویہ، دارمی، عبد بن حمید، ابویعلی الموصلی اور بیہقی نے عمرؓ بن الخطاب سے روایت کی۔ (نصب الرایۃ، ۲۶۱:۴)۔

۳۔ اس خریداری کی وجہ سے لوگوں پر دو طرح کی تنگی ہو۔ ایک یہ کہ شہر ایسا ہو کہ ذخیرہ اندوزی کے باعث وہاں کے رہنے والوں کے لیے تنگی ہو جاتی ہو جیسے حرمین یا سرحدی علاقے۔ ایسے وسیع علاقے جن کی حدود دور تک پھیلی ہوئی ہیں اور ہر جگہ سے غلہ آ سکتا ہے مثلاً بغداد، دمشق اور مصر ان میں ذخیرہ اندوزی حرام نہیں ہے کیوں کہ وہاں ذخیرہ اندوزی کا بالعموم اثر نہیں ہوتا۔

دوسرے یہ کہ لوگ تنگی کی حالت میں ہوں، مثلاً کسی شہر میں غلے کا قافلہ داخل ہو اور مال دار لوگ آگے بڑھ کر سارا غلہ خرید لیں اور لوگوں کے لیے تنگی ہو جائے۔ اس میں بڑے اور چھوٹے شہر کا کوئی فرق نہیں۔ خوش حالی، وسعت اور ارزانی کے دور میں جب کہ ذخیرہ اندوزی سے کسی کو دقت نہ ہو تو حرام نہیں ہے۔

کب ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیا جائے گا اور کس چیز کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے؟

فقہاء نے ذخیرہ اندوزی کی جو تعریف کی ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کا اتفاق ہے کہ ذخیرہ اندوزی کا تعلق تنگی اور ضرورت سے ہے، خوش حالی سے نہیں، اور بالعموم چھوٹے شہروں سے ہے اور یہ کہ خرید کر مال جمع کر لیا جائے اور اسے فروخت نہ کیا جائے، جس سے لوگوں کو نقصان ہو، کیوں کہ مال روک لینے میں مسلمانوں کو تکلیف اٹھانا پڑتی ہے۔ اپنی زمین کے غلے کی ذخیرہ اندوزی گناہ نہیں ہے کیوں کہ یہ اس کا اپنا مال اور اپنا حق ہے، نہ اس مال کی جو کسی دوسرے شہر سے منگوایا ہو۔ کیوں کہ جو مال کسی شہر میں ہے لوگوں کا حق اس میں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک امام محمد کا قول معتبر ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر

عادتاً کوئی چیز باہر سے منگوائی جاتی ہے تو اُسے منگوا کر روک لینا بھی مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ اس میں لوگوں کا حق بنتا ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسانی خوراک اور غلے کی ذخیرہ اندوزی ہر وقت حرام ہے، مثلاً گندم، جو، مکی، چاول، انجیر، انگور، کھجور، کشمش اور پستہ وغیرہ جو اشیاء بدن کی غذائی ضرورت پورا کرتی ہیں، چنانچہ شہد، گھی، گوشت اور پھل کا احتکار نہیں ہوتا۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جانوروں کی خوراک مثلاً خشک اور تازہ گھاس اور چارے کی ذخیرہ اندوزی بھی حرام ہے۔

مالکیہ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ضرورت کے وقت خوراک کے سوا دوسری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی بھی حرام ہے البتہ خوش حالی میں نہیں۔ پس ان کے نزدیک خوراک وغیرہ کے سوا سوت، روئی اور تمام دوسری انسانی ضرورتوں کی ذخیرہ اندوزی جائز نہیں، نیز جن اشیاء کی ذخیرہ اندوزی لوگوں کے لیے باعث ضرر ہو خواہ خوراک ہو، لباس ہو یا نقدی جائز نہیں ہے۔ شافعیہ میں سے امام سبکی کی رائے یہ ہے کہ اگر قحط کے وقت شہد، گھی اور شیرے وغیرہ کی ذخیرہ اندوزی میں لوگوں کا نقصان ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس کی حرمت کا فیصلہ کیا جائے اور اگر غلہ کی ذخیرہ اندوزی میں لوگوں کو کوئی نقصان نہ بھی ہو، تب بھی غلے کی ذخیرہ اندوزی کراہت سے خالی نہیں ہے[1]۔ نیز اگر کسی شہر والوں کو تکلیف ہو تو دوسری جگہ سے وہاں غلہ منتقل کیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور نے ذخیرہ اندوزی کو انسانی اور حیوانی خوراک (غلے اور چارے) کے ساتھ مختص کیا ہے انہوں نے حرمت کے مناسب حکمت کا اعتبار کیا ہے یعنی

---

(۱) نیل الاوطار، ۵:۲۲۲۔

لوگوں کی تکلیف دور کرنا اور عام طور پر اس کا تعلق انسانی اور حیوانی خوراک سے ہوتا ہے، البتہ مالکیہ نے مطلقاً ذخیرہ اندوزی کو منع کیا ہے۔

مدت: اگر ذخیرہ اندوزی کی مدت کم ہو تو اسے ذخیرہ اندوزی نہیں کہیں گے کیوں کہ اس میں نقصان نہیں ہے اور اگر مدت زیادہ ہو تو وہ ذخیرہ اندوزی ہے کیوں کہ اس میں نقصان ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ مدت کا اندازہ چالیس راتیں کیا گیا ہے کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے جس کسی نے چالیس راتیں ذخیرہ اندوزی کی وہ اللہ سے اور اللہ اس سے بری ہو گیا۔ ایک قول یہ ہے کہ ایک ماہ کی مدت ہے کیوں کہ اس سے کم مدت تھوڑی اور فوری ہے اور ایک ماہ یا اس سے زیادہ مدت زیادہ اور بعید ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ مدت کا تعلق دنیوی سزا سے ہے، جہاں تک گناہ کا تعلق ہے مدت کم ہو تب بھی گناہ گار ہو جاتا ہے۔

ذخیرہ اندوزی کا حکم

ذخیرہ اندوزی سے متعلق کئی احکام ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ہیں:

ا۔ ذخیرہ اندوزی ممنوع ہے۔ اکثر احناف نے اسے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ انسانی اور حیوانی خوراک کی ذخیرہ اندوزی اگر کسی ایسے شہر میں کی جائے جہاں کے لوگوں کو اس سے نقصان پہنچتا ہو تو مکروہ ہے۔ جیسے کہ آگے بڑھ کر قافلے سے سارا مال خرید لینا مکروہ ہے کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے [1]۔ اگر اس سے لوگوں کا

---

(۱) احمد اور بخاری و مسلم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۱۶۶:۵؛ مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے آگے جا کر مال خریدنے سے منع فرمایا"، ایک روایت میں ہے "شہر سے باہر جا کر مال نہ خریدو، جو کوئی قافلے سے مال خرید

نقصان نہ ہو تو کوئی حرج نہیں[۱]۔

کاسانی نے البدائع میں ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیا ہے[۲] یہ تعبیر دوسرے ائمہ کی تعبیر سے ہم آہنگ ہے یعنی ذخیرہ اندوزی حرام ہے۔

حرمت کے دلائل میں بہت سی احادیث ہیں، جن میں سے کچھ اوپر کی بحث میں مذکور ہیں۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خطا کار شخص ہی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے"، "جس کسی نے اس نیت سے ذخیرہ اندوزی کی کہ لوگوں کے لیے اشیاء مہنگی ہوں تو وہ خطا کار ہے" جو کوئی مسلمانوں کے بازار کے نرخ میں دخل اندازی کرتا ہے تاکہ اشیاء مہنگی ہوں تو اللہ کا فرض ہے کہ قیامت کے روز اسے سخت آگ کی نشست پر بٹھائے"، "جو شخص مسلمانوں کے خلاف غذا کی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے جذام اور افلاس کی سزا دیتا ہے"[۳]۔

لے، اگر مال کا مالک بازار میں آ جائے تو اسے اختیار ہے"۔ بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ شہر سے باہر جا کر قافلوں سے مال نہ خرید لو اور شہری دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے (نصب الرایة، ۴:۲۶۱)۔

(۱) تکملة ۸:۱۲۶،الفتح، الدرالمختار،۵:۲۸۲ اللباب،۴:۱۶۶ تبیین الحقائق،۶:۲۷۔

(۲) البدائع، ۵:۱۲۹۔

(۳) پہلی حدیث احمد؛ مسلم اور ابوداؤد نے ابن مسیب سے اور دوسری اور تیسری احمد نے معقل بن یسار اور حضرت ابوہریرہؓ سے اور چوتھی ابن ماجہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۵:۲۲۰)۔

۲۔ ذخیرہ اندوز کے مال کی فروخت: حنفیہ کی رائے یہ ہے[۱] کہ قاضی حکم دے کہ ذخیرہ اندوز اپنی اور اپنے خاندان کی ضرورت سے زائد غلہ فروخت کر دے۔ اگر وہ اس پر عمل نہ کرے اور ذخیرہ اندوزی جاری رکھے اور دوسری بار حاکم کے پاس معاملہ آئے تو وہ اسے نصیحت کرے اور ڈرائے دھمکائے اگر پھر بھی باز نہ آئے اور تیسری بار کیس عدالت میں آئے تو اسے گرفتار کر لے اور تعزیری سزا دے تاکہ اس کی بداعمالی کی اسے سزا ملے اور قاضی زبردستی غلہ فروخت کروا دے۔ اس امر پر حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اگر ذخیرہ اندوز اپنا غلہ فروخت نہ کرتا ہو تو قاضی زبردستی اس کا غلہ بازار کے نرخ پر فروخت کر دے۔

مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے[۲] کہ ذخیرہ کی ہوئی اشیاء ضرورت مندوں کے ہاتھ اس قیمت پر فروخت کر دی جائیں جس پر خریدی گئی تھیں اور اس پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے۔ اگر ان کی قیمت خرید معلوم نہ ہو تو اس دن کی قیمت لگائی جائے جب ذخیرہ کی گئی تھیں۔

حنفیہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے[۳] کہ اگر حاکم کو خوف ہو کہ لوگ غذائی کمی کی وجہ سے ہلاک ہو جائیں گے تو ذخیرہ اندوزوں سے غلہ لے کر لوگوں پر تقسیم کر دے اور جب خوش حالی آ جائے تو لوگوں سے اتنا غلہ لے کر ان کو واپس کر دیا جائے۔ یہ شدید ضرورت کے تحت جائز ہے کیوں کہ جس کسی کو کسی دوسرے کے مال کی ضرورت ہو اور ہلاکت کا اندیشہ ہو تو اس کی مرضی کے بغیر کھا سکتا ہے اور پھر اس کی قیمت دے دے کیوں کہ اضطرار کی وجہ سے دوسرے کا حق ختم نہیں ہوتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

---

(۱) مراجع سابقۃ۔

(۲) المنتقی علی الموطأ، ۵:۱۷۔

(۳) الدرالمختار، ۵:۲۸۳؛ البدائع، ۵:۱۲۹۔

۸۔ قیمت مقرر کرنا (قیمتوں کا کنٹرول)

اسلام کے اقتصادی نظام کی بنیاد معاشی آزادی پر ہے جس میں ہر مسلمان پر لازم ہے کہ وہ اسلامی نظام کی حدود کی پاسداری کرے اور اس میں سب سے اہم شے انصاف، قناعت اور پاکیزہ جائز منافع کے اصول کی پابندی ہے کہ منافع ایک تہائی کی حدود میں ہو، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "لوگوں کو چھوڑ دو، اللہ تعالیٰ انہیں ایک دوسرے کے ذریعے رزق دیتا ہے"[۱]۔

اسی بناء پر قاعدہ یہ ہے کہ قیمتیں مقرر نہ کی جائیں اور حاکم لوگوں کے لیے قیمتیں مقرر نہ کرے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس اصل کو لازمی قرار دیا ہے[۲] حنابلہ کہتے ہیں کہ حاکم کو اختیار نہیں کہ لوگوں کے لیے اشیاء کی قیمتیں مقرر کرے بلکہ لوگ اپنا مال جیسے چاہیں فروخت کریں۔ شافعیہ کہتے ہیں: قیمتیں مقرر کرنا حرام ہے خواہ گرانی کا زمانہ ہو۔ یعنی یہ جائز نہیں کہ حاکم بازار والوں سے کہے کہ اپنا مال اس قیمت پر فروخت کرو، کیوں کہ یہ لوگوں کو ان کے مال کے بارے میں تنگی میں مبتلا کرنا ہے، البتہ اس کا تعلق غذائی اجناس سے نہیں ہے۔ اگر حاکم قیمت مقرر کر دے تو اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو تعزیری سزا دی جائے، یعنی اگر مقرر کردہ قیمت سے زیادہ پر فروخت کرے، کیوں کہ اس میں کھلم کھلا حاکم کی مخالفت ہے، البتہ خرید و فروخت کا معاہدہ صحیح ہوگا کیوں کہ کسی شخص پر پابندی

---

(۱) طبرانی نے ابوالسائب سے ان الفاظ سے روایت کی: "لوگوں کو رہنے دو، تاکہ ایک دوسرے سے نفع اٹھائیں اگر کوئی تم سے مشورہ مانگے تو اسے مخلصانہ مشورہ دو"، نیل الاوطار، ۵:۱۶۴ میں ہے، لوگوں کو رہنے دو اللہ تعالیٰ انہیں ایک دوسرے کے ذریعے سے رزق دیتا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲:۳۸؛ المغنی، ۴:۲۱۷۔

عائد نہیں کی جا سکتی کہ وہ اپنی ملکیتی اشیاء متعین قیمت پر فروخت کرے۔ ابن الرفعہ الشافعی اور دوسرے علماء نے گرانی کے زمانے میں قیمتیں مقرر کرنے کو جائز قرار دیا۔

جو علماء قیمتوں کے کنٹرول کو جائز قرار نہیں دیتے انہوں نے حضرت انسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حضرت انسؓ کہتے ہیں: "رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک بار قیمتیں بہت زیادہ ہو گئیں، لوگوں نے کہا، اگر آپؐ قیمتیں مقرر کر دیں، تو آپؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ ہی تنگی اور کشائش دینے والا ہے، وہی رازق ہے اور وہی قیمتیں مقرر کرنے والا ہے۔ میں یہ چاہتا ہوں کہ اللہ سے اس حالت میں ملوں کہ کسی شخص کا میرے اوپر کسی ظلم کا کوئی مطالبہ نہ ہو، نہ جان میں، نہ مال میں "[1]۔ پس نبی اکرم ﷺ نے قیمتیں مقرر نہیں کیں، کیں، اگر یہ کام جائز ہوتا تو آپؐ ان کا مطالبہ پورا کرتے، پھر آپؐ نے قیمتوں کے کنٹرول کو ظلم قرار دیا اور ظلم حرام ہے۔ کیوں کہ مال مالک کا ہے، اور کسی شخص کو کسی چیز کے اس قیمت پر فروخت کرنے سے نہیں روکا جا سکتا جس پر خرید و فروخت کرنے والے دونوں فریق متفق ہوں، فقہاء کی جماعت اس اصول پر متفق ہے۔ نیز قیمتیں مقرر کرنے میں لوگوں کا نقصان ہے۔ اگر قیمت زیادہ ملے گی تو دوکان دار اپنا مال فروخت کرنے کے کاروبار جاری رکھیں گے اور اگر قیمت کم ہو گی تو دوکان داروں کو نقصان ہو گا۔

مالکیہ اور حنفیہ[2] نے حاکم کو اجازت دی ہے کہ اشیاء ضرورت کی قیمت مقرر کر دے تاکہ لوگوں کو نقصان سے بچایا جا سکے۔ یعنی اگر دوکان دار معمول کی قیمت سے بہت

---

(۱) احمد؛ نسائی کے سوا اصحاب سنن نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا اور ابوسعیدؓ نے اسی طرح کی روایت کی۔ نیل الاوطار، ۵:۲۱۹۔

(۲) الدرالمختار، ۵:۲۸۳؛ تبیین الحقائق، ۶:۲۸؛ البدائع، ۵:۱۲۹؛ تکملة الفتح، ۸:۱۲۷؛ اللباب، ۴:۱۶۷؛ المنتقی علی الموطأ، ۵:۱۷ ـ ۱۹؛ القوانین الفقهية، ۲۵۵۔

زیادہ قیمت وصول کر رہے ہوں تو اس صورت میں اہل رائے اور تجربہ کار افراد کے مشورے سے قیمتیں مقرر کرنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ لوگوں کی مصلحتوں کی نگہداشت ہوسکے، قیمتوں کو بڑھنے سے روکا جاسکے اور لوگوں کو نقصان سے بچایا جاسکے۔ ان کی دلیل فقہی قواعد ہیں کہ "خود نقصان اٹھاؤ نہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچاؤ"، اور "نقصان کا ازالہ کیا جائے گا" اور "عام نقصان کو روکنے کے لیے خاص نقصان برداشت کر لیا جائے"۔

لوگوں کو مال فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا البتہ انہیں حاکم کی اس مقرر کردہ قیمت جو اس نے دوکان دار اور گاہک دونوں کی مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مقرر کی ہے سے ہٹ کر قیمت وصول کرنے سے روکا جاسکتا ہے۔ فروخت کرنے والے کو نفع حاصل کرنے سے روکنا جائز نہیں، اور نہ ہی اتنے نفع کی اجازت دی جاسکتی ہے جس سے لوگوں کو نقصان ہو۔

ابن حبیب مالکی کی رائے میں قیمتیں مقرر کرنے کا تعلق ان اشیاء سے ہے جو ماپ یا تول کر فروخت کی جاتی ہیں خواہ کھانے پینے کی اشیاء ہوں یا دوسری۔ جو اشیاء ماپ تول کر نہیں بیچی جاتیں ان کی قیمت مقرر کرنا درست نہیں کیوں کہ ماپ تول والی اشیاء مثلی ہوتی ہیں اور ان میں مثل سے استفادہ کیا جاسکتا ہے جب کہ دوسری اشیاء قیمی ہوتی ہیں اور ان کا تعلق قیمت سے ہے۔ مختلف اشیاء سے لوگوں کی ضروریات کا تعلق بھی مختلف ہوتا ہے اس لیے لوگوں کو ایک ہی قیمت پر متفق کرنا ممکن نہیں۔

قیمت مقرر کرنے میں اوپر مذکور حدیث کی مخالفت نہیں ہے بلکہ اس میں مذکورہ نص کی تطبیق ہے جس کے لیے اجتہادی دانش کو بروئے کار لا کر اس حکم کی حکمت پر دارومدار رکھا گیا اور ایسی علت یا مصلحت کے مطابق اس کی تفسیر کی گئی جو خود نص سے

ظاہری طور پر سمجھ آتی ہے، باہر سے کوئی علت تلاش نہیں کی گئی [۱]۔ رسول اللہ ﷺ نے قیمت مقرر کرنے سے اس لیے انکار نہیں کیا کہ اس کا تعلق پرائس کنٹرول سے ہے بلکہ اس کی اصل وجہ تاجروں کی طرف سے ظلم (ناجائز منافع خوری) کا فقدان ہوتا تھا، کیوں کہ وہ قیمت مثلی پر مال فروخت کرتے تھے چنانچہ گرانی کا سبب تاجر نہیں تھے بلکہ قانون طلب ورسد کے باعث گرانی ہو گئی تھی، جب رسد کم ہو گئی اور طلب بڑھ گئی تو قیمتیں بڑھ گئیں۔ اگر مارکیٹ میں مال وافر ہو اور قیمت مثل پر فروخت ہو رہا ہو اور کسی قسم کے لالچ اور ظلم کا عمل دخل نہ ہو تو بلاضرورت نرخ بندی نہ کی جائے [۲]۔

---

(۱) اگر بازار میں مال بافراط ہو اور قیمتیں اعتدال پر ہوں اور بیچنے والے کو مارکیٹ کی قیمت کا علم ہو اور قیمت مثلی یا زیادہ پر فروخت کرے تو مالکیہ نے شہر سے باہر جا کر قافلوں سے مال خریدنے کی اجازت دی ہے۔ اس کی ممانعت اس صورت میں برقرار رہے گی جب کہ عام مارکیٹ والوں کو اس سے نقصان ہو، مال بافراط نہ ہو یا بیچنے والے کو قیمتوں کا علم نہ ہو، اس صورت میں عام لوگوں کی مصلحت کی رعایت ضروری ہے اور فروخت کرنے والے کے ذاتی مفادات تحفظ بھی کرنا ہوگا۔

(۲) مؤلف، اصول الفقه، طبع دار الفکر، ۲:۸۱۵۔

باب ۸

قربانی اور عقیقہ

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

فصل ۱: قربانی کے بیان میں

فصل ۲: عقیقہ کے بیان میں اور نو مولود کے احکام

فصل ۱: قربانی

قربانی کے متعلق بحث مندرجہ ذیل چھ مباحث کے تحت کی گئی ہے:

بحث ۱: قربانی کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم

بحث ۲: قربانی کے واجب یا مسنون ہونے کی شرائط، قربانی کے درست ہونے کی شرائط اور قربانی کے مکلّف کی شرائط

بحث ۳: قربانی کا وقت۔

بحث ۴: قربانی کا جانور، (اس کی قسم، عمر، کون سا جانور کتنے آدمیوں کے لیے کافی ہے (قربانی کے جانور کی صفات)

بحث ۵: قربانی کے آداب، مستحبات و مکروہات، قربانی کا ارادہ کرنے والے کے لیے مسنون امور

بحث ٦: قربانی کے گوشت کے احکام، خود کھانا اور تقسیم کرنا

بحث۱: قربانی کی تعریف، اس کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم

اس بحث میں دو مطالب ہیں:

مطلب۱: قربانی کی تعریف اور اس کی شرعی حیثیت

اضحیہ، لغت میں قربانی کے جانور کو کہتے ہیں یا عید الاضحیٰ کے موقع پر قربانی کے دن جو جانور ذبح کیا جائے اس کا نام اضحیہ (قربانی) ہے۔ فقہی اصطلاح میں اس سے مراد ثواب کی نیت سے خاص وقت میں مخصوص جانور ذبح کرنا ہے[۱] یا اس سے مراد قربانی کے دنوں میں اللہ کے تقرب کی نیت سے جو جانور ذبح کیے جاتے ہیں وہ مراد ہیں[۲]۔

زکوٰۃ اور عیدین کی نماز کی طرح قربانی بھی سنہ ۲ ہجری میں مقرر ہوئی اور اس کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ثابت ہے[۳]۔

کتاب اللہ میں ارشاد ہے: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ، الکوثر ۱۰۸ :۲ (اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر)[۴]۔ نیز وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ، الحج ۲۲ :۳۶ (قربانی کے جانور کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے اپنے دین کی علامات میں سے قرار دیا ہے)۔

اسی طرح قربانی کی سنت بہت سی احادیث سے ثابت ہے مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "قربانی کے دن اللہ کو ابن آدم کا کوئی عمل خون بہانے کی بہ نسبت زیادہ عزیز

---

(۱) الدرالمختار، ۵ :۲۱۹؛ تبیین الحقائق، ۲:۶؛ تکملة الفتح، ۸ :۶۶۔

(۲) شرح الرسالة، ۱ :۳۶۶؛ مغنی المحتاج، ۴ :۲۸۲؛ حاشیة الباجوری علی ابن قاسم، ۲ :۳۰۴؛ کشاف القناع، ۲ :۶۱۵۔

(۳) المغنی، ۸ :۶۱۷؛ مغنی المحتاج، ۴:۲۸۲؛ المہذب، ۱ :۲۳۷؛ کشاف القناع، ۳ :۱۷۔

(۴) مشہور قول یہ ہے کہ نماز سے مراد نماز عید ہے اور "نحر" سے مراد قربانی ہے۔

نہیں اور قربانی کا جانور قیامت کے روز اپنے سینگوں، کھروں اور بالوں سمیت آئے گا اور قربانی کا خون زمین پر گرنے سے پہلے اللہ کے ہاں قبول ہو جاتا ہے، پس خوش دلی سے قربانی کیا کرو۔"[1]

یہ حضرت انس کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سینگوں والے سفید سیاہی مائل دو مینڈھے ذبح کیے، میں نے دیکھا کہ آپ نے اپنا پاؤں مبارک ان کی گردن پر رکھا ہوا تھا آپ نے بسم اللہ، اللہ اکبر پڑھا اور اپنے ہاتھ سے ذبح کیے۔[2]

قربانی کی مشروعیت پر مسلمانوں کا اتفاق ہے، حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی اللہ کو سب سے محبوب عمل ہے، اور قیامت کے روز قربانی کا جانور اپنی حالت میں آئے گا جس حالت میں ذبح کیا گیا ہے، اور اس کا خون زمین پر گرنے سے پہلے اللہ کے ہاں شرف قبولیت پا لیتا ہے، اور یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے: وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (صافات ۳۷/۱۰۷) اور ہم نے اس کے بدلے میں بہت بڑی قربانی دی۔

قربانی کی مشروعیت کی حکمت یہ ہے کہ قربانی اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے کا ذریعہ ہے، ایک سال سے دوسرے سال تک کی زندگی کا شکریہ

---

[1] ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے روایت کی ہے، ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے [illegible] اللہ کے نزدیک قربانی سے محبوب [illegible] قیامت کے روز [illegible] نیل الاوطار ۵/۱۰۶۔

[2] محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی ہے [illegible] نیل الاوطار [illegible] [illegible] [illegible]

اور ان گناہوں کی معافی کا ذریعہ ہے جو اللہ کے احکام کی مخالفت کے ارتکاب یا اللہ کے احکام پورے طور پر ادا نہ کرنے کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں، اس کے ذریعے قربانی کرنے والے کے خاندان اور دوسرے لوگوں کے لیے رزق کی وسعت کا سامان ہوتا ہے، اس لیے اس کی قیمت دینے سے قربانی ادا نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس صدقہ فطر کا مقصد فقراء کی حاجت پوری کرنا ہے۔ امام احمدؒ نے تصریح کی ہے کہ قیمت صدقہ کرنے کی بہ نسبت جانور کی قربانی دینا افضل ہے۔

مطلب ۲: قربانی کا حکم

قربانی کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا قربانی واجب ہے یا سنت؟ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ قربانی شہروں میں مقیم افراد پر سال میں ایک بار واجب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے[۱]۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے[۲] کہ یہ سنت مؤکدہ ہے واجب نہیں، جو شخص قربانی دے سکتا ہے اس کے لیے نہ دینا مکروہ ہے اور مالکیہ کا مشہور قول بھی یہی ہے کہ حاجی جو منیٰ میں قربانی کرتا ہے اس کے سوا جو شخص قربانی پر قادر ہے اس کے لیے سنت مؤکدہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک کامل تر طریقہ یہ ہے کہ جو شخص اپنی طرف سے قربانی دے وہ ان تمام افراد کی طرف سے بھی قربانی دے جو اس کی زیر کفالت ہیں، ایسا کرنا جائز ہے۔ شافعیہ

---

(۱) تکملة فتح القدير، ۸ :٦٧؛ اللباب شرح الكتاب، ۳ :۲۳۲؛ تبيين الحقائق، ٦:۲؛ البدائع، ۵ :٦۲۔

(۲) بداية المجتهد، ۱ :۴۱۵؛ القوانين الفقهية، ۱۸٦؛ الشرح الكبير، ۲ :۱۱۸؛ مغنی المحتاج، ۴ :۲۸۲ وبعد؛ المهذب، ۱ :۲۳۷؛ المغنی، ۸ :٦۱۷؛ شرح الرساله لابن ابی زيد القيروانی، ۱ :۳٦٦۔

کے نزدیک ہر شخص کے لیے زندگی میں ایک بار قربانی دینا سنت عین ہے اور اگر گھر کے افراد زیادہ ہوں تو سنت کفایہ ہے۔ اگر گھر کا کوئی ایک فرد قربانی دے دے تو سب کی طرف سے کافی ہے۔

حنفیہ کے ہاں قربانی کے وجوب کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: "جس شخص کو گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے"[1]۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ غیر واجب کے چھوڑنے پر اس نوعیت کی وعید نہیں آتی۔ نیز قربانی ایک ایسی عبادت ہے جو وقت کے ساتھ مختص ہے، اسی لیے کہا جاتا ہے "قربانی کا دن" اور اسی سے وجوب معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اضافت اختصاص کا تقاضا کرتی ہے۔ اختصاص کا مطلب یہ ہے کہ اس روز قربانی ہونا چاہیے۔ اور اگر یہ واجب ہوگی تب ہی ہر جگہ لوگوں کو اس دن قربانی ہوتی ہوئی نظر آئے گی۔

جمہور کے نزدیک جس کو قربانی کی استطاعت ہو، اس کے لیے سنت ہے، ان کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں:

ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جب تم ذوالحجہ کا چاند دیکھو، اور تم میں سے جو کوئی قربانی کا ارادہ رکھتا ہو وہ اپنے بال اور ناخن نہ کاٹے"[2]۔ اس حدیث میں قربانی کو ارادہ کے ساتھ مشروط کیا اور ارادے سے مشروط ہونا وجوب کے منافی ہے۔ نیز ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا، "تین کام

---

(۱) احمد اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، (نیل الاوطار، ۵: ۱۰۸)۔

(۲) بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی (المرجع السابق ۱۱۲)۔

مجھ پر فرض ہیں، تمہارے لیے تطوع (مستحب) ہیں: وتر، قربانی اور چاشت کی نماز"[۱]۔ ترمذی میں ہے: "مجھے قربانی کا حکم دیا گیا، جو تمہارے لیے سنت ہے"۔

نیز اس امر سے بھی اس کے عدم وجوب کی تائید ہوتی ہے کہ قربانی کا گوشت تقسیم کرنا واجب نہیں، پس قربانی بھی عقیقہ کی طرح واجب نہیں ہے۔ علمائے حدیث نے حنفیہ کے مستدل حدیث کو ضعیف بتایا، یا یہ کہ وہ حدیث استحباب کی تاکید پر محمول ہے، جیسا کہ حدیث میں جمعہ کے غسل کے بارے میں ہے کہ: "جمعہ کا غسل ہر بالغ شخص پر واجب ہے"[۲]۔ نیز اس اثر سے بھی رہنمائی ملتی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ قربانی نہیں کیا کرتے تھے تاکہ لوگ قربانی کو واجب نہ سمجھنے لگ جائیں[۳]۔ اصل یہ ہے کہ واجب نہ ہو۔

شافعیہ کی اس امر پر دلیل کہ قربانی ہر گھر کے لیے سنت کفایہ ہے مخنف بن سُلیم کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں: "ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کھڑے تھے کہ میں نے آپؐ کو فرماتے ہوئے سنا: لوگو! ہر گھر والوں پر ہر سال ایک قربانی ہے"[۴]۔ نیز صحابہ عہد نبویؐ میں قربانی کیا کرتے تھے اور بظاہر رسول اللہ ﷺ کو اطلاع ہوتی تھی، آپؐ نے کبھی اس پر

---

(۱) امام احمد نے مسند میں، حاکم نے مستدرک میں اور دار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کی، حاکم نے کوئی رائے نہیں دی جب کہ اس میں ایک راوی ضعیف ہے، نسائی اور دار قطنی نے اس روایت کو ضعیف بتایا ہے۔ نصب الرایۃ، ۴: ۲۰۶

(۲) احمد اور صحاح ستہ نے حضرت ابو سعید خدری سے روایت کی (سبل السلام، ۱: ۸۷)۔

(۳) بیہقی وغیرہ نے سند حسن سے روایت کی۔

(۴) احمد؛ ابن ماجہ؛ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۸)۔

انکار نہیں فرمایا[۱]۔ رسول اللہ ﷺ نے دو موٹے تازے سیاہی مائل سفید مینڈھے ذبح فرمائے، ایک امت کی طرف سے اور دوسرا اپنی اور اپنے خاندان کی طرف سے[۲]۔

شافعیہ کی یہ بات کہ قربانی ہر فرد پر زندگی میں ایک بار سنت عین ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا[۳]۔

قربانی کے حکم کے بدلنے کی صورت یا قربانی کی دو قسمیں

حنفیہ کے نزدیک قربانی کی دو قسمیں ہیں: واجب اور مستحب[۴]

واجب قربانی: منت مثلاً کسی نے کہا، میں اللہ کے لیے ایک بکری کی قربانی کی منت مانتا ہوں یا اونٹنی کی قربانی کی یا اس بکری یا اس اونٹنی کی، یا میں نے اس بکری یا اونٹنی کو قربانی کے لیے رکھا ہوا ہے، خواہ کہنے والا غنی ہو یا فقیر، وہ قربانی واجب ہو جاتی ہے۔

وہ جانور جو قربانی کے لیے خریدا گیا ہو، جب کہ خریدنے والا فقیر ہو۔ اگر کسی فقیر نے قربانی کی نیت سے بکری خریدی تو اس پر قربانی واجب ہے کیوں کہ قربانی کی نیت سے

---

(۱) یہ امر ابن ماجہ اور ترمذی کی روایت سے ثابت ہے۔ ترمذی نے عطاء بن یسار سے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، نیز ابن ماجہ کی شعبی کی روایت سے بھی ثابت ہے۔ نیل الاوطار، ۵:۱۲۰۔

(۲) ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔

(۳) شافعیہ نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ایک مرتبہ کا بلکہ وہ صرف طلب ماہیت کے لیے ہے۔ تکرار یا یک بار ادا کرنے کا تقاضا کیے بغیر، البتہ کم از کم ایک بار ادا کیے بغیر ماہیت وجود میں نہیں آسکتی اس لیے ایک بار ادا کرنا مامور بہ کے لیے لازمی تقاضا ہے۔ شرح الاسنوی، ۲:۴۲۔

(۴) شافعیہ نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ایک مرتبہ کا بلکہ وہ صرف طلب ماہیت کے لیے ہے۔ تکرار یا یک بار ادا کرنے کا تقاضا کیے بغیر، البتہ کم از کم ایک بار ادا کیے بغیر ماہیت وجود میں نہیں آسکتی اس لیے ایک بار ادا کرنا مامور بہ کے لیے لازمی تقاضا ہے۔ شرح الاسنوی، ۲:۴۲۔

ایسے شخص کا جانور خریدنا جس پر قربانی واجب نہیں، اپنے آپ پر واجب کرنے کے قائم مقام ہے گویا عرفاً قربانی کی منت ماننے کی طرح ہے۔

وہ قربانی جو ہر عید کے موقع پر نذر اور قربانی کے لیے جانور خریدنے کی شرط کے بغیر ہر مالدار شخص پر واجب ہے، فقیر پر نہیں، تاکہ زندگی کی نعمت پر اللہ کا شکر ادا کرے، ابراہیم علیہ السلام کی سنت کو زندہ کرے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے بیٹے کے بدلے عید کے ایام میں دنبہ کی قربانی کا حکم دیا تھا۔ پل صراط پر اپنی سواری کے لیے[1] گناہوں کی مغفرت اور خطائیں معاف کرانے کے لیے قربانی دے۔ اگر قربانی کے جانور نے بچہ دے دیا تو ماں کے ساتھ اسے بھی ذبح کر دیا جائے۔ اگر فروخت کر دیا گیا ہو تو اس کی قیمت صدقہ کر دے، کیوں کہ ماں قربانی کے لیے متعین ہو چکی تھی۔

مستحب قربانی: مسافر کی قربانی، ایسے فقیر کی قربانی جس نے نہ تو قربانی کی منت مانی ہو اور نہ قربانی کا جانور خریدا ہو کیوں کہ قربانی کے وجوب کا سبب اور شرط موجود نہیں ہے۔

ابن جزی مالکی کی رائے یہ ہے[2] قربانی ذبح کرنے سے بالاتفاق متعین اور واجب ہو جاتی ہے۔ اور اس سے پہلے نیت سے واجب ہونے میں مالکی مذہب میں اختلاف ہے اور اگر منت میں متعین کر دی تو بھی بالاتفاق واجب ہو جائے گی۔ جب کسی نے کہا کہ میں نے اس جانور کو قربانی کے طور پر متعین کر دیا ہے تو دو اقوال میں سے ایک قول کے مطابق متعین ہو جائے گی۔ اگر اس دوران میں مر گئی تو دونوں آراء کے مطابق کچھ بھی واجب نہیں۔ اگر فروخت کر دی تو اس کی پوری قیمت سے دوسرا جانور قربانی کے لیے خریدنا واجب ہے۔

---

(۱) رافعی اور ابن الرفعہ نے یہ حدیث بیان کی۔ "اپنی قربانیوں کو بڑی (موٹی اور تازہ) بناؤ۔ اس لیے کہ پل صراط پر یہ تمہاری سواریاں ہوں گی۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔

(۲) القوانین الفقهية، ۱۸۹۔

لیکن مالکی مذہب کے دوسرے علماء الدردیر اور الدسوقی نے کہا ہے[۱] کہ مذہب مالکی کی مستند اور مشہور روایت یہ ہے کہ قربانی صرف ذبح کرنے پر واجب ہوتی ہے۔ منت سے واجب نہیں ہوتی۔ نیز ان کی رائے میں قربانی کے جانور کا جو بچہ ماں کے ذبح کرنے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو اسے ذبح کرنا مستحب ہے واجب نہیں کیوں کہ قربانی کا جانور صرف ذبح کرنے سے متعین ہوتا ہے نذر سے متعین نہیں ہوتا۔

شافعیہ کی صحیح روایت اور حنابلہ کے بقول[۲] اگر جانور خریدتے وقت قربانی کی نیت کی لیکن زبان سے نہیں کہا تو قربانی متعین نہیں ہو گی کیوں کہ ثواب کی نیت سے اپنی ملکیت ختم کر دینا محض نیت سے حاصل نہیں ہوتا۔ قربانی یا تو نذر سے واجب ہوتی ہے مثلاً یوں کہے اللہ کے لیے مجھ پر اس بکری کی قربانی واجب ہے یا کسی جانور کو متعین کرتے ہوئے کہے: یہ قربانی کا جانور ہے یا میں نے اسے قربانی قرار دے دیا ہے، تاکہ اس کی ملکیت ختم ہو جائے۔ قرار دینے کا مطلب منت ماننا ہے، اس کی وجہ سے قربانی واجب ہو جائے گی اور اس صورت میں اس سے کھانا جائز نہیں۔ اگر کہے کہ میں نے نفل قربانی کی نیت کی تھی تو یہ قول قابل قبول نہیں ہے۔ اگر کہے: ان شاء اللہ قربانی ہے تو قربانی متعین نہیں ہو گی اور نہ واجب ہو گی۔ اگر کوئی شخص گونگا ہے لیکن ایسا اشارہ کرتا ہے جو قابل فہم ہے تو وہ اشارہ ایسا ہی ہے جیسے بولنے والے کی گفتگو۔ ایسی قربانی کو اگلے سال تک مؤخر کرنا درست نہیں۔ اسے قربانی کے موقع پر ذبح کرنا ضروری ہے۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیہ، ۲:۱۲۲، ۱۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴:۲۸۳، ۲۸۸، ۲۹۱؛ المہذب، ۱:۲۴۰ وبعد؛ حاشیۃ الباجوری، ۲، ۳۰۵؛ المغنی، ۸:۶۲۷ وبعد؛ کشاف القناع، ۳:۸۔

اگر قربانی کا متعین یا منت کا جانور بچہ دے دے تو بچہ ماں کے تابع ہے۔ اس کے ساتھ ہی ذبح کر دیا جائے گا اور بچے کا وہی حکم ہے جو ماں کا ہے، خواہ قربانی قرار دیتے وقت ماں حاملہ تھی یا بعد میں حاملہ ہوئی اور جانور کا مالک اس کا دودھ نہ پیئے، ہاں! اگر بچے کی خوراک سے بچ جائے تو جائز ہے اور اگر نہ بچے تو اس کا دودھ اپنے استعمال میں لانا جائز نہیں۔

بحث ۲: قربانی کی شرائط

اس بحث میں تین مطالب ہیں:

مطلب ۱: قربانی کے واجب یا سنت ہونے کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک قربانی کے واجب اور دوسرے ائمہ کے نزدیک سنت ہونے کی شرط قربانی کی استطاعت ہے۔ اگر کوئی شخص عید الاضحی کے ایام میں قربانی کرنے سے عاجز ہے تو اس سے قربانی کا مطالبہ نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک استطاعت سے مراد وہ استطاعت ہے جو صدقہ فطر کے لیے ہے[۱] یعنی دو سو درھم کا جو کہ زکوٰۃ کا نصاب ہے یا اس کے برابر سامان کا مالک ہو یا جو اس کی رہائش، لباس اور اپنی اور اپنے زیر کفالت افراد کی ضروریات سے زائد ہو۔

مالکیہ کے نزدیک [۲] استطاعت سے مراد یہ ہے کہ قربانی کی قیمت کا اس سال کے دوران ضرورت مند نہ ہو اور اگر قرض لینا چاہے تو اسے قرض مل سکے۔

---

(۱) الدرالمختار، ۵: ۲۲۲؛ اللباب، ۳: ۲۳۲؛ تبیین الحقائق، ۶: ۳۔

(۲) شرح الرسالۃ لابن ابی زید القیروانی، ۱: ۳۶۷۔

شافعیہ کے نزدیک صاحب استطاعت[۱] وہ شخص ہے جو عید کے دن اور ایام تشریق میں اپنی اور اپنے زیر کفالت افراد کی ضرورت سے زائد اتنے سرمائے کا مالک ہو جس سے قربانی کا جانور خریدا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ قربانی کا وقت ہے جیسے کہ صدقہ فطر کا وقت متعین ہے۔ شافعیہ کی شرط یہ ہے کہ قربانی کی قیمت عید کے دن اور رات کے اخراجات سے زائد اس کے پاس موجود ہو۔

حنابلہ کے نزدیک صاحب استطاعت[۲] وہ شخص ہے جو قربانی کے جانور کی قیمت کے حصول پر قادر ہو خواہ قرض لے کر، بشرطیکہ بعد میں قرض ادا کر سکتا ہو۔

مطلب ۲: قربانی کے درست ہونے کی شرائط

قربانی کے درست ہونے کی حسب ذیل شرائط ہیں:[۳]

ا۔ قربانی کے جانور کا واضح عیوب سے پاک ہونا

قربانی کا جانور ایسے واضح عیوب سے پاک ہو جو عادتاً گوشت میں کمی یا صحت کے لیے خرابی کا باعث بنتے ہیں۔ مثلاً وہ چار عیب جو قربانی کے درست ہونے سے بالاتفاق مانع ہیں، یہ ہیں: واضح طور پر کانا ہونا، واضح مریض ہونا، لنگڑا ہونا اور بہت زیادہ لاغر (دُبلا) ہونا۔ پس واضح طور

(۱) حاشیة الباجوری، ۲:۳۰۴۔

(۲) کشاف القناع، ۳:۱۸۔

(۳) البدائع، ۵:۷۳۔ ۷۵؛ الشرح الصغیر للدردیر، ۲:۱۴۱۔ ۱۴۴؛ القوانین الفقهیة،۱۸۶؛ مغنی المحتاج، ۴:۲۸۶ وبعد؛ المغنی، ۸:۶۲۳، ۶۳۶، وبعد۔

پر کانے، بیمار جانور یا ایسے لنگڑے جس کا لنگڑا ہونا ظاہر ہو اور ایسا کمزور جس کی ہڈیوں میں بھیجا نہ رہا ہو، ایسے جانوروں کی قربانی نص حدیث کی رو سے درست نہیں ہے"[۱]۔

مختلف مذاہب میں دیگر عیوب کی مزید تفصیل قربانی کے جانور کی بحث میں بیان ہو گی۔

۲۔ قربانی کا خاص وقت ہو: حنفیہ کے نزدیک قربانی کے دن اور راتیں یہ ہیں: دو راتوں میں سے ایک ذوالحجہ کی گیارہویں کی رات اور دوسری ذوالحجہ کی بارہویں کی رات ہے۔ عید الاضحیٰ کی رات یعنی ذوالحجہ کی دسویں کی رات اور چوتھی رات یعنی ذوالحجہ کی تیرہویں کی رات کو قربانی درست نہیں کیوں کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا قول ہے کہ قربانی کے تین دن ہیں۔ دنوں کا ذکر لغت کے اعتبار سے راتوں کو بھی شامل ہے لیکن راتوں کو قربانی کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔

ذبح کے وقت کی مزید وضاحت "قربانی کے وقت" کی بحث میں آئے گی۔

مالکیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ قربانی دن کے وقت ہو۔ اگر رات کے وقت جانور ذبح کیا تو قربانی درست نہیں ہو گی اور پہلے دن کے سوا دن کا آغاز طلوع فجر سے ہوگا۔

---

(۱) احمد؛ اور سنن اربعہ نے براء بن عازبؓ سے روایت کی۔ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ عجفاء اس جانور کو کہتے ہیں جو اتنا کمزور ہو کہ اس کی ہڈیوں کا بھیجا بھی ختم ہو گیا ہو۔ دوسرے محدثین نے الکسیر اور الضلع کے الفاظ روایت کیے ہیں یعنی لنگڑا، لا تنقی یعنی اس میں بھیجا نہیں رہا۔ نووی کہتے ہیں کہ براءؓ کی حدیث میں مذکور چاروں عیب یعنی کانا ہونا، لنگڑا ہونا، بیماری اور کمزوری ایسے عیوب ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے قربانی جائز نہ ہونے پر اجماع ہے۔ اسی طرح جو خرابی اس طرح کی ہو یا اس سے زیادہ ہو مثلاً اندھا پن، پاؤں کٹا ہوا ہونا وغیرہ۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۱۵۔۱۱۶)۔

مالکیہ نے دو اور شرائط کا اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہیں:(۱)

ا۔ ذبح کرنے والے کا اسلام: کافر کے ذبح کرنے سے قربانی درست نہیں ہوتی۔ خواہ اسے قربانی کرنے والے نے نائب بنایا ہو اور وہ اہل کتاب ہو۔ تاہم اسے کھانا جائز ہے۔ مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک (۲) مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور مسلمان ہی ذبح کرے۔ ذمی اہل کتاب کا ذبح کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ یہ ثواب کا کام ہے اور اہل کتاب ثواب کی اہلیت نہیں رکھتے۔ اگر اس نے مسلمان کے نائب کے طور پر ذبح کر دیا تو جائز ہے لیکن مکروہ۔

۲۔ قربانی کی قیمت میں عدم شرکت: اگر چند لوگ قیمت میں شریک ہو گئے یا جانور چند لوگوں کی مشترکہ ملکیت تھا اور انہوں نے اپنی طرف سے قربانی کے طور پر ذبح کر دیا تو کسی ایک کی قربانی بھی ادا نہیں ہو گی۔ اونٹ اور گائے میں ذبح کرنے سے پہلے ثواب میں زیادہ سے زیادہ سات آدمیوں کی شرکت ہو سکتی ہے، بعد میں نہیں۔ اسی طرح بکری میں بھی شرکت نہیں ہو سکتی۔ ثواب میں شریک ہونے کے لیے ان کے نزدیک مشہور قول کے مطابق تین شرائط ہیں:

ا۔ قربانی کے جانور کے مالک کا قریبی ہو مثلاً بیٹا، بھائی، بھتیجا، بیوی بھی ان میں شامل ہے۔

۲۔ ایسے افراد میں سے ہو جن کا نفقہ وہ ادا کرتا ہو، خواہ نفقہ واجب ہو جیسے ضرورت مند بیٹا یا باپ یا واجب نہ ہو جیسے بھائی اور بھتیجا۔

۳۔ اس کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتے ہوں۔

---

(۱) الشرح الصغیر، ۲: ۱۴۱ وبعد۔

(۲) اللباب شرح الکتاب، ۳: ۲۳۶؛ المھذب، ۱: ۲۳۹؛ المغنی، ۸: ۶۴۰۔

مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک [۱] اونٹ اور گائے کی قربانی میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

اگر ان میں سے ہر ایک کو ساتواں حصہ دیا جائے تو اونٹ اور گائے میں سات آدمیوں کا شریک ہونا درست ہے۔ سات سے زیادہ شریک نہیں ہو سکتے اور نہ یہ درست ہے کہ کسی کا حصہ ساتویں حصہ سے کم ہو۔

مطلب ۳: قربانی کے مکلّف کی شرائط:

فقہاء کا اتفاق ہے [۲] کہ قربانی کا مطالبہ آزاد، بالغ، عاقل، مقیم، صاحب استطاعت مسلمان سے ہے۔ مسافر اور نابالغ سے قربانی کے مطالبہ میں اختلاف ہے۔

مسافر کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے [۳] کہ اس پر قربانی نہیں ہے کیوں کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جب مسافر ہوتے تو قربانی نہیں کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ مسافر پر جمعہ ہے نہ قربانی [۴]، کیوں کہ قربانی ادا کرنے کے لیے ایسے اسباب کرنے پڑتے ہیں جن کا اہتمام مسافر کے لیے مشکل ہے اور وقت گزرنے پر قربانی کا موقع باقی نہیں رہتا، پس حرج دور کرنے کی غرض سے جمعہ کی طرح قربانی بھی مسافر پر واجب نہیں ہے۔

---

(۱) تبیین الحقائق، ۶:۲۔۳؛ مغنی المحتاج، ۲۸۵:۴؛ کشاف القناع، ۶۱۸:۲؛ المغنی، ۶۱۹:۸۔

(۲) اللباب، ۲۳۲:۳؛ تکملۃ الفتح، ۶۷:۸؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۶؛ الشرح الکبیر، ۱۱۸:۲؛ مغنی المحتاج، ۲۸۳:۴؛ کشاف القناع، ۱۷:۳۔

(۳) تکملۃ الفتح، ۷۱:۸؛ تبیین الحقائق، ۶:۳؛ الدرالمختار، ۲۲۲:۵۔

(۴) زیلعی نے ان دونوں آثار کے بارے میں کہا ہے کہ غریب ہیں۔ نصب الرایۃ، ۲۱۱:۴۔

مالکیہ کہتے ہیں(۱) حاجی کے سوا دوسرے مسافر کے لیے قربانی سنت ہے۔ حاجی کے لیے لیے ہدی(۲) سنت ہے اور غیر حاجی کے لیے مطلقاً قربانی سنت ہے، خواہ مسافر ہو یا اپنے شہر میں ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں(۳) ہر مسلمان کے لیے قربانی سنت ہے، مسافر ہو خواہ حاجی ہو یا کچھ بھی ہو کیوں کہ "رسول اللہ ﷺ نے منیٰ میں اپنی ازواج مطہرات کی طرف سے گائے کی قربانی دی تھی" اور شیخین نے روایت کیا ہے۔ اس سے ان لوگوں کی تردید ہوتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حاجی کے لیے منیٰ میں قربانی کرنا سنت نہیں ہے، وہاں جو جانور ذبح کیا جاتا ہے وہ ہدی ہے قربانی نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ مسافر وغیرہ کے لیے قربانی سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مسافر پر قربانی نہیں ہے۔

نابالغ کی طرف سے قربانی

نابالغ کے مال سے قربانی کرنا واجب ہے، یہی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا صحیح تر قول ہے۔ نابالغ کا باپ یا اس کا ولی قربانی دے اور نابالغ جتنا کھا سکتا ہو اس میں سے کھائے۔ باقی ماندہ سے کوئی ایسی چیز خریدی جا سکتی ہے جس کی ذات سے نفع حاصل کیا جائے مثلاً ڈول اور چھلنی مگر وہ ایسی چیز نہ ہو جو خرچ ہو جائے۔ ولی اپنی ہر نابالغ اولاد کی

---

(۱) الشرح الكبير، ۲:۱۱۸؛ القوانين الفقهية، ۱۸۶؛ بداية المجتهد، ۱:۴۱۵۔

(۲) ہدی سے مراد وہ جانور ہے جو قربانی کے لیے حرم میں لے جایا جائے۔ چوں کہ یہ اللہ کے لیے ہدیہ کیا جاتا ہے اس لیے اس کو ہدی کہتے ہیں۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴:۲۸۳؛ كشاف القناع، ۳:۱۷۔

طرف سے ایک بکری ذبح کرے یا سات افراد کی طرف سے ایک اونٹ یا گائے ذبح کرے جیسا کہ صدقہ فطر کا حکم ہے۔

امام محمدؒ اور زفرؒ کہتے ہیں کہ ولی اپنے مال سے قربانی کرے نہ کہ نابالغ کے مال سے۔

حنفیہ کی ظاہر روایت جو کہ بعض حنفیہ کے نزدیک راجح اظہر روایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے [۱] یہ ہے کہ قربانی مستحب ہے اور چھوٹے لڑکے پر واجب نہیں ہے، اور نہ ہی باپ باپ کے ذمے نابالغ لڑکے کے مال سے قربانی کرنا ضروری ہے کیوں کہ یہ محض عبادت ہے اور عبادت میں اصل یہ ہے کہ کسی پر کسی دوسرے کی وجہ سے واجب نہ ہوں جب کہ صدقہ فطر میں اپنے بچوں پر خرچ کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے [۲] اور اس کا سبب وہ افراد ہیں جو زیر کفالت ہیں اور جن پر ولایت حاصل ہے۔ یہی رائے تمام آراء سے راجح ہے۔

مالکیہ نے بھی یہی کہا ہے [۳] کہ نابالغ کے لیے قربانی مسنون ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں [۴] نابالغ کے لیے قربانی مسنون نہیں۔

---

(۱) الدرالمختار، ۵: ۲۲۲؛ تبیین الحقائق، ۶: ۲۔ ۳؛ تکملۃ الفتح، ۸: ۶۷؛ اللباب، ۳: ۲۳۲ وبعد۔

(۲) المؤونۃ: وہ مال جو جان اور مال کی حفاظت کے لیے خرچ کیا جائے۔ صدقہ فطر ایک ایسی عبادت ہے جس میں اپنے بچوں پر خرچ کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ عبادت اس اعتبار سے کہ فقراء پر صدقہ کرکے اللہ کا قرب حاصل کیا جاتا ہے اور بچوں پر اضافی خرچ اس اعتبار سے کہ حنفیہ کے نزدیک مکلف پر دوسرے لوگوں کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جن کی کفالت اس کی ذمہ داری ہو اور جن پر ولایت حاصل ہو مثلاً خادم اور نابالغ اولاد جیسا کہ ان کے لازمی اخراجات واجب ہیں۔ (مؤلف کی کتاب: اصول فقہ ۱: ۱۵۳، طبع دارالفکر)۔

(۳) الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۸۔

(۴) مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۳؛ کشاف القناع، ۳: ۱۷؛ قلیوبی وعمیرہ علی المحلی علی المنہاج، ۴: ۲۴۹۔

خلاصہ یہ ہے کہ ولی کے اپنے مال سے نابالغ کی طرف سے قربانی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب نہیں ہے۔

قربانی کے مکلف پر قربانی کرنے کے لیے نیت شرط ہے[۱]

نیت کے بغیر قربانی درست نہیں کیوں کہ جانور کبھی گوشت کھانے کے لیے ذبح کیا جاتا ہے اور کبھی ثواب کی نیت سے۔ پس بلانیت کوئی عمل ثواب نہیں ہو سکتا کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اعمال کا دار ومدار نیت پر ہے اور ہر شخص کو وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی"[۲]۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "جس کی نیت نہیں اس کا عمل نہیں"۔

کاسانی کہتے ہیں کہ: عمل سے مراد کار ثواب ہے۔ پس نیت کے بغیر قربانی نہیں ہوئی۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیت قربانی کے جانور کے ذبح کے وقت ہونی چاہیے کیوں کہ ذبح کرنا بذات خود ثواب ہے۔ نیت دل سے کر لینا کافی ہے زبان سے الفاظ ادا کرنا شرط نہیں کیوں کہ نیت دل کا فعل ہے، زبان سے ذکر کرنا اس کی دلیل ہے۔

حنفیہ کے ہاں یہ بھی شرط ہے کہ قربانی کے مشترک جانور میں کوئی ایسا شریک نہیں ہونا چاہیے جس کی نیت ثواب کی نہ ہو بلکہ گوشت کی ہو۔ اگر ایک اونٹ یا گائے میں سات افراد شریک ہیں اور ان میں سے باقی سب کی ثواب کی نیت ہے صرف ایک آدمی گوشت کی نیت سے شریک ہے تو کسی کی قربانی صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ ثواب خون بہانا ہے جس کا تجزیہ تقسیم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ ایک ہی فعل اور ایک ہی ذبح ہے۔ شافعیہ کے ہاں

---

(۱) البدائع، ۵:۷۱؛ القوانين الفقهية، ۱۸۷؛ مغني المحتاج، ۴:۲۸۹؛ كشاف القناع، ۳:۶۔

(۲) بخاری اور مسلم نے بلکہ صحاح ستہ نے حضرت عمرؓ بن الخطاب سے روایت کی۔

اس نوعیت کی شرکت کی اجازت ہے[۱]۔ شرکاء کو گوشت تقسیم کرنے کا حق حاصل ہے، لہٰذا صحیح تر قول کے مطابق یہ حصوں کی تقسیم کا عمل ہے۔

بحث ۳: قربانی کا وقت

قربانی کے اوّل وآخر وقت میں اور عید کی راتوں میں قربانی کرنے کے بارے میں فقہاء کے جزئی اختلافات ہیں، لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ قربانی کا افضل وقت پہلا دن اور زوال آفتاب سے پہلے کا وقت ہے کیوں کہ یہی سنت ہے۔ براء بن عازبؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "آج کے دن ہم سب سے پہلے نماز پڑھیں گے، پھر لوٹ آئیں گے اور جانور ذبح کریں گے۔ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کے مطابق عمل کیا۔ جس نے اس سے پہلے جانور ذبح کر دیا اس نے اپنے خاندان کے لیے پہلے سے گوشت تیار کر دیا، اس کا قربانی سے کوئی تعلق نہیں"[۲]۔ مذکورہ بالا حدیث کی روشنی میں اس امر پر اتفاق ہے کہ نماز عید سے پہلے یا عید کی رات قربانی جائز نہیں، جن امور میں فقہاء کا اختلاف ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں[۳] قربانی کا وقت عید الاضحیٰ کی صبح صادق سے شروع ہو کر تیسرے دن کے غروب آفتاب تک رہتا ہے البتہ جن شہروں میں نماز عید ادا کی جاتی ہے وہاں پہلے دن عید کی نماز سے پہلے قربانی کرنا جائز نہیں البتہ خطبہ سے پہلے جائز ہے۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴:۲۸۵۔

(۲) بخاری؛ مسلم (نصب الرایة، ۴:۲۱۲)۔

(۳) البدائع، ۵ :۷۳ ۔ ۷۵؛ تکملة فتح القدیر، ۸ :۷۲ وبعد؛ تبیین الحقائق،۶:۴ وبعد؛ الدرالمختار، ۵ :۲۲۲۔ ۲۲۵؛ اللباب شرح الکتاب، ۳:۲۳۳ وبعد۔

پہلے دن نماز عید نہیں ادا کی جا سکی تو اتنا وقت گزرنا ضروری ہے جس میں نماز عید ادا کی جاتی ہے۔ البتہ گاؤں کے لوگ جن پر نماز عید نہیں ہے وہ پہلے دن فجر کے بعد ذبح کر سکتے ہیں۔

اگر بکری گم ہو گئی یا چوری ہو گئی اور اس کی جگہ دوسری خرید لی پھر پہلی بھی مل گئی تو افضل یہ ہے کہ دونوں ذبح کر دے۔ اگر صرف پہلی ذبح کی تو بھی جائز ہے اور اگر دوسری قیمت میں پہلی کے برابر یا اس سے زیادہ ہے تو دوسری ذبح کرنا بھی جائز ہے۔

اگر لوگوں کو عید کے دن کی تعیین میں غلطی لگ جائے اور وہ نماز عید پڑھ لیں، قربانی کر لیں، بعد میں معلوم ہو کہ وہ عرفہ کا دن تھا تو نماز اور قربانی درست ہو جائے گی کیوں کہ اس قسم کی غلطی سے بچنا ممکن نہیں پس اس کے جواز کا حکم ہے تاکہ تمام لوگوں کو تحفظ حاصل ہو جائے۔

جانور ذبح کرنے کے تین دن ہیں۔ عید کا دن اور اس کے بعد کے دو دن۔

رات کو قربانی کرنا مکروہ تنزیہی ہے کیوں کہ رات کی تاریکی میں ذبح میں غلطی ہونے کا احتمال ہے۔ یہ مسئلہ درمیان کی دو راتوں کے بارے میں ہے نہ کہ پہلی اور چوتھی رات کے بارے میں ان میں قربانی مطلقاً جائز نہیں۔

اگر کسی نے قربانی نہیں کی تا آنکہ وقت گزر گیا تو قربانی کا جانور زندہ صدقہ کر دے، بشرطیکہ قربانی کی منت مان کر اس نے اپنے اوپر واجب کر لی تھی یا کسی فقیر یا مال دار نے قربانی کا جانور خرید لیا تھا، کیوں کہ جانور خرید لینا عرفاً منت کی طرح ہے۔ اگر مال دار شخص نے جانور نہ خریدا ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ بکری کی قیمت صدقہ کر دے جیسا کہ البدائع میں ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا قول ہے کیوں کہ قربانی مال دار پر واجب ہے اور فقیر پر قربانی کی نیت سے قربانی کا جانور خریدنے سے واجب ہوتی ہے۔

نماز عید کے بعد اور خطبے سے پہلے قربانی کے جانور کے ذبح کرنے کے جواز پر حنفیہ کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے کہ "جس نے نماز سے پہلے جانور

ذبح کیا، اس نے اپنے لیے کیا، اور جس نے نماز کے بعد کیا اس کی قربانی صحیح ہو گئی اور اس نے مسلمانوں کا صحیح طریقہ اختیار کیا"۔ بخاری میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "جس نے نماز سے پہلے جانور ذبح کیا وہ دوبارہ کرے، جس نے نماز کے بعد جانور ذبح کیا، اس کی قربانی درست ہو گئی اور اس نے مسلمانوں کا صحیح طریقہ اختیار کیا"۔ رسول اللہ ﷺ نے نماز کے بعد جانور ذبح کرنے کی ترتیب بتائی، خطبہ کے بعد نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کا اعتبار ہے، خطبہ کا نہیں۔

قربانی کے لیے تین دن کی تحدید کی دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا، "قربانی کے تین دن ہیں اور پہلا دن سب سے افضل ہے"[۱]۔ ابن عمرؓ کہا کرتے تھے، قربانی عید الاضحیٰ کے دن کے بعد دو دن ہیں[۲]۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں[۳] نماز عید کے امام کے لیے قربانی کا وقت نماز اور خطبے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ اگر اس سے پہلے ذبح کر دیا تو جائز نہیں اور امام کے سوا دوسرے لوگ پہلے دن امام کے ذبح کرنے کے بعد ذبح کریں اور اگر امام قربانی نہ کر رہا ہو تو اتنا وقت گزرنے کے بعد ذبح کریں جتنے میں امام اپنی قربانی کر سکتا ہے۔ اگر کسی نے دانستہ امام سے پہلے قربانی کا جانور ذبح کر دیا تو اس کی قربانی صحیح نہیں ہو گی، دوبارہ قربانی کرے۔ پس نماز سے پہلے اور امام کے ذبح کرنے سے پہلے قربانی نہیں ہوتی۔ البتہ اگر کسی شخص نے اپنے قریب تر امام کا انتظار کیا لیکن امام اپنا قربانی کا جانور باہر نہیں لایا اور اس نے خیال کیا کہ امام نے قربانی کر دی ہو گی، اس لیے اس سے پہلے قربانی کر لی تو جائز ہے۔ اگر امام نے کسی شرعی عذر کی بناء

---

(۱) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بہت غریب ہے۔

(۲) مالک: موطا میں روایت کی ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے، المرجع السابق۔

(۳) الشرح الکبیر، ۲: ۱۲۰-۱۲۲؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۲۱ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۱۸۶ وبعد۔

پر قربانی میں دیر کردی تو زوال کے قریب تک اتنے وقت تک انتظار کرے کہ زوال سے پہلے قربانی کا جانور ذبح کرسکے تاکہ افضل وقت فوت نہ ہو جائے۔

ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے[1] کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تھا کہ جس کسی نے آپؐ سے پہلے قربانی کرلی ہے وہ دوبارہ قربانی کرے اور لوگ آپ سے پہلے قربانی نہ کریں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام سے پہلے قربانی کرنا جائز نہیں۔

نیز جندب بن سفیان البجلی[2] کی روایت ہے کہ "نماز کے بعد قربانی کی جائے، جس کسی نے نماز سے پہلے قربانی کی وہ اس کی جگہ دوسری قربانی کرے اور جس نے ابھی نہیں کی تاآنکہ ہم نے نماز پڑھ لی تو اللہ کا نام لے کر ذبح کرو"۔ پہلے دن کے سوا دوسرے اور تیسرے دن قربانی کا وقت طلوع فجر سے شروع ہو جاتا ہے لیکن اتنی تاخیر مستحب ہے کہ سورج بلند ہو جائے اور اگر کسی مسلمان نے قربانی کے دن زوال آفتاب سے پہلے قربانی نہیں کی تو افضل یہ ہے کہ باقی دن میں قربانی کرے۔ اگر دوسرے دن بھی قربانی نہیں کر سکا تو افضل یہ ہے کہ تیسرے دن چاشت تک قربانی مؤخر کردے اور اگر تیسرے دن اس وقت تک بھی نہیں کر سکا تو زوال آفتاب کے بعد قربانی کرے کیوں کہ اب انتظار کے لیے مزید وقت نہیں ہے۔

قربانی کو ذبح کرنے کا وقت قربانی کے تیسرے دن کے آخر تک یعنی سورج غروب ہونے تک رہتا ہے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے اور یہی حنابلہ کی بھی رائے ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا، کیوں کہ "ایام معلومات" کی تفسیر یہی ہے کہ قربانی کا دن اور اس کے بعد کے دو دن، جس کا ذکر اس آیت میں ہے: لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي

---

(۱) احمد؛ مسلم۔

(۲) متفق علیہ؛ احمد (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۳)۔

أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ،الحج ۲۲:۲۸ (تاکہ لوگ اپنے منافع کا مشاہدہ کریں اور متعین ایام میں اللہ کا نام یاد کریں کہ اس نے انہیں جانور اور مویشی عطا کیے)۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں(۱) قربانی کا وقت قربانی کے دن سورج نکلنے کے بعد دو مختصر رکعات اور دو خطبوں کا وقت گزرنے کے بعد شروع ہو جاتا ہے، پھر جب افق میں سورج ایک نیزے(۲) کے برابر ہو جائے جو چاشت کی نماز کا وقت ہے، تو وہ قربانی کا افضل وقت ہے۔ اگر اس سے پہلے ذبح کر لیا تو قربانی نہیں ہوگی کیوں کہ صحیحین کی حدیث میں براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ "آج ہم سب سے پہلے نماز پڑھیں گے، پھر لوٹ کر قربانی کریں گے۔۔۔" اس سے صرف یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ اگر حجاج عرفہ کے میدان میں غلطی سے آٹھ ذوالحجہ کو وقوف کریں اور نو کو قربانی کریں بعد میں معلوم ہو کہ غلط کیا تھا تو ایک ضعیف رائے کے مطابق حج کے تابع ہو کر قربانی درست ہو جائے گی(۳)۔

قربانی کا وقت ایام تشریق کے آخری دن تک ہے راتیں اور دن دونوں ان میں شامل ہیں، امام شافعی کے نزدیک دس ذوالحجہ کے بعد تین دن ہیں کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "عرفہ سارے کا سارا موقف ہے اور ایام تشریق سارے کے سارے قربانی کے ایام ہیں"(۴)۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴:۲۸۷ وبعد؛ اللباب، ۱:۲۳۷؛ المحلی علی المنهاج، ۴:۲۵۲ وبعد؛ نهاية المحتاج، ۶:۸۔

(۲) نیزہ، لمبی لکڑی جس کے کنارے پر پھل ہوتا ہے۔

(۳) یہ شافعیہ کے ہاں مرجوح رائے ہے کہ حج درست ہو جاتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حج ہوتا ہے نہ قربانی۔

(۴) بیہقی، ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

ابن حبان کی روایت میں ہے۔ تمام ایام تشریق قربانی کے ایام ہیں [۱]۔

البتہ رات کے وقت قربانی کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یا تو ذبح میں غلطی کا اندیشہ ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ فقراء رات کے وقت قربانی کے گوشت کے لیے نہیں آسکتے جیسا کہ دن کے وقت آسکتے ہیں۔

جس کسی نے متعین نذر مانی، مثلاً کہا، مجھ پر اللہ کے لیے اس گائے کی قربانی واجب ہے، اس کے لیے مذکورہ وقت کے اندر اس کی قربانی واجب ہے، اسے اگلے سال تک مؤخر کرنا جائز نہیں۔ اگر قربانی کے وقت یا اس سے پہلے ذبح پر اختیار ہونے سے پہلے ضائع ہو گئی تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں، کیوں کہ وہ اس کے پاس امانت تھی اور اس نے اس میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ اگر اسے دانستہ ضائع کر دیا تو اس قیمت کی اور گائے خرید کر اس قربانی کے موقع پر ذبح کرے۔

۳۔ حنابلہ کہتے ہیں [۲] قربانی کا وقت چاشت کے وقت نماز عید اور دو مختصر خطبوں کا وقت گزرنے کے بعد شروع ہوتا ہے جیسے کہ شافعیہ کی رائے ہے۔ افضل یہ ہے کہ نماز، خطبے اور اگر امام قربانی کر رہا ہو تو اس کی قربانی کے بعد ذبح کیا جائے تاکہ اختلاف سے بچ سکیں۔ اس مسئلے میں شہر اور دیہات کا کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر کسی عذر وغیرہ کی وجہ سے زوال آفتاب سے پہلے نماز عید نہیں پڑھی جا سکی تو قربانی کرنے والا زوال کے وقت یا اس کے بعد قربانی کرلے کیوں کہ نماز عید کا وقت نکل گیا ہے۔ اب قربانی اس کے تابع نہیں رہی۔

---

(۱) احمد، دار قطنی نے روایت کی ہے کہ "تمام ایام تشریق میں قربانی کی جا سکتی ہے"۔ یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ تمام ایام تشریق یعنی عید کا دن اور اس کے بعد تین دن قربانی کے دن ہیں، (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۵) شافعیہ کے سوا تینوں ائمہ متفق ہیں کہ بعد کے دو دن ہیں۔

(۲) المغنی، ۸: ۶۳۶ وبعد، کشاف القناع، ۳: ۶۔

اگر نماز سے پہلے قربانی کر لی تو درست نہیں، واجب قربانی یعنی منت یا متعین قربانی کے بدلے میں قربانی کرنا واجب ہے کیوں کہ یہ قربانی واجب تھی جو اپنے وقت سے پہلے کر دی گئی اس لیے اس کا بدل واجب ہے، دوسرے دن، دن کے شروع میں ہی قربانی کی جا سکتی ہے کیوں کہ اس روز نماز عید واجب نہیں۔

ایام تشریق کے دوسرے دن کے اختتام تک قربانی کی جا سکتی ہے یعنی قربانی کے تین دن ہیں: عید کا دن اور اس کے بعد کے دو دن جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔

افضل یہ ہے کہ دن میں ذبح کرے، رات میں ذبح کرنا جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔ اس لیے اختلاف سے بچنا افضل ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ "آپ نے رات کے وقت قربانی کرنے سے منع فرمایا"[1]۔ نیز رات میں گوشت تقسیم کرنا مشکل ہے، پس پس تازہ گوشت تقسیم نہیں ہو سکے گا جس سے مقصد میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔

اگر قربانی کا جانور ذبح کرنے کا وقت نکل جائے تو اگر قربانی واجب تھی تو قضاء کے طور پر ذبح کرے اور جس طرح اداء قربانی کا گوشت تقسیم کیا جا سکتا ہے اسی طرح قضاء کا بھی کرے اور اگر قربانی نفل تھی تو اسے اختیار ہے۔ اگر گوشت تقسیم کیا تو گوشت تقسیم کرنے کا ثواب ہوگا، قربانی کا نہیں۔ کیوں کہ اب یہ بکری فقط گوشت کی تھی، قربانی کی نہیں ہے۔

اگر کسی شخص نے خود اپنے اوپر قربانی واجب کر لی پھر وہ جانور مالک کی لاپرواہی کے بغیر گم ہو گیا یا چوری ہو گیا تو اس کے ذمے تاوان نہیں ہے کیوں کہ وہ اس کے پاس امانت تھا۔ اگر واپس مل جائے تو اسے ذبح کر لے، خواہ قربانی کے وقت کے اندر ملے یا بعد میں۔

---

(۱) طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی، اس کی سند میں ایک راوی متروک ہے، بیہقی نے حسن سے مرسلاً روایت کی، (نیل الاوطار، ۵ :۱۲۶)۔

بحث ۴: قربانی کا جانور

اس بحث میں چار مطالب ہیں:

مطلب ا: قربانی کے جانور کی قسم

علماء کا اتفاق ہے کہ قربانی صرف مویشیوں یعنی اونٹ، گائے، بھینس اور بھیڑ بکری کی تمام اقسام کی جائز ہے۔ نر ہو چاہے مادہ، خصی ہو یا خصی نہ ہو، مویشیوں کے سوا دوسرے جانوروں مثلاً جنگلی گائے یا ہرن وغیرہ کی قربانی جائز نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے :وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ، الحج ۲۲ : ۳۴(ہم نے ہر امت کے لیے قربانی مقرر کی ہے تاکہ اللہ نے جو انہیں مویشی دیے ہیں ان پر اللہ کا نام لیں) رسول اللہ ﷺ اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ سے مویشیوں کے سوا اور کسی جانور کی قربانی کرنا منقول نہیں۔ نیز قربانی ایسی عبادت ہے جو حیوانات سے متعلق ہے اس لیے زکوٰۃ کی طرح قربانی بھی مویشیوں پر ہوگی[1]۔

مویشی اور کسی دوسرے جانور کے ملاپ سے پیدا ہونے والا مثلاً پالتو اور جنگلی جانور کے ملاپ سے پیدا ہونے والا جانور اپنی ماں کے تابع ہوگا کیوں کہ تابع ہونے میں ماں ہی اصل ہے۔ یہی حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مویشیوں کی دو جنسوں سے پیدا ہونے والے جانور کی قربانی جائز ہے البتہ ماں باپ میں سے جو اعلیٰ ہو اس کی عمر کا اعتبار کیا جائے گا، بھیڑ اور بکری کے ملاپ

---

(۱) البدائع، ۵ :۶۹؛ اللباب، ۳ :۲۳۵؛ الدرالمختار، ۵ :۲۲۶؛ تبیین الحقائق، ۶ :۷؛ تکملة الفتح، ۸ :۷۶؛ الشرح الکبیر، ۲ :۱۱۸ وبعد؛ بداية المجتهد، ۱ :۴۱۶؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۴؛ المغنی، ۸ :۶۱۹ وبعد، ۶۲۳؛کشاف القناع، ۲ :۶۱۵ وبعد؛ القوانین الفقهية، ۱۸۸؛ المهذب، ۱ :۲۳۸۔

سے پیدا ہونے والا دو سال کا ہونا ضروری ہے۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پالتو اور جنگلی جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے کی قربانی درست نہیں ہے۔

فقہاء کا اختلاف ہے کہ کونسا جانور قربانی میں سب سے افضل ہے۔ اس میں دو آراہیں۔

مالکیہ کے نزدیک دنبہ سب سے افضل ہے۔ پھر گائے، پھر اونٹ، اس میں گوشت کی عمدگی کا اعتبار ہے نیز نبی اکرم ﷺ نے دو دنبوں کی قربانی دی تھی اور آپؐ افضل عمل اداء فرماتے تھے۔ اگر اس سے بہتر کوئی جانور ہوتا تو اسحاق (یا اسماعیل) کے فدیہ کے طور پر وہی دیا جاتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے برعکس ہے، وہ کہتے ہیں، سب سے افضل اونٹ کی قربانی ہے۔ پھر گائے کی پھر دنبے کی پھر بکرے کی، وہ گوشت کی کثرت کا لحاظ کرتے ہیں کہ اس طرح فقرا کو زیادہ گوشت ملتا ہے۔ نیز ارشاد نبویؐ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "جس شخص نے جمعہ کے روز غسل جنابت کی طرح غسل کیا، پھر جلدی جمعہ پڑھنے چل پڑا گویا اس نے اونٹ کی قربانی دی، جو دوسری ساعت میں گیا گویا اس نے گائے کی قربانی دی اور جو تیسری ساعت میں گیا گویا اس نے سینگوں والے دنبے کی قربانی دی"[1]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کا گوشت زیادہ ہے اس کی قربانی افضل ہے۔

مختلف مذاہب کی عبارتیں درج ذیل ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں[2] اگر گوشت اور قیمت میں دونوں جانور برابر ہوں تو جس کا گوشت عمدہ ہو اس کی قربانی افضل ہے۔ اگر دونوں میں فرق ہو تو جو ان میں سے بہتر ہے اس کی

---

(۱) ابن ماجہ کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، نیل الاوطار، ۳ :۲۳۷۔

(۲) الدرالمختار وحاشية، ۵ :۲۲٦ وبعد ۲۲۳؛ البدائع، ۵ :۸۰۔

قربانی افضل ہے۔ اگر گائے کا ساتواں حصہ اور بکری قیمت اور گوشت میں برابر ہوں تو بکری افضل ہے۔ اور اگر گائے کے ساتویں حصہ کا گوشت زیادہ ہو تو وہ افضل ہے، مینڈھا، بھیڑ سے افضل ہے اگر دونوں برابر ہوں ورنہ بھیڑ افضل ہے۔ بکری بکرے سے افضل ہے اگر دونوں کی قیمت یکساں ہو اور بکرا خصی نہ ہو[1] اور اونٹنی اور گائے اونٹ اور بیل سے افضل ہیں، اگر دونوں کی قیمت برابر ہو کیوں کہ ان کا گوشت اچھا ہوتا ہے۔ نر خصی افضل ہے ورنہ مادہ، سفید، سینگوں والا جانور دوسرے جانور سے افضل ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک[2] دنبہ افضل ہے، نر پھر خصی ہو پھر مادہ پھر بکرا پھر گائے، پھر اونٹ ان میں گوشت کی عمدگی کا اعتبار ہے اور نر مادہ سے مطلقاً افضل ہے اور سفید سیاہ سے۔ سفید کے سیاہ سے افضل ہونے میں شافعیہ اور حنابلہ بھی ان سے متفق ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کی عبارت یہ ہے[3] کہ سب سے عمدہ قربانی اونٹ کی ہے کیوں کہ اس کا گوشت زیادہ ہوتا ہے، پھر گائے کی کیوں کہ اونٹ کا گوشت بالعموم گائے کے گوشت سے زیادہ ہوتا ہے، پھر دنبہ، پھر بکرا کیوں کہ دنبہ کا گوشت بکرے سے اچھا ہوتا ہے اور بکرے کے بعد گائے یا اونٹ میں شرکت ہے، چنانچہ سات بکریاں ایک اونٹ یا گائے سے افضل ہیں، کیوں کہ بھیڑ بکریوں کا گوشت عمدہ ہوتا ہے نیز اونٹ میں شریک ہونے کی بہ

---

(۱) اگر خصی ہو تو دنبہ اور بکرا نر افضل ہے کیوں کہ امام احمد نے ابو رافعؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے دو سفید خصی دنبے قربانی کیے تھے"۔ خصی: جن کے خصیتین نکال دیے گئے ہوں، نیل الاوطار، ۵ :۱۱۹؛ زیلعی نے نصب الرایۃ، ۴ :۲۱۵ میں کہا ہے کہ یہ حدیث حضرت جابرؓ حضرت عائشہؓ ابوہریرہؓ اور ابوالدرداءؓ نے بھی روایت کی ہے۔

(۲) الشرح الکبیر، ۲ :۱۲۱؛ القوانین الفقهیة، ۱۸۸۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴ :۲۸۵ وبعد؛ المهذب، ۱ :۲۳۸؛ المغنی، ۸ :۶۲۱ وبعد؛ کشاف القناع، ۲ :۶۱۵ وبعد۔

نسبت بکری کی قربانی افضل ہے اگر گوشت کی مقدار میں دونوں برابر ہوں کیوں کہ بکری کی قربانی میں انفرادی طور پر خون بہانے کا عمل ہے اور اس کا گوشت عمدہ ہوتا ہے۔ اگر اونٹ کا ساتواں حصہ گوشت میں زیادہ ہو تو اس کی قربانی افضل ہے۔

دنبہ بکرے سے افضل ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے دنبے کی قربانی کی تھی اور اس کا گوشت زیادہ اچھا ہوتا ہے[1]۔ ایک سال کا دنبہ دو سال کے بکرے سے افضل ہے کیوں کہ اس کا گوشت عمدہ ہوتا ہے۔ نیز رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ایک سال کے دنبے کی قربانی بہت عمدہ قربانی ہے[2]۔ یعنی دو سال کے بکرے سے بہتر ہے۔

شافعیہ کے نزدیک نر جانور مادہ سے افضل ہے کیوں کہ اس کا گوشت عمدہ ہوتا ہے اور خصی جانور حنابلہ کے نزدیک بھیڑ سے افضل ہے کیوں کہ اس کا گوشت زیادہ ہوتا ہے اور عمدہ بھی، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خصی جانور کی بہ نسبت غیر خصی افضل ہے۔

موٹا جانور دبلے جانور سے افضل ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ ، الحج ۳۲:۲۲ (جو کوئی اللہ کے شعائر کی تعظیم کرتا ہے تو یہ دلوں کا تقویٰ ہے) ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ قربانی کے جانور کی تعظیم کرنے سے مراد ان کو موٹا تازہ کرنا اور خوب صورت بنا کر رکھنا ہے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

سفید جانور بھورے اور سیاہ جانور سے بہتر ہے کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے دو سفید دنبے قربانی میں ذبح فرمائے تھے، اور املح سفید کو کہتے ہیں۔ اس طرح شافعیہ و حنابلہ کے

---

(۱) عبادہ بن صامت نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی کہ "بہترین قربانی سینگوں والے دنبے کی ہے"۔

(۲) یہ حدیث غریب ہے۔ ترمذی اور احمد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے (نصب الرایۃ، ۴: ۲۱۶)

جذع: بکری کا بچہ جو دوسرے سال میں ہو اور گائے بھینس کا جو تیسرے سال میں ہو اور اونٹ کا جو پانچویں سال میں ہو۔

مذاہب میں رنگوں کی ترتیب تمام فقہاء کے اتفاق سے یوں ہو گی: سفید سب سے افضل ہے، پھر زرد، پھر سفیدی مائل، پھر سرخ، پھر سفید اور سیاہ رنگ ملا جلا، پھر سیاہ[۱]۔ احمد اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ "سفید و سیاہ ایک جانور کا خون اللہ کو دو سیاہ جانوروں کے خون سے زیادہ محبوب ہے"۔

مطلب ۲: قربانی کے جانور کی عمر

فقہاء کا اتفاق ہے کہ اونٹ گائے اور بکری کے ثنی کی قربانی جائز ہے اور دنبے کے جذع [۲] میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ [۳] کہتے ہیں کہ دنبہ اگر موٹا تازہ ہو تو چھ ماہ کا ہو کر ساتویں میں داخل ہو جائے تو جائز ہے۔ یہی بعض مالکیہ کی رائے ہے[۴] کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "دنبے کے جذع کی قربانی ہو جاتی ہے"[۵]، حنفیہ نے موٹا ہونے کا اندازہ یہ رکھا ہے کہ اگر اسے ایک سال کے دنبوں کے ساتھ ملا دیا جائے تو دیکھنے والے کو دور سے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان میں سے کون سا ایک سال سے کم عمر کا ہے۔

---

(۱) رنگوں کی ترجیح میں ایک قول یہ ہے کہ دیکھ بھال کے لیے ہے دوسرا یہ کہ خوبصورتی کے لیے اور تیسرا یہ کہ گوشت کی عمدگی کے لیے ہے۔

(۲) جذع: نوجوان، بکری کا بچہ جو دوسرے سال میں ہو، گائے بھینس کا جو تیسرے سال میں ہو اور اونٹ کا جو پانچویں سال میں ہو۔ ثنی: جس کے سامنے کے دودھ کے دو دانت ٹوٹ کے دو نئے نکل آئے ہوں، گائے اور بھینس تیسرے سال میں اور اونٹ پانچویں سال میں۔

(۳) البدائع، ۵: ۷۰؛ کشاف القناع، ۲: ۶۱۶؛ المغنی، ۸: ۶۲۳۔

(۴) القوانین الفقہیة، ۱۸۸۔

(۵) ابن ماجہ اور احمد نے ام بلال بنت ہلال سے انہوں نے اپنے والد سے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۵: ۱۱۴۔

دنبے اور بکرے کے جذع میں فرق یہ ہے کہ دنبے کا جذع جوان ہو جاتا ہے اور جفتی کر سکتا ہے جب کہ بکرے کا جذع جوان نہیں ہوتا اور جذع ہونے کا علم اس کی پیٹھ پر بالوں کے بڑھنے سے ہوتا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کی راجح رائے یہ ہے[۱] کہ اگر دنبہ ایک سال کا ہو کر دوسرے سال میں داخل ہو جائے تو اس کی قربانی درست ہے کیوں کہ امام احمدؒ وغیرہ نے روایت کی ہے: دنبے کی جذع کی قربانی کر لیا کرو یہ جائز ہے[۲]۔

دوسرے جانور جن کی قربانی درست ہے فقہاء کے نزدیک ان کی مندرجہ ذیل عمریں ہونی چاہیے[۳]:

حنفیہ کہتے ہیں کہ بکرا ایک سال کا ہو اور دوسرے میں داخل ہو گیا ہو، گائے اور بھینس دو سال کی ہو اور تیسرے میں داخل ہو گئی ہو، اونٹ پانچ سال کا ہو اور چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک بکرا ایک عربی سال کا ہو کر دوسرے سال میں واضح طور پر داخل ہو گیا ہو مثلاً ایک ماہ گزر گیا ہو جب کہ دنبہ صرف دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو تب بھی کافی ہے، گائے اور بھینس تین سال کی ہو اور چوتھے میں داخل ہو چکی ہوں، اونٹ پانچ سال کا ہو اور چھٹے میں داخل ہو گیا ہو۔

---

(۱) الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۹؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۱۹؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۴؛ المہذب، ۱: ۲۳۸۔

(۲) نسائی نے عقبہ بن عامر سے روایت کی کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ نوجوان دنبہ کی قربانی کی۔ احمد اور صحیحین نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے عقبہ بن عامر کو نوجوان دنبے کی قربانی کی اجازت دی۔ نیل الاوطار، ۵: ۱۱۴۔

(۳) اس مطلب کے لیے ملاحظہ کیجیے: ہر مذہب سے متعلق مذکور مراجع۔

شافعیہ کے نزدیک اونٹ کے لیے شرط یہ ہے کہ چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو اور گائے اور بکرا تیسرے سال میں جب کہ دنبہ دوسرے سال میں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بکرا پورے ایک سال کا ہو، گائے پورے دو سال کی اور اونٹ پورے پانچ سال کا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے مذاہب کا اتفاق ہے کہ اونٹ کی عمر پانچ سال ہونی چاہیے۔ گائے کی عمر کے بارے میں دو آراء ہیں، حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک دو سال اور مالکیہ کے نزدیک تین سال، بکرے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، شافعیہ کے سوا دوسروں کے نزدیک ایک سال اور شافعیہ کے نزدیک پورے دو سال ہونی چاہیے۔

مطلب ۳: قربانی کا کون سا جانور کتنے افراد کی طرف سے کافی ہے؟

فقہاء کا اتفاق ہے[1] کہ بکری، بھیڑ کی قربانی صرف ایک آدمی کی طرف سے کافی ہے ہے اور اونٹ، گائے سات افراد کی طرف سے کیوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "ہم نے حدیبیہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اونٹ اور گائے کی قربانی سات سات آدمیوں کی طرف سے کی"[2]۔ مسلم میں یہ الفاظ ہیں: "ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج کا احرام

---

(۱) البدائع، ۵ :۷۰؛ تبیین الحقائق، ۶:۳؛ تکملة الفتح، ۸ :۷۶؛ الدرالمختار، ۵ :۲۲۲؛ القوانین الفقهیة، ۱۸۶؛ بدایة المجتهد، ۱ :۴۲۰؛ الشرح الکبیر، ۲ :۱۱۹؛ مغنی المحتاج، ۴:۲۸۵،۲۹۲؛ المهذب، ۱ :۲۳۸؛ المغنی، ۸ :۶۱۹ وبعد؛ کشاف القناع، ۲ :۶۱۷۔

(۲) صحاح ستہ نے روایت کی۔ نصب الرایة، ۴ :۲۰۹۔

باندھ کر نکلے تو آپؐ نے ہمیں حکم دیا اونٹ اور گائے کی قربانی میں سات سات آدمی شریک ہو جائیں"[1]۔

حنابلہ نے اجازت دی ہے کہ آدمی گھر کے تمام افراد کی طرف سے ایک بکری یا گائے یا اونٹ ذبح کر سکتا ہے، یہ رائے صحیح مسلم کی اس روایت کے مطابق ہے جو حضرت عائشہؓ نے بیان کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے ایک دنبہ محمد اور آل محمد کی طرف سے ذبح کیا اور دو سینگوں والے سفید دنبے ذبح کیے، ایک محمد (ﷺ) کی طرف سے اور دوسرا امت کی طرف سے"[2] ابن ماجہ کی روایت ہے جسے ترمذی نے بھی صحیح قرار دیا ہے کہ حضرت ابوایوب کہتے ہیں "رسول اللہ ﷺ کے عہد میں آدمی اپنے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک بکری کی قربانی دیتا تھا اور اسے کھاتے تھے اور دوسروں کو کھلاتے تھے۔۔۔"

اسی طرح مالکیہ نے بھی اپنے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک دنبہ، گائے یا اونٹ کی قربانی کی اجازت دی، خواہ تعداد میں سات سے زیادہ افراد ہوں بشرطیکہ ذبح کرنے سے پہلے تین شرائط کے ساتھ ثواب میں شریک ہوں۔ ذبح کرنے والے کے قریبی ہوں، اس کے زیر کفالت ہوں اور اس کے ساتھ رہتے ہوں۔ قربانی کے درست ہونے کی شرائط میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

---

(۱) شافعیہ نے حنفیہ کے برعکس اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کچھ لوگ قربانی میں ثواب کی نیت سے شریک ہوں اور کچھ گوشت کی نیت سے تو یہ جائز ہے۔ انہوں نے کہا کہ بظاہر یہ ایک ہی گھر کے لوگ نہیں تھے۔ خواہ ایک ہی قسم کی عبادت میں شریک ہوں یا مختلف اقسام کی۔ خواہ بعض نے قربانی کی نیت کی تھی، بعض نے ہدی کی اور بعض نے گوشت کی۔ ہر ایک کا گوشت میں برابر کا حصہ تھا جو تقسیم کر کے وہ لے سکتے تھے۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔

(۲) ابو داؤد۔

شافعیہ کی رائے بھی یہ ہے کہ گھر کے تمام افراد کی طرف سے ایک قربانی سے سنت کفایہ کا ثواب ہو جاتا ہے۔ خواہ باقی افراد کی طرف سے قربانی کی اجازت نہ ہو۔

مطلب ۴: قربانی کے جانور کے اوصاف

قربانی کے جانور کے اوصاف کی تین قسمیں ہیں: مستحب؛ جواز قربانی میں مانع؛ اور مکروہ اوصاف۔

قربانی کی مستحب صفات کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ [1] قربانی کا جانور موٹا تازہ سینگوں والا سانڈ سفید دنبہ ہو، جو جمہور کے نزدیک خصی سے افضل ہے یا خصی ہو جو حنفیہ کے نزدیک سانڈ سے افضل ہے کیوں کہ دنبہ بھیڑ بکری کی اقسام میں سب سے افضل ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس طرح کا دنبہ اونٹ اور گائے کے ساتویں حصہ سے بھی افضل ہے۔

ان صفات کے مستحب ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے قربانی کے جانور کی صفات تھیں جیسا کہ حضرت جابرؓ، حضرت عائشہؓ، ابوہریرہؓ، ابورافعؓ اور ابوالدرداء کی احادیث سے ثابت ہے۔ ان روایات سے خصی جانور کی قربانی کا جواز معلوم ہوتا ہے جو حنفیہ کے نزدیک خصی کی قربانی کے افضل ہونے کی دلیل ہے۔ ابوسعیدؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سانڈ کی قربانی دی جائے [2]۔ اس کا متن یہ ہے: "رسول اللہ ﷺ نے سینگوں

---

(۱) البدائع، ۵: ۸۰؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۸؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۸۵ وبعد؛ المغنی، ۸: ۲۶۱؛ کشاف القناع، ۲: ۶۱۷۔

(۲) دیکھیے: نصب الرایة، ۴: ۲۱۵ وبعد، نیل الاوطار، ۵: ۱۱۸ وبعد۔

والے نر دنبہ کی قربانی دی جو اتناہ سیاہ تھا کہ سیاہی میں کھاتا، سیاہی میں چلتا اور سیاہی میں دیکھتا تھا"[۱]، یہ جمہور کے نزدیک سانڈ کے افضل ہونے کی دلیل ہے۔

جن عیوب کی وجہ سے جانور کی قربانی جائز نہیں ان کا ذکر شرائط کی بحث میں گزر چکا ہے۔ ان میں سے چار عیوب کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ صاف کانا ہو، بہت بیمار ہو، لنگڑا ہو اور بہت لاغر ہو، اس کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" چار قسم کے جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہے، کانا جس کی آنکھ صاف طور پر خراب ہو، بیمار جو بہت زیادہ بیمار ہو، لنگڑا جو بہت لنگڑاتا ہو اور لاغر جس کی ہڈیوں میں گوداہی نہ ہو"[۲]۔

فقہاء نے قیاس کے ذریعے ان چار عیوب پر مزید عیوب کا اضافہ کیا ہے، جو انہیں کی طرح کے ہیں یا ان سے بھی زیادہ بڑے عیوب ہیں جیسا اندھا ہونا، پاؤں کٹے ہونا، کیوں کہ اس سے گوشت کم ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث ایسی ہے کہ چند خاص عیوب گنوائے گئے ہیں لیکن اس سے مراد عام عیوب ہیں۔

---

(۱) احمد نے اسے صحیح قرار دیا؛ ترمذی؛ ابن حبان؛ یہ روایت مسلم کی شرط پر ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا منہ سیاہ تھا، ٹانگیں سیاہ تھیں اور آنکھوں کے ارد گرد جگہ سیاہ تھی، نیل الاوطار، ۵ :۱۱۸۔

(۲) احمد اور سنن اربعہ نے روایت کی؛ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ واضح طور پر کانا، لنگڑا اور بیمار جانور قربانی میں دینا جائز نہیں۔ ہاں اگر معمولی عیب ہو تو کوئی حرج نہیں، اسی طرح ایسا کمزور کہ جس کی ہڈیوں کا گودا بھی نہ رہا ہو درست نہیں۔ ترمذی اور نسائی کی روایت میں الکسیر کی جگہ العجفاء کے الفاظ ہیں (نیل الاوطار، ۵ :۱۱۵۔ ۱۱۷؛ العجفاء: ایسا کمزور جانور جس کی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک عیوب حسب ذیل ہیں [۱]:

اندھے جانور کی قربانی جائز نہیں، نہ کانے کی اور نہ ایسے لنگڑے کی جس کا ایک پاؤں معذور ہو اور وہ چل کر ذبح کرنے کی جگہ نہ جا سکے، نہ ایسے کمزور کی جس کی ہڈیوں کا گودا ہی نہ رہا ہو، نہ ایسے جانور کی جس کے دانت نہ ہوں، اگر اکثر دانت باقی ہوں تو قربانی جائز ہے، نہ ایسے جانور کی جس کے پیدائشی طور پر کان ہی نہ ہوں، اگر پیدائشی طور پر چھوٹے کان ہوں تو قربانی جائز ہے۔ نہ ایسے جانور کی جس کے تھنوں کے کنارے کٹے ہوئے ہوں یا خشک ہو گئے ہوں، نہ ناک کٹے کی، نہ ایسے جانور کی جس کا کسی علاج کی وجہ سے دودھ خشک ہو گیا ہو، نہ ایسے کی جس کی سرین نہ ہو، نہ ہیجڑے کی کیوں کہ اس کا گوشت پکتا نہیں۔ نہ گندگی کھانے والے کی، نہ ایسے جانور کی جس کا ایک تہائی سے زیادہ کان یا دم یا سرین کٹی ہوئی ہو یا اس کی آنکھ کی اکثر روشنی ختم ہو گئی ہو۔ کیوں کہ اکثر کا وہی حکم ہے جو کل کا ہے، اگر اکثر روشنی ہے تو قربانی درست ہے کیوں کہ معمولی عیب سے بھی محفوظ ہونا بہت مشکل ہے اس لیے اس کی معافی ہے۔ اگر خریداری کے وقت یہ عیب ہوں تو ایسے جانور کی قربانی درست نہیں ہے۔ اگر کسی نے تندرست جانور خریدا، پھر اس میں ایسا عیب پیدا ہو گیا جو قربانی کے لیے مانع ہے تو اگر خریدنے والا مال دار ہے تو دوسرا جانور خریدے اور اگر فقیر ہے تو اسی کی قربانی دے دے، ادا ہو جائے گی۔ اگر کسی پر قربانی واجب نہیں تھی اور اس نے خریدتے وقت عیب دار جانور خریدا تو اس کی قربانی بھی ہو جائے گی جب کہ مال دار کی قربانی ادا نہیں ہو گی۔

---

(۱) البدائع، ۵:۷۵؛ الدرالمختار، ۵:۲۲۷؛ تکملة الفتح، ۸:۷۴ وبعد؛ تبيين الحقائق، ۶:۵؛ اللباب، ۳:۲۳۴ وبعد۔

جس جانور کے سینگ نہ ہوں یا سینگ ٹوٹ گئے ہوں اس کی قربانی جائز ہے کیوں کہ سینگوں سے کوئی فائدہ متعلق نہیں اور خصی کی بھی جائز ہے اس کا گوشت زیادہ لذیذ ہوتا ہے اور موٹے تازے ایسے جانور کی بھی جسے خارش ہو، کیوں کہ خارش صرف چمڑے میں ہوتی ہے۔ اس سے گوشت کو کوئی نقصان نہیں ہوتا، جب کہ کمزور جانور کی قربانی درست نہیں کیوں کہ کمزوری گوشت میں ہوتی ہے اور دیوانہ جانور[۱] اگر چرتا چگتا ہو تو اس کی قربانی جائز ہے اور اگر چرتا نہ ہو تو جائز نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک[۲] جو عیوب حدیث میں مذکور ہیں یعنی کانا، لنگڑا، مریض اور کمزور ہونا، ان کے سوا اندھے اور مستقل دیوانے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں اور نہ ایسے جانور کی جس کے اصل یا زائد اعضاء میں سے کوئی کٹا ہوا ہو مثلاً ہاتھ یا پاؤں۔ البتہ خصی جانور کی قربانی جائز ہے۔ اور نہ خارش والے کی نہ بہت بوڑھے کی اور نہ ایسے جانور کی جسے دست لگتے ہوں بشرطیکہ خارش، بڑھاپا اور دست بہت زیادہ ہوں، اور نہ گونگے کی (یعنی جو آواز ہی نہ نکالتا ہو، اگر کسی عارضے کی وجہ سے نہ بولتا ہو تو قربانی جائز ہے جیسے اونٹنی چند ماہ کے حمل کے بعد نہیں بولتی) نہ بہرے جانور کی، نہ ایسے جانور کی جس کے منہ سے بو آتی ہو اور نہ اتنے چھوٹے کانوں والے جانور کی گویا اس کے کان پیدائشی طور پر ہیں ہی نہیں اور نہ ایسے جانور کی جس کی دم نہ ہو اور نہ ایسے جانور کی جس کے تمام تھن خشک ہو گئے ہوں اور نہ ایسے جانور کی جس کا سینگ ٹوٹ گیا ہو اور ٹھیک نہ ہوا ہو یا اس کے ایک سے زائد دانت کسی چوٹ یا بیماری سے ٹوٹ گئے ہوں، بڑھاپے کی وجہ سے یا عمر میں تبدیلی کی وجہ سے دانت ٹوٹ جائیں تو

---

(۱) الثول: بکری کے اعضاء میں نرمی یا دیوانگی جس کی وجہ سے وہ دوسری بکریوں کے ساتھ چلنے کے بجائے چراگاہ میں گھومتی رہتی ہے۔

(۲) الشرح الكبير، ۲:۱۱۹ وبعد: الشرح الصغير، ۲:۱۴۳ وبعد: القوانين الفقهية، ۱۸۸ وبعد: بداية المجتهد، ۱:۴۱۷، ۴۱۹۔

قربانی جائز ہے۔ نہ ایسے جانور کی جس کی ایک تہائی یا اس سے زائد دم کٹی ہوئی ہو یا ایک تہائی سے زیادہ کان کٹا ہوا ہو کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے: "ہمیں رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ ہم قربانی کے جانور کی آنکھیں کان اچھی طرح دیکھ لیا کریں اور آگے سے، پہلو سے یا لمبائی میں یا گولائی میں کان کٹے جانور کی قربانی نہ کریں"[1]۔

جس جانور کے پیدائشی سینگ نہ ہوں یا جو چربی کی کثرت کی وجہ سے کھڑا نہ ہو سکتا ہو اس کی قربانی جائز ہے اور اس کی بھی جس کا سینگ جڑ سے یا کنارے سے ٹوٹ گیا ہو اگر صحت یاب ہو گیا تو قربانی جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک [2] ان جانوروں کی قربانی جائز نہیں جن کا حدیث میں ذکر آیا ہے یعنی اتنا کمزور کہ کمزوری کی وجہ سے اس کی ہڈیوں کا گودا ختم ہو گیا اور نہ لنگڑے، کانے اور بہت بیمار جانور کی قربانی جائز ہے۔ اسی طرح خارش والے کی بھی قربانی جائز نہیں، خواہ خارش کم ہو۔ اگر اوپر مذکور چاروں عیب معمولی ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ان سے گوشت متاثر نہیں ہوتا۔ نہ اندھے اور دیوانے (جو چراگاہ میں گھومتا رہے اور بہت کم چرے جس کی وجہ سے کمزور ہو جائے) جانور کی قربانی جائز ہے، نہ ایسے جانور کی جس کے کان یا زبان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو، خواہ تھوڑا سا ہو کیوں کہ اس سے ایسا گوشت کم ہو گیا ہے

---

(۱) احمد؛ سنن اربعہ نے روایت کی، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہم جانور کے کان، آنکھیں اچھی طرح دیکھ لیا کریں کہ ان میں کوئی عیب یا نقص تو نہیں۔ مقابلۃ: ایسی بکری جس کا کان آگے سے کاٹ دیا گیا ہو اور لٹکتا چھوڑ دیا جائے، مدابرۃ: جس بکری کا کان ایک طرف سے کٹا ہوا ہو، شرقاء: لمبائی میں کان کٹا ہوا ہو، خرقاء: جس کے کان میں گول سوراخ ہو۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴:۲۸۶ وبعد؛ المهذب، ۱:۲۳۸۔

جو کھایا جاتا ہے اور یہ گوشت میں نقص ہے۔ کان کا خراب ہونا ایسے ہی ہے جیسے کان نہ ہو، اگر پیدائشی طور پر نہیں بلکہ سرین کٹی ہوئی ہو تو اس کی قربانی قطعاً جائز نہیں۔

خصی جانور کی قربانی جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے دو خصی دنبے قربانی میں ذبح فرمائے[1] لیکن سانڈ اگر مارتا نہ ہو تو خصی سے بہتر ہے۔ اگر پیدائشی طور پر اس کے سینگ نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں اور اگر ٹوٹ جائیں لیکن گوشت کو کوئی نقصان نہ پہنچے اور ٹوٹنے سے خون بہ نکلے تب بھی کوئی حرج نہیں کیوں کہ سینگ کا کوئی بڑا فائدہ نہیں، اگر گوشت کو کوئی نقصان پہنچے تو درست نہیں جیسا کہ خارش وغیرہ سے، لیکن سینگ والے جانور کی قربانی بہتر ہے کیوں کہ حدیث میں ہے: "بہترین قربانی سینگ والے مینڈھے کی ہے"[2]۔ کیوں کہ وہ دیکھنے میں اچھا لگتا ہے بلکہ دوسرا مکروہ ہے۔ اگر بعض یا اکثر دانت نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں، ایک یا دو دانت ٹوٹ گئے ہوں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ اس سے چرنے چگنے میں فرق نہیں پڑتا اور گوشت کم نہیں ہوتا۔ اگر سارے دانت نہ ہوں تو ان کا نقصان ہے کیوں کہ اس سے گوشت کم ہو جاتا ہے۔ کان کٹا پھٹا ہو یا اس میں سوراخ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ کان کا کوئی حصہ گر نہ گیا ہو کیوں کہ اس سے گوشت میں کمی نہیں آتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس عیب سے گوشت میں کمی آئے اس عیب والے جانور کی قربانی جائز نہیں اور جس سے کمی نہ آئے اس کی قربانی جائز ہے۔

---

(۱) احمد؛ ابو داؤد؛ ابن ماجہ نے ابو رافعؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵:۱۱۹)۔

(۲) حاکم نے روایت کی اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا۔

حنابلہ کے نزدیک [۱] کمزور، صاف کانے، اندھے، زیادہ لنگڑے اور ایسے بیمار جانور جن کے تندرست ہونے کی امید نہ ہو اور ایسی بیماری جو گوشت کو خراب کرنے کا باعث ہو مثلاً خارش وغیرہ نیز ایسا جانور جس کا آدھے سے زیادہ کان یا سینگ نہ ہو [۲] یا اس کی آدھے سے زیادہ سرین کٹی ہوئی ہو، اس کی قربانی جائز نہیں، بہت کمزور جانور بیمار کی طرح ہے اس کی قربانی بھی جائز نہیں۔ اور جس کے تھن خشک ہو گئے ہوں اور جس کے سامنے کے دو دانت نہ رہے ہوں اور جس کے سینگ کا اوپر کا خول ٹوٹ گیا ہو اس کی قربانی درست نہیں۔

خصی جانور کی قربانی درست ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے خصی جانور کی قربانی کی۔ جس جانور کا آلہ تناسل اور خصیتین کٹے ہوئے ہوں اس کی قربانی جائز نہیں۔ جس کے پیدائشی سینگ نہ ہوں، یا کان چھوٹے ہوں یا بالکل نہ ہوں یا پیدائشی طور پر دم نہ ہو یا کٹی ہوئی ہو اس کی قربانی درست ہے کیوں کہ اس سے مقصد میں خلل نہیں پڑتا۔ اگر آنکھ میں سفیدی ہو لیکن نظر ٹھیک ہو تو قربانی صحیح ہے کیوں کہ نظر کا جو مقصد ہے وہ حاصل ہے اور گابھن اونٹنی گائے اور بکری کی قربانی اسی طرح جائز ہے جیسے غیر گابھن کی۔

خلاصہ یہ ہے کہ کچھ عیوب ایسے ہیں جن کے قربانی کے مانع ہونے پر اتفاق ہے اور کچھ پیدائشی عیوب ایسے ہیں جو قربانی میں رکاوٹ نہیں ہیں۔ کچھ عیوب ایسے ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے مثلاً کان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو تو مالکیہ اور حنفیہ ایک تہائی سے زیادہ

---

(۱) المغنی، ۸: ۶۲۳ وبعد؛ کشاف القناع، ۳: ۳۔

(۲) حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے ایسے جانور کی قربانی سے منع فرمایا جس کا سینگ یا کان آدھا ہو" قتادہ کہتے ہیں "میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا، انہوں نے کہا، ہاں، العضب: نصف یا اس سے زیادہ"۔ شافعی ابن ماجہ، احمد اور باقی اصحاب سنن نے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۱۱۵)۔

کان کٹا ہوا ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں قرار دیتے، حنابلہ نصف سے زیادہ کٹا ہو اور شافعیہ اگر معمولی سا کٹا ہوا ہو تب بھی جائز قرار نہیں دیتے۔ اگر سینگ ٹوٹا ہوا ہو تو جب تک ہڈی کے سر تک نہ ٹوٹ گیا ہو حنفیہ کے نزدیک اس کی قربانی جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک خواہ سارا ٹوٹ گیا ہو لیکن تندرست ہو گیا ہو تو جائز ہے، شافعیہ کے نزدیک جب تک گوشت میں کمی نہ آئے جائز ہے اور حنابلہ کے نزدیک اگر نصف سے کم ٹوٹا ہے تو جائز ہے۔

افضل یہ ہے کہ جانور صحیح سالم، تندرست، صحت منداور ہر نقص سے پاک ہو۔ اگر کسی شخص نے اپنے اوپر صحیح سالم عیب سے پاک قربانی واجب کی، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہو گیا جو قربانی سے مانع ہو، اسے ذبح کر دیا تو حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک قربانی درست ہے[1] کیوں کہ ابن ماجہ نے ابو سعیدؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: "ہم نے ایک دنبہ خریدا کہ اس کی قربانی کریں، بھیڑیا آیا اور اس کی سرین کاٹ کر کھا گیا، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ اس کی قربانی کر دو"۔ پس وہ عیب قربانی سے مانع ہے جو پہلے سے ہو نہ کہ وہ عیب جو نیا پیدا ہو۔ حنفیہ کے نزدیک اگر قربانی دینے والا مالدار ہے تو دوسرا جانور خریدے۔

قربانی کے جانور کی مکروہ صفات

فقہاء کے نزدیک قربانی کے جانور میں مندرجہ ذیل صفات مکروہ ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں[2] پھٹے ہوئے کان والے جانور، سوراخ والے کان والے جانور، ایسے جانور کی جس کے کان پچھلا حصہ کٹا ہوا ہو، ایسا جانور جس کے کان کا اگلا حصہ کٹا ہوا ہو، ان سب کی قربانی مکروہ ہے، کیوں کہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے، "کہ ہم

---

(۱) المغنی، ۸: ۶۲۶ وبعد۔

(۲) تبیین الحقائق، ۶:۵، ۹؛ البدائع، ۵: ۷۶، ۷۸؛ الدرالمختار، ۵: ۲۳۱۔

کانے جانور کی، آگے یا پیچھے سے کٹے ہوئے، پھٹے ہوئے اور سوراخ والے کان والے جانور کی قربانی نہ کریں'' نہی استحباب پر محمول ہے اور کان اگر زیادہ پھٹا ہوا ہو تو مکروہ ہے۔

جس جانور کی اون اسے ذبح کرنے سے پہلے استعمال کرنے کے لیے اتار لی گئی ہو اور بھینگے جانور کی قربانی بھی مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں [1] پھٹے ہوئے کان والے جانور کی قربانی مکروہ ہے، نیز دوسرے وہ جانور جن کا ذکر مذکورہ بالا حدیث میں ہے اور کان کے دوسرے عیوب مثلاً کان کے بغیر پیدا ہونے والا جانور، جس جانور کا کان تھوڑا سا کٹا ہوا ہو اس کی قربانی مکروہ ہے، جیسے کہ ایسے جانور جن کے سینگ عیب دار ہوں مثلاً سینگ پورے نہ ہوں یا ٹوٹے ہوئے ہوں یا بڑھاپے وغیرہ کی وجہ سے بعض دانت ٹوٹ گئے ہوں ان کی قربانی مکروہ ہے۔ الغرض مستحب یہ ہے کہ اعلیٰ درجے کا جانور قربانی میں دیا جائے اور ایسے عیوب سے بھی پاک ہو جن کی موجودگی میں قربانی جائز ہے مثلاً معمولی بیماری اور سینگ جو ٹوٹنے کے بعد تندرست ہو گیا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں [2] مذکورہ بالا حدیث میں جو عیوب ہیں مثلاً کان کا کٹا پھٹا ہونا یا سوراخ ہونا، اس کے حامل جانور کی قربانی مکروہ تنزیہی ہے، جس کے سینگ پیدائشی طور پر نہ ہوں یا جس کے سینگ کا خول ٹوٹ گیا ہو یا جس کا سینگ ٹوٹ گیا ہو اس کی قربانی مکروہ ہے کیوں کہ اس سے عیب پیدا ہو جاتا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے قربانی کے بارے میں فرمایا کہ اس کی تعظیم یہ ہے کہ اسے خوب صورت بنا کر رکھا جائے۔

---

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۱۲۱؛ القوانين الفقهية، ۱۸۹۔

(۲) مغنى المحتاج، ۴: ۲۸۷؛ المهذب، ۱: ۲۳۸۔ ۲۳۹۔

نیز حنابلہ کی یہی رائے ہے[۱] کہ کٹے، پھٹے اور سوراخ والے کان والے جانور کی قربانی مکروہ ہے۔ کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث میں ان عیوب والے جانوروں کی قربانی کی ممانعت آئی ہے۔ یہ نہی تنزیہی ہے۔ ان عیوب کے باوجود قربانی درست ہو جاتی ہے۔ اس میں ظاہر یہ کے سوا اور کسی کا اختلاف نہیں۔ کیوں کہ ہر عیب سے سالم ہونے کی شرط بہت سخت ہے اس لیے کہ ہر عیب سے پاک جانور شاید ہی مل سکے۔

بحث ۵: قربانی کے مستحبات، مکروہات اور قربانی کا ارادہ کرنے والے کے لیے مسنون اعمال

اس بحث کے بیشتر مسائل میں بالعموم فقہاء کا اتفاق ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں[۲] کہ مستحب یہ ہے کہ قربانی سے کئی دن پہلے قربانی کرنے والا جانور تیار کر لے کیوں کہ اس میں عبادت کی تیاری اور قربانی میں رغبت کا اظہار ہے، اس میں اجر وثواب بھی ہے۔ قربانی کے جانور کے گلے میں کچھ ڈال دے[۳] اور اس پر کپڑا ڈالے جیسے کہ ہدی پر ڈالتے ہیں تاکہ اس کی تعظیم کا اظہار ہو کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: ذٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ، الحج ۲۲ : ۳۲ (جس نے شعائر اللہ کی تعظیم

---

(۱) المغنی، ۸ :۶۲۶۔

(۲) البدائع، ۵ :۷۸ ۔ ۸۰؛ الدرالمختار، ۵ :۲۳۱۔

(۳) قربانی کے جانور کی تقلید سے مراد اس کے گلے میں کوئی چیز (جیسے ہار وغیرہ) لٹکانا ہے تاکہ معلوم ہو کہ یہ ہدی ہے۔

کی، تو یہ امر دلوں کے تقویٰ کی دلیل ہے)۔ قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کی جگہ عمدگی سے چلا کر لے جائے، سختی سے نہ لے جائے اور نہ پاؤں سے گھسیٹے۔

قربانی کا جانور خریدنے والے کے لیے اس کا دودھ دوہنا یا اون اتارنا یا اس سے فائدہ اٹھانا مثلاً سوار ہونا یا سامان لادنا مکروہ ہے یا وقت سے پہلے ذبح کر دیا ہو تو اس کے گوشت سے نفع اٹھانا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ اسے ثواب کے حصول کے لیے متعین کر دیا گیا ہے۔ اور اس سے فائدہ اٹھانے میں ثواب میں کمی واقع ہوگی۔ اگر اس کے تھنوں میں دودھ ہو اور اس امر کا خطرہ ہو کہ اس کا دودھ نہ نکالا گیا تو مر جائے گی تو ٹھنڈے پانی سے اس کے تھنوں پر چھڑکاؤ کرے تاکہ دودھ خشک ہو جائے اور اگر دودھ نکال لیا تو اسے صدقہ کر دے کیوں کہ وہ ایسی بکری کا دودھ ہے جو ثواب کے لیے متعین کر دی گئی ہے۔ اگر اسے ذبح کر دیا یا اس پر سے اون اتار لی تو اس کا گوشت یا اس کی قیمت اور اون، بال، پشم وغیرہ سب کچھ صدقہ کر دے۔

قربانی کے جانور کو فروخت کرنا مکروہ ہے کیوں کہ وہ ثواب کے لیے خریدا گیا تھا، اس لیے متعین ہو گیا، اگر فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اس کی طرح یا اس سے بہتر جانور قربانی میں دے[1] کیوں کہ یہ ایسے مال کی فروخت ہے جو جو اس کی ملکیت تھا اور جسے خریدار کے سپرد کیا جا سکتا تھا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فروخت کرنا جائز نہیں کیوں کہ وہ وقف مال کی طرح تھا اور وقف مال فروخت کرنا جائز نہیں۔

---

(۱) اگر اس سے کم قیمت میں خریدے تو دونوں کی قیمتوں کا فرق صدقہ کرنا واجب ہے۔

اگر قربانی کا جانور بچہ دے دے تو اسے بھی ماں کے ساتھ ذبح کر دیا جائے، اگر اسے فروخت کر دیا تو اس کی قیمت صدقہ کر دے، کیوں کہ ماں قربانی کے طور پر متعین ہو گئی تھی، بچہ اس کے تابع ہے۔

قربانی کرتے وقت قربانی کرنے والے کے لیے مستحب ہے کہ اگر ہو سکے تو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے، کیوں کہ یہ ثواب کا کام ہے اسے دوسرے سے کروانے کے بجائے خود کرنا افضل ہے جیسے کہ تمام عبادات ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سو اونٹ ہدی کے طور پر لائے تھے، ان میں سے ساٹھ سے زائد آپؐ نے خود ذبح کیے، پھر آپؐ نے چھری حضرت علیؓ کے ہاتھ میں دے دی، باقی انہوں نے ذبح کیے[1]۔

اگر قربانی کرنے والا خود اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو کسی دوسرے مسلمان کو اپنا قائم مقام بنا دے کسی اہل کتاب کو نہیں، کیوں کہ کتابی کا ذبیحہ مکروہ ہے اس لیے کہ قربانی عبادت ہے اور کتابی عبادت کا اہل نہیں، اگر کسی مسلمان کی طرف سے اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے کیوں کہ وہ ذبح کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ مجوسی کا ذبیحہ حرام ہے کیوں کہ وہ اس کا اہل نہیں۔

مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا قبلہ رو ہو جیسا کہ حضرت انسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے جسے ایک جماعت نے روایت کیا اور قربانی کے جانور کو بائیں پہلو پر لٹا دیا جائے۔

مستحب ہے کہ قربانی کرنے والا ذبح کے وقت موجود ہو کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا: "اٹھو، اپنی قربانی کے پاس کھڑی ہو جاؤ، کیوں

---

(۱) احمد اور مسلم نے حضرت جابرؓ سے رسول اللہ ﷺ کے حج کے طریقے میں روایت کی، (نیل الاوطار، ۵:۱۰۵)۔

کہ جب اس کے خون کا پہلا قطرہ گرے گا تو تم نے جتنے گناہ کیے ہوئے ہیں سب معاف ہو جائیں گے "[۱]۔

قربانی کرنے والا دعا کرے، یوں کہے: اللّٰهم منک، ولک صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لاشریک لک وبذلک امرت وانا من المسلمین۔ (اے اللہ! یہ تیری طرف سے ہے، میری نماز، میری قربانی، میرا جینا اور میرا مرنا اللہ کے لیے ہے جو رب العالمین ہے، کوئی تیرا شریک نہیں، مجھے اسی کا حکم دیا گیا اور میں مسلمانوں میں سے ہوں) جیسا کہ حضرت فاطمہؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے یہ ثابت ہے، پھر کہے: بسم اللہ واللہ اکبر، اللّٰهم تقبل منی (اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! میری طرف سے قبول فرما) جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں، میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عیدالاضحیٰ پڑھی، پھر جب آپ واپس آئے تو اپنے دنبے کے پاس آئے، اسے ذبح کیا اور فرمایا: بسم اللہ واللہ اکبر اللّٰهم هذا عنی وعمن لم یضح من امتی[۲]۔ (اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ میری طرف سے اور میری امت کے ان لوگوں کی طرف سے ہے جو قربانی نہیں کر سکتے)۔

قربانی کے بارے میں مستحب یہ ہے کہ وہ بہت موٹی، بہت خوبصورت اور بہت بڑی ہو، جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیوں کہ وہ آخرت میں سواری ہوگی۔

---

(۱) عمران بن حصین کی حدیث سے حاکم، بیہقی اور طبرانی نے اور ابو سعید خدری کی حدیث سے حاکم اور بزار نے حضرت علیؓ کی حدیث سے ابو القاسم اصبہانی نے روایت کی۔ پہلی دونوں احادیث کی سند کے بارے میں گفتگو کی گئی ہے۔نصب الرایۃ، ۴:۲۱۹۔

(۲) احمد؛ابوداؤد؛ترمذی (نیل الاوطار، ۵:۱۰۹)۔

بھیڑ بکریوں میں سے افضل سفید سینگوں والا مینڈھا ہے جو خصی ہو کیوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں اسی طرح ہے۔ مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا آلہ لوہے کا ہو اور تیز ہو۔

ذبح کرنے کے بعد اتنی دیر انتظار کرنا مستحب ہے جتنی دیر میں ذبیحہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے اور اس کے تمام اعضاء پر سکون ہو جاتے ہیں۔ ٹھنڈا ہونے سے پہلے کھال نہ اتاری جائے۔

۲۔ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت کی رائے ہے [۱] کہ جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ ارادہ رکھتا ہو اس کے لیے مستحب ہے کہ جب ذوالحجہ کا مہینہ شروع ہو تو پہلے دس دن نہ بال کاٹے اور نہ ناخن تراشے حتیٰ کہ قربانی کر دے۔ بلکہ اس کے لیے یہ کام مکروہ ہے، بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ حرام ہے۔ اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جب تم ذوالحجہ کا چاند دیکھو تو تمہاری نیت قربانی کرنے کی ہو تو اپنے بال اور ناخن نہ کاٹو" [۲]۔ بلاشبہ حدیث کی صحت کی وجہ سے یہی رائے راجح ہے۔ ان باتوں کے حرام نہ ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے، "میں رسول

---

(۱) الشرح الکبیر، ۲: ۱۲۲؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۴۴؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۹۰؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۲۴؛ مغنی المحتاج، ۳: ۲۸۳ وبعد؛ ۲۹۰؛ المہذب، ۱: ۲۳۸ وبعد: المغنی، ۸: ۶۱۸، ۶۴۰ وبعد؛ کشاف القناع، ۳: ۵؛ حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم، ۲: ۳۰۹۔

(۲) بخاری کے سوا صحاح ستہ نے روایت کی، ابو داود، مسلم اور نسائی کے الفاظ یہ ہیں۔ جو شخص قربانی کرنا چاہتا ہے، جب ذوالحجہ کا چاند نظر آئے تو نہ بال کاٹے نہ ناخن تراشے تاآنکہ قربانی کر لے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۱۲) اس میں حکمت یہ ہے کہ آگ سے آزادی کے لیے اپنے بدن کے تمام اجزا باقی رکھے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس میں حج کے لیے احرام باندھنے والوں سے مشابہت ہے لیکن بعض شافعیہ کے نزدیک دوسری وجہ غلط ہے کیوں کہ قربانی کرنے والے کو عورتوں سے الگ رہنے، خوشبو اور سلا ہوا لباس وغیرہ ترک کرنے کا حکم نہیں جو محرم کے لیے ہے۔

اللہ ﷺ کی ہدی کے لیے رسیاں بٹتی تھی، پھر آپؐ اپنے ہاتھوں سے ان کے گلے میں ہار ڈالتے تھے، پھر انہیں بھیج دیتے تھے اور اللہ نے جو چیزیں آپ پر حلال کی ہوئی تھیں ان میں سے کوئی چیز حرام نہیں ہوتی تھی حتیٰ کہ ہدی کی قربانی دے دی جاتی"[1]۔

حنفیہ کے نزدیک مذکورہ امور حرام نہیں ہیں کیوں کہ قربانی کرنے والے پر ہم بستری اور سلا ہوا لباس پہننا حرام نہیں، پس بال کاٹنا اور ناخن تراشنا بھی مکروہ نہیں، جیسا کہ اگر اس کا قربانی کرنے کا ارادہ نہ ہوتا[2]۔

حنفیہ کی طرح جمہور نے بھی اس امر کا اضافہ کیا ہے کہ اگر قربانی کا جانور گائے یا بکری ہو تو اسے بائیں پہلو پر لٹا کر قبلہ رو کر لینا مستحب ہے اور ذبح کرنے والا بسم اللہ واللہ اکبر، اللّھم ھذا منک والیک کہے، کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے عید کے دن دو مینڈھے ذبح کیے، پھر جب قبلہ رو ہوئے تو یہ الفاظ کہے: وجھت وجھی للذی فطر السمٰوات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین، ان صلاتی ونسکی[3] ومحیای ومماتی للہ رب العالمین، لاشریک لہ وبذلک امرت وانا اوّل المسلمین، بسم اللہ، واللہ اکبر، اللّھم ھذا منک ولک۔[4] (میں نے اپنا رُخ اس ذات کی طرف کر لیا جس نے زمین وآسمان پیدا کیے، یکسو ہو کر اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں، میری نماز، میری قربانی، میرا جینا اور میرا مرنا اللہ کے لیے ہے جو رب العالمین ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے اور میں پہلا

(۱) متفق علیہ۔
(۲) المغنی ۸:۶۱۹۔
(۳) النسک: عبادت
(۴) ابوداؤد، نبی کے سوا دوسرے اشخاص انا من المسلمین کہیں، جو معناً درست ہے۔

مسلمان ہوں، اللہ کے نام سے، اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ تیری طرف سے ہے اور تیرے لیے ہے)۔ اگر اس کے بعد یہ کہے: اے اللہ! اسے میری طرف سے اسی طرح قبول فرما جیسے تو نے اپنے خلیل ابراہیم کی طرف سے قبول کی، تو بہت اچھا ہے اگر صرف بسم اللہ کہنے پر اکتفا کی تو افضل طریقہ چھوڑ دیا۔

شافعیہ نے پانچ چیزیں گنوائی ہیں جو ذبح کے وقت مستحب ہیں، پوری بسم اللہ یا صرف بسم اللہ پڑھنا، رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، ذبیحہ کو قبلہ رو کرنا، بسم اللہ پڑھنے سے پہلے یا بعد میں اللہ اکبر کہنا، قبولیت کی دعا کرنا، ذبح کرنے والا کہے اے اللہ! یہ نعمت تیری طرف سے ہے اور تیرا قرب حاصل کرنے کے لیے پیش خدمت ہے۔

افضل یہ ہے کہ اگر آدمی خود ذبح کر سکتا ہو تو خود ذبح کرے، اس میں رسول اللہ ﷺ کا اتباع ہے[1]۔ عورت کے لیے سنت یہ ہے کہ کسی دوسرے کے سپرد کر دے۔ قربانی کرنے والا خود اپنے قربانی کے جانور کے پاس موجود رہے تاکہ سنت پر عمل ہو اور مغفرت کی دعا کر سکے، مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور مسلمان ذبح کرے کیوں کہ یہ ثواب کا کام ہے اور جو لوگ عبادت کے اہل نہیں ان کے سپرد یہ کام نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت جابرؓ کا قول ہے: قربانی کا جانور صرف مسلمان ہی ذبح کرے۔ کسی دوسرے مسلمان کے سپرد کرنا کہ وہ ذبح کر دے جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹوں میں سے باقی ماندہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سپرد کر دیے تھے۔ کسی ذمی کتابی، بچے یا اندھے کے سپرد کرنا مکروہ ہے۔ اگر کسی ذمی کے سپرد کر دیا، اس نے ذبح کیا تو جائز ہے کیوں کہ جو کام مسلمانوں کے لیے باعث ثواب ہوں ان میں کسی کافر کو وکیل بنا لینا جائز ہے جیسے مسجد کی تعمیر اور پل بنانا۔

---

(۱) شیخین نے روایت کی۔

وکیل کے لیے ضروری نہیں کہ ذبح کے وقت کہے کس کی طرف سے ہے کیوں کہ نیت سے قربانی درست ہو جاتی ہے۔ چاہے تو ذکر کر دے کہ کس کی طرف سے ہے کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے جب قربانی کی تو فرمایا: اے اللہ! محمد اور آل محمد اور امت محمد کی طرف سے قبول فرما، پھر قربانی کی[۱] حسن کہتے ہیں کہ یوں کہے: بسم اللہ و اللہ اکبر، ھذا منک ولک، فلاں کی طرف سے قبول فرما۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ذبح کرنے والے کے لیے غیر اللہ کا نام لینا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ ،المائدۃ۵ : ۳ (جن پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو)۔

اگر کسی شخص نے قربانی کا جانور متعین کر دیا تھا، پھر کسی دوسرے آدمی نے اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کر دیا تو جس کا جانور تھا اس کی طرف سے قربانی ہو گی اور مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کا تاوان نہیں ہے کیوں کہ یہ ایسا کام ہے جس کے لیے نیت کی ضرورت تھی اگر مالک کے سوا کوئی دوسرا کر دے تب بھی درست ہے جیسے کسی کے کپڑے سے نجاست دھو دینا۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ یہ قربانی نہیں، محض گوشت ہے اور مالک اس کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا جانور قربانی کرے کیوں کہ قربانی عبادت ہے اور جب مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے آدمی نے کر دی تو ادا نہیں ہو گی جیسا کہ زکوٰۃ بلااجازت ادا نہیں ہوتی[۲]۔

---

(۱) مسلم نے روایت کی۔

(۲) المغنی، ۸: ۶۴۲؛ کشاف القناع، ۳: ۱۱؛ الکتاب مع اللباب، ۳: ۲۳۷؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۰؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۲۳ وبعد۔

مالکیہ کے نزدیک [1] ذبح سے پہلے قربانی کے جانور کی اون اتارنا مکروہ ہے، ہاں اگر اون کی وجہ سے اسے تکلیف ہو مثلاً گرمی محسوس ہوتی ہو تو جائز ہے۔ اس کا دودھ پینا بھی مکروہ ہے کیوں کہ اس کے بارے میں نیت کر لی ہے کہ یہ اللہ کی ہے اور انسان اپنی عبادت واپس نہیں لیتا۔ امام کے لیے مکروہ ہے کہ اپنی قربانی کا جانور عید گاہ میں نہ لے آئے۔ دوسروں کے لیے لانا مستحب ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ عیدگاہ میں قربانی کیا کرتے تھے [2]۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ ایسی جگہ ہو جہاں فقراء کی نظر پڑے اور وہ قربانی کا گوشت لے جا سکیں۔

شافعیہ اور حنابلہ نے فرق کرتے ہوئے کہا ہے [3] جو جانور قربانی کے لیے معین کر دیا گیا ہو قربانی کرنے والا اس کا دودھ نہ پیئے، ہاں اگر اس کے بچے سے زائد ہو تو جائز ہے اور اگر زائد نہ ہو یا دودھ نکالنے سے جانور کو نقصان ہوتا ہو یا اس کا گوشت کم ہوتا ہو تو دودھ نہ نکالے۔ اگر ایسا نہ ہو تو دودھ نکالنا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے کیوں کہ دودھ اندر رہنے سے جانور کو نقصان ہوتا ہے۔ اگر دودھ صدقہ کر دے تو افضل ہے تاکہ اختلاف سے بچ جائے۔ اس سے فائدہ اٹھانے کے جواز کی دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے: "اس کے بچے کی ضرورت سے جو زائد ہو وہ نکال لے" نیز یہ ایسی چیز سے استفادہ ہے جس کا نہ جانور کو نقصان ہے نہ اس کے بچے کو۔

قربانی کے لیے مقرر کیے ہوئے جانور پر صرف ضرورت کے تحت سواری کرنا جائز ہے، لیکن جانور کو کوئی نقصان نہ پہنچے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اس پر معقول طریقے

(۱) الشرح الکبیر، ۲:۱۲۲؛ الشرح الصغیر، ۲:۱۴۶۔

(۲) بخاری؛ ترمذی کے سوا دیگر اصحاب سنن نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴:۲۹۲؛ المھذب، ۱:۲۳۶، ۲۴۱؛ المغنی، ۸:۶۲۹ وبعد؛ کشاف القناع، ۳:۹ وبعد

سے سوار ہو جاؤ، تاآنکہ تمہیں کوئی اور سواری مل جائے"[۱] چوں کہ اس کے ساتھ مساکین کا حق متعلق ہے اس لیے بلا ضرورت اور بلا حاجت اس پر سوار ہونا جائز نہیں جیساکہ ان کے مملوکہ جانور پر سوار ہونا جائز نہیں۔ اگر سوار ہونے سے جانور کو نقصان پہنچتا ہو تو سوار ہونا جائز نہیں کیوں کہ نقصان کو نقصان سے دور نہیں کیا جاسکتا۔ اگر سوار ہونے سے جانور کو کوئی نقصان ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا کیوں کہ جانور کے ساتھ دوسروں کا حق متعلق ہے۔ اس کی اون، اگر کاٹنے میں جانور کا فائدہ ہے مثلاً گرمی یا بہار کا موسم ہے اور قربانی تک ابھی بہت مدت باقی ہے تو اسے کاٹنا جائز ہے کیوں کہ اس کے کاٹنے سے وہ ہلکا پھلکا محسوس کرے گا اور موٹا ہوگا۔ اون کاٹ کر صدقہ کر دے، یہ افضل ہے یا دودھ کی طرح اس سے استفادہ کر لے۔ اگر اون سے جانور کو کوئی نقصان نہ ہو کہ قربانی کا وقت قریب ہو یا اون کا باقی رہنا جانور کے فائدے میں ہو مثلاً جاڑوں کا موسم ہو اور اسے گرمی کے لیے اون کی ضرورت ہو تو اون نہ کاٹے کیوں کہ جانور کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے، وہ سردی سے بچتا ہے اور ذبح کے بعد مساکین اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔

بحث ۶: قربانی کے گوشت کے احکام

قربانی کا اصل مقصد یعنی ثواب تو خون بہانے سے حاصل ہو جاتا ہے[۲]۔ البتہ قربانی کے گوشت کھانے اور تقسیم کرنے وغیرہ میں فقہاء میں تھوڑا سا اختلاف ہے، جمہور ایک طرف ہیں اور شافعیہ دوسری طرف۔ جمہور کی رائے بہتر ہے کیوں کہ وہ ظاہر سنت نبویہ کے مطابق ہے۔

---

(۱) ابوداؤد نے روایت کی۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴:۲۹۱

ا۔ جمہور فقہاء (حنفیہ ، مالکیہ اور حنابلہ) کہتے ہیں[1] نفل قربانی کے گوشت سے کھانا جائز ہے۔ البتہ منت یا جو خریدنے سے واجب ہو گئی ہو، اس سے حنفیہ کے نزدیک کھانا حرام ہے۔ جیسے کہ قربانی کے جانور کا بچہ جو ذبح سے پہلے پیدا ہوا ہو اس کا کھانا بھی حرام ہے یا سات آدمیوں کا مشترک جانور ہو جن میں سے ایک نے اپنے حصے میں ماضی کی قربانی کی قضاء کی نیت کی ہو، اس کا کھانا بھی حرام ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفل قربانی کی طرح نذر قربانی کا گوشت کھانا بھی جائز ہے۔ مستحب یہ ہے کہ قربانی کرنے والا اگر نفل قربانی ہو اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نذر ہو تب بھی اس کا گوشت خود بھی کھائے، صدقہ بھی کرے اور ہدیہ بھی دے، اگر سارا خود کھا جائے یا تین دن سے زائد کے لیے ذخیرہ کر لے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے لیکن مکروہ۔ حنابلہ کے نزدیک اکثر گوشت خود کھا لینا جائز ہے۔ اگر سارا خود کھالیا تو کم از کم اتنے گوشت کا تاوان دینا پڑے گا جس پر گوشت کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً ایک اوقیہ۔ مالکیہ کی مشہور روایت کے مطابق گوشت کو تین حصوں میں تقسیم کرنے کے لیے ایک تہائی وغیرہ کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ گوشت کو برابر تین حصوں میں تقسیم کرے، ایک تہائی خود کھائے، ایک تہائی اپنے اقرباء اور دوستوں کو ہدیہ کے طور پر دے دے، خواہ مال دار ہوں اور ایک تہائی مساکین کے لیے صدقہ کر دے۔ ان کی دلیل یہ ہے

---

(۱) البدائع، ۵ :۸۰ وبعد؛ الدرالمختار، ۵ :۲۳۰؛ تبیین الحقائق،۶ :۸ وبعد؛ تکملة فتح القدیر، ۸ :۷۶ وبعد؛ اللباب، ۳ :۲۳۶؛ بدایة المجتہد، ۱ :۴۲۴؛ الشرح الکبیر لدسوقی، ۲ :۱۲۲، ۱۲۶؛ القوانین الفقہیة، ۱۹۰ وبعد؛ المغنی، ۸ :۶۳۲ ۔ ۶۳۵؛ کشاف القناع، ۳ :۱۰، ۱۶، ۱۸ وبعد، شرح العلامة زروق علی رسالة القیروانی، ۱ :۳۷۷

کہ ارشاد ربانی ہے: فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ[1]، الحج ۲۲:۳۶ (اس میں سے خود کھاؤ اور سائل فقیر اور نہ مانگنے والے مساکین کو کھلاؤ) وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ، الحج ۲۲:۲۸ (اور درماندہ فقیر کو بھی کھلاؤ)۔ حنابلہ نے دونوں آیتوں پر عمل کرتے ہوئے فقراء کو کھلانے کو واجب قرار دیا، کیوں کہ امر وجوب کا متقاضی ہے۔ اور مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک گوشت کو تین حصوں میں تقسیم کرنے کی دلیل ابن عباسؓ کی وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کی قربانی کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ آپؐ ایک تہائی اپنے خاندان کو کھلاتے، ایک تہائی فقراء پڑوسیوں کو اور ایک تہائی مانگنے والوں پر صدقہ کر دیتے[2]۔ تقسیم کے تین پہلو ہیں۔ خود کھانا، ذخیرہ کر لینا جو حدیث سے ثابت ہے اور دوسروں کو کھلانا جو آیت سے ثابت ہے، سو یہ ہیں گوشت کی تقسیم کے تین پہلو۔

مالکیہ کی اس امر پر دلیل کہ تقسیم کے لیے کوئی نسبت مقرر نہیں ہے بلکہ مطلق حکم ہے حضرت عائشہؓ، حضرت جابرؓ، سلمہ بن الاکوعؓ، ابوسعیدؓ اور بریدہؓ وغیرہ کی احادیث ہیں جن میں آتا ہے: "کھاؤ، ذخیرہ کرو، صدقہ کرو یا کھاؤ، کھلاؤ اور ذخیرہ کرو"[3]۔

مذکورہ بالا احادیث کے سوا قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "میں نے تمہیں قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ ذخیرہ

---

(۱) القانع: مانگنے والا فقیر، المعتر: جو شخص مانگنے کے لیے سامنے تو آئے لیکن نہ مانگے

(۲) حافظ ابو موسیٰ اصفہانی نے الوظائف میں روایت کی اور کہا حدیث حسن ہے۔ یہ ابن مسعود اور ابن عمر کا قول ہے جس کی صحابہ میں سے کسی نے مخالفت نہیں کی۔

(۳) دیکھیے: نیل الاوطار، ۵:۱۲۶ وبعد

کرنے سے قحط کی وجہ سے آنے والے لوگوں کی خاطر منع کیا تھا[۱] اب اللہ تعالیٰ نے آسانی پیدا کر دی ہے، جتنا چاہو ذخیرہ کر لو[۲]۔

قربانی کے جانور کی کھال، چربی، گوشت، سری پائے، بال، اون، پشم اور ذبح کے بعد نکالا ہوا دودھ فروخت کرنا حرام ہے۔ خواہ قربانی نفل ہو خواہ واجب۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی کھال تقسیم کرنے کا حکم دیا اور فروخت کرنے سے منع فرمایا، آپؐ کا ارشاد ہے: "جس نے قربانی کی کھال فروخت کر دی، اس کی قربانی نہیں ہوئی"[۳]۔

قصائی یا ذبح کرنے والے کو قربانی کی کھال یا اور کوئی چیز ذبح کی اجرت کے طور پر دینا جائز نہیں، کیوں کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں، مجھے رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تھا کہ قربانی کے جانوروں پر کھڑا رہوں اور ان کی کھالیں اور ان پر پڑے ہوئے کپڑے[۴] تقسیم کر دوں اور قصائی کو ان میں سے کچھ نہ دوں، فرمایا: "ہم قصائی کو اپنی طرف سے دیتے تھے[۵]۔

---

(۱) الدافۃ: اعراب کی جماعت خوراک مانگنے کے لیے مدینہ آ گئی تھی کیوں کہ صحرا میں قحط نے انہیں تباہ کر دیا تھا۔

(۲) مسلم؛ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "میں نے تمہیں قحط کی وجہ سے منع کیا تھا، اب کھاؤ، ذخیرہ کرو اور صدقہ کرو"، متفق علیہ

(۳) حاکم نے کہا ہے یہ روایت صحیح الاسناد ہے؛ بیہقی نے بھی روایت کی، (نصب الرایۃ، ۴: ۲۱۸)؛ احمد نے بھی ایک حدیث ابو سعید سے روایت کی، جس میں ہے "ہدی اور قربانی کا گوشت فروخت نہ کرو"۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۹)

(۴) الجلال: اونٹ کی پیٹھ پر ڈالا جانے والا کپڑا وغیرہ، اس کی جمع اجلہ بھی ہے اور مفرد جلال، جیم کی پیش کے ساتھ ہے۔

(۵) متفق علیہ

اگر قصاب کو اس کی غربت کی وجہ سے قربانی کا کچھ گوشت دے دیا، یا بطور ہدیہ دے دیا تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ وہ بھی دوسروں کی طرح اس کا مستحق ہے، بلکہ دوسروں سے زیادہ حق دار ہے کیوں کہ گوشت بناتا رہا ہے اور اس کے دل میں لالچ بھی ہوگا۔

قربانی کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ قربانی کی کھال گھر میں استعمال کرے مثلاً اس کی جراب، مشکیزہ، پوستین، ڈول وغیرہ بنالے، لیکن صرف حنفیہ کے نزدیک دوسرے فقہاء کے برعکس اسے یہ بھی حق ہے کہ اس کے بدلے میں کوئی دوسری چیز خرید لے جسے بعینہٖ اپنے پاس باقی رکھے کیوں کہ بدل کا وہی حکم ہے جو مبدل کا ہے اور اشیاء کا باہمی مبادلہ انہیں اشیاء سے نفع اندوزی کی طرح ہے۔ اس سے کوئی ایسی چیز خریدنا جائز نہیں جو خرچ ہو جاتی ہو جیسے روپے پیسے یا کھانے پینے کی اشیاء یعنی قربانی کی کھال کو روپے پیسے یا خرچ ہو جانے والی اشیاء کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں۔

کھال کے ذاتی استعمال کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قربانی کی کھال سے مشکیزہ بنالیا تھا۔

مالکیہ کے نزدیک یہودی اور عیسائی کو قربانی کا گوشت کھلانا مکروہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک نفل قربانی کا گوشت کافر کو بطور ہدیہ دینا جائز ہے البتہ واجب قربانی کے گوشت میں سے کوئی چیز کافر کو ہدیہ کے طور پر نہ دی جائے[1]۔

قربانی کا گوشت دوسرے شہر منتقل کرنے کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ زکوۃ کی طرح قربانی کے گوشت کو بھی ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر وہاں قریبی عزیز ہوں یا وہاں کے لوگ اس شہر کی بہ نسبت زیادہ حاجت مند ہوں تو جائز ہے۔ اگر دوسری جگہ منتقل کر دیا تو قربانی درست ہے البتہ مکروہ ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں

(۱) کشاف القناع، ۱۹:۳

قربانی کا گوشت قصر نماز کی مسافت یا اس سے زائد سفر کی مسافت پر منتقل کرنا جائز نہیں۔ اگر اس جگہ کے لوگ جہاں قربانی واجب ہوئی ہے اس کی بہ نسبت زیادہ حاجت مند ہوں تو واجب ہے کہ اکثر گوشت ان کے پاس بھیج دیا جائے اور تھوڑا اصل شہر میں تقسیم کر دیا جائے۔ حنابلہ اور شافعیہ بھی مالکیہ سے ہم آہنگ ہیں کہ قصر کی مسافت سے کم فاصلے پر بھیجنا جائز ہے، یعنی جس شہر میں قربانی ہوئی وہاں سے اتنی دور منتقل کرنا جتنے فاصلے پر قصر نماز جائز ہے حرام ہے جیسا کہ زکوۃ کا حکم ہے، البتہ قربانی ادا ہو جائے گی۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں[۱] اگر قربانی واجب ہو یعنی منت ہو یا معین ہو مثلاً یہ کہا ہو کہ "یہ قربانی ہے" یا "میں نے اسے قربانی کے لیے متعین کر دیا ہے" تو اس میں سے کھانا جائز نہیں، نہ قربانی کرنے والے کے لیے اور نہ کسی ایسے شخص کے لیے جس کا نفقہ قربانی کرنے والے پر واجب ہو، بلکہ تمام گوشت صدقہ کر دے اور معین قربانی کے جانور کے بچے کو بھی اس کی ماں کے ساتھ ذبح کر دے البتہ اس بچے کا سارا گوشت خود کھا سکتے ہیں۔ اسے دودھ پر قیاس کیا جائے گا کیوں کہ مالک کے لیے جائز ہے کہ بچے کی ضرورت سے بچا ہوا دودھ خود استعمال کر لے، اگرچہ مکروہ ہے۔

نفل قربانی کے بارے میں مستحب یہ ہے کہ قربانی دینے والا خود بھی اس میں سے کھائے بلکہ افضل یہ ہے کہ تبرک کے لیے چند لقمے کھائے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ، الحج ۲۲:۲۸ (اس میں سے خود کھاؤ اور سائل درماندہ فقیر کو بھی کھلاؤ)۔ بیہقی میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے قربانی کے جانور کی کلیجی کھایا کرتے تھے۔ البتہ اپنے قربانی کے جانور سے کھانا واجب نہیں ہے جیسا کہ ظاہر یہ، آیت

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴:۲۹۰ وبعد: المھذب، ۱:۲۴۰

کے ظاہر کے پیش نظر کہتے ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللهِ، الحج ۲۲ :۳۶ (قربانی کے اونٹوں کو ہم نے تمہارے لیے شعائر اللہ بنایا ہے)۔ پس یہ ہمارے لیے بنائے گئے اور جو چیز انسان کے لیے بنائی گئی ہو، انسان کو اس کے کھانے اور چھوڑنے میں اختیار ہے۔

قربانی کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ مال دار لوگوں کو بھی کھلائے، انہیں اس کا مالک نہ بنائے بلکہ ہدیہ کے طور پر بھیجے تاکہ وہ اسے آگے فروخت وغیرہ نہ کر سکیں۔

شافعیہ کے جدید مذہب کے مطابق ایک تہائی خود کھالے جب کہ قدیم مذہب میں یہ تھا کہ نصف کھالے اور نصف صدقہ کر دے۔

صحیح یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ صدقہ کرنا واجب ہے خواہ تھوڑا سا گوشت ہی ہو اتنا کہ اس پر گوشت کے نام کا اطلاق ہوتا ہو، یہ مسلمان فقراء پر صدقہ کرے، خواہ ایک ہی فقیر ہو۔ اور افضل یہ ہے کہ ایک لقمہ خود تبرک کے لیے لے لے باقی سب صدقہ کر دے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

قربانی کرنے والا نفل قربانی کے جانور کی کھال بھی صدقہ کر دے یا اسے خود استعمال کرے۔ اگرچہ خود استعمال کرنا بھی جائز ہے، تاہم صدقہ کرنا افضل ہے۔ اگر قربانی واجب ہے تو اس کی کھال بھی صدقہ کرے۔ قربانی کو اس کے اصل شہر سے اتنی دور منتقل کرنا جو قصر نماز کے جواز کی مسافت یا اس سے زائد سفر پر ہو جائز نہیں جیسا کہ زکوٰۃ میں بھی یہی حکم ہے۔

دوسرے کی طرف سے قربانی

شافعیہ کہتے ہیں[۱] دوسرے کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر قربانی نہ کرے اور اگر مرنے والے نے وصیت نہیں کی تھی تو اس کی طرف سے بھی نہ کرے کیوں کہ قرآن میں ہے: وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى، النجم ۵۳ :۳۹ (انسان کے لیے وہی ہے جس کی اس نے کوشش کی)۔ اگر اس نے وصیت کی تھی تو جائز ہے اور وصیت کی وجہ سے اس کی طرف سے قربانی ہو جائے گی۔ ایسی قربانی پوری کی پوری فقراء پر صدقہ کرنا واجب ہے، قربانی کرنے والے یا کسی دوسرے مال دار کو اس میں سے کھانا جائز نہیں کیوں کہ میت سے اجازت لینا ممکن نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک[۲] اگر مرنے والے نے مرنے سے پہلے اگر قربانی متعین نہ کر دی ہو تو اس کی طرف سے قربانی کرنا مکروہ ہے۔ اگر نذر کے بغیر متعین کر دی ہو تو وارثوں کے لیے اسے پورا کرنا مستحب ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے[۳] کہ مرنے والے کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہے اور اس کے ساتھ وہی برتاؤ کیا جائے جو زندہ کی قربانی سے کیا جاتا ہے یعنی صدقہ بھی کیا جائے، خود بھی کھایا جائے اور اس کا ثواب میت کو بخش دیا جائے۔ البتہ اگر مرنے والے نے اپنی طرف سے قربانی کرنے کا حکم دیا تھا تو حنفیہ کے نزدیک اس قربانی میں سے خود کھانا حرام ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴ :۲۹۲؛ المحلی علی المنهاج، ۴ :۲۵۵

(۲) الشرح الکبیر، ۲ :۱۲۲

(۳) رد المحتار و الدرالمختار، ۵ :۲۲۹؛ کشاف القناع، ۳ :۱۸

فصل ۲

عقیقہ اور نو مولود کے احکام

اس فصل میں دو مباحث ہیں:

بحث ۱: عقیقہ

عقیقہ کے بارے میں بحث درج ذیل ہے:

۱۔ عقیقہ کا حکم، اس کا مفہوم اور اس کی حکمت

حنفیہ کہتے ہیں [۱] عقیقہ مباح ہے، مستحب نہیں، کیوں کہ قربانی کے شرعی حکم نے اس سے پہلے جتنی قسم کی قربانیاں تھیں مثلاً عقیقہ، رجبیہ اور عتیرہ سب کو منسوخ کر دیا، جو چاہے کرے جو چاہے نہ کرے۔ نسخ حضرت عائشہؓ کے اس قول سے ثابت ہے۔ قربانی نے پہلے کی تمام قربانیاں منسوخ کر دیں۔

عقیقة: نو مولود کی پیدائش کے ایک ہفتہ بعد جانور ذبح کرنے کا نام ہے۔ اس کے لغوی معنی تو وہ بال ہیں جو نو مولود کے سر پر ہوتے ہیں، پھر عربوں نے نو مولود کے سر کے بال منڈوانے کے موقع پر جو جانور ذبح کیا جاتا تھا اس کا نام عقیقہ رکھ دیا، اور عربوں میں یہ عادت عام ہے کہ کسی چیز کا نام اس کے سبب سے یا اس کے متعلقات سے رکھ لیا جائے۔

رجبیة: اس بکری کو کہتے ہیں جو عرب جاہلیت میں رجب کے مہینے میں ذبح کیا کرتے تھے۔ گھر میں اسے پکاتے، خود کھاتے، دوسروں کو کھلاتے۔

---

(۱) البدائع، ۵ :۶۹۔

عتیرۃ: اونٹنی یا بکری کا پہلا بچہ، ذبح کر دیا جاتا اسے مالک خود بھی کھاتا اور دوسروں کو بھی کھلاتا ایک قول یہ ہے کہ عتیرہ وہ بکری جو رجب کے مہینے میں نذر پوری کرنے کے لیے ذبح کی جاتی یا جب بکری دس بچے دے دیتی تو دسواں بچہ ذبح کر دیا جاتا۔ صحیح یہ ہے کہ عتیرہ اور رجبیہ ایک ہی ہے خواہ منت مانی ہو یا نہ مانی ہو اور یہ جاہلیت کا طریقہ تھا [۱]۔

جمہور فقہاء (حنفیہ کے سوا) [۲] کی رائے یہ ہے کہ عتیرہ اور رجبیہ سنت نہیں ہیں۔

والد کے لیے مسنون ہے کہ اپنے مال سے اپنے نو مولود کا عقیقہ کرے، واجب نہیں کیوں کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن اور حسین علیہما السلام کی طرف سے ایک ایک مینڈھا عقیقہ میں ذبح کیا تھا [۳] اور فرمایا: "لڑکے کا عقیقہ دو، اس کی طرف سے خون بہاؤ اور اس سے میل کچیل صاف کرو [۴]، ہر لڑکا اپنے عقیقہ سے وابستہ ہے۔ ساتویں دن اس کی طرف سے جانور ذبح کیا جائے۔ اس کا نام رکھا جائے اور اس

---

(۱) ابن سراقہ نے کہا ہے: مسنون قربانیوں میں سے مؤکد ترہدی ہے پھر قربانی، پھر عقیقہ پھر عتیرہ، پھر فرع۔ عتیرہ وہ قربانی ہے جو رجب کے پہلے عشرے میں کرتے تھے اور اسے رجبیہ بھی کہتے تھے۔ فرع کسی جانور کے پہلے بچے کی قربانی، اسے ذبح کرتے تھے اور رکھتے نہیں تھے، اس امید پر اس کی ماں میں برکت ہوگی۔ بخاری کی روایت کے مطابق یہ دونوں قربانیاں مکروہ ہیں۔

(۲) الشرح الكبير للدردير، ۲: ۱۲۶؛ القوانين الفقهية، ۱۹۱؛ مغني المحتاج، ۴: ۲۹۳ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۴۱ وبعد؛ المغني، ۸: ۶۴۵ وبعد، ۶۵۰؛ كشاف القناع، ۳: ۲۰ وبعد؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۴۸ وبعد۔

(۳) ابوداؤد، نسائی نے روایت کی جس میں ہے دو دو مینڈھے (نيل الاوطار، ۵: ۱۳۵)۔

(۴) مسلم کے سوا صحاح ستہ نے سلمان بن عامر الضبی سے روایت کی (نيل الاوطار، ۵: ۱۳۱)

کا سر منڈوایا جائے"[۱]۔ شافعیہ کہتے ہیں جس کا نفقہ واجب ہو اس کی طرف سے عقیقہ کرنا سنت ہے۔

اس کی حکمت: بچے کی ولادت پر اللہ کا شکر ادا کرنے کا طریقہ ہے اور اس میں جود و سخاوت کی فضیلت کی تربیت ہے اور خاندان، قرابت داروں، دوستوں کو کھانے پر اکٹھا کرکے ان کی عزت افزائی ہے اس سے محبت، مودت اور الفت میں اضافہ ہوتا ہے۔

۲۔ عقیقہ کی جنس، عمر اور اوصاف

جنس، عمر اور عیوب سے پاک ہونے میں عقیقہ کا جانور قربانی کے جانور کی طرح ہونا چاہیے یعنی اونٹ، گائے اور بکری۔ ایک قول یہ ہے کہ اونٹ اور گائے عقیقہ میں نہ دی جائے[۲]۔

۳۔ عقیقہ کے جانوروں کی تعداد

مالکیہ کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کی طرف سے ایک ایک بکری کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے "حضرت حسن کے عقیقے میں ایک بکری دی اور حضرت حسین کے عقیقے میں ایک بکری دی"۔ یہ معقول ہے اور آسان بھی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ "لڑکے کی طرف سے پوری دو

---

(۱) احمد اور اصحاب سنن نے روایت کی۔ ترمذی نے حضرت سمرہ سے اسے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۵:۱۳۱)

(۲) عق یعق عین کی زیر اور پیش کے ساتھ۔

بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری"[1]۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث جواز پر محمول ہے۔ نیز گائے کا ساتواں حصہ بکری کے برابر ہے اگر سات بچوں کی طرف سے ایک اونٹ یا گائے ذبح کردی تو جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر عقیقہ میں شریک ہونے والا کوئی شخص محض گوشت کے لیے شریک ہو تب بھی جائز ہے۔ جتنی اولادیں ہوں اتنے عقیقے کرنے ہوں گے۔ لڑکے کی طرف سے ایک بکری ذبح کرنے سے سنت پوری ہو جائے گی اور لڑکی کی طرف سے بھی ایک بکری ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسین کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کی تھی۔ جتنے بچے ہوں گے اتنے عقیقے کرنے ہوں گے۔ اگر اکٹھے دو بچے جڑواں پیدا ہوں تو دو عقیقے کرنے ہوں گے۔ ایک عقیقہ کافی نہیں ہوگا۔

۴۔ عقیقے کا وقت

بچے کی پیدائش کے ساتویں دن عقیقے کا جانور ذبح کیا جائے۔ ولادت کے دن سے سات دن شمار کیے جائیں۔ اگر بچہ رات کے وقت پیدا ہو تو اس کے بعد کا دن شمار کیا جائے گا۔ مالکیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے یا فجر کے وقت ولادت ہوئی تو وہ دن شمار کیا جائے گا اور اگر فجر کے بعد ولادت ہوئی تو وہ دن شمار نہیں ہوگا۔ مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر زوال آفتاب سے پہلے ولادت ہو تو وہ دن شمار ہوگا ورنہ نہیں۔ چاشت کے وقت اور زوال آفتاب کے درمیان عقیقے کا جانور ذبح کرنا مستحب ہے۔ رات کو نہ ذبح کیا جائے۔

---

(۱) احمد، ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا۔ ایک روایت ہے: رسول اللہ ﷺ نے ہمیں لڑکی کی طرف سے ایک بکری اور لڑکے کی طرف سے دو بکریاں ذبح کرنے کا حکم دیا۔ احمد، ابن ماجہ۔ اسی مفہوم کی ایک روایت ام کرز کعبیہ کی ہے جسے احمد نے روایت کیا اور ترمذی نے اسے صحیح بتایا۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے تصریح کی ہے کہ اگر ساتویں دن سے پہلے یا بعد میں جانور ذبح کر دیا تب بھی درست ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے، باپ کے سوا اور کوئی عقیقہ نہ کرے اور کوئی شخص بڑا ہو کر خود اپنی طرف سے عقیقہ نہ کرے، کیوں کہ عقیقہ کا شرعی حکم یہی ہے کہ باپ عقیقہ کرے، دوسرا کوئی نہ کرے۔ حنابلہ کی ایک جماعت نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ بڑے ہو کر خود اپنی طرف سے عقیقہ کرنا مستحب ہے۔ عقیقہ کا تعلق صرف بچپن سے نہیں ہے۔ لڑکے کے بالغ ہونے کے بعد بھی والد اس کا عقیقہ کر سکتا ہے کیوں کہ عقیقہ کا کوئی آخری وقت مقرر نہیں ہے۔

ذبح کرنے والا بسم اللہ پڑھنے کے بعد کہے: اے اللہ! تیرا دیا ہوا مال، تیرے حضور فلاں کے عقیقہ کے طور پر پیش ہے، کیوں کہ بیہقی نے عمدہ سند کے ساتھ ایسا ہی روایت کیا اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسین کا عقیقہ کرتے ہوئے فرمایا، کہو: اللّٰھم منک والیک عقیقة فلان۔ عقیقہ کا خون نو مولود کے سر سے ملنا مکروہ ہے، جیسا کہ جاہلیت میں اس کا رواج تھا کہ خون بچے کے سر سے مل دیتے تھے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ عقیقے کے خون میں روئی ڈبو کر اسے نو مولود کے سر پر ملتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خون کی جگہ بچے کے سر پر زعفران ملا کرو۔ خون ملنے کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ حدیث بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لڑکے کا عقیقہ ہے، اس کی طرف سے خون بہاؤ اور اس سے میل کچیل صاف کرو" [1]۔

---

(۱) مسلم کے سوا اصحاب ستہ نے الضبی سے روایت کی، اس کی تخریج گزر چکی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ خون کو نہ چھوئے کیوں کہ وہ گندگی ہے لیکن ایک روایت میں ہے: اس پر خون ڈالو، اسے ہمام نے قتادہ سے انہوں نے حسن سے انہوں نے سمرہ سے روایت کیا کہ لڑکا اپنے عقیقے سے وابستہ ہے۔ ساتویں دن اس کی طرف سے ذبح کرو اور اس سے خون ملو، یہ قتادہ اور حسن کی دلیل ہے اور دونوں بچے کو خون ملنے کے

۵۔ عقیقہ کے گوشت اور کھال کا حکم

عقیقہ کے گوشت کا وہی حکم ہے جو قربانی کے گوشت کا ہے کہ خود کھائیں اور صدقہ کریں لیکن عقیقہ کا گوشت فروخت نہ کیا جائے۔ اس سے گھر کے افراد کھائیں اور دوسرے لوگوں کو کھلائیں۔ مالکیہ کے نزدیک عقیقے کے گوشت پر دعوت کرنا اور لوگوں کو بلانا مکروہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اس کی ہڈیاں توڑنا جائز ہے لیکن مستحب نہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ لوگوں کو عقیقے کی دعوت پر بلانا جائز ہے اور اس کی ہڈیاں توڑنا مکروہ نہیں ہے اس لیے کہ اس میں ایسی کوئی ممانعت نہیں ہے جو مقصود ہو بلکہ محض خلاف اولیٰ ہے۔ مستحب یہ ہے کہ اس کے اعضاء الگ الگ کر لیے جائیں لیکن اس کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں، اس سے نومولود کے اعضاء کی سلامتی پر اچھا فال لیا جاتا ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا "لڑکے کی طرف سے پورے دو بکرے اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری دینا سنت ہے، اس کو بڑے ٹکڑوں کی صورت میں پکایا جائے[1] اس کی ہڈیاں نہ توڑی جائیں، کھایا جائے، کھلایا جائے اور صدقہ کیا جائے اور یہ کام ولادت کے ساتویں دن کیا جائے"۔

امام احمد نے ایک روایت میں عقیقہ کی کھال اور سر فروخت کرنے اور صدقہ کرنے کی اجازت دی ہے۔ دایہ کو عقیقہ کا گوشت دینا مستحب ہے، ابوداوٗد کی مرسل روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس عقیقہ میں جو حضرت فاطمہؓ نے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ

استحباب کے قائل ہیں۔ ابن عبد البر کہتے ہیں۔ تمام اہل علم نے اس سے انکار کیا اور اسے مکروہ سمجھا میرے علم میں حسن اور قتادہ کے سوا اس کا کوئی قائل نہیں، کیوں کہ حدیث سابق اس سے انکار کرتی ہے، المغنی، ۸: ۶۴۷۔

(۱) تطبخ جدولا: یعنی ہڈی نہ توڑی جائے۔ ایک ایک عضو کر کے پکایا جائے۔

کی طرف سے دیا فرمایا کہ "دایہ کو اس کی ایک ٹانگ بھیج دو، خود کھاؤ، دوسروں کو کھلاؤ اور ہڈیاں نہ توڑو"۔

قربانی اور عقیقہ میں فرق یہ ہے کہ عقیقہ پکا کر کھلانا مسنون ہے اور اس کی ہڈیاں نہ توڑنا اور ایک کچی ٹانگ دایہ کو تحفتاً بھیجنا مستحب ہے کیوں کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ ﷺ کے حکم سے ایسا ہی کیا تھا جیسا کہ حاکم سے مروی ہے۔

بحث ۲: نومولود کے احکام

نومولود کے بہت سے احکام ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل اہم ہیں:

باپ کے لیے مستحب ہے کہ نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہے[۱] کیوں کہ ابو رافع ؓ کی روایت ہے کہ جب حضرت حسن ؓ پیدا ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے کان میں اذان کہی[۲]۔ ابن السنی نے حضرت حسن بن علی ؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "جس کسی کا بچہ پیدا ہوا اس نے اس کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت کہی تو اسے ام الصبیان سے کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ ام الصبیان سے مراد جنات کے زیرِ اثر ایک بیماری ہے۔ ابن عباس ؓ کہتے ہیں کہ "جب حسن بن علی ؓ پیدا ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی"[۳]۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۶؛ المہذب، ۱: ۲۴۲؛ المغنی، ۸: ۶۴۹؛ کشاف القناع، ۳: ۲۵۔

(۲) ابوداؤد اور ترمذی دونوں نے اسے صحیح قرار دیا: احمد نے "حسین ؓ" روایت کیا ہے۔

(۳) بیہقی، اوپر کی حدیث بھی بیہقی نے روایت کی لیکن کہا، ان دونوں کی اسناد میں ضعف ہے صرف اذان والی حدیث صحیح ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

چوں کہ یہ دونوں احادیث ضعیف ہیں اس لیے ہماری رائے یہ ہے کہ ابورافعؓ کی حدیث سے صرف اذان ہی ثابت ہے لہٰذا دونوں کانوں میں اذان ہی کہے تاکہ دنیا میں آنے کے بعد سب سے پہلی آواز جو بچے کے کان میں پڑے وہ توحید کا اعلان ہو، جیسا کہ جب دنیا سے رخصت ہوتا ہے تو اس وقت بھی توحید کی تلقین کی جاتی ہے، نیز اذان سے شیطان کو بھگانا مقصود ہے کیوں کہ حدیث میں ہے کہ جب اذان ہوتی ہے تو شیطان پیٹھ پھیر کر بھاگتا ہے۔

نومولود کے دائیں کان میں یہ الفاظ کہنا بھی مسنون ہیں: انی اعیذھابک وذریتھا من الشیطان الرجیم (میں اسے اور اس کی اولاد کو شیطان مردود سے تیری پناہ میں دیتا ہوں) اگر نومولود لڑکا ہو تب بھی یہی الفاظ کہے کیوں کہ یہ آیت ہے، اس کی تلاوت برکت کا باعث ہے اور مؤنث کے صیغے کی نسمہ (جان) سے تاویل کر لے۔ مسند ابورزین میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے نومولود کے دائیں کان میں سورہ اخلاص تلاوت کی تھی۔

مسنون ہے کہ نومولود کو کھجور کی گھٹی دے یعنی اسے اچھی طرح چبا کر بچے کے منہ میں ذرا سی ڈال کر اس کا منہ کھول دے تاکہ اس میں سے کچھ نہ کچھ پیٹ تک پہنچ جائے۔ اگر کھجور نہ ہو تو کسی میٹھی چیز کی گھٹی دے دے[1] کیوں کہ صحیحین میں حضرت ابو موسیٰ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں "میرا بچہ پیدا ہوا، میں اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے گیا، آپؐ نے اس کا نام ابراہیم رکھا اور اسے کھجور کی گھٹی دی"۔ بخاری نے اضافہ کرتے ہوئے روایت کی: "اس کے لیے برکت کی دعا کی پھر مجھے واپس کر دیا۔ ابراہیم ابو موسیٰ کے سب سے بڑے بیٹے تھے"۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ "عبد اللہ بن ابی طلحہؓ جب پیدا ہوئے تو میں انہیں رسول اللہ ﷺ کے پاس لے گیا، آپؐ نے فرمایا: تمہارے پاس کھجور ہے،

(۱) مغنی المحتاج، ۴:۲۹۶؛ المہذب، ۱:۴۲۲؛ المغنی، ۸:۶۵۰؛ کشاف القناع، ۳:۲۵۔

میں نے کہا، جی ہاں، پھر میں نے آپؐ کو چند کھجوریں دیں، آپؐ نے کھجور منہ میں چبائی پھر بچے کا منہ کھولا اور اس میں ڈال دی تو بچہ اسے چوسنے لگا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: انصار کے دانے (غلہ) کھجوریں ہیں۔ اور آپؐ نے بچے کا نام عبداللہ رکھا[1]"۔

مستحب ہے کہ باپ کو بچے کی پیدائش پر مبارک باد دیتے ہوئے، یوں کہے: "اللہ نے آپ کو جو بچہ دیا ہے اسے آپ کے لیے بابرکت بنائے اور آپ عطا کرنے والے کا شکرادا کریں، اللہ کرے یہ جوان ہو اور اس کی نیکیوں سے آپ کو فائدہ پہنچے"۔ والد مبارک باد دینے والے کو جواب دے: "آپ کے لیے بھی اور آپ پر بھی اللہ کی برکتیں نازل ہوں" یا یوں کہے: "اللہ تعالیٰ آپ کو ثواب جزیل عطا کرے، یا اس طرح کے کوئی الفاظ کہے[2]"۔

ولادت کے ساتویں دن بچے کا سر منڈانا مستحب ہے، عقیقہ کا جانور ذبح کرنے کے بعد بچہ کا نام رکھے اور اس کے بالوں کے وزن کے برابر سونا یا چاندی صدقہ کرے[3] کیوں کہ آپؐ نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا: "حسینؓ کے بالوں کا وزن کرکے اس کے برابر چاندی صدقہ کر دو"[4] جب حضرت حسنؓ پیدا ہوئے تب بھی آپؐ نے فرمایا تھا: "اس کے سر کے بال منڈوا دو اور ان کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کرو"[5]۔ چاندی پر سونے کو بھی قیاس کیا گیا ہے۔

---

(۱) متفق علیہ؛ احمد (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۶)۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۶۔

(۳) القوانین الفقہیۃ، ۱۹۲؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۵؛ المہذب، ۱: ۲۴۱؛ کشاف القناع، ۳: ۲۵۔

(۴) حاکم نے اسے صحیح قرار دیا۔

(۵) احمد نے ابورافعؓ سے بیان کی، (نیل الاوطار، ۵: ۱۳۶)۔

حنفیہ کے نزدیک ولادت کے دن یا ساتویں دن ختنہ کرانا مکروہ ہے کیوں کہ یہ یہود کا طریقہ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک ولادت کے ساتویں دن ختنہ کرانا مستحب ہے کیوں کہ بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے "حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے ختنے ساتویں دن کرادیے تھے"۔ لڑکے کے لیے ختنہ یہ ہے کہ عضو تناسل کے اگلے سرے پر جو گوشت ہوتا ہے اسے کاٹ دیا جائے۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک لڑکوں کے لیے ختنہ سنت مؤکدہ ہے۔ لڑکیوں کے لیے ختنہ یہ ہے کہ شرم گاہ کے اوپر کے سرے پر سے ذرا سا چمڑا کاٹ دیا جائے تاکہ وہ جگہ پست ہو جائے۔ یہ محض باعث احترام ہے۔ مستحب یہ ہے کہ زیادہ چمڑا نہ کاٹا جائے یعنی شرم گاہ کے اوپر کے حصہ کا پورا چمڑا نہ کاٹ دیا جائے کیوں کہ ہم بستری کی لذت اسی سے ہوتی ہے، جو کٹنے سے ختم ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کے لیے ختنہ فرض ہے۔ امام احمد کے نزدیک لڑکوں کے لیے واجب اور لڑکیوں کے لیے وجہ احترام ہے[1]۔ گرم ممالک میں یہ طریقہ رائج ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ختنہ اس وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے جب بچوں کو نماز کا حکم دیا جاتا ہے، یعنی سات سے دس سال کی عمر تک۔

ختنے کی حکمت

اس سے پاکی، صفائی اور طہارت میں مبالغہ ہوتا ہے، مسلم اور غیر مسلم کے درمیان امتیاز ہوتا ہے، والد کے لیے مسنون ہے کہ اپنے بچے کا عمدہ نام رکھے[2] کیوں کہ حدیث

---

(۱) الشرح الکبیر، ۲ :۱۲۶؛ شرح الرسالة، ۱ :۳۹۳ وبعد: المغنی، ۱ :۸۵ وبعد: القوانین الفقهیة، ۱۹۲؛ الافصاح لابن ہبیرہ، ۱ :۲۰۶؛ الدرر المباحة فی الحظر والاباحة للشیبانی النحلاوی، ۳۳؛ شرح العناية على الهداية فی تکملة الفتح، ۸ :۹۹۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴ :۲۹۴ وبعد: المهذب، ۱ :۲۴۲؛ کشاف القناع، ۳ :۲۲ وبعد۔

میں ہے: "قیامت کے روز تم اپنے اور اپنے والد کے نام سے بلائے جاؤ گے، اس لیے اچھے نام رکھو"[۱]۔ سب سے اچھے نام، عبداللہ، عبدالرحمٰن ہیں کیوں کہ مسلم میں حدیث ہے کہ اللہ کو عبداللہ اور عبدالرحمٰن نام سب سے زیادہ پسند ہیں۔ ابوداؤد نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سب سے اچھے نام حارث اور ہمام ہیں اور سب سے بُرے نام حرب اور مرہ ہیں۔ اسی طرح وہ تمام نام جو اللہ کے اسماء حسنیٰ کی طرف منسوب ہوں یا انبیاء اور ملائکہ کے نام، عمدہ نام ہیں کیوں کہ حدیث میں ہے: "میرے نام پر نام رکھ لو لیکن میری کنیت پر کنیت نہ رکھو"[۲]۔ امام مالک کہتے ہیں کہ میں نے اہل مدینہ کو یہ کہتے ہوئے ہوئے سنا کہ جس گھر میں محمد نام کا کوئی فرد ہے اسے بہترین رزق دیا جائے گا۔ ابوالقاسم کنیت رکھنا حرام ہے[۳]۔

برے نام مکروہ ہیں مثلاً شیطان، ظالم، شہاب، حمار، کلیب یا ایسے نام کہ جن کی نفی سے بد فالی ہوتی ہو جیسے نجیح، برکت کیوں کہ حدیث میں ہے اپنے لڑکوں کے نام افلح، نجیح، یسار اور رباح نہ رکھو، کیوں کہ اگر تم پوچھو گے کہ یہاں وہ ہے؟ اور جواب ملے نہیں تو اس میں بد فالی ہے۔ برے نام تبدیل کر دینا مسنون ہیں، اسی طرح جن کی نفی سے بد فالی ہوتی ہے، انہیں بھی تبدیل کر دیا جائے کیوں کہ مسلم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عاصیہ نام تبدیل کرکے جمیلہ رکھ دیا تھا اور صحیحین میں ہے کہ آپ نے برہ نام تبدیل کرکے زینب رکھ دیا تھا۔ یہ زینب بنت جحش تھیں۔

---

(۱) ابوداؤد نے روایت کی۔

(۲) ابونعیم نے روایت کی۔

(۳) ابوالقاسم کنیت رکھنے کی ممانعت ثابت ہے لیکن یہ صرف عہد نبوی تک محدود تھی یا اس امر کی ممانعت ہے کہ ایک ہی شخص اپنا نام محمد اور کنیت ابوالقاسم نہ رکھے جیسا کہ نووی نے کہا اور یہی رائے اولیٰ ہے۔

ایک سے زائد نام ملا کر رکھنا جائز ہیں لیکن ایک نام رکھنا بہتر ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی اولاد کے ایک ایک نام رکھے تھے۔

ست الناس یا ست العلماء، القضاۃ یا العرب نام رکھنا سخت مکروہ ہے کیوں کہ جھوٹ ہے۔

ملک الاملاک یا شاہنشاہ نام رکھنا حرام ہے کیوں کہ یہ صرف اللہ کی ذات کے لیے مخصوص ہے۔

عبد النبی سے اگر صرف نام رکھنے کی نیت ہو اور نبی سے نبی اکرم ﷺ مراد نہ ہوں تو جائز ہے۔ اکثر علماء نے اس کی ممانعت کو ترجیح دی ہے کیوں کہ اس میں شرک کا شائبہ ہے کیوں کہ غیر اللہ کے لیے حقیقی عبودیت کا عقیدہ رکھنا شرک ہے۔ عبد الکعبہ اور عبدالعزیٰ نام رکھنا جائز نہیں۔ کسی شخص کو ناپسندیدہ لقب دینا مکروہ ہے، خواہ وہ عیب اس میں پایا جاتا ہو، مثلاً کانا یا چندھیائی ہوئی آنکھوں والا۔ ہاں اگر کوئی شخص اس لقب سے معروف ہو اور اس کے بغیر اسے پہنچاننا ممکن نہ ہو تو صرف تعارف کے لیے جائز ہے۔

اچھے لقب رکھنا جائز ہیں جیسا کہ صحابہؓ کے القاب تھے مثلاً عمرؓ فاروق، حمزہؓ اسد اللہ، خالدؓ سیف اللہ، ایسے نام رکھنا جو اللہ کے سوا اور کسی کے لیے سزاوار نہیں حرام ہیں مثلاً قدوس، بر، خالق، رحمٰن کیوں کہ ان کے ایسے معانی ہیں جو اللہ کے سوا کسی کے لیے کہنا جائز نہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا مردوں اور عورتوں کے درمیان نومولود کی ایک دوسرے کو مبارک باد دینا مستحب ہے۔ مبارک باد دیتے ہوئے یوں کہے، اللہ تعالیٰ بچے کو بابرکت کرے، اللہ کا شکر ہے، جوان ہو، آپ کو اس کی اچھائیوں سے فائدہ پہنچے اور والد اور والدہ جواب میں کہیں۔ آپ پر بھی اللہ کی برکت ہو اللہ تعالیٰ آپ کو اجر جزیل عطا کرے۔

باب ۹

ذبیحہ اور شکار

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

فصل ۱: ذبیحہ کے بارے میں

فصل ۲: شکار کے بارے میں

فصل ۱: ذبیحہ

اس فصل میں ذبح کے متعلق ایک مقدمہ ہے، ذبح کا حکم ہے اور چار مباحث ہیں:

بحث ۱: ذبح کرنے والے کے بارے میں۔

بحث ۲: ذبح کے بارے میں (ذبح کا طریقہ، اس کی شرائط، سنن، مکروہات، اقسام، کون سا ذبیحہ کھانا حرام ہے، ماں کو ذبح کرنے کا پیٹ کے بچے پر اثر، قریب مرگ یا مریض جانور کو ذبح کرنے کے اثرات، حرام جانور کو ذبح کرنے کا اثر)

بحث ۳: آلہء ذبح کے بارے میں۔

بحث ۴: ذبیحہ کے احکام: حلال اور حرام جانور۔

مقدمہ: ذبح کی تعریف اور اس کا شرعی حکم

ذبح یا ذکاۃ یا تذکیہ کا مطلب لغت میں کاٹنا، پھاڑنا یا جانور کو ہلاک کرنا ہے۔ ذبح کا اصطلاحی مفہوم ہر مذہب میں جو حصہ کاٹنا واجب ہے اس کے مطابق مختلف ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک[1] ذبح سے مراد رگیں کاٹنا ہے اور ذبح کے لیے چار رگیں کاٹی جاتی ہیں۔ حلقوم، کھانے پینے کی نالی اور گردن کے دونوں طرف کی دو بڑی رگیں[2] ذبح کرنے کی جگہ سینے کے اوپر کا حصہ اور دونوں جبڑوں کے درمیان کی جگہ ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ذبح کرنے کی جگہ سینے کے اوپر کا حصہ اور جبڑے کے درمیان کی جگہ ہے"[3] لبہ گردن کا نچلا حصہ، اور لحیہ، ٹھوڑی کے بال۔ اور نحر کا مطلب ہے گردن کی رگیں کاٹنا اور اس کی جگہ حلق کا آخری حصہ ہے۔ اضطراری ذبح میں بدن میں جس جگہ بھی زخم ہو جائے ذبح کہلائے گا۔

---

(۱) البدائع ۵: ۴۱؛ تکملۃ الفتح، ۸: ۵۲؛ اللباب مع الکتاب، ۳: ۲۲۵ وبعد، الشرح الکبیر، ۲ :۹۹۔

(۲) حلقوم: حلق، المری: غذا کی نالی، الودجان: گردن کے دونوں جانب کی دو بڑی رگیں جن کے درمیان سانس اور غذا کی نالیاں ہوتی ہیں۔

(۳) زیلعی نے کہا ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث غریب ہے۔ دار قطنی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ذبح حلق اور سینے کے اوپر کے حصہ کے درمیان سے کیا جاتا ہے۔ اس کی سند بہت ضعیف ہے۔ عبدالرزاق نے ابن عباسؓ اور حضرت عمرؓ سے موقوف روایت کی ہے کہ ذبح حلق اور سینے کے اوپر کے حصہ کے درمیان سے کیا جاتا ہے (نصب الرایۃ، ۴ :۱۸۵)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک [۱] ذبح کرنے سے مراد ایسے جانور کا حلقوم اور غذا کی نالی کاٹنا جس کا گوشت کھانا مباح ہو اور جسے ذبح کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

ذبح کی جگہ حلق ہے یعنی گردن کا اوپر کا حصہ یا سینے کے اوپر کا حصہ، گردن کے نچلے حصے سے کاٹا جائے تو اسے نحر کہتے ہیں [۲]۔ اگر کوئی جانور مر رہا ہو تو جس جگہ سے اسے زخمی کرنا ممکن ہو، بشرطیکہ ذبح کرنا مشکل ہو، جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تمام مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ جانور حلال کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے ذبح کیا جائے یا گردن کے نچلے حصے سے کاٹا جائے جسے نحر کہتے ہیں یا حلال جانور کو کسی بھی مقام سے زخمی کیا جائے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ خشکی کے حلال جانور کو کھانے کے جواز کے لیے ذبح کرنا شرط ہے۔ شرعی طور پر ذبح کیے بغیر کوئی جانور حلال نہیں ہوتا، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ، ۵ :۳ (تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے اور وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور جو گلا گھٹ کر مر جائے، جو چوٹ لگنے سے یا گر کر یا سینگ لگنے سے مر جائے یا جسے درندے کھالیں، ہاں اگر اسے تم ذبح کر لو تو حلال ہے)۔

حلال ہونے کے لیے ذبح کرنے کی شرط رکھی گئی ہے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے:

"جو چیز خون بہائے اور جن پر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو وہ کھالو بشرطیکہ دانت یا ناخن سے خون

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۵، ۲۷۰؛ کشاف القناع، ۲: ۲۰۱۔

(۲) اونٹ کو نحر کرنا اور سینے کے پاس سے رگیں کھولنا اور گائے اور بکری کو ذبح کرنا مسنون ہے (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۲)

نہ نکالا گیا ہو، میں تمہیں اس کے بارے میں بتاتا ہوں، دانت تو ہڈی ہے اور ناخن حبشہ کی چھری ہے"[1]۔

ذبح کی حکمت یہ ہے کہ اس میں انسان کی عام صحت کی رعایت ہے، کیوں کہ جب خون گوشت سے الگ ہو جاتا ہے اور گوشت خون سے پاک ہو جاتا ہے تو انسان جسمانی خرابیوں سے محفوظ ہو جاتا ہے، نیز بہنے والے خون کا کھانا حرام ہے کیوں کہ اس سے انسان کو نقصان پہنچتا ہے۔ چوں کہ خون جراثیم اور نقصان دہ الائشوں کا منبع ہے اور ہر خون کا الگ گروپ ہوتا ہے لہٰذا مختلف گروپوں کے خون جمع کرنا ممنوع ہیں۔ خون کو ناپاک قرار دیا گیا ہے تاکہ لوگ اس سے نفرت کریں۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ ذبح کی اور خون بہانے کی شرط میں حکمت یہ ہے کہ اس سے حلال اور حرام گوشت میں امتیاز کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ مردار کے حرام ہونے کی وجہ خون کا جانور میں باقی رہ جانا ہے۔

بحث ۱: ذبح کرنے والا

ذبح کرنے والے کی تین اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا ذبیحہ بالاتفاق حرام ہے، دوسری وہ ہے جس کا ذبیحہ بالاتفاق حلال ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے[2]۔

---

(۱) رافع بن خدیج سے صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار ۸:۱۴۱)۔

(۲) بدایة المجتهد، ۱ :۴۳۵؛ القوانين الفقهية، ۱۸۰؛ الميزان، ۲: ۶۰؛ رحمة الامة بهامش الميزان للدمشقي، ۱: ۱۵۴؛ البدائع، ۵: ۴۵؛ المهذب، ۱ :۲۵۱؛ المغني، ۸:۵۶۴؛ كشاف القناع، ۶: ۲۰۳۔

وہ ذبح کرنے والا جس کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں اور بالاتفاق حرام ہے

وہ کافر جو اہل کتاب نہ ہو مثلاً مشرک یا بت پرست، وہ ملحد جس کا کوئی دین نہ ہو، مرتد خواہ اہل کتاب کا دین اختیار کر لے، اور زندیق کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ، المائدہ، ۵ :۳ (جو بتوں پر ذبح کیے جائیں وہ بھی حرام ہیں) اور مَاأُهِلَّ لِغَيْرِ الله بِهِ ،المائدہ، ۵ :۳ (جن پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے) کیوں کہ غیر اللہ کے نام ذبح کرنا حرام ہے اور مرتد جس دین کی طرف منتقل ہوا ہو اس پر مستقل نہیں رہ سکتا۔ اس لیے بت پرست ممالک مثلاً جاپان وغیرہ سے یا کیمونسٹ ممالک مثلاً روس اور چین سے یا ایسے ممالک جو کسی آسمانی دین پر ایمان نہیں رکھتے۔ مثلاً ہندوستان سے درآمد کیا جانے والا گوشت حرام ہے جیسا کہ باطنیہ کا ذبیحہ حرام ہے۔ البتہ جس شخص کے بارے میں ثابت ہو کہ اس کا اسلام پر ایمان ہے اور اس نے اپنا عقیدہ ترک کر دیا ہے اس کا ذبیحہ حلال ہے۔

جس شخص کا ذبیحہ بالاتفاق حلال ہے: وہ مسلمان بالغ عاقل مرد جو نماز ضائع نہیں کرتا کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ ،المائدہ، ۵:۳ (مگر جسے تم ذبح کر لو) اس آیت میں مسلمانوں کو خطاب ہے۔

جن کے ذبیحہ میں فقہاء میں اختلاف ہے: ان میں مشہور اہل کتاب، مجوسی، صابی، عورت، بچہ، دیوانہ، مدہوش، چور اور غاصب ہیں۔

۱۔ اہل کتاب کا ذبیحہ

بطور قاعدہ کلیہ اہل کتاب کا ذبیحہ بالاتفاق حلال ہے[۱] کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ، المائدہ، ۵:۵ (اہل کتاب کا ذبیحہ تمہارے لیے اور تمہارا ذبیحہ ان کے لیے حلال ہے) خواہ وہ ان چیزوں کو جو ان کی شریعت میں حلال ہیں، ان پر حرام نہیں کی گئیں حلال سمجھتے ہوں مثلاً سور کا گوشت، خواہ یہ معلوم نہ ہو کہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا تھا یا ان کا ذبیحہ ان کے کلیساؤں اور تہواروں کے موقع کے لیے ہو، خواہ وہ اس کے حرمت کا اعتقاد رکھتے ہوں مثلاً اونٹ۔ ابن عباس ؓ کی رائے یہ ہے کہ "یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ اس لیے حلال قرار دیا گیا ہے کہ وہ تورات اور انجیل پر ایمان رکھتے ہیں[۲]۔

البتہ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ جو ذبیحے اہل کتاب کے لیے حرام ہیں، اگر کوئی اہل کتاب انہیں ذبح کرے تو ہمارے لیے مکروہ ہوں گے مثلاً اونٹ اور خالص چربی، ان کا ذکر قرآن کی اس آیت میں آیا ہے: وَعَلَى الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ[۳] وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا

---

(۱) البدائع، ۵: ۴۰؛ تكملة الفتح، ۸: ۵۲؛ تبيين الحقائق، ۵: ۲۸۷؛ ردالمحتار، ۵: ۲۰۸؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۳۶؛ الشرح الكبير، ۲: ۹۹؛ المنتقىٰ على المؤطا، ۲: ۱۱۲؛ مغنى المحتاج، ۴: ۲۶۶ وبعد؛ المغنى، ۸: ۵۶۷ وبعد؛ تفسير القرطبى، ۲: ۷۶؛ احكام القرآن للجصاص، ۱: ۱۴۶۔

(۲) حاکم نے روایت کی اور اسے صحیح قرار دیا۔

(۳) قتادہ نے کہا ہے کہ ناخنوں والے جانوروں سے مراد اونٹ، شتر مرغ، بطخ اور ہر وہ جانور ہے جس کی انگلیاں الگ الگ نہ ہوں۔

اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ، الانعام، ۶ :۱۴۶ (یہودیوں پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے)۔ جمہور نے ان کے کھانے کی اجازت دی ہے، کیوں کہ ہماری شریعت ان کے بارے میں خاموش ہے اس لیے اصل اباحت کا حکم باقی رہے گا۔

نیز مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق اپنے کلیساؤں کے لیے یا تہواروں پر اہل کتاب جو جانور ذبح کرتے ہیں وہ مکروہ ہیں کیوں کہ اس میں ان کے شرک کی تعظیم ہے کیوں کہ ذبح کرنے والے نے دل سے غیر اللہ کی نیت کی اور زبان سے اللہ کا نام نہیں لیا۔ یہی رائے درست ہے۔

اگر یہ معلوم ہو جائے کہ ذبح کرنے والے نے جانور پر غیر اللہ کا نام لیا ہے مثلاً عیسائی نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نام پر یا یہودی نے حضرت عزیر علیہ السلام کے نام پر ذبح کیا ہے تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ ایسا ذبیحہ حلال نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: مَاأُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ، المائدہ، ۵ :۳ (جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو، وہ بھی حرام ہے) وَلاتَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶ :۱۲۱ (وہ جانور نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا) یہی روایت صحیح تر ہے کیوں کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کے حلال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ جب ان شرائط کے مطابق حلال کریں، جیسا کہ مسلمان کے لیے شرائط ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک ایسا ذبیحہ مکروہ ہے حرام نہیں کیوں کہ آیت وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ، المائدہ ۵:۵ (اہل کتاب کا ذبیحہ تمہارے لیے حلال ہے) عام ہے، نیز اللہ کو معلوم ہے کہ وہ اپنے ذبیحہ پر اس طرح کے نام لیتے ہیں اور ان کا ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا عبادت کے طور پر نہیں، اس لیے کوئی بھی نام لینا یا نہ لینا برابر ہے۔

شافعیہ نے کتابی کے ذبیحہ اور کتابیہ سے نکاح کے جواز کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ [1] اگر وہ اسرائیلی نہ ہو تو تب جائز ہوگا۔ یعنی یہ معلوم ہو کہ اس شخص کے آباء واجداد میں سے سب سے پہلے کس نے موسیٰ یا عیسیٰ علیہ السلام کا دین اس وقت اختیار کیا تھا جب یہودیت اور عیسائیت ابھی منسوخ اور محرف نہیں ہوئے تھے یعنی ان ادیان کو اختیار کرنا ہی دین حق کا اختیار کرنا تھا۔

اگر کتابی اسرائیلی ہو [2] تو اس کے لیے شرط یہ ہے کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے آبا میں پہلا شخص جس نے وہ دین اختیار کیا ہے اس شریعت کے منسوخ ہونے کے بعد تو اس دین میں داخل نہیں ہوا؟ یعنی یا تو یہ معلوم ہو کہ پہلا شخص جس نے وہ دین قبول کیا ہے اس کے منسوخ ہونے سے پہلے اس میں داخل ہوا تھا یا اس بارے میں شک ہو خواہ اس دین میں تحریف کے بعد یا نئے نبی کے مبعوث ہونے کے بعد داخل ہوا ہو مثلاً موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی بعثت کے درمیانی عرصہ میں اس نے وہ دین قبول کیا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہے اور ان کی عورتوں سے نکاح جائز ہے [3]۔ میرے علم میں اس شرط کے بارے میں شافعیہ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ صحابہ کرام نے اہل کتاب کا ذبیحہ کھایا ہے اور ان کی عورتوں سے نکاح کیا ہے اور یہ تحقیق نہیں کی کہ یہ شرط پائی جاتی تھی یا نہیں۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۳:۱۸۷ و بعد

(۲) اسرائیلی سے مراد وہ شخص جو اسرائیل کی طرف منسوب ہو، اسرائیل سے مراد حضرت یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم علیہم السلام ہیں۔

(۳) شیعہ امامیہ کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ حلال نہیں ہے کیوں کہ امام جعفر صادق کا ارشاد ہے: "ان کا ذبیحہ نہ کھاؤ کیوں کہ اگر وہ ذبیحہ پر خدا کا نام لیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد مسیح اور عزیر علیہما السلام کا باپ ہوتا ہے اور اس طرح نام لینا نہ لینا برابر ہے"۔ المختصر النافع فی فقه الامامیة، ۲۵۱۔

۲۔ مجوس کا ذبیحہ

مجوس کا ذبیحہ اور ان کا مارا ہوا شکار نہ کھایا جائے[۱] کیوں کہ وہ اہل کتاب نہیں بلکہ مشرک ہیں۔ کیوں کہ مجوس دو خداؤں پر یقین رکھتے ہیں۔ خالق خیر اور خالق شر، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا برتاؤ کرو، البتہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور ان کا ذبیحہ نہ کھاؤ"[۲]۔ امام احمد نے قیس بن سکن اسدی سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "تم فارس میں نبطیوں سے ملوگے جب ان سے گوشت خریدو تو اگر یہودی یا عیسائی کا ذبیحہ ہو تو کھالو اور اگر مجوسی کا ذبیحہ ہو تو نہ کھاؤ"۔

۳۔ صابیوں کا ذبیحہ

صابی اگر اپنے اصل عقائد میں اہل کتاب سے ہم آہنگ ہوں تو ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے اور اگر ان سے ہم آہنگ نہ ہوں بلکہ ان کا دین مجوسیت اور عیسائیت کے درمیان کا ہو۔ یا وہ ستاروں کے اثرات کا یقین رکھتے ہوں تو ان کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں[۳]۔ یہ تفصیل شافعیہ کے مذہب کے مطابق ہے اور یہی رائے اولیٰ ہے۔ بہ نسبت اس رائے کہ جس میں صابیوں کے ذبیحے کو حلال قرار دیا گیا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے یا مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے۔

---

(۱) تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۷؛ البدائع، ۵: ۴۵؛ الدرالمختار، ۲۰۹؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۳۸؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۶؛ المغنی، ۸: ۵۷۰۔

(۲) ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے۔ ایک دوسری سند سے مروی ہے۔ اس کی سند میں بھی طعن ہے۔ (نصب الرایة، ۴: ۱۸۱) ابو ثور وغیرہ جن علماء نے مجوسی کا ذبیحہ حلال قرار دیا ہے انہوں نے اس حدیث کے پہلے حصہ سے استدلال کیا ہے جس میں ہے ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا برتاؤ کرو۔

(۳) القوانین الفقهیة، ۱۸۰؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۳۸۔

۴۔ عورت اور لڑکے کا ذبیحہ

عورت کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ وہ حیض سے ہو اور باشعور لڑکے کا بھی[۱] کیوں کہ عورت میں کامل اہلیت ہوتی ہے البتہ مستحب یہ ہے کہ مرد ذبح کرے کیوں کہ وہ عورت کی بہ نسبت قوی ہوتا ہے، باشعور لڑکے کی نیت قابل قبول ہے اس لیے وہ بالغ کے مشابہ ہے۔ بے شعور لڑکے کا ذبیحہ بھی شافعیہ کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے کیوں کہ اس میں کسی نہ کسی حد تک قصد اور ارادہ موجود ہوتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا ذبیحہ جائز نہیں کیوں کہ اس میں قصد اور ارادہ نہیں ہوتا، وہ بسم اللہ کہنے کا شعور نہیں رکھتا اور ذبیحہ کو قابو نہیں کر سکتا یعنی ذبح کی شرائط سے واقف نہیں کہ خون کی رگیں کاٹنی ہوتی ہیں اور اللہ کا نام لینا ہوتا ہے۔

۵۔ دیوانہ اور مدہوش

جمہور کے نزدیک ان دونوں کا ذبیحہ حلال نہیں کیوں کہ بے شعور لڑکے کی طرح ان میں بھی قصد اور ارادہ نہیں ہوتا، شافعیہ نے اظہر روایت میں ان دونوں کا ذبیحہ کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ فی الجملہ ان میں قصد اور ارادہ موجود ہوتا ہے[۲]۔

---

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۵۲؛ اللباب، ۳: ۲۲۳؛ الدرالمختار وحاشیه، ۵: ۲۰۹؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۷؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۳۸؛ القوانین الفقهیة، ۱۸۱؛ الشرح الکبیر، ۲: ۹۹؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۷؛ المهذب، ۱: ۲۵۱؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۳؛ المغنی، ۸: ۵۶۴، ۵۶۷، ۵۷۳، ۵۸۳۔

(۲) اوپر مذکور مراجع۔

۶۔ چور اور غاصب

ظاہر یہ کے سوا جمہور فقہاء نے ان کا ذبیحہ اور زبردستی کر کے ذبح کروایا ہوا جانور حلال قرار دیا ہے کیوں کہ ان کی نیت بھی معتبر ہے، ذبح کی شرائط میں یہ شامل نہیں کہ ذبح کرنے والا اس جانور کا مالک ہو[1] کیوں کہ سنت نے ان کا ذبیحہ کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ وہ بھنی ہوئی یا پکائی ہوئی بکری جسے مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کر دیا گیا تھا، رسول اللہ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ "یہ قیدیوں کو کھلا دو"[2]۔

ذبح کرنے والے کی شرائط

اوپر کے بیان سے ذبح کرنے والے کی شرائط معلوم ہو گئی ہیں کہ وہ باشعور عاقل مسلمان یا کتابی ہو، ذمی ہو خواہ حربی یا بنو تغلب کے عیسائیوں میں سے ہو، اس کی ذبح کرنے کی نیت ہو، خواہ زبردستی ذبح کروایا گیا ہو، مرد ہو خواہ عورت، پاک ہو چاہے حیض سے ہو یا جنابت سے، بینا ہو یا نابینا، عادل ہو خواہ فاسق کیوں کہ دلائل عام ہیں ان میں کوئی تخصیص نہیں ہے۔ بے شعور لڑکے، دیوانے اور مدہوش کا ذبیحہ جمہور کے نزدیک حلال نہیں ہے، شافعیہ کے نزدیک حلال ہے۔ مشرک، مجوسی، بت پرست اور مرتد کا ذبیحہ حلال نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک نابینا، بے شعور، دیوانے اور مدہوش شخص کا ذبیحہ مکروہ ہے۔ تمام علماء کے نزدیک عیسائی، یہودی، فاسق اور بے نماز شخص کا ذبیحہ مکروہ ہے۔

---

(۱) بداية المجتهد، ۱: ۴۳۸ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۱۸۱۔

(۲) احمد؛ ابوداؤد اور دارقطنی نے عاصم بن کلیب سے روایت کی (نیل الاوطار ۵: ۳۲۱ وبعد)۔

عورتوں کا ذبیحہ حلال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کعب بن مالک کی باندی سلع میں بکریاں چرارہی تھی ایک بکری مرنے لگی تو اس نے پتھر لے کر اسے ذبح کر دیا، رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: "کھالو"[1]۔

بحث ۲: ذبح کرنے کا عمل

اس بحث میں تیرہ مطالب ہیں۔

مطلب ۱: کتنی رگیں کاٹی جائیں

فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذبح کرنے میں گردن کی دو رگیں، غذا اور سانس کی نالیاں کاٹنے سے جانور کھانے کے لیے حلال ہو جاتا ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کم از کم کتنی نالیوں کا کاٹنا واجب ہے۔

۱۔ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں[2] کہ ان چار میں سے اکثر یعنی تین کا کاٹنا واجب ہے، چار میں حلقوم، غذا کی نالی اور گردن کی دو رگیں شامل ہیں، اگر ان میں سے کوئی ایک رہ گئی تو ذبیحہ حلال ہے کیوں کہ حدیث میں ہے "جس سے چاہو رگیں کھول دو"[3]۔ (اوداج) رگیں اسم جمع ہے جو کم از کم تین کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

---

(۱) احمد؛ بخاری (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۹)۔

(۲) البدائع، ۵: ۴۱؛ الدرالمختار، ۵: ۲۰۷؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۰؛ اللباب، ۳: ۲۲۶؛ تکملة فتح القدیر، ۸: ۵۷۔

(۳) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جسے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے عدی بن حاتم سے روایت کیا ہے کہ "جس سے چاہو خون بہادو اور اللہ کا نام لو"۔ ابن ابی شیبہ نے رافع بن خدیج سے روایت کی ہے کہ "ناخن اور دانت کے سوا جو چیز رگیں کھول دے، اس سے جانور ذبح ہو جاتا ہے"۔ (نصب الرایة، ۴: ۱۸۵ وبعد)۔

امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ غذا اور سانس کی نالیاں اور گردن کی دو رگوں میں سے ایک کا کاٹنا ضروری ہے کیوں کہ ان میں سے ہر نالی کا مقصد دوسری سے مختلف ہے۔ حلقوم سانس کی نالی ہے دوسری غذا کی نالی اور گردن کی دو رگیں خون کی نالیاں ہیں۔

امام محمد کہتے ہیں کہ جب تک ان چاروں نالیوں کا اکثر حصہ نہ کٹ جائے ذبیحہ حلال نہیں ہوتا، کیوں کہ جب ان چاروں کا اکثر حصہ کٹ جائے گا تو ذبح کا مقصد حاصل ہو جائے گا یعنی خون نکلنا۔

۲۔ مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ[۱] سانس کی نالی اور گردن کی دونوں رگیں کاٹنا ضروری ضروری ہیں، غذا کی نالی کاٹنا شرط نہیں ہے۔ گویا ان کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے قریب ہے اور ان کی دلیل رافع بن خدیج کی حدیث کا مفہوم ہے کہ "جس چیز سے خون بہہ نکلے اور اللہ کا نام لیا گیا ہو تو کھالو"[۲] اور ابو امامہ کی حدیث ہے کہ "جس چیز سے رگیں کھل جائیں، بشرطیکہ دانت سے نہ کاٹا گیا ہو اور ناخن سے نہ چھیلا گیا ہو"[۳]۔ پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض رگیں کاٹنا کافی ہیں تاکہ خون بہ نکلے اور دوسری سے معلوم ہوتا ہے کہ گردن کی تمام رگیں کاٹنا ضروری ہیں اور سانس کی نالی کاٹے بغیر ان کا کاٹنا ممکن نہیں کیوں کہ وہ اس کے ارد گرد ہوتی ہیں یہ رائے زیادہ دقیق ہے اور صحیح تر رائے ہے۔

---

(۱) الشرح الکبیر، ۲: ۹۹؛ بدایة المجتہد، ۱: ۴۲۱؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۴۔

(۲) اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے، ایک جماعت نے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۱)۔

(۳) طبرانی نے اپنی معجم میں روایت کی ہے (نصب الرایة، ۴: ۱۸۲)۔

۳۔ شافعیہ اور حنابلہ[1] کہتے ہیں کہ سانس اور غذا کی نالیاں کاٹنا ضروری ہیں کیوں کہ ان کے کٹنے سے زندگی ختم ہو جاتی ہے اور گردن کے دونوں طرف کی رگیں کاٹنا مستحب ہے کیوں کہ اس سے ذبح کرنے میں خوب صورتی پیدا ہوتی ہے اور اختلاف سے بچنے کا پہلو ہے۔ یہ ضروری ہے کہ سانس اور غذا کی نالیوں کے کاٹنے کے ابتدائی مرحلے پر جانور زندہ ہو، (یعنی دونوں کو تیزی سے یکبارگی کاٹے، بصورت دیگر دوسری نالی کے کٹنے تک زندہ ہونا ضروری ہے) اگر تیزی سے نہ کاٹا اور اس میں زندگی باقی نہ رہی بلکہ ذبح کے وقت کی حرکت ختم ہو گئی تو حلال نہیں ہوگا، کیوں کہ وہ مردار ہو گیا، اب اسے ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

مطلب ۲: کاٹنے کی جگہ

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر حلق کی گرہ (جو حلقوم کے اوپر کے حصہ میں ہوتی ہے) اگر نصف سے کاٹ دی کہ اس کا کچھ حصہ بدن کی طرف اور کچھ سر کی طرف چلا گیا ہو تو ذبیحہ حلال ہے۔

اگر وہ گرہ نصف سے نہیں کٹی بلکہ اس کے اوپر سے کاٹا اور وہ بدن کی طرف چلی گئی تو حنفیہ کے سوا باقی فقہاء کے نزدیک حلال نہیں ہے کیوں کہ حلقوم کا کاٹنا ذبح میں شرط ہے، اس لیے اس گرہ کا کٹنا ضروری ہے کیوں کہ اگر گرہ کے اوپر سے کاٹ دیا تو حلقوم سالم باہر نکل آئے گا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ گرہ برابر دو دائروں میں کٹ جائے، ایک حصہ اوپر ہو اور دوسرا نیچے۔ بصورت دیگر وہ حلال نہیں ہوگا کیوں کہ وہ ذبیحہ نہیں ہے بلکہ اس کی سانس کی نالی کھینچ کر نکال لی گئی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۰؛ المہذب، ۱: ۲۵۲؛ کشاف القناع، ۲: ۲۰۴؛ المغنی، ۵۷۵:۸؛ بجیرمی الخطیب، ۴: ۲۴۸۔

حنفیہ اور بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اسے کھانا جائز ہے کیوں کہ حلقوم کاٹنا بذات خود شرط نہیں ہے پس اگر گرہ کے اوپر سے کٹ گیا تب بھی جائز ہے[1] کیوں کہ اکثر نالیاں کاٹنا شرط ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔

حنفیہ کی عبارت یہ ہے: مختار قول یہ ہے کہ جو چیز جب ذبح کی گئی تو زندہ تھی اسے کھانا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ ،المائدہ، ۵:۳ (مگر جسے تم ذبح کرو) مزید تفصیل نہیں ہے۔

مطلب ۳: گردن کی طرف سے ذبح کرنا

مالکیہ کہتے ہیں[2] کہ جو جانور گردن کی طرف سے ذبح کیا گیا ہو اسے کھانا جائز نہیں۔ اسی طرح جسے گردن کی ایک جانب سے ذبح کیا گیا ہو حتیٰ کہ وہ سب نالیاں کٹ جائیں جنہیں کاٹنا واجب ہے تب بھی اس کا کھانا جائز نہیں کیوں کہ گردن کی طرف سے کاٹنے کی وجہ سے ان نالیوں تک پہنچنے کے لیے حرام مغز کاٹنا ضروری ہوتا ہے اور اس کے کٹنے سے جانور مر جاتا ہے، گویا ضروری نالیاں کاٹنے سے پہلے ہی جانور مر گیا لہٰذا یہ ایک مرے ہوئے جانور کو ذبح کرنے کے مترادف ہے۔

---

(۱) الشرح الكبير، ۲: ۹۹؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۳۲؛ اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۲۵ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۱۸۴؛ ردالمحتار، ۵: ۲۰۷۔

(۲) بداية المجتهد، ۱:۴۳۲، القوانين الفقهية، ۱۸۴، الشرح الكبير، ۲:۹۹، شرح الرسالة، ۱: ۳۷۹

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے [1] کہ گردن کی طرف سے جانور ذبح کرنا مکروہ ہے، اسی طرح گردن کی ایک جانب سے ذبح کرنا بھی مکروہ ہے، اگر کسی نے اس طرح ذبح کیا تو گناہ گار ہو گا کیوں کہ اس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے لیکن اگر تیزی سے ذبح کیا جائے حتیٰ کہ جب نالیاں کٹ رہی ہوں، حنفیہ کے نزدیک یا حلقوم اور غذا کی نالی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس وقت ابھی جانور میں زندگی باقی ہو تو اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس وقت زندگی باقی نہ ہو تو جائز نہیں کیوں کہ ایسا جانور ذبح سے پہلے ہی مر گیا۔ زندگی کا پتہ جانور کی حرکت سے یا ذبح کے مقام کے کٹنے پر خون کے فوارے سے چلتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے تک زندگی باقی تھی۔ اگر زندگی کا پتہ نہ چلے اور شک پڑ جائے کہ ذبح کے مقام کے کٹنے کے وقت جانور زندہ تھا یا نہیں تو اس صورت میں غور کرے، اگر ذبح کرنے والی چھری تیز تھی اور گلا تیزی سے کاٹا گیا تو جانور حلال ہے اور اگر چھری کند تھی اور کاٹنے میں تاخیر ہوئی اور جانور دیر تک تکلیف میں مبتلا رہا تو کھانا جائز نہیں، کیوں کہ اس کے حلال ہونے میں شک پیدا ہو گیا، پس وہ مردار سمجھا جائے گا اور اس کے بعد اسے ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

---

(۱) الدرالمختار، ۵: ۲۰۸؛ اللباب، ۳: ۲۲۷؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۰؛ الشرح الصغير، ۲: ۱۴۲؛ القوانين الفقهية، ۱۸۴وبداية المجتهد، ۱: ۴۳۲؛ المهذب، ۱: ۲۵۲؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۱؛ كشاف القناع، ۶: ۲۰۵؛ الميزان، ۲: ۱۰؛ المغنی، ۸: ۵۷۸ وبعد۔

مطلب ۴: حرام مغز کاٹ دینا

اگر ذبح کرنے والا کاٹتا چلا جائے حتی کہ حرام مغز کٹ جائے[1] یا تمام گردن کٹ کر سر سر الگ ہو جائے تو حنابلہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک ذبح مکروہ ہے[2] کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حرام مغز کاٹنے سے منع فرمایا، کیوں کہ اس میں زیادہ تکلف ہے۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو جانور حرام نہیں ہوتا کیوں کہ حرام مغز ذبح کرنے کے بعد کاٹا گیا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں[3] اگر ذبح کرتے ہوئے حلال جانور کا سر ذبح سے یا تلوار سے کٹ کر الگ ہو جائے تو اسے کھانا مطلقاً جائز ہے کیوں کہ حضرت علیؓ اور عمران بن حصین نے اسے کھانے کا فتویٰ دیا ہے۔

مطلب ۵: ذبح میں جلدی کرنا

جمہور فقہاء کے نزدیک جلدی اور تیزی سے ذبح کا عمل مکمل کرنا شرط ہے[4]، اگر ذبح مکمل کرنے سے پہلے ہاتھ ہٹا لیا، پھر فوراً چلانا شروع کر دیا تو ذبیحہ کھانا جائز ہے۔ اگر

---

(۱) نخاع: سفید نالی جو دماغ سے نیچے جاتی ہے اور ریڑھ کی ہڈی سے گزر کر سرین کی نوک تک پہنچتی ہے۔ حرام مغز۔

(۲) الدرالمختار، ۵:۲۰۸ بدایة المجتہد، ۱:۴۳۲، المہذب، ۱:۲۵۲، القوانین الفقہیة، ۱۸۵؛ اللباب مع الکتاب، ۳: ۲۲۷۔

(۳) کشاف القناع، ۶: ۲۰۵ وبعد۔

(۴) ردالمحتار، ۵: ۲۰۷؛ بدایة المجتہد، ۱:۴۳۲ القوانین الفقہیة، ۱۸۵، مغنی المحتاج، ۴:۲۷۱؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۴؛ شرح رسالة القیروانی، ۱: ۳۷۹۔

دیر کر دی تو کھانا جائز نہیں کیوں کہ یہ ایسے جانور کو ذبح کرنے کی مانند ہے جس پر ذبح سے پہلے موت کا اثر غالب آ گیا ہے اور جتنا حصہ کٹ گیا اس کے باعث اس کی زندگی سے مایوسی ہو گئی اور موت یقینی ہو گئی۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ[1] رگیں تیزی سے کاٹنا مستحب ہے اور اور ان میں دیر کرنا مکروہ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے کہ ذبیحہ کو راحت پہنچائی جائے اور تیزی سے ذبح کرنا راحت پہنچانے کا حصہ ہے۔

مطلب ٦: ذبح کی شرائط یا ذبح کا شرعی طریقہ

جو شرائط اوپر بیان ہوئیں یعنی رگیں اور نالیاں کاٹنا اور تیزی سے ذبح کرنا، نیز ذبح کرنے والے کا مسلمان یا کتابی ہونا۔ ان کے سوا کچھ اور امور بھی ہیں جو ذبح کے عمل کے درست ہونے کی شرائط ہیں، وہ امور درج ذیل ہیں۔

۱۔ **نیت یا ارادہ:** ذبح کرنے سے اس کے کھانے کی نیت ہو، صرف روح نکالنا مقصود نہ ہو۔ فقہاء کا اتفاق ہے[2] کہ ذبح سے ذبیحہ کی ذات کو ذبح کرنا مقصود ہو، خواہ گمان میں غلطی ہو گئی ہو یا جنس کی نیت میں غلطی کا ارتکاب ہو گیا ہو یا ذبح کا آلہ لگنے میں خطا ہو گیا ہو۔ اگر ذبح کی نیت کے بغیر رگیں کٹ گئی ہوں اور ذبح کرنے کی نیت نہ کی ہو تو ذبیحہ حلال نہیں، اگر

---

(۱) البدائع، ۵: ۶۰۔

(۲) تکملة الفتح، ۸: ۵۳؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۷؛ ردالمحتار، ۵: ۲۰۹؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۰؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۳۵؛ القوانین الفقهیة، ۱۸۴؛ مغنی المحتاج، ۴:۲۷۶ وبعد؛ المغنی ۸: ۵۸۱؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۲۔

کسی شخص نے کوئی آلہ پھینکا جو جانور کی گردن میں جالگا یا کسی شکار کو جالگا یا حلال کرنے کی نیت کے بغیر صرف جان سے مارنے کی نیت کی تو ایسا جانور کھانا جائز نہیں۔ (۱)

۲۔ یاد ہونے کی صورت میں ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا: جب جانور کو ذبح کرنے یا نحر (اونٹ ذبح کرنے کے طریقے کو نحر کہتے ہیں) کرنے یا زخمی کرنے کے لیے ہاتھ کو حرکت دے تو بسم اللہ کہے، بسم اللہ کے ساتھ اللہ اکبر کہنا مسنون ہے، یوں کہے: بسم اللہ، اللہ اکبر۔ شافعیہ کے سوا جمہور کی رائے یہ ہے (۲) کہ ذبح کرتے وقت اور تیر وغیرہ چلاتے وقت بسم اللہ پڑھنا شرط ہے، اس کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں ہوتا، خواہ قربانی ہو یا کوئی بسم اللہ جان بوجھ کر چھوڑ دینے کی صورت میں، ذبیحہ مردار ہوگا۔ اگر بھولے سے رہ جائے یا ذبح کرنے والا مسلمان ہے لیکن گونگا ہے یا اس پر زبردستی کی جارہی ہے تو اس کے ذبیحہ کو کھانا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ، الانعام ۶ :۱۲۱ جن جانوروں پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو انہیں مت کھاؤ، یہ اللہ کی نافرمانی ہے)۔ حنابلہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ جو کوئی شکار پر بسم اللہ نہ

---

(۱) نووی نے المنہاج میں لکھا ہے (مغنی المحتاج، ۴:۲۷۶) اگر کسی شخص کے ہاتھ میں سے چھری گر جائے اور شکار کو زخمی کر دے یا بکری پر جا گرے اور اس کے حلق اور غذا کی نالی کو کاٹ دے یا کوئی شخص کتے کو کھلا چھوڑ دے، پھر کتے کا مالک اسے شکار کے پیچھے دوڑائے جس سے اس کی رفتار تیز ہو جائے تو صحیح قول یہ ہے کہ شکار حلال نہیں ہے کیوں کہ کتا کھلا چھوڑنے سے شکار حرام ہو جاتا ہے اور شکار کے پیچھے دوڑانے سے حلال پس حرمت کے پہلو کو ترجیح ہوگی۔

(۲) البدائع، ۵: ۴۶؛ تکملة الفتح، ۸: ۵۴؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۸۸؛ الدرالمختار، ۵: ۲۱۰؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۶؛ بدایة المجتهد، ۱ :۴۳۴؛ القوانین الفقهیة، ۱۸۵؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۶؛ المغنی، ۸ :۵۶۵۔

پڑھے خواہ دانستہ یا بھولے سے، تو وہ شکار نہ کھایا جائے۔ گویا حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اسے کھانا جائز ہے جب کہ شکار پر بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اسے کھانا جائز نہیں۔ ظاہریہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا مطلقاً شرط ہے اور بسم اللہ خواہ دانستہ چھوڑ دے یا بھولے سے ان کا کھانا جائز نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں[1] بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے، واجب نہیں اور چھوڑنا مکروہ ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶ :۱۱۸ (جس پر اللہ کا نام لیا گیا وہ کھالو) اگر دانستہ بسم اللہ چھوڑ دی یا بھولے سے رہ گئی تو اس کا کھانا جائز ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ ، المائدہ ۵ :۳ (مگر جسے تم ذبح کرلو) میں ذبیحہ کو حلال قرار دیا اور اس موقع پر بسم اللہ کا ذکر نہیں کیا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا ہے جب کہ وہ غالباً بسم اللہ نہیں پڑھتے اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں۔

جس ذبیحہ کا کھانا حرام ہے وہ ایسا ذبیحہ ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، جو بتوں کے نام پر ذبح کیے جاتے تھے اور وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶ :۱۲۱ (وہ ذبیحہ نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا) سے یہی مراد ہے۔

مذہب شافعی پر سنت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جو مندرجہ ذیل احادیث سے ثابت ہے: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کچھ لوگوں نے کہا، یارسول اللہ، کچھ لوگ ہمارے لیے گوشت لاتے ہیں معلوم نہیں انہوں نے بسم اللہ پڑھی ہوئی ہے یا نہیں، آپؐ نے فرمایا، "تم بسم اللہ پڑھ لیا کرو اور کھالو"[2]۔ امام مالک کی روایت میں ہے کہ "لوگ نئے نئے

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۲؛ المہذب، ۱: ۲۵۲۔

(۲) بخاری، نسائی، ابن ماجہ، (نیل الاوطار، ۸ :۱۳۹، نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۳ وبعد)۔

مسلمان ہوئے تھے" اگر بسم اللہ پڑھنا واجب ہوتا تو شک کی موجودگی میں آپؐ اس کے کھانے کی اجازت نہ دیتے۔

عدی بن حاتم کی حدیث میں ہے، وہ کہتے ہیں، میں نے رسول اللہ ﷺ سے شکار کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: "جب تو تیر پھینکے تو اس پر اللہ کا نام لے لیا کر"[۱]۔

صلت السدوسی کی حدیث ہے: "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اللہ کا نام لے یا نہ لے"[۲]۔ فقہاء نے یہ حدیث غریب الفاظ کے ساتھ یوں روایت کی ہے: "مسلمان اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے، اللہ کا نام لے چاہے نہ لے"۔ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، ایک شخص جانور ذبح کرتا ہے اور بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: "اللہ کا نام ہر مسلمان پر ہے"[۳]۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "اللہ کا نام ہر مسلمان کے منہ پر ہے" یا "اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے"۔ دوسری احادیث جن میں بسم اللہ پڑھنے کا حکم ہے مثلاً ابوثعلبہ کی روایت کہ جب تم کمان سے شکار کرو تو بسم اللہ پڑھ لیا کرو، پھر اسے کھالو، تو یہ استحباب پر محمول ہے اور یہ رائے دوسری آراء کی بہ نسبت آسان ہے لیکن جمہور کے دلائل اور ان کی پیش کردہ احادیث زیادہ صحیح اور ثبوت کے اعتبار سے قوی تر اور مفہوم کے اعتبار سے عام ہیں۔

---

(۱) صحاح ستہ نے روایت کی (نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۴)۔

(۲) ابوداؤد نے مراسیل میں مرسلاً روایت کی۔ (نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۳)۔

(۳) دار قطنی؛ اس میں ایک راوی ضعیف ہے (المرجع السابق)۔

مطلب ۷: ذبح کرنے کی سنتیں

ذبح کرنے میں مندرجہ ذیل امور مستحب ہیں، جو ذبح کرنے کی سنتیں ہیں[1]۔

۱۔ جن فقہاء یعنی شافعیہ کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں ان کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا اور تکبیر کہنا ہو تو یوں کہے، بسم اللہ اللہ اکبر، بسم اللہ واسم محمد نہ کہے۔ شافعیہ نے کہا ہے کہ ذبح کرتے وقت رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا چاہیے کیوں کہ یہ طاعت کا موقع ہے۔

۲۔ دن کو ذبح کرنا، حنفیہ کے نزدیک قربانی پر قیاس کرتے ہوئے رات کو ذبح کرنا مکروہ تنزیہی ہے، نیز اس میں غلطی کا امکان ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپؐ نے رات کو قربانی کرنے سے اور فصل کاٹنے سے منع فرمایا[2]۔

۳۔ ذبیحہ اور ذبح کرنے والا قبلہ رو ہوں کیوں کہ قبلہ کی سمت تمام دوسری اطراف کی بہ نسبت برکت اور عظمت والی ہے اور ذبح کرنا عبادت ہے، نیز صحابہ کرامؓ ذبح کرتے وقت قبلہ رو ہوتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے جب قربانی کا جانور ذبح کیا تو اسے قبلہ رو کرکے

---

(۱) البدائع، ۵: ۶۰؛ الدرالمختار، ۵: ۲۰۸؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۱؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۰؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۳۵؛ القوانین الفقهیة، ۱۸۵؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۷ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۵۱ وبعد؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۸ وبعد۔

(۲) طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کو ذبح کرنے سے منع فرمایا، لیکن اس کی سند میں ایک راوی متروک ہے۔ بیہقی نے حسن سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کے وقت چیزوں کو توڑنے، کاٹنے اور فصل کاٹنے اور قربانی کا جانور ذبح کرنے سے منع فرمایا: یہ حدیث مرسل ہے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۲۶)۔

فرمایا: وَجَّهْتُ وَجْهِيَ۔۔۔ الخ، (الانعام ۶: ۷۹)[1] اگر بھولے سے یا کسی عذر کی بناء بناء پر قبلہ رو نہ ہو سکے تو بھی کھانا جائز ہے۔

۴۔ ذبیحہ کو نرمی سے بائیں پہلو پر لٹانا، اس کا سر بلند ہو اور ذبح کرنے والا حلق کے نیچے لٹکی ہوئی جلد ہاتھ میں پکڑ کر اسے کھینچے تاکہ کھال ظاہر ہو جائے اور پھر حلق پر گرہ کے نیچے چھری پھیرنی شروع کرے تاکہ گردن کی ہڈی پر جا کر رکے۔ اگر کوئی دقت ہو تو دائیں پہلو پر لٹالے۔ اس طرح ذبح کرنا جس میں دقت ہو مکروہ ہے۔ مستحب ہے کہ دوسرے شخص کی مدد لے۔ ذبح کے بعد جانور کی دائیں ٹانگ چھوڑ دے تاکہ وہ اسے ہلا کر سکون پا سکے۔ البتہ اونٹ کو کھڑا کرکے اور اس کا بایاں گھٹنا باندھ کر سینے کے بالائی حصہ سے ذبح کرنا افضل ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ ، الحج ۲۲ :۳۶ (انہیں کھڑا کرکے ان پر اللہ کا نام لو)۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

۵۔ اونٹ کو بایاں گھٹنا باندھ کر کھڑا کرکے ذبح کیا جائے اور گائے بکری وغیرہ کو بائیں پہلو پر لٹا کر ذبح کیا جائے، اس کا دایاں پاؤں کھلا چھوڑ دیا جائے اور باقی پاؤں باندھ دیے جائیں، کیوں کہ اونٹ کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ ، (الحج ۲۲: ۳۶) جس کی ابن عباسؓ نے تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین پاؤں پر کھڑا کرکے[2]۔ صحیحین میں ہے کہ بکری کو لٹا کر ذبح کیا گیا اور گائے کو بکری پر قیاس کریں گے کیوں کہ اس طرح ذبح کرنا آسان ہے کہ ذبح کرنے والا دائیں ہاتھ میں چھری پکڑے اور بائیں ہاتھ سے جانور کا سر۔

---

(۱) ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی، (المرجع السابق ۱۲۶)۔

(۲) حاکم نے اسے صحیح قرار دیا۔

اونٹ کو کھڑا کرکے سینے کے اوپر سے نیزے سے نحر کرنے اور دوسرے جانوروں کو ذبح کرنے کے مستحب ہونے میں اہل علم میں کوئی اختلاف نہیں[۱] جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ، الکوثر ۱۰۸ :۲(اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور نحر کر) نیز ارشاد ربانی ہے:إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً، البقرہ ۲ :۶۷ (اللہ تعالی نے تمہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیا)۔ مجاہد کہتے ہیں کہ ہمیں اونٹ کو نحر کرنے کا حکم دیا گیا۔ بنی اسرائیل کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا[۲]۔رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپؐ نے اونٹ اونٹ کو نحر کیا اور دو سیاہ دنبے اپنے ہاتھ سے ذبح کیے[۳]۔

۶۔ تمام رگیں کاٹنا اور تیزی سے کاٹنا۔ بعض رگیں کاٹنا اور بعض چھوڑ دینا مکروہ ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے ذبیحہ کی جان دیر سے نکلتی ہے، نیز حرام مغز تک چھری نہ لے جائے حرام مغز: وہ سفید نالی جو ریڑھ کی ہڈی میں ہوتی ہے، نہ سر جدا کرے۔ ایسا کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں بلا ضرورت زیادہ تکلیف پہنچانا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۷۔ بڑی چھری کو جانور کے گرانے سے پہلے اچھی طرح تیز کرلے لیکن جانور کی آنکھوں کے سامنے تیز نہ کرے کیوں کہ جانور جس طرح بوچڑ خانے کو پہچانتے ہیں اسی طرح تیز چھری کو بھی پہچانتے ہیں۔ جانور کو لٹا کر چھری تیز کرنے سے اسے زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے، " اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں بھلائی فرض کر دی ہے۔ جب تم کسی کو قتل

---

(۱) نحر کا مطلب ہے کہ گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان کی رگ میں نیزہ مارنا۔

(۲) المغنی، ۸: ۵۷۵ وبعد۔

(۳) متفق علیہ۔

کرو تو عمدہ طریقے سے قتل کرو اور جب ذبح کرو تو عمدہ طریقے سے ذبح کرو، اپنی چھری کا پھل اچھی طرح تیز کر لو تاکہ جانور کو اذیت نہ ہو"(۱)۔

سنن بیہقی میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے بکری لٹائی ہوئی ہے اور اس کے منہ پر پاؤں رکھا ہوا ہے اور چھری تیز کر رہا ہے تو آپ نے اسے درہ مارا۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک شخص کے پاس سے گزرے جس نے اپنا پاؤں بکری کے پہلو پر رکھا ہوا تھا اور چھری تیز کر رہا تھا اور بکری اسے دیکھ رہی تھی تو آپؐ نے فرمایا: "کیا اسے قتل نہیں کیا جا رہا" یا آپؐ نے فرمایا کہ "اسے دو بار مارنا چاہتا ہے"(۲)۔

مستحب یہ ہے کہ ایک بکری کو ذبح کر رہا ہو تو دوسری اسے نہ دیکھ رہی ہو کیوں کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ چھری کا پھل تیز کر لیا جائے اور دوسرے جانوروں سے چھپا کر ذبح کیا جائے(۳)۔

۸۔ جانور کے ساتھ نرمی کی جائے۔ اسے زمین پر نہ مارا جائے اور نہ پاؤں سے گھسیٹ کر ذبح خانہ میں لے جایا جائے کیوں کہ اس کے ذریعے جانور کو بلاضرورت زیادہ تکلیف پہنچتی ہے۔

---

(۱) احمد؛ مسلم؛ نسائی، ابن ماجہ نے شداد بن اوس سے روایت کی (نیل الاوطار، ۸:۱۴۱)، قتلہ اور ذبحہ، ہیئت اور حالت کے بیان کے لیے ہیں۔

(۲) طبرانی نے الکبیر اور الاوسط میں روایت کی، اس کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں (مجمع الزوائد، ۴:۳۳)۔

(۳) احمد؛ ابن ماجہ نے روایت کی۔

مطلب ۸: ذبح کرنے کے مکروہات

اوپر مذکور ذبح کی سنتوں کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، پس ذبح کے مکروہات مندرجہ ذیل ہیں[۱]:

۱۔ جن علماء کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا واجب یا شرط نہیں، یعنی شافعیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک۔ ان کے نزدیک بسم اللہ چھوڑ دینا مکروہ ہے نیز اللہ کے نام کو رسول اللہ ﷺ کے نام کے ساتھ یا اور کسی کے نام کے ساتھ ملانا بھی مکروہ ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر ذبح کرنے والا ذبح کرتے وقت یوں کہے: "اے اللہ! اسے فلاں کی طرف سے قبول کر"۔ تو یہ بھی مکروہ ہے، البتہ اگر بسم اللہ پڑھنے اور جانور کو لٹانے سے پہلے یا ذبح کے بعد کہا تو جائز ہے۔

۲۔ قبلہ کے سوا کسی اور سمت جانور کا رُخ کرنا، کیوں کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے۔

۳۔ بکریوں کا نحر کرنا اور اونٹوں کو ذبح کرنا حنفیہؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیوں کہ اس میں سنت سے ثابت طریقے کی مخالفت ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ نہیں کیوں کہ اس کی ممانعت نہیں ہے۔

۴۔ جانور کو تکلیف دینا یا بے فائدہ زیادہ ایذا پہنچانا مثلاً سر کاٹ دینا، گردن توڑ دینا، حرام مغز تک چھری پہنچا دینا، گردن کی طرف سے ذبح کرنا[۲]، جانور کو پاؤں سے کھینچ کر ذبح خانے میں لے جانا، جانور کو لٹانے کے بعد اس کے سامنے چھری تیز کرنا، دوسرے جانور کے سامنے ذبح کرنا، کیوں کہ ان کاموں میں سنت کی خلاف ورزی ہے۔ جانور کے ٹھنڈا

---

(۱) البدائع، ۵: ۶۰؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۲؛ الدرالمختار، ۵: ۲۰۸؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۷۳؛ القوانین الفقهية، ۱۸۵؛ مغنی المحتاج، ۴:۲۷۲؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰ وبعد؛ المغنی، ۸:۵۸۰۔

(۲) اگر رگیں کٹنے تک زندہ رہے ورنہ ذبح سے پہلے موت واقع ہو جانے کے باعث حرام ہے۔

ہونے سے پہلے کھال اتارنا یا گردن کاٹنا، کیوں کہ روایت میں ہے کہ فرافصہ نے حضرت عمرؓ سے کہا، آپ لوگ ایسا گوشت کھاتے ہیں جو ہم نہیں کھاتے، آپ نے پوچھا، وہ کون سا ابوحسان؟ انہوں نے کہا، جان نکلنے سے پہلے ہی جلدی کرنے لگ جاتے ہو[۱]۔ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے ذریعے اعلان کروادیا کہ حلق اور سینے کے بالائی حصہ سے جانور ذبح کیا جائے، جو کرسکے اور جان نکلنے سے پہلے گوشت بنانا نہ شروع کریں[۲]۔

۵۔ دانت، ناخن یا باہر پڑی ہڈی سے ذبح کرنا حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اگرچہ وہ ان اشیاء سے ذبح کرنے کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے جیسا کہ کند چھری سے ذبح کرنا، البتہ جو ناخن انگلی کے ساتھ جڑا ہوا ہو اس کے ساتھ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا۔

مطلب ۹: ذبح کرنے کی اقسام

مالکیہ کے نزدیک جن اقسام سے ذبح کرنے سے جانور حلال ہو جاتا ہے وہ چار ہیں[۳]:

۱۔ جو جانور باقاعدہ ذبح نہیں کیا جاسکتا، اس کا خون بہانا یا شکار کرنا یا اسے زخمی کردینا اسے ذبح کرنا ہے۔ یہ وحشی جانور کے بارے میں ہے۔ پالتو جانوروں کے بارے میں نہیں، کبوتر وغیرہ شکار میں شامل ہیں۔ اگر بھاگ جائیں تو زخمی کرنا کافی ہے۔

۲۔ سانس کی پوری نالی اور دونوں طرف کی پوری رگیں کاٹنا، پرندے ہوں خواہ شتر مرغ یا بکری وغیرہ۔

---

(۱) نفس سے مراد روح ہے جس سے بدن کو حرکت ملتی ہے اور زھوق سے مراد بدن سے روح کا نکل جانا ہے۔

(۲) المهذب، ۱: ۲۵۳۔

(۳) الشرح الكبير، ۲: ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۷؛ بداية المجتهد، ۱: ۳۲۹ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۱۸۳ وبعد۔

۳۔ سینے کے بالائی حصے سے کاٹنا، نحر کرنا، سینے کے درمیان سے اونٹ اور زرافہ کو ذبح کرنا[1]۔ گائے کو بکری کی طرح ذبح کرنا اور اونٹ کی طرح نحر کرنا دونوں جائز ہیں لیکن ذبح کرنا مستحب ہے، یعنی پالتو جانوروں میں ذبح کرنا یا نحر کرنا شرط ہے۔

۴۔ کسی بھی طریقے سے کاٹ کر یا اور کسی طرح سے ان کی زندگی ختم کرنا جیسا کہ ٹڈی دل وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے، عام فقہاء کے برعکس مالکیہ کے نزدیک ٹڈی ذبح کیے بغیر کھانا جائز نہیں اور ان کے نزدیک اسے ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے سر کو الگ کرکے یا کسی اور طریقے سے مار دیا جائے۔

اونٹ اور زرافہ کو نحر کرنا اور دوسرے جانوروں کو ذبح کرنا واجب ہے، اگر جس جانور کو نحر کرنا تھا اسے ذبح کر دیا، یا جسے ذبح کرنا تھا اسے نحر کر دیا خواہ بھولے سے کیا ہو، کسی مجبوری کے بغیر تو اسے کھانا جائز نہیں اور اگر کسی مجبوری کے تحت اونٹ کو ذبح کر دیا، یا کسی دوسرے جانور کو نحر کر دیا مثلاً کوئی جانور گڑھے میں گر گیا اور ذبح کرنے یا نحر کرنے کا کوئی اوزار موجود نہیں تھا تو جو طریقہ ممکن ہو اس سے حلال ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ پالتور جانور وحشی ہو جائے تو مالکیہ کے نزدیک اس کا شکار کرنے سے وہ حلال نہیں ہوگا لیکن شکار کا جانور اگر پالتو ہو جائے پھر بھاگ جائے یا کبوتر وغیرہ بھاگ جائے تو اسے شکار کے ذریعے حلال کیا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ اصل میں شکار ہے۔

---

(۱) مالکیہ کے نزدیک ذبح یہ ہے کہ نیت کے ساتھ سانس کی نالی اور دونوں طرف کی خون کی رگیں کاٹ دی جائیں اور جانور کو زخمی کرنے سے مراد یہ ہے کہ جسم میں کسی بھی جگہ تیر مارا جائے جو جانور کو زخمی کر دے اور وہ مر جائے۔ نحر سے مراد یہ ہے کہ سینے کے بالائی حصے سے ذبح کیا جائے، یعنی وہ رگ کاٹی جائے جو گردن کی جڑ اور سینے کے بالائی حصہ پر ہوتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک جانور کو حلال کرنے کی تین قسمیں ہیں: ذبح کرنا، نحر کرنا اور زخمی کرنا۔ ذبح کرنا یہ ہے کہ حلق اور غذا کی نالی کاٹ دینا اور تمام جانور ذبح کیے جائیں۔ نحر یہ ہے کہ گردن کے نچلے حصے کو کاٹنا، اونٹ کو نحر کرنا مسنون ہے۔

زخمی کرنا مجبوری کی حالت میں ذبح کرنے کا نام ہے اور جس طریقے سے جانور کو زخمی کرکے اس کی روح نکالنا ممکن ہو، جہاں کہیں سے زخمی ہو، حلال جانور جب بھاگ جائے اور اسے پکڑ کر ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اسے زخمی کرکے کھایا جاسکتا ہے۔

اس تقسیم کی بناء پر مالکیہ کے سوا جمہور کی رائے یہ ہے کہ [1] ذبح کرنے کی دراصل دو قسمیں ہیں (۱) اختیاری (۲) اضطراری۔

اختیاری یہ ہے کہ جانور پر قدرت ہو تو اسے حلق سے یعنی جبڑوں اور سینے کے بالائی حصہ کے درمیان سے ذبح کرے اور پالتو جانوروں کو لازماً ذبح کیا جائے اور اضطراری طریقے پر اس صورت میں ذبح کیا جائے جب اختیاری طریقے پر ذبح کرنا ممکن نہ ہو۔

اضطراری یہ ہے کہ جب اختیاری طریقے سے ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو جانور کے بدن میں جہاں کہیں زخم کیا جاسکے اسے زخمی کر دیا جائے، گویا وہ شکار ہے شکار اور جانوروں دونوں میں جب عام طریقے سے ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبح جائز ہے یعنی مالکیہ کے سوا جمہور کے نزدیک وحشی جانوروں یا گھریلو جانور اگر بھاگ جائیں اور انہیں پکڑنا ممکن نہ ہو تو انہیں اضطراری طریقے سے ذبح کیا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ کسی کو بھی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دی جاسکتی، اس طریقے سے ذبح کرنے کو "عقر" کہتے ہیں یعنی جس جگہ سے ممکن ہو

---

(۱) تبین الحقائق، ۵: ۲۸۶، تکملة الفتح، ۸ :۶۰ وبعد؛ الدرالمختار وحاشية، ۵:۲۰۶، ۲۱۳؛ مغنی المحتاج، ۴ :۲۶۵، ۲۶۸ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۵۵؛ المغنی، ۸: ۵۶۶، ۵۷۳، ۵۷۵، ۵۷۷، كشاف القناع، ۶ :۲۰۵، الشرح الكبير للدردير، ۲:۱۰۳، ۱۱۰۔

روح نکال دی جائے۔ عقر یا مجبوری کی حالت میں ذبح کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ایسا تیز دھار آلہ استعمال کیا جائے جو اسے زخمی کر دے، نہ یہ کہ کوئی بھاری چیز یا پتھر وغیرہ ہو۔ یعنی زخمی کر کے یا نیزہ وغیرہ مار کر بدن کے کسی بھی حصے سے خون بہا دیا جائے اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہ شرط ہے کہ وہ زخم مہلک یعنی جان لیوا ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اگر جانور پالتو ہے تو وہ اضطراری طریقے سے حلال نہیں ہو گا۔ اگر پالتو جانور، گھریلو تھا یا گھر سے مانوس تھا لیکن بھاگ گیا یا اونٹ بھاگ گیا یا کنوئیں وغیرہ میں گر گیا اور اسے اختیاری طریقے سے ذبح کرنا ممکن نہیں تو مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کو ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے بدن کو کسی بھی جگہ سے زخمی کر دیا جائے۔ اس صورت میں اسے کھانا جائز ہے، جیسا کہ پرندے کا شکار یا جنگلی جانور کا شکار اضطراری طریقے سے حلال ہے، کیوں کہ رافع بن خدیج کی روایت میں ہے: "ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے کہ ایک اونٹ بھاگ گیا، ہمارے ساتھ گھوڑے نہیں تھے۔ ایک آدمی نے اسے تیر مار کر روک لیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پالتو جانوروں میں سے بھی کچھ جنگلی جانوروں کی طرح بھاگ جاتے ہیں اگر کوئی پالتو جانور اس طرح کرے تو اس کے ساتھ اسی طرح کرو جیسے جنگلی جانوروں سے کرتے ہو"[1]۔ یہی رائے راجح ہے۔

---

(۱) صحاح ستہ نے روایت کی (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۳۔ اوابد، آبدہ کی جمع ہے یعنی اجنبی، وحشی تابدت، وحشی ہو جاتے ہیں، یعنی بے قابو ہو جاتے ہیں۔

جس جانور کو نحر کرنا تھا اسے ذبح کر دیا، یا جسے ذبح کرنا تھا اسے نحر کر دیا تو حنفیہؒ کے نزدیک کراہت کے ساتھ[۱] اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلا کراہت اس کا کھانا جائز ہے کیوں کہ اس کی ممانعت حدیث میں نہیں ہے۔

مطلب ۱۰: ذبیحہ کی جن اشیاء کو کھانا حرام ہے

حنفیہؒ نے کہا ہے[۲] کہ ذبح کیے ہوئے جانور کے سات اجزاء کھانا جائز نہیں۔ بہتا ہوا خون، عضو تناسل، خصیتین، شرم گاہ، غدہ[۳]، مثانہ، پتہ، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ، الانعام۶:۱۵۷ (ان کے لیے پاکیزہ چیزیں حلال اور گندی چیزیں حرام کرتا ہے) اور مذکورہ بالا ساتوں اشیاء ایسی ہیں کہ ان سے فطرت سلیمہ اباء کرتی ہے۔ مجاہد سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے بکروں کے عضو تناسل، خصیتین، شرم گاہ، غدہ، پتہ، مثانہ اور خون مکروہ قرار دیا ہے"۔ اور مکروہ سے یہاں حرام مراد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ چھ اشیاء کو خون کے ساتھ ذکر کرکے مکروہ بتایا گیا ہے اور بہنے والا خون حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ خون حرام ہے۔ باقی چھ اشیاء مکروہ ہیں، بہنے والے خون کے لیے حرام کا لفظ اس لیے استعمال کیا گیا کہ اس کی حرمت قطعی دلیل یعنی نص قرآنی سے ثابت ہے۔ قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ

---

(۱) حنفیہؒ کی ایک رائے یہ ہے کہ مجبوری کا ذبح جائز ہے مثلاً اگر کسی نے دیکھا کہ شکار ابھی زندہ ہے یا بیل مر رہا ہے اور وقت اتنا کم ہے کہ صحیح جگہ سے ذبح نہیں کیا جا سکتا یا ذبح کرنے کا آلہ موجود نہیں تو جہاں سے اور جیسے ممکن ہو اسے زخمی کر دے تو حلال ہو جائے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک رگیں نہ کٹیں حلال نہیں ہوگا۔

(۲) البدائع، ۵: ۶۱؛ ردالمحتار، ۵: ۲۱۹۔

(۳) غدہ: سخت گوشت کا ٹکڑا جو گوشت اور جلد کے درمیان پیدا ہو جاتا ہے۔

مُحَرَّمًا۔۔۔ أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ، الانعام ۶ :۱۴۵(کہو میں اپنے اوپر نازل ہونے والی وحی میں کوئی چیز حرام نہیں پاتا بجز۔۔۔ بہنے والے خون کے)۔ دوسری چھ اشیاء کو اس لیے مکروہ قرار دیا گیا کہ ان کی ممانعت ظنی دلیل سے ثابت ہے۔

مطلب ۱۱: ماں کو ذبح کرنے کا پیٹ کے بچے پر اثر

پیٹ کے بچے کی چار کیفیتیں ہوتی ہیں[۱]:

۱۔ ماں کے ذبح ہونے سے پہلے وہ مردہ بچہ جن دے، اس پر اجماع ہے کہ وہ نہ کھایا جائے۔

۲۔ ماں ذبح ہونے سے پہلے زندہ بچہ جنے، اسے زندگی کی حالت میں ذبح کیے بغیر نہ کھایا جائے۔

۳۔ ماں ذبح ہونے کے بعد زندہ بچہ جنے، اگر اسے زندگی کی حالت میں ذبح کر دیا گیا تو حلال ہے اور اگر زندگی کی حالت میں ذبح نہ کیا جا سکا تو حرام ہے۔ مالکیہ کا ایک قول ہے کہ ماں کو ذبح کرنے سے پیٹ کا بچہ حلال ہو جاتا ہے۔

۴۔ ماں ذبح ہونے کے بعد مردہ بچہ جنے تو یہ صورت ایسی ہے کہ جس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف۔ امام ابو حنیفہ، زفر اور حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ ماں کے ذبح کرنے سے بچہ حلال نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے مردار کو اور گلا گھونٹ کر مرنے والے جانور کو حرام قرار دیا ہے۔ پیٹ کا بچہ بھی مردار ہے۔ کیوں کہ اس میں زندگی نہیں ہے۔ مردار سے مراد ہر وہ جانور ہے جو ذبح کیے بغیر مر جائے یا یہ کہ پیٹ کا بچہ سانس بند ہونے سے مرا ہے، پس نص قرآنی کی رو سے حرام ہے۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۴۲؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۳؛ اللباب، ۳: ۲۲۸؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۳؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۲۸ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۲: ۱۱۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۶، ۵۲۹؛ المغنی، ۸: ۵۲۹؛ شرح الرسالۃ، ۱: ۳۸۱۔

پیٹ کے بچے کو ماں کے تابع نہیں قرار دیا جا سکتا کیوں کہ ماں کے ذبح ہونے کے بعد اس کی زندگی ممکن تھی، اس لیے اسے الگ سے ذبح کرنا واجب تھا تاکہ اس کا خون بھی نکل جاتا اور حلال ہو جاتا۔ ماں کے ذبح ہونے سے حلال نہیں ہوگا، کیوں کہ ذبح کرنے کا مقصد یہ ہے کہ خون نکل جائے تاکہ گوشت صاف ستھرا ہو جائے، پس بچہ ماں کے تابع نہیں ہے۔

حدیث میں جو آتا ہے کہ پیٹ کے بچے کا ذبح کرنا اس کی ماں کا ذبح کرنا ہے، یہ تشبیہ ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح ماں کو ذبح کیا جاتا ہے اسی طرح پیٹ کے بچے کو بھی ذبح کیا جائے گا۔ ماں کو ذبح کرنا کافی نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ پیٹ کا مردہ بچہ حنفیہؒ کے نزدیک حلال نہیں، خواہ اس پر بال پیدا ہو گئے ہوں یا نہ، یعنی اس کی تخلیق مکمل ہو گئی ہو یا مکمل نہ ہوئی ہو، کیوں کہ تخلیق مکمل ہونے کے بعد بال اُگتے ہیں۔

ب۔ جمہور فقہاء کی جن میں صاحبین بھی شامل ہیں رائے یہ ہے کہ اگر ماں کے ذبح کرنے کے بعد پیٹ کا بچہ مردہ نکلے یا پیٹ میں مر گیا ہو یا پیٹ میں اس طرح حرکت کرے جیسے ذبح کیا ہوا جانور حرکت کرتا ہے تو وہ حلال ہے۔

مالکیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پیٹ کے بچے کی تخلیق مکمل ہو گئی ہو، اس کے بال اُگ آئے ہوں کیوں کہ ابن عمرؓ اور صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے کہ کعب بن مالک کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کہا کرتے تھے کہ جب پیٹ کے بچے کے بال اُگ آئیں تو اس کی ماں کو حلال کرنے سے وہ بھی حلال ہو جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے پیٹ کے مردہ بچے کے کھانے کی اجازت دی ہے، خواہ اس کے بال اُگے ہوں یا نہ اُگے ہوں کیوں کہ ابن مبارک نے ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ رسول

اللہ ﷺ نے فرمایا: "ماں کے ذبح کرنے سے پیٹ کا بچہ حلال ہو جاتا ہے، خواہ اس کے بال اُگے ہوں یا نہ"

پیٹ کے بچے کے حلال ہونے پر جمہور کی دلیل یہ حدیثِ حسن ہے کہ "ماں کے ذبح کرنے سے پیٹ کا بچہ حلال ہو جاتا ہے"[1] اور ان کی رائے جو کہ سنت سے ثابت ہے ہمارے نزدیک صحیح تر ہے۔ بلکہ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ پیٹ کا بچہ حلال قرار دیا جائے کیوں کہ وہ اپنی ماں کا جزو بدن ہے، اس میں زندگی کی شرط لگانے کا کوئی مطلب نہیں۔ ابن رشد مالکی کہتے ہیں کہ حدیث کے عموم سے مالکیہ کی یہ شرط کمزور پڑ جاتی ہے کہ بال اُگے ہوئے ہونے چاہیے اس سلسلے میں جو عام حدیث ہے اسے قیاس کے ذریعے خاص نہیں کیا جا سکتا، یعنی اسے ان اشیاء پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جن میں ذبح کرنا موثر ہوتا ہے۔

---

(۱) گیارہ صحابہ نے اسے روایت کیا، جو یہ ہیں حضرات ابو سعید خدریؓ، جابرؓ، ابوہریرہؓ، ابن عمرؓ، ابوایوبؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، کعب بن مالکؓ، ابوالدرداءؓ، ابوامامہ اور حضرت علی رضوان اللہ علیہم اجمعین، ابوسعید خدریؓ کی روایت مثلاً، امام احمد اور ترمذی نے روایت کی، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا؛ دار قطنی، ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا۔(نصب الرایة)، ۴: ۱۸۹ وبعد، (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۴)۔

مطلب ۱۲: قریب مرگ یا بیمار جانور کو ذبح کرنے کے اثرات

اگر کوئی جانور کسی حادثے یا بیماری کے باعث موت کے قریب ہے، پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو کیا اس کو کھانا حلال ہے؟

ا۔ حادثے وغیرہ کے باعث قریب مرگ جانور پر ذبح کرنے کے اثرات

اگر کسی حلال جانور کا گلا گھٹ جائے یا اسے چوٹ لگی ہو یا کسی بھیڑیے وغیرہ نے زخمی کر دیا ہو پھر اس کا مالک پہنچ گیا ہو اور اس نے اسے ذبح کر لیا ہو یا نہ پہنچ سکا ہو اور وہ مر گیا ہو تو ایسے جانور کی چار حالتیں ہوتی ہیں[1]۔

ا۔ اگر ذبح کرنے سے پہلے مر جائے تو اس پر اتفاق ہے کہ اسے نہ کھایا جائے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ ۵ :۳ (تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت حرام کر دیا گیا، اور جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور جو گلا گھٹ کر یا چوٹ لگ کر یا بلندی سے گر کر یا سینگ لگنے سے مر گیا ہو یا جسے درندے نے کھالیا ہو، ہاں جسے تم ذبح کر لو)[2] جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اس کے بعد مذکور

---

(۱) ردالمحتار، ۵: ۲۱۷؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۱۳؛ البدائع، ۵: ۴۰؛ القوانين الفقهية، ۱۸۳؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۲۵ وبعد؛ كشاف القناع، ۶: ۲۰۶؛ احكام القرآن للجصاص، ۲: ۳۰۶؛ احكام القرآن لابن العربي، ۲: ۵۳۹۔

(۲) البتہ اگر مذکورہ بالا قسم کے جانوروں کو تم زندہ پاؤ اور گلا گھٹ جانے والا، چوٹ لگنے والا، بلندی سے گرنے والا، سینگ لگنے سے زخمی ہونے والا یا جس کا کچھ حصہ کسی درندے نے کھالیا ہو، یا

پانچ جانور اگر ذبح کرنے سے پہلے مردہ پائے گئے تو انہیں کھانا جائز نہیں۔

۲۔ اگر جانور زندہ پایا گیا اور غالب گمان یہ تھا کہ زندہ رہے گا لیکن شدید زخمی ہو گیا ہے، پھر ذبح کر دیا گیا تو بالاتفاق کھانا جائز ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ ۵ : ۳ (مگر جسے تم ذبح کر لو)۔

۳۔ اگر جانور کو ایسی جگہ چوٹ لگی ہے کہ اس کا مر جانا یقینی ہے[1] تو مالکیہ کے نزدیک اسے کھانا جائز نہیں حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ نے اسے کھانے کی اجازت دی ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وہ زندہ ہے تو اسے ذبح کر لیا جائے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر اس کا زندہ ہونا معلوم ہو یا زندہ ہونا تو معلوم نہ ہو لیکن حرکت کرے یا خون بہہ نکلے تو ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ یہ اس جانور کے بارے میں ہے جس پر بھیڑیا حملہ کر کے اس کا پیٹ پھاڑ

جسے غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، اگر اس میں تھوڑی بہت زندگی کی رمق باقی ہے کہ آنکھیں جھپکتا ہے یا ہاتھ پاؤں ہلاتا ہے۔ پھر اسے ذبح کر دیا گیا تو حلال ہو جائے گا۔ المنخنقة: جو کسی شکل میں مر جائے۔ الموقوذة: جو چھڑی یا پتھر وغیرہ لگنے سے شرعی طریقہ سے ذبح کیے بغیر مر جائے۔ المتردية: جو کسی بلند جگہ پہاڑ وغیرہ سے یا کنوئیں میں گر کر مر جائے۔ النطيحة: جسے کوئی دوسرا جانور سینگ مار دے اور مر جائے، وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ: جسے شیر، چیتا وغیرہ پھاڑ کھائے، مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ: جس پر ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو کیوں کہ اسے کھانا درحقیقت اللہ کی عبادت میں شرک کا ارتکاب ہے۔

(۱) جن زخموں سے جانور مر جاتے ہیں وہ متفقہ طور پر پانچ ہیں: گردن کی رگیں کٹ جانا، دماغ پھٹ جانا، آنتیں پھٹ جانا، غذا کی نالی کا بالائی حصہ پھٹ جانا، نچلا حصہ نہیں، حرام مغز کٹ جانا (القوانين الفقهية، المرجع السابق، الشرح الكبير، ۲ :۱۱۳)۔

ڈالے یا اس کا گلا گھٹ جائے یا بلندی سے گر جائے یا سینگ لگنے سے زخمی ہو جائے کیوں
إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ ۵ : ۳ (مگر جسے تم ذبح کرلو) کی آیت عام ہے۔

۴۔ اگر چوٹ تو جان لیوا نہیں لیکن جانور کی زندگی کی امید نہیں یا اس کے زندہ بچنے کے بارے میں شک ہے، تو حنفیہ کے نزدیک ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ یہی مالکیہ کا مشہور قول ہے بشرطیکہ زندگی کا یقین ہو۔ بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اسے ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ وہ حلال نہیں ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ نے ایسے جانور کو ذبح کرنے کی اجازت دی ہے کہ جس کی زندگی کی امید نہ ہو لیکن اس میں ابھی زندگی برقرار ہو، اگر شک ہو تو جائز نہیں۔

اس بناء پر اگر زخمی جانور کے بارے میں غالب گمان ہو کہ وہ مر جائے گا تو حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اسے ذبح کر لیا جائے، وہ حلال ہے اور کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ حلال نہیں اور امام مالک کی دو آراء ہیں، ابن القاسم کی رائے یہ ہے کہ اسے ذبح کر کے کھالیا جائے۔

ایسا جانور جسے جان لیوا چوٹ لگی ہو یا جس کی زندگی سے مایوسی ہو اس کے بارے میں مذکورہ بالا اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں مذکور استثنا متصل ہے یا منقطع، جنہوں نے اسے متصل قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ ان صورتوں میں جانور ذبح کر لیا جائے اور جنہوں نے منقطع کہا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ان کے سوا جن جانوروں کو ذبح کیا جائے وہ حلال ہیں، ان کو ذبح کرنے سے یہ حلال نہیں ہوں گے۔

ان حالات میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زندگی سے مراد یہ ہے کہ جانور میں زندگی کے آثار ہوں مثلاً پاؤں کو حرکت دے یا آنکھیں جھپکے یا خون جاری ہو، خواہ اس طرح کا زخمی زندہ رہ سکتا ہو یا نہ اور زیادہ دیر زندہ رہے یا تھوڑی دیر، مطلوب یہ ہے کہ ذبح کے بعد اس میں زندگی کے کچھ نہ کچھ آثار باقی تھے جو کہ زندگی کا ادنیٰ درجہ ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں ایسی زندگی موجود ہو کہ ذبح کرنے پر اس کی حرکت میں اضافہ ہو جائے خواہ وہ اتنا زخمی ہو کہ اس کا زندہ رہنا ناممکن ہو یا اس سے کم۔

۲۔ بیمار جانور پر ذبح کرنے کے اثرات

جو بیمار جانور موت کے قریب نہ پہنچ گیا ہو اسے ذبح کرنے سے اس کے حلال ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ جو جانور بیماری کی شدت سے مرنے والا ہو اسے ذبح کرنے سے اس کے حلال ہونے کے بارے میں اختلاف ہے[۱]۔

جمہور کی رائے یہ ہے جو امام مالک کا مشہور قول ہے کہ ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حلال نہیں ہوگا۔

اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قیاس اور روایت میں تعارض ہے۔ جمہور نے کعب بن مالک کی مذکورہ بالا روایت سے استدلال کیا ہے کہ ایک باندی سلع پہاڑی پر بکریاں چرا رہی تھی، اس نے دیکھا کہ ایک بکری مر رہی ہے، اس نے دوڑ کر وہاں جا کر اسے ایک پتھر سے ذبح کر دیا، رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا، کھالو[۲]۔

بعض فقہاء نے اس قیاس سے استدلال کیا ہے کہ ذبح کرنے سے زندہ جانور حلال ہوتے ہیں، اور اس طرح کا جانور مردہ کے حکم میں ہے۔

جمہور میں سے حنفیہؒ نے اپنے فتویٰ میں بیمار جانور اور گلا گھٹنے یا گرنے یا سینگ لگنے والے جانور کی آخری حالت کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے[۳]۔

---

(۱) بدایة المجتهد، ۱: ۴۲۸؛ القوانین الفقهیة، ۱۸۱ وبعد۔

(۲) احمد؛ بخاری (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۹)۔

(۳) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۵: ۲۱۷، ۲۳۴۔

الف۔ اگر یہ معلوم ہو کہ بکری زندہ ہے اور ذبح کے وقت اس میں زندگی کے معمولی آثار ہیں تو فتویٰ اس قول پر ہے کہ اسے کھانا مطلقاً جائز ہے، خواہ ذبح کرتے وقت حرکت نہ کرے اور خون نہ نکلے، زندگی کے معمولی آثار سے مراد یہ ہے کہ ذبح کرنے کے بعد جتنی زندگی ذبیحہ میں باقی رہتی ہے اتنی زندگی اس میں ہو۔

ب۔ اگر زندگی کے آثار معلوم نہ ہوں لیکن ذبح کرتے ہوئے حرکت کرے یا خون بہہ نکلے تو کھانا جائز ہے اور اگر حرکت نہ کرے یا خون نہ نکلے تو کھانا جائز نہیں۔ زندگی اور موت کی علامات مندرجہ ذیل آثار سے معلوم ہو سکتی ہیں۔ منہ کھولنا یا آنکھ کھولنا یا پاؤں لمبے کرنا یا بال بیٹھ جانا موت کی علامات ہیں کیوں کہ بدن ڈھیلا پڑنے کی نشانی ہے اور جانور کا بدن موت سے ڈھیلا پڑ جاتا ہے۔ اس کے برعکس امور زندگی کی علامت ہیں مثلاً آنکھیں اور منہ بند کرنا، پاؤں سمیٹنا اور بال کھڑے ہونا زندہ ہونے کی علامات ہیں۔

مالکیہ نے زندگی کی مندرجہ ذیل پانچ علامتیں بتائی ہیں[1]

خون بہنا، تھوڑا سا خون نکلنا زندگی کی علامت نہیں، ہاتھ پاؤں مارنا، آنکھ جھپکنا، دم ہلانا اور سانس نکلنا۔ اگر جانور حرکت کرے لیکن اس کا خون نہ نکلے تو کھانا جائز ہے اور اگر خون نکلے لیکن حرکت نہ کرے تو کھانا جائز نہیں کیوں کہ خون بہنے کی بہ نسبت حرکت کرنا زندگی کی زیادہ واضح علامت ہے، معمولی حرکت زندگی کی دلیل نہیں، کیوں کہ کھال اتارنے کے بعد گوشت بھی حرکت کرتا رہتا ہے۔

---

(۱) القوانین الفقهیة، ۱۸۲؛ احکام القرآن للجصاص، ۲: ۳۰۶۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زندگی کی تین اقسام ہیں[1]

۱۔ مستقل زندگی، اس سے مراد طبعی زندگی ہے جو ذبح ہونے تک باقی رہتی ہے اور اس صورت میں ذبح کرنے سے جانور حلال ہو جاتا ہے۔

۲۔ مستقر زندگی، اس سے مراد وہ زندگی ہے جس میں جانور اختیاری حرکات کرتا ہے۔ قرائن اور علامات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زندگی باقی ہے۔

علامات میں یہ امر شامل ہے کہ حلق اور غذا کی نالی کٹنے سے تیزی سے خون بہہ نکلے۔ صحیح یہ ہے کہ جانور اگر تڑپتا ہے تو یہ علامت کافی ہے۔ ذبح کے وقت زندگی کا باقی ہونے کا علم مستقر زندگی کے لیے شرط نہیں بلکہ اگر قرینے سے غالب گمان ہو کہ زندہ ہے تو یہی کافی ہے مثلاً جانور تڑپے یا تیزی سے خون بہہ نکلے تو ذبیحہ حلال ہے اور اگر مستقر زندگی کے بارے میں شبہ ہو تو اسے کھانا جائز نہیں، حرمت کے پہلو کو غلبہ حاصل ہے۔

۳۔ ذبح کیے ہوئے جانور کی زندگی یا ذبیحہ کی حرکت، یعنی ایسی زندگی جس کے ساتھ دیکھنے، سننے اور اختیاری حرکت کی صلاحیت نہیں رہتی۔ اس نوع کی زندگی اگر کسی ایسے سبب سے ہے جس کے باعث جانور مرنے والا ہے مثلاً کوئی زہریلی چیز کھا کر بیمار ہو گیا اور آخری سانس لے رہا ہے تو مستند روایت یہ ہے کہ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوگا۔ اگر ایسا کوئی سبب نہیں بلکہ معمول کے مطابق بیمار ہوا یا بھوکا ہو گیا تاآنکہ مرنے کے قریب پہنچ گیا تو اسے ذبح کر لیا جائے۔ اس کا کھانا جائز ہے۔

---

(۱) بجیرمی الخطیب، ۴: ۲۴۸؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۶؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۱؛ المغنی، ۸: ۵۸۳۔ ۵۸۵۔

مطلب ۱۴: جن جانوروں کا گوشت حلال نہیں ان پر ذبح کے اثرات

اس بحث سے مراد یہ ہے کہ اگر حرام جانور کو ذبح کر دیا جائے تو کیا اس کی کھال استعمال میں لانا جائز ہے اور کیا اس کی نجاست ختم ہو جاتی ہے؟

اس میں فقہاء کی دو آراء ہیں

۱۔ حنفیہ اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے[1] کہ جب کوئی حرام جانور مثلاً درندہ وغیرہ ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت، چربی اور کھال پاک ہو جاتے ہیں۔

انسان اور سوئر اس سے مستثنیٰ ہیں۔ انسان اپنی عزت واحترام کے باعث اور سوئر نجس عین ہونے کے باعث۔ الدردیر اور الصاوی نے کہا ہے کہ مشہور مذہب یہ ہے کہ جن جانوروں کا کھانا حرام ہو وہ ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتے مثلاً گھوڑا، خچر، گدھا، کتا اور سوئر۔ جب کہ حرام درندے اور پرندے ذبح کرنے سے پاک ہو جاتے ہیں۔

حنفیہ کا فتویٰ اس پر ہے، اور یہی صحیح تر قول ہے کہ ذبح کرنے سے گوشت اور چربی پاک نہیں ہوتے، کھال پاک ہو جاتی ہے۔ ان کی یہ تفصیل اس اجمال کے خلاف ہے جو کنز، در مختار اور ہدایہ میں ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ذبح کرنے سے ناپاک رطوبتیں اور بہنے والا خون نکل جاتا ہے، جب یہ چیزیں ختم ہو گئیں تو جانور پاک ہو گیا، جیسا کہ کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اور کھال اور گوشت نہ تو رطوبت ہے اور نہ خون۔ جب حرام جانور کا گوشت کھانا ممنوع قرار

---

(۱) تبیین الحقائق، ۵ :۲۹۶؛ تکملة الفتح، ۸ :۶۴؛ الدرالمختار، ۱ :۲۹۰، ۵: ۲۱۶؛ البدائع ۱ :۸۶؛ بدایة المجتہد، ۱ :۴۲۷؛ اللباب، ۳ :۲۳۰؛ القوانین الفقہیة، ۱۸۱؛ الشرح الصغیر، ۱ :۴۵؛ شرح الرسالة، ۱: ۳۸۴؛ الشرح الکبیر، ۱: ۵۶۔

دیا گیا تو باقی امور اپنی اصل پر باقی ہیں، یعنی پاک رہیں گے۔ پس ذبح کرنے سے پاک ہو جائیں گے جیسا کہ دباغت سے کھال پاک ہو جاتی ہے۔ جب ذبح کرنے سے کھال پاک ہو گئی تو اگر تھوڑے پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور اسے خوراک کے سوا دوسرے مقاصد کے لیے استعمال کرنا بھی جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایک اور رائے بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ چیزیں قیاس کی رو سے پاک نہیں ہوتیں۔

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے[1] کہ حرام جانور کو ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں کیوں کہ ذبح کرنے سے اصل میں گوشت حلال ہوتا ہے اور کھال گوشت کے تابع ہے۔ اگر ذبح کرنے سے گوشت حلال نہیں ہوگا تو کھال پر اس کا اثر کیسے ہو سکتا ہے جیسے مجوسی ذبح کرے یا کوئی شخص غیر شرعی طریقے سے ذبح کرے تو کوئی چیز حلال یا پاک نہیں ہوتی۔ ذبح کرنے کو دباغت پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ دباغت سے تمام گندگی اور رطوبتیں اس طرح ختم ہو جاتی ہیں کہ کھال عرصے تک کسی خرابی کے بغیر باقی رہنے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ جب کہ ذبح کرنے سے کھال اس طرح نہیں ہوتی، بلکہ اس کے بعد بھی اس کی دباغت کی ضرورت باقی رہتی ہے۔

اس کے سوا شافعیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ حرام جانور کو ذبح کرنا حرام ہے، خواہ اسے تکلیف سے نجات دلانے کے لیے ہی ہو مثلاً طویل بیماری والے گدھے کو ذبح کرنا

---

(۱) مغنی المحتاج، ۱: ۵۸؛ المغنی، ۱: ۷۱۔

کیوں کہ اس میں اسے عذاب دینا ہے[1] اور رسول اللہ ﷺ نے کالے کتے کے سوا کتوں کو کو بھی مارنے سے منع فرمایا، البتہ کالے سیاہ کتے کو مارنے کا حکم دیا[2]۔

بحث ۳: ذبح کرنے کا آلہ

فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس چیز سے خون بہہ سکتا ہو مثلاً لوہا، پتھر، لکڑی بانس اور شیشہ وغیرہ اس سے ذبح کرنا جائز ہے۔

تین چیزوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، دانت، ناخن اور ہڈی، اس میں دو آراء ہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ نے فی الجملہ ان سے ذبح کرنے کو روا رکھا ہے اور شافعیہ اور حنابلہ نے اجمالاً ان سے ذبح کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اولیٰ اور صحیح تر رائے یہ ہے کہ ان سے ذبح نہ کیا جائے کیوں کہ شافعیہ وغیرہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ صحیح حدیث ہے۔

ا۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے[3] کہ ہر وہ چیز جو رگیں کھول دے اور خون بہادے، اس سے ذبح کرنا جائز ہے خواہ آگ سے خون بہنے لگے یا بانس کے چھلکے سے یا دھاری دار پتھر سے (مروہ: سفید پتھر جو چھری کی طرح ہوتا ہے اور اس سے ذبح کیا جاسکتا ہے) یا ناخن، ہڈی، سینگ یا اکھڑے ہوئے دانت سے البتہ آخری چار چیزوں سے ذبح کرنا مکروہ ہے کیوں کہ اس سے جانور کو اذیت ہوتی ہے، جیسا کہ کند چھری سے ذبح کرنے سے اذیت ہوتی ہے۔

---

(۱) البجیرمی علی الخطیب، ۴: ۲۴۸۔

(۲) احمد؛ اصحاب سنن خمسہ، بخاری نے عبد اللہ بن المغفل سے اسے صحیح قرار دیا۔ (نیل الاوطار، ۸: ۱۲۸)۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر، ۸: ۵۹ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۵: ۲۹۰ وبعد؛ الدرالمختار، ۵: ۲۰۷ وبعد؛ اللباب شرح الکتاب، ۳: ۲۲۷۔

ان کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس سے چاہو، خون بہادو"[1] ایک روایت میں ہے "رگیں کھول دو، جس سے چاہو"[2]۔ کیوں کہ یہ آلات زخمی کرتے ہیں بلکہ ان سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے یعنی خون نکل آتا ہے اور ہڈی وغیرہ پتھر اور لوہے کے مشابہ ہیں۔

اگر ناخن یا دانت اپنی اپنی جگہوں پر پیوست ہیں تو ان سے ذبح کرنا جائز نہیں، خواہ ان سے رگیں کھل جائیں اور خون بہنے لگے، اس پر اجماع ہے کیوں کہ اس کے بارے میں حدیث موجود ہے۔ رافع بن خدیج کی حدیث میں دانت اور ناخن کا استثناء ایسے دانت اور ناخن کے بارے میں ہے جو بدن کے ساتھ لگا ہو نہ کہ الگ، کیوں کہ اس طرح کے ناخن سے مارنے میں درحقیقت جانور بوجھ سے مرتا ہے، کیوں کہ ناخن پر زور ڈالا جاتا ہے۔

جس طرح ناخن سے ذبح کرنا مکروہ ہے اسی طرح بلا ضرورت لوہے اور اسلحہ کے سوا کسی چیز سے ذبح کرنا بھی مکروہ ہے بشرطیکہ لوہا یا اسلحہ موجود ہو کیوں کہ اس میں جانور کو بلاوجہ تکلیف دینا ہے اور مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ قتل کرنے اور ذبح کرنے میں بھی احسان کا خیال رکھو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں[3] اگر لوہا موجود ہو یعنی چھری وغیرہ کی طرح کا کوئی آلہ[4] تو اسی سے ذبح کیا جائے اور اگر لوہے کی کوئی چیز موجود نہ ہو بلکہ پتھر، شیشہ اور ناخن، دانت موجود ہوں تو اس سلسلے میں امام مالک کے چار اقوال ہیں۔

---

(۱) یہ نسائی اور احمد کے الفاظ ہیں، عدی بن حاتم کی روایت ہے اور اس کے الفاظ ہیں: جس سے چاہو خون بہادو اور اللہ کا نام لو۔ نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۷۔

(۲) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ اسی مفہوم کی ایک روایت ابن ابی شیبہ نے رافع بن خدیج سے روایت کی ہے کہ دانت اور ناخن کے سوا جو چیز رگیں کھول دے (نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۵ وبعد)۔

(۳) الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۷؛ الشرح الصغیر، ۲: ۱۷۸؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۳۳؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۳۔

(۴) سکین (چھری) کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔

ایک یہ کہ جس سے چاہے ذبح کرے خواہ ناخن اور دانت بدن کے ساتھ ہوں یا الگ جائز ہے، دوسرے یہ کہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنا مطلقاً ممنوع ہے، ایسا گوشت نہ کھایا جائے، تیسرا یہ کہ اگر ناخن اور دانت بدن سے الگ ہوں تو جائز ہے، ساتھ ملے ہوئے ہوں تو حرام ہے اور چوتھا یہ ہے کہ دانت سے ذبح کرنا مطلقاً مکروہ ہے اور ناخن سے مطلقاً جائز ہے۔

اگر ناخن یا دانت کے سوا کوئی چیز میسر نہ ہو تو ان کے ساتھ ذبح کرنا قطعی طور پر جائز ہے اگر کسی تیز ہڈی سے ذبح کر دیا تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

۳۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں[1] ہر تیز دھار والی چیز جو اپنی تیزی کی وجہ سے زخمی کرے اور اور پھاڑ دے نہ کہ اپنے بوجھ کی وجہ سے، اس سے ذبح کرنا جائز ہے جیسا کہ لوہا، تانبا، سونا، لکڑی، بانس، پتھر، شیشہ البتہ ناخن اور دانت سے جائز نہیں اور شافعیہ کے نزدیک کسی ہڈی سے ذبح کرنا جائز نہیں خواہ ہڈی بدن کا جزو ہو یا الگ ہو، انسان کی ہو یا کسی اور کی۔ چوں کہ دانت سے ذبح کرنے کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہڈی ہے، پس ہر ہڈی میں یہ علت پائی جاتی ہے لہٰذا ہڈی سے ذبح کرنا ممنوع ہے۔ حنابلہ کے نزدیک ہڈی سے ذبح کرنا جائز ہے[2]۔ انہوں نے دانت اور ناخن کی ممانعت پر رافع بن خدیج کی حدیث سے

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۲ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۵۲؛ المغنی، ۸: ۵۷۳ وبعد؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۳۔۲۰۵۔

(۲) کیوں کہ ہڈی عام مباح کرنے والے لفظ میں شامل ہے، پھر دانت اور ناخن بطور خاص اس سے مستثنیٰ کر دیے گئے۔ باقی ہر قسم کی ہڈیاں ان اشیاء میں شامل ہیں جن سے ذبح کرنا مباح ہے اور منطوق (جس کے بارے میں صریح حکم ہو) تعلیل پر فوقیت رکھتا ہے۔ ناخن کی علت یہ بیان کی گئی کہ وہ حبشہ والوں کی چھری ہے، کیوں کہ ہڈیاں تمام عام احادیث کے حکم میں شامل ہیں اور اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے، پس وہ تمام آلات میں شامل ہیں۔

استدلال کیا ہے جو صحاح ستہ اور مسند احمد میں مذکور ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، "یارسول اللہ، کل ہماری دشمنوں سے مٹھ بھیڑ ہو گی اور ہمارے پاس چھریاں نہیں ہیں"[۱]۔ آپؐ نے فرمایا، "جس چیز سے خون بہہ جائے، اللہ کا نام لے کر کھالو، بشرطیکہ دانت اور ناخن نہ ہو۔ میں تمہیں اس کی وجہ بتاؤں، دانت اس لیے کہ ہڈی ہے اور ناخن اس لیے کہ حبشہ والوں کی چھری ہے"[۲]۔

کند چھری: اگر کند چھری سے ذبح کیا تو شافعیہ کے نزدیک دو شرائط سے حلال ہے: ایک تو یہ کہ کاٹنے کے لیے ذبح کرنے والے کی قوت کی ضرورت نہ ہو اور دوسرے جانور کے حرکت مذبوحی ختم ہونے سے پہلے حلق اور غذا کی نالی کٹ چکی ہوں۔ حنابلہ کی رائے بھی قریب قریب یہی ہے۔ اگر چھری یا ذبح کا آلہ کند ہے، جانور کاٹنے میں بہت دیر لگتی ہے اور اسے دیر تک تکلیف میں مبتلا رکھا گیا ہے تو اسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ اس کے حلال ہونے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور نے ہڈی سے ذبح کرنے کی اجازت دی ہے، شافعیہ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ حنفیہؒ کے نزدیک اگر دانت اور ناخن بدن سے الگ ہوں تو ان سے ذبح

---

(۱) مِدی، مدیۃ کی جمع ہے، چھری، اسے مدی اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے زندگی کا رشتہ کاٹ دیا جاتا ہے۔ دشمن سے مٹھ بھیڑ کا مطلب یہ ہے کہ انہیں ان سے مال غنیمت ملے گا جسے وہ ذبح کریں گے۔ یا انہیں غذا حاصل کرنے کے لیے انہیں ذبح کرنے کی ضرورت پڑے گی۔

(۲) ابن رشد نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے (بدایۃ المجتہد، ۱ :۴۳۳) کہ بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ ان اشیاء سے بالعموم خون بہانا ممکن نہیں، کچھ کا یہ خیال ہے کہ یہ حکم ایسا ہے جس کی کوئی علت نہیں بتائی گئی، کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس ممانعت کا مقصد یہ ہے کہ جس چیز سے روکا گیا ہے اس میں خرابی کوئی ہے، کچھ کا خیال یہ ہے کہ اس سے ممنوع امر کی خرابی معلوم نہیں ہوتی، کچھ کی رائے یہ ہے کہ یہ نہی کراہت کے لیے ہے۔

کیا جاسکتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک الگ ہوں خواہ ساتھ کسی صورت میں دانت اور ناخن سے ذبح کیا ہوا حلال نہیں ہے۔ ابن رشد مالکی نے صحیح مالکی مذہب یہ بتایا ہے کہ اگر دانت اور ناخن الگ ہوں تو ان سے ذبح کرنا جائز ہے۔ اگر ساتھ ہوں تو نہیں، جیسا کہ حنفیہؒ کا مذہب ہے۔

بحث ۴: ذبیحہ جانور

یہاں صرف ذبیحہ جانور سے متعلق مختصر بحث کی جائے گی کیوں کہ اس کی تفصیل اس سے پہلے ''ماکولات اور مشروبات'' کی بحث میں آچکی ہے۔

خشکی کے حلال جانور کو کھانے کے لیے ذبح کرنا شرط ہے، ذبح کیے بغیر اسے کھانا حلال نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ---إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ، المائدہ ۵ : ۳ (تم پر مردار اور خون حرام ہے--- مگر جسے تم ذبح کرلو) اللہ تعالیٰ نے ذبیحہ کو حرمت سے مستثنیٰ کر دیا ہے اور جو چیز حرمت سے مستثنیٰ کر دی جائے وہ مباح ہوتی ہے۔

شرعی طریقے سے ذبح کرنے کے حوالے سے جانوروں کی تین قسمیں ہیں

پانی کے جانور، خشکی کے جانور اور پانی و خشکی دونوں جگہوں پر رہنے والے، کیوں کہ کچھ جانور ایسے ہیں جو ذبح کیے بغیر کھائے جاسکتے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو ذبح کرکے کھائے جاتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جنہیں کھانا جائز نہیں، خواہ ذبح کیے گئے ہوں۔

پہلی قسم: پانی کے جانور

اس سے مراد وہ جانور ہیں جو صرف پانی میں زندہ رہ سکتے ہیں۔ انہیں کھانے کے بارے میں علماء کی دو آراء ہیں:

ا۔ حنفی مذہب یہ ہے[1] کہ صرف مچھلی کے سوا پانی کے تمام جانور حرام ہیں۔ اور مچھلی جو مر کر خود بخود پانی کے اوپر الٹی تیرنے لگ جائے[2] اس کے سوا ہر قسم کی مچھلی کھانا جائز ہے۔ خود مر کر الٹی تیرنے والی مچھلی نہ کھائی جائے۔ حنفیہ کے دلائل بہت سے ہیں مثلاً ارشاد ربانی ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ، المائدہ ۵ :۷ (تم پر مردار حرام ہے) نیز وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ، الاعراف ۷ :۱۵۷ (ان پر گندی چیزیں حرام کرتے ہیں) اور مچھلی کے سوا مینڈکیں، کیکڑے اور سانپ وغیرہ گندی چیزیں ہیں۔

رسول اللہ ﷺ نے ایسی دوائی استعمال کرنے سے منع فرما دیا تھا جس میں مینڈک

---

(۱) البدائع، ۵: ۳۵۔ ۳۹؛ تبیین الحقائق،۵: ۲۹۴۔ ۲۹۷؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۱۔ ۶۵؛ الدرالمختار، ۵: ۲۱۴۔ ۲۱۷؛ اللباب،۳: ۲۲۸۔ ۲۳۱۔

(۲) پانی کی سطح پر آ جانے والی مچھلی، جو خود بخود مر گئی ہو اور اس کا پیٹ اوپر کو ہو گیا ہو، یعنی الٹی ہو گئی ہو۔ اگر الٹی نہ ہوئی ہو تو اس کا کھانا جائز ہے، جیسا کہ پانی پر مری ہوئی الٹی تیرنے والی کے پیٹ میں اگر کوئی مچھلی جگہ کی تنگی کے باعث مر جائے تو اس کا کھانا بھی جائز ہے۔ علامہ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ مچھلی کے حلال ہونے میں اصول یہ ہے کہ جو کسی آفت کے سبب سے مرے وہ حلال ہے اور جو بلا آفت مر جائے وہ حرام ہے۔ جو پانی کے گرم یا ٹھنڈا ہونے سے مر جائے یا پھنس جانے کی وجہ سے یا پانی میں کوئی چیز ڈالنے کے باعث تو اس کی موت آفت کے باعث ہوئی ہے۔

استعمال کی گئی ہو اور آپؐ نے مینڈک مارنے کی ممانعت فرمائی[۱]۔ اس سے اس کے کھانے کی کی ممانعت معلوم ہوتی ہے کیوں کہ کسی جاندار کو مارنے کی ممانعت یا تو اس کے احترام کی وجہ سے ہوتی ہے جیسا کہ انسان کا احترام ہے یا اس کے کھانے کی حرمت کی وجہ سے جیسے لٹورا[۲] اور ہدہد۔ چوں کہ مینڈک قابلِ احترام نہیں ہے اس لیے اس کے مارنے کی ممانعت کی دوسری وجہ ہی ہو سکتی ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے۔ خود بخود مر کر الٹا تیرنے والی مچھلی کی حرمت حضرت جابرؓ کی حدیث سے ثابت ہے، "جو سمندر باہر پھینک دے یا اس سے پیچھے ہٹ جائے تو اسے کھالو اور جو خود مر کر الٹی تیرنے لگ جائے اسے نہ کھاؤ"[۳]۔

۲۔ جمہور غیر حنفیہ[۴] کا مذہب اور انہیں کی رائے صحیح تر ہے کہ پانی کے جانور یعنی مچھلی اور جو اس کی طرح کے دوسرے جانور ہیں جو پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے۔ مثلاً کیکڑا، پانی کا سانپ، کتا اور خنزیر وغیرہ ذبح کیے بغیر حلال ہیں، جیسے بھی مر جائیں، خود بخود یا کسی ظاہری سبب سے پتھر لگنے سے یا شکاری کی ضرب سے یا پانی پیچھے ہٹ جانے سے، سیدھے تیر رہے ہوں یا الٹے اور انہیں پانی سے نکال لینا ہی ان کے ذبح کرنے کے مترادف ہے۔

---

(۱) ابوداؤد؛ نسائی؛ حاکم؛ احمد؛ اسحاق بن راہویہ اور ابوداؤد وطیالسی نے روایت کی کہ ایک طبیب نے مینڈک دوائی میں ڈالنے کے بارے میں پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے مینڈک مارنے سے منع فرمایا۔ (نصب الرایۃ، ۴: ۲۰۱)۔

(۲) الصرد: بڑے سر، سفید پیٹ اور سبز پیٹھ والا پرندہ جس سے چھوٹے پرندوں کا شکار کیا جاتا ہے؛ لٹورا۔

(۳) ابوداؤد؛ ابن ماجہ، حدیث ضعیف ہے (نصب الرایۃ، ۴: ۲۰۲) تخریج احادیث تحفۃ الفقہاء، ۳: ۷۰۔

(۴) بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۲۵، ۴۵۶؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۱۔ ۱۸۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۷۔ ۲۹۷؛ المہذب، ۱: ۲۵۰؛ المغنی، ۸: ۶۰۶۔ ۶۰۸؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۲۔

اگر ایسی تیرتی ہوئی مری ہوئی مچھلی پھول گئی ہے تو اس سے بیماری پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اس لیے حرام ہے۔

البتہ امام مالک نے پانی کے سور کو مکروہ قرار دیتے ہوئے فرمایا: تم لوگوں نے تو اس کا نام سور رکھ دیا ہے۔ یعنی ان کا مطلب یہ ہے کہ پانی کا انسان اور سور کی صورت میں کھانے جائز نہیں۔

جمہور نے اس ارشاد ربانی سے استدلال کیا ہے: أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ (سورۂ مائدہ: ۹۶) (تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال ہے، تمہارے لیے اور مسافروں کے لیے سامان زیست ہے) شکار کا لفظ مچھلی کے سوا باقی سمندری جانوروں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ پس اس لفظ کا تقاضا ہے کہ سب چیزیں حلال ہوں۔ نیز جب رسول اللہ ﷺ سے سمندری پانی سے وضو کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: "اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے"(۱)۔ نیز آپ نے فرمایا: "ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال ہیں۔ مردار تو ٹڈی اور مچھلی ہیں اور خون جگر اور تلی"(۲)۔ ایک اور حدیث میں ہے: "اللہ تعالیٰ نے بنو آدم کے لیے سمندری جانور ذبح کر دیے ہیں"(۳)۔ عنبر مچھلی(۴) کے بارے میں صحیحین اور مسند احمد میں ایک لمبی حدیث ہے

---

(۱) پانچوں کتب حدیث، مالک، ابن ابی شیبہ، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہ سے نقل کی ہے (سبل السلام ۱/ ۳، نیل الاوطار ۱/ ۲۴)۔

(۲) احمد، ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابن عمر سے روایت کی۔ اس حدیث میں ضعف ہے۔ (سبل السلام ۱/ ۲۵، نیل الاوطار ۱/ ۲۰)۔

(۳) دارقطنی اور بخاری نے شریح سے موقوفاً روایت کی۔ شریح کہتے ہیں: "سمندر کی ہر چیز ذبح کی ہوئی ہے"۔ (نیل الاوطار ۸/ ۱۵۵)۔

(۴) ایک مچھلی جو بہت بڑی ہوتی ہے، اس کے بڑے بڑے دانت ہوتے ہیں۔

کہ ابوعبیدہ اور ان کے ساتھیوں کو سمندر کے کنارے مردہ مچھلی ملی، انہوں نے ایک ماہ تک وہ کھائی حتیٰ کہ اس سے موٹے ہو گئے اور اس کا تیل بھی نکالا، اس کا کچھ حصہ رسول اللہ ﷺ کے لیے بھی لائے، آپؐ نے بھی اس سے کھایا[1] کیوں کہ سمندر کے جانوروں میں خون نہیں ہوتا۔

دوسری قسم: خشکی کے جانور

خشکی کے جانور وہ ہیں جو صرف خشکی میں ہی زندہ رہ سکتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جن میں خون بالکل نہیں ہوتا جیسے ٹڈی، مکھی، چیونٹی، شہد کی مکھی، کیڑا، بھڑ، مکڑی، گبریلا، جھینگر اور اس طرح کے دوسرے زہریلے حشرات الارض۔ ان میں صرف ٹڈی کھانا جائز ہے باقی کوئی چیز نہیں۔ کیوں کہ یہ گندے ہوتے ہیں۔ فطرت سلیمہ ان سے اباء کرتی ہے اور ارشاد ربانی ہے: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ، الاعراف ۷ :۱۵۷ (اور گندی چیزیں ان کے لیے حرام کرتا ہے) لیکن ٹڈی اور جندب (جو ٹڈی ہی کی ایک قسم ہے جسے عوام تبوط کہتے ہیں) ان تمام اشیاء سے مستثنیٰ ہیں کیوں کہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "ہمارے لیے دو مردار حلال ہیں" اور وہ دو مردار مچھلی اور ٹڈی ہیں۔

شافعیہ نے ٹڈی کے ذبح کرنے کو یا اسے خود مارنے کو شرط قرار دیا ہے اس کا کوئی عضو کاٹ دیا جائے یا اسے جلایا جائے یا گرم پانی میں ڈالا جائے جیسا کہ ذبح کی اقسام میں بیان ہوا۔ کیوں کہ خشکی کا ہر وہ جانور جس میں بہنے والا خون نہیں ہے اسے ان کے نزدیک

---

(۱) احمد؛ صحاح ستہ؛ (جمع الفوائد، ۱: ۵۴۲؛ نصب الرایۃ، ۴: ۲۰۲)۔

ذبح کرنا ضروری ہے۔ حنابلہ کے نزدیک زندہ ٹڈی نگلنا مکروہ ہے، کیوں کہ اس میں اسے تکلیف پہنچانے کا عنصر ہے جیسا کہ زندہ مچھلی نگلنا ان کے نزدیک حرام ہے۔[1]

۲۔ جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا ہے جیسا کہ سانپ، چھپکلی کی تمام قسمیں، بڑی چھپکلی[2] اور تمام حشرات الارض اور زمینی کیڑے مثلاً چوہے، اونٹ کی چیچڑی، سیہہ (کانٹوں والی) گوہ، کالا چوہا، نیولا اور کیڑے وغیرہ ان سب کا کھانا حرام ہے کیوں کہ یہ گندے اور زہریلے ہوتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے انہیں مارنے کا حکم دیا ہے[3]۔ آپؐ کا ارشاد ہے: نقصان دہ جانور حرم میں اور حرم سے باہر ہر جگہ قتل کر دیے جائیں سانپ،[4] سیاہ کوا، چوہا، کاٹنے والا کتا، اور حملہ کرنے والے جانور، ایک روایت میں کوے کے بجائے بچھو کا لفظ ہے[5]۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۳۶؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۲۵، ۴۵۶؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۸۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۳؛ المغنی ۸: ۵۷۳، ۵۸۵، ۵۹۰؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۲۔

(۲) مینڈک کی طرح کا ایک رینگنے والا دم دار جانور اور سام ابرص: بڑی چھپکلی۔

(۳) البدائع، ۵: ۳۶؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۵۴؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۹۹، ۳۰۳؛ المغنی، ۸: ۵۸۵، ۲۰۳؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۲۔

(۴) مالکیہ کی کتاب الجواہر میں ہے کہ مذہب مالکیہ کے مخالف یہ کہتے ہیں کہ مالکی گندے جانور اور حشرات الارض کا کھانا جائز سمجھتے ہیں جب کہ مذہب مالکی میں ایسا نہیں۔ امام شافعی نے بھی انہیں حرام قرار دیا ہے کیوں کہ یہ گندے ہوتے ہیں۔

(۵) مسلم؛ نسائی؛ ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی، دوسری روایت ابوداؤد میں ہے۔

حنفیہؒ کے نزدیک اور مالکیہ کی ایک روایت کے مطابق گوہ حرام ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ نے جب پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے کھانے سے منع فرمایا[1]۔

جمہور غیر حنفیہؒ کے نزدیک گوہ کھانا جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے گوہ کھائی گئی تو آپؐ نے منع نہیں فرمایا۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ خالد بن ولید نے آپ کے سامنے گوہ کھائی۔ آپ دیکھتے رہے، منع نہیں فرمایا، نیز آپؐ نے فرمایا: "نہیں، حرام تو نہیں لیکن ہمارے علاقے میں نہیں ہوتی اس لیے میری طبیعت اس کے کھانے پر آمادہ نہیں ہوتی"[2]۔ مالکیہ کے نزدیک ہر قسم کا حلزون (آبی جانور جو سیپی میں ہوتا ہے) کھانا جائز ہے بشرطیکہ اسے ابال لیا جائے یا بھون لیا جائے، خود نہ مر گیا ہو۔

شافعیہ کے نزدیک سیہ، نیولا، لومڑی، کالا چوہا، فنک اور سمور[3] کھانے جائز ہیں کیوں کہ عرب انہیں خوشی سے کھاتے تھے اور جن چیزوں کو عرب طیب سمجھتے ہوں وہ حلال ہیں اور جنہیں خبیث قرار دیتے ہوں، وہ حرام ہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ، الاعراف ۷ :۱۵۷ (وہ تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا ہے اور گندی چیزیں حرام کرتا ہے)۔

۳۔ جن میں بہنے والا خون ہو، یا تو پالتو ہوں گے یا جنگلی ۔

---

(۱) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ابوداؤد میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گوہ کھانے سے منع فرمایا لیکن اس کی سند میں اعتراض ہے (نصب الرایۃ، ۴: ۱۹۵) گوہ زمین پر رینگنے والا جانور ہے جس کی دم لمبی گرہ دار ہوتی ہے۔

(۲) احمد؛ صحاح ستہ (سوائے ترمذی کے) جمع الفوائد لابن سلیمان الرودانی، ۱: ۵۵۰۔

(۳) الفنک: ایک جانور جس کی اون حاصل کی جاتی ہے جو نرم اور ہلکی ہوتی ہے، لومڑی کی طرح مگر اس سے چھوٹا ہوتا ہے۔ سمور: بلی کی طرح کا ایک جانور۔ یہ دونوں ترک لومڑیاں ہیں۔

پالتو جانور

ان میں سے مویشی یعنی اونٹ، گائے، بکری بالاتفاق حلال ہیں، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، النحل۱۶ :۵ (اللہ نے مویشی پیدا کیے، ان میں تمہارے لیے گرمی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور تم انہیں کھاتے ہو)۔أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵ :۱ (تمہارے لیے مویشی چوپائے حلال کیے گئے ہیں، جو حرام ہیں وہ تمہیں بتا دیے گئے) اور "انعام" کا لفظ لغت میں ان جانوروں کے لیے بولا جاتا ہے۔

خچر اور گدھے کا گوشت حرام ہے اور گھوڑے کا حلال البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے[۱] کیوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا اور گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی[۲]۔ خچر گدھے سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے جو چیز جس چیز سے پیدا ہوتی ہے حرمت میں اسی کا حکم لیے ہوئے ہوتی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک حرام ہے حنفیہؒ اور حنابلہ کا اس امر میں اختلاف ہے جو چیز پالتو اور جنگلی جانور کے ملاپ سے پیدا ہوئی وہ مباح ہے، شافعیہ حرمت کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں، جب کہ دوسرے یہ کہتے ہیں کہ اباحت کو ترجیح ہے کیوں کہ اباحت اصل ہے اور نصوص کے عموم کا تقاضا یہی ہے کہ یہ جانور مباح ہوں۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۳۷ وبعد؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۵۵ الشرح الكبير، ۱: ۴۹؛ القوانين الفقهية، ۱۷۲؛ مغني المحتاج، ۴: ۲۹۸ وبعد؛ المغني، ۸: ۵۸۶ وبعد۔

(۲) احمد؛ متفق علیہ؛ابن عبد البر نے کہا ہے کہ پالتو گدھے کی حرمت کی روایت حضرت علیؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عمروؓ، جابرؓ، برائؓ، عبد اللہ بن ابی اوفیؓ، انسؓ، زاہر الاسلمیؓ نے اسناد حسان کے ذریعے بیان کیں اور غالب بن حر کی حدیث ان احادیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔
(نصب الراية ۴:۱۹۸؛ المغني، ۸:۵۸۷)۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ گھوڑے سواری کے لیے اور جہاد کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور ان کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں روایات میں اختلاف ہے اس لیے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ جانب حرمت کا اعتبار کرتے ہوئے انہیں مکروہ قرار دیا جائے[1] مالکیہ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ گھوڑا حرام ہے۔

اس امر پر اجماع ہے کہ پالتو پرندے جن کے پنجے نہیں ہوتے مثلاً مرغی، کبوتر، شتر مرغ، بطخ اور مرغابی ذبح کرنے سے حلال ہو جاتے ہیں۔ اور پالتو درندے مثلاً کتا، بلی حرام ہیں[2]۔

جنگلی جانور

امام مالک کے سوا جمہور کے نزدیک کچلی والے تمام درندے حرام ہیں اور چنگل والے تمام پرندے کیوں کہ یہ مردار خور ہوئے ہیں اور کچلی والے درندے مثلاً شیر، بھیڑیا، چیتا،

---

(۱) صحیحین میں حضرت اسماءؓ سے روایت ہے، وہ کہتی ہیں کہ ہم نے عہد نبویؐ میں گھوڑا ذبح کیا اور کھایا، اس وقت ہم مدینہ میں تھے۔ خالدؓ کی روایت جس میں گھوڑا کھانے کی ممانعت ہے، اس کے بارے میں امام احمدؒ اور دوسروں کی رائے یہ ہے کہ وہ حدیث منکر ہے، ابوداؤد نے کہا منسوخ ہے اور "لتركبوها وزينة" (تاکہ تم ان پر سوار ہو اور تمہارے لیے باعث زینت ہیں) کی آیت سے گھوڑے کی حرمت پر استدلال مردود ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے ذکر کیا کیوں کہ یہ آیت بالاتفاق مکی ہے اور گدھے کا گوشت بالاتفاق ۷ ہجری میں یوم خیبر کے موقع پر حرام ہوا۔

(۲) البدائع، ۵: ۳۹؛ مغنی المحتاج، ۴: ۳۰۰، ۳۰۲؛ المغنی، ۸: ۵۹۲؛ القوانين الفقهية، ۱۷۲؛ المهذب، ۱: ۲۴۸ وبعد۔

بجو، لومڑی، جنگلی بلا، سنجاب، فنک، سمور (لومڑیوں کی اقسام ہیں) ریچھ، بندر، ہاتھی، دلق[1] اور گیدڑ۔

چنگل والے پرندوں میں، باز، عقاب، شاہین، شہباز کی تمام اقسام، چیل، الو، کوے کے بچے، بڑا سیاہ کوا، گدھ، ابابیل، چمگادڑ اور اس کی مانند پرندے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک طوطے اور مور کا گوشت حرام ہے کیوں کہ ان کا گوشت گندا ہوتا ہے، نیز انہوں نے ہدہد اور لٹورا کو بھی حرام قرار دیا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک ہدہد اور لٹورا کے بارے میں دو روایات ہیں۔ ایک یہ کہ یہ حلال ہے کیوں کہ ان کے چنگل نہیں ہوتے اور گندگی نہیں کھاتے، دوسرے یہ کہ یہ حرام ہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہدہد، لٹورے، چیونٹی اور شہد کی مکھی کو مارنے سے منع فرمایا۔ ہر کچلی والے درندے اور چنگل والے پرندے کے حرام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے فتح خیبر کے موقع پر کچلی والے درندے اور چنگل والے پرندے کھانے سے منع فرمایا"[3]۔

امام مالکؒ کی ایک رائے یہ ہے کہ چار ٹانگوں والے درندے مکروہ ہیں اور یہی ان کے ہاں راجح روایت ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ سب حرام ہیں۔ ان کے اصحاب نے درندوں کو

---

(۱) الدلق: بلی کی سی جسامت کا ایک زرد رنگ کا جانور، جس کا پیٹ اور گردن سفیدی مائل ہوتے ہیں۔

(۲) البدائع، ۵: ۳۹؛ تکملة الفتح، ۸: ۶۱ وبعد؛ بداية المجتهد، ۱ :۴۵۳ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۱۷۲؛ مغني المحتاج، ۴: ۳۰۰؛ المهذب، ۱ :۲۴۷ وبعد؛ المغني، ۸: ۵۸۔ ۵۹۳، ۲۰۳؛ اللباب، ۳: ۲۲۹ وبعد۔

(۳) بخاری اور ترمذی کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ اسی طرح کی روایت حضرت علیؓ اور خالد بن ولیدؓ سے بھی ہے۔ نصب الراية، ۴: ۱۹۲ وبعد؛ نيل الاوطار، ۸: ۱۱۶۔

حرام قرار دیا۔ البتہ پرندے ان کے نزدیک سب حلال ہیں خواہ چنگل والے ہوں یا نہ۔ قُلْ لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ، الانعام ۶ : ۱۴۵ (کہہ دیجئے کہ جو وحی میری طرف نازل ہوئی اس میں، میں کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا) کی آیت کے عموم پر عمل کا تقاضا یہی ہے کہ اس آیت میں مذکور اشیاء کے سوا سب حلال ہیں اور حدیث میں جن جانوروں کے بارے میں ممانعت ہے وہ مکروہ ہیں۔

شافعیہ کے ہاں یہ شرط ہے کہ کچلی والے درندوں کی کچلیاں بہت مضبوط ہوں اور چنگل والے پرندوں کے چنگل سخت ہوں کہ ان سے زخمی کر سکتے ہوں، اگر کچلیاں یا چنگل کمزور ہوں مثلاً بجو، لومڑی، بلی، سمور اور سیہ وغیرہ تو وہ حرام نہیں۔ نیز ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ غلہ کھانے والا کوا (سیاہ چھوٹا کوا جسے زاغ کہتے ہیں) حلال ہے کیوں کہ وہ غلہ کھاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بجو کھانے کی اجازت ہے کیوں کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے بجو کھانے کی اجازت دی ہے میں نے پوچھا: کیا یہ شکار ہے آپ نے فرمایا: ہاں"، ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: "میں نے رسول اللہ ﷺ سے بجو کے بارے میں پوچھا: آپ نے فرمایا: شکار ہے، اگر کوئی شخص احرام کی حالت میں اسے مار دے تو ایک دنبہ فدیہ دے"[1]۔ حضرت سعدؓ، ابن عمرؓ، ابوہریرہؓ، عروہ بن الزبیرؓ، عکرمہ اور اسحاق نے اسے جائز قرار دیا، عروہ کہتے ہیں: عرب اسے کھاتے رہتے ہیں اور اسے کھانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ امام احمدؒ نے سیہ کو بھی حلال قرار دیا ہے کیوں کہ جن چیزوں کی حرمت کی تصریح نہ ہو وہ مباح ہوتی ہیں۔

---

(۱) ابوداؤد (نیل الاوطار ۸: ۱۲۱)۔

کچلی اور چنگل والے جنگلی جانوروں اور پرندوں کے سوا تمام جانور حلال ہیں مثلاً ہرن، جنگلی گائے اور جنگلی گدھے کی تمام اقسام کیوں کہ یہ گھریلو بکریوں کی طرح ہیں اور پاکیزہ غذا ہے، صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگلی گدھے کا گوشت کھانے کی اجازت دی اور خود بھی کھایا۔

خرگوش کا گوشت حلال ہے، کیوں کہ یہ پاکیزہ جانور ہے اور ہرن کی طرح یہ کچلیوں والا نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کے کھانے کی اجازت دی[1]۔

جن جنگلی پرندوں کے چنگل نہیں ہوتے ان کا گوشت بھی حلال ہے جیسے کبوتر کی تمام اقسام، حباری، چڑیاں، بگلا، جو کوا کھیتی اور فصل کھاتا ہو[2] (یعنی زاغ) اور جو پرندے چڑیوں کی شکل پر ہیں۔ خواہ ان کے رنگ اور اقسام مختلف ہوں مثلاً عندلیب، بلبل اور اس کی تمام اقسام۔

---

(۱) محمد بن صفوان کہتے ہیں کہ انہوں نے دو خرگوش شکار کیے اور انہیں دو تیز پتھروں سے ذبح کیا، پھر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو آپؐ نے ان کے کھانے کی اجازت دی۔ احمد؛ نسائی اور ابن ماجہ میں ایک جماعت نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ انہوں نے مر الظہران کے مقام پر ایک خرگوش پکڑا جسے ابو طلحہ نے ذبح کیا اور حضرت انسؓ سے اس کی پُٹھ رسول اللہ ﷺ کو بھیجی، آپؐ نے قبول فرمالیا۔(نیل الاوطار، ۸: ۱۲۱)۔

(۲) عنایۃ میں حنفیہ کے حوالے سے ہے کہ کوے کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم جو دانے چگتی ہے اور گندگی نہیں کھاتی اسے زاغ کہتے ہیں، اسے کھانا بلا کراہت جائز ہے۔ دوسری قسم جو صرف گندگی کھاتی ہے جس کے سیاہ جسم پر سفید دھبے ہوتے ہیں، یہ مکروہ ہے اور تیسری قسم جو دانے بھی کھاتی ہے اور گندگی بھی، یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے۔

حنفیہؒ کے نزدیک صحیح روایت یہ ہے کہ عقعق (جسے قعقع بھی کہتے ہیں یعنی قاق) کھانا جائز ہے، (سیاہ اور سفید رنگ کا پرندہ، جس کی دم لمبی، پر چھوٹے، آنکھیں پارے کی طرح، عقعقہ کی طرح آواز کرتا ہے، عرب اس آواز کو منحوس سمجھتے ہیں) کیوں کہ وہ غلہ اور مردار دونوں چیزیں کھاتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اس کا کھانا حرام ہے۔ پہاڑی کوّا کھانا جائز نہیں کیوں کہ یہ دونوں گندے ہیں۔

چھوٹے کوّے کے بارے میں شافعیہ میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حرام ہے اور دوسرا یہ ہے کہ حلال ہے اور یہی ظاہر روایت ہے کیوں کہ وہ غلہ کھاتا ہے۔

تیسری قسم: خشکی اور تری دونوں میں رہنے والے جانور

وہ جانور جو خشکی اور تری دونوں میں رہتے ہیں مثلاً مینڈک، کچھوا، کیکڑا، سانپ، مگرمچھ اور پانی کا کتا وغیرہ، ان کے بارے میں تین آراء ہیں:

۱۔ حنفیہؒ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے[1] کہ ان کا کھانا جائز نہیں کیوں کہ وہ گندے ہیں اور سانپ زہریلا بھی ہے۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے مینڈک مارنے سے منع فرمایا[2]۔ اگر اسے کھانا جائز ہوتا تو آپؐ اسے مارنے سے منع نہ فرماتے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ[3] مینڈک اور کیڑے مکوڑے، کیکڑے اور کچھوے کھانا جائز ہے کیوں کہ ان کی حرمت پر کوئی نص نہیں ہے اور گندی چیزیں وہ حرام ہیں جن کو

---

(۱) اللباب شرح الكتاب، ۳: ۲۳۰؛ تكملة الفتح، ۸: ۶۲ وبعد؛ مغنى المحتاج، ۴: ۲۹۸؛ المهذب، ۱: ۲۵۰۔

(۲) ابوداؤد؛ احمد؛ اسحاق بن بن راھویہ، ابوداؤد الطیالسی اور حاکم نے عبدالرحمٰن بن عثمان تیمی سے روایت کی(نصب الرایة، ۴: ۲۰۱)۔

(۳) بداية المجتهد، ۱: ۴۵۶؛ القوانين الفقهية، ۱۷۲۔

شریعت نے نص کے ذریعے حرام قرار دیا ہے۔ انسانی طبیعت جسے گندہ سمجھتی ہے اگر اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے تو وہ حرام نہیں ہے۔

۳۔ حنابلہ نے فرق کیا ہے[۱] جو جانور سمندر کے ہیں اور خشکی پر رہتے ہیں وہ ذبح کیے بغیر حلال نہیں، جیساکہ سمندری پرندے اور کچھوا اور آبی کتا۔ البتہ جن جانوروں میں خون نہیں ہوتا مثلاً کیکڑا، امام احمد کے ایک قول کے مطابق ذبح کیے بغیر حلال ہیں، کیوں کہ یہ آبی جانور ہیں جو خشکی میں رہتے ہیں اور ان میں خون نہیں ہے، اس لیے انہیں ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس جن جانوروں میں خون ہے وہ ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوتے۔ حنابلہ کی صحیح روایت جیساکہ شرح المقنع، ابن مفلح حنبلی (۹ : ۲۱۴) میں ہے کہ کیکڑا ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوتا۔

مینڈک کھانا جائز نہیں کیوں کہ جیساکہ نسائی میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے اسے مارنے سے منع فرمایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مینڈک حرام ہے۔ اسی طرح مگرمچھ بھی حلال نہیں ہے۔

ضمیمہ: جدید ذبح خانوں کے جدید طریقوں کا استعمال

ایسے ذرائع اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں جن سے جانوروں کی مزاحمت کم ہو اور انہیں تکلیف نہ ہو[۲] اسی بناء پر اسلام نے ذبح کرنے سے پہلے بے ہوش یا بے حس کرنے کے کے ایسے ذرائع استعمال کرنے کو جائز قرار دیا ہے جن سے جانور مر نہ جائیں مثلاً جانور کو ذبح کرتے وقت کاربن ڈائی اکسائیڈ استعمال کرنا، البتہ یہ ضروری ہے کہ ذبح کرتے وقت غالب

---

(۱) المغنی، ۸: ۶۰۶ وبعد؛ کشاف القناع، ۶: ۲۰۲۔

(۲) اس فتویٰ کے لیے (دیکھیے: مجلہ حضارۃ الاسلام، دمشق، سال ۸، شمارہ ۵، ص ۶۲ وبعد)۔

گمان یہ ہو کہ جانور کی طبعی زندگی باقی ہے۔ کیوں کہ اس طریقے سے جانوروں کو ایذا کم ہوتی ہے۔ کلہاڑی کی چوٹ لگا کر یا کسی وزنی چیز لکڑی، چھڑی اور بجلی کے کرنٹ وغیرہ کے ذریعے جانور کو بے ہوش یا بے حس کرنا حرام ہے کیوں کہ اس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔ البتہ اگر مذکورہ طریقوں سے جانور کو بے ہوش کر کے ذبح کیا گیا تو اسے کھانا ممنوع نہیں ہے بشرطیکہ اس میں ذبح کے وقت زندگی باقی ہو، اگرچہ اس کی کیفیت یہ ہو کہ اگر اسے ذبح کیے بغیر چھوڑ دیا جائے تو مر جائے گا۔ خواہ ان وسائل کے استعمال کے بعد ذبح کرنا آسان کیوں نہ ہو جائے۔ البتہ دماغ پر چوٹ لگا کر نظام عصبی کو تلف کر دیا جائے تو مالکیہ کے نزدیک اسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ اس جانور کو ایسی چوٹ لگ گئی ہے جو جان لیوا ہے۔ دماغی چوٹ جان لیوا ہوتی ہے۔ البتہ اگر زندگی یقینی ہو تو مالکیہ کے نزدیک بھی کھانا جائز ہے۔

اگر ایسے جانور میں حیات مستقر موجود ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسے کھانا جائز ہے۔ یعنی زور سے خون بہہ نکلنے سے معلوم ہوتا ہے جانور میں اختیاری حرکت موجود ہے۔ اگر ذبح کرنے والا جلدی سے رگیں کاٹ دے تو حنفیہ کے نزدیک اسے کھانا جائز ہے۔ جدید مذبح خانوں میں تیز دھار اور تیز رفتار آلات کے ذریعے ذبح کیا جاتا ہے اور ہمیں معلوم ہوا ہے کہ ذبح کرنے سے چند ثانیے پہلے جانور کو بے ہوش یا مدہوش کر دیا جاتا ہے۔

مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک گردن کی طرف سے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں البتہ مکروہ ہے کیوں کہ اس میں جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔ اگر جانور کا خون کسی آلہ سے زخم کر کے بہا دیا جائے پھر یہ یقین حاصل کیے بغیر اس میں طبعی زندگی ابھی باقی ہے، اسے ذبح کر دیا جائے تو ایسے جانور کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے۔

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ مسیحی ممالک سے درآمد کیا ہوا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں، خواہ انہوں نے بسم اللہ نہ پڑھی ہو، البتہ شرط یہ ہے کہ جانور ذبح کیا گیا ہو، گلا گھونٹ کر نہ مارا گیا ہو اور نہ گردن توڑ کر مارا گیا ہو۔ البتہ مشرکین اور لادینوں کے ممالک مثلاً جاپان، بھارت اور کیمونسٹ ممالک سے درآمد کیا ہوا گوشت کھانا جائز نہیں۔ اگر عیسائیوں کا ذبیحہ ہو تو مذہب مالکیہ پر عمل کرتے ہوئے اس پر تکبیر کہے، ان کے نزدیک اگر مسیحی غیر اللہ کے نام پر ذبح کریں تب بھی تکبیر کہہ کر اسے کھانا حلال ہے اگرچہ مکروہ ہے۔ شافعیہ اور شیعہ نے اس قسم کے گوشت کے بارے میں سخت رویہ اختیار کیا ہے وہ عملی طور پر اسے حلال قرار نہیں دیتے۔

کیمونسٹ ممالک میں پڑھنے والے طلبہ پر واجب ہے کہ ایسے کھانے نہ کھائیں جن میں گوشت شامل ہو، اور سبزیاں وغیرہ کھانے پر اکتفا کریں یا ایسا پیک گوشت استعمال کریں جو مثلاً یورپ سے درآمد ہوا ہو۔ کسی صورت میں بھی ان کے ہاں کا ممنوع گوشت کھانا جائز نہیں بالخصوص سؤر کا گوشت کسی بھی جگہ ہو، حتیٰ کہ اگر مجبوری اور اضطرار کا دعویٰ ہو تب بھی۔ چوں کہ شرعی طور پر ممنوع خوراک کھائے بغیر زندگی بچانا ممکن ہے لہذا ان ممالک میں حقیقتاً اضطرار کی کیفیت نہیں پائی جاتی۔

فصل ۲

شکار

اس میں چار مباحث ہیں:

بحث ۱: شکار کی تعریف، اس کا حکم یا شرعی حیثیت

بحث ۲: شکار مباح ہونے کی شرائط

بحث ۳: جن جانوروں کا شکار جائز ہے

بحث ۴: شکاری کب شکار کا مالک بنتا ہے؟

بحث ۱

شکار کی تعریف، اس کا حکم یا شرعی حیثیت

شکار کی تعریف

صید یا اصطیاد لغت میں صاد کا مصدر ہے جس کا مطلب ہے لینا، پکڑنا، پکڑنے والے کو صائد اور پکڑی ہوئی چیز کو مصید کہتے ہیں۔ پھر مصید کو صید کا نام دے دیا گیا اور اس کی جمع صیود ہے۔ مصید یا شکار وہ جانور ہے جو مزاجاً جنگلی ہو، انسان سے دور بھاگتا ہو، حلال ہو یا حرام، اُسے کسی تدبیر کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو اور شکار کرنے کا مطلب ہے حلال جنگلی جانور کو جو کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ اس پر کسی کا قبضہ ہو کسی حیلے اور تدبیر سے قابو کرنا[۱]۔

شکار کا حکم

جو شخص شکار کرنا چاہے اس کے لیے شکار کرنا مباح ہے بشرطیکہ حرم مکہ اور حرم مدینہ میں نہ ہو اور شکار کرنے والا حج یا عمرے کے احرام میں نہ ہو۔ اگر شکار کا جانور حلال ہے تو اُسے کھانا جائز ہے[۲] کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، المائدہ ۵ : ۲ (جب تم احرام کھول دو تو شکار کر سکتے ہو)۔ ممانعت کے بعد کا حکم ہے جو اباحت کے لیے ہے، نیز ارشاد ربانی ہے: وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، المائدہ۵: ۹۶۔ (جب تک

---

(۱) تبیین الحقائق، ۶ :۵۰؛ اللباب، ۳: ۲۱۷؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱۱۔

(۲) تبیین الحقائق، ۶: ۵۰؛ المغنی، ۸: ۵۳۹، ۵۵۱ وبعد؛ الدرالمختار، ۵ :۳۲۸۔

تم احرام میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے)۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ، المائدہ ۵: ۹۵)۔ (اے ایمان والو، احرام کی حالت میں شکار کو نہ مارو)۔ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ، المائدہ،۵ :۴ (کہہ دیجئے تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال ہیں اور جو سکھائے ہوئے کتے تمہارے لیے شکار کرتے ہیں)۔

سنت نبویؐ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عدی بن حاتم سے فرمایا، "جب تو بسم اللہ پڑھ کر کتا شکار پر چھوڑے تو اگر وہ اسے پکڑ کر مار ڈالے تو کھالو اور اگر کتا خود کھالے تو نہ کھاؤ کیوں کہ اس نے اسے اپنے لیے رکھ چھوڑا ہے"[۱]۔

ابو قتادہ سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے کہ انہوں نے ایک جنگلی گدھا دیکھا۔ اپنا گھوڑا اس کے پیچھے ڈال دیا اور نیزہ لے کر اس پر حملہ آور ہو گئے اور اُسے مار دیا، جب رسول اللہ ﷺ سے ملاقات ہوئی تو آپ سے اس بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا، "رزق ہے جو اللہ نے تمہیں کھانے کو دیا ہے"[۲]۔

ابو ثعلبہ خشنی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو تو اپنی کمان سے شکار کرے اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو اُسے کھالو، جو تو اپنے سدھائے ہوئے کتے سے شکار کرے، اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو کھالو اور جو تو نہ سدھائے ہوئے کتے سے شکار کرے اگر اُسے زندہ پالو اور ذبح کرلو تو کھالو"[۳]۔ شکار کرنے کے اور شکار کا جانور کھانے کے جواز پر علماء کا اجماع ہے۔

---

(۱) احمد؛ متفق علیہ؛ (نیل الاوطار، ۸ :۱۳۴؛ تلخیص الحبیر، ۴: ۱۳۳) وبعد۔

(۲) متفق علیہ۔

(۳) متفق علیہ (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۰)۔

محض تفریح کے لیے شکار کرنا مکروہ ہے کیوں کہ یہ بے مقصد کام ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: "کسی ذی روح چیز کو بے مقصد قتل نہ کرو"[۱] جس کسی نے بے مقصد چڑیا کو قتل کیا، وہ قیامت کے روز فریاد کناں ہوگی کہ اے میرے رب، فلاں شخص نے مجھے بے مقصد مار ڈالا، کسی فائدے کے لیے نہیں مارا"[۲]۔ اگر انہیں مارنے سے لوگوں کی کھیتوں اور اموال پر زیادتی کا ارتکاب ہوتا ہو تو ایسا شکار حرام ہے کیوں کہ وسائل کے وہی احکام ہیں جو مقاصد کے ہیں[۳]۔

شکار بہترین کھانا ہے کیوں کہ وہ بلاشبہ حلال ہے، جیسا کہ کھیتی باڑی افضل کمائی ہے، کیوں کہ اس میں دوسرے کاموں کی بہ نسبت اللہ پر توکل زیادہ ہے، اس لیے وہ حلال کے قریب تر ہے اس میں ہاتھ کی محنت ہے اور انسانوں اور حیوانوں کے لیے نفع ہے[۴]۔

شکار کے شرعی جواز کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ یہ کمائی کا ایک ذریعہ ہے اور جو چیزیں انسان کے لیے پیدا کی گئی ہیں ان سے نفع اُٹھانا ہے تا کہ انسان زندہ رہے اور شرعی احکام بجالائے۔

---

(۱) مسلم؛ نسائی؛ ابن ماجہ؛ ابن عباس سے روایت ہے۔

(۲) شافعی؛ احمد؛ نسائی اور ابن حبان نے عمرو بن الشرید سے ان کے والد کے حوالے سے روایت کی، نیل الاوطار، ۸: ۱۳۷ وبعد۔

(۳) کشاف القناع، ٦: ۲۱۱۔

(۴) المرجع السابق۔

مالکیہ نے شکار کے احکام کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے[۱]

روزی کے حصول کے لیے مباح ہے، خاندان کے فراخی رزق کے لیے مستحب ہے، مجبوری کے وقت زندگی بچانے کے لیے واجب ہے، تفریح کے لیے مکروہ ہے اور بلانیت بے مقصد شکار کرنا حرام ہے، کیوں کہ جاندار چیز کو بے فائدہ عذاب دینا ممنوع ہے۔

بحث ۲: شکار مباح ہونے کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک شکار کے مباح ہونے کی پندرہ شرائط ہیں[۲]۔ مالکیہ کے نزدیک سولہ[۳] اور شافعیہ وحنابلہ نے انہیں مختصر کرکے سات میں منحصر کردیا ہے[۴]۔

یہ شرائط شکاری، شکار کرنے کے آلہ اور شکار کیے ہوئے جانور سے متعلق ہیں۔

یاد رہے کہ ان تمام شرائط کا تعلق اس صورت سے ہے جب شکار شکاری کے ہاتھ میں زندہ نہیں آیا، اگر شکاری کے ہاتھ زندہ لگ جائے تو اُسے ذبح کرنا واجب ہے بشرطیکہ وہ خشکی کا شکار ہے، جہاں تک آبی شکار کا تعلق ہے تو وہ مطلقاً جائز ہے، خواہ مسلمان نے شکار کیا ہو یا کافر نے اور جس طرح بھی کیا ہو۔

---

(۱) القوانین الفقهية، ۱۷۵؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۰۸۔

(۲) رد المحتار على الدرالمختار، ۵: ۳۲۸؛ تكملة الفتح، ۸: ۱۷۴، ۱۸۰ وبعد۔

(۳) القوانين الفقهية، ۱۷۵۔ ۱۷۸؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۰۳۔ ۱۰۶؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۴۱، ۴۴۸۔

(۴) مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۶ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۵۳ وبعد؛ المغنی، ۸: ۵۳۹۔ ۵۴۵؛ كشاف القناع، ۲: ۲۱۴۔ ۲۲۵۔

مطلب ۱: شکاری کی شرائط

حنفیہ کے نزدیک شکاری کی پانچ شرائط ہیں اور مالکیہ کے نزدیک چھ یا سات، جو یہ ہیں:

۱۔ شکاری ایسا شخص ہو جو جانور ذبح کرنے کی شرعی اہلیت رکھتا ہو، جیسا کہ ذبیحہ کے بیان میں گزر چکا، اس شرط پر سب کا اتفاق ہے۔ مسلمان کا شکار بالاتفاق حلال ہے اور بت پرست، مرتد، مجوسی اور باطنی کا بالاتفاق حرام ہے کیوں کہ شکار کرنا ذبح کرنے کے قائم مقام ہے اور زخمی کرنے والا آلہ چھری کی طرح ہے اور شکار کو زخمی کرنا ذبیحہ کی رگیں کھولنے کے قائم مقام ہے۔ جمہور کے نزدیک دیوانے کا شکار حلال نہیں، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ شکاری ذبح کرنے والے کے قائم مقام ہے، اس لیے اس کے لیے اہلیت شرط ہے۔ کتابی کا شکار (یہودی یا عیسائی کا) چاروں مذاہب میں جائز ہے۔ البتہ شافعیہ کے ہاں یہ قید ہے کہ اس کا شکار اور ذبیحہ اس صورت میں حلال ہوگا جب کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے آباواجداد اسلام آنے کے بعد یہودی ہوئے ہیں، کیوں کہ اسلام یہودیت کا ناسخ ہے یا یہ معلوم ہو کہ اس کے آباواجداد اسلام آنے سے پہلے عیسائی ہوئے تھے۔ اگر کتابی کا باپ مجوسی اور ماں کتابیہ ہو یا اس کے برعکس ہو تو امام مالک کے نزدیک باپ کے مذہب کا اعتبار ہے امام شافعی کے نزدیک ماں کے مذہب کا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس فرد کے مذہب کا اعتبار ہوگا جس کا ذبیحہ حلال ہے۔ جو شخص مشرک اور کتابی ماں باپ کی اولاد ہے وہ کتابی کی طرح ہے کیوں کہ کتابی ہونا کم ضرر رساں ہے اس لیے کہ اولاد والدین میں سے اس فرد کے مذہب کے تابع ہوتی ہے جس کا

مذہب کم نقصان دہ ہو۔ امام احمد مشرک اور کتابی والدین کی اولاد کو مثلاً مجوسیہ اور کتابی کی اولاد کو مشرک کی طرح سمجھتے ہیں کہ اس کا شکار کھانا جائز نہیں[۱]۔

۲۔ شکار پر کتا وغیرہ چھوڑنے میں کوئی ایسا شخص شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں۔ اس شرط پر بھی اتفاق ہے، پہلی اور دوسری شرط کو ایک ہی شرط قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس شرط کی دلیل عدی بن حاتم کی روایت ہے، جس میں ہے، ایسا شکار جس میں کوئی دوسرا کتا شریک نہ ہو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شکار میں کوئی دوسرا کتا بھی شریک ہو جاتا ہے تو وہ شکار حلال نہیں ہے۔

اگر ایک جانور کو شکار کرنے میں ایک مسلمان اور مجوسی شریک ہو جائیں یا دونوں اپنے اپنے شکاری کتے چھوڑیں یا تیر چلائیں اور مسلمان کا چھوڑا ہوا کتا یا تیر شکار کو پہلے نہ جالے یا معلوم نہ ہو کہ پہلے کس کے کتے یا تیر نے زخمی کیا تو وہ شکار یا ذبیحہ کھانا جائز نہیں۔ کیوں کہ حرام اور حلال کے اسباب اکٹھے ہو گئے، پس احتیاطاً حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے کی اشیاء میں چاروں فقہی مذاہب میں حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے[۲]۔

اسی سے یہ امر بھی مطابقت رکھتا ہے کہ اگر سدھایا ہوا کتا اور عام کتا دونوں شکار پر چھوڑے گئے یا ایک کتے پر بسم اللہ پڑھ کر اور دوسرے پر دانستہ بسم اللہ پڑھے بغیر دونوں چھوڑے گئے تو شکار حرام ہوگا۔ یہ مسئلہ ان جمہور فقہاء کے نزدیک ہے جن کے ہاں بسم اللہ پڑھنا شرط ہے۔

---

(۱) القوانين الفقهية، ۱۷۲؛ الدرالمختارعلى رد المحتار، ۵: ۲۱۰؛كشاف القناع، ۶: ۲۱۵۔

(۲) اللباب، ۳: ۲۱۹ وبعد؛ الشرح الكبير، ۲: ۱۰۵؛ مغنى المحتاج، ۴ :۲۶۶؛كشاف القناع، ۶ :۲۱۵؛ المهذب، ۱ :۲۵۳۔

۳۔ شکاری شکار کرنے کی نیت کرے یا شکار کرنے کے لیے اپنا شکاری جانور قصداً چھوڑے یہ شرط بھی متفق علیہ ہے۔ اگر کتا خود بخود شکار کے پیچھے دوڑ پڑا اور اُسے مار ڈالا تو شکار حلال نہیں ہوگا۔ کیوں کہ عدی بن حاتم کی حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے: "جب تو اپنے سدھائے ہوئے کتے کو چھوڑے اور اس پر اللہ کا نام لے تو کتا جو شکار تیرے لیے روک رکھے اُسے کھالے"، کیوں کہ شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنا ذبح کرنے کے قائم مقام ہے، اسی لیے اس کے ساتھ ہی بسم اللہ کہنے کا اعتبار ہوگا۔

اگر شکاری جانور جو دوڑ پڑا اور اس کے مالک نے بسم اللہ پڑھ لی، پھر اُسے جھڑکا تو وہ تیز ہو گیا تو حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک اس کا شکار حلال ہے کیوں کہ جھڑکنا، شکاری جانور کو چھوڑنے کی مانند ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کی صحیح روایت کے مطابق حلال نہیں ہے کیوں کہ جانور کا خود بھاگ پڑنا اور اُسے جھڑکنا دو باتیں اکٹھی ہو گئی ہیں، پس ممانعت کے پہلو کو ترجیح ہوگی[1]۔ ہماری رائے میں پہلی رائے راجح ہے۔

۴۔ دانستہ بسم اللہ پڑھنا نہ چھوڑے، یہ جمہور کے نزدیک شرط ہے، شافعیہ کے نزدیک نہیں ہے۔ سنت یہ ہے کہ شکاری تیر چلاتے یا شکاری جانور چھوڑتے وقت بسم اللہ کہے جیسا کہ ذبح کرنے والا ذبح کرتے وقت بسم اللہ کہتا ہے، یا اس کے ساتھ اللہ اکبر کا اضافہ کرے، جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں بسم اللہ کا ذکر ہے۔ اگر شکاری دانستہ بسم اللہ پڑھنا چھوڑ دے تو جمہور کے نزدیک کھانا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶ :۱۲۱ (جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا اُسے نہ کھاؤ) نیز ارشاد

---

(۱) المغني، ۸: ۵۴۱ وبعد؛ الشرح الكبير، ۲ :۱۰۴؛ مغني المحتاج، ۴: ۲۷۶؛ تكملة الفتح ۸: ۱۸۱۔

ربانی ہے: فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ، المائدہ ۵ :۴ (شکاری جانور جو شکار تمہارے لیے روک لیں وہ کھالو اور اس پر اللہ کا نام لیا کرو)۔ اگر بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک اسے کھانا جائز ہے، حنابلہ کے نزدیک نہیں[1]، جب کہ ذبح کی صورت میں اگر بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو حنابلہ کے نزدیک بھی کھانا جائز ہے، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: "جو شخص بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو کوئی حرج نہیں" نیز سعید بن منصور نے اپنی سند سے راشد بن ربیعہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، جب تک کہ دانستہ بسم اللہ پڑھنا نہ چھوڑ دے"، نیز ارشاد ربانی ہے: وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ، الانعام ۶ :۱۲۱ (جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اُسے نہ کھاؤ)۔

حنابلہ کے نزدیک ذبیحہ شکار سے مختلف ہے کیوں کہ شکار اس جگہ سے ذبح نہیں کیا جاتا جو جگہ ذبح کرنے کے لیے مقرر ہے اس لیے ذبح کے عمل کی تقویت کے لیے بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے، جب کہ ذبیحہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ نیز حضرت عدی بن حاتم کی حدیث مطلقاً بسم اللہ پڑھنے کو واجب قرار دیتی ہے۔ "وہ کہتے ہیں، میں نے پوچھا، یا رسول اللہ، میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور اس پر بسم اللہ پڑھتا ہوں، آپؐ نے فرمایا: اگر تو اپنا کتا چھوڑتا ہے اور اس پر بسم اللہ پڑھتا ہے، پھر وہ شکار کو پکڑ کر مار دیتا ہے تو اُسے کھالو اور اگر وہ مار کر خود کھالیتا ہے تو باقی ماندہ نہ کھاؤ، اس لیے کہ وہ اس نے اپنے لیے رکھ چھوڑا ہے، میں نے کہا، میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں، اس کے ساتھ ایک اور کتا بھی کہیں سے آجاتا ہے،

---

(۱) المغنی، ۸: ۵۴۰۔ ۵۶۵۔

مجھے نہیں معلوم کہ شکار کون سے کتے نے پکڑا، آپؐ نے فرمایا، پھر نہ کھاؤ، کیوں کہ تم نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے، دوسرے پر نہیں[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک[۲] شکار ہو چاہے ذبیحہ دانستہ بسم اللہ چھوڑ دینے سے بھی اس کا کھانا حرام نہیں ہوتا، بلکہ مباح ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے، بسم اللہ کہے چاہے نہ کہے"[۳]۔

حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا، کہ اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتا ہے اور بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے، آپؐ نے فرمایا: "اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے"[۴]۔

قرآن حکیم میں جو ممانعت ہے کہ وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ، الانعام ۶ :۱۲۱۔ (جن جانوروں پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا انہیں نہ کھاؤ، یہ فسق ہے)۔ یہ حکم مقید ہے فاسقانہ طریقے پر ذبح کرنے کے ساتھ، اور فاسقانہ ذبیحہ کی قرآن نے دوسری

---

(۱) احمد؛ متفق علیہ (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۴)۔

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۲۔

(۳) زیلعی نے کہا ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، اسی مفہوم میں اور احادیث بھی ہیں جن میں سے ابن عباسؓ کی روایت دار قطنی میں ہے لیکن اس کی سند میں کلام ہے۔ ابن حبان میں صحیح روایت ہے لیکن ابن عباسؓ پر موقوف ہے۔ عبدالرزاق نے ابن عباسؓ سے موقوفاً روایت کی (نصب الرایۃ، ۴: ۱۸۲)۔

(۴) دار قطنی نے بھی روایت کی، اس کا ایک راوی ضعیف ہے۔ ابوداوٗد میں صلت الدوسی سے مرسل روایت ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں، "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اللہ کا نام لے چاہے نہ لے" امام احمد کے ہاں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کی طرح ایک روایت ہے۔ (نصب الرایۃ، ۴ :۱۸۳؛ المغنی، ۸:۵۴۰)۔

جگہ وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے وہ ذبیحہ مراد ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، کیوں کہ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ (الانعام ۶ :۱۲۱) ایسا جملہ ہے جو معطوف نہیں بن سکتا کیوں کہ پہلا جملہ فعلیہ انشائیہ ہے اور دوسرا اسمیہ خبریہ، اس لیے یہ متعین طور پر جملہ حالیہ ہے۔

جن احادیث میں بسم اللہ پڑھنے کا حکم ہے مثلاً ابو ثعلبہ اور عدی بن حاتم وغیرہ کی روایات تو ان کا حکم استحباب پر محمول ہے۔

۵۔ شکاری کتا یا تیر چھوڑنے اور شکار پکڑنے کے درمیان کسی اور کام میں مشغول نہ ہو جائے۔ مالکیہ نے اُسے یوں تعبیر کیا ہے کہ شکاری کتا یا تیر چھوڑنے کے بعد شکار کا پیچھا کرے۔

اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ شکاری کے لیے ضروری ہے کہ شکار کے ساتھ لگا رہے تاکہ اگر شکار ابھی زندہ ہو تو اُسے ذبح کر سکے اور اگر زندہ شکار شکاری کے ہاتھ لگ گیا اور اس نے ذبح کرنے میں کوتاہی کی اور وہ مر گیا تو اُسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ جب اختیاری ذبح پر قدرت حاصل ہو جائے تو مجبوری باقی نہ رہنے کی بناء پر اضطراری ذبح کافی نہیں ہوتا۔

اگر شکار زندہ ہاتھ لگ جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔ حنفیہؒ کی رائے یہ ہے[۱] اگر شکار زندہ ہاتھ لگ گیا اور اس میں ذبیحہ کی بہ نسبت زیادہ زندگی کے آثار ہیں مثلاً ایک آدھ دن زندہ رہ سکتا ہے یا جتنی دیر ذبح کیا ہوا جانور زندہ رہتا ہے اس سے زیادہ دیر زندہ رہ سکتا ہے اور شکاری نے اُسے ذبح نہیں کیا اور وہ مر گیا تو حرام ہو گیا کیوں کہ شکاری اُسے ذبح کر سکتا تھا لیکن نہیں کیا اس لیے مردار کی طرح ہو گیا۔ اور ارشاد ربانی ہے: إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ ،المائدہ ۵ :۳ (مگر جسے تم ذبح کر لو)۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے عدی بن حاتم سے فرمایا: "جب تو اپنا کتا چھوڑے اور اس پر اللہ کا نام لے، اگر کتا جانور کو تیرے لیے روکے رکھے تو اگر جانور زندہ ہو تو اُسے ذبح کر لیا کرو"۔

---

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۱۷۸ وبعد؛ اللباب، ۳: ۲۱۹؛ تبيين الحقائق، ۶: ۵۳؛ الدرالمختار، ۵ :۳۳۴

اگر شکار میں اتنی زندگی ہو جتنی ذبیحہ میں ذبح کے بعد ہوتی ہے تو ذبح کرنا ضروری نہیں کیوں کہ حکماً وہ مر چکا ہے ، لہٰذا اگر اس حالت میں پانی میں گر جائے تو حرام نہیں ہوگا، جیسا کہ مر کر پانی میں گر جائے، اگر شکار شکاری کے ہاتھ لگا تو اس میں ذبیحہ کی بہ نسبت زندگی کے آثار زیادہ تھے لیکن وہ ذبح کرنے کا آلہ نہ ہونے کے باعث یا وقت کی تنگی کی وجہ سے ذبح نہ کر سکا اور شکار مر گیا تو ظاہر روایت کے مطابق اُسے کھانا جائز نہیں، حنفیہ کے تینوں ائمہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ کھانا جائز ہے۔ اس کی بنیاد استحسان پر ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہی روایت صحیح تر ہے۔

اگر ذبح پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے یعنی شکار پر ہاتھ نہ جمنے کی وجہ سے ذبح نہ کر سکا اور شکار مر گیا تو کھانا جائز ہے کیوں کہ جب شکار پر ہاتھ نہیں جما تو گویا ذبح پر قدرت حاصل نہیں ہوئی۔

مالکیہ کہتے ہیں[۱] اگر شکاری کتا یا تیر چھوڑنے کے بعد لوٹا تو اس نے دیکھا کہ شکار اتنا زخمی نہیں ہے کہ زخموں سے جاں بر نہ ہو سکے تو اُسے ذبح کرلے اور اگر اتنا زخمی ہے کہ جاں بر نہیں ہو سکتا تو جب تک یہ یقین نہ ہو کہ یہ زخم اس کے شکار کرنے کے باعث آئے ہیں اُس کا کھانا جائز نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں[۲] کہ اگر شکار کی زندگی ذبیحہ کی زندگی کی طرح ہے یعنی اس اس میں مستقر زندگی نہیں ہے مثلاً اس کا پیٹ پھٹ گیا اور آنتیں باہر نکل آئیں یا کتے نے اتنا زخمی کر دیا کہ زخم جان لیوا ہیں تو ذبح کیے بغیر اُسے کھانا جائز ہے، اس پر مذاہب کا اتفاق

---

(۱) القوانین الفقهیة، ۱۷۶

(۲) مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۹ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۵۴؛ المغنی، ۸: ۵۴۷ وبعد؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱۴ وبعد۔

ہے، کیوں کہ اس صورت میں ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کے گلے پر چھری پھیر دینا مستحب ہے تاکہ اُسے آرام سے موت آ جائے اور اگر چھری نہیں پھیری اور شکار مر گیا تو بھی حلال ہے کیوں کہ چھوڑے ہوئے کتے کا زخمی کرنا ذبح کرنے کی طرح ہے اور اب شکار کی حرکت ذبح ہونے والے جانور کی حرکت کی مانند ہے۔ اور اگر شکار جب شکاری کے ہاتھ آیا تو اس میں ابھی مستقر زندگی تھی تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ:

الف۔ اگر شکاری کی کسی کوتاہی کے بغیر اُسے ذبح کرنا مشکل تھا تو اُسے کھانا حلال ہے، مثلاً اُس نے شکار پر چھری پھینک دی تھی یا وقت اتنا کم تھا کہ ذبح کرنا ممکن نہیں تھا اور شکار مر گیا یا شکاری معمول کے مطابق چل کر شکار کے پاس پہنچا، دوڑ کر نہیں آیا، یا قبلہ رُخ ہونے میں دیر ہو گئی یا ذبح کرنے کے لیے جگہ تلاش کرتا رہا یا چھری اُٹھانے میں وقت لگ گیا یا کسی درندے نے شکار تک پہنچنے سے روکے رکھا اور ذبح کرنے سے پہلے ہی شکار مر گیا یا شکار نے اپنی قوت سے شکاری کو ذبح نہیں کرنے دیا اور ذبح پر قادر ہونے سے پہلے شکار مر گیا تو ان تمام صورتوں میں شکار اسی طرح حلال ہے جیسے کہ شکار پہلے ہی مر چکا ہو۔

ب۔ اگر شکار شکاری کی کوتاہی سے مر گیا مثلاً اس کے پاس چھری ہی نہیں تھی یا چھری تو تھی لیکن تیز نہیں تھی یا غلطی سے الٹی چھری سے ذبح کرنے لگ گیا یا کسی نے اس سے جانور چھین لیا یا چھری کسی غلاف وغیرہ میں اٹک گئی اور نکالنی مشکل ہو گئی اور اس کوتاہی کے باعث شکار مر گیا تو وہ حرام ہے کیوں کہ ابو ثعلبہ خشنی کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ "تمہارا سدھایا ہوا کتا جو شکار تمہارے پاس لے آئے اور تم نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو، اور تم نے اس حال میں جا لیا ہو کہ تم اُسے ذبح کر سکتے ہو تو ذبح کرو اور کھاؤ اور اگر اُسے ذبح نہ کر سکو تو نہ کھاؤ"۔

۶۔ خشکی کا شکار ایسے شخص نے نہ کیا ہو جس نے حج یا عمرے کا احرام باندھا ہوا ہو، البتہ سمندری شکار مُحرم کے لیے حلال ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، المائدہ ۵: ۹۶ (تم پر سمندر کا شکار اور اسے کھانا حلال ہے تمہارے لیے اور مسافروں کے لیے سامان زیست ہے اور جب تک تم احرام کی حالت میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے)۔

صحیح حدیث میں ہے: "خشکی کا شکار کھانا تمہارے لیے احرام کی حالت میں حلال ہے بشرطیکہ تم نے خود شکار نہ کیا ہو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو"[1]۔ دونوں قسم کے شکاروں کا فرق جو آیت میں مذکور ہے اس کی حکمت یہ ہے کہ اس طرح مسافروں اور دور سمندر میں رہنے والوں کے لیے خوراک کی فراہمی کا انتظام مقصود ہے جب کہ خشکی کا شکار ایک تفریح بھی ہے۔ اس میں مشقت بھی ہے اور اس کے باعث انسان اس عبادت سے ہٹ جاتا ہے جس میں احرام کی حالت میں مصروف ہوتا ہے۔

۷۔ شکاری شکار کو دیکھے، اسے متعین کرے یا اُسے محسوس کرے اور سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑے۔ یہ شرط مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کی[2] ہے لیکن اس شرط کو تیسری شرط کے ساتھ شمار کرنا ممکن ہے۔

اگر شکاری اندھا ہو لیکن اُسے شکار کا علم ہو اور وہ اس پر اپنے سدھائے ہوئے کتے یا باز کو چھوڑے جو شکار کو مار ڈالے تو اُسے کھانا جائز ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اندھے شخص کا شکار حلال ہے۔ اگر اندھے شخص نے کتا یا باز چھوڑا لیکن نہ تو اُسے کوئی چیز نظر آئی

---

(۱) ابوداؤد؛ ترمذی اور نسائی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔

(۲) الشرح الکبیر، ۲: ۱۰۴؛ القوانین الفقهية، ۱۷۶؛ المغنی، ۸: ۵۴۵؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱؛ المهذب، ۱: ۲۵۵؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۷۔

نہ محسوس ہوئی اور کتے یا باز نے شکار کر لیا تو اکثر اہل علم کے نزدیک وہ شکار حلال نہیں ہے کیوں کہ شکاری نے اُسے شکار پر نہیں چھوڑا تھا بلکہ وہ خود بخود شکار کے پیچھے چلا گیا۔

اگر کسی شخص نے اپنی قوت آزمانے کے لیے یا اور کسی مقصد سے تیر پھینکا اور وہ کسی شکار کو جا لگا یا یونہی اوپر تیر چلا دیا جو کسی شکار پر آ گرا جس سے شکار مر گیا تو وہ حلال نہیں۔ کیوں کہ اس نے کسی متعین شکار کو مارنے کی نیت نہیں کی تھی، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی جگہ چھری نصب کر دی جائے اور اس سے بکری خود بخود ذبح ہو جائے۔ اگر شکاری نے کسی غار میں یا جھاڑیوں میں کتا چھوڑ دیا اور اُسے معلوم نہیں تھا کہ وہاں کوئی شکار ہے البتہ یہ نیت کر لی کہ جو شکار وہاں ہو اس کے ذریعے حلال ہو جائے یا اُسے معلوم تو تھا کہ یہاں شکار ہے لیکن نظر نہیں آیا تھا، پھر کتے نے شکار تلاش کر کے اُسے مار ڈالا تو مالکیہ کی تصریح کے مطابق اسے کھانا جائز ہے کیوں کہ غالب گمان کو یقینی معلوم شے کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔

شافعیہ کے نزدیک[1] یہ شرط ہے کہ شکاری بینا ہو۔ ان کی صحیح تر روایت کے مطابق اندھے کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہے کیوں کہ وہ دیکھ نہیں سکتا، اس لیے اس کے کسی شکار کی نیت کرنے کا اعتبار نہیں، بلکہ اس کا شکار کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ کتا خود بخود شکار کے پیچھے بھاگ پڑے تو اس کا شکار حلال نہیں ہوتا۔ اگر نابینا شخص کو شکار نظر نہیں آ رہا لیکن وہ کتا چھوڑ دیتا ہے جو جا کر شکار مار لاتا ہے تو وہ حلال نہیں۔ ان دونوں شرائط کی تطبیق کے سلسلے میں، ہم دو صورتیں بیان کرتے ہیں: پہلی صورت یہ کہ شکار کے گرنے کی جگہ آنکھوں سے اوجھل ہو اور دوسری یہ کہ شکار پانی میں جا گرے یا شکار ہونے کے بعد چھت سے نیچے آ گرے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۶ - ۲۶۷؛ المهذب، ۱: ۲۵۵۔

شکار کے گرنے کی جگہ او جھل ہو: اگر کسی شخص نے شکار پر تیر پھینکا، پھر وہ شکار نگاہوں سے غائب ہو گیا بعد میں وہ مرا ہوا ملا اور اس کے بدن پر صرف شکاری کے تیر کا نشان ہے[۱] تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اُسے کھانا جائز ہے بشرطیکہ وہ شکار کے پیچھے رہا، اُسے تلاش کرتا رہا اور اس دوران کسی دوسرے کام میں مصروف نہیں ہو گیا۔ اگر اس دوران کسی دوسرے کام میں مصروف ہو گیا، پھر اُسے شکار مرا ہوا ملا، یا شکار کے بدن پر کسی دوسرے کے تیر کا نشان بھی موجود تھا یا شکاری کو شک ہو کہ اس کے تیر سے مرا ہے یا کسی اور کے تیر سے تو ایسے شکار کا کھانا جائز نہیں، کیوں کہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کی موت کا سبب کوئی اور ہو۔ نیز ابن عباسؓ کا قول ہے: "جس شکار کو تو دیکھتا رہا ہے اُسے کھالے اور جو تیری نگاہوں سے غائب ہو گیا، اُسے چھوڑ دے"[۲]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شکار نگاہوں سے غائب ہو جائے تو وہ حرام ہو جاتا ہے۔ نیز عدی بن حاتم کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اگر تو نے تیر چلایا تھا، پھر وہ ایک یا دو دن کے بعد تجھے ملا اس کے بدن پر تیرے تیر کے سوا کوئی نشان نہیں ہے تو اُسے کھالو اور اگر پانی میں گر گیا ہو تو نہ کھاؤ"۔

شافعیہ کی اظہر روایت یہ ہے کہ ایسا زخم لگا ہے کہ اس سے شکار کا جاں بر ہو جانا ممکن تھا، پھر وہ غائب ہو گیا پھر مرا ہوا پایا گیا اور شکاری کا خیال یہ تھا کہ اس کے تیر سے مرا ہے تو حرام ہے کیوں کہ عدی بن حاتم کی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا، یارسول اللہ، ہم شکاری لوگ ہیں، ہم

---

(۱) اللباب، ۳ :۲۲۰؛ تبیین الحقائق، ۶ :۵۷؛ تکملة الفتح، ۸ :۱۸۳؛ الشرح الکبیر، ۲:۱۰۴،۱۰۶؛ المھذب، ۱ :۲۵۴؛ المغنی، ۸ :۵۵۳ وبعد؛ کشاف القناع، ۶ :۲۱۸؛ بدایة المجتھد، ۱ :۴۴۶؛ مغنی المحتاج، ۴ :۲۷۷؛ القوانین الفقھیة، ۱۷۸۔

(۲) بیہقی نے موقوفاً روایت کی (تلخیص الحبیر، ۴: ۱۳۶)۔

کبھی تیر چلاتے ہیں تو شکار دو تین راتیں غائب رہتا ہے، پھر ہمیں مرا ہوا ملتا ہے، آپؐ نے فرمایا: "اگر شکار پر صرف تمہارے تیر کا نشان ہو اور اُسے کسی درندے نے نہ کھایا ہو اور تمہیں معلوم ہو کہ تمہارے ہی تیر سے مرا ہے تو اُسے کھالو"[1]۔

مالکیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اگر شکار اتنا زخمی تھا کہ اس کا بچنا ممکن نہیں تھا اور وہ ایک یا دو دن کے بعد ملا تو اُسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ ممکن ہے اس کی موت حشرات الارض کے باعث واقع ہوئی ہو، کیوں کہ ابورزین میں حضرت عائشہؓ سے مسند اور ابوداؤد میں مرسل روایت ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایسا شکار کھانے کو ناپسند فرمایا جو نگاہوں سے غائب ہو گیا ہو اور آپؐ نے فرمایا: "شاید اُسے حشرات الارض نے مار ڈالا ہو"۔

خلاصہ یہ ہے کہ تیر لگنے کے بعد جو جانور نگاہوں سے غائب ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو یا غالب گمان یہ نہ ہو کہ اسی کے تیر سے مرا ہے تو مذاہب کا اتفاق ہے کہ اسے نہ کھایا جائے۔

شکار کا پانی میں گرنا، یا بلند جگہ سے گر کر مر جانا

اگر شکاری نے شکار پر تیر چلایا اور شکار پانی میں گر گیا یا کسی بلند جگہ، پہاڑ یا چھت وغیرہ پر سے نیچے گرا یا زمین پر گرا لیکن اُسے کسی دوسری چیز نے روند ڈالا جس سے مر گیا تو مذاہب کا اتفاق ہے کہ ایسا شکار نہ کھایا جائے[2]۔ لیکن اگر سیدھا زمین پر آکر گرا تو کھانا جائز ہے۔ کیوں کہ اس سے احتراز ممکن نہیں بخلاف پہلی صورتوں کے کہ ان سے احتراز ممکن ہے۔ اور جب کسی جانور میں حرمت اور حلت کے اسباب جمع ہو جائیں تو احتیاطاً حرمت کے پہلو کو ترجیح

(۱) احمد؛ بخاری (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۵ وبعد؛ جامع الاصول، ۷: ۴۴۴)۔

(۲) اللباب، ۳: ۲۲۰ وبعد؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۴۶ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۴؛ المهذب، ۱: ۲۵۴؛ المغنی، ۸: ۵۷۷؛ کشاف القناع، ۶: ۲۱۸۔

دی جاتی ہے۔ جیسا کہ عدی بن حاتم کی مذکورہ بالا روایت میں ہے: "اگر پانی میں گر جائے تو نہ کھاؤ" یہ اس صورت میں ہے جب کہ پانی میں گرنے سے پہلے اگر اس کو ایسا تیر لگا جو جان لیوا نہ تھا۔ اگر گرنے سے پہلے ایسا تیر لگ گیا جو جان لیوا تھا تو پانی میں گرنے یا چھت سے نیچے گرنے وغیرہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

مطلب ۲: شکار کے آلہ کی شرائط

شکار کے آلہ کی دو قسمیں ہیں: اوزار (ہتھیار) اور جانور

الف۔ شکاری اسلحہ کی شرائط: اوزار کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ تیز ہو مثلاً نیزہ، تیر، تلوار اور بارود وغیرہ، اگر کسی نے شکار کو تلوار مار کر اس کے دو ٹکڑے کر دے یا اس کا سر کاٹ دیا تو جمہور کے نزدیک سارا جانور بشمول سر کھانا جائز ہے[1]۔ اگر تلوار سے کاٹنے سے اس میں مستقر زندگی باقی ہے تو وہ جانور کا کٹا ہوا عضو مردار ہوتا ہے اس لیے اُسے کھانا جائز نہیں۔ اگر اس میں مستقر زندگی باقی نہ ہو اور شکار اس زخم سے مر جائے تو الگ ہونے والا عضو بھی کھانا جائز ہے۔

حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے[2] کہ اگر کسی نے شکار پر تیر چلایا اور اس سے شکار کا کوئی عضو زخمی ہو کر بدن سے الگ ہو گیا تو الگ ہو جانے والا عضو کسی صورت میں کھانا جائز نہیں

---

(۱) القوانين الفقهية، ۱۷۲، ۱۷۸؛ المغني، ۸: ۵۵۲ وبعد؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۴۷؛ مغني المحتاج، ۴: ۲۷۰۔

(۲) اللباب، ۳: ۲۲۲؛ الدرالمختار، ۵: ۳۳۲؛ تكملة الفتح، ۸: ۱۸۵ وبعد۔

کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو عضو زندہ جانور سے الگ ہو جائے وہ مردار ہے"[(۱)]۔ جس بدن بدن سے عضو الگ ہوا ہے وہ حقیقتاً زندہ ہے کیوں کہ اس میں زندگی باقی ہے۔ اگر تیر چلانے والے نے اپنے عجز کی وجہ سے جانور کا ایک تہائی یا اس سے زائد حصہ کاٹا یا نصف یا اس سے زائد سر کاٹ دیا، یا جانور کو دو حصوں میں کاٹ دیا تو سارا جانور کھانا جائز ہے کیوں کہ ان صورتوں میں زندگی کا باقی رہنا ممکن نہیں اس لیے اب اس جانور کی زندگی اُسی طرح کی ہے جو ذبح ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ پس یہ صورت حدیث مذکورہ بالا کے ذیل میں نہیں آتی۔ اگر اکثر حصہ سر کے ساتھ ہے تو اکثر حصہ کھالیا جائے، کم حصہ جو الگ ہوا ہے چھوڑ دیا جائے کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کی زندگی ذبح شدہ جانور کی زندگی سے زیادہ پائیدار ہو۔ الگ ہونے والا کم حصہ زندہ جانور کا کٹا ہوا عضو ہے۔ جن اوزاروں سے ذبح کرنا جائز نہیں، ان سے شکار کرنا بھی جائز نہیں مثلاً ناخن، دانت اور ہڈی اور ان میں وہی اختلافات ہیں جو ذبح کے سلسلے میں ہیں۔

کسی بھاری چیز[(۲)] پتھر وغیرہ سے، غلیل کے غُلے سے اور نیزے کے عرض کی جانب سے یا کند سرے والے ڈنڈے سے شکار کرنا جائز نہیں، ہاں اگر ان کی دھار ہو تو جائز ہے اور ضروری ہے کہ جانور کو لگ کر اسے زخمی کریں نہ کہ چوٹ کے ذریعے سے مار دیں۔ کیوں کہ

---

(۱) حاکم نے اسے بخاری اور مسلم کی شرائط پر صحیح قرار دیا ہے؛ احمد؛ ابوداؤد اور ترمذی نے ابن عمرؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی: "زندہ سے جو حصہ کاٹا جائے وہ مردار ہے یا زندہ جانور سے جو حصہ کاٹا جائے وہ مردار ہے"۔ (نیل الاوطار، ۸: ۱۴۶)۔

(۲) تکملة الفتح، ۸: ۱۸۵؛ اللباب، ۳: ۲۲۱؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۸؛ القوانین الفقهية، ۱۷۶؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۴۱؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷؛ المهذب، ۱: ۲۵۴؛ المغنی ۸: ۵۵۸ وبعد؛ كشاف القناع، ۶: ۲۱۷ وبعد۔

جو چیز اپنی تیز دھار سے کسی جانور کو مار ڈالتی ہے وہ نیزہ زنی کی طرح ہے یا تیر سے مارنے کی مانند ہے اور جو چیز اپنے عرض سے کسی جانور کو مارتی ہے وہ اپنے بوجھ سے قتل کرتی ہے اور ایسا جانور چوٹ لگنے سے مرتا ہے اور عدی بن حاتم کی روایت میں ہی ہے کہ انہوں نے کہا، یا رسول اللہ، میں لوہا لگے ہوئے عصا سے جانوروں کا شکار کرتا ہوں[۱] اور وہ مر جاتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: "اگر ایسی چھڑی سے شکار کرو اور وہ جانور کو زخمی کر دے (جلد پھاڑ کر اندر چلی جائے) تو کھالو اور اگر پہلو کی طرف سے لگے (جو جانب تیز نہیں ہوتی) تو نہ کھاؤ"[۲]۔ عبداللہ بن مغفل کی روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے کنکر مارنے سے منع فرمایا اور فرمایا کہ اس سے شکار نہیں مرتا، دشمن کو ہزیمت نہیں ہوتی، البتہ اس سے آنکھ پھوٹ سکتی ہے اور دانت ٹوٹ سکتا ہے"[۳]۔

پس اگر شکاری یا ذبح کرنے والے نے کسی جانور کو کسی بھاری چیز سے مار ڈالا یا بھاری کند چیز سے مثلاً غلیل، کوڑا یا ایسے تیر سے جس کی دھار نہیں تھی، یا تیر اور غلیل دونوں سے، یا جانور کو تیر سے زخمی کیا لیکن تیر کی دھار کے بجائے اس کا پہلو گزرتے ہوئے جانور کو لگا اور ان سے جانور مر گیا، یا کسی جال وغیرہ سے گلا گھٹ کر مر گیا تو ایسا جانور بالاتفاق حرام ہے،

---

(۱) قرطبی نے کہا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ اس سے مراد بھاری لکڑی ہے جس کے آخر میں نوکدار چھڑی ہو، کبھی وہ نوکدار نہیں بھی ہوتی۔ ابن التین نے کہا ہے کہ معراض اس چھڑی کو کہتے ہیں جس کے آخر میں لوہا لگا ہوتا ہے اور شکاری وہ چھڑی شکار کو مارتا ہے۔

(۲) بخاری، مسلم؛ احمد (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۰)۔

(۳) احمد؛ بخاری؛ مسلم؛ ابوداؤد؛ نسائی (جامع الاصول، ۷: ۴۵۲)۔

کیوں کہ اسے ایسے آلات سے قتل کیا گیا جو تیز نہیں تھے[1]۔ شکار کے تمام آلات کا یہی حکم حکم ہے کہ اگر ان کے عرض سے جانور مارا گیا جس سے وہ زخمی نہیں ہوا بلکہ چوٹ لگنے سے مر گیا تو وہ حلال نہیں ہے جیسا کہ تیر کا پہلو اگر پرندے کو لگا اور وہ مر گیا یا تلوار کا چپٹا حصہ لگنے سے مر گیا تو حلال نہیں ہے۔ آج کے دور میں جو بندوق اور گولی سے شکار کیا جاتا ہے، جس کا سرا تیز نہیں ہوتا تو اُسے کھانا جائز نہیں، ہاں اگر شکار زندہ ہو اور شکاری اُسے باقاعدہ اختیاری ذبح کے طریقے سے ذبح کرلے تو حلال ہے۔ شیخ مفتی محمود حمزہ وغیرہ نے دمشق میں یہ فتویٰ دیا ہے کہ بندوق کا شکار حلال ہے کیوں کہ یہ بہت تیزی سے شکار کو مار دیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر تیز دہار آلے مثلاً تیر، تلوار اور نیزے وغیرہ سے شکار کیا جائے تو اُسے کھانا جائز ہے کیوں کہ قرآن وسنت کی نص میں اس کی اجازت ہے، اگر کسی بھاری چیز کی تیز دہار سے جانور مر جائے اور اس کا جسم پھٹ جائے تو اس کا کھانا بھی حلال ہے۔ اگر بھاری چیز کے لگنے سے جانور مر جائے لیکن اس کا جسم نہ پھٹے تو اس کا کھانا جائز نہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو چیز جسم کو پھاڑ دے اس کا شکار کھالو"۔ بھاری چیز سے مرنے کے بارے میں یہ تفصیل جمہور کے رائے کی ہے۔

ب۔ شکار کرنے والا جانور

زخمی کرنے والے جانور اور پرندے کے ذریعے شکار کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ سدھایا ہوا ہو اور مالکیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک خود شکار نہ کھائے۔ مثلاً کتا، چیتا، شیر اور بلی کی طرح کے جانور اور باز، شاہین، شہباز، اور عقاب کی تمام قسموں پر مشتمل پرندے جو

---

(۱) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۴؛ المہذب، ۱: ۲۵۴؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۴۴۶؛ المغنی، ۸: ۵۵۹۔

سدھائے جاسکتے ہیں[۱] کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ، المائدہ ۵ :۴ (تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں اور ان جانوروں کا شکار جن کو تم سدھا لیتے ہو)۔ ابن عباس ؓ کے بقول، اس سے سدھایا ہوا کتا اور وہ پرندے، چیتے اور باز وغیرہ مراد ہیں جو شکار کرنا سیکھ لیتے ہیں، یعنی سدھائے ہوئے جانوروں اور پرندوں کا شکار تمہارے لیے حلال ہے[۲]۔ نیز عدی بن حاتم کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے باز سے کیے ہوئے شکار کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ "اگر وہ تمہارے لیے شکار کو روک لے تو کھالو"، کیوں کہ یہ زخمی کرنے والا پرندہ ہے جس کے ذریعے بالعموم شکار کیا جاتا ہے اور اس کو سدھایا جاسکتا ہے اور یہ کتے کے مشابہ ہے اور تمام جانوروں حتیٰ کہ شیر کا بھی یہی حکم ہے۔

امام ابویوسف نے[۳] شیر اور ریچھ کو مستثنیٰ کر دیا ہے کیوں کہ وہ دوسروں کے لیے کام نہیں کرتے، شیر اپنی بلند ہمتی کے باعث اور ریچھ اپنی کمینگی کے باعث۔ بعض علماء نے چیل کو بھی مستثنیٰ کیا ہے کیوں کہ وہ بھی رذیل پرندہ ہے، سوّر بھی مستثنیٰ ہے کیوں کہ وہ نجس عین ہے اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں۔

---

(۱) البدائع، ۵ :۴۴؛ الدرالمحتار، ۵ :۳۲۹؛ تبیین الحقائق، ۶ :۵۰؛ تکملۃ الفتح، ۸ :۱۷۱؛ اللباب، ۳ :۲۱۷ وبعد؛ بدایۃ المجتہد، ۱ :۴۴۱؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۶؛ الشرح الکبیر، ۲ :۱۰۴؛ مغنی المحتاج، ۴ :۲۷۵؛ المہذب، ۱ :۲۵۳ وبعد؛ المغنی، ۸ :۵۴۵، ۵۳۹۔۵۴۷؛ کشاف القناع، ۶ :۲۲۰۔

(۲) الجوارح، زخمی کرنے والے، مکلبین، تکلیب سے ہے، برانگیختہ کرنا۔

(۳) الهداية مع تكملة الفتح، ۸ :۱۷۳۔

امام احمد نے کتوں میں سے سیاہ کتے کو (جو مکمل سیاہ ہو، اس میں دوسرے کسی رنگ کی بالکل آمیزش نہ ہو) بھی مستثنیٰ کیا ہے، کیوں کہ ایسا کتا رکھنا حرام ہے، رسول اللہ ﷺ نے اُسے مارنے کا حکم دیا، پس اس کا کیا ہوا شکار بھی مباح نہیں ہو گا جیسا کہ ایسے کتے کا کیا ہوا شکار جو سدھایا ہوا نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "مکمل سیاہ کتے سے جس کی آنکھوں کے اوپر دو سفید لکیریں ہوتی ہیں خبردار رہو، وہ شیطان ہے"[1]۔ رسول اکرم ﷺ نے اُسے شیطان قرار دیا اور شیطان کی دیکھ بھال جائز نہیں ہے۔ زخمی کرنے والے جانور کے شکار کو مباح قرار دینا رخصت ہے اور تمام رخصتوں کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ حرام کی آمیزش کے ساتھ مباح نہیں رہتیں، پس مذکورہ بالا آیت کی اس حدیث کی رو سے تخصیص ہو جائے گی[2]۔

حنابلہ کے نزدیک سوَر کو قتل کر دینا مسنون ہے اور اس سے نفع اُٹھانا حرام ہے اور کاٹ باؤلے کتے کو مارنا بھی واجب ہے خواہ وہ سدھایا ہوا ہو کیوں کہ اُسے پالنا حرام ہے اس لیے کہ وہ موذی ہے۔

---

(۱) مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت جابرؓ کی حدیث کو مرفوعاً "ذی الطفیتین" کے الفاظ سے بیان کیا، یعنی اس کی دونوں آنکھوں کے اوپر دو سفید لکیریں ہیں، یہ دو نکتے ہوتے ہیں اور نکتہ سے سیاہی میں سفید نقطہ یا سفیدی میں سیاہ نقطہ مراد ہے۔

(۲) المغنی، ۸: ۵۴۷؛ کشاف القناع، ۶: ۲۲۰۔

شکاری جانور کی شرائط

جس جانور سے شکار کیا جائے اس کی چھ شرائط ہیں[۱]۔

۱۔ سدھایا ہوا ہو، یعنی اپنے اصل مزاج سے ہٹ چکا ہو حتیٰ کہ شکاری کے تصرف کے تحت آ چکا ہو جیسا کہ ذبح کرنے کا آلہ ہوتا ہے، اور وہ اپنے لیے شکار نہ کرے۔ سدھایا ہوا ہونے کی شرط پر اتفاق ہے کیوں کہ یہ قرآن میں مذکور ہے۔

حنفیہ کے نزدیک کتے کے سدھائے ہوئے ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ تین بار شکار کر کے اُسے خود نہ کھائے بلکہ مالک کے پاس لے آئے اور باز کے سدھائے ہوئے ہونے کی علامت یہ ہے کہ وہ احکامات کی تعمیل کرے واپس بلانے پر لوٹ آئے۔ باز کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ خود نہ کھائے۔ یہ ابن عباسؓ سے منقول ہے، کیوں کہ سدھائے ہوئے ہونے کی نشانی یہ ہے کہ جانور یا پرندہ اپنی عادت چھوڑ دے، پس کتے اور دوسرے جانوروں کے لیے عادت چھوڑ دینا یہ ہے کہ شکار خود نہ کھائیں بلکہ مالک کے پاس لے آئیں اور پرندے کے لیے عادت چھوڑ دینا یہ ہے کہ وہ بلانے پر آ جائے اور واپس بلانے پر لوٹ آئے۔ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ سدھانے میں تین بار کی شرط نہیں ہے بلکہ سدھانے والے کی رائے پر منحصر ہے کہ وہ کب یہ سمجھتا ہے کہ اب جانور سدھایا جا چکا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیسری بار کا لایا ہوا شکار کھانا جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں بلکہ ان کے نزدیک جب تیسری بار کا لایا ہوا بھی شکار لے آئے تو اس وقت اس کا سدھایا جانے کا عمل مکمل ہو گا[۲]۔ یہ ضروری ہے کہ شکار کے لیے جانور یا

---

(۱) ردالمحتار،۵: ۳۲۸؛ بداية المجتهد،۱: ۴۴۴؛ القوانين الفقهية،۱۷۶ وبعد۔

(۲) تكملة الفتح،۸: ۱۷۳ وبعد؛ اللباب،۳: ۲۱۸۔

پرندہ خود چھوڑا جائے لیکن اُسے ڈانٹ کر شکار کے پیچھے لگانا شکار کے حلال ہونے کے لیے ضروری نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تین شرائط یا اوصاف ضروری ہیں

جب جانور کا مالک اُسے شکار کے پیچھے چھوڑے تو روانہ ہو جائے اور جب روکے تو رک جائے اور جب شکار کر کے مالک کے لیے روک لے تو اس میں سے خود نہ کھائے۔ مالکیہ کے نزدیک پہلی دو شرائط کا وجود کافی ہے[1]۔ نیز ان صفات کا اتنی مرتبہ تکرار شرط ہے کہ عرف میں اس شکاری جانور کا سدھایا ہوا ہونا سمجھا جائے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ بار بار ایسا کرنے میں ان لوگوں کی رائے کا اعتبار ہے جو جانوروں کو سدھانے کا تجربہ رکھتے ہیں۔ کم از کم تعداد دو بار ہو یا اس سے زائد۔ یعنی اتنی تعداد ہو کہ غالب گمان یہ ہو کہ ایسا کرنا اب اس کی عادت بن گیا ہے اور اب وہ سیکھ گیا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک کم از کم تعداد تین بار ہے، کیوں کہ جن امور میں تکرار کا تقاضا ہوتا ہے ان میں کم از کم تعداد تین ہے مثلاً استنجا کے لیے تین بار پتھر استعمال کرنا یا وضو میں ہر عضو کو تین بار دھونا۔

بعض مالکیہ کے نزدیک روکنے سے رک جانا باز کے سلسلے میں شرط نہیں ہے، کیوں کہ باز رکتا نہیں ہے۔ نیز یہ کہ جانور خود شکار کو نہ کھائے، اس کی دلیل عدی بن حاتم کی مذکورہ بالا حدیث ہے: "جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کو چھوڑو اور اس پر بسم اللہ کہو، پھر وہ شکار کو پکڑ لے اور اسے مار دے تو اُسے کھالو، اگر وہ خود کھالے تو نہ کھاؤ کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اُس نے اپنے لیے روک رکھا ہے"۔

---

(۱) الشرح الکبیر، ۲ :۱۰۳ وبعد؛ بدایۃ المجتہد، ۱ :۴۴۳؛ القوانین الفقہیۃ، ۱۷۶؛ مغنی المحتاج، ۴ :۲۷۵؛ المہذب، ۱ :۲۵۳؛ المغنی، ۸ :۵۴۲ وبعد؛ کشاف القناع، ۶ :۲۲۱۔

اگر یہ معلوم تھا کہ جانور سدھایا ہوا ہے، پھر اس نے ایک بار بھی شکار کا گوشت خود کھا لیا تو جمہور کی راجح رائے یہ ہے اُسے کھانا جائز نہیں، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کی دلیل عدی بن حاتم کی مذکورہ بالا حدیث ہے کیوں کہ جانور کے سدھائے ہوئے ہونے کے لیے اس کا خود شکار کا گوشت نہ کھانا ابتداءً بھی شرط ہے اور اس کا تسلسل بھی شرط ہے۔ پس اس صورت میں اُسے نئے سرے سے سدھانے کی ضرورت ہے البتہ باز کے کھائے ہوئے شکار سے حنفیہ کے نزدیک کھالینا جائز ہے کیوں کہ باز کو سدھانے میں ان کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ وہ نہ کھائے۔

مالکیہ کہتے ہیں، کھانا جائز ہے[1] کیوں کہ آیت عام ہے: فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ،۵ :۴ (جو تمہارے لیے روک لیں اُسے کھالو) اور ابوثعلبہ کی حدیث ہے: "اپنی کمان سے جو شکار کرو اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو کھالو، اور جو اپنے سدھائے ہوئے کتے سے شکار کرو اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو اسے بھی کھالو اور جو ایسے کتے سے شکار کیا ہو جو سدھایا ہوا نہ ہو، پھر اگر وہ زندہ ملے تو اسے ذبح کر کے کھالو"[2] کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ بھوک کی شدت سے یا شکار پر غصے کی وجہ سے کھالیا ہو۔

جو شکار کھالیا ہو اس سے پہلے جو شکار کیا ہو وہ کھانا جائز ہے، جیسا کہ حنابلہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ جو شکار کھالیا ہو اس کے بعد جو شکار کیا ہو وہ کھانا بھی جائز ہے[3]۔

---

(۱) الشرح الکبیر،۲ :۱۰۳وبعد؛ بدایة المجتہد،۱ :۴۴۳؛ القوانین الفقہیة،۱۷۶؛ مغنی المحتاج،۴ :۲۷۵؛ المہذب،۱ :۲۵۳؛ المغنی،۸ :۵۴۲ وبعد؛کشاف القناع،۶ :۲۲۱۔

(۲) احمد؛متفق علیہ(نیل الاوطار،۸ :۱۳۰)۔

(۳) المغنی،۸ :۵۴۵

کیا کتے کے کاٹے کی جگہ کو دھونا واجب ہے؟

یعنی جہاں کتے کے منہ کا نشان ہے؟ شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق[(۱)] کتے کے کاٹنے کی جگہ ناپاک ہے، اس کی معافی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کی ناپاکی ثابت ہے، پس جس جگہ سے کتے نے کاٹا ہے اُسے دھونا واجب ہے، جیسا کہ کتے کا پیشاب ناپاک ہے اور اس جگہ کو سات بار دھویا جائے اور ان میں سے ایک بار مٹی مل کر دھویا جائے۔ مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق اُسے دھونا واجب نہیں کیوں کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اسے کھانے کا حکم دیا، دھونے کا نہیں۔ مالکی مذہب کے مطابق کتا پاک ہے اور اس کے دانتوں کے کاٹنے کی جگہ سے کھانا جائز ہے۔

۲۔ حنفیہ کے نزدیک اگر شکار متعین نہ ہو تب بھی یہ ضروری ہے کہ شکاری جانور اس کے پیچھے چھوڑا جائے۔ جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ شکاری شکار کو دیکھے، اُسے متعین کرے اور اس کے بعد شکاری جانور کو اپنے ہاتھ سے اس پر چھوڑے[(۲)]۔ اگر شکاری جانور خود بخود شکار کے پیچھے دوڑ پڑا تو بالاتفاق اس کا کھانا جائز نہیں۔ اگر کسی نے آہٹ محسوس کی اور یہ سمجھا کہ شکار ہے، اس پر تیر چلا دیا، یا کتا یا باز چھوڑ دیا جو شکار کو جا لگا بعد میں معلوم ہوا کہ وہ واقعی شکار تھا تو حنفیہ کے نزدیک اُسے کھانا جائز ہے کیوں کہ شکاری نے شکار کرنے کی نیت کی تھی۔

---

(۱) مغنی المحتاج،۴ :۲۷۶، المغنی،۸ :۵۴۶، المہذب،۱ :۲۵۳

(۲) ردالمحتار،۵ :۳۳۸؛ تکملۃ الفتح،۸ :۱۸۱؛ تبیین الحقائق،۶ :۵۴ وبعد؛ الشرح الکبیر،۲ :۱۰۶؛ القوانین الفقہیۃ،۱۷۷؛ المغنی،۸ :۵۴۵؛ مغنی المحتاج،۴ :۲۷۷؛ کشاف القناع، ۶ :۲۲۵،۲۲۲؛ المہذب،۱ :۲۵۵۔

اگر شکاری جانور خود دوڑ پڑا، شکاری نے اُسے روکا تو واپس آ گیا، پھر اُسے دوڑایا تو کھانا جائز ہے اور اگر روکنے پر واپس پلٹ کر نہیں آیا، بلکہ صرف رک گیا، پھر تیزی سے دوڑ پڑا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کھانا جائز ہے کیوں کہ روکنا اور چھوڑنا دونوں ایک ہی طرح کے عمل ہیں جو شکاری کے افعال ہیں اور رُک جانا، دوڑ پڑنے کی طرح شکاری جانور کی اطاعت کی علامت ہے۔ یہی رائے اولیٰ ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اُسے کھانا جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیوں کہ ممانعت کی جانب کو ترجیح ہے، اس صورت میں خود بخود دوڑ پڑنا اور شکاری کا اُسے ترغیب دینا دونوں باتیں اکٹھی ہو گئی ہیں لہٰذا پہلی بات کو ترجیح ہو گی۔ [1]

اگر شکاری نے کسی متعین شکار پر چھوڑا اور اس نے کوئی دوسرا جانور شکار کر دیا تو حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک کھانا جائز نہیں۔ اگر شکاری جانور کو چھوڑتے وقت کسی متعین شکار کی نیت نہیں کی بلکہ جو شکار پکڑ لائے یا کسی غار وغیرہ میں تیر چلایا کہ جو شکار مارا جائے تو مالکیہ کے مشہور مذہب میں اُسے کھانا جائز ہے۔ البتہ اگر کسی متعین سمت میں شکاری نے تیر نہیں چلایا، یا شکاری جانور نہیں چھوڑا بلکہ کھلی زمین میں یہ سوچ کر چھوڑ دیا کہ جو سامنے آ جائے تو اُسے کھانا مالکیہ کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اگر شکاری جانور بے چین تھا اور شکاری نے اسے چھوڑ دیا لیکن اُسے نظر کچھ نہیں آیا اور جگہ مقرر نہیں تھی یعنی کوئی کھوہ یا غار وغیرہ نہیں تھا، جانور شکار کر لایا تو اُسے کھانا درست نہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے شکاری جانور کسی اور شکار کے لیے بے چین ہو اور شکاری نے اس کی نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے اس

---

(۱) اس کے بارے میں ابن مسعودؓ کی ایک موقوف حدیث ہے کہ جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام پر حلال کو غلبہ ہوتا ہے۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے اور اس میں انقطاع بھی ہے۔
نصب الرایۃ، ۴: ۳۱۴۔

شکار کی اور کسی دوسرے کی اکٹھی نیت کر لی تو کھانا جائز ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی کھانا جائز نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک متعین شکار کی نیت کرنا ضروری ہے، مبہم نیت سے شکار حلال نہیں ہوتا۔ اگر کسی نے اپنی قوت آزمانے کے لیے تیر پھینکا یا کسی اور مقصد کے لیے تیر چلایا جو کسی شکار کو جا لگا، جس سے وہ مر گیا تو وہ حرام ہے کیوں کہ اس نے متعین طور پر اُسے مارنے کی نیت نہیں کی تھی۔

۳۔ شکار میں کوئی ایسا جانور شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں مثلاً ایسا جانور جو سدھایا ہوا نہ ہو۔ اس شرط پر اتفاق ہے۔ اگر یقین ہو کہ سدھائے ہوئے جانور نے ہی شکار پکڑا ہے اور اُسے زخمی کیا ہے تو کھانا جائز ہے اور اگر اس کے برعکس یقین ہو یا شک ہو تو کھانا جائز نہیں۔ کیوں کہ جب مباح اور حرام اکٹھے ہو جائیں تو احتیاطاً حرمت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے اگر غالب گمان یہ ہو کہ سدھائے ہوئے جانور نے ہی مارا ہے تو اس میں اختلاف ہے[1]۔ اگر ایسا جانور ابھی زندہ ہو تو اُسے ذبح کر لے بالاتفاق حلال ہو جائے گا۔

اس شرط کی دلیل حضرت عدی بن حاتم کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں "میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا، میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں، پھر اس کے ساتھ کوئی اور کتا پاتا ہوں، آپؐ نے فرمایا، ایسا شکار نہ کھاؤ کیوں کہ تم نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے، دوسرے پر نہیں"۔ ایک روایت میں ہے، "اگر تم اپنے کتے کے ساتھ اور کتا پاتے ہو اور تمہیں اندیشہ یہ ہے کہ دوسرے کتے نے شکار پکڑ کر مار ڈالا ہو گا تو اُسے نہ کھاؤ، کیوں کہ تم نے صرف

---

(۱) ردالمحتار، ۵ :۳۲۸؛ تکملة الفتح، ۸ :۱۸۰؛ اللباب، ۳ :۲۱۹ وبعد؛ القوانین الفقهیة، ۱۷۷؛ بدایة المجتهد، ۱ :۴۴۶؛ المهذب، ۱ :۲۵۳؛ المغنی، ۸ :۵۴۹؛ کشاف القناع، ۶ :۲۱۶۔

اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے"، ایک اور روایت میں ہے: "تمہیں نہیں معلوم کہ شکار کو کس نے مارا ہے۔"[(۱)]

۴۔ شکار کو زخمی کر کے مارے۔ اگر اُس کو گلا گھونٹ کر یا دہشت سے مار دیا ہے تو جمہور کے نزدیک حلال نہیں ہے[(۲)]، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ زخمی کیے بغیر مارنا پتھر اور غُلے سے قتل کرنے کے مشابہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے چوٹ لگ کر مر جانے والے جانور کو حرام قرار دیا ہے۔ نیز نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "جو چیز خون بہادے اور اللہ کا نام لیا گیا ہو تو اس کا مارا ہوا کھالو"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز سے خون نہ بہے اس سے مارا ہوا جانور مباح نہیں ہے۔ اس بناء پر زخمی ہونا شرط ہے اور میری نظر میں یہی رائے اولیٰ ہے کیوں کہ چوٹ سے مرنے والا جانور قرآن اور اجماع کی رو سے حرام ہے اور شکار کو ذبح کرنا یہی ہے کہ اسے زخمی کیا جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں[(۳)] اگر شکاری جانور شکار پر جا پڑا اور اُسے اپنے بوجھ سے مار ڈالا تو بظاہر شکار حلال ہے کیوں کہ یہ آیت فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ ،المائدہ ۵ : ۴ (جو تمہارے لیے روک لیں اُسے کھالو) عام ہے، کیوں کہ جانور کو اس طرح سدھانا مشکل ہے کہ شکار کو زخمی کیے بغیر نہ مارے۔ نیز حضرت عدی کی حدیث بھی عام ہے، جس میں ہے: "جس کتے یا باز کو تم نے سدھایا ہو پھر اُسے شکار پر چھوڑو اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو جو شکار وہ تمہارے لیے روک لے وہ کھاؤ، انہوں نے پوچھا، خواہ اس نے شکار مار دیا ہو، آپؐ نے فرمایا: خواہ مار دیا ہو

---

(۱) متفق علیہ، احمد: (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۴)۔

(۲) ردالمحتار، ۵: ۳۲۸: تکملة الفتح، ۸: ۱۸۰؛ اللباب، ۳: ۲۱۹ وبعد؛ الشرح الكبير، ۳: ۱۰۲۔ ۱۰۴؛ بداية المجتهد، ۱: ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۷؛ المغنى، ۸: ۵۴۵؛ كشاف القناع، ۶: ۲۲۲۔

(۳) مغنى المحتاج، ۴: ۲۷۶۔

لیکن اس میں سے خود نہ کھایا ہو بلکہ تمہارے لیے روک لیا ہو"[1]۔

۵۔ شکار میں سے خود نہ کھایا ہو، اگر خود کھایا ہو تو وہ حلال نہیں ہے۔ اس شرط کو پہلی شرط سے ملانا ممکن ہے۔

یہ مالکیہ کے سوا جمہور کے نزدیک شرط ہے اور حنابلہ کے نزدیک یہی صحیح روایت ہے، اور کتے اور دوسرے شکاری جانوروں کے بارے میں حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ امام مالک اور متاخرین مالکیہ (مشہور مالکی مذہب) اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر کتا یا شکاری پرندہ خود کھالے تب بھی شکار کھانا جائز ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے بعض مؤلفین مثلاً کشاف القناع کے مؤلف کی رائے یہ ہے[2] کہ متفق علیہ حدیث پر عمل کا تقاضا یہ ہے کہ جس شکار میں سے کتا کھالے اس سے کھانا مباح نہ ہو۔ "اگر کتا کھالے تو نہ کھاؤ، مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اسے اپنے لیے پکڑا ہوگا اور پنجے والا شکاری پرندہ مثلاً باز، عقاب، شاہین وغیرہ اگر کھالے تو اُسے کھالیا جائے کیوں کہ اس کا سدھانا یہ ہے کہ جب اُسے شکار پر چھوڑا جائے تو چلا جائے اور جب واپس بلایا جائے تو لوٹ آئے اور اس کے سدھانے میں یہ شامل نہیں کہ وہ بھی نہ کھائے کیوں کہ ابن عباسؓ کا قول ہے: ''اگر کتا کھالے تو نہ کھاؤ اور اگر باز کھالے تو تم بھی کھاؤ''۔

جمہور کی دلیل عدی بن حاتم کی حدیث ہے کہ: "جب تم اپنے سدھائے ہوئے کتے کو اللہ کا نام لے کر شکار پر چھوڑو تو کتا جو شکار تمہارے لیے رکھ چھوڑے وہ کھالو، میں نے پوچھا، خواہ اُسے مار ڈالے، آپؐ نے فرمایا: خواہ اسے مار ڈالے، ہاں اگر کتا خود اس میں سے کھالے تو

---

(۱) احمد؛ ابوداؤد (نیل الاوطار، ۸: ۱۳۰)۔

(۲) رد المحتار، ۵: ۳۲۸؛ اللباب، ۳: ۲۱۸؛ تبیین الحقائق، ۶: ۵۲؛ تکملة الفتح، ۸: ۱۷۵؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۴۳ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۵؛ المغنی، ۸: ۵۴۳؛ کشاف القناع، ۶: ۲۲۱۔

پھر تم نہ کھاؤ، کیوں کہ مجھے یہ اندیشہ ہے کہ اس نے اسے اپنے لیے رکھ چھوڑا ہوگا"۔ قرآن حکیم کی آیت کا ظاہری مفہوم بھی یہی ہے: ارشاد ربانی ہے: فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵ :۴ (جو شکار وہ تمہارے لیے روکے رکھیں اُسے کھالو) روکے رکھنے سے مراد یہ ہے کہ شکار خود نہ کھائیں کیوں کہ شکاری کتے کے سدھانے کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ وہ خود نہ کھائے۔

مالکیہ کے مشہور قول اور امام احمد کی ایک روایت کی دلیل ارشاد ربانی: فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵ :۴ (جو شکار وہ تمہارے لیے روکے رکھیں اُسے کھالو) کا عموم اور ابو ثعلبہ خشنی کی یہ روایت ہے: "جب تو اپنے سدھائے ہوئے کتے کو اللہ کا نام لے کر شکار پر چھوڑے تو وہ شکار کھالیا کرو، میں نے پوچھا، یارسول اللہ، خواہ شکاری کتا خود بھی اس میں سے کھاچکا ہو، آپؐ نے فرمایا، خود بھی اس میں سے کھاچکا ہو"۔ مالکیہ اور حنابلہ نے عدی بن حاتم کی حدیث کو استحباب پر اور ابو ثعلبہ کی روایت کو جواز پر محمول کیا ہے۔ کیوں کہ یہ شکار سدھائے ہوئے جانور نے کیا ہے، اس لیے مباح ہے، جیسا کہ اگر وہ خود نہ کھائے تو سب کے نزدیک مباح ہے، پس اگر اس نے خود کھالیا تو ممکن ہے بھوک کی شدت یا شکار پر غیظ وغضب کی وجہ سے کھایا ہو۔

یاد رہے کہ عدی کی حدیث ابو ثعلبہ کی حدیث کی بہ نسبت صحیح تر ہے کیوں کہ وہ متفق علیہ ہے۔ عدی بن حاتم نے زیادہ صحت سے یاد رکھا اور وضاحت سے بیان کیا، کیوں کہ انہوں نے حکم اور علت دونوں بیان کیے ہیں۔ ابن رشد مالکی نے متاخرین مالکیہ کی تردید

کرتے ہوئے کہا ہے[1] کہ ان کی رائے حدیث کی نص اور قرآن کے ظاہری حکم فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، المائدہ ۵ : ۴ (جو شکار وہ تمہارے لیے روکے رکھیں اُسے کھالو) کے خلاف ہے۔ مالک کے لیے شکار روکے رکھنا ایک معروف طریقہ ہے اور شکاری جانوروں کا معمول ہے اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر خود کھالے تو نہ کھاؤ، کیوں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے اسے اپنے لیے بچا کر رکھا ہوگا۔

۶۔ مالکیہ کے نزدیک[2] شکاری جانور شکار سے واپس نہ پلٹ آئے، اگر مکمل طور پر واپس پلٹ آیا تو شکار کا کھانا جائز نہیں۔ یا کسی دوسرے شکار کے پیچھے پڑ گیا یا جو کھار ہا تھا اس میں مصروف ہو گیا تو ایسا شکار کھانا جائز نہیں۔ یہ تمام شرائط اس صورت میں ہیں کہ شکاری جانور نے شکار کو مار ڈالا، اگر مارا نہیں، ابھی زندہ تھا کہ شکاری پہنچ گیا تو اُسے ذبح کر لے اور کھالے۔

مطلب ۳: شکار کی شرائط

مالکیہ نے شکار کے حلال ہونے کی پانچ شرائط بتائی ہیں[3] حنفیہ نے بھی اگرچہ پانچ شرائط ذکر کی ہیں[4] لیکن حنفیہ کی تین شرائط کو ایک شرط شمار کرنا ممکن ہے۔

ہم مالکیہ کے اسلوب میں ان شرائط کا ذکر کریں گے کیوں کہ ان میں دقت نظر اور جامعیت ہے۔ یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک[5] جن جانوروں کا گوشت کھانا جائز ہے ان کا

---

(۱) بدایة المجتهد، ۱: ۴۴۴۔

(۲) القوانین الفقهیة، ۱۷۷۔

(۳) القوانین الفقهیة، ۱۷۷ وبعد؛ بدایة المجتهد، ۱: ۴۴۴۔

(۴) رد المحتار، ۵: ۳۲۸۔

(۵) الکتاب مع اللباب۔ ۳: ۲۲۳۔

شکار بھی جائز ہے اور جن کا گوشت کھانا جائز نہیں ان کا شکار بھی جائز ہے کیوں کہ ان کی کھال، بالوں اور سینگوں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، نیز ان کے ضرر سے بچنے کے لیے بھی ان کو شکار کیا جاتا ہے۔

ا۔ شکار ایسے جانور کا ہو جس کا گوشت کھانا شرعاً جائز ہے۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء اور مالکیہ کے نزدیک حرام جانور کا شکار کرنے یا اسے ذبح کرنے سے وہ پاک نہیں ہو گا۔ حنفیہ نے یہ شرط یوں بیان کی ہے کہ جانور اپنی کچلیوں یا پنجوں سے غذا نہ کھاتا ہو اور حشرات الارض میں سے نہ ہو اور مچھلی کے سوا کوئی دوسرا آبی جانور نہ ہو، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک مچھلی کے سوا کوئی آبی جانور حلال نہیں ہے۔

۲۔ جنگلی جانور ہو، کیوں کہ جنگلی جانور اور پرندے ہی ایسی چیز ہے جو طبعی طور پر انسان سے دور بھاگتے ہیں اگر پالتو جانور مثلاً اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ ہو اور پھر وحشی ہو کر بھاگ گیا ہو تو مالکیہ کے نزدیک اس کو شکار کر کے کھانا جائز نہیں۔ جب کہ دوسرے فقہاء کے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ اس صورت میں اس کو اضطراری ذبح کے طریقے سے حلال کیا جائے گا جو ضرورت کے تحت جائز ہے، جیسا کہ ذبح کی اقسام کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

اگر جنگلی جانور مانوس ہو گیا تھا پھر بھاگ گیا تو مالکیہ کے نزدیک شکار کر کے کھانا جائز ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک کبوتر وغیرہ اگر بھاگ جائیں تو انہیں زخمی کر کے کھانا جائز ہے کیوں کہ یہ سب شکار ہیں۔

حنفیہ نے اس شرط کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: شکار ایسا ہو جو اپنے پروں یا پاؤں سے اپنا دفاع کرتا ہو۔

۳۔ زخم لگنے سے مرے، نہ کہ حملہ آور کے بوجھ، یا رعب یا خوف سے۔ یہ شرط جمہور کے نزدیک ہے، شافعیہ نے ایسے شکار کے کھانے کی اجازت دی ہے جو حملہ آور کے بوجھ سے مر جائے، مثلاً اس نے سینے یا پہلو کے نیچے دبا کر مار دیا اور زخمی نہیں کیا، جیسا کہ شکار کے آلات کی بحث میں تفصیل گزر چکی ہے۔

۴۔ شکار کے نگاہوں سے غائب ہو جانے کی صورت میں یہ شک نہ ہو کہ یہ وہی شکار ہے جس کا شکاری نے ارادہ کیا تھا اور یہ بھی شک نہ ہو کہ شکاری کے آلہ سے ہلاک ہوا ہے۔ اگر شک پڑ جائے تو کھانا جائز نہیں۔ اگر شکار رات بھر غائب رہا، اگلے روز مردہ پایا گیا تو مالکیہ کی مشہور روایت کے مطابق اُسے کھانا جائز نہیں اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس کی تلاش مسلسل جاری رہی تو جائز ہے یا اس کی تلاش چھوڑ کر کسی اور کام میں مشغول نہیں ہو گیا اور یہ یقین بھی ہو کہ یہ وہی شکار ہے تو جائز ہے۔

۵۔ اگر شکار زندہ حالت میں ملے اور اُسے ذبح کرنا ممکن ہو تو ذبح کرے کیوں کہ حضرت عدیؓ کی حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے: "اگر تو شکار کو زندہ پائے تو اُسے ذبح کر لے"، اگر شکار مرا ہوا ملا، یا آخری سانس لے رہا ہے یا اس کی حالت ذبح کیے ہوئے جانور کی طرح ہے یا شکار کی مزاحمت کی وجہ سے اُسے ذبح کرنا ممکن نہیں اور اس دوران میں ذبح کیے بغیر مر گیا تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اُسے ذبح کیے بغیر کھانا جائز ہے[1]۔

اگر شکاری جانور نے شکار کو مالک کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی مار ڈالا تو اُسے بھی کھانا جائز ہے۔ بشر طیکہ اُسے زخمی کر کے مارا ہو، جیسا کہ شکار کے آلات کی بحث میں تفصیل گزر چکی۔ حنابلہ نے تصریح کی ہے کہ اگر شکاری کے پاس ذبح کرنے کا آلہ نہیں ہے

---

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۱۷۸ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۲: ۵۳؛ اللباب مع الکتاب، ۳: ۲۱۹ وبعد؛ القوانین الفقهیة، ۱۷۸؛ المهذب، ۱: ۲۵۳؛ المغنی، ۸: ۵۴۷ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۴: ۲۶۹۔

اور وہ شکاری کتے کو اس پر چھوڑتا ہے تا کہ وہ اُسے مار ڈالے تو ان کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے[۱] کیوں کہ یہ ایسی صورت ہے کہ اس میں حلق اور گلے سے ذبح کرنا تو تقریباً ناممکن ہے۔ اس لیے مجبوری کا ذبح جائز ہے لیکن اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ ایسا شکار نہ کھایا جائے کیوں کہ شکار کو ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو گئی تھی، پس شکاری جانور کے مارنے سے وہ حلال نہیں ہوگا، جیسا کہ پالتو جانور کو اگر زندہ سلامت پکڑ لیا جائے تو اُسے اس طرح شکاری کتے سے مروانے سے وہ حلال نہیں ہوگا۔

بحث ۳: حنفیہؒ کے نزدیک کن جانوروں کا شکار جائز ہے؟

حنفیہؒ کے نزدیک خشکی اور پانی کے تمام جانوروں کا شکار مباح ہے[۲] خواہ وہ حلال ہوں یا حرام، جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، ان کا شکار ان کا گوشت کھانے اور ان کے دوسرے اجزاء سے نفع اُٹھانے کے لیے ہوگا اور جن کا گوشت حلال نہیں ہے، ان کا شکار ان کی کھال، بالوں اور ہڈیوں سے فائدہ اٹھانے کے لیے یا ان کے شر سے بچنے کے لیے کیا جائے گا۔ یہی مالکیہ کی رائے ہے، جیسا کہ اوپر ذبح کے طریقوں میں بیان ہوا، البتہ حرم (مکہ اور مدینہ) کے جانور اس سے مستثنیٰ ہیں، ان کے شکار کی ممانعت پر فقہاء کا اتفاق ہے البتہ ان میں سے موذی جانوروں کو مارنا جائز ہے، ارشاد ربانی ہے: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا ،العنکبوت ۲۹ : ٦٧ (کیا لوگ جانتے نہیں کہ ہم نے حرم کو جائے امن بنایا ہے) نیز

---

(۱) یہ ابراہیم نخعی کی رائے ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر شکار زندہ ہو اور تمہارے پاس لوہے کا کوئی اوزار نہ ہو تو اس پر کتے چھوڑ دو تا کہ اُسے مار ڈالیں، حسن بصریؒ کی بھی یہی رائے ہے کیوں کہ ارشاد ربانی فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ،المائدہ ۵ : ۴ (جو تمہارے لیے رکھ چھوڑیں وہ کھالو۔) میں عموم ہے۔

(۲) البدائع، ۵: ۶۱؛ الكتاب مع اللباب، ۳: ۲۲۳؛ تكملة الفتح، ۸: ۱۸۸؛ تبيين الحقائق، ۶: ۶۱ وبعد۔

حرم مکہ کے بارے میں ارشاد نبویؐ ہے: "اس کے شکار کو بھگایا نہ جائے"[1]۔ اسی طرح حرم مدینہ کے بارے میں فرمایا: "اس کے شکار کو بھگایا نہ جائے"[2]۔ البتہ ایذا رساں جانور اس سے مستثنیٰ ہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "پانچ موذی جانور جہاں ملیں حرم میں چاہے حرم سے باہر انہیں قتل کر دیا جائے، کوا، چیل، بچھو، چوہا اور باؤلا کتا"[3]۔

جو شخص حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے نہ ہو، اس کے لیے اور جو مُحرم ہو، دونوں کے لیے سمندری شکار حلال ہے البتہ خشکی کا شکار صرف محرم کے لیے حلال نہیں ہے۔ کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، المائدہ ۵ :۹۶ (تمہارے لیے سمندری شکار کرنا اور کھانا حلال ہے، جو تمہارے اور مسافروں کے نفع کے لیے ہے اور جب تک تم حالت احرام میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے)۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "خشکی کا شکار تمہارے لیے کھانا حلال ہے، خواہ تم حالت احرام میں ہو بشر طیکہ تم اسے خود شکار نہ کرو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو"[4]۔ صعب بن جثامہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ابواء یا ودان (مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے) میں تھے کہ میں نے جنگلی گدھے کا گوشت آپؐ کو پیش کیا، آپؐ نے واپس کر دیا، جب میرے چہرے پر آپؐ نے ناخوشی کے آثار دیکھے تو فرمایا، ہم

---

(۱) احمد اور شیخین نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۵)۔

(۲) ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے حضرت علیؓ سے روایت کی۔ (جامع الاصول، ۱۰: ۱۹۳)۔

(۳) احمد اور شیخین نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ اس سلسلے میں ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی روایات ہیں، بعض روایات میں چیل کی جگہ سانپ کا ذکر ہے، حتیٰ کہ نو کی تعداد تک جا پہنچی ہیں۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۶)۔

(۴) ابن ماجہ کے سوا صحاح ستہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔ المرجع السابق، ۵: ۲۳۔

نے صرف اس لیے واپس کر دیا ہے کہ ہم حالت احرام میں ہیں[1]۔

بحث ۴: شکاری کب شکار کا مالک بنتا ہے؟

در مختار اور رد المحتار میں ہے[2] کہ ملکیت کے تین اسباب ہیں:

ملکیت کا ایک مالک سے دوسرے مالک کو منتقل ہونا، مثلاً خرید و فروخت اور ہبہ کے ذریعے، یا مالک کے مرنے کے بعد ملکیت حاصل ہو جیسے وراثت یا اصالتاً مالک بن جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ یا تو حقیقتاً کسی چیز پر قبضہ حاصل ہو جائے جیسے بنجر زمین کی آباد کاری یا حکماً قبضہ حاصل ہو جیسے کسی ایسی جگہ ایسی چیز کے لیے جال لگایا جائے جس کا کوئی مالک نہ ہو۔ اگر شکار یا مباح چیز کسی کی ملکیت ہے تو جال لگانے سے اس کا مالک نہیں بن سکے گا۔ اگر جنگل میں کسی شخص نے دوسرے کی لکڑیوں پر قبضہ کر لیا تو مالک نہیں ہو سکے گا۔

جو اشیاء، شکار کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں ان کے استعمال سے حکماً قبضہ حاصل ہو جائے گا، مثلاً کسی شخص نے جال لگایا، اس میں شکار آن پھنسا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، خواہ اس نے شکار کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اگر جال سکھانے کے لیے لگایا تھا اور اس میں کوئی شکار آن پھنسا تو مالک نہیں ہو گا کیوں کہ جال لگانے سے اس کی نیت شکار کرنا نہیں تھی۔

اگر کسی نے خیمہ نصب کیا اور شکار کی نیت کی تو اس میں آنے والے شکار کا مالک ہو جائے گا اور اگر شکار کی نیت نہیں کی تو مالک نہیں ہو گا، کیوں کہ خیمہ شکار کرنے کے لیے نہیں لگایا جاتا۔

---

(۱) بخاری؛ مسلم؛ موطأ؛ ترمذی؛ نسائی (جامع الاصول، ۳: ۲۱۹)۔

(۲) دیکھیے، ۵: ۳۲۹۔

اگر شکار کسی شخص کے گھر میں داخل ہوا، اس نے شکار کو دیکھ کر دروازہ بند کر لیا اور اُسے جال یا تیر کے بغیر بھی شکار کرنے پر قادر ہو گیا تو اس کا مالک ہو جائے گا اور اگر دروازہ بند کر دیا اور اسے پتہ نہیں تھا کہ اس کے گھر میں شکار بھی موجود ہے تو مالک نہیں ہو گا۔

اگر کسی شخص نے جال لگایا، اس میں شکار آن پھنسا، شکار جال کاٹ کر نکل بھاگا اور کسی دوسرے شخص نے اُسے پکڑ لیا تو وہی مالک ہو جائے گا، اور اگر جال لگانے والا شکار کے قریب آگیا، حتیٰ کہ اسے پکڑنے کے قریب پہنچ گیا، پھر وہ بھاگ گیا تو پکڑنے والا مالک نہیں ہو گا۔ اگر شکار جال سے پانی میں گر گیا، اور ابھی نکالا نہیں تھا تو بھاگ گیا اور دوسرے شخص نے پکڑ لیا تو پکڑنے والا مالک نہیں ہو گا بلکہ جال لگانے والا ہی مالک ہو گا۔ اگر جال لگانے والے نے پانی کے باہر شکار پر تیر چلایا، ایسی جگہ سے کہ شکار کو پکڑ سکتا تھا، شکار پانی میں گر گیا اور کسی دوسرے شخص نے پکڑ لیا تو پکڑنے والا مالک ہو گا۔ کیوں کہ امور اپنے مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی نے شکار پر تیر چلایا لیکن زخمی ہو کر زیادہ کمزور نہیں ہوا، البتہ ابھی تک ایسی جگہ موجود ہے کہ اسے پکڑا جا سکتا ہے کہ اتنے میں دوسرے شخص نے تیر چلا کر اسے مار ڈالا یا اُسے کمزور کر دیا اور وہ بھاگ کر پہنچ سے دور نکل گیا تو شکار دوسرے شخص کی ملکیت ہے کیوں کہ اسی نے پکڑا ہے اور ارشاد نبویؐ ہے: "شکار اس کا ہے جو اُسے پکڑے"[1]۔

اگر پہلے شکاری نے شکار کو زخمی کر کے کمزور کر دیا اور شکار دور چلا گیا، کسی دوسرے شکاری نے اس پر تیر چلایا اور وہ مر گیا تو اُسے کھانا جائز نہیں کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے

---

(۱) زیلعی نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔ درایہ میں لکھا ہے کہ اس سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ نصب الرایۃ، ۴:۳۱۸۔

کے ہاتھوں مرا ہو اور دوسرے شکاری کا شکار ذبح کے قائم مقام نہیں ہے کیوں کہ زخمی ہونے سے اُسے ذبح کرنے پر اختیار حاصل ہو گیا تھا۔ اور دوسرا شکاری پہلے کو اس کی قیمت ادا کرے کیوں کہ اس کے تیر چلانے سے پہلے شکاری کا مملوکہ شکار مر گیا جسے اس نے اتنا زخمی کر دیا تھا کہ اُسے ذبح کیا جا سکتا تھا۔ البتہ قیمت مقرر کرنے میں زخمی جانور کی قیمت کا اعتبار ہو گا کیوں کہ دوسرے شکاری نے جب اس پر تیر چلایا اس وقت وہ زخمی تھا اور جس روز جانور مرا ہے اس روز کی قیمت کا اعتبار ہو گا[۱]۔

مالکیہ کی رائے حنفیہ کے مطابق ہے[۲] کہ شکار، شکار کی نیت سے پکڑنے یا اس پر قبضہ کرنے سے ملکیت میں آتا ہے۔ اگر کسی نے ایک شکار دیکھا اور دوسرے شخص نے اُسے شکار کر لیا تو شکار اس کا ہے جس نے اُسے شکار کیا۔ اگر کسی شخص نے شکار کیا، پھر وہ جانور بھاگ کھڑا ہوا، پھر دوسرے نے اُسے شکار کر لیا تو اس میں اختلاف ہے کہ وہ پہلے شخص کا ہے یا دوسرے کا۔ البتہ اگر پہلے نے اسے بھگا دیا تو وہ دوسرے کا ہو گا۔

اگر کسی نے شکار کا پیچھا کیا، شکار کسی کے گھر میں گھس گیا تو اگر شکاری نے اسے اس گھر میں گھسنے پر مجبور کر دیا تھا تو وہ شکاری کا ہے اور اگر مجبور نہیں کیا تھا تو مکان والے کا ہے۔

شافعیہ کی بھی وہی رائے ہے جو مالکیہ اور حنفیہ کی ہے[۳] کہ یا تو عملاً شکار قبضے میں آ جائے کہ شکاری اسے پکڑ لے یا اس پر ہاتھ رکھ دے تو مالک ہو جائے گا، خواہ ملکیت کی نیت نہ کی ہو، جیسا کہ تمام مباح چیزوں کے بارے میں حکم ہے یا شکار کرنے کی نیت سے شکار

---

(۱) تکملة الفتح، ۸: ۱۸۷؛ تبیین الحقائق،٦ :٦٠؛ اللباب مع الکتاب، ۳: ۲۲۲ وبعد۔

(۲) القوانین الفقهیة، ۱۷۸ وبعد۔

(۳) مغنی المحتاج، ۴: ۲۷۸ ۔ ۲۸۲؛ المهذب، ۱: ۲۵۵ ۔ ۲۵۷۔

کرے۔ شکار پر ہاتھ رکھنا ہاتھ سے شکار پکڑنے کی طرح ہے، بشرطیکہ کسی دوسرے کی ملکیت کے اس پر آثار نہ ہوں۔ مثلاً رنگ کیا ہوا ہو یا پر کٹے ہوئے ہوں یا کان کٹے ہوئے ہوں، نیز شکاری نہ تو مُحرم ہو اور نہ مرتد ہو تو مالک ہو جائے گا، خواہ ملکیت کی نیت نہ کی ہو۔ اگر دیکھنے کے لیے شکار پکڑا تب بھی مالک ہو جائے گا کیوں کہ وہ مباح مال ہے، اس لیے تمام مباح اموال کی طرح محض ہاتھ رکھ دینے سے مالک ہو جائے گا۔

شکار کرنے سے بھی شکار کا مالک ہو جائے گا، شدید زخمی کر دیا، یا بھاگنے سے معذور کر دیا، پر توڑ دیا کہ نہ اُڑ سکتا ہے اور نہ بھاگ سکتا ہے، اگرچہ دونوں صورتوں میں اب بھی وہ اپنی جان بچا سکتا ہے ورنہ کسی ایک اعتبار سے معذور کر دینا کافی ہے۔ اس صورت میں اگر اس پر ہاتھ نہ رکھا ہو تب بھی مالک ہو جائے گا، اگر شکار کے لیے جال لگایا اور اس میں شکار آن پھنسا تب بھی مالک ہو جائے گا۔ خواہ اس پر ہاتھ رکھے یا نہ رکھے، اور خواہ شکاری وہاں موجود ہو یا نہ ہو، اس نے شکار کو جال کی طرف بھگایا ہو یا نہ بھگایا ہو، جال خواہ مباح ہو یا غصب کیا ہوا ہو بہر طور شکاری کو اس شکار کا قابض سمجھا جائے گا۔

نیز کسی تنگ جگہ شکار کو بند ہونے پر مجبور کرنے سے بھی مالک ہو جائے گا بشرطیکہ وہ وہاں سے بھاگ نہ سکے۔ چوں کہ شکار وہاں سے جان بچا کر نہیں جا سکتا، خواہ وہ جگہ کسی دوسرے کی ہو مثلاً کسی کمرے میں اور اس طرح شکاری شکار کو پکڑنے پر قادر ہو جاتا ہے۔

شکار کرنے کا ارادہ ہونا ضروری ہے۔ اگر کسی نے شکار دیکھا اور اس نے سمجھا کہ پتھر ہے یا کوئی دوسرا جانور ہے، اس پر تیر چلا کر اُسے مار ڈالا تو اسے کھانا جائز ہے اور وہ شکاری کی ملکیت قرار پائے گا کیوں کہ شکاری نے اُسے اپنے اختیار سے مارا ہے، وہ صرف اس کی حقیقت سے ناواقف تھا اور ایسی جہالت مؤثر نہیں ہوتی۔

اگر کسی جانور کو شکار کر کے اپنی ملکیت میں لانے کا ارادہ کیا اور وہ جانور کیچڑ وغیرہ میں پھنس جانے کی وجہ سے قابو میں آ گیا تو صحیح تر قول یہ ہے کہ مالک نہیں ہوگا کیوں کہ اس نوعیت کے امور میں شکار کی نیت نہیں ہوتی اور مالک بننے کے لیے شکار کی نیت ضروری ہے البتہ اس صورت میں شکاری دوسروں کی بہ نسبت زیادہ اس کا مستحق ہوگا۔

جب کوئی شخص کسی شکار کا مالک ہو گیا تو اس کے بھاگ جانے سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی، جسے ملے وہ اصل مالک کو واپس کر دے۔ اگر مالک خود شکار کو چھوڑ دے تب بھی اس کی ملکیت باقی رہے گی کیوں کہ شکار پر سے ہاتھ اُٹھا لینے سے ملکیت ختم نہیں ہوتی۔ جیسے اگر کوئی شخص اپنے پالتو جانور کو کھلا چھوڑ دے تو دوسرا کوئی شخص اُسے شکار نہیں کر سکتا بشرطیکہ اُسے پہچان لے کہ یہ پالتو جانور ہے۔

شکار میں شراکت کی صورت

اگر دو شخصوں نے باری باری شکار کو زخمی کیا، اگر دوسرے شخص نے اُسے مار ڈالا یا سخت زخمی کر دیا، تو وہی مالک ہوگا، کیوں کہ دوسرے کے زخمی کرنے سے وہ معذور ہوا اور اسے پہلے شکاری کو کچھ نہیں دینا پڑے گا کیوں کہ اس وقت تک جانور مباح تھا۔

اگر پہلے نے اُسے شدید زخمی کر دیا تھا تو اگر دوسرے شخص کا عمل اس سے مل گیا مثلاً اس نے اس کا گلا اور خون کی نالیاں کاٹ کر اسے مار ڈالا تو اُسے کھانا جائز ہے کیوں کہ اس کی موت ذبح کرنے سے واقع ہوئی ہے اور ذبح کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کی تلافی کے طور پر پہلے شکاری کو معاوضہ دلایا جائے گا۔ اگر دوسرے شخص نے اس طرح مار دیا کہ گلا نہیں کاٹا اور شکار دونوں زخموں سے مر گیا تو وہ حرام ہوگا کیوں کہ گلا نہ کاٹنے کی صورت میں اُسے ذبح کرنا ممکن تھا اور جس جانور کو ذبح کرنا ممکن ہو وہ ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوتا۔ اگر

دوسرے شکاری نے سرے سے اُسے زخمی نہیں کیا تو بھی حرام ہے کیوں کہ اس صورت میں حلال اور حرام صورتیں اکٹھی ہوگئی ہیں اور ایسی صورت میں حرام کو ترجیح ہوتی ہے۔ البتہ دوسرا شکاری پہلے شکاری کو تاوان دے گا کیوں کہ اس نے اس کی ملکیت کو نقصان پہنچایا۔ یہی وہ رائے ہے جس کا اوپر حنفیہ اظہار کر چکے ہیں اور اس مسئلہ میں اور آئندہ مسائل میں حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔

اگر دونوں نے اکٹھے زخمی کیا اور دونوں کے لگائے ہوئے زخموں سے مر گیا یا معذور ہو گیا تو دونوں کی ملکیت ہے کیوں کہ ملکیت کے سبب میں یعنی زخمی کرنے میں دونوں شریک ہیں۔

اگر ایک نے مار ڈالا یا زخمی کیا تو اسی کی ملکیت ہوگا دوسرے کی نہیں کیوں کہ ملکیت کے سبب میں وہ اکیلا ہے۔

اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ دونوں نے زخمی کیا یا کسی ایک نے تو شکار دونوں کا ہوگا کیوں کہ کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے۔

اگر ایک نے اس طرح مار ڈالا کہ گلا نہیں کٹا اور دوسرے نے اسے معذور کر دیا لیکن دوسرے کا تیر بعد میں لگا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ پہلے کس نے تیر چلایا تھا تو مذہب شافعی کی رو سے شکار حرام ہے کیوں کہ اباحت اور حرمت جمع ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔

حنابلہ کی رائے شافعیہ سے ہم آہنگ ہے وہ کہتے ہیں کہ[1] شکار کی نیت سے شکار کرنے سے اس کی ملکیت حاصل ہوتی ہے یا شکار کو پکڑنے سے۔ اگر کسی شخص نے کسی ایسے درخت

---

(۱) کشاف القناع، ۶: ۲۲۳ وبعد؛ المغنی، ۸: ۵۵۹ ـ ۵۶۴۔

پر بیٹھے پرندوں پر تیر چلایا جو کسی کے گھر میں اُگا ہوا تھا اور پرندہ گھر میں گرا تو شکاری کی ملکیت ہے کیوں کہ اس نے اُسے بھاگنے سے روکا ہے۔

اور اگر کسی شخص نے خیمہ یا جال شکار کرنے کے لیے لگایا، اس میں شکار آن پھنسا تو شکار اس کی ملکیت ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر شکار کو مجبور کر کے کسی تنگ جگہ بند کر دیا، یا گھر کا دروازہ بند کر دیا تو اس کا مالک ہو جائے گا، خواہ اس نے اُسے قابو کرنے سے ملکیت کا ارادہ نہ کیا ہو۔ کیوں کہ اس صورت میں قبضہ اسی طرح ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ہاتھ میں پکڑنے سے۔

جس شخص نے حوض بنایا تا کہ اس کے ذریعے مچھلیوں کا شکار کرے تو جو مچھلیاں اس میں گریں گی وہ جال میں پھنسنے والے شکار کی طرح اس کی ملکیت ہوں گی۔ اگر حوض بنانے سے مچھلیوں کا شکار مقصود نہیں تھا تو اس میں آنے سے مچھلی اس کی ملکیت نہیں ہو جائے گی۔

اگر کوئی شخص کشتی میں سوار ہے، ایک مچھلی اچھل کر اس کی جھولی میں آ گری تو وہ اس کی ہے، کشتی کے مالک کی نہیں ہے، کیوں کہ مچھلی ایک مباح شکار ہے، جو اس کا پہلے مالک ہو جائے اسی کی ہے۔

وہ شکاری جو شکار کی کشتیوں کے ذریعے شکار پھنسانے کی کوئی ترکیب کرتا ہے مثلاً روشنی یا گھنٹی استعمال کرے، تو وہی اس کا مالک ہو گا۔ اور اگر اس نے اس ذریعے سے شکار کرنے کی نیت نہ کی ہو اور مچھلی اس کے ساتھ سوار کسی شخص کی گود میں گری تو وہ اسی کی ہے کیوں کہ سب سے پہلے مباح شکار اس کے قبضے میں آیا ہے اور اگر کشتی میں گری ہے تو کشتی والے کی ہے۔

اگر شکار کسی انسان کے جال میں آن پھنسا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا، پھر کسی دوسرے نے وہ شکار لے لیا تو اس پر واجب ہے کہ جال والے کو شکار واپس کرے کیوں کہ

اس کے آلہ کی وجہ سے شکار ہوا ہے۔ اور اگر وہ جال میں رکا نہ ہو اور اس سے فوراً نکل گیا ہو یا اُسے پھاڑ کر نکل گیا ہو، خواہ کچھ وقت کے بعد تو جال کا مالک شکار کا مالک نہیں ہو گا کیوں کہ اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی، اگر کوئی دوسرا اُسے شکار کر لیتا ہے تو وہ اس کا ہو جائے گا۔ اگر شکار جال لے کر بھاگ گیا اور کسی دوسرے شخص نے اُسے شکار کر لیا اور جال اس کے ساتھ تھا تو شکار دوسرے کا ہے اور جال پہلے شخص کو لوٹا دیا جائے کیوں کہ پہلا شکاری شکار کا مالک نہیں بن سکا۔ اگر شکار جال لے کر اس طرح بھاگا کہ جال کی وجہ سے اپنا دفاع نہیں کر سکتا تھا تو شکار جال کے مالک کی ملکیت ہو گا کیوں کہ اس نے اُسے اپنے دفاع سے روک دیا، جو اسے جال سے نکل جانے کی صورت میں حاصل ہوتا۔

قسم ۲

فقہی نظریات

مقدمہ

منطقی ارتقا کا تقاضا یہ ہے کہ جزئیات سے کلیات، انفرادیت سے اجتماعیت اور جزوی احکام سے عمومی نظریات کی طرف سفر کیا جائے، جیسا کہ دور حاضر میں تدریس قانون کا یہی اسلوب ہے۔ اس لیے اب ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم فقہ اسلامی کے نظریات کو زیر بحث لائیں، جو تعداد میں بہت زیادہ ہیں، حالانکہ قدیم فقہی کتب سے جو بے پناہ فقہی ذخیرے سے مالا مال ہیں اور اپنی عمدگی، بسط و تفصیل اور گوناگوں احتمالات کا استقصا کرنے میں عدیم النظیر ہیں، فقہی مسائل واحکام کے تتبع اور تلاش کے ذریعے نظریات کو ڈھونڈ نکالنا ایک مشکل کام ہے، لیکن اس کے باوجود فقہی نظریات کی بہت بڑی تعداد ہے بلکہ جدید قانونی فکر نے جن نظریات کی بنیاد رکھی ہے ان سے اپنی عمدگی میں کسی طرح کم نہیں بلکہ اس اعتبار سے انہیں امتیاز حاصل ہے کہ بلند انسانی اخلاق وروایات اور مصالح عامہ کے تحفظ کا بطور خاص خیال رکھتے ہیں۔

جب ہم فقہی نظریات کے کسی مجموعے کا غور وفکر سے مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم شرعی اور اس کے مآخذ، اصول، قواعد اور ان فقہی نظریات میں جنہیں فقہاء نے مآخذ شریعت سے اخذ کر کے اپنے اجتہادات کے لیے چراغ راہ بنایا ہے مضبوط ربط وتعلق ہے۔

میں نے اپنی بحث میں ان نظریات کی طرف اشارہ کیا ہے جو قانون سے ہم آہنگ ہیں اور وہ جو فقہ اور قانون کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ نیز میں نے احکام شرعیہ کے نقلی دلائل میں قرآن حکیم اور سنت نبوی پر اور عقلی دلائل میں مصلحت کی رعایت اور مفاسد کے دفعیہ کے اصول پر اعتماد کیا ہے۔

میں نے اس کتاب کے پہلے چار اجزاء میں موضوع کا جزو اوّل یعنی عبادات پر بحث کی ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں ہم اہم فقہی نظریات پر بحث کریں گے اور یہ بتائیں گے کہ قوانین وضعیہ میں ان سے کس حد تک استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ بحث چھ فصول اور ایک ضمیمے پر مشتمل ہے۔ اس حصے میں ہم معاہدہ بیع (خرید و فروخت) اور خیار کی مختلف اقسام کو بھی زیر بحث لائیں گے یعنی معاہدات کو جو کہ کتاب کا تیسرا حصہ ہے۔

دوسرے حصہ کے موضوعات اور فصول میں نظریہ حق، نظریہ اموال، نظریہ ملکیت، نظریہ معاہدہ، شرعی مؤیدات، نظریہ فسخ شامل ہیں نیز فقہ اسلامی کے دیوانی قانون نے ان نظریات سے جس حد تک استفادہ کیا ہے ان پر بھی بحث کی جائے گی۔

اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں فقہ اسلامی کی عظمت، اس کی ثروت، حقیقت پسندی اور راست روی کے ادراک کی توفیق عطا فرمائے تاکہ ہم قانون سازی کے مراحل میں فقہ اسلامی کی صحت، عظمت اور بلند پایہ معیار کی طرف رجوع کریں اور مغربی قوانین اور ان کے اجنبی نظریات پر اعتماد چھوڑ دیں جو ہمارے تمدن سے لگاؤ نہیں کھاتے۔

فصل ۱

نظریۂ حق

نظریہ: نظریہ اس عام مفہوم کو کہتے ہیں جو حقوق مقاصد کا ایک ایسا نظام مرتب کرے جس کے تحت مختلف فقہی ابواب میں پھیلی ہوئی جزئیات شامل ہوں، جیسے نظریۂ حق، نظریۂ ملکیت، نظریۂ عقد، نظریۂ اہلیت، نظریۂ ضمان، نظریۂ ضرورت شرعیہ اور مؤیدات شرعیہ کا نظریہ مثلاً بطلان، فساد، توقف، اختیار وغیرہ جن کا ہم یہاں ذکر کریں گے۔

یاد رہے کہ ہمارے فقہاء نے دور حاضر کے قانونی اسلوب کے برعکس فقہی احکام ومسائل کو عمومی نظریات کی بنیاد پر ثابت کیا نہ ان کی روشنی میں فروعی مسائل کی تفصیل بیان کی۔ وہ صرف مسائل، جزئیات اور فروع کے احکام معلوم کرنے کے درپے رہتے تھے۔ البتہ ان عمومی نظریات یا عمومی اساس کو پیش نظر رکھتے تھے جو ان فروعی مسائل کے احکام کو بنیاد فراہم کرسکیں۔ البتہ فروعی احکام کے مطالعے سے نظریہ اور اس کے اصول کا ادراک ممکن ہے۔

اس اعتبار سے نظریہ اور قاعدہ کلیہ میں فرق ہے۔ مثلاً: "مشکل آسانی لاتی ہے" اور امور اپنے مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں، قواعد کلیہ ہیں جب کہ نظریہ مشترک وسیع مفہوم کے حامل امور کی عمومی اساس کا نام ہے اور قاعدہ اس ضابطے یا کلی معیار کو کہتے ہیں جو عمومی نظریہ کی مختلف جہات میں سے کسی ایک مخصوص جہت کو منضبط کرے۔

نظریۂ حق کو مندرجہ ذیل چار مباحث میں بیان کیا جائے گا

۱۔ حق کی تعریف اور اس کے ارکان

۲۔ حق کی اقسام

۳۔ مصادر حق اور اس کے اسباب

۴۔ حق کے احکام

بحث۱: حق کی تعریف اور اس کے ارکان

اس میں دو مطلب ہیں:

مطلب۱: حق کی تعریف

لغت میں حق کے مختلف معانی ہیں جو ایک ہی مفہوم یعنی "ثبوت اور وجوب" کے گرد گھومتے ہیں مثلاً ارشاد باری ہے: لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، یٰس۳۶ :۷ (تحقیق ان میں سے اکثر پر بات ثابت اور واجب ہو گئی، پس وہ ایمان نہیں لائیں گے۔) نیز لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ، الانفال ۸ :۸ (تاکہ اللہ حق کو ثابت اور ظاہر کر دے اور باطل کو مٹا دے) نیز جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ، الاسراء،۱۷:۸۱(حق آگیا اور باطل بھاگ گیا یعنی امر موجود اور ثابت آ گیا)۔ نیز ارشاد باری ہے: وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ، البقرہ ۲ :۲۴۱ (طلاق یافتہ عورتوں کے لیے دستور کے مطابق متاع ہے، جو متقی لوگوں پر واجب ہے)۔

حق کا اطلاق مقررہ حصہ پر بھی ہوتا ہے جیسے ارشاد باری ہے: وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ، لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ، المعارج، ۷۰ :۲۴۔۲۵ (وہ لوگ جن کے اموال میں سائل اور محروم افراد کے لیے مقررہ حصہ ہے) نیز حق کا اطلاق ظلم کے مقابلے میں عدل پر بھی ہوتا ہے مثلاً وَاللهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ، غافر ۴۰:۲۰ (اللہ عدل کے ساتھ فیصلہ کرتا ہے)۔

فقہاء میں سے بعض متاخرین فقہاء نے حق کی تعریف کی ہے: حق وہ حکم ہے جو شرعاً ثابت ہو[۱] لیکن یہ تعریف ان تمام حقوق کو شامل نہیں جنہیں فقہاء حقوق شمار کرتے ہیں۔ اس لیے جامع نہیں ہے کیوں کہ گاہے مال مملوک پر بھی حق کا اطلاق ہوتا ہے حالانکہ وہ حکم نہیں ہے۔ نیز ملکیت پر بھی حق کا اطلاق ہوتا ہے اور قانونی وصف پر بھی حق کا اطلاق ہوتا ہے جیسے حق ولایت، حق حضانت (پرورش کرنے کا حق) اور حق خیار، جائداد کے متعلقات مثلاً راستہ، آبپاشی کا ذریعہ اور نکاسی آب وغیرہ کے حقوق پر بھی حق کا اطلاق ہوتا ہے، معاہدات پر مرتب ہونے والے نتائج پر بھی حقوق کا اطلاق ہوتا ہے مثلاً خرید وفروخت کے معاہدے میں مال تجارت یا قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری۔

بعض معاصر اساتذہ نے بھی حق کی تعریف کی ہے۔ استاذ علی الخفیف کہتے ہیں، حق اس مصلحت کو کہتے ہیں جس کا شرعاً استحقاق ہو[۲]۔ یہ تعریف حق کی حقیقت اور ماہیت کو واضح نہیں کرتی بلکہ حق کی غرض وغایت اور مقصود بتاتی ہے کیوں کہ حق وہ تعلق ہے جو صاحب حق اور اس مصلحت کے درمیان ہوتا ہے جس سے صاحب حق استفادہ کرتا ہے۔

استاذ مصطفی زرقاء نے حق کی تعریف یوں کی ہے: حق اس اختصاص کو کہتے ہیں جسے شریعت مقرر کرتی ہے، خواہ وہ دائرہ اختیار کے اعتبار سے ہو یا ذمہ داری کے اعتبار سے[۳]۔ یہ عمدہ تعریف ہے کیوں کہ یہ حقوق کی تمام اقسام کو جامع ہے، حقوق دینیہ ہوں مثلاً اللہ کا بندوں پر حق جیسے نماز، روزے وغیرہ، یا شہری حقوق ہوں، مثلاً حق ملکیت یا ادب واحترام

---

(۱) حاشیۃ قمر الاقمار علی شرح المنار، از شیخ عبد الحلیم لکھنوی، آغاز بحث حقوق

(۲) مذکرات الحق والذمہ، ۳۶۔

(۳) المدخل الی نظریۃ الالتزام فی الفقہ ف۳، ص ۱۰ وبعد۔

سے متعلق ہوں جیسے بیٹے پر باپ کا حق اطاعت یا بیوی پر شوہر کا حق اطاعت یا عمومی حقوق ہوں جیسے حکومت کا شہریوں پر حق، یا مالی حقوق ہوں جیسے نفقہ یا غیر مالی ہوں جیسے کسی کی ذات پر حق ولایت۔

اس تعریف میں یہ امتیاز بھی ہے کہ اس نے حق کی حقیقت واضح کر دی ہے کہ یہ کسی متعین شخص کے ساتھ خصوصی تعلق کا نام ہے جیسے کہ فروخت کرنے والے کا مال تجارت کی قیمت کے اختصاص کا حق۔ اگر قیمت کا تعلق کسی خاص شخص سے نہ ہو بلکہ عام ہو جیسے کہ شکار کرنا، جنگل سے لکڑیاں کاٹنا، رفاہ عامہ کی چیزوں سے مستفید ہونا تو اُسے حق نہیں کہتے بلکہ وہ عوام الناس کے لیے عام اجازت ہے۔

"اختیار" کا تعلق کسی خاص شخص کے ساتھ ہوتا ہے جیسے پرورش کرنے کا حق یا کسی کی ذات پر ولایت کا حق یا کسی متعین چیز کے ساتھ جیسے ملکیت کا حق۔

ذمہ داری کا تعلق انسان پر واجب ہونے والے امور سے ہوتا ہے، ذمہ داری یا تو مالی ہوتی ہے جیسے قرض کی ادائیگی یا کسی متعین مقصد کی تکمیل کے لیے ہوتی ہے جیسے مزدور پر اپنا کام مکمل کرنے کی ذمہ داری۔

اس تعریف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں حق کا منبع اور مصدر کیا ہے، یہ منبع شریعت کا ارادہ ہے۔ اسلام میں حقوق خدائی عطیات ہیں اور ان کا منبع وہی ہے جو شرعی احکام کا منبع اور مصدر ہے۔ کوئی شرعی حق بلا دلیل ثابت نہیں ہو سکتا، پس حق کا منبع اور مصدر ذات الٰہی ہے، کیوں کہ اس کے سوا کوئی حاکم نہیں ہے اور اس کے سوا کسی کے لیے قانون سازی کا حقیقی استحقاق نہیں ہے۔ اسلام میں حق کا منبع نہ تو فطرت انسانی ہے اور نہ عقل انسانی۔ البتہ علماء قانون ذات الٰہی کو مصدر قانون بنانے میں جس امر سے خوف زدہ ہیں وہ یہ

ہے کہ اس کے نتیجے میں حقوق کے استعمال میں کامل آزادی معاشرے میں انارکی پیدا کر دے گی، اس خطرے سے بچنے کے لیے اسلام نے پہلے سے ہی حقوق کے استعمال میں افراد پر یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ وہ دوسروں کے حقوق کی رعایت کریں اور معاشرتی مصلحت کو نقصان نہ پہنچائیں۔ حق کا استعمال بلا قید نہیں بلکہ اس میں یہ پابندی ہے کہ اُسے اس طرح استعمال کیا جائے جس سے معاشرے کو فائدہ ہو اور دوسروں کو نقصان نہ پہنچے۔ شریعت میں حق کے بارے میں دو امور واجب ہوتے ہیں۔

ایک عام واجب ہے جو سب لوگوں پر ہے اور وہ یہ کہ شخصی حق کا احترام کیا جائے اور اس سے کسی طرح سے تعرض نہ کیا جائے۔

دوسرے خاص واجب ہے جو صاحب حق پر ہے کہ وہ اپنے حق کو اس طرح استعمال کرے جس سے دوسروں کا نقصان نہ ہو۔

مطلب ۲: حق کے ارکان

حق کے دو رکن ہیں: صاحب حق یعنی حق دار اور محل حق، محل حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے حق متعلق ہو اور جس کی طرف حق لوٹ آتا ہو۔ ایسی چیز کبھی متعین ہوتی ہے جس سے حق متعلق ہو جیسا کہ حق عینی (موجودہ شے سے متعلق) یا قرض (مستقبل کے ایک متعین شے سے متعلق حق)۔ حق شخصی کی صورت میں ایک تیسرا رکن بھی ہے جو مثلاً قرض دار اور قرض خواہ کے مابین ہوتا ہے۔ یہ وہ حق ہے جو قرض دار کے ذمہ ہوتا ہے اور اس میں ذمہ داری کی نوعیت اس طرح کی ہوتی ہے مثلاً قرض یا قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری یا کسی کام سے رکنے کی ذمہ داری مثلاً پڑوسی وغیرہ کو نقصان پہنچانے سے رُکنا، اور امانت رکھی ہوئی چیز کے استعمال سے رکنا۔ حق کا ذمہ دار شخص کبھی ایک متعین فرد یا متعین جماعت ہوتی ہے

جیسا کہ ادا قرض میں قرض دار یا غیر متعین افراد ہوتے ہیں جیسے عمومی واجبات جن کی ذمہ داری سب افراد پر ہوتی ہے، مثلاً دوسروں کے حقوق کا احترام کرنا اور ان حقوق کو پامال کرنے سے باز رہنا۔

صاحب حق

دینی حقوق میں صاحب حق اللہ کی ذات ہے اور دوسرے حقوق میں وہ حقیقی شخصیت (یعنی انسان) یا اعتباری شخصیت (جیسے کمپنیاں اور ادارے) صاحب حق ہیں جو محل حق کے ساتھ تعلق کے باعث اختیارات سے مستفید ہوتے ہیں۔

ماں کے پیٹ میں جنین کی تخلیق کے آغاز سے ہی انسان کی حقیقی شخصیت کی ابتدا ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ زندہ پیدا ہو، خواہ اس کی زندگی تقدیری (فرضی) ہو۔ اگر نومولود کا اکثر حصہ اس حالت میں پیدا ہوا کہ زندہ تھا تو حنفیہ اسے زندہ قرار دیتے ہیں، اور اگر کسی زیادتی کے باعث حمل گر جائے تو اُسے بھی زندہ فرض کیا جاتا ہے، یہ اس کی تقدیری (فرضی) زندگی ہے۔ مثلاً کسی شخص نے کسی حاملہ عورت کو مارا جس سے اس کا حمل مر کر گر گیا تو وہ حمل وارث ہوگا اور آگے اس کی وراثت بھی تقسیم ہوگی۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ نومولود صرف اس صورت میں زندہ سمجھا جائے گا جب کہ وہ پورے کا پورا زندہ پیدا ہو اور زندگی کی حالت میں ماں کے بدن سے مکمل طور پر الگ ہو گیا ہو۔ شام کے پرسنل لاء نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ نیز حنفیہ کے سوا فقہاء اس صورت میں جب کہ حمل مردہ حالت میں گر جائے صرف اس رائے پر اکتفا کرتے ہیں کہ اس کی دیت وراثت کے طور پر تقسیم ہوگی۔ (دیت یا مالی معاوضہ جو پیٹ کے بچے پر زیادتی کے عوض ادا کیا جائے گا اس کی مقدار شرعاً پچاس دینار یا پانسو درہم ہے)۔

حقیقی شخصیت (انسان) کا موت کے ساتھ اختتام ہو جاتا ہے، موت خواہ حقیقی ہو یا فرضی۔ فرضی سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مفقود الخبر ہے اور معلوم نہیں کہ زندہ ہے یا مر گیا ہے تو جب اس کے معاصر مر جائیں یا اس کی عمر نوے سال ہو جائے تو اسے مردہ فرض کر لیا جائے گا۔ لیکن موت کے باوجود انسان کے ذِمے کچھ حقوق، ذمہ داریاں اور حقوق کے وجوب کی اہلیت باقی رہتی ہے البتہ ان کی مقدار اتنی ہی ہوتی ہے جتنے اس شخص کے ترکے سے حقوق ادا کیے جاسکتے ہوں، چوں کہ یہ حقوق ضرورت کے تحت باقی رہتے ہیں اس لیے بقدر ضرورت ہی باقی رہیں گے۔ اس کی مزید وضاحت مال اور مالی ذمہ داریوں کے زیر عنوان آئے گی۔ مرنے والے نے زندگی میں اگر ایسا کام کیا ہے جو اس کی ملکیت کا باعث ہو تو اس کے مرنے کے بعد بھی اسے ملکیت حاصل ہو جائے گی، جیسے کسی نے شکار کے لیے جال لگایا اور اس کے مرنے کے بعد اس میں شکار پھنس گیا۔ اسی طرح زندگی میں کوئی ایسا کام کیا جس کا تاوان اس پر واجب ہوتا ہو تو وہ مرنے کے بعد بھی واجب ہوگا مثلاً کسی نے شارع عام پر گڑھا کھودا تھا جس میں کوئی جانور گر کر مر گیا ہو تو اس کی قیمت اس کے ترکے سے ادا کرنا ہوگی۔

فقہ اسلامی میں ایک اور قانون بھی موجود ہے جسے اعتباری یا معنوی شخصیت یا پھر شخصیت مجردہ کہتے ہیں، جس میں کچھ عام پہلوؤں سے بعض حقوق تسلیم کیے گئے ہیں۔ جیسے ادارے، تنظیمیں، کمپنیاں اور مساجد کیوں کہ ان اداروں کی ایسی شخصیتیں ہیں جو طبعی شخصیت (انسان) کے مشابہ ہیں، جس میں ملکیت کی اہلیت اور ثبوت حقوق اور ذمہ داریوں کی بجا آوری اور عمومی اعتبار سے مستقل ذمہ داریاں شامل ہیں، قطع نظر اس کے کہ اس ادارے کے تحت آنے والے افراد یا اس کے ارکان کی ذمہ داریاں کیا ہیں۔

اس قانون کے ثبوت کے بہت سے دلائل ہیں، جن میں نصوص بھی ہیں اور فقہی اجتہادات بھی۔ نصوص میں سے یہ حدیث نبویؐ ہے۔ "مسلمانوں کی ذمہ داری یکساں ہیں، جسے ادا کرنے میں ان کا ادنی فرد بھی شامل ہے"[1]۔ یعنی اگر مسلمانوں کا ایک شخص بھی اگر کسی دشمن کو امان دیتا ہے تو وہ ساری مسلم جماعت کی طرف سے امان ہو جاتی ہے۔ نیز امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی نصوص کا تعلق بھی اسی قسم ہے، نیز احتساب سے متعلق امور میں نہی عن المنکر کے جواز کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا تعلق بھی جماعت سے ہو یعنی ہر فرد کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ بد دیانتی کے خاتمے، برائی کے دفعیہ اور راستے کی گندگی، رکاوٹ وغیرہ کو دور کرنے اور اگر حرام رشتوں میں نکاح ہو جائے تو ان کو الگ کرانے میں اپنا کردار ادا کرے، خواہ اس میں اس کی کوئی ذاتی مصلحت نہ بھی ہو۔

اجتہادی دلائل میں سے یہ امر کہ بیت المال حکمرانوں کے ذاتی مال سے الگ ہوتا ہے اور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس کا کوئی وارث نہیں، اس کا وارث بیت المال ہے۔ اور لوگوں کے اموال (سرکاری خزانے) میں تصرف کے سلسلے میں حاکم امت کا نائب ہوتا ہے کہ لوگوں کی مصلحت کے مطابق اس مال کو خرچ کرے جیسا کہ وصی کو یتیم کے مال میں یتیم کی مصلحت کے مطابق تصرف کے اختیارات ہوتے ہیں۔ اسی طرح حاکم امت کی طرف سے معاہدے کرنے میں امت کا نائب ہوتا ہے۔ اور حکمران کی موت اور معزولی کے باوجود معاہدے جاری رہتے ہیں۔ نیز جو ملازمین اور کارپردازان حکومت کسی حکمران نے مقرر کیے ہوں وہ اس حاکم کی موت سے معزول نہیں ہوں گے۔ نیز عدالتی فیصلے جاری کرنے میں اگر قاضی حقوق اللہ

(۱) امام احمد نے حضرت علیؓ سے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۷: ۲۷۔

میں غلط فیصلہ سنا دیتا ہے مثلاً جھوٹے گواہوں کی گواہی پر چور کا ہاتھ کاٹ دیتا ہے تو اُسے دیت نہیں دینا ہوگی بلکہ اس کا تاوان بیت المال سے دیا جائے گا۔

نیز اجتہادی دلائل میں سے یہ امور بھی شامل ہیں جیسے وقف کی ملکیت کا جواز، اور وقف پر جو دوسروں کے حقوق واجب ہوتے ہیں انہیں ادا کرنا، نیز مسجد کے لیے وقف اور وصیت کا جواز ہے۔ چوں کہ وقف کا ناظم محض نائب ہوتا ہے، لہٰذا وقف کے ذمے قرض کی ادائیگی ناظم کی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ نیز وقف کے لیے جن اشیاء کی خریداری ضروری ہو، وہ خرید سکتا ہے اور اس کی قیمت وقف کی آمدنی سے ادا کرے گا۔ پس وقف ہی مالک ہوتا ہے وہی قرض دار اور قرض خواہ ہوتا ہے، وقف کا متولی نہیں، متولی تو محض وقف کا نگران اور امین ہے البتہ اگر متولی وقف کی مصلحت میں خیانت کرے اور اس میں ناجائز تصرف کرے یا وقف کرنے والے کی شرائط کی خلاف ورزی کرے تو اپنے فعل کے نتائج کا ذمہ دار ہوگا۔

بحث ۲: حق کی اقسام

حق کے معنی کے تنوع کی وجہ سے حق کی مختلف اقسام ہیں ان میں سے اہم اقسام ان کے احکام اور ان پر مرتب ہونے والے نتائج کا ہم ذیل میں ذکر کریں گے:

پہلی تقسیم: صاحب حق کے اعتبار سے

اس اعتبار سے حق کی تین انواع ہیں: اللہ کا حق، بندے کا حق اور مشترک حق۔ یعنی ایسا حق جس میں اللہ اور بندے دونوں کے حقوق جمع ہو جاتے ہیں لیکن کبھی اللہ کا حق غالب ہوتا ہے اور کبھی بندے کا حق غالب ہوتا ہے[۱]۔

۱۔ اللہ کا حق (یا عام حق)

حق اللہ سے مراد وہ حق ہے جس میں اللہ کے قرب، اس کی عبادت و تعظیم اور شعائر دین کی اقامت کی نیت ہو یا لوگوں کے عمومی نفع کا مقصد پیش نظر ہو، کسی ایک شخص کا مفاد پیش نظر نہ ہو، ان حقوق کو اللہ کی طرف اس لیے منسوب کیا جاتا ہے کہ ان کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے، ان کا نفع عام ہوتا ہے یعنی یہ پورے معاشرے کے حقوق ہوتے ہیں۔

پہلے حق کی مثال: مختلف عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، جہاد، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، نذر، قسم، ذبح کرتے وقت اور ہر اہم کام شروع کرتے ہوئے اللہ کا نام لینا۔

دوسرے حق کی مثال: جرائم سے رُکنا اور حدود کا نفاذ (حد زنا، حد قذف، حد سرقہ، حد حرابہ، اور نشہ آور اشیاء کے استعمال پر حد) اور مختلف جرائم کے ارتکاب پر تعزیری سزائیں اور رفاہ

---

(۱) دیکھیے: حنفیہ کی کتب اصول فقہ، التقریر والتحبیر، ۲: ۱۰۴ - ۱۱۱؛ کشف الاسرار، ۲: ۱۳۶؛ التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۵۱ وبعد؛ حاشیۃ نسمات الاسحار، ۳۵۹۔

عامہ سے متعلق اشیاء مثلاً نہریں، راستے اور مساجد وغیرہ کی حفاظت جو کہ معاشرے کے لیے لازمی ضرورت کی چیزیں ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک حقوق اللہ کی آٹھ اقسام ہیں جو اصول فقہ میں بیان کی جاتی ہیں۔ اللہ کے حق کے احکام بہت زیادہ ہیں۔ حق اللہ کو نہ معاف کیا جا سکتا ہے۔ نہ اس پر صلح ہو سکتی ہے اور نہ اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، نہ اسے تبدیل کرنا جائز ہے۔ جب چوری کا مقدمہ حاکم کی عدالت میں پہنچ جائے تو جس کی چوری ہوئی ہے اس کے معاف کرنے سے یا چور کے ساتھ مصالحت کرنے سے حد سرقہ معاف نہیں ہو گی۔ اور شوہر کے یا کسی دوسرے کے معاف کر دینے سے یا عورت کی رضامندی کی وجہ سے حد زنا معاف نہیں ہو گی۔

اس حق میں وراثت کے احکام نہیں چلتے۔ اگر کسی شخص کی عبادات قضا ہو گئیں تو اس کے مرنے کے بعد وہ وارثوں پر واجب نہیں ہوں گی، ہاں اگر وہ فدیہ دینے کی وصیت کر جائے تو الگ بات ہے۔ اسی طرح کسی شخص کے جرم کی ذمہ داری اس کے ورثاء پر نہیں آتی۔

اللہ کے حقوق سے متعلق سزاؤں میں تداخل (متعدد بار کے جرم کو ایک جرم قرار دینا) کا عمل جاری ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے کئی بار بدکاری کی یا کئی بار چوری کی اور اُسے ہر دفعہ سزا نہیں ملی تو ایک ہی سزا دی جائے گی۔ کیوں کہ سزا کا مقصد تنبیہ اور جرم سے باز رکھنا ہے اور یہ مقصد ایک بار کی سزا سے حاصل ہو جاتا ہے[1]۔ ان جرائم پر سزا دینا حاکم کی ذمہ داری ہے، وہی لوگوں کی عبادات ترک کرنے یا ان میں سستی دکھانے پر تادیب کر سکتا ہے، وہی جرائم پیشہ لوگوں کو انارکی پھیلانے اور جرائم کے ارتکاب سے روکنے کے لیے ان کو حدود کی اور تعزیری سزائیں دے سکتا ہے۔

---

(۱) البدائع، ۷: ۵۵ وبعد، ۸۶؛ المبسوط، ۹: ۱۸۵۔

۲۔ انسان (بندے) کا حق

بندے کے حق کا مقصد اس کے مفاد اور مصلحت کا تحفظ ہے، خواہ وہ حق عام ہو مثلاً صحت، اولاد، اموال کا تحفظ، امن و حفاظت کا قیام، جرائم کی بیخ کنی، دشمنی کا خاتمہ اور ریاست کے عمومی ذرائع اور وسائل سے استفادہ، یا حق خاص ہو مثلاً مالک کا اپنی ملک کے تحفظ کا حق، خریدار کا مال تجارت اور فروخت کرنے والے کا قیمت میں حق، کسی شخص کا مال تلف ہونے پر تاوان وصول کرنے کا حق، غصب شدہ مال کی واپسی کا حق، عورت کا شوہر سے نفقہ وصول کرنے کا حق، ماں کا اپنے بچے کی پرورش کا حق، باپ کا اپنی اولاد پر ولایت کا حق، انسان کا کام کرنے کا حق وغیرہ۔

اس حق کا حکم یہ ہے کہ صاحب حق اپنا حق چھوڑ سکتا ہے، معاف کر سکتا ہے، اس پر مصالحت کر سکتا ہے، کسی کو حق کی ادائیگی سے بری اور فارغ کر سکتا ہے، اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور تداخل (متعدد ذمہ داریوں کی ایک بار ادائیگی) نہیں ہو سکتا۔ ہر دفعہ کے جرم پر الگ سزا دی جاتی ہے اور اس حق کی ادائیگی کے مطالبہ کا تعلق صاحب حق یا اس کے ولی سے ہے۔

۳۔ حق مشترک

حق مشترک سے مراد وہ حق ہے جس میں دونوں حقوق جمع ہوں، اللہ کا حق اور بندے کا حق لیکن یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو گا یا بندے کا حق غالب ہو گا۔

پہلے کی مثال: مطلقہ کی عدت ہے، اس میں اللہ کا حق یہ ہے کہ نسب خلط ملط ہونے سے تحفظ فراہم کیا جائے اور بندے کا حق یہ ہے کہ اس کی اولاد کے نسب کی حفاظت کی جائے، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے، کیوں کہ نسب کی حفاظت کا نفع عام ہے جو سارے معاشرے

سے متعلق ہے جس میں انسانی معاشرے کو انارکی اور خودکشی سے بچانا ہے۔ نیز انسانی زندگی، عقل، صحت اور مال کا تحفظ بھی اس کی مثال ہے کہ اس میں دونوں حقوق جمع ہیں لیکن اللہ کا حق غالب ہے کیوں کہ اس میں سارے معاشرے کا عام فائدہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک[1] حد قذف (کسی پر بدکاری کا جھوٹا الزام لگانے والے کو اسی کوڑے لگانا) بھی اس کی مثال ہے کہ اس میں دو حقوق ہیں۔ جس پر تہمت لگائی گئی ہے، اس کا حق ہے کہ اس پر سے الزام دور کیا جائے اور اس کی عزت واحترام کا دفاع کیا جائے اور اللہ کا یہ حق ہے کہ لوگوں کی عزتوں کا تحفظ کیا جائے اور جہان کو فساد سے محفوظ کیا جائے اور دوسرا حق غالب ہے[2]۔

اس کا حکم پہلی قسم یعنی حق اللہ کی طرح ہے، کیوں کہ اس میں حق اللہ غالب ہے۔

دوسرے کی مثال: حق قصاص جو مقتول کے ولی کو حاصل ہوتا ہے، اس میں دو حقوق ہیں، اللہ کا حق، جو یہ ہے کہ معاشرے کو قتل ایسے گھناؤنے جرم سے پاک کیا جائے اور انسان کا حق کہ قاتل کو قتل کر کے انسانی غیظ وغضب کو ٹھنڈا کیا جائے اور مظلوم کو مطمئن کیا جائے۔ اور دوسرا حق غالب ہے کیوں کہ قصاص کی بنیاد برابری پر ہے، ارشاد باری ہے: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، المائدہ ۵: ۴۵ (ہم نے ان پر فرض کیا کہ جان کے بدلے جان) اور برابری میں بندے کے حق کو ترجیح ہے۔

---

(۱) فتح القدیر، ۴: ۱۹۴؛ البدائع، ۷: ۵۶؛ المبسوط، ۹: ۱۱۳؛ ردالمحتار والدرالمختار، ۴: ۱۸۹۔

(۲) شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیز ابن رشد کے مطابق امام مالک کا اظہر قول یہ ہے کہ حد قذف خالص اس شخص کا حق ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو کیوں کہ قذف عزت کے خلاف جرم ہے اور عزت اس کا حق ہے، پس اس پر سزا بھی اُسی کا حق ہے۔

اس کا حکم دوسری قسم کی طرح ہے یعنی اپنے تمام احکام میں بندے کے حقوق کی طرح ہے۔ مقتول کے ولی کو اختیار ہے کہ قاتل کو معاف کر دے۔ اس سے مال کے بدلے صلح کر لے بلکہ اللہ نے معاف کرنے اور مصالحت کرنے کو مستحب قرار دیا، ارشاد ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ، البقرہ ۲: ۱۷۸ (جسے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے تو دستور کے مطابق اس سے مطالبہ کیا جائے اور عمدگی سے دیت ادا کی جائے، یہ تمہارے رب کی طرف سے آسانی اور رحمت ہے)۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا، الاسراء ۱۷: ۳۳ (جو شخص ظلم سے قتل کیا گیا، ہم نے اس کے ولی کو اختیار دے دیا ہے، پس وہ قتل کرنے میں حد سے تجاوز نہ کرے، بے شک اس کی مدد کی جائے گی)۔

بندے کے حق کی تقسیم

بندے کے صاحب حق ہونے کے اعتبار سے اس کے حق کی دو طرح تقسیم کی گئی ہے:

پہلی تقسیم: وہ حقوق جو معاف ہو سکتے ہیں اور وہ جو معاف نہیں ہو سکتے

ا۔ وہ حقوق جو معاف ہو سکتے ہیں: اصل یہ ہے کہ تمام شخصی حقوق معاف ہو سکتے ہیں، بخلاف اشیاء کے جن میں معافی کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً حق قصاص، حق شفعہ، حق

خیار، چھوڑے جاسکتے ہیں اور انہیں مالی معاوضے کے بدلے اور بلا معاوضہ دونوں طرح معاف کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ وہ حقوق جو چھوڑے نہیں جاسکتے: مذکورہ بالا عام اصل سے کچھ حقوق مستثنیٰ ہیں جو چھوڑے نہیں جاسکتے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ وہ حقوق جو ابھی ثابت نہ ہوئے ہوں، مثلاً بیوی مستقبل کے لیے اپنا شب باشی اور نفقہ کا حق چھوڑے یا خریدار مال کو دیکھے بغیر دیکھ کر خریدنے کا اختیار چھوڑ دے، وصیت کرنے والے کی زندگی میں وصیت پر اعتراض کرتے ہوئے وارث اپنا حق چھوڑ دے یا خرید وفروخت سے پہلے شفعہ کرنے کا حق رکھنے والا (شریک یا پڑوسی) اپنا حق شفعہ چھوڑ دے۔ یہ تمام حقوق نہیں چھوڑے جاسکتے کیوں کہ ابھی یہ حقوق ثابت ہی نہیں ہوئے۔

ب۔ ایسے حقوق جو کسی شخص کی ذاتی ناگزیر صفت کے حوالے سے ثابت ہوئے ہوں: مثلاً باپ یا دادا کا چھوٹے بچوں پر ولایت کا حق۔ یہ حق ان کی ذاتی صفت سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے ان کے چھوڑ دینے سے ختم نہیں ہوگا۔ اسی طرح امام ابویوسف کے نزدیک وقف کرنے والے کا مال وقف پر ولایت کا حق، اس کے لیے ثابت رہے گا، خواہ اس نے اس کی شرط رکھی ہو یا اپنے حق سے دست بردار ہوگیا ہو کیوں کہ یہ حق اس کے حق ملکیت کا ثمرہ ہے۔

ج۔ وہ حقوق جن کو چھوڑ دینے سے شرعی احکام تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے طلاق دینے والا اپنی مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے کا حق چھوڑ دے یا ہبہ کرنے والا رجوع کرنے کا حق چھوڑ دے یا وصیت کرنے والا وصیت سے رجوع کرنے کا حق ترک کر دے۔

اسی طرح جو شخص کسی متعین چیز کا مالک ہے وہ اس چیز پر سے اپنی ملکیت ختم کر دے تو یہ درست نہیں، کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک چیز جو کسی کی ملکیت میں تھی، اب وہ

کسی کی ملکیت نہیں رہی آوارہ جانور کی مانند ہو جائے گی جس کا کوئی مالک نہ ہو۔ جاہلی دور میں اس طرح جانور آزاد چھوڑ دینے کی جو رسم تھی شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے مَا جَعَلَ اللهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَآئِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ، المائدہ ۵ :۱۰۳ (اللہ نے کوئی بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام مقرر نہیں کیے[1]۔ (یہ جاہلی عرب کی جانوروں کے بارے میں مشرکانہ رسمیں تھیں) پس اس آیت سے یہ اصول طے ہوا کہ اسلام میں سائبہ (جانوروں کو چھوڑ دینا کہ ان کا کوئی مالک نہ ہو) کا کوئی تصور نہیں ہے۔ شرعی حکم میں یہ ضروری ہے کہ متعین اشیاء کا لوگوں میں سے کوئی نہ کوئی مالک ہو۔

اگر کوئی مالک اپنا حق اس طرح چھوڑ دیتا ہے کہ اس کا کوئی دوسرا مالک نہیں بنتا تو اس سے شریعت کے حکم میں تبدیلی آجاتی ہے اور یہ درست نہیں، کیوں کہ شریعت کے مقرر کردہ احکام کو تبدیل کرنے کا اختیار کسی کو نہیں ہے۔

د۔ ایسے حقوق جن سے کسی دوسرے کا حق وابستہ ہو جیسے ماں اپنے بچے کی پرورش کا حق چھوڑ دے یا طلاق دینے والا عدت کا حق چھوڑ دے یا جس کا مال چوری ہوا ہو وہ چور کی حد کے سلسلے

---

(۱) بحیرۃ: وہ بکری جو پانچ بچے جن چکی ہو اور پانچویں مادہ بکری ہو، سائبۃ: وہ اونٹنی جو بتوں کے نام پر چھوڑ دی جاتی تھی، جہاں چاہتی چر چگ سکتی تھی، اس کا دودھ صرف مہمان کو دیا جا سکتا تھا اور اس پر سواری کی ممانعت تھی۔ وصیلۃ: وہ اونٹنی جو پہلے نر اور پھر مادہ بچہ جنے، عرب کہتے تھے کہ مادہ اپنے بھائی سے آملی ہے، اس لیے نر کو بتوں کے نام پر ذبح نہیں کرتے تھے جیسا کہ ان کے ہاں معمول تھا کہ نر اور مادہ میں سے نر کو ذبح کر دیتے اور مادہ کو زندہ رہنے دیتے تھے۔ حام یا حامی: وہ نر اونٹ جس کی نسل سے دس بچے پیدا ہوئے ہوں، تفسیر ابن کثیر ۲: ۱۰۷ وبعد۔

میں اپنا حق چھوڑ دے، چوں کہ یہ حقوق مشترک ہیں اس لیے اگر انسان کو اپنا حق چھوڑنے پر اختیار حاصل ہو تب بھی وہ کسی دوسرے کا حق ختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

۲۔دوسری تقسیم: ایسے حقوق جن میں وراثت چلتی ہے اور وہ جن میں نہیں چلتی

ایسے حقوق کہ جن میں ضمانت (گارنٹی) مقصود ہوتی ہے ان میں وراثت جاری ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے مثلاً قرض کی ادائیگی کے لیے رہن رکھی ہوئی چیز کو روکے رکھنا یا قیمت وصول کرنے کے لیے مال تجارت کو روک لینا یا قرض کی ذمہ داری اٹھانے کا حق، کیوں کہ یہ لازمی اور تاکیدی حقوق ہیں۔

نیز حقوق ارتفاق (حق خیار، کرایہ دار کا رہائش میں حق وغیرہ) میں بھی وراثت جاری ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے مثلاً پانی یا راستے کا حق، کیوں کہ یہ حقوق جائداد کے تابع ہیں اور جائداد کے ساتھ لازم ہیں۔

نیز خیار تعیین اور خیار عیب کے حقوق میں وراثت جاری ہونے پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کیوں کہ خیار تعیین میں بیع لازم ہوتی ہے اور مختلف اشیاء میں سے کسی ایک کو پسند کرنے سے حق وابستہ ہوتا ہے اور خیار عیب میں بیع تب مکمل ہوگی جب مال تجارت عیب سے پاک ہو، پس یہ حق ورثاء کے لیے بھی ثابت ہے تاکہ انہیں نقصان اور غبن سے بچایا جاسکے۔

خیار شرط، خیار رویت، قرض کی مدت اور مالِ غنیمت میں مال غنیمت کے حصول کے بعد اور تقسیم سے پہلے غنیمت ہتھیانے والے کے حق میں وراثت جاری ہونے کے سلسلے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حقوق اور منافع میں وراثت جاری نہیں ہوتی کیوں کہ وراثت موجود مال میں جاری ہوتی ہے جو متعین شے ہو اور حقوق و منافع حنفیہ کے نزدیک اموال نہیں ہیں۔ قرض جب تک کسی کے ذمے ہے وہ مال نہیں کیوں کہ قرض تو ایک صفت ہے جو روپے سے وابستہ ہے اور حقیقتاً اسی روپے کی واپسی قرض میں نہیں ہوتی بلکہ اس کی مثل کی واپسی ہوتی ہے لیکن اس میں وراثت جاری ہوتی ہے کیوں کہ یہ مال حکمی ہے یعنی ایک اعتباری شے ہے جس کا قرض خواہ مالک ہوتا ہے اور وہ اس کے سرمائے میں موجود ہوتی ہے، پس انجام کے اعتبار سے قرض مال ہے۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حقوق، منافع اور قرضوں میں وراثت جاری ہوتی ہے کیوں کہ یہ اموال ہیں، نیز ارشاد نبوی ہے: "جس کسی نے مال یا کوئی حق چھوڑا تو وہ ورثاء کا ہے اور جس نے کوئی ذمہ داری یا بال بچے چھوڑے تو وہ میری ذمہ داری ہے"[1]۔

(۱) بخاری، مسلم اور احمد نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: "کوئی مسلمان ایسا نہیں کہ میں دنیا اور آخرت میں اس کا ولی نہ ہوں اور اگر چاہو تو یہ آیت پڑھ النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ (الاحزاب، ۶:۳۳) پس جو مومن مر جائے اور مال چھوڑ جائے تو اس کے وارث اس کے مالک ہوں گے اور اگر قرض اور افلاس چھوڑ جائے تو ان کا معاملہ میرے پاس لے آؤ، میں ان کا ولی ہوں"۔ ضیاع سے مراد یہ ہے کہ ان کے پاس کچھ نہ ہو (نیل الاوطار ۶: ۵۷)۔

محل حق کے اعتبار سے تقسیم

حق اپنے متعلقہ محل کے اعتبار سے مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم ہوتا ہے۔ مالی اور غیر مالی، حق شخصی اور حق عینی، حق مجرد اور حق غیر مجرد۔

ا۔ مالی حقوق اور غیر مالی حقوق

مالی حقوق وہ ہیں جو اموال اور ان کے منافع سے متعلق ہوں یعنی جن کا محل مال ہو یا مال سے وابستہ منفعت ہو۔ جیسے کہ فروخت کرنے والے کا قیمت میں اور بیچنے والے کا مال تجارت میں حق، حق شفعہ، حقوق ارتفاق (حق خیار، کرایہ دار کا رہائش میں حق وغیرہ)۔

غیر مالی حقوق وہ ہیں جو اموال کے ساتھ متعلق نہ ہوں مثلاً حق قصاص، آزادی کے حق کی تمام اقسام، عورت کا حق طلاق یا علیحدگی کا حق جس کا سبب نان نفقہ نہ دینا ہو یا جنسی بیماریاں یا عورت کو ایذا دینا، بدسلوکی کرنا، گھر سے طویل عرصہ باہر رہنا یا قید ہو جانا ہو۔ بچے کی پرورش کا حق، نفس پر ولایت کا حق وغیرہ اسی طرح دیگر سیاسی اور طبعی حقوق ان میں شامل ہیں۔

۲۔ شخصی حق اور متعین حق

شریعت نے ایک فرد کا دوسرے پر جو حق مقرر کیا ہے وہ حق شخصی ہے، اس کا محل یا تو کسی کام کو انجام دینا ہے مثلاً فروخت کرنے والے کا حق کہ وہ قیمت وصول کرے اور خریدنے والے کا حق کہ وہ مال تجارت وصول کرے، قرض کی وصولی کا حق اور ضائع کی ہوئی یا غصب کی ہوئی چیز کا معاوضہ لینے کا حق، بیوی یا قریبی عزیز کا اخراجات وصول کرنے کا حق۔ یا اس کا

محل کسی کام سے رکنا ہے جیسے امانت رکھنے والے کا امین پر یہ حق کہ وہ امانت رکھی ہوئی چیز کو استعمال نہ کرے۔

حق شخصی کے تین عناصر ہیں: صاحب حق، محل حق اور مکلف یا قرض دار۔ البتہ اس حق کے دونوں فریقوں کا باہمی تعلق ہی واضح اور ظاہر ہوتا ہے، اور محل حق یعنی مال کا تعلق حق کے ساتھ واضح اور ظاہر نہیں۔

حق عینی سے مراد وہ حق ہے جو شریعت نے کسی فرد کو کسی متعین چیز پر دیا ہو، پس صاحب حق اور ایک مادی متعین چیز کا باہمی تعلق جس کے باعث صاحب حق کو اس چیز پر مکمل اختیار حاصل ہوتا ہے حق عینی کہلاتا ہے۔ جیسے حق ملکیت جس کے ذریعے سے مالک کو اپنی مملوکہ شے پر تصرف کا مکمل اختیار ہوتا ہے کہ اس شے پر، اس کے ثمرات پر اور اس کے استعمال پر اُسے اختیار ہے، اور کسی جائداد کا کسی دوسری جائداد پر مقرر حق مثلاً راستے سے گزرنے یا پانی گزارنے کا حق، یا پڑوسی کی دیوار پر شہتیر رکھنے کا حق یا رہن رکھی ہوئی کسی شے کو اس وقت تک روکنے کا حق جب تک کہ قرض ادا نہ کیا جائے۔

حق عینی کے فقط دو عناصر ہیں: صاحب حق اور محل حق۔

متعین حق اور شخصی حق کی خصوصیات

ان دونوں حقوق میں سے ہر ایک کی چند امتیازی خصوصیات ہیں، جن میں سے مندرجہ ذیل خصوصیات اہم ہیں:

۱۔ حق عینی کے مالک کے لیے اپنے حق سے متعلق چیز کا پیچھا نہ چھوڑنے کا حق ہے جب کہ حق شخصی میں یہ حق نہیں ہے۔ یعنی حق عینی کے مالک کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی چیز کا پیچھا نہ چھوڑے، خواہ وہ کسی کے قبضے میں ہو اور خواہ جتنی بار اس کا قبضہ تبدیل ہوا ہو، مثلاً کسی شخص

نے کوئی چیز غصب کی، پھر فروخت کر دی یا اس سے کسی اور نے چھین لی اور مختلف ہاتھوں میں ادلتی بدلتی رہی تو مالک کو یہ حق ہے کہ وہ اس آخری شخص کے خلاف دعویٰ کرے جس کے قبضے میں ہے۔

البتہ حق شخصی میں صرف اصل ذمہ دار سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے یعنی مقروض یا اس قرضے کی ادائیگی کی ذمہ داری اُٹھانے والے سے۔

اس فرق کا سبب یہ ہے کہ حق عینی کا تعلق کسی متعین فرد سے نہیں بلکہ چیز سے ہے اور چیزیں ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتی رہتی ہیں، جب کہ حق شخصی کا تعلق مکلف یا مقروض ہے اس لیے اس کے بارے میں کسی دوسرے سے نہیں پوچھا جا سکتا، ہاں اگر دوسرا اس کی ذمہ داری اُٹھالے تو ذمہ دار ہو جائے گا جیسا کہ کفالہ اور حوالہ میں ہوتا ہے۔

۲۔ حق عینی کے مالک کو ترجیح اور اولویت کا حق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے بہت سے قرض خواہ ہیں تو عام قرض خواہوں میں اس شخص کو ترجیح اور امتیاز حاصل ہو گا جس نے قرض کے بدلے کوئی چیز رہن کے طور پر رکھی ہوئی ہے۔

حق شخصی کے مالک کو ترجیح حاصل نہیں ہو گی سوائے چند استثنائی صورتوں کے، مثلاً تہمت یا شک کی حالت میں لہٰذا تندرستی کی حالت کے قرض کو بیماری کی حالت کے قرض پر ترجیح ہو گی، یا ضرورت کی حالت میں مثلاً تجہیز و تکفین کے اخراجات کو ترکے سے متعلق دوسرے تمام حقوق پر ترجیح ہو گی، بیوی اور چھوٹی اولاد کے اخراجات کو دوسرے معمول کے قرضوں پر ترجیح ہو گی، یا عوام کی مصلحت کے لیے، مثلاً لوگوں کے عام قرضوں پر حکومت کے قرضوں کو ترجیح ہو گی۔

۳۔ حق عینی کا محل باقی نہ رہنے کی صورت میں اس حق کا ختم ہونا ہے: اگر حق عینی کا محل باقی نہ رہا تو حق ختم ہو جائے گا اور معاہدہ باطل ہو جائے گا۔ اگر مال تجارت خریدار کے قبضے سے پہلے فروخت کرنے والے کے قبضے میں ہی ضائع ہو جائے تو معاہدہ باطل ہو جائے گا اور مال تجارت کی وصولی میں خریدار کا حق ختم ہو جائے گا۔ اگر کرائے کا مکان جل جائے تو کرائے کا معاہدہ ختم ہو جاتا ہے اور کرایہ دار کا حق انتفاع باقی نہیں رہتا۔

اگر حق شخصی کا محل باقی نہ رہے تو حق ختم نہیں ہوتا اور معاہدہ باطل نہیں ہوتا۔ اگر قرض میں لیا ہوا مال ضائع ہو جائے تو قرض خواہ کا حق ختم نہیں ہوتا کیوں کہ قرض کا تعلق ذمہ داری سے ہے متعین مال سے نہیں ہے۔ اگر بیع سلم میں مال تجارت ضائع ہو جائے تو فروخت کرنے والے پر اس کا متبادل فراہم کرنا واجب ہے۔

۳۔ حقوق مجردہ اور غیر مجردہ

مجرد حق: وہ حق ہے کہ صاحب حق صلح یا معافی کے ذریعے اُسے چھوڑ دے تو محل حق مکلف یا قرض دار کے پاس اُسی طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ معافی سے پہلے اس کے پاس تھا، معافی کی وجہ سے محل حق میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مثلاً کوئی قرض خواہ اگر اپنا قرض معاف کر دے تو قرض کی رقم اُسی طرح مقروض کی ملکیت رہے گی جیسا کہ معافی سے پہلے اس کی ملکیت تھی یا کوئی شخص اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو جائداد اُسی طرح خریدار کے قبضے میں رہے گی جیسا کہ پہلے تھی، اسی طرح مدعی کا مدعیٰ علیہ کو قسم دینے کا حق یا حق خیار یا اوقاف کے وظائف میں حق چھوڑ دینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حق غیر مجرد: وہ حق ہے جسے چھوڑنے سے محل حق پر فرق پڑتا ہے مثلاً حق قصاص قاتل کی گردن اور اس کے خون سے متعلق ہے اگر حق قصاص چھوڑ دیا جائے تو قاتل پر اس کا یہ اثر مرتب ہو گا کہ مقتول کے اولیاء کے لیے قاضی کے فیصلے کے بعد اسے قتل کرنا جائز تھا لیکن معافی کے بعد اس کا خون معصوم ہو گیا اور اُسے قتل کرنا جائز نہیں رہا۔ مثلاً شوہر کا اپنی بیوی سے لطف اندوز ہونے کا حق، جس کے باعث وہ اپنے شوہر کے سوا کسی دوسرے کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنے کی مجاز نہیں لیکن اگر شوہر طلاق کے ذریعے اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو عورت آزاد ہو جائے گی اور جس سے چاہے شادی کر لے[1]۔ اس تقسیم کا فائدہ یہ ہے کہ:

غیر مجرد حق کا معاوضہ دیا جا سکتا ہے جیسا کہ مقتول کے ولی خون بہا لے کر اور شوہر مالی معاوضہ لے کر اپنا حق چھوڑ سکتے ہیں۔

حق مجرد میں معاوضہ لینا جائز نہیں، جیسا کہ جان اور مال کی ولایت اور حق شفعہ، البتہ یہ حنفیہ کی رائے ہے۔ حنفیہ کے سوا دوسرے لوگوں کے نزدیک مالی معاوضہ لینا جائز ہے۔

تیسری تقسیم: عدالتی عمل داری اور عدم عمل داری

عدالت کی دخل اندازی کے قابل ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے حق کی دو قسمیں ہیں: حق دیانی اور حق قضائی۔ حق دیانی وہ ہے جس میں عدالت کی دخل اندازی نہیں ہو سکتی اور کسی وجہ سے قاضی اس حق کو واجب قرار نہیں دے سکتا۔ مثلاً قاضی کے سامنے وہ حق ثابت نہ ہو سکتا ہو، البتہ اس نوع کے حق میں انسان اپنے پروردگار اور اپنے ضمیر کے سامنے

---

(۱) شیخ علی الخفیف، احکام المعاملات الشرعیہ، ۳۸۔

جواب دہ ہوتا ہے۔ اگر کوئی قرض خواہ عدالت میں اپنا قرض ثابت نہیں کر سکا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب وہ قرض مقروض کے ذمہ باقی نہیں رہا بلکہ مقروض پر واجب ہے کہ فوراً قرض ادا کرے۔ جو شادیاں سرکاری دستاویزات میں رجسٹرڈ نہیں ہوتیں وہ بھی دیانتاً ثابت ہوتی ہیں اور ان پر شرعی احکام مثلاً نفقہ اور اولاد کا نسب ثابت ہونا وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

حق قضائی وہ حق ہے جو عدالتی اختیارات میں آتا ہے اور عدالت میں ثابت کرنا ممکن ہے۔ اس تقسیم کا نتیجہ یہ ہے کہ احکام دیانیہ کا دارومدار نیتوں، واقعات اور حقائق پر ہے جب کہ احکام قضائیہ کا دارومدار ظاہری امر پر ہے، ان میں نیتوں، واقعات اور حقائق کو نہیں دیکھا جاتا۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو غلطی سے طلاق دے دی اور اس کی نیت طلاق دینے کی نہیں تھی تو قاضی ظاہری حالات کے پیش نظر طلاق کا فیصلہ دے دے گا کیوں کہ اس کے لیے حقیقت تک رسائی ممکن نہیں اور طلاق کا حکم قضائی حکم ہوگا جب کہ دیانتاً طلاق واقع نہیں ہوگی۔ آدمی کو اختیار ہے کہ وہ اپنے اور اللہ کے درمیانی معاملے کے مطابق عمل کرے اور مفتی کو بھی ایسا ہی فتویٰ دینا چاہیے کیوں کہ شوہر نے حقیقتاً طلاق دینے کی نیت نہیں کی تھی۔

بحث ۳: حق کے مصادر اور اسباب

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ حق کا بنیادی اور بلاواسطہ مصدر اور سبب شریعت ہے۔ شریعت ہی حقوق کا اساسی مصدر اور واحد سبب ہے البتہ گاہے شریعت دوسرے اسباب کے بغیر بلاواسطہ حقوق کی تخلیق کرتی ہے، مثلاً مختلف عبادات کا حکم، اقرباء پر خرچ کرنے کا حکم یا جرائم اور محرمات کی ممانعت، پاکیزہ رزق کو مباح قرار دینا وغیرہ امور میں شرعی دلائل ہی ان حقوق کے بلاواسطہ اسباب و مصادر ہیں۔ گاہے شریعت دوسرے اسباب کے توسط سے حقوق اور احکام کی تخلیق کرتی ہے ایسے اسباب جنہیں لوگ اختیار کرتے ہیں مثلاً معاہدہ نکاح

جس سے بیوی کے نفقہ اور میاں بیوی میں وراثت وغیرہ کے حقوق پیدا ہوتے ہیں یا معاہدہ بیع جس سے فروخت کرنے والا قیمت اور خریدار مال تجارت کا حق دار ہوتا ہے یا غصب جو غصب کی ہوئی چیز کے ضائع ہونے پر تاوان واجب کرتا ہے۔ ان صورتوں میں معاہدے اور غصب ان حقوق کے بلاواسطہ اسباب ہیں اور شرعی دلائل بالواسطہ۔

زیرِ نظر عنوان میں ان اسباب سے بحث کی گئی ہے جو بلا واسطہ اسباب ہیں، خواہ وہ شرعی دلائل ہیں یا ایسے اسباب ہیں جن کو شرعی دلائل نے اسباب قرار دیا ہے۔ یہاں مصدر سے مراد وہ چیز نہیں ہے جو کسی امر کو واجب قرار دینے کا حقیقی سبب ہے، کیوں کہ اس صورت میں تمام مصادر کی بنیاد صرف شریعت یا قانون ہے اور بس۔

ذمہ داریوں(۱) کے حوالے سے حق کے مصادر پانچ ہیں: شریعت، معاہدہ، محض ارادہ، ارادہ، نفع بخش عمل، نقصان دہ عمل۔

معاہدہ کی مثال جیسے خرید وفروخت، ہبہ اور اجارہ، محض ارادہ کی مثال جیسے کسی چیز کا وعدہ اور نذر، شریعت کی مثال جیسے اقرباء اور بیوی کا نفقہ، ولی اور وصی کی ذمہ داری، ٹیکس نافذ کرنا، نقصان دہ عمل کی مثال جیسے اگر کسی نے دوسرے کی چیز دانستہ ضائع کر دی یا غصب کر لی تو زیادتی کرنے والے پر تاوان کا وجوب، نفع بخش عمل کی مثال مثلاً کسی شخص کا ایسا قرض ادا کر دینا جو اس کے خیال میں اس کے ذمے تھا، بعد میں معلوم ہوا کہ اس کے ذمے نہیں تھا۔ یا کسی دوسرے کا قرض اس کے کہے بغیر ادا کر دینا یا کوئی ایسی چیز خریدنا جس کے بارے میں بعد میں معلوم ہو کہ وہ کسی اور کی ملکیت تھی، اس صورت میں صاحب حق کے

---

(۱) التزام، وہ امر جو ذمہ داری پیدا کرنے کا باعث ہو۔

لیے جائز ہے کہ وہ دوسرے شخص سے اپنے خرچ کیے ہوئے مال کا مطالبہ کرے کیوں کہ دوسرا شخص اس کا جائز حق دار نہیں تھا۔

ان تمام مصادر کو صرف ایک مصدر "واقعہ شرعیہ، قانونی حقیقت" کے تحت ذکر کیا جاسکتا ہے۔ قانونی حقیقت یا تو فطری اور طبعی ہوگی جیسے ہمسائیگی، قرابت اور بیماری وغیرہ، یا اختیاری ہوگی۔ پھر اختیاری یا تو ایسے مادی اعمال پر مشتمل ہوگی جو ممنوع ہیں تو اس کی مثال نقصان دہ عمل ہے، یا ایسے اعمال پر مشتمل ہوگی جو ایک طرف سے جائز ہیں، جیسے نفع بخش فعل ہے یا شرعی تصرفات ہوں گے۔ شرعی تصرفات اگر یک طرفہ ہوں تو یہ محض ارادہ ہے اور اگر کثیر الجہات ہوں تو وہ معاہدہ ہے[1]۔

یاد رہے کہ یہ مصادر ہی وہ اسباب ہیں جو براہ راست ذمہ داری عائد کرتے ہیں، تمام شرعی تصرفات اور مادی افعال کا بالواسطہ مصدر شریعت ہے۔

حق عینی کے مصادر وہ اسباب ہیں جو ملک تام یا ملک ناقص کا باعث بنتے ہیں اور ان کی تفصیل نظریہ ملکیت کی بحث میں آئے گی۔

ڈاکٹر سنہوری لکھتے ہیں: فقہ اسلامی میں مصادر حقوق کو (خواہ ان کا تعلق ذمہ داریوں سے ہو یا حقوق عینی سے) دو بڑے مصادر میں منحصر کیا جاسکتا ہے جیسا کہ مغربی قانون یا مروجہ قوانین میں ہے اور وہ دو مصادر ہیں: قانونی تصرف اور قانونی حقیقت[2]۔

قانونی تصرف معاہدوں اور محض ارادے پر مشتمل ہے جب کہ قانونی حقیقت نفع بخش اور نقصان دہ عمل کو شامل ہے۔

---

(۱) استاذ زرقا، المدخل الی نظریة الالتزام، ۴۹۔ ۵۲۔

(۲) سنہوری، مصادر الحق فی الفقه الاسلامی، ۱: ۲۹۔

آخر میں یہ یاد رہے کہ اقرار کسی حق کی تخلیق کا باعث نہیں ہوتا بلکہ فقہاء کی راجح رائے یہ ہے کہ اقرار کے ذریعے صرف حق کی اطلاع دی جاتی ہے جیسا کہ قاضی کے فیصلے سے کوئی حق تخلیق نہیں ہوتا بلکہ قاضی کا فیصلہ محض حق کو ظاہر کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔

البتہ اگر قاضی جھوٹی گواہی پر فیصلہ کرے اور جھوٹ ظاہر نہ ہو تو بظاہر اس کا فیصلہ حق کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے لیکن قضاءً نہ کہ دیانتاً۔

یہ فقہ اسلامی کا مشہور مسئلہ ہے کہ آیا قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہو جاتا ہے یا صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بحث ۴: حق کے احکام

حق کے احکام سے مراد وہ آثار و نتائج ہیں جو صاحب حق کا حق ثابت ہونے کے بعد مرتب ہوتے ہیں اور وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حق کا حصول: صاحب حق کو تمام جائز شرعی اور قانونی ذرائع سے اپنا حق حاصل کرنے کا اختیار ہو گا۔

الف۔ عبادات میں اللہ کا حق اس طرح ادا کیا جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے عبادت فرض کی ہے، خواہ وہ معمول کے حالات میں ہو یعنی عزیمت میں یا استثنائی حالات میں یعنی رخصت میں جیسا کہ نماز میں قصر کرنا، مریض اور مسافر کا رمضان کا روزہ چھوڑ دینا، بیماری میں یا پانی نہ ملنے کی صورت میں مٹی سے تیمم کرنا یا حج سے عاجز آدمی کا حج بدل کرانا یا اگر زبردستی کی جا رہی ہو اور دل ایمان پر مطمئن ہو تو زبان سے کلمہ کفر کہنا۔

اگر کوئی شخص عبادت سے رک جائے: اگر عبادت ایسا حق ہے جو مال سے متعلق ہے مثلاً زکوٰۃ تو حاکم جبراً اس سے زکوٰۃ وصول کر کے شرعی مصارف میں تقسیم کر دے اور اگر حق

مال سے متعلق نہیں ہے تو اگر اداءِ حق سے باز رہنے کا عمل ظاہر ہے تو حاکم اپنے ذرائع کو بروئے کار لاتے ہوئے اسے اداءِ حق پر آمادہ کرے اور اگر مخفی ہے تو اللہ تعالیٰ خود ایسے شخص کو دنیا میں مصائب و آلام میں اور آخرت میں دردناک عذاب میں مبتلا کرے گا۔

جرائم اور ممنوعات میں اللہ کا حق ادا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ لوگ ایسے افعال کے ارتکاب سے باز رہیں اور اگر لوگ ان سے باز نہ رہیں تو اللہ کے حق کا تقاضا یہ ہے کہ ان افعال کے مرتکب افراد کو عدالتی فیصلے کے بعد صاحب اختیار حاکم یا اس کا نائب سزا دے تاکہ باہمی ظلم وجور، فتنہ وفساد، دشمنی اور عداوت کو روکا جا سکے، انارکی پھیلانے اور معاشرے کو تہ و بالا کرنے کے عمل کا سدباب ہو سکے۔

ب۔ بندے کا حق ادا کرنے کا طریقہ: حق کی ادائیگی جس شخص کے ذمے ہے اس سے اس کے اختیار اور رضامندی سے حق وصول کیا جائے اور اگر وہ حق ادا کرنے کے لیے تیار نہ ہو تو اگر وہ چیز جس سے حق متعلق ہے بعینہ اس کے پاس موجود ہو مثلاً غصب یا چوری کیا ہوا مال یا امانت یا جس چیز سے حق متعلق ہے اس کی جنس موجود ہو مثلاً غصب شدہ مال ضائع ہو گیا لیکن اس کی مانند دوسرا مال موجود ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں حق دار کا خود حق وصول کرنا فتنے یا نقصان کا باعث ہو سکتا ہو یا اصل شے ضائع ہو گئی ہو اور اس کی مانند مال بھی موجود نہ ہو بلکہ دوسری جنس سے مال موجود ہو تو ان تمام صورتوں میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ حق دار خود حق وصول نہ کرے بلکہ عدالتی فیصلے کے ذریعے اپنا حق حاصل کرے۔

اگر جس شخص کے ذمے حق ہے اس کے پاس حق کی جنس کا مال موجود ہو اور حق دار کے خود وصول کر لینے سے کوئی فتنہ اور ضرر پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تب بھی مالکیہ اور حنابلہ

کا مشہور قول یہ ہے کہ حق دار عدالتی فیصلے کے ذریعے اپنا حق وصول کرے[۱] کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی تمہارے پاس امانت رکھے، اس کی امانت ادا کرو اور جو تمہارے ساتھ خیانت کرے اس کے ساتھ بھی خیانت نہ کرو"[۲]۔ نیز نبی اکرم ﷺ نے ابوسفیان کی بیوی ہندہ کے بارے میں یہ فیصلہ سنایا تھا کہ وہ شوہر کی لاعلمی میں بھی اپنا حق وصول کر سکتی ہیں، آپؐ نے فرمایا: "دستور کے مطابق جس قدر تمہارے لیے اور تمہاری اولاد کے لیے کافی ہو اتنا لے لیا کرو"[۳]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق خواہ وہی متعین شے ہو یا اس کی جنس ہو، وصول کرنے کے لیے عدالتی فیصلہ ضروری ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے[۴] کہ حق دار کا یہ حق ہے کہ وہ جس طریقے سے چاہے اپنا حق وصول کر لے خواہ حق کی جنس سے ہو یا جنس کے سوا مال ہو، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ، الشوری ۴۲ :۴۰ (برائی کا بدلہ اسی قدر برائی ہے) وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ، النحل ۱۶ :۱۲۶ (اگر تمہیں سزا دینا ہو تو اسی قدر سزا دو جتنی کہ تم پر زیادتی کی گئی ہے) دو چیزوں میں ہر اعتبار سے مثلیت نہیں ہو سکتی، صرف

---

(۱) شرح الكبير للدردير، ۴: ۳۳۵؛ القوانين الفقهية، ۳۵۹؛ المغنی، ۸: ۲۵۴ وبعد۔

(۲) ترمذی، ابوداؤد نے اسے حسن بتایا ہے، حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) احمد، ترمذی کے سوا صحاح کی تمام کتب نے روایت کی ہے۔ (نیل الاوطار، ۶ :۳۲۳؛ سبل السلام، ۳: ۲۱۹)۔

(۴) مغنی المحتاج، ۴: ۱۶۲؛ المهذب، ۲ :۲۸۲۔

مال میں مثلیت ہوتی ہے۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "جو شخص کسی کے پاس اپنی کوئی چیز بعینہ پائے تو وہ اپنی چیز کا حق دار ہے"[۱]۔

اگر لی جانے والی شے حق کی جنس سے ہو تو حنفیہ کی رائے[۲] وہی ہے جو شافعیہ کی ہے، لیکن اگر غیر جنس ہو تو حنفیہ خود لینے کو جائز قرار نہیں دیتے۔ ابن عابدین کے بقول آج کے دور میں فتویٰ اس پر ہے کہ خود اسی جنس سے ہو یا جنس کے سوا مال ہو اپنا حق وصول کرنا جائز ہے کیوں کہ لوگ اپنی ذمہ داریاں پوری کرنے میں کوتاہی کرتے ہیں اور قرض ادا کرنے میں لیت ولعل سے کام لیتے ہیں۔

یاد رہے کہ یہ بحث جسے فقہ میں "حق دست رس میں آ جانا" کہتے ہیں۔ ایسے معاملات کے اہم احکام سے متعلق ہے جس میں عدالتی احکام اور دیانت پر مبنی احکام میں فرق ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے پاس اپنے حق کا مال یا سامان بعینہ موجود پائے اور وہ شخص اُسے واپس کرنے میں پس وپیش کر رہا ہو یا قرض کا انکار کر دے تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیانت کے طور پر حق دار اپنا حق خود وصول کر سکتا ہے البتہ عدالتی فیصلہ اس عمل کی توثیق نہیں کرے گا۔ دیانتاً یہ حکم ضرورت کا تقاضا ہے اور اوپر مذکور حدیث "جو شخص اپنی کوئی چیز کسی دوسرے کے پاس پائے تو وہ اس کا حق دار ہے"[۳]۔ میں اس کی اجازت دی گئی ہے۔

---

(۱) احمد، ابوداؤد اور نسائی نے سمرہ بن جندبؓ سے روایت کی۔

(۲) فتح القدیر، ۴: ۲۳۶؛ رد المحتار و الدرالمختار، ۲: ۲۱۹ وبعد، ۲۶۵۔

(۳) وہبة الزحیلی، نظریة الضرورة الشرعیه، ۱۸۸، وبعد: طبع ۱ وبعد۔

وصول ہونے والے حق کی نوعیت

حق کی وصولی میں اصل حکم یہ ہے کہ وہ عدل پر مبنی ہو۔ اگر حق کی نوعیت معلوم ہو اور مقدار متعین ہو مثلاً مکان کی قیمت یا کرایہ یا قرض کی رقم تو وصولی میں اس پر اضافہ جائز نہیں، خواہ خود وصول کرے یا قاضی فیصلہ دے۔

اگر حق مطلق ہے جس کی نوعیت اور مقدار مقرر نہیں تو لوگوں میں جو متعارف ہو اس کے مطابق درمیانے درجے کی چیز وصول کی جائے۔ پس زکوٰۃ میں درمیانے درجے کا مال لیا جائے، نہ تو بہت عمدہ اور نہ بہت گھٹیا۔ درمیانے درجے کے مال کی وصولی کے بارے میں کئی نصوص موجود ہیں جن کو عرف کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے مثلاً ارشاد ربانی ہے: وَعلَى الْمُوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، البقرہ ۲ :۲۳۳ (والد کے ذمے دودھ پلانے والی مطلقہ ماؤں کی خوراک اور لباس ہے، دستور کے مطابق)۔ نیز وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُواْ أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ، البقرہ ۲ :۲۳۳ (اگر تم چاہو کہ اپنی اولاد کو کسی دوسری عورت کا دودھ پلاؤ تو اگر تم دستور کے مطابق ان کی اجرت انہیں دے دو تو ایسا کرنا کوئی گناہ نہیں)۔ قسم کے کفارے میں درمیانے درجے کے کھانے کی صراحت موجود ہے۔ ارشاد ربانی ہے: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ، المائدہ ۵:۸۹ (قسم کا کفارہ یہ ہے کہ جو کھانا تم اپنے خاندان کو کھلاتے ہو، اس میں سے درمیانے درجے کا کھانا دس مسکینوں کو کھلاؤ)۔ اوسط سے مراد، درمیانی قسم کا کھانا اور درمیانی تعداد میں کھانا کھلانا ہے۔ پس بیوی اور قریبی عزیزوں کا نفقہ جو نص کے ذریعے واجب ہے وہ عرف کے مطابق درمیانے

درجے کا ہے اور صدقہ فطر میں کسی شہر میں استعمال ہونے والا عام غلہ واجب ہے، جو اس شہر کی اکثر آبادی میں بطور خوراک متعارف ہو۔

اگر کوئی شخص زکوٰۃ ادا نہ کرے تو اس سے جرمانے کے طور پر عمدہ قسم کا مال یا جتنا واجب ہو اس سے دو گنا لینا جائز ہے کیوں کہ ارشاد نبوی ہے "جو کوئی ثواب کی نیت سے زکوٰۃ دیتا ہے اُسے اس کا ثواب ملے گا اور جو زکوٰۃ ادا نہیں کرے گا ہم اس سے زکوٰۃ وصول کریں گے اور اتنا مال مزید لیں گے، یہ ہمارے رب کے سخت فیصلوں میں سے ایک فیصلہ ہے"[1]۔

ا۔ حق وصول کرنے اور ادا کرنے میں نرمی کا برتاؤ

اصل حکم تو یہ ہے کہ حق پورے کا پورا وصول کیا جائے لیکن شریعت نے اسے مستحسن قرار دیا ہے کہ اگر حق دار اپنا سارا یا بعض حق محض نرمی، احسان اور ایثار کے طور پر چھوڑ دے، بالخصوص جب کہ مقروض یا جس کے ذمے حق ہے وہ تنگی میں ہو تو یہ نیکی کا کام ہے، جس پر ثواب ملتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ،البقرہ۲ :۲۸۰ (اگر مقروض تنگ دست ہو تو اُسے کشادگی آنے تک مہلت دو، اور اگر قرض معاف کر دو تو تمہارے لیے بہتر ہے، اگر تمہیں معلوم ہو) اس آیت میں "تصدق" سے مراد قرض معاف کر دینا ہے۔

---

(۱) احمد، نسائی اور ابوداؤد نے بہز بن حکیم سے اپنے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کی ہے، الفاظ یہ ہیں: "جو ثواب کی نیت سے دے گا اُسے ثواب ملے گا اور جو روک لے گا۔ ہم اس سے وصول کر کے رہیں گے اور اس کے ساتھ مزید اونٹ اللہ کی طرف سے جرمانے کے طور پر وصول کریں گے"۔ نیل الاوطار، ۴ :۱۲۱ وبعد۔

عورت کا اپنے بعض حقوق معاف کر دینے یا سارے کا سارا مہر معاف کر دینے کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: وَآتُواْ النَّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا، النساء۴:۴ (عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دیا کرو، اگر وہ اپنی مرضی سے کچھ حصہ معاف کر دیں تو اُسے کھا سکتے ہو، خوشی سے، مزے سے)۔ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ، البقرہ، ۲ :۲۳۷ (اگر تم بیویوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو اور ان کے لیے مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر مقرر کیا ہے اس کا نصف ادا کرو، ہاں اگر وہ معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے)۔ حق قصاص کی معافی کے بارے میں ارشاد ہے: وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ، الاسراء، ۱۷ :۳۳ (جو کوئی مظلوم مارا گیا، اس کے ولی کو ہم نے اختیار دیا ہے، پس وہ قتل کرنے میں حد سے تجاوز نہ کرے، اس کی مدد کی جائے گی)۔

حقوق سے دست برداری کے سلسلہ میں ایک آیت ہے جو عام قانون بیان کرتی ہے اور وہ ہے: وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، الشوریٰ ۴۲ :۴۰ (برائی کا بدلہ اُسی قدر برائی ہے، پس جو کوئی معاف کر دے اور اصلاح کرے تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ہے)۔

۲۔ حق کی حفاظت

شریعت نے اس امر کو یقینی بنایا ہے کہ حق دار کے حق کی حفاظت کی جائے اور اس کے لیے متعدد اقدامات کیے گئے تا کہ کسی قسم کی حق تلفی نہ ہو مثلاً اللہ کے سامنے جواب دہی، معاشرتی ذمہ داری اور عدالتی چارہ جوئی کا حق۔

عبادات حقوق اللہ کی ایسی قسم ہے جن کی حفاظت کے لیے شریعت نے ایمان کے تقاضوں اور غیرت دینی کو برانگیختہ کر کے اس میں کوتاہی پر عذاب کی وعید سنائی اور بجا آوری پر دنیوی نعمتوں اور اخروی ثواب کا وعدہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ شرعی ذمہ داریوں کے بیان کے لیے نازل ہونے والی آیات بالعموم یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ (البقرہ ۲: ۲۸۲) سے شروع کی گئی ہیں تا کہ معلوم ہو کہ ان امور کی بجا آوری ایمان کا تقاضا ہے۔

عبادات کے تحفظ کے لیے ایک اور انتظام بھی کیا گیا ہے اور وہ ہے حسبہ[(۱)] (احتساب) یعنی اگر اچھے کام چھوڑ دیے جائیں تو امر بالمعروف کیا جائے اور بُرے کام کیے جائیں تو نہی عن المنکر کیا جائے۔ یہ ایک ایسا حق ہے جو امت کے ہر فرد کو اور محتسب یا احتساب کے نگران کو حاصل ہے۔ محتسب کو یہ حق ہے کہ وہ نماز، زکوٰۃ یا رمضان میں صدقہ

---

(۱) حسبہ سے مراد وہ حکومتی ادارہ ہے جس کا کام یہ ہے کہ لوگوں کی اور بازاروں کی نگرانی کرے اور دیکھے لوگ دینی آداب سے منحرف تو نہیں ہو رہے۔ نیز تاجروں اور صنعت کاروں کی نگرانی کرے کہ وہ چور بازاری، ملاوٹ، گراں فروشی اور غیر معیاری مال کی تیاری نہ کریں۔ اس ادارے کی ذمہ داری ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اور یہ ادارہ ''بلدیہ'' کے ادارے کے مشابہ ہے جو بازاروں کی نگرانی کرتا ہے اور ''امن عامہ'' کے ادارے کے مشابہ ہے جو آداب کی نگرانی کرتا ہے اور نیابت عامہ کے قائم مقام ہے جس کی ذمہ داری مجرموں کو عدالت میں پیش کرنا ہے۔

فطر کے تارک کو ان عبادات کے ادا کرنے کا حکم دے اور ہر مسلمان کو یہ حق ہے کہ وہ کسی بھی گناہ کے ارتکاب پر کسی بھی شخص کے خلاف محتسب یا قاضی کی عدالت میں شکایت کرے تاکہ گناہ کے مرتکب کی اس طرح تادیب کی جا سکے جس سے وہ گناہ چھوڑ دے اور عبادات کی بجا آوری کے لیے تیار ہو جائے۔

اللہ کے دوسرے حقوق کا بھی یہی معاملہ ہے کہ ان کے تحفظ کے لیے دینی جذبے اور احتساب دونوں سے کام لیا جاتا ہے۔

جہاں تک بندوں کے حقوق کا تعلق ہے تو ان کے تحفظ کے لیے ایک طرف دینی جذبے کو بروئے کار لایا گیا ہے کہ ہر شخص پر دوسرے کے حقوق کا احترام واجب ہے، خواہ وہ مال سے متعلق ہوں یا آبرو سے یا جان سے، دوسری طرف جس کے ذمے حق واجب ہو اور وہ ادا نہ کر رہا ہو تو اس کے خلاف عدالتی چارہ جوئی کا اختیار دیا گیا ہے۔

اس طرح شریعت نے تمام دینی، معاشرتی، خاص اور عام حقوق کے تحفظ کا اہتمام کیا ہے کہ حق دار کے حق کا احترام کیا جائے، اس پر کسی قسم کی زیادتی نہ ہو اور زیادتی کرنے والے کو سزا دی جائے۔

۳۔ تالیف، نشر واشاعت اور تقسیم کا حق

الف۔ حق مؤلف جو جدید قوانین میں حق ادبی کے عنوان کے تحت زیر بحث آتا ہے جسے ہمارے خیال میں استصلاح یا مصلحت مرسلہ کے قاعدے کی بنیاد پر شریعت میں تحفظ حاصل ہے۔ استصلاح یا مصلحت مرسلہ سے وہ اوصاف مراد ہیں جو اگرچہ شرعی تصرفات اور مقاصد سے ہم آہنگ ہوں لیکن شریعت میں ان کے ثبوت یا عدم ثبوت کے بارے میں کوئی متعین دلیل نہ ہو تاہم منافع کے حصول یا مفاسد کے دفعیہ کے حکم سے وابستہ

کر کے ان کے بارے میں حکم معلوم کیا جا سکتا ہو)۔ ہر ایسا عمل جس میں کوئی مصلحت یا جو ضرر اور نقصان سے بچنے کے لیے ہو وہ شرعاً مطلوب ہوتا ہے۔

مؤلف اپنی تالیف کی تیاری میں بہت محنت کرتا ہے، پس وہ اس تالیف کا سب سے بڑا حق دار ہے خواہ وہ حق مادی منافع کی شکل میں ہو یعنی اپنے عمل سے وہ مادی فوائد حاصل کرنا چاہتا ہو یا معنوی منافع کی شکل میں ہو کہ اس تالیف کی نسبت اس کی طرف ہو۔ یہ حق ہمیشہ مؤلف کے لیے مختص رہتا ہے اور اس کے بعد اس کے وارثوں کو منتقل ہو جاتا ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے جسے بخاری اور دوسری کتب نے روایت کیا کہ: "جو کوئی مال یا کوئی حق چھوڑ جائے تو وہ وارثوں کا ہے"۔

اس بناء پر کسی کتاب کی دوبارہ طباعت یا اس کی فوٹو کاپی کرانا مصنف کی حق تلفی ہے، شرعاً معصیت ہے اور ایسی چوری ہے کہ جس میں اگر مطبوعہ نسخے ظلم و زیادتی کر کے آگے تقسیم کر دیے گئے تو اس کا تاوان مؤلف کو ادا کرنا اور اُسے جو ادبی نقصان پہنچا ہے اس کا معاوضہ دینا ضروری ہے۔ یہ حکم تمام تالیفات کے بارے میں ہے، خواہ ان پر "حق طباعت مؤلف کے لیے محفوظ ہے" لکھا ہوا ہو یا نہ ہو۔ کیوں کہ عرف اور قانون نے اس حق کو دوسرے شخصی حقوق کی طرح تسلیم کیا ہے اور حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک منافع بھی قیمتی اموال شمار ہوتے ہیں۔ کیوں کہ اشیاء سے منافع حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے نہ کہ محض ان کی ذات اور ہر قسم کے مال سے سب سے بڑی غرض ان سے فائدہ اُٹھانا ہی ہے، جیسا کہ شیخ الاسلام عزالدین بن عبد السلام نے اس کی وضاحت کی ہے۔ بلکہ حنفیہ کے متاخرین فقہاء نے تین غصب شدہ اشیاء کے منافع کا تاوان ادا کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔ مالِ وقف، یتیم کا مال اور وہ مال جو استعمال کے لیے تیار کیا گیا ہو۔

مؤلف جب کوئی کتاب طبع کرواتا ہے تو اس سے دو مقصد پیش نظر ہوتے ہیں: علم کی نشر واشاعت اور تالیف سے مادی یا معنوی مفاد۔ پس کسی بھی تالیف کی ہر طباعت مؤلف کا خاص حق ہے۔

بعض ناشرین کتب یہ کہتے ہیں کہ وہ کسی تالیف کی دوسری، تیسری طباعت یا اس کی فوٹو کاپی کر کے علم کی اشاعت اور مؤلف کی خدمت کر رہے ہیں۔ یہ محض شیطانی حیلہ جوئی اور مال کمانے کا ایک فاسد ذریعہ ہے۔ کیوں کہ حرام کسی طریقے سے حلال کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ ان ناشرین کی بات اس لیے بھی غلط ہے کہ اگر کتاب اپنی شہرت کی وجہ سے اس درجے کی نہ ہوتی کہ اس کی طبع ثانی سے انہیں مادی منافع کے حصول کی کوئی امید نہ ہو تو کبھی بھی اس کی دوسری طباعت کے لیے تیار نہ ہوتے۔

البتہ وہ قدیم کتابیں جن کے مؤلفین کے ورثاء کا کوئی علم نہیں ان کو دوبارہ طبع کرانے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ کسی نشریاتی یا طباعتی ادارے نے اس کتاب پر مزید کام نہ کروایا ہو مثلاً اس پر حواشی، تعلیقات یا اس پر رموز اوقاف لگوائے ہوں یا اس کی تصحیح کی محنت کی ہو تو اس کی طباعت جائز نہیں ہے۔

ب۔ نشر واشاعت اور تقسیم کے حق کا فیصلہ اس معاہدے اور اتفاق کی روشنی میں ہوگا جو مؤلف، ناشر اور تقسیم کندہ کے درمیان ہوتا ہے۔ اس میں تمام فریقوں کو معاہدے کی تمام شرائط مثلاً کتنی تعداد میں طباعت ہوگی اور معاہدہ کتنی مدت کے لیے ہوگا وغیرہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے معاہدوں کی پاس داری کا حکم دیا ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ ، المائدہ ۵ :۱ (اے ایمان والو، معاہدوں کی پاس داری کرو) اور أَوْفُواْ بِالْعَهْدِ ،الاسراء ۱۷ :۳۴ (وعدے کی پابندی کرو)۔

اس بناء پر شرعاً معاہدے کی دفعات توڑنا حرام ہے۔ مؤلف کے لیے جائز نہیں کہ جب کسی ایک ادارے سے کتاب کی طباعت واشاعت کا معاہدہ ہو جائے تو اس مدت میں کسی دوسرے ادارے سے معاہدہ جائز نہیں۔ یاد رہے کہ ادارہ طباعت واشاعت کے لیے محنت کرتا ہے تو اس کے بدلے میں نفع کماتا ہے اور شہرت کتاب کے موضوع کی مقبولیت کے باعث ہوتی ہے نہ کہ اس کی شکل وصورت کی بناء پر۔ کتاب کی شکل وصورت کی حیثیت ثانوی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں کہ طباعت واشاعت کا ادارہ مؤلف اور اس کی کتاب کی شہرت میں اضافہ کا باعث بنتا ہے، اس لیے ادارہ مؤلف کے شرح منافع سے بھی بلند تر شرح سے معاوضہ وصول کرنے کا حق رکھتا ہے۔

ج۔ اسی طرح کسی کتاب کے ترجمہ کی اشاعت مؤلف کی اجازت اور اس کے ساتھ معاہدے کے بعد ہونی چاہیے۔ مؤلف اور ناشر کا حق معاہدے کے مطابق نفع کی شرح میں سے متعین ہونا چاہیے یا مؤلفین اور ناشرین کے ہاں جو عرف میں طے ہو، اس کے مطابق ہر ایک کا حصہ مقرر ہو گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نیکی وہ ہے جس پر نفس اور دل مطمئن ہو اور گناہ وہ ہے جس کی دل میں کھٹک ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس سے آگاہ نہ ہو جائیں۔ بلاشبہ مؤلف کا حق قوانین اور عرف میں تسلیم شدہ ہے اور بلا اجازت طباعت اور نقول مؤلف کی حق تلفی اور اس کے ساتھ ظلم وزیادتی ہے۔ ایسا کام کرنے والے عام طور پر ذمہ داری سے گریزاں ہوتے ہیں اور اپنے گناہ کا اعتراف کرنے کا حوصلہ نہیں رکھتے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ کام ظلم ہے اور صاحب حق کو اس کا معاوضہ ماننا ضروری ہے۔ اور مسلمانوں کو اپنی ذمہ داریوں اور

معاہدوں کے مطابق حقوق کی ادائیگی کرنا دوسری اقوام کی بہ نسبت زیادہ ضروری ہے۔ اللہ سچ کہتا ہے اور سیدھی راہ دکھاتا ہے۔

۴۔ جائز طریقے سے حق کا استعمال: ہر انسان کا فرض ہے کہ اپنے حق کو اس طرح استعمال کرے جیسے شریعت نے حکم دیا ہو اور اس کی اجازت دی ہو۔ ایسے طریقے سے اپنے حق کو استعمال کرنا درست نہیں جس سے دوسرے کسی شخص کو ضرر ہو، خواہ فرد ہو یا جماعت۔ خواہ ضرر قصداً ہو یا بلا ارادہ۔ اپنے مال کو ضائع کرنا اور اُسے بے جا خرچ کرنا جائز نہیں کیوں کہ شریعت نے اس کی اجازت نہیں دی۔

ملکیت کا حق یہ ہے کہ آدمی اپنی مملوکہ جگہ میں جو اور جیسی چاہے عمارت بنائے لیکن یہ درست نہیں کہ ایسی عمارت تعمیر کرے جس سے پڑوسی کی روشنی اور ہوا رک جائے۔ اپنی عمارت میں ایسی کھڑکی نہیں کھول سکتا جس سے پڑوسی خواتین پر نگاہ پڑتی ہو کیوں کہ اس سے پڑوسیوں کو تکلیف ہوتی ہے۔

وضعی قوانین کے ماہرین کے نزدیک انسان کا اپنے حق کو اس طرح استعمال کرنا جس سے خود اُسے یا کسی دوسرے کو نقصان ہو، حق کے استعمال میں تعسف کہلاتا ہے۔

اگر کوئی شخص کوئی ایسا کام کرے جس کا اُسے حق نہیں تو اُسے تعسف نہیں کہتے بلکہ دوسرے کی حق تلفی کہتے ہیں۔ کرایہ دار اگر مکان کو اس طرح استعمال کرتا ہے جس سے مکان کو نقصان ہوتا ہے تو اسے تعسف کہیں گے اور اگر مکان غصب کرلیتا ہے تو یہ تعسف نہیں زیادتی ہے۔

حکام اور ملازمین کا قانونی حدود سے اور اپنے اختیارات سے تجاوز کرنا مثلاً لوگوں کے مال غصب کرنا یا ظالمانہ ٹیکس لگانا حق کے استعمال میں تعسف نہیں بلکہ ناجائز اختیارات کا

استعمال اور حق سے تجاوز ہے جس کے مرتکب کو سزا دینا اور تعزیر واجب ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار بن یاسر کو کوفہ اور مغیرہ بن شعبہ کو بصرہ کی گورنری سے معزول کر دیا تھا جب ان دونوں صوبوں کے لوگوں نے ان کی شکایت کی۔ عبد الملک بن مروان نے ولایت مظالم (آج کی پارلیمنٹ) قائم کی تاکہ اگر گورنروں، ٹیکس کلکٹروں اور سرکاری ملازمین میں سے کوئی لوگوں کے ساتھ ظلم کرے یا اپنے اختیارات اور حدود سے تجاوز کرے تو اس کا محاسبہ ہو سکے۔

تعسف کی حرمت کے دلائل

تعسف کے حرام ہونے کے کئی ایک دلائل ہیں، جن میں سے چند ایک درجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَّتَعْتَدُواْ ، البقرہ۲ :۲۳۱ (جب عورتوں کو طلاق دو اور وہ اپنی عدت کو پہنچنے لگیں تو انہیں دستور کے مطابق روک لو یا دستور کے مطابق چھوڑ دو، انہیں نقصان پہنچانے کے لیے نہ روکو تاکہ تم ان پر زیادتی کر سکو)۔ شریعت نے بیوی سے رجوع کے حق کا اُسے نقصان پہنچانے کی نیت سے استعمال ممنوع قرار دیا ہے، جیسا کہ جاہلیت میں لوگ کرتے تھے کہ شوہر بیوی کو طلاق دے دیتا اور جب عدت ختم ہونے کے قریب ہوتی تو اس سے رجوع کر کے پھر طلاق دے دیتا، شریعت نے اس سے منع کیا ہے۔ اور چوں کہ نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے پس تعسف حرام قرار پایا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے ورثاء کے حصے بیان کرنے کے بعد فرمایا: مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللهِ ، النساء۴ :۱۲ (وصیت پوری کرنے اور قرض ادا کرنے

کے بعد، ضرر نہ پہنچایا جائے، یہ اللہ کا حکم ہے) اللہ نے ایسی وصیت سے منع فرمایا ہے جس سے ورثاء کو نقصان پہنچانا مقصود ہو مثلاً وارث کے حق میں وصیت کرنا یا ایک تہائی سے زائد ترکہ کی وصیت کرنا۔ اور یہاں بھی نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے، پس تعسف حرام ٹھہرا۔

۳۔ ارشاد ربانی ہے: وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ، النساء، ۴ :۵ (بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو، جسے اللہ نے تمہارے قیام کا ذریعہ بنایا اور انہیں اس میں سے کھانے پہننے کو دو) اللہ نے حکم دیا ہے جو بے وقوف اپنا مال ضائع کرتا ہو اُس پر پابندی عائد کر دو کیوں کہ اس نے حق انفاق کے استعمال میں تعسف سے کام لیا۔ پس تعسف ممنوع ہے اور تعسف کے مرتکب کی تادیب کر کے اس پر پابندی عائد کر دی جائے۔

۴۔ اجتماعی تحفظ کی ضمانت کے لیے غلط کام کرنے والے کا ہاتھ روکنے کی حدیث جس میں کشتی کی مثال سے [1] رسول اللہ ﷺ نے کشتی کی نچلی منزل والوں کو کشتی میں سوراخ کرنے سے روکنے کا حکم دیا ہے۔ کیوں کہ اس میں سب لوگوں کی ہلاکت کی صورت میں ضرر ہے۔ اس لیے ان کا فعل تعسف ہونے کے باعث حرام قرار پائے گا۔

---

(۱) بخاری نے نعمان بن بشیر سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حدود اللہ کو قائم کرنے والے اور ان کو پامال کرنے والوں کی مثال ایسے ہے کہ کچھ لوگ کشتی کی نچلی منزل پر اور کچھ لوگ اوپر کی منزل پر سفر کر رہے ہیں۔ نچلی منزل والوں کو پانی لینے کے لیے اوپر آنا پڑتا ہے۔ وہ اگر فیصلہ کریں کہ ہم کشتی میں سوراخ کرکے نیچے سے پانی لے لیتے ہیں تاکہ اوپر والوں کو تکلیف نہ ہو۔ اگر اوپر والے ان کو سوراخ کرنے دیں گے تو سب ڈوب کر مر جائیں گے اور اگر انہیں روک لیں گے تو سب بچ جائیں گے۔

تعسف کے حرام ہونے کی وجہ

تعسف کی حرمت کے دو اسباب ہیں:

ا۔ حقوق کے استعمال میں مشروط آزادی: کسی بھی حق دار کے لیے اپنے حق کے استعمال میں مکمل آزادی نہیں ہوتی بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے کہ اس کے استعمال سے کسی دوسرے کو نقصان نہ ہو، کیوں کہ شرعی نصوص نے دوسرے کو نقصان پہنچانے کو حرام قرار دیا ہے۔ ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دیتے ہوئے ضرورت کے وقت ذخیرہ کیے ہوئے مال کو زبردستی فروخت کرنے کا حکم دیا اور جان، مال اور عزت کے خلاف زیادتی کو حرام قرار دیا، خواہ یہ زیادتی اپنا جائز حق استعمال کرنے کے نتیجے میں ہو یا محض زیادتی ہو۔

۲۔ اجتماعی حقوق کا لحاظ: کسی بھی شخص کا خاص مالی حق اس شخص کی ذاتی مصلحت سے ہی وابستہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا فائدہ معاشرے کو بھی ہوتا ہے۔ کیوں کہ ایک فرد کی دولت امت کی دولت کا حصہ ہے اور ہنگامی حالات کے لیے امت کا قوی ہونا واجب ہے بلکہ عام حالات میں لوگوں کے خاص اموال میں معاشرے کا حق مقرر ہے جو زکوٰۃ، خراج، کفاروں اور صدقہ فطر کی شکل میں وصول کیا جاتا ہے اور معاشرے کو اس کے سوا بھی صدقات، وصیتوں، اوقاف اور نیکی و بھلائی کے دوسرے ذرائع سے استحباب کے طور پر بھی مال ملتا ہے۔ یہ ایسا پہلو ہے جسے آج کی اصطلاح میں حقوق میں شراکت کا نام دیا جاتا ہے۔

جب افراد کے اموال میں معاشرے کا بھی حق ہے تو فرد کے لیے واجب ہے کہ وہ اپنے مال میں ایسا تصرف نہ کرے جو معاشرے کے لیے نقصان دہ ہو، کیوں کہ ایسا کرنا معاشرے کی حق تلفی اور اس کے خلاف زیادتی کا ارتکاب ہے۔

حق کے استعمال میں تعسف کی ممانعت کے قواعد

پہلا قاعدہ: نقصان پہنچانے کا ارادہ کرنا: اگر کوئی شخص اپنے حق کے استعمال سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے اور اسے حق سے حاصل ہونے والی کسی مصلحت کے لیے استعمال نہیں کرتا تو حق کا استعمال ایسا تعسف ہے جو حرام ہے اور اس کی ممانعت واجب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو طلاق سے نقصان پہنچانے کے لیے رجوع کرنا حرام ہے اور قرض خواہوں یا وارثوں کو نقصان پہنچانے کے لیے وصیت کرنا، اور بیوی کو لے کر اس کے شہر اور رشتہ داروں سے دور کسی جگہ چلے جانا تا کہ شوہر بیوی کو تکلیف پہنچا سکے، یا معزز افراد کے خلاف جھوٹے الزامات لگا کر ان کے خلاف مقدمے قائم کر کے انہیں بدنام کرنا، یا کسی مریض کا جو مرض موت میں مبتلا ہو اپنے وارثوں یا قرض خواہوں کو محروم کرنے کے لیے کسی کے قرض کا اقرار کرنا، یا مرض موت میں مبتلا شوہر کا بیوی کو طلاق دینا تا کہ وہ وارث نہ ہو یہ سب کام تعسف ہیں اور حرام ہیں۔ اس قاعدے کی اساس نقصان پہنچانے کا ارادہ کرنا ہے۔

اس نوع کے تعسف پر تین طرح کے رد عمل مرتب ہوتے ہیں: تعسف سے حق کے استعمال کرنے والے کی تادیب اور تعزیری سزا، جو اتنی ہو کہ قاضی کی نظر میں اس طرح کا کام کرنے والوں کے لیے باعث عبرت ہو۔ اگر تعسف سے کیے ہوئے عمل کو ختم کیا جا سکتا ہو تو اُسے ختم کر دینا اور جس شخص کو نقصان پہنچا ہو اس کے نقصان کی تلافی۔ یہ امر کہ کیا صاحب حق کی نیت تھی کہ وہ کسی شخص کو اپنے عمل سے نقصان پہنچائے دلائل اور قرائن سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔

دوسرا قاعدہ: ناجائز مقصد کی نیت کرنا: جب کوئی شخص اپنے حق کے استعمال سے کسی ایسے ناجائز مقصد کے حصول کی نیت کرے جو حق سے مقصود مصلحت سے ہم آہنگ نہ ہو، بلکہ حق کے جائز استعمال کے پردے میں ناجائز مقصد چھپا ہوا ہو۔ جیسے اس نیت سے کسی تین بار کی مطلقہ عورت سے نکاح کرنا کہ وہ اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے، اس سے مستقل نکاح مقصود نہ ہو۔ یا معاہدہ بیع کو سود کے حصول کا ذریعہ بنانا، جیسا کہ بیع عینہ میں ہوتا ہے۔ بیع عینہ یہ ہے کہ کوئی چیز کسی سے ادھار خرید کر، کم قیمت پر لیکن نقد رقم لے کر اُسی کے ہاتھ فروخت کر دینا، جس سے اصل مقصد سودی کاروبار ہوتا ہے، یہ تمام امور تعسف ہیں اور حرام ہیں کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ نے کسی کے لیے بیوی حلال کرنے والے پر اور جس کے لیے حلال کی جا رہی ہو اس پر لعنت بھیجی ہے"[۱]۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "ایک وقت آئے گا کہ لوگ تجارت کے ذریعے سود کو حلال کر لیں گے"[۲]، نیز آپؐ نے بیع عینہ سے صراحتاً منع فرمایا[۳]۔

---

(۱) احمد؛ نسائی؛ ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا، ابوداؤد؛ ابن ماجہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت بھیجی ہے۔ (نیل الاوطار، ۶: ۱۳۸)۔

(۲) حدیث مرسل ہے لیکن بالاتفاق قابل اعتماد ہے۔ کئی مسند روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً وہ احادیث جو بیع عینہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، اوزاعی نے اسے روایت کیا اور اس سے استدلال بھی کیا۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۰۷)

(۳) احمد اور ابوداؤد نے ابن عمر سے ان الفاظ سے روایت کی: "جب لوگ روپے پیسے میں بخل کرنے لگ جائیں اور بیع عینہ کرنے لگیں اور گایوں کی دموں کے پیچھے چلنے لگیں اور جہاد فی سبیل اللہ چھوڑ دیں تو اللہ تعالیٰ ان پر مصائب نازل کرے گا تا آنکہ واپس اپنے دین کی طرف لوٹ آئیں" (المرجع السابق، ۲۰۶)۔

نیز غیر مسلمہ بیوی کا اپنے مسلمان شوہر کی وراثت کا مالک بننے کے لیے اسلام قبول کرنا اور زکوٰۃ سے بچنے کے لیے سال پورا ہونے سے پہلے اپنا مال کسی کو ہبہ کر دینا بھی تعسف ہے۔

یہ قاعدہ سد ذرائع سے ماخوذ ہے، جس سے یہ اصول نکلتا ہے کہ جس حیلے کے ذریعے حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنا یا واجب سے بچنا مقصود ہو ایسا حیلہ باطل اور حرام ہے۔ اس قاعدے کی بنیاد بھی پہلے قاعدے کی طرح ہے اور نیت کا اندازہ دلائل، شواہد اور قرائن سے ہوتا ہے۔

تیسرا قاعدہ: حق کے استعمال سے فائدہ کم اور نقصان زیادہ ہو: جب آدمی اپنا کوئی حق استعمال کرتا ہے تو اس سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اُسے فائدہ ہو۔ اگر کسی حق کے استعمال پر جتنا اُس شخص کو فائدہ ہو رہا ہو اس سے زیادہ یا اسی قدر کسی دوسرے کو نقصان پہنچ رہا ہو تو سد ذرائع کے طور پر اس حق کے استعمال سے روک دیا جائے گا۔ خواہ اس کا نقصان عام ہو یعنی کسی جماعت کو پہنچ رہا ہو، یا خاص ہو کہ ایک یا چند افراد کو پہنچ رہا ہو۔ اس کی ممانعت کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے: "نہ خود نقصان اُٹھاؤ نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ"[1]۔ اگر حق کے استعمال سے عام ضرر پہنچ رہا ہو جو ہمیشہ ضرر خاص کی بہ نسبت شدید تر ہوتا ہے یا کسی ایک یا چند افراد کو نقصان پہنچ رہا ہو لیکن ان کا نقصان صاحب حق کے فائدے کی بہ نسبت زیادہ ہو یا صاحب حق کے نقصان کی بہ نسبت شدید تر یا برابر ہو تو صاحب حق کو حق کے استعمال سے روک دیا جائے گا۔ اگر نقصان معمولی ہو یا محض نقصان کا احتمال ہو تو حق کا استعمال تعسف نہیں کہلائے گا۔

---

(۱) حدیث حسن ہے، ابن ماجہ اور دار قطنی نے ابو سعید خدری سے منداً روایت کی ہے۔ امام مالک نے عمرو بن یحییٰ سے ان کے والد کے حوالے سے مرسلاً روایت کی ہے۔

امت یا جماعت کے عمومی نقصان کی مثال ذخیرہ اندوزی ہے، کہ لوگوں کی ضروریات خرید کر ذخیرہ کر لی جائیں اور جب قیمتیں چڑھ جائیں اور طلب بڑھ جائے تو اس وقت فروخت کی جائیں۔ حدیث نبویؐ نے اس کی ممانعت کی ہے کہ "منڈی میں مال لانے والے کو رزق ملتا ہے اور ذخیرہ اندوزی کرنے والا لعنتی ہے۔ صرف غلط کار آدمی ہی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے"(۱)۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے: کہ باہر سے مال لانے والے قافلوں کو شہر سے باہر جا کر روک لینا تاکہ وہ اپنا سامان مارکیٹ کی بہ نسبت سستے داموں فروخت کر کے چلے جائیں اور ان سے خریدنے والے مارکیٹ میں لا کر اُسے مہنگے داموں فروخت کریں۔ یہ کام بھی حرام ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے باہر سے آنے والے قافلوں کو آگے جا کر ملنے سے منع فرمایا(۲)۔

اس کی تیسری مثال فتنہ وفساد کے زمانے میں اسلحہ کی فروخت ہے، نیز ڈاکوؤں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا، شراب کشید کرنے والے کے ہاتھ انگور بیچنا، اور دگنی قیمت سے زیادہ پر سامان فروخت کرنا اس سے معاشرے کو نقصان ہوتا ہے اس لیے تاجروں کو اس سے روکا جائے گا اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک حکمرانوں کو یہ اختیار ہے کہ تاجروں کے منافع کی معقول شرح رکھ کر اشیاء تجارت کی قیمت مقرر کر دی جائے۔ اگر تاجر اس قیمت پر فروخت کرنے

---

(۱) پہلی حدیث ضعیف ہے اسے ابن ماجہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا، دوسری حدیث صحیح ہے جسے امام احمد، مسلم، اور ابوداؤد نے معمر بن عبداللہ العدوی سے روایت کیا (نیل الاوطار، ۵: ۲۲۰)۔

(۲) احمد؛ شیخین نے ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی: "رسول اللہ ﷺ نے آگے جا کر سوداگروں سے ملنے سے منع فرمایا"، بخاری میں ابن عباسؓ سے یہ الفاظ منقول ہیں: "سواروں سے جا کر نہ ملو"۔ (نیل الاوطار ۵: ۱۶۶؛ سبل السلام، ۳: ۲۰۔۲۱)۔

سے انکار کریں تو ان کا سامان زبردستی فروخت کروادیا جائے۔ نشہ آور اشیاء کی کاشت کو روکنا اور ایسی اشیاء کی کاشت کو روکنا جس کی لوگوں کو ضرورت نہیں بلکہ اس کے بجائے دوسری اشیاء کی ضرورت ہے حکمرانوں کا حق ہے۔

شدید انفرادی نقصان کی مثال یہ ہے: کہ اپنی عمارت میں کوئی ایسی کھڑکی کھول لینا جس سے پڑوسی خواتین پر نظر پڑتی ہو، ہاں اگر کھڑکی اتنی بلند ہو کہ اس سے باہر نہ دیکھا جا سکتا ہو تو کوئی حرج نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے سمرہ بن جندب کو ایک انصاری کے باغ میں اپنی کھجور کی دیکھ بھال کے لیے داخل ہونے سے روک دیا تھا، کیوں کہ انصاری کو اس سے تکلیف پہنچتی تھی۔[1] کیوں کہ کھجور کے مالک کو کھجور کی دیکھ بھال نہ کرنے سے جتنا نقصان ہو سکتا تھا، اس کے باغ میں جانے سے باغ کے مالک کو اس کی بہ نسبت زیادہ نقصان تھا۔

انفرادی فائدے اور نقصان کے برابر ہونے کی مثال یہ ہے کہ کسی گھر کا مالک اپنے مکان میں کوئی ایسا کام کرے جس سے پڑوسیوں کو نقصان پہنچتا ہو۔ امام ابوحنیفہ نے دوسرے کو نقصان سے بچانے کے لیے ایسے کسی کام کی ممانعت کی ہے کیوں کہ نقصان سے بچانا واجب ہے، ارشاد نبوی ہے "نہ خود نقصان اٹھاؤ، نہ دوسروں کو نقصان پہنچاؤ"۔

امام ابویوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ صاحب حق کو اپنے حق کے استعمال سے نہیں روکا جائے گا، کیوں کہ نفع اور نقصان برابر ہیں اور مالک کے حق کی رعایت کرنا ضروری ہے، پس مالک کے لیے اپنی مملوکہ چیز کو اس طرح استعمال کرنا جس میں اس کا فائدہ ہو مباح ہے۔

---

(۱) مسلم، مالک، احمد؛ ابن ماجہ (شرح مسلم، ۱۱: ۴۷)۔

معمولی نقصان کی مثال: اپنی زمین میں دیوار بنانا یا درخت لگانا جس سے پڑوسی کی ہوا کی آمد ورفت رکتی ہو۔ مالک کو اس سے نہیں روکا جائے گا اور یہ تعسف نہیں ہے کیوں کہ اپنے حق سے فائدہ اُٹھانے میں بالعموم اس نوعیت کا نقصان دوسروں کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔

موہوم نقصان کی مثال: کسی شخص کو زیادہ بچے پیدا کرنے سے نہیں روکا جا سکتا کہ اس سے معاشی تنگی واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہ نقصان موہوم ہے، اللہ تعالیٰ نے زمین میں اتنے خزانے اور معدنیات وذخائر رکھ دیے ہیں کہ اگر لوگ اپنی عقل وفراست اور محنت وکوشش کو کام میں لائیں تو انسانی ضروریات کے لیے کافی ہیں اور اللہ کی طرف رجوع کرنے اور اس کا تقویٰ اختیار کرنے سے یہ ذخائر حاصل ہو جاتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ، الاعراف ۷ :۹۶ (اگر بستیوں کے مکین ایمان لاتے اور تقویٰ اختیار کرتے تو ہم ان پر آسمان وزمین کی برکتیں کھول دیتے لیکن انہوں نے تکذیب کی جس کے نتیجے میں ہم نے ان کی بداعمالیوں کے باعث انہیں پکڑ لیا)۔ نیز اہل کتاب کے بارے میں ارشاد فرمایا: وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاء مَا يَعْمَلُونَ، المائدہ ۵ :۶۶ (اگر اہل کتاب تورات اور انجیل اور جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے ان کے رب کی طرف سے، اس پر قائم رہتے تو اپنے اوپر آسمان اور نیچے زمین سے جی بھر کر کھاتے ان میں ایک بڑی جماعت میانہ رو ہے لیکن ان کی اکثریت کے کام بہت

برُے ہیں)۔ اس قاعدے کی بنیاد یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ حق کے استعمال سے کس قدر نقصان ہوتا ہے۔

چوتھا قاعدہ: حق کا ایسے نامناسب اور رواج کے خلاف استعمال کرنا جس سے دوسرے کو نقصان ہو: اگر کوئی شخص اپنا حق ایسے طریقے سے استعمال کرتا ہے کہ لوگوں میں اس طرح استعمال کا رواج نہیں ہے، پھر اس سے کسی دوسرے کو نقصان بھی ہوتا ہے تو یہ تعسف ہے۔ جیسے بہت اونچی آواز سے ریڈیو بجانا جس سے پڑوسیوں کو تکلیف ہو یا مکان کرائے پر لینا، پھر طویل دورانیے کے لیے اس کی دیواروں میں پانی چھوڑ دینا یا گاڑی کرائے پر لے کر اس پر بہت زیادہ سامان لاد دینا یا جانور کرائے پر لے کر اس کو سخت مارنا پیٹنا یا اس پر اتنا بوجھ ڈالنا جسے وہ اٹھا نہ سکتا ہو۔

ان تمام صورتوں میں حق کا استعمال تعسف قرار پائے گا جس سے روکنا ضروری ہے اور جس کسی کو اس صورت میں نقصان پہنچا ہو اس کے نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

اگر کوئی شخص اپنا حق ایسے طریقے سے استعمال کرے جو رواج اور دستور کے خلاف ہو، اس سے بظاہر کوئی نقصان نہ ہو رہا ہو تو اُسے بھی روک دیا جائے گا، کیوں کہ اس طرح حق کا استعمال نقصان سے خالی نہیں ہوتا اگر اس وقت کوئی نقصان سامنے نہیں آ رہا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ سرے سے کوئی نقصان ہے ہی نہیں۔ اگرچہ ایسی صورت میں کسی کو معاوضہ دینے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیوں کہ بظاہر کوئی نقصان سامنے نہیں آیا۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے حق کو رواج اور دستور کے مطابق استعمال کرے اور اس سے نقصان ہو جائے تو یہ تعسف نہیں اور اس کا تاوان ادا نہیں کرنا پڑے گا۔ مثلاً سرجن اگر طبی قواعد وضوابط کے مطابق آپریشن کرے اور اس سے مریض مر جائے تو سرجن اس کی موت کا ذمہ دار نہیں

ہو گا۔ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں چولہا جلاتا ہے جس کے دھوئیں سے پڑوسیوں کو تکلیف ہوتی ہے یا عام آواز میں کوئی مشین، ریڈیو وغیرہ چلاتا ہے تو اس کا تاوان نہیں دینا ہو گا کیوں کہ یہ سب کام رواج اور دستور کے مطابق ہیں۔

اس بناء پر اگر کسی شخص نے اپنی زمین میں آگ جلائی اور اس سے کوئی شرارہ اڑ کر پڑوسی کی کوئی چیز جلا دے تو اگر ماحول معمول کے مطابق ہو تو تاوان واجب نہیں ہو گا لیکن اگر ہوا چل رہی ہو یا تیز آندھی ہو تو تاوان دینا پڑے گا[1]۔

اسی طرح اگر کوئی شخص معمول کے مطابق اپنی زمین کو پانی دے جس سے پانی پڑوسی کی زمین میں سرایت کر جائے تو تاوان نہیں دینا ہو گا اور اگر زمین کی آبپاشی اتنے زیادہ پانی سے کی جا رہی ہے جس کی زمین متحمل نہ ہو تو اس سے جو دوسرے کا نقصان ہو گا اس کا تاوان دینا پڑے گا۔

اس سلسلے میں عرف ہی معیار ہے جو یہ فیصلہ کرے گا کہ کیا حق کا استعمال معمول کے مطابق کیا گیا یا معمول سے ہٹ کر۔ نانبائی اور دھوبی کے ساتھ معاملات طے کرتے ہوئے اسی معیار کو سامنے رکھا جائے گا کہ جو چیزیں ان کے سپرد کی گئیں اگر ان میں انہوں نے معمول کے خلاف حق کا استعمال کیا اور زیادہ آگ جلا کر یا استری تیز رکھ کر روٹی یا کپڑے جلا دیے تو ان کا تاوان دینا ہو گا۔

---

(۱) ہدایۃ، ۳:۱۹۷؛ المہذب، ۱: ۴۰۱۔

پانچواں قاعدہ: بے احتیاطی سے یا غلط طریقے سے حق کا استعمال

جب کوئی شخص اپنے حق کا اس طرح استعمال کرتا ہے کہ اس میں حزم و احتیاط اور یقین و توجہ کا لحاظ نہیں رکھتا، جس کے نتیجے میں کسی دوسرے کا نقصان ہو جاتا ہے، یعنی غلط طریقے سے حق کا استعمال کرتا ہے تو وہ متعسف ہو گا یا کوتاہی کا ذمہ دار ہو گا۔ یہ غلطی خواہ ارادے میں ہو مثلاً شکاری نے دور سے ایک سایہ دیکھا اور اس نے سمجھا کہ شکار ہے، اس پر فائر کر دیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ انسان تھا۔ یا غلطی عمل میں ہو مثلاً شکاری نے تاک کر شکار کو نشانہ بنایا لیکن گولی بھٹک کر کسی انسان کو جا لگی یا شکار کو لگنے کے بعد انسان کو جا لگی اور اُسے قتل کر دیا۔

یہ تمام صورتیں حق کے استعمال میں غلطی کی ہیں، جس میں جس کسی کا نقصان ہو اُسے تاوان دینا واجب ہوتا ہے کیوں کہ حق استعمال کرنے والے کے لیے ضروری تھا کہ اپنے قصد اور عمل میں حزم و احتیاط کو ملحوظ رکھے اور یقین و اعتماد کے بعد کوئی کام کرے۔ جب اس نے احتیاط نہیں کی تو اپنے عمل کے نتیجہ کا ذمہ دار قرار پائے گا تاکہ لوگوں کی جان و مال کو تحفظ حاصل ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قتل خطاء میں دیت واجب کر کے نقصان کی تلافی واجب کی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اوپر مذکور حدیث "نہ نقصان اٹھاؤ نہ دوسرے کو نقصان پہنچاؤ" میں کسی کو نقصان پہنچانے سے منع فرمایا اور نقصان ہو جانے کے بعد اُس کے دفعیہ کی اور کوئی صورت نہیں بجز اس کے کہ اس کا تاوان اور تلافی واجب کی جائے۔

اس قاعدہ کا دائرہ کار ہے "وہ نقصان جو حق کے غلط طریقے سے استعمال کرنے سے ہو" خواہ حق شارع کے حکم سے ثابت ہو یا کسی معاہدے کے نتیجے میں یا ان کے سوا کسی اور

مصدر حق کے ذریعے۔ کیوں کہ حقوق کے استعمال کے لیے یہ شرط ہے کہ ان کے استعمال سے کسی کی جان یا مال کی سلامتی کو کوئی خطرہ نہ ہو جیسا کہ فقہاء نے واضح کیا ہے[۱]۔ کیوں کہ کہ لوگوں کی جان و مال محفوظ ہیں، ان کو نقصان پہنچانا کسی حال میں جائز نہیں۔ اس لیے ان کا تاوان دینا اور نقصان کی تلافی کرنا ضروری ہے۔ اس قاعدے کی بنیاد "نقصان پہنچنے" پر ہے، نقصان خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ البتہ دو صورتوں پر یہ قاعدہ منطبق نہیں ہوتا:

۱۔ اگر حق کا استعمال اس طرح کیا گیا ہو کہ عادتاً اس میں مزید حزم واحتیاط ممکن نہ ہو مثلاً ایک ماہر سرجن معروف طریقے سے آپریشن کرتا ہے لیکن اس کے نتیجے میں کوئی عضو ضائع ہو جاتا ہے یا مریض مر جاتا ہے تو سرجن ضامن نہیں ہوگا۔

۲۔ اگر کوئی شخص عام احتیاطی تدابیر کرتا ہے لیکن اس کے باوجود نقصان ہو جاتا ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، مثلاً کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین میں فائر کر کے نشانہ بازی کی مشق کر رہا ہے اور اس نے ایسے نشانات لگا دیے ہیں جو لوگوں کو متوجہ کرتے ہوں کہ اس حصے میں داخل ہونا منع ہے، اس صورت میں اگر کوئی شخص وہاں داخل ہوتا ہے اور اس کا نقصان ہو جاتا ہے تو وہ ضامن نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص پر خطر راہ میں سفر کرتا ہے یا ایسے راستے پر جس پر کوئی درندہ ہے اور وہ شخص مردہ پایا جاتا ہے تو اس کی دیت واجب نہیں ہوگی[۲]۔

اس قاعدے کی تطبیق کی چند صورتیں

سفر کے دوران پیش آنے والے حادثے جن میں کسی کے قتل یا مالی نقصان کی نیت نہیں ہوتی۔ شوہر، استاذ، باپ اور حاکم تادیب کا حق استعمال کرے جس سے بدنی نقصان

---

(۱) هداية، ۴: ۱۵۴ وبعد۔

(۲) هداية، ۴: ۱۸۱۔

پہنچانے کی نیت نہ ہو لیکن بلا ارادہ نقصان ہو جائے۔ نیز ذاتی دفاع کرتے ہوئے کم تر دفاع سے مضبوط تر دفاع کی حدود میں داخل ہو جانا جس سے حدودِ دفاع سے تجاوز ہو جائے یعنی اپنے تحفظ اور دفاع میں کوئی سخت اقدام کرنا۔ کسی کے مال کو اپنا مال سمجھ کر استعمال کر لینا، ان تمام صورتوں میں نقصان کی تلافی واجب ہے۔

تعسف کے نتائج اور احکام

حق کے استعمال میں تعسف نقصان دہ فعل کے ذیل میں آتا ہے جو مصادر حق میں سے ایک ہے۔ تعسف سے درج ذیل نتائج پیدا ہوتے ہیں اور اس کے احکام حسب ذیل ہیں:

۱۔ ضرر رساں چیز کو ہٹا دینا مثلاً ایسی عمارت کو منہدم کر دینا جو مالک نے اس طرح بنائی ہو کہ پڑوسی کی روشنی اور ہوا کے راستے بند ہو جائیں۔ ایسی کھڑکی بند کر دینا جس سے پڑوسی کے گھر میں جھانکا جا سکتا ہو۔

۲۔ اگر جانی یا مالی نقصان ہوا ہو تو اس نقصان کا معاوضہ ادا کرنا۔

۳۔ تصرف کو باطل قرار دے دینا مثلاً حلالہ کے لیے کیے گئے نکاح کو، بیع عینہ اور ایسی وصیت کو جو وارثوں کے نقصان کا باعث ہو باطل قرار دے دینا۔

۴۔ حق کے استعمال سے روک دینا، مثلاً اگر شوہر بیوی کو ایذا رسانی کے لیے سفر پر لے جانا چاہتا ہو تو اُسے سفر سے روک دینا۔

۵۔ تعزیری سزا مثلاً شرفاء کو بدنام کرنے کے لیے ان کے خلاف دعوے کرنے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی۔

۶۔ کام کرنے پر مجبور کرنا مثلاً تاجروں کو متعین قیمت پر مال فروخت کرنے پر اور کاریگروں اور مزدوروں کو معمول کی اجرت پر کام کرنے کا پابند بنانا۔

۵۔ حق کا ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا

حق کے منتقل ہونے کا کوئی سبب پایا جائے تو حق ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، خواہ حق کا تعلق مال سے ہو مثلاً مال تجارت کی ملکیت کا حق خرید وفروخت کے معاہدے کے باعث بیچنے والے سے خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور قرض کا حق قرض خواہ کی وفات کی وجہ سے اس کے ترکے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یا حق کا تعلق مال سے نہ ہو مثلاً چھوٹے بچوں پر ولایت کا حق باپ کی وفات کی صورت میں دادا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور پرورش کا حق ماں سے نانی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے بشرطیکہ ماں کسی ایسے شخص سے نکاح کرلے جو چھوٹے بچوں کا محرم نہ ہو۔

حق کے منتقل ہونے کے بہت سے اسباب ہیں: مثلاً معاہدہ، ذمہ داری جو کسی ایک جانب سے پوری کر دی جائے، وفات، ایک مقروض کا قرض دوسرا شخص اپنے ذمے لے لے۔ یہ بھی معاہدے کی ایک قسم ہے جس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ نیز مثلاً قرض دار کا حق دوسرے شخص کی طرف منتقل کر دینا مثلاً کوئی سامان بیچنے والا اپنے قرض خواہ کو یہ کہے کہ وہ اس کے خریدار سے قرض وصول کرلے، یا رہن رکھنے والا اپنے قرض خواہ سے کہے کہ رہن رکھوانے والے سے قرض وصول کرلے یا بیوی اپنا قرض ادا کرنے کے لیے شوہر سے کہے کہ وہ اس کے مہر سے قرض ادا کر دے۔ یہ فقہاء مذاہب کے نزدیک جائز ہے حتیٰ کہ حنفیہ نے بھی اسے جائز قرار دیا ہے اور وہ اسے حوالہ مقیدہ کا نام دیتے ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے ذمے جو قرض ہے وہ اُسے ادا کرنے کے لیے کسی دوسرے کو ذمہ دار بنا دے۔

۶۔ حق کا خاتمہ

شریعت نے حق کے خاتمے کے لیے جو اسباب مقرر کیے ہیں ان سے حق ختم ہو جاتا ہے اور وہ حق کی قسم کے اعتبار سے مختلف ہیں مثلاً شادی کا حق طلاق سے ختم ہو جاتا ہے۔ بیٹے کا حق کہ باپ سے اپنا خرچ لے اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب بیٹا خود کما سکتا ہو، کوئی چیز فروخت کر دینے سے حق ملکیت ختم ہو جاتا ہے اور اجارہ کا عقد ختم ہونے یا اجارہ کی مدت پوری ہونے سے اجارہ کا عقد ختم ہو جاتا ہے یا ایسے عذر یا حالات پیدا ہو جائیں جس سے معاہدہ ختم ہو جائے مثلاً مکان منہدم ہو جائے تو اس سے بھی حق ختم ہو جاتا ہے۔ قرض کا حق قرض ادا کرنے سے یا قرض خواہ کے معاف کر دینے سے ختم ہو جاتا ہے۔ ان تمام امور کی تفصیلات نظریۂ عقد کی بحث میں بیان کی جائیں گی۔

فصل ۲

اموال

اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو مال اپنی خصوصیت میں ملکیت کی چیز ہے اور شہری معاشرتی معاملات کا زیادہ تر حصہ مال سے متعلق ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، شراکت اور وصیت وغیرہ۔ نیز مال زندگی اور معیشت کا ایک لازمی عنصر ہے جس کے بغیر کسی انسان کے لیے کوئی چارۂ کار نہیں۔ اس لیے اب ہم مال کی تعریف، اس کی اقسام، قابل ملکیت اور ناقابل ملکیت مال کی وضاحت کرنے کے بعد ملکیت کی تعریف، اس کی اقسام اور ہر قسم کی خصوصیات بیان کریں گے۔

بحث ا: مال کی تعریف اور اس کی وراثت

مال کی تعریف: لغت میں مال ہر اُس شے کو کہتے ہیں جس کو ذخیرہ کیا جاسکے اور عملی طور پر جس کا تحفظ کیا جاسکے، خواہ وہ کوئی متعین شے ہو یا کسی شے کے منافع ہوں مثلاً سونا، چاندی، حیوانات اور نباتات وغیرہ یا کسی چیز کے منافع ہوں جیسے سواری، لباس اور رہائش۔ جن اشیاء کا انسان تحفظ نہ کرسکے اسے لغت میں مال نہیں کہتے، مثلاً ہوا میں اُڑتا ہوا پرندہ، پانی میں مچھلی اور جنگل میں درخت اور زمین کے اندر کی معدنیات مال نہیں ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں مال کے مفہوم کے تعین میں دو آراء ہیں:

ا۔حنفیہ کی رائے: حنفیہ کے نزدیک مال ہر وہ شے ہے جس کا تحفظ کیا جاسکے جسے سنبھال کر رکھا جاسکے اور عادتاً جس سے نفع اُٹھایا جائے یعنی کسی شے کے مال ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں دو عناصر پائے جائیں:

الف۔اس کی حفاظت اور نگہداشت کی جاسکے: پس جن امور کو ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا جیسے امور معنویہ مثلاً علم، صحت، عزت اور ذہانت اور جن اشیاء کو قابو میں نہیں لایا جاسکتا مثلاً کھلی ہوا[1]، سورج کی گرمی اور چاند کی روشنی مال نہیں کہلائیں گی۔

ب۔ عادتاً اس سے فائدہ اُٹھانا ممکن ہو: جن اشیاء سے بالکل استفادہ ممکن نہیں مثلاً مردار کا گوشت، زہریلا یا خراب کھانا یا اس سے فائدہ اُٹھانا تو ممکن نہ ہو لیکن وہ اتنی معمولی چیز ہو کہ لوگ اس کو اہمیت نہ دیتے ہوں مثلاً گندم کا دانہ، پانی کا قطرہ اور مٹھی بھر مٹی، ان اشیاء کو مال نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ اتنی سی شے سے کوئی فائدہ نہیں اُٹھایا جاسکتا۔ عادتاً سے مراد یہ ہے کہ عام حالات میں اس شے سے فائدہ اُٹھانے کا عمل معاشرے میں رائج

---

(۱) جو ہوا بوتلوں میں بند کی جاتی ہے وہ مال محفوظ ہے۔

ہو۔ ضرورت کے وقت کسی چیز سے فائدہ اُٹھانا مثلاً اضطرار کی حالت میں مردار کھا لینا، اُسے مال نہیں بنا دیتا کیوں کہ یہ استثنائی حالات ہیں۔

کسی چیز کی مالیت کے لیے ضروری ہے کہ تمام لوگ یا بعض افراد اس کے ذریعے مال دار ہو سکیں[1]۔ پس شراب اور خنزیر غیر مسلموں کے لیے مال ہیں۔ اگر بعض افراد کسی چیز کے ذریعے مال دار ہونا ترک کر دیں مثلاً پرانے کپڑے تو اس سے ان کی مالیت ختم نہیں ہوتی جب تک کہ تمام لوگ اس کے ذریعے مال دار ہونا چھوڑ نہ دیں۔

مجلّہ میں دفعہ ۱۲۶ میں ابن عابدین حنفی کے حوالے سے مال کی تعریف یوں کی گئی ہے[2]: ''مال ہر وہ شے ہے جس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو اور ضرورت کے لیے اُسے ذخیرہ کیا جا سکتا ہو، خواہ منقول ہو یا غیر منقول"۔

لیکن اس تعریف پر تنقید کی گئی ہے کہ یہ جامع ومانع نہیں ہے کیوں کہ سبزیاں اور پھل مال ہیں حالانکہ انہیں ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا، بہت جلدی خراب ہو جاتے ہیں۔ نیز انسانی طبیعت کے میلان کو تعریف میں شامل کرنا بھی محل نظر ہے کیوں کہ بعض اموال مثلاً کڑوی دوائیاں اور زہر ایسی چیزیں ہیں کہ طبیعت ان سے نفرت کرتی ہے حالانکہ وہ اموال ہیں۔ اسی طرح اس تعریف میں شکار، جنگلی جانور اور جنگل کے درخت بھی شامل ہو جاتے ہیں، خواہ انہیں ابھی تک اپنے قبضے میں نہ لیا گیا ہو۔

---

(۱) البحر الرائق، ۲: ۲۲۷؛ ردالمحتار لابن عابدین، ۴: ۳۔

(۲) ردالمحتار، ۴: ۳۔

۲۔ جمہور فقہاء کی رائے: حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک مال ہر وہ شے ہے جس کی قیمت ہو اور جس کے تلف کرنے والے کو تاوان دینا پڑے[1]۔ قانون نے مال کا یہی مفہوم لیا ہے۔ قانون میں مال ہر وہ شے ہے جس کی مالی قیمت ہے۔

غیر مادی اشیاء: حقوق اور منافع

حنفیہ نے صرف ان مادی اشیاء کو مال میں شمار کیا ہے جن کا محسوس وجود اور مادہ ہے۔ منافع اور حقوق ان کے نزدیک مال نہیں بلکہ ملکیت ہیں۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء نے انہیں بھی مال قرار دیا ہے کیوں کہ اشیاء سے ان کے منافع ہی مقصود ہوتے ہیں۔ اشیاء کا اپنے وجود مقصود نہیں ہوتا اور قانون نے اسی رائے کو صحیح قرار دیتے ہوئے قابل عمل ٹھہرایا ہے۔ لوگوں کے عرف اور معاملات میں بھی منافع اور حقوق کو مال میں شامل کیا جاتا ہے اور ان کے تحفظ وبقاء کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ منافع سے مراد وہ فائدہ ہے جو کسی متعین شے سے حاصل ہو مثلاً گھر میں رہائش، گاڑی کی سواری اور لباس کا پہننا وغیرہ۔

حق وہ خصوصیت ہے جو شریعت کسی شخص کے لیے مقرر کرے جو اُسے کوئی متعین اختیار یا کسی شے کی ذمہ داری کا اہل بنادے۔ حق کبھی مال سے متعلق ہوتا ہے جیسے ملکیت کا حق اور پڑوس کی زمین پر حق ارتفاق یعنی وہاں سے گزرنے، پانی لینے یا اوپر چڑھنے کا حق

---

(۱) امام شافعی کہتے ہیں: مال کا نام اس شے کو دیا جائے گا جس کی قیمت ہو، جس پر وہ فروخت ہو سکے اور اسے ضائع کرنے والے کو تاوان دینا پڑے خواہ کم ہی ہو اور جس شخص کو لوگ یونہی پھینک نہیں دیتے مثلاً ایک پیسے کا سکہ وغیرہ (دیکھیے: الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۲۵۸، طبع مصطفٰی محمد)۔

اور کبھی مال سے متعلق نہیں ہوتا جیسے کمزور اہلیت کے حامل فرد کی پرورش اور اس کی ولایت کا حق۔

مال سے متعلق منافع اور حقوق اور خالص حقوق مثلاً مدعی کا یہ حق کہ وہ مدعی علیہ کو قسم دے سکتا ہے حنفیہ کے نزدیک مال نہیں ہیں کیوں کہ ان کے وجود کو سنبھال کر نہیں رکھا جا سکتا اور جب یہ چیزیں پائی جاتی ہیں تو انہیں بقاء اور دوام حاصل نہیں ہوتا بلکہ معنوی ہونے کی وجہ سے ساتھ ساتھ تدریجاً ختم ہوتی رہتی ہیں۔

حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی اموال ہیں کیوں کہ منافع اور حقوق جس شے سے متعلق ہیں اس کے تحفظ سے منافع اور حقوق کی حفاظت کی جا سکتی ہے اور اشیاء سے مقصود منافع ہی ہوتے ہیں، اگر کسی شے کا کوئی فائدہ نہ رہے تو لوگ اس میں رغبت نہیں رکھتے۔

اس اختلاف پر غصب، میراث اور کرایہ داری کے مسائل میں بعض نتائج اور اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص کوئی چیز غصب کر لے اور مدت تک اس سے نفع اُٹھاتا رہے، پھر مالک کو واپس کر دے تو حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک وہ منافع کی قیمت کا تاوان بھی ادا کرے گا جب کہ حنفیہ کے نزدیک منافع کا تاوان نہیں ہوگا۔ ہاں اگر وہ شے وقف کی تھی یا یتیم کی ملکیت تھی یا ضرورت کے لیے تیار کی گئی تھی مثلاً کرایہ پر دینے کے لیے زمین، ہوٹل اور طعام گاہ وغیرہ تو اس صورت میں منافع کا تاوان بھی دینا ہوگا، کیوں کہ ان اشیاء کی حفاظت کی شدید ضرورت ہوتی ہے اور ان کو غصب سے بچانا بہت ضروری ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ مفہوم تمام منافع میں پایا جاتا ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ ہر طرح کی غصب شدہ اشیاء کے منافع کے تاوان کا فتویٰ دیا جائے۔

کرایہ داری کا معاہدہ کرایہ دار کے مرنے سے، حنفیہ کے نزدیک ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ کرایہ داری منافع ہے مال نہیں کہ اس میں وراثت چل سکے جب کہ دوسرے فقہاء کے نزدیک کرایہ دار کے مرنے سے معاہدہ ختم نہیں ہوگا اور جب تک مدت پوری نہیں ہوتی معاہدہ باقی رہے گا۔

حنفیہ کے نزدیک حقوق میں وراثت نہیں چلتی، جیسے خیار شرط اور خیار رویت، جب کہ دوسرے فقہاء کے نزدیک وراثت چلتی ہے۔

بحث ۲: مال کی اقسام

فقہاء نے مختلف اعتبار سے مال کی متعدد تقسیمیں کی ہیں، جن میں سے ہر قسم کے الگ الگ احکام ہیں، ہم یہاں چار اقسام پر اکتفا کرتے ہیں جن کی شہری قانون (سول لاء) نے وضاحت کی ہے۔

۱۔ استفادہ کے مباح اور حرام ہونے کے اعتبار سے: مال متقوم اور مال غیر متقوم۔

۲۔ اپنی جگہ پر موجود رہنے اور منتقل ہونے کے اعتبار سے: منقول اور غیر منقول۔

۳۔ مال کی مختلف اکائیوں کے ایک دوسرے کے مماثل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے: مثلی اور قیمی۔

۴۔ استعمال کے بعد باقی رہنے اور نہ رہنے کے اعتبار سے: استہلاکی اور استعمالی۔

مطلب ۱

مالِ متقوم اور مالِ غیر متقوم (قیمتی مال اور بے قیمت مال)

مال متقوم وہ ہے جسے واقعتاً محفوظ کیا گیا ہو اور شریعت نے اس سے نفع اُٹھانا جائز قرار دیا ہو مثلاً تمام اقسام کی غیر منقولہ جائداد اور منقولہ جائداد اور کھانے پینے کی اشیاء وغیرہ۔

غیر متقوم مال وہ ہے جسے واقعتاً محفوظ نہ کیا گیا ہو یا شریعت نے حالت اضطرار کے سوا اس سے نفع اٹھانے کی اجازت نہ دی ہو[1]۔

پہلے کی مثال: مچھلی پانی میں، پرندہ ہوا میں اور معدنیات جو زمین کے اندر ہوں وغیرہ۔ نیز وہ مباح اشیاء جو عرفاً بے قیمت سمجھی جاتی ہیں مثلاً شکار جنگل میں یا گھاس وغیرہ۔

دوسرے کی مثال: شراب اور خنزیر مسلمان کے لیے شرعاً بے قیمت مال ہیں۔ مسلمان کے لیے بلا ضرورت ان کا استعمال جائز نہیں اور مجبوری کی حالت میں اُسی قدر استعمال جائز ہے جس قدر مجبوری ہو، مثلاً شدید بھوک اور پیاس جس سے موت کا اندیشہ ہو ان کی شدت کو دور کرنا، بشرطیکہ ان کے سوا کوئی کھانے کی چیز دست یاب نہ ہو تو اس قدر ان کا استعمال جائز ہے جس سے موت کا اندیشہ رفع ہو جائے۔

غیر مسلموں کے لیے علماء حنفیہ کے نزدیک یہ دونوں اشیاء قیمتی مال ہیں کیوں کہ ہمیں حکم ہے کہ انہیں اور ان کے دین کو نہ چھیڑیں۔ اگر کوئی مسلمان یا غیر مسلم ان کو نقصان پہنچائے تو اس پر تاوان واجب ہوگا۔ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں اشیاء کسی کے لیے بھی قیمتی مال نہیں ہیں۔ کیوں کہ جو مسلمان ہمارے ممالک میں رہتے

---

(۱) دیکھیے، دفعہ ۱۲۷، المجلة، الدرالمختار، ۴: ۱۱۱ وبعد۔

ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ معاملات میں اسلامی احکام کی پابندی کریں، جو رعایتیں ہمیں حاصل ہیں وہ انہیں بھی ملیں گی اور جو ذمہ داریاں ہماری ہیں وہ ان کی بھی ہوں گی۔

اس تقسیم کا فائدہ دو امور میں ظاہر ہوگا

۱۔ ان کے بارے میں کیا ہوا معاہدہ درست ہوگا یا نہیں؟

مال کے بارے میں جس نوعیت کے معاہدات ہو سکتے ہیں وہ تمام مال متقوم (قیمتی مال) کے بارے میں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً خرید وفروخت، کرایہ داری، ہبہ، عاریت، رہن، وصیت اور شراکت وغیرہ اور بے قیمت مال کے بارے میں ان میں سے کوئی معاہدہ نہیں ہو سکتا۔ پس مسلمان اگر شراب یا خنزیر فروخت کرے تو معاہدہ باطل ہوگا اور اگر مسلمان ان کے ذریعے کوئی چیز خریدے تو خریداری فاسد ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ خریداری میں اصل مقصود وہ مال ہوتا ہے جو فروخت ہو، اس لیے اگر شراب یا خنزیر فروخت کیے تو وہ اصل مقصود ہوں گے اور بیع کے منعقد ہونے کی شرط ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہوگی۔ جب کہ قیمت بالذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ کسی چیز کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔ اس لیے قیمت بیع کے صحیح ہونے کی شرط ہے اگر قیمت کے طور پر شراب یا خنزیر دیے تو بیع فاسد ہوگی۔

۲۔ ضائع ہونے کی صورت میں تاوان

اگر کوئی شخص کسی کا قیمتی مال ضائع کردے تو اگر وہ چیز مثلی ہے تو اس کی مثل تاوان میں دینا ہوگا اور اگر قیمی ہے تو اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی اور اگر مال بے قیمت ہے تو اس کا تاوان نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی شخص نے کسی مسلمان کی شراب گرادی یا مسلمان کا خنزیر قتل کردیا تو اس کا تاوان نہیں ہوگا۔ اگر کوئی شخص کسی ذمی (غیر مسلم جو اسلامی ملک میں

رہتا ہو) کی شراب گرا دے یا خنزیر کو مار ڈالے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا تاوان دینا پڑے گا کیوں کہ ان کے نزدیک غیر مسلموں کے حوالے سے یہ قیمتی مال ہے۔

علمائے قانون کے نزدیک قیمتی اور بے قیمت کا فرق

علمائے شریعت اور علمائے قانون کے نزدیک قیمتی اور بے قیمت کے مفہوم میں فرق ہے۔ علماء شریعت کے نزدیک اس کی تعریف ہم نے بیان کر دی کہ جس سے نفع اُٹھانا شرعاً جائز ہے وہ قیمتی ہے اور جس سے نفع اُٹھانا جائز نہیں وہ بے قیمت ہے۔

علماء قانون کے نزدیک قیمتی وہ ہے جسے لوگ قیمتی سمجھیں اور بے قیمت وہ ہے جو چیز اپنی طبعی حالت کی وجہ سے یا قانونی پابندی کی وجہ سے لوگوں کے لین دین میں نہ ہو۔ پہلے کی مثال جیسے وہ چیزیں جن سے فائدہ اُٹھانے میں سب لوگ شریک ہیں اور کوئی شخص ان پر قبضہ نہیں کر سکتا مثلاً ہوا اور سمندر اور سورج کی شعاعیں اور دوسرے کی مثال وہ اشیاء جن کو قانون نے لوگوں کے استعمال سے نکال دیا ہو مثلاً نشہ آور اشیاء اور آتش گیر مادے جو جنگوں میں استعمال ہوتے ہیں اور حکومت کی ملکیت تمام اشیاء یا وہ اشیاء جو اعتباری شخصیات (ادارے وغیرہ) کی ملکیت ہوتی ہیں یا عملاً عام لوگوں کے استعمال کے لیے مختص ہیں۔

ہم نے قیمت والا اور بے قیمت مال کا تصور شہری قانون (سول لاء) کی دفعہ ۸۳ سے لیا ہے جو درج ذیل ہے:

۱۔ جو چیز اپنے مزاج یا قانونی حکم کی رو سے لین دین سے خارج نہ ہو وہ مالی حقوق کا محل بن سکتی ہے۔

۲۔ جو چیزیں اپنے مزاج کے اعتبار سے لین دین سے خارج ہیں وہ ایسی اشیاء ہیں کہ جن کو کوئی اپنے لیے محفوظ اور مختص نہیں کر سکتا اور جو اشیاء قانونی حکم کی وجہ سے لین دین سے خارج ہیں وہ ایسی اشیاء ہیں جن کے مالی حقوق کا محل بننے کی قانون اجازت نہیں دیتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیمتی اور بے قیمت ہونے کی بنیاد قانون میں یہ ہے کہ قانون کن اشیاء کے لین دین کی اجازت دیتا ہے اور کن اشیاء کی نہیں۔ مثلاً شراب کے لین دین کی قانون اجازت دیتا ہے جب کہ شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی۔

مطلب ۲: غیر منقولہ اور منقولہ جائداد

منقول اور غیر منقول مال کے مقصود کے بیان کے سلسلے میں فقہاء کی دو اصطلاحیں ہیں ایک حنفیہ کی اور دوسری مالکیہ کی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ منقول جائداد وہ ہے جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہو خواہ نقل مکانی کے باعث وہ اپنی پہلی صورت اور ہیئت پر باقی رہے یا نہ رہے۔ نقدی، سامان تجارت، حیوانات کی تمام اقسام اور ماپ تول میں آنے والی اشیاء منقول جائداد میں شامل ہیں(۱)۔

غیر منقول وہ ہے جو ایک جگہ ثابت ہو اُسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو مثلاً مکانات اور زمین(۲)۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عمارت، درخت اور فصل حنفیہ کے نزدیک غیر منقول نہیں ہیں البتہ زمین کے تابع ہو کر غیر منقول سمجھی جائیں گی۔ اگر کوئی ایسی زمین فروخت کی جائے جس پر عمارت بنی ہوئی ہو یا درخت ہوں یا کھیتی باڑی ہو تو زمین کے تابع ہو کر اس پر بھی غیر منقول کے احکام جاری ہوں گے۔ اگر صرف عمارت یا درخت یا فصل فروخت کی گئی، زمین کے بغیر تو وہ غیر منقول نہیں ہو گی اور اس پر غیر منقول جائداد کے احکام منطبق نہیں

---

(۱) مجلة الاحكام العدليه، دفعه، ۱۲۸۔

(۲) المرجع السابق، ۱۲۹۔

ہوں گے۔ پس حنفیہ کے نزدیک صرف زمین ہی غیر منقول مال ہے اور اس کے سوا باقی تمام اشیاء منقول ہیں[۱]۔

مالکیہ نے منقول کا دائرہ تنگ کرتے ہوئے غیر منقول کے مفہوم میں وسعت پیدا کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس چیز کو اپنی ہیئت اور صورت برقرار رکھتے ہوئے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہو وہ منقول ہے مثلاً لباس، کتابیں، گاڑیاں وغیرہ اور جس چیز کو سرے سے منتقل نہ کیا جا سکتا ہو مثلاً زمین یا منتقل تو کیا جا سکتا ہو لیکن منتقل کرنے کے دوران اس کی پہلی شکل و صورت تبدیل ہو جاتی ہو مثلاً عمارت، درخت وغیرہ تو وہ غیر منقول ہیں کیوں کہ عمارت گرانے کے بعد ملبہ ہو جاتی ہے اور درخت کاٹ کر لکڑیاں بن جاتے ہیں[۲]۔

شام کے شہری قانون سے یہی رائے ہم آہنگ ہے، جیسا کہ دفعہ ۱/۸۴ کا متن یہ ہے ''جو چیز اپنی جگہ ثابت ہو، اُسے منتقل کرنا ممکن نہ ہو جب تک کہ اُسے تلف نہ کیا جائے وہ غیر منقول ہے اس کے سوا جو اشیاء ہیں وہ منقول ہیں۔ لیکن اس دفعہ کے دوسرے فقرے میں غیر منقول کے مفہوم میں وسعت پیدا کر کے قانون میں وسعت پیدا کی گئی ہے اور ایسی منقولات بھی اس میں شامل کر دی گئی ہے جو زمین کے مالک نے اس زمین کی دیکھ بھال یا اس سے منافع حاصل کرنے کے لیے اس میں لگا دی ہوں حتی کہ کھاد اور مچھلی کو بھی غیر منقول جائداد میں شامل کر دیا ہے اور اسے " مخصوص غیر منقول مال" کا نام دیا ہے۔ اس رائے کی مذہب مالکی میں گنجائش ہے۔ اس کے بعد کی دفعہ ۸۵ میں غیر منقول جائداد پر مرتب ہونے والے متعین حقوق مثلاً حق ارتفاق اور انشورنس وغیرہ حتیٰ کہ ان

---

(۱) رد المختار، ۳: ۴۰۸۔

(۲) بدایة المجتهد، ۲: ۲۵۴۔

حقوق سے متعلق دعوے کو بھی اس میں شامل کر دیا گیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس دعوے کو غیر منقول جائداد قرار دینا غیر منقول کے مفہوم کو انتہاء تک پہنچا دینے کے مترادف ہے۔

اس بناء پر کبھی غیر منقول جائداد منقولی قرار پاتی ہے اور کبھی اس کے برعکس ہو جاتا ہے، مثلاً دروازے، تالے، پانی کی نالیاں اور بجلی کے تار بھی غیر منقول جائداد سے متعلق ہونے کی وجہ سے غیر منقول قرار پاتے ہیں اور عمارت کا ملبہ اور زمین سے نکلنے والی معدنیات، پتھر اور مٹی محض زمین سے الگ ہوتے ہی منقول ہو جاتی ہیں۔

مال کی منقول اور غیر منقول میں تقسیم کا فائدہ درج ذیل فقہی مسائل میں ظاہر ہوتا ہے:

۱۔ شفعہ:[۱] غیر منقولہ جائداد میں ہو سکتا ہے[۲]۔ منقولہ میں، اگر وہ غیر منقولہ سے الگ کرکے مستقل طور پر فروخت کی جائے تو شفعہ نہیں ہو سکتا البتہ اگر منقولہ کو غیر منقولہ کے تابع کرکے فروخت کیا جائے تو شفعہ ہو سکتا ہے۔

اسی طرح بیع وفاء[۳] غیر منقولہ جائداد کے ساتھ مختص ہے منقول کے ساتھ نہیں۔

۲۔ وقف: حنفیہؒ کے نزدیک صرف غیر منقولہ جائداد وقف ہو سکتی ہے منقولہ جائداد صرف غیر منقولہ کے تابع ہو کر وقف میں شامل ہو سکتی ہے جیسے زمین کے وقف میں اس میں

---

(۱) شفعہ: ایسا حق جس کے ذریعے فروخت شدہ غیر منقولہ جائداد خریدار سے زبردستی حاصل کی جاتی ہے۔ البتہ اس کی قیمت، رجسٹری اور ایجنٹ وغیرہ کی فیس دینا ہوتی ہے۔ حنفیہؒ کے نزدیک شفعہ کا حق شریک اور پڑوسی دونوں کو ہے جب کہ دیگر فقہاء کے نزدیک صرف شریک کو ہے۔

(۲) مختصر الطحاوی، ۱۲۰۔

(۳) بیع وفاء یہ ہے کہ رقم کا ضرورت مند اپنی کوئی غیر منقولہ جائداد اس شرط پر فروخت کرے کہ جب قیمت ادا کرے گا تو اپنی جائداد واپس لے لے گا۔ مجلۃ، دفعہ، ۱۱۸۔

موجود آلات اور جانور شامل کر دیے جائیں یا ایسی اشیاء جن کے وقف کا اسلاف سے ثبوت موجود ہے جیسے گھوڑے اور اسلحہ کو وقف کرنا یا عرف میں اسے وقف کرنے کا رواج ہو جیسے قرآن کریم کے نسخے، کتابیں اور جنازے کی چار پائی تختہ وغیرہ۔ جمہور فقہاء کے نزدیک منقولہ اور غیر منقولہ دونوں قسم کی جائدادیں وقف کی جا سکتی ہیں۔[۱]

۳۔ جس فرد کی اہلیت ناقص ہو اس کا وصی اس کی منقولہ جائداد فروخت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، الا یہ کہ کوئی شرعی مجبوری ہو مثلاً قرض کی ادائیگی یا ضروریات زندگی کی فراہمی یا کسی راجح مصلحت کی خاطر ہو لیکن احوال شخصیہ (پرسنل لاز) میں اس اختیار کو قاضی کی اجازت سے مشروط کر دیا گیا ہے۔ کیوں کہ اصل جائداد کو باقی رکھنے میں ناقص اہلیت والے فرد کی مصلحت کی زیادہ رعایت ہے بجائے اس کے کہ اس جائداد کو فروخت کر کے اس کی قیمت محفوظ رکھی جائے۔

اگر کسی شخص کے خلاف دیوالیہ ہونے کا فیصلہ دے دیا گیا اور اُسے جائداد فروخت کرنے سے روک دیا گیا تو اس کے قرض کی ادائیگی کے لیے پہلے منقولہ جائداد فروخت کی جائے اور اگر اس سے قرض ادا نہ ہو تو غیر منقولہ جائداد فروخت کی جائے تاکہ قرض ادا کیا جا سکے۔

۴۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک غیر منقولہ جائداد قبضے سے پہلے آگے فروخت کی جا سکتی ہے۔ دوسرے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔ منقولہ جائداد قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں کیوں کہ منقولہ جائداد کے ضائع ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے جب کہ غیر منقولہ جائداد ضائع نہیں ہوتی۔

۵۔ ہمسائیگی اور ارتفاق کے حقوق کا تعلق غیر منقولہ جائداد سے ہوتا ہے منقولہ سے نہیں۔

---

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۳: ۴۰۸۔ ۴۱۱، فتح القدیر، ۵: ۴۸ وبعد۔

۶۔ غیر منقولہ جائداد غصب کرنے کا امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی تصور نہیں کیوں کہ اُسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہیں، جب کہ امام محمد اور دوسرے تمام فقہاء کے نزدیک غیر منقولہ جائداد غصب کرنا ممکن ہے۔ مجلّہ نے دفعہ ۹۰۵ اور بعد میں پہلی رائے کو ترجیح دی ہے۔ منقولہ جائداد کو غصب کرنا تمام فقہاء کے نزدیک ممکن ہے[۱]۔

مطلب ۳: مال مثلی اور مال قیمی

مال مثلی: وہ مال جس کی مثل اور نظیر بازار میں موجود ہو اور اس کی مختلف اکائیوں اور اجزاء میں اس نوعیت کا فرق نہ ہو جس کا لین دین میں اعتبار کیا جاتا ہے[۲]۔ مثلی مال کی چار اقسام ہیں: ماپ میں آنے والی اشیاء (گندم اور جو) وزن کی جانے والی اشیاء (روئی، لوہا) گنتی میں آنے والی ایسی اشیاء جن کا حجم ایک جیسا ہوتا ہے جیسے اخروٹ، انڈے، پیمائش کے ذریعے فروخت ہونے والی بعض اشیاء (جن کو گز اور میٹر وغیرہ کی پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے) جن کے اجزاء اور اکائیاں ایک جیسی ہوتی ہیں اور ان میں کوئی قابل لحاظ فرق نہیں ہوتا جیسے اون، روئی، اور ریشم کے کپڑے، بلور کی تختیاں اور جدید لکڑیاں۔ اگر پیمائش سے فروخت

---

(۱) بعض قانونی احکام ایسے ہیں جو منقولہ اور غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں الگ الگ ہیں، مثلاً منقولہ جائداد کی ملکیت رجسٹری کے ذریعے منتقل ہوتی ہے جب کہ غیر منقولہ جائداد میں رجسٹری کی ضرورت نہیں ہوتی۔ نیز صحیح سبب کے ذریعے حسن نیت سے قبضہ منقولہ جائداد میں ملکیت کا ثبوت ہے۔ جب کہ صحیح سبب سے غیر منقولہ جائداد کا قبضہ پانچ سال گزرنے سے پہلے ملکیت کا ثبوت نہیں ہوتا (مجلة، دفعه، ۹۲۷ - ۹۱۸)۔

(۲) مجلة، دفعه، ۱۴۵۔

ہونے والی اشیاء کے اجزاء ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے ایک دوسرے سے مختلف بنا ہوا کپڑا یا زمینی قطعات تو یہ مال قیمی ہوگا مثلی نہیں ہوگا۔ جس طرح طبعی پیداوار جو ایک دوسرے کے مماثل ہوں مال مثلی سمجھی جاتی ہیں اسی طرح ایک مواد سے ایک شکل کی تیار کی ہوئی مختلف اشیاء بھی مال مثلی قرار پائیں گی۔ مثلاً کھانے پینے کے برتن اور ایک ہی نوع کی گاڑیاں، پرزے اور جدید مطبوعہ کتب۔

مال قیمی وہ ہے جس کی بازار میں کوئی دوسری نظیر اور مثل نہ ہو یا مثل تو موجود ہو لیکن ان دونوں کا اکائیوں میں قیمت کے اعتبار سے قابل لحاظ فرق ہو[1] مثلاً جانوروں کی اکائیاں، زمینی قطعات، درخت، مکانات، قالینوں اور بچھونوں کی مختلف اقسام، قیمتی پتھر مثلاً الماس، یاقوت اور کتب کے مخطوطات یا استعمال شدہ کتب۔ ایسی اشیاء جو گنی جاسکتی ہوں لیکن حجم اور اقسام میں مختلف ہونے کے باعث جن کی مختلف اکائیوں کی قیمت مختلف ہو وہ مال قیمی میں شامل ہیں۔

کبھی مال مثلی مال قیمی ہو جاتا ہے اور کبھی اس کے برعکس

مال مثلی چار صورتوں میں مال قیمی ہو جاتا ہے:

ا۔ بازار میں اس کا چلن ختم ہو جائے: اگر مال مثلی کا وجود بازار میں باقی نہ رہے تو وہ قیمی ہو جاتا ہے۔

۲۔ اختلاط: اگر دو مال مثلی، جو دو مختلف جنسوں سے تعلق رکھتے ہوں ملا دیے جائیں تو وہ مال قیمی ہو جاتا ہے جیسے گندم اور جو کا آمیزہ۔

---

(۱) مجلة، ۱۴۶۔

۳۔ مال مثلی کو خطرہ لاحق ہو جانا: اگر مال مثلی کو خطرہ لاحق ہو جائے مثلاً جل جائے یا ڈوب جائے تو اس کی خاص قیمت متعین ہو جاتی ہے۔

۴۔ عیب دار ہونا یا استعمال کر لینا: اگر مال مثلی میں عیب پیدا ہو جائے یا استعمال میں آجائے تو اس کی خاص قیمت متعین ہو جاتی ہے۔

قیمی مال اگر بازار میں نادر ہونے کی وجہ سے قیمی تھا، پھر بازار میں بہت زیادہ مقدار میں آگیا تو وہ مثلی ہو جائے گا، جب کہ اس کی خاص قیمت متعین تھی۔

یاد رہے کہ مال متقوم قیمی سے عام ہے اور قیمی اور مثلی دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

مال کی قیمی اور مثلی میں تقسیم کا مندرجہ ذیل فائدہ ہوتا ہے

ا۔ کسی کے ذمے مال ثابت ہونا:[1] مال مثلی قرض کے طور پر ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ خرید وفروخت میں مال مثلی قیمت کی جگہ لے سکتا ہے بشرطیکہ اس کی جنس اور صفت متعین ہو، نتیجتاً اموال مثلیہ میں باہمی تبادلہ کرنا درست ہے۔

جب کہ مال قیمی قرض کے طور پر ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ وہ قیمت کی جگہ نہیں لے سکتا اس لیے اموال قیمیہ میں باہمی تبادلہ نہیں چلتا۔ اگر کوئی حق مال قیمی سے متعلق ہو، مثلاً بکری یا گائے وغیرہ سے، تو اس جانور کی اس طرح تعیین ضروری ہے کہ اُسے اشارے کے ذریعے دوسرے جانوروں سے الگ متعین کیا جائے۔ محض اس کی صفات بیان کر دینا کافی نہیں کیوں کہ مال قیمی اگر ایک ہی نوع سے ہو تب بھی اس کی مختلف اکائیاں ایک دوسرے کے مماثل نہیں ہوتیں۔ ہر ایک اکائی کی الگ صفات اور الگ قیمت ہوتی ہے۔

---

(۱) عن قریب ذمہ داری، اس کی خصوصیات اور اس کے آغاز اور اختتام کے بارے میں ان شاء اللہ تفصیلات بیان کریں گے۔

۲۔ مال کو خراب یا ضائع کر دینے پر تاوان کی کیفیت: اگر کسی شخص نے مال مثلی ضائع کر دیا مثلاً گندم یا شکر کی کوئی مقدار تو اس کے ذمے اُسی مقدار کی شے واجب ہوگی تاکہ مکمل طریقے پر ادائیگی ہو سکے کیوں کہ مثل ضائع شدہ چیز کی صورت اور حقیقت کے قریب تر ہوتی ہے یعنی مالیت میں۔ اگر ضائع ہونے والا مال قیمی ہو تو ضائع کرنے والا اس کی قیمت ادا کرے گا کیوں کہ اس شکل وصورت کی چیز ادا کرنا مشکل ہے اس لیے اس کی قیمت واجب ہوگی اور وہی ادا کرنا ہوگی۔

۳۔ زبردستی تقسیم اور حصہ وصول کرنا: مال مثلی مشترک میں ہر حصہ دار اپنے حصے کا مال زبردستی، دوسرے شریک کی غیر حاضری میں اور اس کی اجازت کے بغیر وصول کر سکتا ہے۔ جب کہ مال قیمی میں زبردستی اپنا حصہ نہیں لیا جا سکتا، اور نہ دوسرے شریک کی غیر حاضری میں یا اس کی اجازت کے بغیر لیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ تقسیم میں اپنے حصے کا مال الگ کرنے کا اور مبادلہ کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اگر مال مثلی ہو تو اس میں اپنا حصہ الگ کرنے کا پہلو راجح ہے کیوں کہ اس کی مختلف اکائیاں ایک دوسرے کے مماثل ہوتی ہیں اور اگر مال قیمی ہے تو اس میں مبادلہ کا پہلو راجح ہے کیوں کہ اس کے مختلف اجزاء یکساں نہیں ہوتے، گویا شریک نے اپنے حق کا بدل وصول کیا، عین حق وصول نہیں کیا۔

۴۔ سود: اموال قیمی میں سود نہیں لاگو ہوتا جو کہ حرام ہے۔ لہٰذا ایک بکری، دو بکریوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے یعنی ایک ہی جنس کی کم مقدار زیادہ کے بدلے فروخت کی جا سکتی ہے جب کہ اموال مثلیہ میں سود لاگو ہوتا ہے۔ ان میں دو ہم جنس اشیاء کا کمیت اور مقدار میں برابر ہونا واجب ہے اور اضافہ حرام ہے۔ پس ایک خاص مقدار کی گندم کو اس سے معمولی زائد مقدار کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں کیوں کہ اس صورت میں معاہدے کے ایک طرف میں سود شامل ہو جاتا ہے جو ربا الفضل (اضافہ کے ساتھ بدل

وصول کرنا) کہلاتا ہے اور سود کی یہ قسم ان اشیاء کے ساتھ مختص ہے جو مثلی ہیں یعنی ماپ یا تول کے ذریعے ان کا لین دین ہوتا ہے۔

مالی ذمہ داری اور اس کی خصوصیات

کسی شخص کے ذمے اس وقت تک قرض ثابت ہونے کا کوئی تصور نہیں جب تک کہ ہم ہر شخص کے وجود میں ایک محل اعتباری نہ فرض کرلیں۔ یہ محل اعتباری ذمہ داری ہے۔ ذمہ داری اور اہلیت میں فرق ہے۔ اہلیت سے مراد کسی شخص کی وہ صلاحیت ہے جس کے ذریعے اس کے حقوق ثابت ہوتے ہیں اور فرائض آپڑتے ہیں۔ فرائض یا ذمہ داریوں کا اُٹھانا کسی شخص میں ایسے محل کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے جس میں یہ فرائض اور قرض وغیرہ قرار پکڑیں۔ نطفہ کے رحم مادر میں قرار پکڑنے کے وقت سے ناقص اہلیت کا آغاز ہوتا ہے اور ولادت کے ساتھ اہلیت وجوب مکمل ہوجاتی ہے۔

ولادت کے ساتھ ہی ذمہ داری کا آغاز ہوجاتا ہے اور ساتھ ہی اہلیت کے دوسرے عنصر کے وجود کا تصور بھی نمودار ہوتا ہے اور وہ ہے مقروض ہونے یا ذمہ دار ہونے کا عنصر، پس اہلیت، صلاحیت کا نام ہے اور ذمہ داری اس صلاحیت کا محل ہے۔

لہٰذا ذمہ داری ہر شخص کے وجود میں ایک فرضی جگہ کا نام ہے جہاں قرضے اور فرائض وواجبات قرار پکڑتے ہیں[1]۔

---

(۱) استاذ مصطفیٰ زرقاء، المدخل الی الالتزام فی الفقہ، ف، ۱۲۳۔

ا۔ ذمہ داری کی خصوصیات

ذمہ داری کی درج ذیل خصوصیات ہیں:

ذمہ داری طبعی شخصیات یعنی انسانوں کی صفات میں سے بھی ہے اور اعتباری شخصیات مثلاً کمپنیوں، اداروں، اوقاف اور مساجد کی صفات میں سے بھی۔ ولادت سے قبل رحم میں موجود بچے کے لیے ذمہ داری کا ثبوت نہیں ہوتا اس لیے اس کے لیے ہبہ جائز نہیں، البتہ اس کے لیے وصیت جائز ہے بشرطیکہ وہ زندہ پیدا ہو۔ حیوانات کی ذمہ داری نہیں ہے۔ اگر کسی شخص نے کسی جانور کے لیے کوئی وصیت کی اور اس کی نیت یہ تھی کہ جانور اس مال کا مالک بن جائے تو وصیت باطل ہے۔ لیکن اگر نیت یہ تھی کہ یہ مال اس جانور پر خرچ کیا جائے تو وصیت درست ہے اور اس سے مقصد اس مال کے مالک کو پابند کرنا ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک وصیت کے مال کو اس جانور پر خرچ کرنا واجب نہیں[1] جب کہ شافعیہ کے نزدیک اس سے جانور کا چارہ وغیرہ خریدا جائے[2]۔

ہر شخص کی ولادت کے بعد ذمہ داری کا پایا جانا ضروری ہے خواہ اس کے ذمے کوئی چیز واجب نہ ہو۔ کیوں کہ ذمہ داری شخصیت کے تابع ہے اور اہلیت وجوب کے دوسرے عنصر کے لوازم میں سے ہے اور اہلیت کا دارومدار انسان ہونے پر ہے، پس انسان کے وجود کے آغاز سے ہی ذمہ داری کا وجود ہوگا۔

۳۔ ذمہ داری میں تعدد نہیں ہوتا۔ ہر شخص کی ایک ذمہ داری ہے، ایک ذمہ داری میں کئی اشخاص شریک نہیں ہوتے۔

---

(۱) الدرالمختار، ۵: ۴۵۹، ۴۶۲۔

(۲) مغنی المحتاج، ۳: ۴۲۔

۴۔ ذمہ داری کی وسعت کی کوئی حد نہیں ہے۔ اس میں تمام قرضے خواہ کتنے زیادہ ہوں، سما جاتے ہیں، کیوں کہ ذمہ داری ایک فرضی ظرف ہے، جس میں تمام فرائض وواجبات سما جاتے ہیں۔

۵۔ ذمہ داری کا تعلق شخصیت سے ہوتا ہے، اس کے مال و دولت سے نہیں۔ اسی طرح وہ شخص اپنی مالیاتی کارروائیوں کو مکمل آزادی سے رُوبعمل لانے کے قابل ہو کر اپنے قرض ادا کر سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے مملوکہ مال سے زیادہ کا مقروض ہے، اس کے باوجود اسے تجارت اور خرید وفروخت کا حق حاصل ہوگا اور جو قرضے اس کے ذمے ہیں، ان میں سے جو چاہے پہلے ادا کرے اور جو چاہے بعد میں، قرض خواہوں کو اس پر اعتراض کا حق نہیں۔

۶۔ ذمہ داری ایک عام ضمانت ہے جو تمام قرضوں کو حاصل ہوتی ہے، کسی قرض کو دوسرے قرض پر کوئی امتیاز حاصل نہیں ہوتا، ہاں اگر کسی قرض خواہ کا کوئی ایسا حق ہو جو کسی متعین شے سے متعلق ہو مثلاً رہن سے تو اس کے حق کو امتیازی حیثیت حاصل ہوگی۔ یا بعض ذاتی حقوق کو امتیاز حاصل ہوگا مثلاً تجہیز و تکفین کے اخراجات، بیوی اور چھوٹی اولاد کا خرچ اور حکومت کے واجب الادا ٹیکس۔

۲۔ ذمہ داری کا اختتام

ذمہ داری پیدائش سے شروع ہو کر وفات پر ختم ہو جاتی ہے۔ ذمہ داری کے خاتمے کے بارے میں فقہاء کی تین آرا ہیں:

پہلی رائے حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق ہے[۱] کہ محض وفات سے ذمہ داری ختم ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ ذمہ داری شخصیت کی خصوصیات میں سے ہے اور جو شخص مر گیا

---

(۱) القواعد لابن رجب، ۱۹۳ وبعد۔

اس کی شخصیت اور اس کی ذمہ داری دونوں ختم ہو گئیں۔ جہاں تک قرض کا معاملہ ہے تو اکثر حنابلہ کے نزدیک قرض کا تعلق ترکہ سے ہے، اگر کوئی شخص مر گیا اور اس کا ترکہ سرے سے نہیں ہے تو اس کے ذمے سے قرض ساقط ہو جاتے ہیں۔

دوسری رائے مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کی ہے[1] کہ مرنے کے بعد بھی ذمہ داری باقی رہتی ہے تا آنکہ قرض ادا کر دیے جائیں اور ترکہ کے معاملات طے کر لیے جائیں: موت کے بعد بھی ذمہ داری باقی رہتی ہے تا آنکہ ترکہ سے متعلق حقوق کا تصفیہ ہو جائے۔ اگر مرنے والا کسی حق کا سبب تھا تو موت کے بعد بھی اس کو نئے حقوق حاصل ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کسی نے شکار کے لیے جال لگایا تھا، اس میں کوئی جانور آکر پھنس گیا تو وہ اس جانور کا مالک ہو گا۔ نیز مرنے کے بعد بھی قرض مرنے والے کے ذمے رہتا ہے تا آنکہ قرض ادا کر دیا جائے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جب تک قرض ادا نہ کیا جائے مومن کا نفس اس کے بوجھ تلے دبا رہتا ہے"[2]۔ مرنے والے کے ذمے اس کی موت کے بعد نئے قرض بھی ہو سکتے ہیں مثلاً اس چیز کی قیمت کی واپسی جو اس نے فروخت کی تھی لیکن اس میں عیب نکل آیا جس کی وجہ سے خریدار نے اس کے مرنے کے بعد وہ چیز واپس کی۔ یا اگر کسی نے عام راستے میں اپنی موت سے پہلے گڑھا کھود دیا تھا جس میں کوئی گر کر مر گیا تو اس کا تاوان مرنے والے کے ذمے واجب ہوگا۔ مرنے والے مفلس شخص کے ذمے اگر قرض تھے تو ان کی ذمہ داری قبول کرنا درست ہے، کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے اس نوع کی ذمہ داری قبول کرنے کو درست قرار دیا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مرنے والے کے حق میں وصیت کرنا بھی جائز ہے

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۴۰، المغنی، ۶: ۲۱۔

(۲) احمد؛ ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ یہ حدیث صحیح ہے۔

البتہ شافعیہ اور حنابلہ اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ مالکیہ کی رائے کے مطابق اس صورت میں موت کا اثر یہ ہو گا کہ مرنے والا اپنے حقوق کا مطالبہ نہیں کر سکتا لیکن اس کے وارث اپنے مورث کے حق کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔

تیسری رائے حنفیہ کی ہے کہ ذمہ داری کمزور ہو جاتی ہے۔

موت سے ذمہ داری بالکل ختم نہیں ہوتی البتہ کمزور ہو جاتی ہے، اور اُسی قدر باقی رہتی ہے جس قدر ترکہ سے متعلق ان حقوق کے تصفیہ کے لیے ضروری ہے جن کا سبب میت کی زندگی میں موجود تھا۔ مرنے والا موت کے بعد نئے مال کا مالک ہو سکتا ہے جیسا کہ جال میں شکار پھنسنے کی مثال میں تھا یا قرض کا ذمہ دار ہو سکتا ہے بشر طیکہ اس کا سبب اس کی موت سے پہلے پایا گیا ہو، جیسا کہ عیب کی وجہ سے مال تجارت واپس کرنے پر قیمت کی واپسی کی ذمہ داری یا عام شاہراہ میں گڑھا کھودنے سے اس میں گرنے والے کے نقصان کی تلافی۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مفلس میت پر قرض کی ذمہ داری ڈالنا جائز نہیں ہے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے[1]۔ میت کے لیے وصیت یا ہبہ بھی جائز نہیں۔ نہیں۔ ان آخری دو احکام کے باعث تیسری رائے دوسری رائے سے مختلف ہو گئی ہے۔

مطلب ۴: استہلاکی مال اور استعمالی مال

استہلاکی مال وہ ہے جس کے استعمال کے بعد اس سے انتفاع ممکن نہ ہو، جیسا کہ کھانا، پانی، لکڑی، پٹرول، کاغذ اور نقدی، نقدی کے سوا باقی اشیاء کو جب تک ختم نہ کیا جائے ان سے انتفاع نہیں ہوتا، البتہ نقدی ختم نہیں ہوتی، اس کی اصل باقی رہتی ہے لیکن وہ ایک ہاتھ سے دوسرے میں منتقل ہو جاتی ہے۔

---

(۱) البدائع، ۶: ۲۱؛ فتح القدیر، ۵: ۳۱۹۔

مال استعمالی وہ ہے جو استعمال کے بعد بھی باقی رہتا ہے جیسے غیر منقولہ جائداد، بچھونے، کپڑے اور کتابیں وغیرہ۔

دونوں قسم کے اموال میں فرق کرنے کے لیے پہلی بار ان سے انتفاع کا لحاظ کیا جائے گا، مسلسل استعمال کا اعتبار نہیں۔ اگر پہلی بار استعمال کرنے سے وہ چیز ختم ہو گئی تو استہلاکی ہے اور اگر اصل شے باقی رہی تو استعمالی ہے۔

اس تقسیم کا فائدہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر قسم کا مال معاہدے کی ایک متعین قسم کے قابل ہوتا ہے۔ مال استہلاکی کے معاہدے میں اس مال کو استعمال کر کے ختم کرنا مقصود ہوتا ہے، محض استعمال کرنا نہیں مثلاً قرض لینا یا کھانا عاریتاً لینا (تاکہ قرض کی رقم مقروض کے پاس منتقل ہو جائے اور کھانا عاریتاً لینے والا اسے کھا سکے)۔

مال استعمالی میں معاہدوں کا مقصد ان اشیاء کو استعمال کرنا ہوتا ہے انہیں تلف یا ختم کرنا نہیں جیسے کرائے پر یا عاریتاً کوئی چیز لینا۔

اگر معاہدے سے صرف استعمال یا صرف استہلاک مقصود نہ ہو تو معاہدے کا تعلق دونوں سے یعنی استعمالی اور استہلاکی سے ہو سکتا ہے جیسے خرید و فروخت اور ودیعت رکھنا کہ ان معاہدات کا تعلق دونوں اقسام سے برابر ہو سکتا ہے۔

فصل ۳

ملکیت اور اس کی خصوصیات

یہ فصل پانچ مطالب پر مشتمل ہے:

مطلب ۱: ملکیت اور ملک کی تعریف

ملکیت یا ملک انسان اور مال کے درمیان اس تعلق کو کہتے ہیں جسے شریعت ثابت کرتی ہے[1] اور یہ تعلق مال کو اس انسان کے ساتھ مختص کر دیتا ہے اور جب تک تصرف میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، مالک اپنے مال میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے۔

ملک کا لفظ جس طرح اس تعلق کے لیے استعمال ہوتا ہے اُسی طرح مملوکہ شے کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے: یہ چیز میری ملک ہے یعنی مملوک ہے۔ مجلّہ، دفعہ ۱۲۵ میں یہی مفہوم مراد ہے کہ ملک وہ شے جس کا انسان مالک ہو خواہ کوئی متعین شے ہو یا اس کے منافع ہوں۔ اس مفہوم کے پیش نظر حنفیہ کا یہ قول سمجھنا آسان ہے کہ منافع اور حقوق ملک ہیں مال نہیں ہیں۔ اسی بناء پر حنفیہ کے نزدیک ملک مال کی بہ نسبت عام ہے۔

لغت میں ملک کا مطلب ہے: انسان کا مال کو اپنے قبضے میں لینا اور اس میں انفرادی طور پر تصرف کا اختیار رکھنا۔

---

(۱) حق ملکیت وغیرہ شریعت کے ثبوت اور اعتراف کے بغیر ثابت نہیں ہوتے کیوں کہ حقوق کی بنیاد شریعت پر ہے۔ شریعت میں کوئی حق، طبعی حق نہیں ہے، بلکہ حقوق عطیہ خداوندی ہیں، جو خالق نے لوگوں کی مصلحت کے پیش نظر افراد کو عطا کیے ہیں۔

فقہاء نے ملک کی کئی ایک تعریفیں کی ہیں جن کے الفاظ باہمی قریب قریب ہیں اور مفہوم یکساں ہے[1]۔ شاید ملک کی سب سے افضل تعریف یہ ہے۔

ملک: کسی چیز کے ساتھ ایسا خصوصی تعلق جس کی بناء پر دوسرے کو اس سے روکا جاسکے اور مالک کے لیے اس میں ابتداءً تصرف ممکن ہو بشرطیکہ کوئی شرعی رکاوٹ نہ ہو۔

جب کوئی شخص جائز قانونی طریقے سے کسی مال پر قبضہ حاصل کر لیتا ہے تو وہ مال اس شخص کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس مال سے نفع اُٹھانا اور اس میں تصرف کرنے کا اسے اختیار حاصل ہو جاتا ہے بشرطیکہ کوئی شرعی رکاوٹ مثلاً دیوانگی، پاگل پن، حماقت اور بچپن وغیرہ نہ ہو۔ نیز یہ خصوصی تعلق دوسرے کسی بھی شخص کو اس مال سے نفع اُٹھانے اور اس میں تصرف کرنے سے روکتا ہے۔ البتہ اگر شرعی گنجائش موجود ہو جو اس کی اجازت دے مثلاً ولایت، وصیت یا وکالت تو تصرف جائز ہوگا۔

یاد رہے کہ ولی، وصی یا وکیل کا تصرف اصلی اور ابتدائی تصرف نہیں ہوتا بلکہ کسی دوسرے کا قانونی نائب ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے لہٰذا اصل مالک تو وہ شخص ہے جس کی اہلیت کسی وجہ سے نامکمل ہے یا دیوانہ وغیرہ ہے لیکن شریعت نے اس کی اہلیت نہ ہونے یا نامکمل ہونے کے باعث اُسے تصرف سے روک دیا ہے اور جب یہ رکاوٹ ختم ہو جائے گی تو اُس کا حق تصرف اُسے واپس مل جائے گا۔

---

(۱) دیکھیے: فتح القدیر، ۵: ۷۴؛ الفروق للقرافی، ۳: ۲۰۸ وبعد۔

مطلب ۲: مال کا ملکیت کے قابل ہونا اور ملکیت کے قابل نہ ہونا

مال اپنی طبعی خصوصیت کی وجہ سے ملکیت کے قابل ہوتا ہے البتہ کوئی رکاوٹ پیش آجائے تو وہ اُسے تمام حالات میں یا بعض حالات میں ناقابل ملکیت قرار دے دیتی ہے۔
پس قابل ملکیت ہونے کے اعتبار سے مال کی تین اقسام ہیں:

ا۔ وہ مال جو کسی صورت میں کسی کی ملکیت نہیں ہو سکتا

اس قسم میں اموال کی وہ اقسام شامل ہیں جو افادہ عام کے لیے ہوتی ہیں مثلاً عام راستے اور شاہراہیں، پل، قلعے، ریل کی پٹڑیاں، نہریں، عجائب گھر، پبلک لائبریاں اور عام باغات وغیرہ۔ چوں کہ یہ اشیاء عوام الناس کے فائدے کے لیے مختص ہوتی ہیں اس لیے ان کی ملکیت جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر ان کی یہ حیثیت ختم ہو جائے تو اپنی اصلی حالت میں واپس آجائیں گی اور ملکیت کے قابل ہو جائیں گی۔ اگر کسی راستے کی ضرورت نہ رہے یا متروک ہو جائے تو اس کی ملکیت جائز ہے۔

۲۔ وہ مال جو شرعی اجازت سے کسی کی ملکیت ہو سکتا ہے

جیسے وقف اموال اور بیت المال کے اموال جنہیں قانون دانوں کی اصطلاح میں آزاد اموال کا نام دیا گیا ہے۔ مال وقف فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہبہ۔ البتہ اگر منہدم ہو جائے یا اس کا خرچ اس کی آمدنی سے بڑھ جائے تو عدالت کو اختیار ہے کہ اسے تبدیل کرنے کی اجازت دے دے[1]۔

---

(۱) حنفیہ نے وقف زمین کو ضرورت اور مصلحت کے تحت دوسری زمین سے تبدیل کرنے کی اجازت دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ غیر جانب دار عادل قاضی کے لیے جائز ہے کہ وہ وقف کو تبدیل کرنے کی اجازت دے دے بشرطیکہ وقف زمین مکمل طور پر استفادہ سے نکل جائے اور وقف میں ایسی کوئی شے نہ ہو جو اس کی نشو ونما اور آبادکاری کا باعث ہو۔ نیز اس کی فروخت غبن فاحش سے نہ ہو اور

بیت المال کے اموال (سرکاری خزانہ) یا حکومت کے اثاثہ کو فروخت کرنا جائز نہیں۔ البتہ حکومت کسی شدید مجبوری یا کسی راجح مصلحت کے باعث اُسے فروخت کرنا چاہے مثلاً روپے کی ضرورت ہو یا اس کی دوگنا قیمت مل رہی ہو تو یہ جائز ہے کیوں کہ سرکاری خزانہ کی حیثیت ویسی ہے جیسے یتیم کا مال اس کے وصی کے پاس ہوتا ہے کہ اس میں ضرورت یا مصلحت کے بغیر کوئی تصرف کرنا جائز نہیں۔

۳۔ وہ مال جس کا مالک بننا اور کسی کو مالک بنانا مطلقاً بلا قید جائز ہے

اس قسم میں اوپر کی دو اقسام کے سوا تمام اقسام کے اموال شامل ہیں۔

مطلب ۳: ملک کی اقسام

ملک یا تام (مکمل) ہوتی ہے یا ناقص:

مِلک تام: ایسی ملکیت ہے جس میں مملوکہ چیز بمع جملہ منافع کے شامل ہو، اور جو مالک کے لیے تمام جائز حقوق ثابت کر دیتی ہے۔

مکمل ملکیت کی اہم خصوصیات یہ ہیں: یہ ہمیشہ رہنے والی مطلق ملکیت ہوتی ہے جب تک وہ چیز موجود ہے اس وقت تک ملکیت برقرار رہے گی، کسی محدود وقت کے ساتھ مقید نہیں اور نہ ہی کوئی شخص اپنی ملکیت ساقط کر سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک چیز جو کسی دوسرے کی ملکیت ہے غصب کر لیتا ہے اور مالک جس سے غصب کی گئی کہتا ہے "میں نے اپنی ملکیت ساقط کر دی" تو ملکیت ساقط نہیں ہوگی اور وہ شے حسب سابق اس کی ملکیت میں رہے گی۔ البتہ چیز ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف منتقل ہونے کا عمل قبول کرتی

غیر منقولہ جائداد کو روپے پیسے کے عوض فروخت نہ کیا جائے بلکہ غیر منقولہ جائداد سے تبدیل کر دیا جائے۔ الدرالمختار علی رد المحتار، ۳: ۴۲۵۔

ہے کیوں کہ یہ درست نہیں کہ کوئی شے کسی مالک کے بغیر ہو اور منتقل ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو ایسا معاہدہ کیا جائے جس سے ملکیت منتقل ہوتی ہے مثلاً خرید و فروخت یا وراثت یا وصیت سے چیز منتقل ہوتی ہے۔

مکمل ملکیت اپنے مالک کو مملوکہ چیز میں تصرف، استعمال، نفع اندوزی کی مکمل صلاحیت اور آزادی دیتی ہے جس پر کوئی قدغن نہیں۔ اسے حق ہے کہ فروخت کر دے، ہبہ کر دے، وقف کر دے یا وصیت میں کسی کو دے دے جیسا کہ اس کو عاریتاً یا کرائے پر دینے کا اختیار ہے۔ چوں کہ مالک نہ صرف اس چیز کا بلکہ اس کے منافع کا بھی مالک ہے۔ اس لیے اسے دونوں میں ایک ساتھ یا صرف منافع میں تصرف کا مکمل اختیار ہے۔

اگر مالک اپنی مملوکہ شے کو ضائع کر دیتا ہے تو اس پر کوئی تاوان نہیں کیوں کہ ایک ہی شخص بیک وقت مالک اور ضامن نہیں ہو سکتا۔ البتہ دیانت (اللہ کے ہاں) کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے مؤاخذہ ہو کیوں کہ مال ضائع کرنا حرام ہے۔ کبھی عدالتی مؤاخذہ بھی ہوتا ہے مثلاً یہ ثابت ہو جائے کہ مالک کم عقل ہے تو اس پر مال کے استعمال میں پابندی عائد کر دی جاتی ہے۔

مِلک ناقص: جو صرف کسی چیز کی ملکیت یا صرف اس کے منافع کی ملکیت کا نام ہے۔ منافع کی ملکیت کو حق انتفاع بھی کہتے ہیں۔ منافع کی ملکیت کا تعلق کبھی شخصی ہوتا ہے جس کا تعلق اس چیز سے نہیں بلکہ اس آدمی سے ہوتا جو منافع حاصل کرتا ہے اور کبھی اس کا تعلق ہمیشہ کے لیے اس چیز سے ہوتا ہے قطع نظر اس سے کہ نفع کون اٹھا رہا ہے۔ اس قسم کو حق ارتفاق کہتے ہیں اور یہ صرف غیر منقولہ جائدادوں میں ہوتا ہے۔

مطلب ۴: مِلک ناقص کی اقسام

اس تعریف کی بناء پر ناقص ملکیت کی تین اقسام ہیں:

ا۔ صرف چیز کی ملکیت

یعنی صرف مال (چیز) ایک شخص کی ملکیت ہو اور اس کے منافع کسی دوسرے شخص کی ملکیت ہوں۔ مثلاً کوئی شخص اپنا مکان رہائش کے لیے یا اپنی زمین کھیتی باڑی کے لیے کسی شخص کو اس کی ساری زندگی کے لیے یا مثلاً تین سال کے لیے بطور وصیت دے دے۔ پس اگر وصیت کرنے والا اس شخص سے پہلے مر جائے جس کے حق میں وصیت کی گئی تھی تو مکان یا زمین وصیت کرنے والے وارثوں کی ملکیت ہو گی لیکن اس کے منافع مقررہ مدت تک یا جس کے لیے وصیت کی گئی اس کی وفات تک (جیسے بھی وصیت تھی) اسی شخص کے پاس رہیں گے اور جب میعاد مکمل ہو گی تو وارث منافع کے بھی مالک ہو جائیں گے اور ان کی ملکیت مکمل ہو جائے گی۔

اس صورت میں مالک کو اس سے نفع اٹھانے کا حق نہیں ہے اور نہ اس کے منافع میں یا اصل چیز میں کسی قسم کے تصرف کا۔ مالک پر واجب ہے کہ وہ چیز اس شخص کے سپرد کر دے جو منافع کا مالک ہے تاکہ وہ اپنا حق وصول کر سکے۔ اگر مالک اس کے لیے رضامند نہ ہو تو اس سے زبردستی قانون کی تعمیل کروائے جائے گی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقط چیز کی ملکیت ہمیشہ کے لیے ہوتی ہے اور یہ ہمیشہ ملکیت تام کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ جب کہ منافع کی ملکیت کبھی وقتی ہوتی ہے کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک منافع میں وراثت نہیں چلتی اور کبھی دائمی ہوتی ہے جیسا کہ وقف میں۔

۲۔ منفعت کی شخصی ملکیت یا نفع اٹھانے کا حق (۱)۔

منافع کی ملکیت کے پانچ اسباب ہیں: عاریت، کرایہ داری، وقف، وصیت، مباح کردینا۔

عاریت: جمہور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بلامعاوضہ منافع کا کسی کو مالک بنادینا عاریت ہے۔ عاریت پر کوئی چیز لینے والے کو خود نفع اٹھانے کا حق ہوتا ہے اور کسی دوسرے کو بھی عاریت پر وہ چیز دے سکتا ہے، لیکن کرائے پر نہیں۔ کیوں کہ عاریت ایک غیر لازمی

---

(۱) حنفیہ کے نزدیک ملک منفعت اور حق انتفاع میں کوئی فرق نہیں، یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ نفع اُٹھانے والے کے لیے جائز ہے کہ خود نفع اٹھائے یا کسی دوسرے کو منافع کا مالک بنادے، بشر طیکہ اصل شے کے مالک کی طرف سے صریح ممانعت نہ ہو یا عرف وعادت اس میں اس کی اجازت نہ ہو۔ اگر کسی شخص نے پردیسی طلبہ کے لیے مکان وقف کیا تو طلبہ کو وہاں صرف رہائش کا حق ہے۔ اور عام استعمال کی اشیاء سے استفادہ کا حق مثلاً مدارس، جامعات اور ہسپتال سے استفادہ کا حق نفع اٹھانے والے تک محدود ہے، کسی دوسرے کو ان کا مالک بنانا جائز نہیں۔ قانوناً اسی رائے پر عمل کیا جاتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ملک منفعت اور حق انتفاع میں فرق ہے۔ ملک منفعت کا تعلق بطور خاص اس شخص سے ہے جسے استفادہ کی اجازت ہے اور اس کے لیے جائز ہے کہ خود ان منافع کا مالک ہو یا کسی دوسرے کو اجرت پر یا بلامعاوضہ استعمال کا حق دے، جب کہ حق انتفاع محض اذن عام کی بناء پر کسی شخص کے کسی چیز کو استعمال کا حق ہے جیسے کہ عام منافع کی اشیاء مثلاً راستوں، دریاؤں، مدارس اور ہسپتالوں وغیرہ سے استفادہ کرنا یا کسی شخص کو خاص اجازت کی بناء پر استفادہ کا حق ہوتا ہے جیسے کسی کی گاڑی استعمال کرنا، یا کسی کے گھر رات بسر کرنا یا کسی کی کتابیں پڑھنا وغیرہ، پس نفع اٹھانے والے کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو منفعت کا مالک بنائے۔ پس انتفاع کی تملیک یہ ہے کہ خود اس چیز سے استفادہ کرے اور منفعت کی تملیک عام اور جامع ہے، خواہ خود استفادہ کرے یا کسی دوسرے کو معاوضہ اور کرایہ وغیرہ لے کر استفادہ کرنے دے یا بلامعاوضہ عاریت پر دے کر استفادہ کی اجازت دے (دیکھیے: الفروق للقرافی، ۱:۱۸۷؛ الفرق، ۳۰)۔

معاہدہ ہے جس سے کسی وقت بھی رجوع کرنا جائز ہے اور کرایہ داری لازمی معاہدہ ہے اور کمزور معاہدہ قوی معاہدے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ نیز عاریت پر لی ہوئی چیز کو کرائے پر دینے میں اصلی مالک کا نقصان ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاریت بلامعاوضہ کسی کے لیے نفع اٹھانے کو مباح کر دینا ہے۔ پس عاریت پر لی ہوئی چیز آگے کسی کو عاریتاً دینا جائز نہیں۔

اجارہ: معاوضہ لے کر کسی چیز کے منافع کا کسی کو مالک بنانا۔ کرائے پر لینے والے کو یہ اختیار ہے کہ خود نفع اٹھائے یا کسی دوسرے کو معاوضہ لے کر یا بلامعاوضہ نفع اٹھانے کے لیے دے دے بشرطیکہ دو نفع اُٹھانے والوں کے باعث نفع میں اختلاف واقع نہ ہو۔ اگر مالک نے کرایہ دار پر یہ شرط لگا دی کہ خود ہی نفع اٹھائے گا کسی دوسرے کو نہیں دے گا تب بھی دے سکتا ہے۔ اگر دونوں کے نفع اُٹھانے کی نوعیت مختلف ہو تو اس صورت میں مالک کی اجازت ضروری ہے۔

وقف: کسی چیز کا کسی کی ملکیت میں آنے سے روک کر اس کے منافع کو اس مقصد کے لیے مختص کر دینا جس کے لیے چیز وقف کی گئی ہو۔ جس کے لیے چیز وقف کی گئی وہ وقف شدہ چیز کے منافع کا مالک ہو جاتا ہے۔ چاہے اس سے خود فائدہ اُٹھائے یا وقف کرنے والے کی اجازت سے کسی دوسرے کو یا نفع بخش کاموں میں صرف کرے۔ البتہ اگر وقف کرنے والے نے اس سے روک دیا ہو یا عرف میں اس کی اجازت نہ ہو تو اس صورت میں کسی دوسری جگہ اس کا استعمال جائز نہیں۔ اگر منافع کی وصیت کی جائے تو اس کی وجہ سے جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ اس کے منافع کا مالک ہو جاتا ہے چاہے اس سے خود فائدہ اُٹھائے یا کسی دوسرے کو بلامعاوضہ یا معاوضہ لے کر دے دے بشرطیکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے اس کی اجازت ہو۔

اباحت (مباح قرار دینا): کسی چیز کو استعمال کرکے ختم کر دینے یا محض استعمال کرنے کی اجازت مثلاً کھانا یا پھل کھانے کی اجازت۔ اور منافع کے استعمال کی عام اجازت ہوتی مثلاً سڑکوں پر چلنے کی اجازت اور باغات میں بیٹھنے کی اجازت اور مدارس اور شفاخانوں میں جانے کی اجازت۔ اور کسی متعین شخص کی ملکیت کی چیز کو استعمال کرنے کی خاص اجازت ہے مثلاً کسی کی گاڑی پر سواری کی یا کسی کے گھر میں رہنے کی اجازت۔

اباحت کے ذریعے سے آدمی اس کے منافع کا مالک ہوتا ہو یا اس پر قبضہ کرنے کا اختیار رکھتا ہو جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے یا محض ذاتی نفع حاصل کر سکتا ہو جیسا کہ مالکیہ کی رائے ہے، بہر حال فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ مباح چیز سے نفع اُٹھانے کے لیے کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنا نائب نہیں بنا سکتا نہ عاریتاً دے سکتا ہے اور نہ کسی دوسرے کے لیے اسے مباح کر سکتا ہے۔

اباحت اور ملک میں فرق

ملکیت کے ذریعے مالک کو اپنی مملوکہ شے میں تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے بشرطیکہ کوئی رکاوٹ نہ ہو جب کہ اباحت کے ذریعے آدمی کو اجازت کے مطابق خود نفع اُٹھانے کا حق ہوتا ہے۔ اجازت کبھی مالک سے ہوتی ہے جیسے کسی کی گاڑی پر سواری یا قانون کی طرف سے اجازت ہو جیسے عام استعمال کی اشیاء مثلاً راستے، نہریں، اور چراگاہوں سے فائدہ اُٹھانا۔

حق منفعت یا شخصی انتفاع کی خصوصیات

ملک ناقص یا شخصی انتفاع کے حق کی چند خصوصیات ہیں جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ ملک ناقص ملک تام کے برعکس اپنے آغاز سے ہی وقت، جگہ اور صفت کی قید قبول کرتی ہے۔ مثلاً جو شخص اپنی گاڑی کسی کو عاریتاً دیتا ہے یا اپنا گھر کسی کو رہنے کے لیے دیتا ہے تو جائز ہے کہ اس کے لیے کوئی مدت مقرر کر دے مثلاً ایک مہینہ، کوئی جگہ مقرر کر دے مثلاً شہر میں گاڑی چلائے گا صحرا میں نہیں یا کوئی اور شرط لگا دے مثلاً خود سوار ہو گا کسی دوسری کو نہیں بٹھائے گا۔

۲۔ جمہور کے برعکس حنفیہ کے نزدیک حق منفعت میں وراثت نہیں چلتی ۔ حنفیہ کے نزدیک منفعت میں وراثت نہیں چلتی کیوں کہ وراثت اس مال میں چلتی ہے جو موت کے وقت موجود ہو اور منافع حنفیہ کے نزدیک مال نہیں ہوتے جیسا کہ بیان ہوا۔

حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک منافع میں باقی ماندہ مدت کے لیے وراثت چلتی ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک منافع مال شمار ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس لیے منافع میں بھی دوسرے اموال کی طرح وراثت چلتی ہے۔ اگر کسی شخص نے کسی کے لیے ایک خاص مدت تک اپنے گھر میں رہنے کی وصیت کی، پھر وہ شخص مدت پوری ہونے سے پہلے مر گیا تو مدت کے اختتام تک اس کے وارثوں کو اس گھر میں رہنے کا حق ہے۔

۳۔ جس شخص کو منفعت اٹھانے کا حق ہے اُسے یہ بھی حق ہے کہ وہ چیز مالک سے جبراً وصول کر لے اور جب وصول کر لے تو اس کے پاس امانت ہو گی اور جس طرح اپنی خاص ملکیت کی شے کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح اس کی بھی حفاظت کرے۔ اگر خود بخود ضائع

ہو جائے یا عیب دار ہو جائے تو تاوان نہیں دینا پڑے گا اور اگر خود ضائع کر دے یا حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے عیب دار ہو جائے تو تاوان دینا پڑے گا، اس کے سوا نہیں۔

۴۔ اگر کوئی شخص بلامعاوضہ نفع اٹھا رہا ہو تو جس چیز سے نفع اٹھا رہا ہے اس کے اخراجات برداشت کرنا اس کی ذمہ داری ہے جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے اور اگر معاوضے کے بدلے منافع اٹھا رہا ہو تو اخراجات مالک کے ذمے ہوں گے۔

۵۔ نفع اُٹھانے والے پر واجب ہے کہ نفع اُٹھانے کے بعد اصل چیز مالک کے مطالبہ پر اس کے حوالے کر دے بشرطیکہ اس سے نفع اُٹھانے والے کا نقصان نہ ہو رہا ہو۔ مثلاً کرائے پر یا عاریت پر لی ہوئی زمین کا مالک اس وقت زمین کی واپسی کا مطالبہ کرے جب کہ ابھی فصل کاٹنے کا وقت نہیں آیا تو نفع اٹھانے والا زمین اپنے پاس رکھے تاآنکہ فصل کاٹنے کا وقت آ جائے لیکن شرط یہ ہے کہ مالک کو اس کی اجرِ مثل ادا کرے۔

حق منفعت کا خاتمہ

حق منفعت جیسا کہ ہم جانتے ہیں، وقتی حق ہے جو مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک سے ختم ہو جاتا ہے۔

۱۔ حق انتفاع کی مقررہ مدت کی تکمیل۔

۲۔ جس چیز سے نفع حاصل کیا جا رہا تھا وہ ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی ایسا عیب رونما ہو جائے جس کی وجہ سے اس سے استفادہ ممکن نہ ہو، مثلاً رہائشی گھر گر جائے یا زرعی زمین شور اور بنجر ہو جائے۔ اگر یہ نقصان اس چیز کے مالک کی زیادتی کے باعث ہوا ہو تو اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسری چیز مہیا کرے، مثلاً کسی نے ایک گاڑی پر سوار کرانے کی وصیت کی پھر اُسے خراب کر دیا تو اس کی ذمہ داری ہے کہ سواری کے لیے دوسری گاڑی مہیا کرے۔

۳۔ حنفیہ کے نزدیک استفادہ کرنے والا مر جائے تو حق منفعت ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک منافع میں وراثت نہیں چلتی۔

۴۔ اگر حق منفعت عاریت یا کرائے کی بنیاد پر تھا تو چیز کے مالک کے مر جانے سے حق منفعت ختم ہو جائے گا، کیوں کہ عاریت ایک نیکی کا معاہدہ ہے جو نیکی کرنے والے کی موت کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور کرائے کی چیز کی ملکیت مالک کے مرتے ہی وارثوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاریت کا معاہدہ لازمی نہیں ہوتا اس لیے عاریت پر چیز دینے والے کو اور اس کے وارثوں کو اُسے واپس لینے کا حق ہوتا ہے، خواہ عاریت کے لیے کوئی وقت مقرر ہو یا نہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک وقت مقررہ کی عاریت کا معاہدہ لازمی ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے کسی جگہ جانے کے لیے سواری کا جانور عاریت پر دیا تو اس سے پہلے واپس لینا جائز نہیں۔ اگر وہ شخص اس جگہ نہیں جاتا تو بھی اتنا وقت جانور اس کے پاس رہنے دینا ضروری ہے جتنے وقت میں وہ اس سے مطلوبہ استفادہ کر سکتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ عاریت کا معاہدہ عاریت پر چیز لینے اور دینے والے کی موت سے ختم نہیں ہوتا۔ اسی طرح کرائے کا معاہدہ بھی معاہدے کے فریقوں میں سے کسی کے مرنے سے ختم نہیں ہوگا کیوں کہ یہ خرید وفروخت کے معاہدے کی طرح کا لازمی معاہدہ ہے۔

اگر حق منفعت وصیت یا وقف کی بنیاد پر ہو تو وصیت کرنے والے کی موت سے ختم نہیں ہوگا کیوں کہ وصیت کا آغاز وصیت کرنے والے کی موت سے ہوتا ہے اور نہ وقف کرنے والے کی موت سے ختم ہوگا کیوں کہ اگر وقف دائمی ہے تو وہ ہمیشہ باقی رہے گا اور اگر وقت کے ساتھ محدود ہے تو مقررہ وقت کی تکمیل تک باقی رہے گا۔

۳۔ کسی متعین شے کے منافع کی ملکیت یا حق ارتفاق

حق ارتفاق سے مراد وہ حق ہے جو ایک غیر منقولہ جائداد کو دوسری غیر منقولہ جائداد پر حاصل ہو جو پہلی جائداد کے مالک کے سوا کسی دوسرے شخص کی ملکیت ہو۔ یہ حق اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک دونوں غیر منقولہ جائدادیں باقی ہیں۔ اس میں مالک کا کوئی اعتبار نہیں مثلاً پانی لینے کا حق، پانی کے کا حق، پانی کی گزر گاہ کا حق، گزرنے کا حق، پڑوس کا حق اور بلندی پر ہونے کا حق۔

پانی لینے کا حق: اس سے مراد پانی میں مقررہ حصہ ہے جو کھیتی اور درختوں کو پانی دینے کے لیے یا مقررہ وقت میں زمین سیراب کرنے کی باری سے متعلق ہے۔

پانی پینے کا حق بھی اسی میں شامل ہے جو انسانوں اور جانوروں کے پانی پینے اور گھر میں پانی استعمال کرنے کے حق پر مشتمل ہے، اسے "ہونٹوں کا حق" کہتے ہیں کیوں کہ پانی عام طور پر ہونٹوں سے پیا جاتا ہے۔

اس حق کے اعتبار سے پانی کی چار اقسام ہیں[1]

الف۔ عام دریاؤں کا پانی: جیسے نیل، دجلہ اور فرات وغیرہ بڑے دریاؤں کا پانی: ہر ایک کو اپنی ذات، اپنے جانوروں اور اپنی زمین کے لیے ان کے پانی سے استفادہ کرنے کا حق ہے بشرطیکہ کسی دوسرے کو اس سے نقصان نہ پہنچے، کیوں کہ حدیث میں ہے: تمام لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں: "پانی، گھاس اور آگ"، نیز ارشاد نبویؐ ہے: "نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ، نہ خود نقصان اٹھاؤ"۔

---

(۱) البدائع، ٦: ۱۸۸ وبعد؛ تکملہ فتح القدیر، ۸: ۱۴۴؛ القوانین الفقہیة، ۳۳۹؛ نہایة المحتاج، ۴: ۲۵۵؛ المغنی، ۵ :۵۳۱۔

ب۔ کسی شخص کی مملوکہ نہروں یا ندی نالوں کا پانی: ہر شخص کو ان سے پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہے البتہ ان کے مالک کی اجازت کے بغیر کوئی شخص ان سے اپنی زمین سیراب نہیں کر سکتا۔

ج۔ کسی شخص کے مملوکہ چشموں، کنوؤں اور حوضوں کا پانی: اوپر کی دوسری قسم کی طرح اس میں بھی ہر شخص کو پانی پینے اور جانوروں کی پانی پلانے کا حق ہے۔ البتہ زمین سیراب کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر پانی کا مالک لوگوں کو اور جانوروں کو پانی پینے سے روکے تو اگر قریب کوئی اور ایسا پانی نہیں ہے جو لوگوں کی ضرورت پوری کرے تو اس شخص سے لڑائی کر کے اپنی ضرورت کا پانی حاصل کرنا جائز ہے۔

د۔ کسی خاص برتن میں محفوظ پانی: مثلاً گھڑا یا مٹکا، کسی شخص کو اس پانی کے مالک کی اجازت کے بغیر اس سے کسی طرح کا استفادہ کرنا جائز نہیں، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے جو پانی کوئی بھر کر لے جائے اس کے سوا دوسرے پانی کی فروخت سے منع فرمایا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص مضطر ہے اور اسے پینے کو پانی نہیں ملتا تو وہ پیاس سے مر جائے گا تو اُسے اپنے آپ کو ہلاکت سے بچانے کے لیے زبردستی پانی لینے کا بھی حق ہے البتہ اس کی قیمت دینا ضروری ہے کیوں کہ "اضطرار کی وجہ سے کسی دوسرے کا حق ختم نہیں ہو جاتا"۔

پانی کا راستہ بنانے کا حق: اگر کسی شخص کی زمین پانی کے منبع سے دور ہے تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ راستے میں آنے والی زمینوں میں اپنے زمین کو سیراب کرنے کے لیے پانی کا راستہ بنائے۔ اور ان زمینوں کے مالک اُسے روکنے کا حق نہیں رکھتے۔ اگر کوئی روکے تو اس کی زمین میں سے زبردستی راستہ بنایا جائے تاکہ دور کی زمین کے مالک کو نقصان سے بچایا جا سکے۔

پانی کی گزرگاہ کا حق: اس سے مراد سطح زمین پر گزرنے والا پانی ہے یا ضرورت سے زائد وہ پانی ہے جس کا رخ زمینوں کی طرف سے موڑنے کے لیے گزرگاہ بنادی جاتی ہے یا گندا پانی گزرنے کا نالہ تاکہ وہ کسی عام جوھڑ یا ڈیم میں پہنچ جائے۔ مثلاً آبپاشی سے بچا ہوا پانی یا بارش کا پانی یا گھروں کا استعمال شدہ پانی۔ پانی کے راستے اور پانی کی گزرگاہ میں فرق یہ ہے کہ راستے سے مراد ایسے پانی کا راستہ ہے جو زمین کی آبپاشی وغیرہ کے لیے استعمال ہو اور گزرگاہ سے مراد زمین اور گھروں کے لیے ناقابل استعمال پانی کے نکاس کا راستہ ہے اور اس کا حکم بھی وہی ہے جو پانی کے راستے کا حکم ہے اور جب تک کسی شخص کو کوئی کھلا نقصان نہ پہنچ رہا ہو ایسے پانی کا راستہ روکنے کا اُسے حق نہیں ہے۔

گزرنے کا حق: زمینوں کے اندر کسی زمین کے مالک کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی زمین یا مکان تک پہنچے کے لیے راستہ استعمال کرے، خواہ وہ عام راستہ ہو جو کسی کی ملکیت نہ ہو یا کسی کی ملکیت کا خاص راستہ ہو۔ اگر عام راستہ ہے تو ہر شخص کو اس پر چلنے کا حق ہے اور اگر خاص راستہ ہے تو اس کے مالک کو اس میں سے گزرنے اور اس میں دروازے کھڑکیاں کھولنے کا حق ہے۔ البتہ دوسرے لوگوں کے لیے راستہ بند کرنے کا حق نہیں ہے کیوں کہ انہیں وہاں سے گزر کر اپنی زمین یا مکان تک پہنچنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

پڑوس کا حق: پڑوس کی دو قسمیں ہیں۔

بلندی کا پڑوس اور پہلو کا پڑوس، اس میں دو حق ہیں۔

الف۔ بلندی کا حق: یعنی وہ حق جو اوپر کی منزل پر رہنے والے کو نچلی منزل پر رہنے والے پر حاصل ہے۔

ب۔ پہلو کے پڑوس کا حق: یہ حق ہر پڑوسی کو دوسرے پر حاصل ہوتا ہے۔ بلندی پر رہنے والے کو نچلی منزل پر قرار اور ثبات کا دائمی حق حاصل ہے جو عمارت کے منہدم ہونے یا نچلی منزل کے منہدم ہونے سے ختم نہیں ہوتا بلکہ اسے اور اس کے ورثا کو جب چاہیں عمارت دوبارہ تعمیر کرنے کا حق ہوتا ہے۔ یعنی اوپر اور نیچے کی منزلوں کے مالکوں کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنی تعمیرات میں کوئی ایسا تصرف کریں جس سے دوسرے کو نقصان ہو۔ اگر نچلی منزل منہدم ہو جائے تو اس کے مالک کے ذمے واجب ہے کہ اس کی از سر نو تعمیر کرے۔ اگر وہ انکار کر دے تو عدالت اسے تعمیر پر مجبور کرے اور اگر وہ نہ کرے تو بالائی منزل کا مالک اس کی تعمیر کرے اور اگر قاضی یا مالک کی اجازت سے تعمیر کی ہے تو اس کے اخراجات مالک سے وصول کرے گا اور اگر بلا اجازت تعمیر کی ہے تو عمارت مکمل ہونے کے بعد اس کی قیمت وصول کرے گا نہ کہ اصل اخراجات کیوں کہ اس صورت میں وہ مالک کی طرف سے خرچ کرنے کا وکیل نہیں تھا۔

پہلو کے پڑوسیوں کا ایک دوسرے پر صرف ایک ہی حق ہے اور وہ یہ کہ کوئی بھی دوسرے کو کھلا نقصان نہ پہنچائے، یعنی ایسا کوئی کام نہ کرے جس کی وجہ سے پڑوسی کا اپنی جائداد سے مثلاً رہائش ممکن نہ رہے یا کوئی ایسا کام نہ کرے جس کی وجہ سے عمارت کے گرنے یا کمزور ہونے کا خطرہ پیدا ہو جائے۔

ہر قسم کے پڑوس میں دوسرے پڑوسی کو نقصان پہنچانا ممنوع ہے۔ ایسے تصرفات جن کے نقصان کا فیصلہ کرنا مشکل ہو مثلاً نچلی منزل میں دروازہ یا کھڑکی کھولنے سے بالائی منزل کو نقصان پہنچے گا یا نہیں یا بالائی منزل میں بھاری سامان رکھنے سے نچلی منزل کی

چھت متأثر ہو گی، اس کی ممانعت کے بارے میں اختلاف ہے[1]۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ پڑوسی کی اجازت کے بغیر اس نوعیت کے تصرفات ممنوع ہیں، کیوں کہ اصل حکم یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملکیت سے کسی دوسرے شخص کا حق متعلق ہے تو ملکیت خالص نہ ہونے کی وجہ سے اس میں تصرف کرنے کی ممانعت ہے۔ لہٰذا صرف اُسی صورت میں تصرف کی اجازت ہو گی جب یہ یقین ہو کہ دوسرے کو اس سے نقصان نہیں پہنچے گا۔ اگر یقین نہ ہو تو پھر صاحب حق کی اجازت اور رضامندی سے تصرف کیا جا سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اسی رائے پر فتویٰ ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ ایسا تصرف مباح ہے کیوں کہ بالائی منزل کا مالک اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے اور جب تک کسی دوسرے کا یقینی ضرر نہ ہو ہر شخص کو اپنی ملکیت میں تصرف کا حق حاصل ہے۔ اگر دوسرے کا یقینی ضرر ہو تو اس وقت اسے تصرف سے روکا جا سکتا ہے۔

اس کے سوا بہر طور تصرف مباح ہے۔ ہمارے خیال میں یہی رائے معقول اور قابل عمل ہے، اس صورت میں پہلو کے پڑوسی اور بالائی پڑوسی کا حکم ایک ہی ہو جاتا ہے اور وہ یہ کہ جب تک پڑوسی کو کوئی واضح نقصان نہ ہو مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کا پورا حق حاصل ہے۔ اور اگر پڑوسی کو نقصان ہو جائے تو نقصان پہنچانے والے کو تاوان دینا ہوگا خواہ

---

(۱) فتح القدیر، ۵: ۵۰۳؛ رد المحتار علی الدرالمختار لابن عابدین، ۴: ۳۷۳؛ البدائع، ۶ :۲۶۴؛ البحر الرائق، ۷: ۳۲؛ تبیین الحقائق للزیلعی، ۴: ۱۹۶۔

نقصان براہ راست ہو یا اس کے کسی عمل کے سبب سے۔ مالکیہ کی اور باقی فقہی مذاہب کی رائے بھی یہی ہے[۱]۔

حقوق ارتفاق سے متعلق تین امور

۱۔ حق ارتفاق اور ذاتی انتفاع کے حق میں فرق

حق ارتفاق اور حق انتفاع میں مندرجہ ذیل چار اعتبار سے فرق ہے۔

۱۔ حق ارتفاق کا تعلق ہمیشہ غیر منقولہ جائداد سے ہوتا ہے جس کے باعث جائداد کی قیمت میں کمی آ جاتی ہے جب کہ ذاتی انتفاع کا حق کبھی جائداد سے متعلق ہوتا ہے مثلاً کسی جائداد کو وقف کر دینا، اس کی وصیت کرنا یا کسی کو عاریت پر یا کرائے پر دے دینا اور کبھی منقولہ جائداد سے ہوتا ہے جیسے کتاب عاریتاً دے دینا یا گاڑی کرائے پر دینا۔

۲۔ حق ارتفاق غیر منقولہ جائداد کا ہوتا ہے البتہ اس میں پڑوس کا حق کبھی فرد کا ہوتا ہے اور کبھی جائداد کا جب کہ حق انتفاع ہمیشہ متعین فرد کو حاصل ہوتا ہے کبھی اس کے نام پر اور کبھی اس کی صفت (حیثیت) پر۔

۳۔ حق ارتفاق کا تعلق غیر منقولہ جائداد سے ہوتا ہے خواہ اس کے مالک بدلتے رہیں جب کہ ذاتی حق انتفاع کا تعلق وقت سے ہوتا ہے جو حالات بدلنے سے بدل جاتا ہے، جیسا کہ اوپر اس کی تفصیل بیان ہوئی۔

۴۔ حنفیہ کے نزدیک بھی اگرچہ حق ارتفاق مال نہیں ہے لیکن اس میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے کیوں کہ وہ غیر منقولہ جائداد کے تابع ہے اور حق انتفاع کی وراثت کے بارے میں

---

(۱) المنتقی علی الموطأ ۶: ۴۰ وبعد؛ القوانین الفقہیة، ۳۴۱؛ نیل الاوطار، ۵: ۲۶۱ طبع العثمانیہ۔

فقہاء میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

۲۔ حقوق ارتفاق کی خصوصیات

حقوق ارتفاق کے کچھ عام احکام ہیں اور کچھ خاص:

اس کے عام احکام یہ ہیں کہ جب حق ارتفاق ثابت ہو جائے تو جب تک اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچے وہ باقی رہتا ہے۔ اگر اس سے کسی دوسرے کو نقصان یا تکلیف ہو تو اس کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ جیسے گندے پانی کا نالہ عام راستے سے ہٹا دیا جاتا ہے اور اگر پانی لینے سے نقصان ہو رہا ہو تو پانی کے استعمال کا حق ختم کر دیا جاتا ہے۔ اگر سڑک پر چلنے سے نقصان ہو تو اُسے روک دیا جاتا ہے مثلاً انتہائی تیز رفتار گاڑی چلانا یا مخالف سمت سے گاڑی چلانا جیسا کہ اوپر مذکور حدیث یعنی "نہ نقصان پہنچاؤ نہ نقصان اٹھاؤ" پر عمل کا یہی تقاضا ہے۔ نیز عام راستے پر چلنے کا حق حتی الامکان حفاظت اور سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے[1]۔

ارتفاق کے خاص احکام ہم حقوق ارتفاق کی بحث میں ہر نوع کے تحت آئندہ بیان کریں گے۔

۳۔ حقوق ارتفاق کے اسباب

حقوق ارتفاق متعدد اسباب سے پیدا ہوتے ہیں، جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

الف۔ عام شرکت: مثلاً عام ضرورت کی اشیاء جیسے راستے، دریا اور عمومی استعمال کی چیزیں، ان میں ہر قریبی غیر منقولہ جائداد کا حق ہوتا ہے کہ وہاں سے گزرے، پانی پیئے اور

---

(۱) الدر المحتار ورد المختار، ۵: ۴۲۷۔

ضرورت سے زائد پانی استعمال کرے کیوں کہ یہ نفع بخش اشیاء لوگوں کے درمیان مشترک ہیں اور ان سے استفادہ کرنا مباح ہے بشرطیکہ اس سے دوسروں کو نقصان نہ پہنچے۔

ب۔ معاہدوں میں شرائط: مثلاً فروخت کرنے والا خریدار پر یہ شرط عائد کردے کہ اُسے اس زمین سے گزرنے یا اس کے مملوکہ پانی سے آبپاشی کا حق ہوگا اور یہ دونوں حقوق شرط عائد کرنے سے ثابت ہوجائیں گے۔

ج۔ قدیم زمانے سے ثابت شدہ حق: کسی غیر منقولہ جائداد کا کوئی حق قدیم زمانے سے ثابت ہو کہ لوگوں کو معلوم ہی نہ ہو کہ یہ حق کب سے ثابت ہے۔ مثلاً کسی موروثی زرعی زمین کا دوسری زمین پر آبپاشی کے یا گندے نالے کے گزرنے کا حق، کیوں کہ بظاہر یہ حق کسی قانونی سبب سے ثابت ہوا ہوگا جیسا کہ لوگ اپنے حالات میں اصلاح کا پہلو ہمیشہ مدنظر رکھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ کبھی اس کے برعکس بھی ثابت ہو جاتا ہے یعنی دوسری زمین سے نالہ نہ بنانے کا حق۔

مطلب ۵: ملک تام کے اسباب

ملک تام کے اسباب یا ذرائع شریعت کی نظر میں چار ہیں، جو یہ ہیں: کسی مباح چیز پر قبضہ، معاہدہ، انتقال ملکیت، کسی مملوکہ شے کی پیداوار۔ سول لاء میں ملکیت کے اسباب چھ ہیں، کسی منقول یا غیر منقول جائداد جس کا کوئی مالک نہ ہو پر قبضہ، وراثت اور ترکے میں سے حصہ، وصیت، منقول یا غیر منقول جائداد سے وابستگی، معاہدہ، قبضہ، قدیم دور سے کسی چیز کا قبضے میں چلے آنا[1]۔

---

(۱) دیکھیے: حق الملکیۃ، فصل ۲ "حصول ملکیت کی اسباب"، فصل ۲، مادہ ۸۲۸، ۸۳۶، ۸۷۶، ۸۷۹، ۸۹۴، ۹۰۷ وبعد، القانون المدنی السوری۔از: ضابطہ قانون دیوانی جمہوریہ شام۔

سول لاء کے اسباب ملکیت قبضہ اور طویل عرصے سے قبضے میں چلے آنا (یعنی کسی دوسرے کے مملوکہ مال پر عرصہ دراز کا قبضہ) کے سوا دیگر اسباب شرعی اسباب ملکیت سے ہم آہنگ ہیں[۱]۔ کیوں کہ اسلام کسی کے مال پر طویل عرصے تک قبضہ جمائے رکھنے کو اسباب ملکیت کے طور پر تسلیم نہیں کرتا۔ البتہ مقررہ طویل مدت گزرنے کی وجہ سے اس کے خلاف دعویٰ کی سماعت نہیں ہو سکتی[۲] کیوں کہ اس کے ثبوت کے لیے عدالت میں میں طویل وقت درکار ہوتا ہے اور دعوے کے اثبات کے لیے بے شمار مشکلات پیش آتی ہیں، جن سے بچنا ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اصل حق میں شک پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اصل حق باقی رہتا ہے اور جس کے قبضے میں کسی دوسرے کی کوئی شے ہے اس پر دیانتاً واجب ہے کہ اس کا اعتراف کرکے اُسے ادا کرے اور جو کوئی کسی دوسرے کی مملوکہ شے پر قبضہ کرتا ہے وہ شریعت میں کسی طور بھی مالک نہیں بن سکتا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے مال کا جو کسی دوسرے کے قبضے میں ہے عرصہ دراز تک مطالبہ نہیں کیا تو اس کا حق ساقط نہیں ہو جائے گا کیوں کہ عرصہ دراز کے قبضے یا عرصہ دراز تک مطالبہ نہ کرنے کو ملکیت کا سبب قرار دینا انصاف اور اصل تخلیق کے اصولوں کے منافی ہے کہ غاصب یا چور اپنے غصب یا چوری کے باعث مالک بن جائے۔ البتہ امام مالک نے المدونہ میں اپنے دیگر مالکی فقہاء کی اکثریت کے خلاف یہ رائے دی ہے

---

(۱) یاد رہے کہ المجلہ نے مادہ ۱۲۴۸ میں ملکیت کے پہلے تین اسباب بیان کرنے پر اکتفا کیا ہے جب کہ چوتھے سبب یعنی ''مملوکہ شے کی پیداوار'' کا اضافہ ضروری تھا کیوں کہ یہ ملکیت کا ایک مستقل سبب ہے۔

(۲) فقہاء نے اس کی مدت ۳۳ سال مقرر کی ہے جب کہ المجلہ نے حقوق خاصہ میں مادہ ۱۶۶۱، ۱۶۶۲ میں ۱۵ سال، اراضی امیریہ میں ۱۰ سال اور اوقاف اور بیت المال کے اموال میں ۳۶ سال کی مدت مقرر کی ہے۔

کہ قبضے سے پہلی ملکیت ساقط ہو جاتی ہے، جیسے کہ کسی چیز پر قبضے سے قابض کی ملکیت وجود میں آجاتی ہے، البتہ انہوں نے قبضے کے لیے مدت کا تعین نہیں کیا اور اس کی تحدید حاکم وقت کے سپرد کر دی۔ اس مدت کی تعیین سعید بن المسیب کی ایک مرسل حدیث کی روشنی میں کی جا سکتی ہے، جس میں زید بن اسلم کے حوالہ سے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد روایت کیا گیا ہے کہ "جس کسی نے دس سال تک کسی دوسرے کی مملوکہ شے پر قبضہ برقرار رکھا وہ دوسرے کی بہ نسبت اس چیز کا زیادہ حق دار ہے"[1]۔

ا۔ مباح چیز پر قبضہ

مباح وہ مال ہے جو کسی متعین شخص کی ملکیت میں نہ ہو اور اس کو ملکیت میں لانے میں کوئی شرعی مانع نہ ہو۔ مثلاً پانی جو اپنے منبع میں ہو، جنگل کی گھاس، لکڑی اور درخت، خشکی اور سمندر کا شکار۔ اس قسم کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں:

الف۔ یہ قسم ایسی شے پر ملکیت کا سبب ہے جس کا پہلے سے کوئی مالک نہیں ہے جب کہ دوسری تمام اقسام (معاہدہ اور وراثت وغیرہ) ایسی اشیاء کی نئی ملکیت کا سبب ہیں جن کا پہلے کوئی اور مالک تھا۔

ب۔ ملکیت کا یہ سبب عملی ہے قولی نہیں، یعنی اس میں عمل اور قبضے کے ذریعے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے ہر شخص خواہ اس کی اہلیت ناقص ہو مثلاً بچہ، دیوانہ اور ایسا شخص ہو جس پر معاہدے کرنے کی پابندی ہو اس کے ذریعے مالک ہو سکتا ہے۔ جب کہ ناقص

---

(۱) دیکھیے بحث: الحیازة والتقادم فی الفقه الاسلامی از ڈاکٹر محمد عبدالجواد، ۱۸۔ ۵۰ وبعد، ۶۰، ۱۰۸، ۱۵۰ وبعد، المدونہ، ۱۳: ۲۳؛ تبصرة الحكام علی هامش، فتح العلی المالک، ۲: ۳۶۲ وبعد۔

اہلیت والوں کے کیے ہوئے معاہدے درست نہیں ہوتے یا کسی دوسرے کی رضا مندی پر موقوف ہوتے ہیں کیوں کہ معاہدہ قولی سبب پر منحصر ہوتا ہے۔

اس طریقے سے یعنی مباح چیز پر قبضہ کرکے اسے ملکیت میں لانے کی دو شرائط ہیں:

اوّل یہ کہ اس سے پہلے کسی اور شخص نے اِس پر قبضہ نہ کرلیا ہو کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے کسی ایسی چیز پر پہلے قبضہ کرلیا، جس پر اس سے پہلے کسی مسلمان نے قبضہ نہیں کیا تھا تو وہ اُسی کی ہے"۔

دوسرے یہ کہ ملکیت کی نیت سے قبضہ کیا ہو، اگر کسی شخص کی ملکیت میں بلاارادہ کوئی چیز داخل ہو گئی تو وہ اس کا مالک نہیں ہوگا۔ مثلاً ایسی کوئی چیز کسی انسان کی گود میں جا گری تو وہ اس کا مالک نہیں ہو جائے گا۔ اگر کسی شخص نے جال پھیلایا، اگر شکار کرنے کے لیے پھیلایا تو جو شکار اس میں پھنسے گا وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور اگر سکھانے کے لیے پھیلایا تو جو شکار پھنسے گا وہ اس کا مالک نہیں ہوگا کیوں کہ امور اپنے مقاصد سے وابستہ ہوتے ہیں۔

مباح چیز پر قبضہ کی چار اقسام ہیں

ا۔ بنجر زمین کی آباد کاری (یعنی افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانا)

موات، اس زمین کو کہتے ہیں جس کا کوئی مالک نہ ہو اور کسی طریقے سے بھی اس سے کوئی استفادہ نہ کر رہا ہو۔ شہر سے باہر ہو۔ جو زمین کسی کی ملکیت ہو یا شہر کے اندر ہو یا شہر کے باہر ہو لیکن شہریوں کی ضروریات کے لیے شاملات دیہ ہو مثلاً شہریوں کے ایندھن کے حصول کا ذریعہ یا جانوروں کی چراگاہ کے لیے مختص ہو۔

آباد کاری سے بنجر زمین کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی بنجر زمین آباد کرے وہ اُسی کی ہے"، خواہ حاکم کی اجازت سے آباد کرے یا بلااجازت، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کی رائے یہ ہے کہ آباد

کاری کے لیے حاکم کی اجازت ضروری ہے۔ زمین کی آباد کاری سے مراد یہ ہے کہ اُسے استعمال کے قابل بنایا جائے مثلاً تعمیرات یا شجرکاری یا کھیتی باڑی کرکے یا کنواں کھود کر۔ زمین کی آباد کاری کے لیے جو عمل کیا جاتا ہے اُسے فقہ میں تحجیر (حد بندی، پتھر لگا کر جگہ کو مخصوص کر لینا) کہتے ہیں۔ اس کی مدت تین سال ہے حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے کہ "جو کوئی تین سال سے زائد کسی جگہ کو آباد کاری کے لیے روک رکھے اور آباد نہ کرے تو اس کا کوئی حق باقی نہیں رہتا"۔

۲۔ شکار کرنا: شکار کرنے سے مراد کسی ایسی شے پر قبضہ کرنا ہے جو مباح ہو اور کسی دوسرے کی ملکیت نہ ہو۔ اور شکار کرنے کے عمل کی تکمیل دو طرح سے ہوتی ہے یا تو عملاً شکار پر قبضہ کر لیا جائے یا حکماً قبضہ ہو یعنی کسی پرندے، جانور یا مچھلی کو بھاگنے سے روک دیا جائے، مثلاً مچھلیوں کے لیے حوض یا جال بنا کر، یا شکار پر سدھائے ہوئے جانور مثلاً کتے، چیتے، یا زخمی کرنے والے سدھائے ہوئے پرندے کے ذریعے (۱)۔

انسان کے لیے شکار کرنا حلال ہے البتہ اگر اس نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہوا ہو یا شکار حرم مکی یا حرم مدنی میں ہو تو شکار کرنا جائز نہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، المائدہ ۵ :۹۶

(۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے: يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (لوگ آپؐ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال ہے، کہہ دیجیے تمہارے لیے پاکیزہ چیزیں حلال ہیں اور جن شکاری جانوروں اور پرندوں کو تم سدھاتے ہو، اللہ کے دیے ہوئے علم کے مطابق، ان کا شکار جو وہ تمہارے لیے روکے رکھیں، کھاؤ اور اللہ کا نام لیا کرو، اللہ سے ڈرو، بلاشبہ اللہ جلد حساب لینے والا ہے، المائدہ ۵ : ۴)۔

(تمہارے لیے سمندری شکار اور اس کا کھانا حلال ہے، جو تمہارے اور مسافروں کے نفع کے لیے ہے اور جب تک تم احرام میں ہو تمہارے لیے خشکی کا شکار حرام ہے)۔

شکار کرنا ملکیت کے اسباب میں سے ایک سبب ہے، لیکن حکمی قبضے میں یہ شرط ہے کہ ملکیت کی نیت کی جائے، حقیقی قبضے میں یہ شرط نہیں ہے۔ اس سے "امور مقاصد وابستہ ہوتے ہیں" کے قاعدے پر عمل ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے جال لگایا، اس میں شکار پھنس گیا، اگر جال خشک کرنے کے لیے لگایا گیا تھا تو جو کوئی پہلے شکار پر قبضہ کرلے اس کی ملکیت ہو جائے گا، کیوں کہ جال لگانے والے کی نیت نہیں تھی۔ اگر اس نے شکار کے لیے جال لگایا تو شکار جال والے کی ملکیت ہوگا، اگر کسی دوسرے نے قبضہ کرلیا تو وہ غاصب قرار پائے گا۔

اگر کسی پرندے نے کسی کی زمین میں انڈے بچے دیے تو جو کوئی پہلے ان پر قبضہ کر لے اُسی کے ہیں، البتہ اگر زمین والے نے وہ جگہ پرندوں کے انڈوں بچوں کے لیے تیار کی ہو تو وہ مالک کے ہوں گے۔ اگر کوئی پرندہ کسی کے گھر میں گھس جائے، وہ شخص اُسے پکڑنے کے لیے دروازہ بند کر دے تو پرندے کا مالک ہو جائے گا اور اگر اتفاقاً دروازہ بند کر دیا تو مالک نہیں ہوگا۔ اگر شکار کسی گڑھے یا نالی میں گر جائے تو اس کی ملکیت میں شکار کرنے والے کی نیت کا اعتبار ہے اگر نیت نہیں تو جو پہلے اس پر قبضہ کرلے اُسی کا ہے۔

۳۔ گھاس اور جھاڑیوں پر قبضہ

کلاء سے مراد وہ گھاس ہے جو غیر زرعی زمین پر خود بخود اگتا ہے اور مویشیوں کے چرانے کے کام آتا ہے۔

"آجام" سے مراد جنگل یا غیر مملوک زمین پر گھنے درخت اور جھاڑیاں ہیں۔

گھاس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہوتا خواہ گھاس کسی کی مملوکہ زمین میں ہو۔ بلکہ گھاس تمام لوگوں کے لیے مباح ہے، اُسے لے جانا اور چرانا ان کے لیے

جائز ہے اور زمین کے مالک کو اس سے روکنے کا حق نہیں ہے کیوں کہ گھاس اپنی اصلی حالت اباحت پر بر قرار ہے اور یہی چاروں مذاہب میں راجح قول ہے کیوں کہ حدیث کے عموم کا یہی تقاضا ہے کہ سب لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، گھاس اور آگ"[1]۔

جھاڑیاں اگر غیر مملوکہ زمین میں ہوں تو وہ مباح مال ہے، ہر ایک کو ان پر قبضے کا حق حاصل ہے اور جو چاہے جس قدر چاہے لے سکتا ہے، کسی کو اُسے روکنے کا حق نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص جھاڑیوں میں سے کسی حصے پر قبضہ کرلے اور انہیں الگ کرلے تو ان کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ مباح اشیاء پر پابندی عائد کرکے لوگوں کو درخت کاٹنے سے روک دے کیوں کہ اس میں عوام کا مفاد ہے اور درختوں کی نفع بخش دولت کو باقی رکھنا عوامی مفاد میں ہے۔

اگر جھاڑیاں کسی کی مملوکہ زمین میں ہیں تو وہ مال مباح نہیں بلکہ زمین کے مالک کا مال ہے کسی شخص کے لیے مالک کی اجازت کے بغیر جھاڑیاں لینا جائز نہیں کیوں کہ زمین جھاڑیاں اُگانے کے مقصد کے تحت بھی رکھی جاتی ہے۔ اس کے برعکس گھاس اُگانا زمین کے مقاصد میں سے نہیں ہے۔

۴۔ معدنیات اور دفینوں پر قبضہ

معدنیات سے مراد زمین کے اندر سے نکلنے والی وہ اشیاء ہیں جو اصلاً زمین میں پیدا ہوتی ہیں مثلاً سونا، چاندی، تانبا، لوہا، سیسہ وغیرہ۔

دفینہ سے مراد وہ مال ہے جو کسی نے زمین کے اندر دفن کر دیا، خواہ قبل از اسلام کا دفینہ ہو یا اسلامی عہد کا۔

---

(۱) البدائع، ۶: ۱۹۳ وبعد: م ۱۲۵۷ از المجلہ۔

معدنیات اور دفینے کے لیے حنفیہ کے نزدیک ''رکاز'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی وہ مال جو زمین کے اندر مدفون ہے، خواہ اللہ نے زمین میں پیدا کیا ہو جیسا کہ لوہے کے ٹکڑے اور تانبا وغیرہ یا لوگوں نے اپنے مال زمین میں دفن کر دیے ہوں۔ اور حدیث نبویؐ میں دونوں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ ہے: "رکاز میں پانچواں حصہ واجب ہے"[1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ رکاز سے مراد قبل از اسلام کا دفینہ ہے اور معدن سے مراد اسلامی عہد کا دفینہ ہے۔

معدنیات کا حکم

قبضہ کے ذریعے معدنیات کی ملکیت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اگر کسی غیر مملوکہ زمین میں معدنیات ملیں تو اس میں حکومت کے حق کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

معدنیات کی ملکیت کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

مالکیہ کا مشہور ترین قول یہ ہے[2] کہ تمام قسم کی معدنیات میں قبضے کے ذریعے ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ زمین کی ملکیت کے تابع ہو کر معدنیات کی ملکیت نہیں ملتی بلکہ حکومت کو اختیار ہے کہ جیسے وہ مصلحت سمجھے اس طرح معدنیات کو استعمال میں لائے۔ کیوں کہ اسلامی فتوحات کے نتیجے میں زمین حکومت کی ملکیت ہے اور حکومت کو اختیار دینے کے حکم میں مصلحت بھی ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے راجح روایت یہ ہے[3] کہ معدنیات کا مالک وہ شخص ہے جو زمین کا مالک ہے کیوں کہ زمین اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مالک کی ملکیت

---

(۱) حضرت ابوہریرہؓ سے ایک جماعت نے روایت کی۔ نیل الاوطار، ۴: ۱۴۷۔

(۲) القوانين الفقهية، ۱۰۲؛ الشرح الكبير مع الدسوقي، ۱: ۴۸۶ وبعد۔

(۳) الدرالمختار علی رد المحتار، ۱: ۲۱ وبعد؛ المهذب، ۱: ۱۶۲؛ المغنی، ۳: ۲۸۔

میں جاتی ہے، اگر زمین کسی فرد کی ملکیت ہے تو معدنیات اُسی کی ملکیت ہوں گی اور اگر زمین حکومت کی ملکیت ہے تو معدنیات بھی حکومت کی ملکیت ہوں گی اور اگر معدنیات ایسی زمین سے نکلیں جس کا کوئی مالک نہیں تو جس کو ملیں وہی ان کا مالک ہے کیوں کہ زمین کے تابع ہونے کی وجہ سے وہ مباح مال ہیں۔

معدنیات میں حکومت کے حق کے بارے میں دو آرا ہیں:

حنفیہ کے نزدیک معدنیات میں پانچواں حصہ حکومت کا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک "رکاز" لغت کے اعتبار سے معدنیات اور دفینوں دونوں پر مشتمل ہے اور باقی ماندہ اس شخص کا ہے جسے ملے۔ یہ حکم ان معدنیات کا ہے جو ٹھوس ہوں اور وہاں سے اُٹھا کر لے جائی جا سکتی ہوں جیسے سونا، چاندی، لوہا، تانبا اور سیسہ وغیرہ۔ ایسی ٹھوس معدنیات جنہیں وہاں سے اُٹھا لے جانا ممکن نہ ہو جیسے الماس، یاقوت، اور پتھر کا کوئلہ یا سیال معدنیات جیسے پارا اور پٹرول، ان میں حکومت کا کوئی حصہ نہیں کیوں کہ ان میں سے اوّل الذکر پتھر اور مٹی کے مشابہ ہیں اور مؤخر الذکر پانی کے، پس ان میں حکومت کا کوئی حصہ نہیں۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ معدنیات میں حکومت کا کوئی حق نہیں، نہ پانچواں حصہ اور نہ کم وبیش۔ البتہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جانوروں میں کچھ واجب نہیں، کنوئیں میں کچھ واجب نہیں ہے اور معدنیات میں کچھ واجب نہیں اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے"۔ آپؐ نے رکاز میں پانچواں حصہ واجب قرار دیا اور رکاز سے مراد قبل از اسلام کے دفینے ہیں۔ معدنیات میں آپؐ نے کوئی چیز واجب نہیں کی کیوں کہ "جبار" کا مفہوم ہے اس میں کچھ واجب نہیں۔ جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے تو وہ زکوٰۃ کے وجوب کے عام دلائل کے باعث واجب ہوتی ہے۔

دفینے کا حکم

کنز (دفینہ) سے مراد لوگوں کا دفن کیا ہوا مال ہے، خواہ قبل از اسلام کا ہو یا اسلامی عہد کا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: اسلامی اور جاہلی:

اسلامی عہد کا دفینہ وہ ہے جس پر کوئی ایسی علامت یا تحریر ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ ظہور اسلام کے بعد دفن کیا گیا مثلاً کلمہ شہادت یا مصحف یا قرآنی آیت یا کسی مسلمان خلیفہ کا نام ہو۔

جاہلی دور کے دفینہ سے مراد وہ ہے جس پر کوئی ایسی علامت یا تحریر ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ قبل از اسلام کا دفینہ ہے مثلاً کسی بت وغیرہ کی تصویر یا دور جاہلی کے کسی بادشاہ کا نام وغیرہ۔

مشتبہ دفینہ وہ ہے جس کے بارے میں کسی دلیل سے معلوم نہ ہو کہ وہ اسلامی ہے یا جاہلی۔ متقدمین حنفیہ کی رائے یہ تھی کہ ایسے دفینے کو جاہلی سمجھا جائے لیکن متاخرین حنفیہ اُسے اسلامی قرار دیتے ہیں کیوں کہ ظہور اسلام کو اب بہت صدیاں بیت چکی ہیں۔ اگر کوئی ایسا دفینہ دست یاب ہو جس میں اسلامی اور جاہلی علامات گڈمڈ ہوں تو اُسے اسلامی سمجھا جائے گا کیوں کہ بظاہر وہ کسی مسلمان کی ملکیت رہا ہوگا اور اس کی ملکیت ختم ہونے کا کوئی علم نہیں ہے۔

اسلامی دفینہ اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہتا ہے اور اس شخص کی ملکیت نہیں ہو جاتا جسے ملا ہو بلکہ اُسے لقطہ (گم شدہ سامان جو کسی کو ملا ہو) شمار کیا جائے گا۔ اس لیے اس کی نشانیاں بتا کر اس کا اعلان کرنا ضروری ہے۔ اگر اس کا مالک مل جائے تو اس کے سپرد

کر دیا جائے ورنہ فقراء پر صدقہ کر دیا جائے۔ فقراء کے لیے اس سے استفادہ جائز ہے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے[۱]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ[۲] نے اس کو اپنی ملکیت میں لانے اور استعمال کرنے کی اجازت دی ہے البتہ اگر بعد میں اس کا مالک مل جائے تو اس کا تاوان دینا پڑے گا۔

جاہلی دفینے کے بارے میں ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ اس کا پانچواں حصہ بیت المال (سرکاری خزانہ) میں جمع کرایا جائے اور باقی ماندہ ۴/۵ کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ مطلقاً اس شخص کا ہے جسے ملے، خواہ کسی کی مملوکہ زمین میں سے ملا ہو یا کہیں اور سے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر غیر مملوکہ زمین سے ملے یا ایسی بنجر زمین سے جس کی آبادی کے ذریعے سے وہ شخص مالک بنا جسے دفینہ ملا ہے تو وہی اس کا مالک ہوگا اور اگر کسی کی مملوکہ زمین سے ملا ہو تو وہ اس زمین کے پہلے مالک یا اس کے ورثاء کا ہے اگر ان کا پتہ ہو، ورنہ بیت المال میں جمع کرا دیا جائے۔

شام کے سول قانون کے مادہ ۸۳۰ نے ایسے دفینہ کے ۳/۵ کا مالک اس جائداد کے مالک کو قرار دیا ہے جس سے دفینہ ملا ہے اور ۱/۵ اس کو دلایا ہے جسے دفینہ ملا ہو اور باقی ماندہ ۱/۵ سرکاری خزانہ میں جمع کرایا جائے گا۔

ایسے معاہدات جن کے ذریعے ملکیت منتقل ہوتی ہے

ملکیت کے اہم ذرائع اور شہری زندگی میں عام طور پر جن ذرائع سے ملکیت حاصل ہوتی ہے ان میں خرید وفروخت، ہبہ اور وصیت وغیرہ کے معاہدات شامل ہیں، کیوں کہ یہ ایسے

---

(۱) فتح القدیر، ۴: ۳۰۷، البدائع، ۶: ۲۰۲؛ المبسوط، ۴: ۱۱ وبعد؛ الدرالمحتار، ۳: ۳۵۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۲: ۳۰۱؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۴: ۱۲۱؛ المہذب، ۱: ۴۳۰؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۱۵؛ المغنی، ۵: ۶۳۶۔

معاہدات ہیں جو لوگوں کی ضروریات کی تکمیل کے لیے باہمی لین دین کے حوالے سے اقتصادی سرگرمیوں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ حصول ملکیت کے دوسرے اسباب زندگی میں بہت کم وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

جو معاہدے ملکیت کا براہ راست سبب بنتے ہیں ان کی دو صورتیں ہیں(۱)۔

ا۔ جبری معاہدے: جنہیں براہ راست عدالتی اختیارات کے ذریعے نافذ کیا جاتا ہے، جن میں عدالتیں اصل مالک کے نائب کے طور پر کام کرتی ہیں، مثلاً مقروض کا قرض ادا کرنے کے لیے اس کا مال زبردستی فروخت کر دینا، ذخیرہ اندوزی کرنے والے کا مال فروخت کرنا۔ ان صورتوں میں مالک بننے والا خرید وفروخت کے ایسے معاہدے کے تحت مالک بنتا ہے جو واضح عدالتی حکم سے نافذ ہوتا ہے۔

زبردستی ملکیت چھین لینا: اس کی دو صورتیں ہیں:

ا۔ شفعہ: حنفیہ کے نزدیک شفعہ کا حق کسی جائداد میں شریک اور متصل پڑوسی کو حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ خریدار کی ادا کردہ قیمت اور دیگر اخراجات ادا کرکے جائداد کا زبردستی مالک بن جاتا ہے۔ جمہور کے نزدیک شفعہ کا حق صرف شریک کو ہے۔

ب۔ عوام کی ضرورت کے لیے کسی جائداد کا زبردستی مالک بن جانا

اس کی صورت یہ ہے کہ کسی زمین کی عادلانہ قیمت ادا کرکے اس کے مالک سے زبردستی اس کی ملکیت حاصل کر لی جائے، جب کہ اس زمین کی عوامی استعمال اور لوگوں کی مصلحت کے لیے ضرورت ہو مثلاً مسجد یا راستے وغیرہ کی کشادگی کے لیے۔

اس طریقے سے کسی جائداد کا مالک ہونے والا ایک ایسے معاہدے کی رو سے مالک بنتا ہے جو اس شے پر اختیار حاصل کرنے کے لیے جبری معاہدہ پر مبنی ہوتا ہے۔ پس جو

---

(۱) استاذ زرقاء، المدخل الفقہی العام، ف ۱۰۵۔

معاہدہ ملکیت کا سبب بنتا ہے وہ یا تو باہمی رضامندی پر مبنی ہوتا ہے یا جبری ہوتا ہے۔ جبری معاہدہ یا تو صراحتاً جبری ہوتا ہے جیسے مقروض کے مال کی فروخت، یا فرضی طور پر جبری ہوتا ہے جیسا کہ شفعہ میں، یا کسی کی ملکیت کو مصلحت عامہ کے تحت زبردستی حاصل کرنے کی صورت میں۔

جانشینی

اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی مملوکہ شے میں اس کا جانشین بن جائے یا کوئی چیز کسی دوسری چیز کی جگہ لے لے۔

اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ کوئی فرد کسی فرد کا جانشین ہو جیسے وراثت میں ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی چیز کسی چیز کی جگہ لے لے۔ جیسے کہ تاوان میں۔

وراثت ملکیت کا جبری سبب ہے۔ مرنے والا جو ترکہ چھوڑ جاتا ہے وارث شرعی حکم کے تحت اس کا مالک ہو جاتا ہے۔

تاوان: کسی کی کوئی چیز ضائع ہونے پر اس کا تاوان یا معاوضہ واجب ہوتا ہے یا کسی سے کوئی چیز چھینی تھی، پھر وہ ضائع ہو گئی یا گم ہو گئی یا کسی کو زیادتی کے باعث یا کسی فرد کے پیدا کردہ سبب کے باعث نقصان ہو گیا ہو جس کی تلافی واجب ہوتی ہے۔ اس قسم میں دیت، اور زخموں میں شریعت کے واجب کردہ تاوان جو زیادتی کرنے والا اس شخص کو دیتا ہے جس پر زیادتی ہوئی ہو، داخل ہیں۔

مملوکہ چیز کی پیداوار

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کسی کی ملکیت ہے، اس سے کوئی نئی چیز پیدا ہوئی ہے تو وہ بھی اس کی ملکیت ہوگی، کیوں کہ جو اصل کا مالک ہے وہی فرع کا بھی مالک ہوگا۔ خواہ نئی چیز کی تخلیق میں مالک کا عمل دخل ہو یا طبعی اور فطری طور پر پیدا ہوئی ہو۔ اگر

کسی شخص نے دوسرے کی زمین غصب کر لی، پھر اسے کاشت کیا تو جمہور کے نزدیک غاصب فصل کا مالک ہوگا، حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، کیوں کہ فصل بیج سے پیدا ہوئی ہے اور بیج غاصب کا تھا، البتہ اس کے ذمے زمین کا کرایہ اور زمین کاشت نہ کرنے کے باعث مالک کا جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان ہے۔ درختوں کے پھل، جانوروں کے بچے اور بھیڑوں کی اون اور دودھ اصل مالک کی ملکیت ہے۔

حنابلہ کے نزدیک فصل زمین کے مالک کی ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جس کسی نے بلااجازت کسی دوسرے کی زمین کاشت کی، اُسے فصل میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ البتہ اُسے اپنا خرچ مل جائے گا"[1]۔

---

(۱) نسائی کے سوا صحاح کی پانچوں کتب نے رافع بن خدیج سے روایت کی۔ بخاری نے اسے حسن قرار دیا۔ نیل الاوطار، ۵: ۳۱۸ وبعد۔

فصل ۴

نظریۂ عقد (معاہدہ)

تمہید، بحث کا خاکہ

باہمی معاملات کی ضرورت معاہدات کی تخلیق کا باعث ہے۔ باہمی معاملات ایک قدیم ترین سماجی ضرورت ہے جو معاشرتی نشو و ارتقاء کا لازمہ ہے۔ ابتدائی دور کا انسان جو بندشوں اور تنہائیوں کا شکار تھا اس نے معاملات کا آغاز کر کے معاشرے کو اس سطح پر پہنچایا کہ آج کوئی بھی فرد باہمی معاملات سے مستغنی نہیں ہے کیوں کہ انسان فطری طور پر معاشرت پسند اور اجتماعیت شعار ہے تاکہ ضروریات زندگی کا حصول آسان ہو۔ باہمی تعاون اور تبادلے کے بغیر ضروریات زندگی کی تکمیل ممکن نہیں اور مبادلوں کی مختلف شکلیں ہیں جو نظریہ عقد کے تابع ہیں، نظریہ عقد ہی اقتصادی سرگرمیوں میں تیزی پیدا کرتا ہے۔ باہمی معاملات کے اصول منضبط کرتا ہے۔ تجارت میں آزادی اور اشیاء و منافع کے مبادلوں کی راہیں کھولتا ہے۔ ہر فرد کی روزمرہ زندگی کسی نہ کسی معاہدے سے خالی نہیں ہے جس نے انسانی زندگی کی شاہراہ کو معاہدات کی چراگاہ بنا دیتا ہے۔

نظریہ عقد وہ شرعی عمارت ہے جس پر معاہدات کا سارا ڈھانچہ استوار ہوتا ہے۔ فقہاء نے اپنے دور میں معروف پر معاہدے کا الگ نظام وضع کیا اور ایک محقق کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ ان مختلف نظاموں کے مطالعہ اور ہر معاہدے کے بارے میں فقہاء نے جو اس کی تعریف، اس کے ارکان و شرائط اور اس کے احکام بیان کیے ہیں ان سے معاہدے کا ایک عمومی نظریہ کشید کرے۔ ان سے استفادہ کرتے ہوئے انفرادی مسائل کے استقرائی اور تحلیلی

مطالعے سے جو ہمارے فقہاء کا طریقہ رہا ایک جامع اسلوب اور عمومی نظریے کی طرف سفر کرے جو کہ دور حاضر کے قانون دانوں کا طریق کار ہے۔

فقہ اسلامی میں نظریہ عقد کے عمومی اصول مندرجہ ذیل سات مباحث میں واضح کیے جائیں گے:

بحث ۱: عقد کی تعریف، عقد اور تصرف والتزام اور محض ارادہ اور عقد کے وعدے میں فرق۔

بحث ۲: معاہدے کی تشکیل، اس بحث میں تین مطالب ہیں۔

مطلب ۱: معاہدے کا رکن۔

مطلب ۲: عقد کے عناصر۔

۱۔ عقد کے الفاظ (الفاظ، اشارے، افعال اور تحریر)۔

۲۔ معاہدے کے فریق۔

۳۔ جس چیز پر معاہدہ ہوا ہے اس کی شرائط اور معاہدے پر اس کے اثرات۔

۴۔ معاہدے کا موضوع (یعنی مقصد اصلی) نظریہ سبب (یعنی معاہدے کا باعث) معاہدے میں ظاہری اور باطنی نیت۔

مطلب ۳: معاہدے کا ارادہ، اس میں درج ذیل امور زیر بحث لائے گئے۔

۱۔ معاہدے کی ظاہری شکلیں (مدہوشی وغیرہ، مذاق، غلطی، مجبوری، زبردستی، غیر قانونی ارادہ)۔

۲۔ معاہدے کے ارادے کا اختیار (یعنی معاہدے اور اس کی شرائط کے بارے میں آزادی کی حدود)۔

۳۔ ارادے اور رضا کے عیوب۔

بحث ۳: معاہدے کی شرائط۔

بحث ۴: معاہدے کے آثار ونتائج (معاہدے کا حکم، نفاذ، وجوب اور تقاضے)
بحث ۵: معاہدے کی تقسیم (پنجگانہ تقسیم)۔
بحث ۶: اختیارات (خیار مجلس، خیار شرط، خیار عیب، خیار رؤیت، خیار تعیین اور خیار نقد)۔
بحث ۷: معاہدے کا خاتمہ۔

اب ہم اسی ترتیب کے مطابق ان مباحث کی وضاحت کریں گے۔

بحث ۱: معاہدے کی تعریف، تصرف، التزام، محض ارادے اور معاہدے میں فرق

معاہدے کی تعریف

عربی زبان میں عقد کا مفہوم کسی چیز کے کناروں کو باندھنا (یا مضبوط و مستحکم کرنا) ہے، خواہ حسی طور پر باندھنا ہو یا معنوی اعتبار سے، ایک جانب سے یا دونوں طرف سے۔ المصباح المنیر وغیرہ کتب لغت میں ہے: رسی کو گرہ لگایا یا خرید وفروخت کو پختہ کیا یا عہد کو مضبوط کیا اور وہ منعقد ہو گیا، گرہ لگ جانا۔ نیت باندھنے کا مطلب ہے کسی چیز کا پختہ ارادہ کر لینا اور قسم باندھنے سے مراد ارادے اور جس چیز کا ارادہ کیا ہو اُسے پورا کرنے کے درمیان گرہ لگا دینا، عقد بیع، عقد نکاح اور عقد اجارہ سے مراد دوسرے شخص سے متعلقہ معاملہ مستحکم کر لینا ہے۔

عقد کا یہ لغوی مفہوم اس کے اصطلاحی فقہی مفہوم میں شامل ہے۔ فقہاء کے نزدیک عقد کے دو معنی ہیں: عام اور خاص۔

عقد کا عام مفہوم، جو اس کے لغوی مفہوم کے قریب تر ہے اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں رائج ہے[۱]، یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ کام ہے جس کے کرنے کا کوئی شخص پختہ عزم کرے، خواہ وہ ایک فرد کے ذاتی ارادے پر منحصر ہو مثلاً وقف کرنا، کسی کو قرض معاف

---

(۱) دیکھیے: ابن تیمیة ، نظرية العقد، ۱۸، ۲۱، ۷۸، اس رائے کے بارے میں ابوبکر الجصاص کی احکام القرآن ۲: ۲۹۴ وبعد ملاحظہ ہو۔

کر دینا یا طلاق دینا، قسم کھانا، یا اس کی تکمیل کے لیے دو فریقوں کے ارادے کی ضرورت ہو مثلاً خرید و فروخت، کرائے، وکالت نامے اور رہن کے معاہدے۔ یعنی عقد کے لفظ میں مطلقاً پابندی کا مفہوم پایا جاتا ہے خواہ اس کا التزام ایک شخص سے ہو یا دو اشخاص سے، اور اس صورت میں عقد کا لفظ عقد کے مخصوص مفہوم پر بھی بولا جائے گا اور عام تصرف والتزام کے لیے بھی۔ پس عام معنی میں عقد تمام شرعی واجبات پر مشتمل ہو گا، اس اعتبار سے عقد کا لفظ التزام (پابندی، وجوب) کے مترادف ہے۔

عقد کا خاص مفہوم، جو نظریہ عقد میں زیر بحث ہے، یہ ہے کہ ایجاب و قبول کا اس نوعیت کا باہمی ربط و تعلق جو قانونی طریقے پر ہو اور محل عقد میں اس کا اثر ثابت ہو[1]۔ دوسرے الفاظ میں معاہدہ کرنے والوں میں سے ایک کے کلام کا دوسرے کے کلام سے ایسا قانونی تعلق جس کا اثر محل عقد میں ظاہر ہو[2]۔ فقہاء کی تعبیرات میں یہی تعریف مروج اور مشہور ہے۔

جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا: میں نے یہ کتاب تمہارے پاس فروخت کر دی تو یہ ایجاب ہے، اور دوسرے نے کہا: میں نے خرید لی تو یہ قبول ہے۔ جب ایجاب و قبول کا باہمی رابطہ اور تعلق قائم ہو گیا اور ایجاب و قبول کا عمل ایسے اشخاص سے صادر ہوا جو شرعاً اس کی اہلیت رکھتے تھے اور خرید و فروخت کا اثر معاہدے کے محل (جو یہاں کتاب ہے) پر ظاہر ہوا تو کتاب کی ملکیت خریدار کو منتقل ہو گئی اور فروخت کرنے والا قیمت کا مستحق قرار پایا جو خریدار کے ذمے ہے۔

---

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیۃ، مادہ ۱۰۳، ۱۰۴؛ رد المحتار لابن عابدین، ۲:۳۵۵، طبع الامیریۃ

(۲) العنایۃ بہامش فتح القدیر، ۵:۷۴.

ایجاب یا قبول وہ فعل ہے جو معاہدے کے دونوں فریقوں کی رضامندی ظاہر کرتا ہے۔ قانونی طریقے کی قید اس لیے ہے کہ غیر قانونی ایجاب وقبول کے باہمی تعلق سے معاہدہ وجود میں نہیں آتا۔ مثلاً کسی کے قتل پر اتفاق یا کسی کی فصل برباد کرنے، کسی کا مال چرانے یا قریبی محرم سے نکاح کرنے کے معاہدے غیر قانونی ہیں اور ان کا محل عقد پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ محل عقد پر اثر ثابت ہونے کی قید سے ایسے معاہدے عقد سے خارج ہو گئے جن کا کوئی اثر نہیں ہوتا، مثلاً کسی گھر یا زمین کے برابر کے شریک اپنا اپنا حصہ دوسرے شریک کے حصے کے بدلے فروخت کر دیں تو اس کا کوئی فائدہ ہے، نہ کوئی اثر۔

قانونی طور پر عقد کی تعریف فقہاء کی دوسری تعریف سے ملتی جلتی ہے جو یہ ہے:
"عقد دو ارادوں کا ایسے قانونی اثر کی تخلیق پر اتفاق ہے جس میں کسی ذمہ داری کا پیدا کرنا یا اُسے منتقل کرنا یا اُسے تبدیل کرنا یا ختم کرنا ہو"[1]۔ ذمہ داری کا پیدا کرنا، مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری، منتقل کرنا مثلاً حوالہ (کسی دوسرے کا ذمہ داری اٹھالینا)، تبدیل کرنا مثلاً قرض کی مقررہ مدت میں مہلت، ختم کرنا مثلاً قرض معاف کر دینا یا قبل از وقت کرایہ داری کا معاہدہ ختم کرنا۔ پس دونوں تعریفین قریب قریب ہیں۔

مذکورہ بالا تعریف اگرچہ واضح اور آسان ہے مگر قانون دانوں کی نظر میں فقہاء کی بیان کردہ تعریف زیادہ دقیق ہے کیوں کہ عقد در حقیقت دو ارادوں کا محض اتفاق نہیں ہے بلکہ ان کا باہمی ایسا ربط و تعلق ہے جسے شریعت نے صحیح قرار دیا ہو کیوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو ارادے باہمی اتفاق کر لیتے ہیں لیکن عقد باطل ہوتا ہے کیوں کہ شریعت کی رو سے اس کی مطلوبہ شرائط پوری نہیں ہوئیں، پس عقد کی قانونی تعریف میں عقدِ باطل بھی شامل ہے۔

---

(۱) د۔ السنهوری، الوسیط، ۱۳۸؛ د۔ عبدالحئی الحجازی، النظریة العامة للالتزام، ۳۵ وبعد۔

مزید برآں یہ کہ دو ارادوں کا اتفاق اس وقت تک ایک مخفی اور غیر معروف امر رہتا ہے جب تک انہیں کسی بات، اشارے یا ایسے عمل سے واضح نہ کیا جائے جو عقد کے وجود پر دلالت کرتا ہو، پس عقد کی قانونی تعریف عقد کے وعدے کو بھی عقد قرار دیتی ہے حالانکہ وہ عقد نہیں ہوتا[1]۔

دیوانی قانون میں عقد اتفاق کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ لہٰذا ہر نوع کا اتفاق عقد قرار نہیں پاتا۔ عقد کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں دو مصلحتوں کے درمیان باہمی تعارض ہوتا ہے۔ نیز عقد کا تعلق ایک وقتی محل کے ساتھ ہوتا ہے اور جب عقد نافذ ہو جائے تو وہ ختم ہو جاتا ہے۔ پس کسی ادارے کے قیام پر اتفاق کو عقد نہیں کہا جاتا، کیوں کہ اس میں مصلحتوں کا تعارض نہیں، نیز ادارے کا قیام ایک مستقل عمل ہے۔ ایسا وقتی عمل نہیں کہ جب ایک مرتبہ وقوع پذیر ہو جائے تو پھر ختم ہو جائے۔

فقہ اسلامی کی رو سے عقد میں یہ تخصیص نہیں ہے، پس نکاح بھی عقد ہے، اسلام بھی عقد ہے، ذمہ داری بھی عقد ہے جب کہ یہ مستقل باقی رہنے والے ادارے ہیں۔ کبھی عقد کی بنیاد شخصی مصلحت پر نہیں ہوتی۔ اسلام میں عقد سے مراد پہلے سے موجود ایسے نظام کے ساتھ مل جانا ہے جو قطعی اور یقینی عقد کے لیے نظام نوعی کی حیثیت رکھتا ہے اور اُسے شریعت نے اس مقصد کے لیے وضع کیا ہے کہ لوگ اس کے مطابق چلیں۔ افراد کی یہ ذمہ داری ہے کہ شریعت نے معاہدات کے جو احکام مقرر کیے ہیں ان کی مکمل پابندی کریں۔ خلاصہ یہ ہے کہ قانون کی نظر میں عقد فریقین میں سے ہر ایک کی ذاتی مصلحت کے حصول کا ذریعہ ہے جب کہ اسلام میں عقد شریعت کے عمومی مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔

---

(۱) استاذ زرقاء، المدخل الفقہی، ۱۳۴؛ مصطفی شلبی، المدخل، ۳۱۵۔

عقد اور التزام

التزام سے مراد ہر وہ تصرف ہے جو کسی حق کی تخلیق، اس کے منتقل کرنے، تبدیل کرنے یا ختم کرنے کو شامل ہو، خواہ وہ ایک شخص کا تصرف ہو مثلاً وقف کرنا، قرض معاف کرنا یا بلا معاوضہ طلاق دینا یا دو شخصوں کا تصرف ہو مثلاً خرید و فروخت، اجارہ اور مالی معاوضے کے بدلے طلاق۔

التزام کا لفظ عقد کے عام مفہوم کے مترادف ہے اور عقد کے خاص مفہوم سے مختلف ہے۔ عقد ایک خاص قسم کا التزام ہے جو دو شخصوں کا تصرف ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت، اجارہ اور رہن وغیرہ جب کہ التزام کبھی صرف ایک شخص کا تصرف ہوتا ہے جیسے وقف، نذر اور قسم وغیرہ اور کبھی دو شخصوں یا دو ارادوں کے ملنے سے وجود میں آتا ہے جیسے خرید و فروخت اور کرایہ داری۔

عقد اور تصرف

تصرف سے مراد وہ عمل ہے جو کسی ایک شخص کے قولی یا فعلی ارادے سے صادر ہو اور اس پر کوئی نہ کوئی شرعی اثر مرتب ہو، خواہ وہ عمل اس شخص کے مفاد میں ہو یا نہ۔ پس کسی شخص سے جو اقوال صادر ہوتے ہیں مثلاً خرید و فروخت، وقف، کسی کے حق کا اقرار اور جو افعال صادر ہوتے ہیں مثلاً مباح اشیاء پر قبضہ، کسی چیز کا استعمال یا اس سے استفادہ تصرف کہلاتے ہیں۔ خواہ یہ عمل یعنی قول و فعل اس شخص کے مفاد میں ہو مثلاً خرید و فروخت یا شکار کرنا یا مفاد میں نہ ہو مثلاً وقف، وصیت، چوری اور قتل۔ اس سے واضح ہوا کہ تصرف کی دو قسمیں ہیں: فعلی اور قولی۔

فعلی تصرف سے مراد وہ مادی عمل ہے جو کسی شخص سے صادر ہو مثلاً غصب، کوئی چیز تلف کرنا، قرض وصول کرنا، فروخت شدہ مال خریدار کے حوالے کرنا۔

قولی تصرف کی دو قسمیں ہیں: عقدی اور غیر عقدی۔ عقدی تصرف سے مراد دو ارادوں کا اتفاق ہے مثلاً شراکت اور خرید و فروخت، غیر عقدی تصرف میں کبھی محض کسی حق کے بارے میں خبر دینا مقصود ہوتا ہے جیسے دعویٰ کرنا یا اقرار کرنا اور کبھی اس سے کوئی حق پیدا کرنا یا کسی حق کو ختم کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے وقف، طلاق اور قرض معاف کرنا۔

پس معلوم ہوا کہ تصرف عقد اور التزام کی بہ نسبت عام ہے یہ اقوال وافعال نیز التزام اور عدم التزام سب پر مشتمل ہے۔ گاہے تصرف قولی عقد کے عام مفہوم میں بھی شامل نہیں ہوتا مثلاً دعویٰ کرنا اور اقرار کرنا تصرف ہے لیکن عقد کے عام اور وسیع مفہوم میں شامل نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ تصرف عقد اور التزام کی بہ نسبت عام ہے اور عقد کا عام مفہوم اور التزام مترادف اور ہم معنی ہیں جب کہ التزام عقد کے خاص مفہوم کی بہ نسبت عام ہے۔ عقد کا خاص مفہوم التزام کی ایک قسم ہے اور تصرف کی بہ نسبت خاص ہے۔ پس ہر عقد تصرف ہے لیکن ہر تصرف عقد نہیں ہے۔

عقد اور محض ارادہ

کبھی صرف منفرد اور یک طرفہ ارادہ بھی التزام کی تخلیق کرتا ہے، جیسا کہ منفرد ارادہ بعض استثنائی صورتوں میں کبھی کبھی عقد کی تخلیق بھی کرتا ہے جس طرح التزام کے موضوعی پہلو یا فقہ اسلامی کے مادی طریق کار پر عمل کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

در حقیقت ان صورتوں میں التزام کا تعلق مال سے زیادہ ہوتا ہے بجائے اس کے کہ دو فریقوں مثلاً قرض دار اور قرض خواہ سے ہو۔

محض ارادے کے ذریعے ذمہ داری قبول کرنا

اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا معاہدہ کرنا جس کے باعث معاہدہ کرنے والا کسی ایسے شخص کا مقروض ہو جائے جو اس معاہدے کے وقت موجود نہیں تھا مثلاً سکالرشپ کا وعدہ یا اوّل آنے والے کے لیے انعام کا وعدہ یا کسی خاص بیماری کا علاج دریافت کرنے والے کے لیے انعام کا اعلان۔

فقہ اسلامی میں منفرد ارادے کی بناء پر التزام کی مثالیں بکثرت پائی جاتی ہیں، مثلاً:

۱۔ **اجرت یا انعام:**(۱) یعنی جو شخص کوئی متعین کام کرے، اس کی مدت مقرر کیے بغیر اس کے لیے کسی متعین اجرت یا انعام کا اعلان کرنا۔ یہ عقد جائز ہے لیکن لازمی نہیں مثلاً جو کوئی گم شدہ سامان واپس کر دے یا دیوار بنادے یا کنواں اتنا گہرا کھود دے کہ پانی نکل آئے۔ یا امتحان میں اوّل آئے یا جنگ میں دشمن پر غالب آجائے یا کسی متعین بیماری کا علاج کرے یا کوئی شافی دوا تیار کرے یا کوئی نئی چیز ایجاد کرے یا قرآن کریم حفظ کرے اس کے لیے انعام یا اجرت کا اعلان۔

---

(۱) "الجُعل" کسی کام کا معاوضہ مقرر کرنا، کسی کام کرنے والے کی اجرت یا جنگ میں نمایاں کارکردگی دکھانے والے کا انعام۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے جمہور فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے[1]۔ ان کی دلیل یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے قصے میں ہے کہ قَالُواْ نَفْقِدُ صُوَاعَ[2] الْمَلِكِ وَلِمَن جَاء بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَاْ بِهِ زَعِيمٌ ،یوسف ۱۲ : ۷۲ (لوگوں نے کہا، بادشاہ کا پیالہ گم ہو گیا ہے جو کوئی لا دے گا اُسے ایک بار شتر غلہ دیا جائے گا اور میں اس کا ذمہ دار ہوں) اس کی تائید رسول پاک ﷺ کے اس قول سے جو آپ نے غزوہ حنین کے موقع پر فرمایا کہ "جو کسی کو قتل کرے، اس کا سازو سامان اسی کا ہے" سے بھی ہوتی ہے[3]۔

حنفیہ نے اسے جائز قرار نہیں دیا[4] کیوں کہ یہ غیر یقینی اور شرط والی صورت ہے۔ یعنی ایک تو اعلان کرنے والے کی بہ نسبت احتمال ہے کہ وہ وعدہ پورا کرے گا یا نہیں اور کام کرنے والے کو صحیح طور پر معلوم نہیں کہ یہ کام کرنے میں کتنی مشقت اٹھانا پڑے گی۔

شام کے سول لاء کے مادہ ۱۶۳ میں انعام کے وعدے کو یوں منظم کیا گیا ہے: اس سے مراد کسی غیر متعین شخص کے لیے کسی متعین اجرت کا اعلان کسی ایسے کام کے لیے جس کی

---

(۱) بداية المجتهد، ۲: ۲۳۲ وبعد؛ الشرح الصغيرللدردير، ۴: ۷۹ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۲۷۵ وبعد؛ مغني المحتاج، ۲: ۴۲۹ وبعد؛ المغني، ۵: ۵۰۷ وبعد؛ غاية المنتهى، ۲: ۲۸۴۔

(۲) صواع : ماپنے کا پیمانہ۔

(۳) السلب: مقتول کا سامان یا مال، ہتھیار اور سواری جو قتل کے وقت اس کے ساتھ ہو، اس حدیث کو احمد اور ابو داؤد نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ سے روایت کیا: "جو کسی مرد کو قتل کرے اس کا سامان اسی کو ملے گا"، (نيل الاوطار، ۷: ۲۹۲)۔

(۴) البدائع، ۶ :۲۰۶۔

تکمیل پر اجرت کا مستحق شخص متعین ہو جاتا ہے۔ اگر اعلان کرنے والے نے کام کرنے کی کوئی مدت مقرر نہیں کی تو اپنے اعلان سے رجوع کر سکتا ہے۔

۲۔ وقف: وقف کا مفہوم یہ ہے کہ اصل مال میں تصرف سے رک جانا اور اس کے منافع کو نیکی کے کاموں میں استعمال کے لیے مختص کر دینا تاکہ اللہ کے ہاں اجر وثواب ملے جیسے علمی اداروں اور فلاحی کاموں کے لیے مال وقف کرنا۔ مثلاً ہسپتال، مدارس اور دفاعی کارخانوں کے لیے۔ یا کسی خاص شخص کے لیے، اور پھر کسی متعین نیکی کے کام کے لیے۔ وقف صرف وقف کرنے والے کی نیت سے ہو جاتا ہے۔ اگر کسی شخص کے لیے وقف کیا ہے تو وقف کرنے والے کو اختیار ہے کہ اس سے واپس لے کر کسی نیکی اور بھلائی کے ایسے کام کے لیے وقف کر دے جسے وقف کرنے والے نے متعین کیا ہو۔

۳۔ بری الذمہ کر دینا: کسی شخص کا دوسرے شخص کو اپنے مالی حق سے بری الذمہ کر دینا جیسے کسی قرض خواہ کا قرض دار کے ذمے ثابت شدہ قرض معاف کر دینا، اگر قرض دار قبول نہ کرے تب بھی قرض معاف ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر قرض خواہ اُسی مجلس میں رجوع کر لے تو کر سکتا ہے۔ کیوں کہ بری الذمہ کرنے میں قرض دار کو قرض کا مالک بنانے کا پہلو بھی ہے اور اگر قرض خواہ قرض دار کے ساتھ کیے جانے والے احسان اور نیکی سے باز رہنا چاہتا ہے تو اُسے یہ حق حاصل ہے کہ اس کے مال کا جبراً کسی کو مالک نہ بنایا جائے۔ مالکیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک بری الذمہ کرنا درحقیقت ذمہ داری ساقط کرنے کے مترادف ہے جس کے لیے قبول کرنا ضروری نہیں۔

مالکیہ کے ہاں راجح رائے یہ ہے کہ قرض دار کے لیے اُسے قبول کرنا ضروری ہے کیوں کہ یہ در حقیقت قرض دار کو قرض کا مالک بنانا ہے جس کے لیے قبول کرنا شرط ہے جیسا کہ ہبہ اور صدقہ میں ہوتا ہے۔

۴۔ **وصیت:** اپنی موت کے بعد اپنے مال کا کسی شخص کو بھلائی اور نیکی کے طور پر مالک بنانا خواہ مال کوئی متعین چیز ہو یا کسی چیز کے منافع ہوں مثلاً نقدی کی وصیت ہو یا کسی مکان کے منافع کی وصیت ہو، کسی فرد کے لیے ہو یا کسی ادارے کے لیے، البتہ وصیت کا نفاذ وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہوتا ہے۔ یہ ایسا عقد ہے جو وصیت کرنے والے کے ارادے سے مکمل ہو جاتا ہے اور صرف اُسی کے ایجاب سے (خواہ گفتگو سے ہو، تحریر سے یا قابل فہم اشارے سے) پورا ہو جاتا ہے۔ وصیت کا رکن وصیت کرنے والے کی طرف سے صرف ایجاب ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر وصیت کرنے والا اپنی وصیت واپس لے لے تو جائز ہے[1]۔ کیوں کہ اس کو قبول کرنا ضروری نہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وصیت ایک جائز عقد ہے لیکن لازمی نہیں یعنی وصیت کرنے والا اپنی وصیت سے رجوع کر سکتا ہے۔

وصیت کا رکن صرف ایجاب ہے، جس کے لیے وصیت کی گئی ہو وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد اس کی طرف سے وصیت کو قبول کرنا وصیت کا رکن نہیں۔ البتہ حنفیہ،

---

(۱) اللباب شرح الکتاب، ۴: ۱۷۰؛ تبیین الحقائق للزیلعی، ۶: ۱۸۲، ۱۸۴؛ رد المحتار علی الدرالمختار، ۵: ۴۶۰۔

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے [۱] کہ قبول کرنا وصیت کے نفاذ اور جس کے لیے وصیت کی گئی ہو، اس کا وصیت کرنے والے کی موت کے بعد وصیت کی گئی جائداد میں تصرف کے لیے شرط ہے۔ پس ان تمام فقہاء کے نزدیک وصیت کی شرعی حقیقت اتنی ہی ہے کہ وصیت کرنے والا وصیت کا ایجاب کر دے اور اس کی تکمیل اسے قبول کرنے پر موقوف نہیں۔ وصیت میت کے ترکے کے ایک تہائی سے نافذ ہو گی اور باقی ورثاء کی اجازت کے بغیر کسی وارث کے لیے وصیت کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ ورثاء کی اجازت کے بغیر غیر وارث کے لیے ایک تہائی سے زائد کی وصیت جائز نہیں ہے۔

۵۔ قسم: ایک ایسا مضبوط معاہدہ جس کے ذریعے قسم کھانے والا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے عزم کا اظہار کرتا ہے [۲] مثلاً بخدا میں اپنے پڑوسی کی عزت کروں گا یا بخدا میں اس یتیم کو اپنے خرچ پر پڑھاؤں گا۔ قسم پوری کرنا دیانتاً واجب ہے۔ اگر توڑ دی تو قسم کا کفارہ واجب ہو گا۔

۶۔ کفالت: حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک کفالہ سے مراد ہے ایک شخص کے ذمے کسی کے حق کی ذمہ داری میں دوسرے شخص کو بھی شریک کر لینا، یعنی قرض کے دو شخص ذمہ دار ہو جائیں، پس اس صورت میں دونوں پر بیک وقت ذمہ داری ہو گی۔ حنفیہ کے نزدیک کفالہ میں صرف قرض کے مطالبے میں دوسرا شخص شامل ہے کہ اس سے بھی مطالبہ

---

(۱) بدایة المجتہد، ۲: ۳۳۰؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۴ :۴۲۴؛ مغنی المحتاج، ۳: ۵۳؛ غایة المنتہی، ۲: ۳۵۱؛ المغنی، ۶ :۲۵۔

(۲) فتح القدیر، ۴: ۲؛ تبیین الحقائق، ۳ :۱۰۶۔

کیا جا سکتا ہے۔ پس کفالہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص قرض کے مطالبہ کی صورت میں قرض دار کی طرف سے خود قرض خواہ کو قرض ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کرلے۔ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف کے نزدیک [1] محض قرض کی ذمہ داری قبول کرنے سے کفالہ کا عقد منعقد ہو جاتا ہے۔ یعنی کفالہ کا رکن صرف ایجاب ہے۔ ان کے نزدیک مقروض یا قرض خواہ کی طرف سے اسے قبول کرنا رکن نہیں ہے۔ پس یہ یک طرفہ ذمہ داری کا قبول کرنا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن حسن کہتے ہیں [2] کہ کفالہ کا رکن یہ ہے کہ کفیل کی طرف سے ایجاب اور قرض خواہ کی طرف سے قبول ہو۔

یک طرفہ ارادے سے عقد

معاہدات میں اصل یہ ہے کہ معاہدہ کرنے والے ایک سے زیادہ ہوں یعنی معاہدہ ایجاب وقبول سے مکمل ہوتا ہے جب فریقین میں سے ہر ایک اپنے ارادے کا دوسرے فریق سے اظہار کرتا ہے۔ کیوں کہ معاہدے سے متعارض اثرات اور باہمی مختلف حقوق اور ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً مال تجارت کا سپرد کرنا اور وصول کرنا، سامان تجارت کی وصولی کا مطالبہ اور قیمت کی وصولی، مال تجارت کی عیب کی وجہ سے واپسی یا دوسرے اختیارات کو استعمال کرتے ہوئے معاہدہ فسخ کر دینا۔ یہ ناممکن ہے کہ ایک وقت میں ایک ہی شخص ایک ہی مال دے بھی رہا ہو اور وصول بھی کر رہا ہو۔ مطالبہ بھی کر رہا ہو اور اس سے مطالبہ کیا بھی جا رہا ہو، مالک بن بھی رہا ہو اور دوسرے کو مالک بنا بھی رہا ہو۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ

---

(۱) الشرح الصغیر للدردیر، ۳: ۴۲۹ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۰۰؛ المہذب، ۱: ۳۴۰؛ المغنی، ۵: ۵۳۵۔

(۲) فتح القدیر، ۵: ۳۹۰؛ البدائع، ۶: ۲؛ الدرالمختار، ۴: ۲۶۱؛ مجمع الضمانات، ۲۷۵۔

معاہدے میں دو فریق ہوں جن میں سے ہر ایک کا اپنا ارادہ، اپنی عبارت اور اپنی ذمہ داری ہو، ایک شخص نہ ہو، جس کا ایک ہی ارادہ ہو سکتا ہے۔

البتہ اس اصل میں کچھ استثنائی صورتیں بھی ہیں جن میں بعض فقہاء کے نزدیک ایک ہی فریق کاروبار اور نکاح کے بعض حالات میں دونوں جانب سے معاہدے کی تکمیل کر سکتا ہے۔

ایک فریق کے ذریعے خرید وفروخت

امام زفر[1] کے سوا دیگر حنفی فقہاء نے ایک شخص کے ذریعے خرید وفروخت کے معاہدے کو جائز قرار دیا ہے کہ وہ شخص خریدار اور فروخت کرنے والے دونوں کے نائب کے طور پر کام کرے۔ البتہ ایسا نادر حالات میں جائز ہے مثلاً باپ یا وصی یا دادا کسی چھوٹے بچے کا مال اپنے لیے خریدے یا اپنا مال چھوٹے بچے کے پاس فروخت کرے۔ یا قاضی یا پیامبر دونوں طرف سے معاہدہ کرے۔ کیوں کہ معاہدے کے حقوق کا قاضی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، (یعنی مال کی سپردگی اور قیمت کی وصولی کی ذمہ داری قاضی پر نہیں آتی) اس کی حیثیت محض پیامبر کی ہوتی ہے۔ پیامبر وکیل کے برعکس معاہدے کے حقوق کا ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ وہ محض سفیر ہوتا ہے اور اصل معاہدہ کرنے والوں کا ترجمان۔ پس قاضی اور پیامبر دونوں کے لیے جائز ہے کہ وہ فریقین کی طرف سے معاہدہ کر لیں۔ لیکن وکیل کے لیے جائز نہیں کہ وہ دونوں جانب کا وکیل ہو جائے۔

---

(۱) البدائع، ۲ :۲۳۲، ۵ :۱۳۶؛ رد المحتار لابن عابدين، ۴: ۵؛ فتح القدير، ۲: ۴۲۸؛ تبيين الحقائق، ۲ :۲۱۱۔

البتہ باپ اگر اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کا معاہدہ اپنے ساتھ کرتا ہے تو اس میں یہ شرط ہے کہ مال کی قیمت مارکیٹ کی قیمت کے مطابق ہو یا اس میں اتنی معمولی کی بیشی ہو جو عام طور پر قابل قبول ہوتی ہے۔ کیوں کہ یہ امر فرض کر لیا گیا ہے کہ باپ میں شفقت، رحمت اور بچے کی مصلحت کی رعایت اس درجہ کمال پر ہوتی ہے کہ وہ اس کے نقصان کا معاہدہ نہیں کرے گا۔

لیکن اگر باپ نے کسی کو اپنے چھوٹے بچے کا وصی بنایا تھا تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک اگر وہ اس مال کے بارے میں اپنی ذات کے ساتھ کوئی معاہدہ کرتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ وہ معاہدہ مارکیٹ ریٹ پر ہو یا اس میں یتیم بچے کے لیے واضح نفع اور کھلا فائدہ ہو[1]، کیوں کہ وصی باپ کی رضامندی سے بنا ہے اور باپ نے اُسے اس لیے وصی بنایا کہ اس کے خیال میں وہ بچے سے انتہائی شفقت سے پیش آئے گا۔ امام محمد بن حسن نے وصی کو اس امر کی اجازت نہیں دی کہ وہ بچے کے مال کا اپنے ساتھ معاہدہ کرتے ہوئے مارکیٹ ریٹ پر اکتفا کرے، اس لیے اس نوعیت کی نرمی کی اجازت باپ کو دی جا سکتی ہے کیوں کہ اس میں شفقت انتہائی درجے کی ہوتی ہے جب کہ وصی کو نہیں۔

حنابلہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے معاہدہ کر سکتا ہے مثلاً خرید و فروخت اور دوسرے مالی معاملات کرایہ داری وغیرہ میں ایک شخص دونوں طرف سے وکیل ہو سکتا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک وکیل کی صورت میں معاہدے کے

---

(۱) غیر منقولہ جائداد میں ظاہری نفع سے مراد یہ ہے کہ وصی اپنے لیے یتیم کی جائداد دگنی قیمت پر خرید لے یا اس کے پاس نصف قیمت پر فروخت کرے اور منقولہ جائداد میں پندرہ روپے کی دس روپے میں فروخت کرے اور دس روپے کی پندرہ میں خریدے۔

حقوق، آثار ونتائج اور ذمہ داریاں مؤکل کی ہوتی ہیں، وکیل کی نہیں۔ نیز انہوں نے عقد نکاح اور دعویٰ میں بھی ایک ہی شخص کو دوطرفہ معاہدہ کرنے کی اجازت دی ہے۔

ان کے نزدیک یہ جائز ہے کہ ایک آدمی مدعی اور مدعی علیہ دونوں کا وکیل ہو اور دونوں کی مصلحت کی نگہداشت کرے اور اس امر کو یقینی بنائے کہ دعوے کا ثبوت دلیل سے ہو اور ہر ایک کی طرف سے اس کا مناسب دفاع ہو[۱]۔

امام مالک کی روایت یہ ہے کہ وکیل اور وصی مؤکل اور یتیم کا مال اپنے لیے خرید سکتے ہیں بشرطیکہ ان کے نفس گناہ کی طرف مائل نہ ہوں[۲]۔

ایک ہی فریق کے ذریعے عقد نکاح

امام زفر کے سوا جمہور حنفیہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ ایک ہی شخص عقد نکاح میں پانچ صورتوں میں دونوں طرف سے ایجاب وقبول کر سکتا ہے[۳]۔

۱۔ ایک ہی شخص دونوں طرف سے ولی ہو مثلاً دادا اپنی نابالغ پوتی کا اپنے نابالغ پوتے سے نکاح کروائے۔

۲۔ ایک ہی شخص دونوں طرف سے وکیل ہو، مثلاً یوں کہے: میں نے اپنے مؤکل فلاں کا اپنی مؤکلہ فلاں کے ساتھ نکاح کر دیا۔

---

(۱) کشاف القناع، ۲: ۲۳۸؛ المغنی، ۵ :۱۰۹؛ مطالب اولی النہی فی شرح غایة المنتہی للسیوطی الرحیبانی، ۳: ۴۶۴، طبع المکتب الاسلامی، دمشق۔

(۲) القوانین الفقہیة، ۳۲۸۔

(۳) البدائع، ۲: ۲۳۱، ۵ :۱۳۷۔

۳۔ ایک طرف سے خود عقد کرنے والا ہو اور دوسری جانب سے ولی ہو، مثلاً اپنی چھوٹی چچا زاد بہن سے جو اس کی کفالت میں ہے نکاح کرے اور گواہوں کی موجودگی میں کہے: میں نے اپنی فلاں چچازاد سے نکاح کر لیا ہے۔
۴۔ ایک طرف سے خود عقد کرنے والا ہو اور دوسری جانب سے وکیل ہو، مثلاً کسی عورت نے کسی شخص کو اس کے اپنے ساتھ نکاح کرنے کے لیے اپنا وکیل بنایا ہو۔
۵۔ ایک طرف سے ولی اور دوسری طرف سے وکیل ہو، مثلاً کہے کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے مؤکل سے کر دیا۔

ان صورتوں میں نکاح کے درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں معاہدہ کرنے والا درحقیقت اصل کا سفیر اور اس کا نمائندہ ہے، معاہدے کی ذمہ داریاں اس پر نہیں آتیں پس ایک ہی شخص دو مختلف افراد کا سفیر یا نمائندہ ہو سکتا ہے۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے[1] کہ دونوں طرف سے ایک شخص صرف اس صورت میں نکاح کروا سکتا ہے جب کہ وہ دونوں طرف سے ولی ہو اور یہ صرف دادا کی صورت میں ہے کہ وہ اپنے پوتوں پوتیوں کا باہمی نکاح کروا دے اور خود ہی دونوں طرف سے معاہدہ کر دے، کیوں کہ اس صورت میں مجبوری یہ ہے کہ اس کے درجے کا کوئی دوسرا ولی نہیں ہے اور اُسے اپنی اولاد سے جو شفقت و محبت کا تعلق ہے وہ کسی دوسرے کو نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ عقد اپنے خاص مفہوم میں ایک شخص کے ارادے سے منعقد نہیں ہوتا، بلکہ اس کی تکمیل کے لیے دو ارادوں کا اجتماع اور اتفاق ضروری ہے۔ مذکورہ بالا صورتوں میں اگرچہ خرید و فروخت اور نکاح کے معاہدے ایک شخص کے ارادے سے مکمل ہوئے ہیں لیکن درحقیقت وہ ایک شخص دو مختلف کردار ادا کر رہا ہے۔ ایک ایسے شخص کی

---

(۱) نهاية المحتاج، ۵: ۱۹۲ وبعد۔

عبارت جو دو ارادوں کے اتفاق کو ظاہر کر رہی ہے دو مختلف فریقوں کی اپنی اپنی عبارتوں کے قائم مقام ہے[1]۔

حکم کے اعتبار سے ایک دوسرا فرق بھی ہے (یعنی معاہدے پر مرتب ہونے والے اثر کے حوالے سے) اور وہ یہ ہے کہ اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معاہدے کی پابندی دیانتاً اور قضاءً دونوں اعتبار سے معاہدہ کرنے والے کے لیے ضروری ہے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ، المائدہ ۵ :۱ (اے ایمان والو! معاہدے پورے کیا کرو)۔ نیز فرمایا وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ، الاسراء، ۱۷: ۳۴ (عہد پورے کیا کرو) البتہ وعدوں کا جہاں تک تعلق ہے قضاءً (عدالت کے ذریعے) وعدہ پورا کرنا ضروری نہیں بلکہ وعدے کی پاس داری مستحب ہے۔ دیانتاً مطلوب ہے اور حسن اخلاق کا تقاضا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی سے خرید وفروخت یا قرض یا ہبہ وغیرہ کا وعدہ کرے تو عدالت کے ذریعے اسے وعدہ پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ دیانتاً وعدہ پورا کرنا اس کے لیے مستحب ہے کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، الصف، ۶۱ :۲۔۳ (اے ایمان والو! ایسی باتیں کیوں کہتے ہو جو تم کرتے نہیں۔ اللہ کے نزدیک یہ بات بہت بڑی ناراضی کا موجب ہے کہ ایسی باتیں کہو جو تم کرتے نہیں ہو)۔

---

(۱) مصر اور شام کے دیوانی قوانین نے مادہ ۱۰۹ میں کسی بھی شخص کے اپنے ساتھ معاہدہ کرنے سے روک دیا ہے خواہ معاہدہ اپنے حساب سے ہو یا کسی دوسرے کے حساب سے البتہ اگر اصل شخص نے اپنے نائب کو اپنے ساتھ معاہدہ کرنے کی پیشگی اجازت دی ہو یا قانون میں اس کی تصریح موجود ہو یا تجارتی قواعد نے اس کے جواز کا فیصلہ دیا ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، السنہوری، الوسیط ۲۰۲۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "منافق کی تین علامتیں ہیں، جب بات کرے تو جھوٹ بولے اور وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے"[۱]۔

فقہاء کے نزدیک یہی رائے راجح ہے لیکن اس راجح رائے کے برعکس بھی آراء موجود ہیں، جن کی رو سے بعض حالات میں وعدے کو پورا کرنے کے لیے عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے مجبور کیا جا سکتا ہے۔

ابن شبرمہ[۲] کہتے ہیں کہ وعدے کی پابندی ضروری ہے اور عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے وعدے کی پابندی کروائی جا سکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر وعدہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس کی پابندی لازمی ہو جاتی ہے تاکہ جس کے ساتھ وعدہ کیا گیا ہے اُسے دھوکے سے بچایا جا سکے۔ اس کی تعبیر انہوں نے اس فقہی قاعدے کے ذریعے کی ہے کہ "مشروط وعدوں کی پابندی لازمی ہے"، (المجلہ، مادہ ۸۴) ابن نجیم نے تصریح کی ہے کہ وعدے کی پابندی لازمی نہیں۔ البتہ اگر وعدہ مشروط ہو تو اس کی پابندی ضروری ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ اگر فلاں نے تجھے مال تجارت کی قیمت ادا نہ کی تو میں ادا کروں گا، اس صورت میں ادا کرنا لازمی ہو جائے گا کیوں کہ اس وعدے نے التزام اور عقد کی شکل اختیار کر لی ہے۔

---

(۱) بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔

(۲) یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں، تابعین میں سے قاضی اور فقیہ تھے، ۷۲ھ میں پیدا ہوئے۔ ۱۴۴ میں وفات پائی (تہذیب التہذیب، ۵: ۲۵)۔

مالکیہ کے نزدیک[1] اگر جس سے وعدہ کیا گیا ہے اس کے ساتھ وعدے میں کوئی سبب مذکور ہو یا وعدہ کسی سبب سے وابستہ ہو تو عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے وعدے کا ایفاء کروایا جاسکتا ہے، جیسا کہ فقہاء مالکیہ میں سے اصبغ کی رائے یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے وعدہ کرنے والا اپنے وعدے کو مؤکد کر رہا ہے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے کہا، تم اپنا مکان گرادو میں تمہیں نیا مکان بنانے کے لیے قرض دوں گا، یا تم حج کرنے چلے جاؤ، میں تمہیں قرض دوں گا یا فلاں سامان خرید لو یا شادی کرلو میں تمہیں قرض دوں گا، اس شخص نے وہ کام کرلیا تو وعدہ کرنے والے پر قرض دینا واجب ہے کیوں کہ اس نے اس شخص کو جس سے وعدہ کیا گیا تھا التزام میں شامل کر لیا ہے۔ اصبغ کے نزدیک دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے کہا، شادی کرلو یا فلاں چیز خرید لو، میں تمہیں قرض دوں گا تو اگر وہ شخص شادی نہ کرے یا وہ چیز نہ کرے تب بھی قرض دینا واجب ہوگا اور ہر صورت میں وعدہ پورا کرنا ضروری ہوگا تاکہ اس شخص کو وعدہ کرنے والے کے دھوکے سے بچایا جاسکے۔

اگر سبب کے تذکرے کے بغیر وعدہ کیا، مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا، مجھے اتنا قرض دے دو مخاطب نے کہا، ٹھیک ہے، تو یہ وعدہ پورا کرنا ضروری نہیں۔ مروج سول لاء ابن شبرمہ اور بعض مالکیہ کی آراء سے ہم آہنگ ہیں کہ ایسا وعدہ جو معاہدے یا کسی عمل سے متعلق ہو قانوناً پورا کرنا ضروری ہے۔

---

(۱) الفروق للقرافی، ۴: ۲۴۔ ۲۵؛ المحلی لابن حزم، ۸: ۳۳، م/۱۱۲۵۔

بحث ۲ : معاہدے کا انعقاد

یہ بحث تین مطالب پر مشتمل ہے۔

مطلب ۱: معاہدے کا رکن

حنفیہ کے علمائے اصول کی اصطلاح میں کسی چیز کا رکن وہ ہوتا ہے جس پر اس چیز کا وجود موقوف ہو اور وہ اس چیز کی حقیقت کا ایک داخلی جزو ہو، عبادات میں مثلاً رکوع، سجود، اور قراءتِ قرآن نماز کے ارکان ہیں۔ معاملات میں ایجاب وقبول یا جو امر ان کے قائم مقام ہو عقد کا رکن ہے۔ پس عقد کا رکن ہر وہ چیز ہے جو دو ارادوں کے اتفاق کو ظاہر کرے یا جو ان کے قائم مقام ہو خواہ فعل ہو یا اشارہ ہو یا تحریر[1]۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ رہے باقی عناصر یا اجزاء جن پر عقد کی بنیاد ہے مثلاً عقد کا محل اور عقد کے فریقین تو یہ عقد کے لوازمات ہیں جو عقد کی تشکیل کے لیے ضروری ہیں کیوں کہ ایجاب وقبول کے وجود کے لیے ضروری ہے کہ عقد کے دو فریق ہوں اور عقد کے فریقوں کے باہمی تعلق کے وجود میں آنے کے لیے ایسی شے کا وجود ضروری ہے جس پر عقد کے آثار ونتائج مرتب ہوں۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے[2] کہ عقد کے تین ارکان ہیں، عقد کرنے والا، محل عقد اور الفاظ، پس خرید وفروخت میں خریدار اور فروخت کرنے والا عقد کرنے والے ہیں اور محل عقد قیمت یا مال تجارت ہے اور الفاظ ایجاب وقبول ہے، کیوں کہ جمہور

---

(۱) فتح القدیر، ۵: ۷۴؛ البدائع، ۵: ۱۳۳؛ رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۵۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر، وحاشیۃ الدسوقی، ۳: ۲؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳؛ غایۃ المنتہی، ۲:۳؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۴۵۔

کے نزدیک رکن وہ شے ہے جس پر کسی شے کے وجود کا انحصار ہو، وہ اس شے کا داخلی جزو نہ ہو۔ بہر حال یہ اختلاف جیسا بھی ہے اس کا نتائج پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔

ایجاب اور قبول کی تعریف

ایجاب وقبول کے الفاظ عقد کی تشکیل کرتے ہیں، یعنی وہ عبارتیں جو اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ فریقین کا باہمی اتفاق ہو گیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان کی تعریف یہ ہے[۱]

فریقین میں سے ایک فریق کی پہلے ہونے والی گفتگو جو اس امر پر دلالت کرے کہ وہ عقد کے فعل کو وجود میں لانے کے لیے رضامند ہے، یا کوئی چیز جو اس گفتگو کے قائم مقام ہو، خواہ چیز کے مالک کی طرف سے ہو یا اس شخص کی طرف سے جو مالک بننا چاہتا ہے[۲]۔ خرید وفروخت کے معاہدے میں پہلے فریق کی بات ایجاب ہے خواہ وہ خریدار نے کی ہو یا فروخت کرنے والے نے اگر فروخت کرنے والے نے پہلے کہا، میں نے فروخت کی تو یہ ایجاب ہے اور اگر خریدار نے پہلے کہا کہ میں نے اتنے میں خرید لی ہے تو یہ ایجاب ہے۔ قبول سے مراد دوسرے فریق کا مثبت جواب ہے جو اس امر پر دلالت کرے کہ پہلے فریق کی پیش کش پر وہ راضی ہے[۳]۔

---

(۱) رد المحتار لابن عابدین والدرالمختار، ۴: ۶؛ مراجع سابقۃ۔

(۲) المجلہ کے مادہ ۱۰۱ میں ایجاب کی تعریف یہ ہے: "تصرف کی تخلیق کے لیے معاہدے کے فریقین میں سے ایک سے پہلے صادر ہونے والا کلام ایجاب ہے، ایجاب سے تصرف ثابت اور واجب ہوتا ہے"۔

(۳) المجلہ کے مادہ ۱۰۲ میں قبول کی تعریف یہ ہے: "تصرف کی تخلیق کے لیے معاہدے کے فریقوں میں دوسرے فریق سے صادر ہونے والا کلام قبول ہے، اس کے ذریعے معاہدہ مکمل ہوتا ہے"۔

پس اعتبار اس امر کا ہے کہ پہلے کس نے بات کی اور بعد میں کس نے، معاہدہ تجارت میں خواہ خریدار نے پہلے بات کی ہو یا فروخت کرنے والے نے۔

حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء[۱] کے نزدیک جس شخص کی ملکیت میں وہ چیز ہے اور جس کا معاہدہ ہو رہا ہے اس کی رضامندی ایجاب ہے خواہ وہ بعد میں رضامندی کا اظہار کرے۔ اور قبول اس شخص کا قول ہے جو اس چیز کا مالک بننے جا رہا ہے، خواہ وہ پہلے بات کرے۔ مثلاً عقد تجارت میں اگر خریدار نے کہا کہ میں نے یہ سامان آپ سے اتنے میں خرید لیا اور فروخت کرنے والے نے کہا کہ میں نے اتنے میں آپ کے ہاتھ فروخت کر دیا تو معاہدہ مکمل ہو گیا، فروخت کرنے والے کے الفاظ ایجاب ہیں کیوں کہ وہ مالک ہے اور خریدنے والے کے قبول ہیں اگرچہ اس نے پہلے کہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ ایک فریق کی بات کو ایجاب اور دوسرے کی بات کو قبول قرار دینا محض اصطلاحی فرق ہے جس کا کوئی قابل ذکر اثر نہیں ہے۔ ایجاب و قبول میں عام اصل یہ ہے کہ پہلے فروخت کرنے والا ایجاب کرے اور پھر خریدار اُسے قبول کرلے۔

---

(۱) شرح المنہج للانصاری، ۲: ۱۸۰ وبعد؛ کشاف القناع، ۲: ۳؛ غایۃ المنتہی، ۲:۳ وبعد؛ الشرح الکبیر، للدردیر و حاشیۃ الدسوقی، ۳:۳۔

مطلب ۲: عقد کے عناصر

عقد کے عناصر یا وہ ذاتی اجزائے ترکیبی جن سے عقد وجود میں آتا ہے اور ان کے بغیر عقد تشکیل نہیں پاتا، چار ہیں: معاہدے کے الفاظ، فریقین، معاہدے کا محل اور معاہدے کا موضوع۔

عنصر ا: عقد کے الفاظ

عقد کے الفاظ سے مراد وہ شے ہے جس کے ذریعے سے فریقین اپنے باطنی ارادے کو ظاہر کرتے ہیں تاکہ عقد وجود میں آئے اور مستحکم ہو۔ باطنی ارادہ یا تو الفاظ سے معلوم ہوتا ہے یعنی بات کرنے سے یا ایسے عمل، اشارے یا تحریر سے جو بات کے قائم مقام ہو، یہی الفاظ ایجاب وقبول کہلاتے ہیں۔

شریعتوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معاہدے کا وجود اس قول یا عمل پر موقوف ہے جس کے ذریعے سے فریقین باطنی رضامندی کا اظہار کر کے معاہدے کے التزام کو وجود میں لاتے ہیں اور ہمارے فقہاء کے نزدیک یہی چیز عقد کے الفاظ کہلاتی ہے اور علمائے قانون اسے ''ارادے کی تعبیر'' کا نام دیتے ہیں۔ اس موقع پر عقد کے الفاظ کے اسلوب اور شرائط پر بحث کی جائے گی۔

فرع ۱: ایجاب و قبول کے الفاظ کے اسالیب

عقد کے انعقاد کے قطعی ارادے کی تعبیر کسی بھی ایسے اسلوب سے کی جا سکتی ہے جو عرفاً اور لغتاً عقد کو وجود میں لانے پر دلالت کرے، خواہ بات ہو، عمل ہو، اشارہ ہو یا تحریر ہو۔ ان اسالیب پر المجلہ کے مادہ ۱۷۳ اور ۱۷۴ میں شام کے سول لاء کے مادہ ۱/۹۳ میں بحث کی گئی ہے۔

۱۔ لفظ (یا قول)

لفظ : باطنی ارادے کے اظہار کے لیے جو اصلی طبعی طریقہ ہے وہ الفاظ کا استعمال ہے۔ اور جو لوگوں کے درمیان معاہدات کے لیے بالعموم الفاظ ہی استعمال ہوتے ہیں کیوں کہ ان کا استعمال آسان، ان کی دلالت قوی اور واضح ہوتی ہے۔ جب بھی فریقین الفاظ کے استعمال پر قادر ہوں تو وہ الفاظ ہی استعمال کرتے ہیں اور ایسی زبان میں جسے دونوں فریق سمجھتے ہوں۔ اس کے لیے کوئی خاص عبارت شرط نہیں ہے بلکہ ہر طرح کے ایسے الفاظ استعمال کرنے درست ہیں جو لوگوں کے رسم ورواج میں رضامندی کے اظہار کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ کیوں کہ معاہدات میں اصل شے رضامندی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ، النساء، ۴ :۲۹۔ مگر یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو) نیز ارشاد نبویؐ ہے: "خرید وفروخت باہمی رضامندی سے ہی ہو سکتی ہے"۔

الفاظ کا مادہ: مذکورہ بالا اصول کی بناء پر خرید وفروخت، کرایہ داری، رہن، ہبہ وغیرہ معاہدات کے لیے کوئی متعین لفظ یا مخصوص عبارت نہیں ہے۔ مثلاً فروخت کرنے والے نے کہا، میں نے یہ چیز بیچ دی، یا تجھے اتنے روپے میں اس کا مالک بنا دیا، یا اتنے کی تجھے

دے دی یا اتنی قیمت میں تجھے ہبہ کر دی اور خریدار نے کہا، میں نے خرید لی یا قبول کر لی یا میں راضی ہوں یا یہ لو پیسے اور لاؤ تو درست ہے۔

البتہ نکاح کے معاہدے میں استعمال ہونے والے الفاظ کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے کیوں کہ نکاح ایک مقدس اور باوقار معاہدہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک[1] ان تمام الفاظ سے جن سے متعین شے کے فوری مالک بننے کا مفہوم نکلتا ہو نکاح جائز ہے۔ مثلاً تزویج، نکاح، تملیک، جُعل (اجرت)، ہبہ، عطیہ، صدقہ بشرطیکہ ان الفاظ سے نکاح کی نیت ہو یا کوئی ایسا قرینہ ہو جس کی بناء پر ان الفاظ سے نکاح مراد لیا جا سکتا ہو اور گواہ بھی اس مقصد کو سمجھ رہے ہوں چوں کہ نکاح کا معاہدہ بھی دوسرے معاہدوں کی طرح فریقین کی رضامندی سے وجود میں آتا ہے، اس لیے تمام ایسے الفاظ سے جن سے فریقین کی رضامندی اور ارادے کا علم ہوتا ہو نکاح درست ہے۔ قرآن کریم میں نکاح کے انعقاد کے لیے ہبہ کا لفظ استعمال ہوا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ سے نکاح ہو جاتا ہے اور سنت نبوی میں تملیک کا لفظ نکاح کے لیے استعمال ہوا ہے۔

قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ،الاحزاب ۳۳ :۵۰ (اور کوئی ایمان والی عورت اگر اپنا آپ نبی ﷺ کو ہبہ کر دے اور نبی ﷺ اس سے نکاح کرنا چاہیں۔ یہ صرف آپؐ کے لیے ہے دوسرے اہل ایمان کے لیے نہیں) خَالِصَةً

---

(۱) فتح القدیر، ۲: ۳۴۶؛ الدرالمختارعلی ردالمحتار لابن عابدین، ۲: ۳۶۸ وبعد؛ القوانین الفقهية، ۱۹۵؛ الشرح الكبير للدردير، ۲: ۲۲۰ وبعد؛ بداية المجتهد، ۲ :۱۶۸۔

لَّكَ، الاحزاب ۳۳ : ۵۰ (یہ صرف آپ کے لیے ہے) سے مراد یہ نہیں کہ ہبہ کے لفظ سے نکاح کا انعقاد آپؐ کی خصوصیت ہے بلکہ مہر کے بغیر نکاح کا انعقاد آپؐ کی خصوصیت ہے۔

سنت نبویؐ میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ آپؐ نے ایک صحابی کو جنہوں نے قرآن کی چند سورتیں یاد کی تھیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "تمہارے پاس جو قرآن ہے اس کے عوض میں نے یہ خاتون تمہاری ملکیت میں دے دی"[1]۔

کسی ایسے لفظ سے نکاح درست نہیں جو تملیک کا مفہوم ادا نہ کرتا ہو، مثلاً کرایہ، عاریت، وصیت، رہن، اور امانت وغیرہ، نیز تبدیل شدہ الفاظ مثلاً تجوزت سے بھی نکاح درست نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے فقہاء کی رائے یہ ہے[2] کہ عقد نکاح کے لیے یہ شرط ہے کہ "زواج" یا "نکاح" اور ان سے مشتق الفاظ استعمال کیے جائیں بشرطیکہ لوگ عربی سمجھتے ہوں اور اگر عربی نہ سمجھتے ہوں تو ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جن سے ٹھیک ٹھیک مقصود حاصل ہوتا ہو اور مفہوم پورے طور پر واضح ہوتا ہو کیوں کہ نکاح کا معاہدہ ایک مہتم بالشان معاہدہ ہے جس کا اثر ایک آزاد عورت پر پڑتا ہے اور بلند تر مقاصد کے لیے نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے یعنی نسل انسانی کی بقا اور کثرت، خاندان کی شیرازہ بندی، نیز اس میں اللہ کی عبادت کا مفہوم بھی پنہاں ہے کہ نکاح کے ذریعے اللہ کی عبادت کرنے والے لوگوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے۔ ان امور کا تقاضا ہے کہ ہم شریعت میں آنے والے الفاظ کی پابندی کریں اور قرآن حکیم نے نکاح کے لیے یہی دو الفاظ یعنی ''نکاح اور

---

(۱) بخاری، مسلم؛ احمد (نیل الاوطار، ۶ :۱۷۰)۔

(۲) مغنی المحتاج، ۳: ۱۳۹؛ المغنی، ۶: ۵۳۲ وبعد۔

تزویج'' استعمال کیے ہیں اور ان الفاظ کا استعمال بیس سے زائد آیات میں ہے مثلاً فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء. النساء، ۳: ۴ (جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے نکاح کرلو،) نیز فرمایا فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا. الاحزاب، ۳۳: ۳۷ (جب زید نے ان سے ضرورت پوری کرلی تو ہم نے انہیںؓ آپؐ کے نکاح میں دے دیا)۔

قرین قیاس یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے راجح ہو، کیوں کہ نکاح بھی دوسرے معاہدات کی طرح ہے اس لیے ہر ایسے لفظ سے جائز ہے جس سے رضا اور ارادے کا پتہ چلتا ہو۔

لفظ کا صیغہ یا فعل کی قسم

فقہاء کا اتفاق ہے کہ فعل ماضی کے ذریعے عقد منعقد ہو جاتا ہے کیوں کہ ماضی کا صیغہ مراد پر زیادہ دلالت کرتا ہے اور مقصود کی تکمیل یعنی معاہدے کی تشکیل کے قریب تر ہے۔ پس ماضی کے صیغے سے معاہدہ بلا توقف منعقد ہو جاتا ہے اور کسی دوسری چیز یعنی نیت یا قرینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ نیز لوگوں میں اس صیغے کا استعمال عام رائج تھا[1] اور اسلام نے لوگوں کو اس صیغے پر برقرار رکھا اور رسول اللہ ﷺ نے تمام معاہدات میں یہی صیغہ استعمال کیا کیوں کہ اس کے ذریعے سے فوری طور پر معاہدے کی تکمیل ہو جاتی ہے اور اس سے قطعی ارادے کا اظہار ہوتا ہے اور کسی دوسرے مفہوم کے احتمال کے بغیر قطعی طور پر معاہدہ وجود میں آ جاتا ہے، مثلاً: میں نے فروخت کی، میں نے خریدی، رہن رکھ

(۱) المجلہ کے مادہ ۱۶۸ پر ہے: خرید وفروخت میں ایجاب وقبول سے مراد علاقے کے عرف میں خرید وفروخت کے معاہدہ کی تخلیق کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ ہیں۔

دی، ہبہ کر دی، نکاح کر دیا، عاریت کے طور پر دے دی اور قبول کر لی وغیرہ تمام ماضی کے صیغے ہیں۔

نیز فقہاء کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ اگر فوری طور پر عقد منعقد کرنے کی نیت ہو یا قرینے سے معلوم ہوتا ہو کہ ابھی عقد منعقد ہو رہا ہے تو مضارع کے صیغے سے بھی معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے کیوں کہ مضارع کا صیغہ حال اور مستقبل دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چوں کہ اس میں وعدے اور مول تول کا احتمال بھی ہے اس لیے اس میں فوری طور پر اور زمانہ حال میں معاہدے کے انعقاد کی نیت کی تعیین ضروری ہے مثلاً میں بیچتا ہوں یا خریدتا ہوں یا نکاح کرتا ہوں یا قبول کرتا ہوں یا راضی ہوں وغیرہ۔

صحیح تر قول یہ ہے کہ جملہ اسمیہ سے بھی معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے مثلاً میں یہ تمہارے پاس فروخت کرنے والا ہوں، یا تمہیں ہبہ کرنے والا ہوں اور دوسرا کہے میں قبول کرنے والا ہوں یا کہے، ٹھیک ہے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا امر کے صیغے کے ساتھ جس کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے معاہدہ ہو جاتا ہے یا نہیں مثلاً کوئی کہے، مجھ سے خرید لو یا میرے پاس بیچ دو یا مجھے کرائے پر دے دو یا یہ چیز اتنے کی لے لو وغیرہ۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے[1] کہ نکاح کے سوا دوسرے معاہدات امر کے صیغے کے ساتھ منعقد نہیں ہوتے، خواہ اس کی نیت کی ہو جب تک کہ امر کا صیغہ استعمال کرنے والا دوبارہ وہ الفاظ نہ کہے جو اوپر کی مثال میں ہیں یعنی ماضی کے صیغے کے الفاظ، میں نے بیچا، خریدا، کرائے پر لیا وغیرہ، کیوں کہ امر کے صیغے میں محض طلب اور مطالبہ ہے اس میں ایجاب و قبول بننے

---

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۳ وبعد؛ فتح القدير مع العناية، ۵: ۷۵ وبعد؛ حاشية ابن عابدين، ۴: ۹ وبعد؛ المجله ماده ۱۶۹۔ ۱۷۲۔

کی صلاحیت نہیں ہے۔ ہاں اگر عبارت ایسی ہو کہ اس میں ایجاب و قبول کا مفہوم ضمناً نکل سکتا ہو اور مفہوم کا تقاضا یہ ہو کہ وہاں کوئی لفظ مقدر مانا جائے مثلاً خریدار کہے: میں نے فلاں چیز تجھ سے اتنے میں خریدی اور فروخت کرنے والا کہے، لے لو، اللہ برکت دے تو گویا اس نے یوں کہا، میں نے فروخت کر دی، تم اسے لے لو، (المجلہ مادہ ۱۷۲)۔

البتہ نکاح کا معاہدہ امر کے صیغہ کے ساتھ جائز ہے مثلاً کسی نے کہا، میرا اپنے سے نکاح کر دے اور عورت نے کہا، کر دیا، یا مرد نے کسی عورت کے ولی یا وکیل سے کہا، فلاں عورت سے میرا نکاح کر دو، اس نے کہا، کر دیا تو درست ہے، اگرچہ امر کا صیغہ بالعموم مول تول اور بھاؤ کرنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن عقد نکاح سے پہلے چوں کہ عام طور پر رشتہ مانگنے کی رسم ہوتی ہے۔ پس اس صورت میں امر کے لفظ سے وعدہ یا مول تول مراد نہیں ہوگا بلکہ امر کے صیغے سے معاہدے کا انعقاد مراد ہوگا نہ کہ معاہدے کے مقدمات مثلاً منگنی وغیرہ، پس ان الفاظ کو ایجاب و قبول سمجھا جائے گا۔ البتہ نکاح کے سوا دوسرے معاہدات مثلاً خرید و فروخت وغیرہ بالعموم فوری طور پر اور اچانک ہوتے ہیں ان کے لیے بالعموم پہلے سے کوئی تیاری نہیں کی جاتی۔ لہٰذا اس میں امر کے صیغے کے مفہوم میں مول تول جو کہ امر کا حقیقی مفہوم ہے شامل کرنا ہوگا۔ اور امر کے صیغے سے مراد یہ ہوگی کہ میرے ساتھ وعدہ کر دیا اس کی قیمت طے کرو۔ اور کسی بھی لفظ کو بلا دلیل اس کے اصل مفہوم سے ہٹا کر دوسرے مفہوم میں استعمال کرنا صحیح نہیں، اور خرید و فروخت کے معاملے میں کوئی دلیل موجود نہیں جب کہ معاہدہ نکاح میں دلیل موجود ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے[1] کہ امر کے صیغے کے ساتھ معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے اور کسی تیسرے لفظ کے استعمال کی ضرورت نہیں ہوتی، خواہ معاہدہ خرید وفروخت کا ہو یا نکاح کا۔ کیوں کہ معاہدے کی بنیاد باہمی رضامندی ہے اور عرف میں معاہدے کی تخلیق کے لیے جس طرح ماضی اور مضارع کے صیغے استعمال ہوتے ہیں اُسی طرح امر کے صیغے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ پس امر کے صیغے سے معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے اور امر کا صیغہ استعمال کرنے والا یا درخواست کرنے والا عملاً عقد کرنے والا خریدار یا فروخت کنندہ ہوتا ہے اور یہی راجح ہے کیوں کہ اس میں لوگوں کی مصلحت ہے اور ان کے عرف ورواج کی رعایت ہے اور یہ رائے کسی نص شرعی سے متصادم نہیں ہے۔

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مستقبل کے صیغے سے معاہدہ منعقد نہیں ہوتا یعنی مضارع کے صیغے کے ساتھ سین یا سوف کا اضافہ کیا جائے جیسے سأبیعک (عن قریب میں یہ چیز تیرے ہاتھ فروخت کر دوں گا) کیوں کہ سین کا استعمال یہ بتاتا ہے کہ مستقبل میں ایسا کرنے کا ارادہ ہے جو معاہدے کا وعدہ ہے معاہدہ نہیں ہے۔ یعنی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فی الحال معاہدہ کرنے کا ارادہ نہیں ہے، پس ان الفاظ سے معاہدہ منعقد نہیں ہوگا حتی کہ فریقین نے اگر ان الفاظ سے ایجاب وقبول کی نیت کر لی ہو تب بھی درست نہیں۔

نیز استفہام کے صیغے کے ساتھ بھی معاہدہ منعقد نہیں ہوتا، کیوں کہ استفہام کا صیغہ بھی مستقبل پر دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ یہ ایجاب وقبول کے بارے میں سوال ہے ایجاب وقبول نہیں ہے۔ مثلاً خریدار یہ کہتا ہے: کیا تم یہ چیز میرے ہاتھ فروخت کرو گے، فروخت کرنے والا کہتا ہے میں نے فروخت کر دی تو معاہدہ نہیں ہوگا جب تک کہ خریدار اس کے

(۱) مواہب الجلیل للحطاب، ۴: ۲۲۸۔ ۲۴۰؛ حاشیۃ الدسوقی، ۳: ۳ وبعد؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۶۸؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۔۵؛ المغنی، ۳: ۵۶۰۔

ساتھ تیسرا لفظ نہ ملائے اور ایک بار پھر کہے، میں نے خرید لی کیوں کہ استفہام کا صیغہ حقیقتاً حال کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔

۲۔ افعال کے ذریعے معاہدہ (لین دین کے ذریعے معاہدہ)

کبھی معاہدہ کوئی لفظ کہے بغیر فریقین کے عمل سے منعقد ہو جاتا ہے اور فقہ میں اسے معاطاۃ، تعاطی یا مراوضہ (لین دین) کہتے ہیں۔ یہ عملاً مال اور قیمت کا مبادلہ ہوتا ہے جس سے ایجاب و قبول کے الفاظ کہے بغیر باہمی رضامندی ظاہر ہوتی ہے[1]۔

مثلاً خریدار نے مال تجارت لے کر قیمت ادا کر دی یا فروخت کرنے والے نے چیز دے دی اور خریدار نے کوئی لفظ کہے بغیر اور کسی اشارے کے بغیر قیمت دے دی تو یہ جائز ہے، خواہ مال قیمتی ہو یا معمولی۔ مثلاً خرید و فروخت کے معاملے میں ایک آدمی نے دیکھا کہ گھڑی یا زیور پر قیمت لکھی ہوئی ہے، اس نے قیمت ادا کی اور مال لے لیا اور ایجاب و قبول کے الفاظ کسی نے ادا نہیں کیے تو یہ معاہدہ درست ہے کیوں کہ لوگوں کے عرف کے مطابق اس میں باہمی رضامندی موجود ہے۔ اسی طرح اگر کسی خریدار نے بیعانہ دے دیا ہے تو معاہدہ ہو جائے گا کیوں کہ وہ بھی قیمت کا ایک حصہ ہے۔

کرائے میں اگر کوئی شخص کسی گاڑی پر بیٹھتا ہے اور ٹکٹ دینے والے کو ٹکٹ کی رقم دے دیتا ہے اور دونوں میں کوئی بات نہیں ہوتی تو کرائے کا معاہدہ عرف میں درست ہے۔

لیکن لین دین کی بنیاد پر مالی معاہدوں کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) المجلہ کے مادہ ۱۷۵ میں ہے: ایجاب و قبول کا مقصد یہ ہے کہ فریقین کی رضامندی معلوم ہو۔ عملی طور پر لین دین سے بھی خرید و فروخت میں رضامندی کا اظہار ہو جاتا ہے اور اسے بیع تعاطی کہتے ہیں۔ اس موقع پر اس کی متعدد مثالیں دی گئی ہیں۔

۱۔ حنفیہ[۱] اور حنابلہ[۲] کا مذہب: ایسی اشیاء میں باہمی لین دین سے معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے جن کا لوگوں میں رواج ہو، خواہ معمولی چیز ہو مثلاً انڈے، روٹی، اخبار یا قیمتی چیز ہو مثلاً گھر، زمین اور گاڑی کیوں کہ لوگوں میں رواج اس امر کی واضح دلیل ہے کہ ایسے معاملات میں ان کی رضامندی ہوتی ہے۔ خواہ دو جانب سے عملاً مبادلہ ہو یا ایک طرف سے عملاً ہو اور دوسری طرف سے بات کے ذریعے ایجاب و قبول ہو، فتویٰ اس قول پر ہے۔ اور اس میں خرید و فروخت، کرایہ داری، عاریت، ہبہ اور رجعت وغیرہ سب معاہدے شامل ہیں۔ البتہ اس میں شرط یہ ہے کہ جس چیز پر معاہدہ ہے اس کی قیمت معلوم ہو ورنہ معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی فریق اپنی عدم رضامندی کا اظہار نہ کرے۔

شام کا سول لاء اس رائے سے متفق ہے جیسا کہ مادہ ۱/۹۳ میں مذکور ہے۔

۲۔ امام مالک اور امام احمد کا اصل مذہب[۳]

لین دین یا فعل سے عقد منعقد ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس سے رضامندی پر واضح طور پر استدلال ہوتا ہو، خواہ وہ طریقہ لوگوں میں متعارف ہو یا نہ ہو۔ یہ رائے پہلی رائے کی بہ نسبت وسیع تر اور لوگوں کے لیے سہولت کا موجب ہے۔ ہر وہ طریقہ جو خرید و فروخت کرایہ داری، شراکت، وکالت اور دوسرے معاہدات پر دلالت کرے اس سے معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ معاہدہ نکاح اس سے مستثنیٰ ہے۔ کیوں کہ معاہدات میں اصل اعتماد اس امر پر کیا

---

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۴؛ فتح القدیر، ۵: ۷۷؛ الدرالمختار علی رد المحتار، ۴: ۱۱ بعد۔

(۲) غایة المنتهی، ۲: ۵۔

(۳) مواہب الجلیل، ۴: ۲۲۸ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۳: ۳؛ بدایة المجتہد، ۲: ۱۲۱؛ المغنی، ۳: ۵۶۱؛ فتاویٰ ابن تیمیة، ۳: ۲۶۷ وبعد۔

جاتا ہے کہ فریقین کے ارادے کے اظہار پر کوئی امر دلالت کرتا ہو جس سے معاہدے کی تشکیل اور استحکام ہو سکے اور ان کی رضا معلوم ہو۔ اور عہد نبوی سے لے کر آج تک لوگ مختلف طریقوں سے معاہدے کرتے رہے اور نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرام سے یہ منقول نہیں کہ انہوں نے صرف ایجاب وقبول پر اکتفا کیا ہو یا لین دین سے انکار کیا ہو، پس رضامندی پر دلالت کرنے کا کوئی قرینہ، معاہدے کی صحت کے لیے کافی ہے۔

۳۔ شافعیہ، شیعہ اور ظاہریہ کا مذہب[۱]

افعال اور لین دین کے ذریعے معاہدے درست نہیں ہوتے کیوں کہ ان کی معاہدے پر دلالت قوی نہیں ہے، رضامندی ایک مخفی امر ہے جس کا علم صرف زبان کے اظہار سے ہو سکتا ہے۔ فعل میں ممکن ہے کہ معاہدے کے سوا کوئی اور پہلو مراد ہو اس لیے اس سے معاہدہ درست نہیں ہوتا۔

معاہدے کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ معاہدے کے صریح الفاظ ہوں یا کنائے کے الفاظ ہوں یا ضرورت کے موقع پر ایسا اشارہ یا تحریر ہو جس سے معاہدے کے رضامندی پر واضح دلالت ہوتی ہو۔

چوں کہ اس مذہب میں سختی، شدت اور تنگی ہے اور معاملات میں جس باہمی تعلق، آسانی، مروت اور نرمی کی ضرورت ہے اس کے برعکس خشکی اور بے مروتی ہے، جس کی وجہ سے شافعیہ میں سے ایک بڑی جماعت مثلاً نووی، بغوی، متولی نے لین دین کے ایسے معاہدے کو جسے لوگ خرید وفروخت کا معاہدہ سمجھتے ہیں درست قرار دیا ہے، کیوں کہ

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۳ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۵۷؛ المختصر النافع فی فقه الامامية، ۱۴۲؛ المحلى لابن حزم، ۸: ۴۰۴؛ المهذب، ۱: ۲۵۷۔

الفاظ سے رضامندی کے اظہار کی شرط کہیں ثابت نہیں ہے۔ پس دوسرے تمام مطلق الفاظ کی طرح ان میں بھی عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ بعض شافعیہ مثلاً ابن سریج اور رویانی نے معمولی اشیاء کی خرید وفروخت میں لین دین کو درست قرار دیا، یعنی جن معمولی اشیاء میں لین دین کے معاہدے کا رواج ہوتا ہے مثلاً روٹی یا سبزی کا گٹھا وغیرہ[1]۔

نکاح کا معاہدہ: لین دین کے معاہدے میں مذکورہ بالا اختلاف سے قطع نظر فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نکاح کا معاہدہ محض عمل سے مکمل نہیں ہوتا مثلاً صرف مہر ادا کر دینے سے بلکہ جو شخص الفاظ ادا کرنے پر قادر ہے اس کے لیے الفاظ سے ایجاب وقبول ضروری ہے۔ کیوں کہ نکاح ایک مہتم بالشان اور مقدس معاہدہ ہے جس کے عورت پر دائمی اثرات مرتب ہوتے ہیں، پس اس میں انتہائی احتیاط ضروری ہے۔ اور اس کے لیے ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس میں ارادے کا اظہار قوی تر دلائل سے ہو اور وہ الفاظ ہی ہیں، تاکہ عورت کی عزت وحرمت اور اس کے مستقبل کا تحفظ ہو اور اُسے بازیچہ بنانے سے بچایا جاسکے۔ کیوں کہ عقد نکاح میں گواہوں کی بھی ضرورت ہوتی ہے تاکہ نکاح اور بدکاری میں فرق ہوسکے اور گواہوں کو نکاح کا علم صرف ایجاب وقبول کے الفاظ سن کر ہی ہوسکتا ہے[2]۔

امام شافعی کے نزدیک طلاق، خلع اور رجعت بھی نکاح کی طرح صرف الفاظ سے ہی مکمل ہوسکتے ہیں۔

---

(۱) اس کی بحث معاہدہ بیع میں آئے گی۔

(۲) الدر المختار، ۲: ۲۶۴؛ شام کے پرسنل لاء کے مادہ ۵ میں ہے: نکاح فریقین میں سے ایک کے ایجاب اور دوسرے کے قبول سے منعقد ہو جاتا ہے اور مادہ ۶ میں ہے: نکاح میں ایجاب وقبول ان الفاظ سے ہونا چاہیے جو لغت اور عرف میں اس مفہوم میں استعمال ہوتے ہوں۔

۳۔ اشارے کے ذریعے معاہدہ

اشارہ یا تو وہ شخص کرے گا جو بول سکتا ہے یا گونگا اشارہ کرے گا۔

الف۔ اگر عقد کرنے والا بول سکتا ہے تو عقد اشارے کے ذریعے منعقد نہیں ہوگا بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اپنے ارادے کا زبان یا تحریر کے ذریعے اظہار کرے۔ کیوں کہ اگرچہ اشارے سے ارادے کا پتہ چل جاتا ہے لیکن جس نوعیت کا یقین زبان یا تحریر کے ذریعے اظہار سے ہوتا ہے، اشارے سے نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے لیے عبارت کا ہونا ضروری ہے ورنہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک عقد منعقد نہیں ہوگا[1]۔

لیکن شام کے سول لاء وغیرہ نے مادہ ۱/۹۳ میں ایسے اشارے سے جو رائج اور معروف ہو معاہدے کی انعقاد کو درست قرار دیا ہے، خواہ اشارہ کرنے والا بول سکتا ہو، کیوں کہ اس میں گونگا ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ اور یہ قانون مذہب مالکی اور حنبلی سے ہم آہنگ ہے[2] جو بول سکنے والے شخص کے قابل فہم اشارے کو ارادے کی تعبیر کے لیے کافی قرار دیتے ہیں کیوں کہ جب فعل کے ذریعے عقد منعقد ہو جاتا ہے جیسا کہ لین دین کے معاہدے میں ہے تو اشارہ اس کی بہ نسبت زیادہ مستحق ہے اس امر کا کہ اس کے ذریعے معاہدہ مکمل ہو جائے۔

ب۔ اگر کوئی فریق بول نہیں سکتا، گونگا ہے یا اس کی زبان میں بندش ہے تو اگر لکھ سکتا ہے تو حنفیہ کی راجح روایت یہ ہے کہ اس کے لیے لکھ کر معاہدہ کرنا ضروری ہے کیوں کہ تحریر سے مفہوم زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور اشارے کی بہ نسبت اس میں کسی قسم کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا، اس لیے تحریر ضروری ہے۔ اور اگر لکھ نہیں سکتا لیکن قابل فہم

---

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۵؛ حاشية ابن عابدين، ۴: ۹؛ نهاية المحتاج، ۳: ۱۱۔

(۲) الشرح الكبير، ۳: ۳؛ المغني، ۵: ۵۶۲۔

اشارے کر سکتا ہے تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ضرورت کے پیش نظر اس کے اشارے گفتگو کے قائم مقام ہوں گے تاکہ وہ معاہدے کرنے سے محروم نہ رہے۔ فقہی قاعدے میں اس کی تصریح موجود ہے کہ گونگے کے قابل فہم اشارے زبان سے بیان کے قائم مقام ہیں، (المجلہ، مادہ ۷۰)۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ پیدائشی گونگا ہو اور اگر کسی عارضے کی وجہ سے نہیں بول سکتا تو اس کے اشارے کا اعتبار نہیں جب تک اس کا گونگا پن اتنا طویل نہ ہو جائے کہ اس کے بولنے کی امید ہی نہ رہے اور اگر اس کے اشارے قابل فہم ہوں تو اس کی حیثیت بھی اصل گونگے کی طرح ہو گی۔

۴۔ تحریر کے ذریعے معاہدے

تحریر کے ذریعے فریقین میں معاہدہ درست ہے خواہ بول سکتے ہوں یا گونگے ہوں، ایک مجلس میں موجود ہوں یا غائب ہوں، جو زبان بھی فریقین سمجھتے ہوں، بشرطیکہ تحریر واضح ہو، یعنی لکھنے کے بعد بھی باقی رہے اور معتاد طریقے پر لکھی گئی ہو کہ اس میں بھیجنے والے اور جس کی طرف بھیجی گئی ہے ان کا ذکر ہو۔ اگر تحریر واضح نہ ہو مثلاً محض ہندسے ہوں یا پانی یا ہوا میں لکھی گئی ہو یا معتاد طریقے کی نہ ہو مثلاً اس میں دستخط نہ ہوں تو عقد منعقد نہیں ہوگا۔ اس کے بارے میں قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ "کتابت خطاب کی طرح ہے"، (المجلہ، ٦٩) یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے[1]۔

اس کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے کو خط بھیجتا ہے کہ میں نے اپنی گاڑی اتنی قیمت میں تمہارے پاس فروخت کر دی۔ جب وہ تحریر پہنچے اور جس مجلس میں

---

(۱) الدرالمختار وحاشية ابن عابدين، ۴: ۱۰ وبعد؛ الشرح الكبير، ۳: ۳؛ فتح القدير، ۵: ۷۹؛ البدائع، ۵: ۱۳۷۔

پڑھی جائے اسی میں اگر وہ کہے کہ مجھے منظور ہے تو معاہدہ درست ہے۔ اگر وہاں سے اُٹھ گیا یا کوئی ایسا کام کرنے لگ گیا، جس سے اندازہ ہو کہ اس نے یہ پیش کش قبول نہیں کی تو پھر اس کے قبول کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔

کسی کی طرف پیامبر بھیجنا بھی خط بھیجنے کی طرح ہے، جس مجلس میں پیامبر پہنچ کر پیغام پہنچائے وہی معاہدے کی مجلس ہوگی اور اس میں قبول کرنا ضروری ہوگا اور اگر قبول کرنے سے پہلے اس مجلس سے اُٹھ گیا تو قبول کرنے کا موقع ختم ہو گیا۔ پس جس مجلس میں پیغام یا تحریر پہنچے اس کا اعتبار ہے۔ پیغام بھیجنے کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: میں نے فلاں چیز فلاں کے ہاتھ اتنے میں فروخت کر دی ہے، فلاں شخص، جاؤ اور اسے پیغام دو، وہ شخص جا کر اسے اطلاع کرے اور خریدار اُسی مجلس میں اُسے قبول کر لے تو معاہدہ درست ہے[1]۔

لیکن اگر فریقین ایک مجلس میں موجود ہوں تو نکاح کا معاہدہ تحریر کے ذریعے درست نہیں البتہ اگر گونگے ہونے کی باعث گفتگو سے عاجز ہوں تو درست ہے، کیوں کہ نکاح کے درست ہونے کے لیے گواہوں کی موجودگی اور ان کا فریقین کی زبانی معاہدے کے الفاظ سننا شرط ہے اور یہ سہولت تحریر میں نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ[2] نے تحریر اور پیغام کے ذریعے معاہدے کے درست ہونے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ فریقین وہاں موجود نہ ہوں اور اگر وہ موجود ہوں تو تحریر کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ معاہدے کرنے والے بات کر سکتے ہیں، اس لیے بات کیے بغیر معاہدہ مکمل نہیں ہوگا۔

---

(۱) شام کے سول لاء کے مادہ ۹۸ میں ہے: دو غیر حاضر فریقین میں معاہدہ اس جگہ اور اس وقت مکمل ہوتا ہے جب اسے قبول کیا جائے۔

(۲) المہذب، ۱: ۲۵۷؛ غایة المنتہی، ۲: ۴۔

فرع ۲: ایجاب و قبول کی شرائط

شرط: جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو لیکن وہ اس چیز کی حقیقت سے خارج ہو، جیسے عبادات کے لیے وضو یا طہارت کہ طہارت کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن طہارت نماز کے وجود کا حصہ نہیں ہے۔ معاملات میں مالی تجارت کو سپرد کرنے کی قدرت معاہدے کے انعقاد کے لیے ضروری ہے، لیکن معاہدے کے وجود کا حصہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ رکن اور شرط دونوں ایسی اشیاء ہوتی ہیں جن پر کسی شے کے وجود کا دار و مدار ہوتا ہے لیکن رکن اس شے کا جزو اور اس کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے جب کہ شرط اس کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے اور اس کا جزو نہیں ہوتی۔

فقہاء نے ایجاب و قبول کے بارے میں عقد کے درست ہونے کے حوالے سے تین شرائط بیان کی ہیں[1]۔

۱۔ ایجاب و قبول کی دلالت واضح ہو: یعنی ایجاب و قبول میں سے ہر ایک سے فریقین کی مراد واضح طور پر معلوم ہوتی ہو، ان کے لیے جو الفاظ استعمال کیے گئے ہوں وہ لغت اور عرف کے اعتبار سے فریقین کے مقصود کو واضح کرتے ہوں کیوں کہ باطنی ارادہ ایک مخفی شے ہے، نیز معاہدات اپنے موضوع اور احکام کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، پس جب تک یقینی طور پر معلوم نہ ہو کہ فریقین نے اس متعین معاہدے کا ارادہ کیا ہے اس وقت تک اس معاہدے کے خاص احکام ان پر لازم نہیں ہوں گے۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۶ وبعد؛ حاشية ابن عابدين، ۴: ۵؛ فتح القدير، ۵: ۸۰؛ احكام المعاملات الشرعية للشيخ على الخفيف، ص ۲۹ وبعد؛ مغنى المحتاج، ۲: ۵ وبعد؛ حاشية الدسوقى، ۳: ۵؛ غاية المنتهى، ۲: ۴؛ نهاية المحتاج، ۳:۸ ۱۰۔

البتہ اس واضح دلالت کے لیے کوئی متعین لفظ یا شکل استعمال کرنے کی شرط نہیں ہے کیوں کہ عقد نکاح اور متعین عقود مثلاً ہبہ اور رہن وغیرہ کے سوا دوسرے معاہدوں میں الفاظ کا اعتبار نہیں بلکہ معانی کا اعتبار ہے، پس خرید وفروخت کا معاہدہ ہبہ بالعوض کے الفاظ کے ساتھ درست ہے اور اگر ہبہ کے لفظ کے ساتھ مہر کو ملا دیا جائے تو اس سے نکاح درست ہو جاتا ہے۔

۲۔ایجاب وقبول میں مطابقت ہو: یعنی قبول ایجاب کے مطابق ہو، ایجاب کرنے والے نے جس چیز کا اور جن شرائط کے مطابق ایجاب کیا ہو، اُسی کے مطابق قبول ہو، یعنی پورے محل عقد کا ایجاب ہو۔اور مالی معاہدات میں معاوضے کی پوری مقدار کو قبول کیا گیا ہو، خواہ موافقت حقیقتاً ہو مثلاً فروخت کرنے والا کہے: میں نے یہ چیز تمہارے پاس دس روپے میں فروخت کی اور خریدار کہے، میں نے دس روپے میں خرید لی یا موافقت ضمنی طور پر ہو مثلاً اوپر کی مثال میں خریدار نے کہا، میں نے پندرہ روپے میں خرید لی۔ یا عورت نے کہا کہ میں نے سو روپے کے عوض تم سے نکاح کر لیا، شوہر نے کہا، میں نے ایک سو پچاس میں قبول کر لیا تو ضمناً موافقت ہو گئی اور یہ بظاہر اختلاف ایسا ہے جس میں ایجاب کرنے والے کا فائدہ ہے۔ لیکن ان مثالوں میں معاہدہ اُسی رقم پر ہوگا جو ایجاب کرنے والے نے ذکر کی یعنی دوسری مثال میں سو روپے پر اضافہ اُسی صورت میں واجب ہو گا کہ ایجاب کرنے والا اسی مجلس میں اس اضافے کو قبول کرلے۔اگر ایجاب کرنے والا قبول کرلے تو قبول کرنے والے کو اضافہ دینا ہوگا کیوں کہ میراث کے سوا اور کسی صورت میں کسی انسان کے اختیار کے بغیر مال اس کی ملکیت میں نہیں آتا۔

اگر قبول ایجاب کے مطابق نہیں اور ایجاب وقبول میں اختلاف ہے تو معاہدہ نہیں ہوگا۔ مثلاً قبول کرنے والے نے محل عقد میں مخالفت کی کہ اس کے سوا کوئی دوسری چیز

قبول کرلی یا اس کا بعض حصہ قبول کیا مثلاً فروخت کرنے والے نے کہا، میں نے فلاں زمین فروخت کی لیکن خریدار نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ والی زمین قبول کی یا اس زمین کا نصف آدھی قیمت پر قبول کی تو معاہدہ منعقد نہیں ہوگا کیوں کہ محل عقد میں اختلاف واقع ہو گیا یا مال تجارت کو حصوں میں تقسیم کردیا گیا جب کہ خریدار کو ایسا کرنے کا اختیار نہیں تھا۔

اگر قبول کرنے والے نے قیمت کی مقدار میں مخالفت کی اور فروخت کرنے والے کی بتائی ہوئی قیمت سے کم میں قبول کیا تو بھی معاہدہ منعقد نہیں ہوگا۔ اس طرح اگر قیمت کی صفت میں اختلاف کیا مثلاً فروخت کرنے والے نے نقد رقم کے بدلے ایجاب کیا اور خریدار نے ادھار پر قبول کیا یا فروخت کرنے والے نے ایک ماہ کی مدت مقرر کی اور خریدار نے اس سے زائد مدت کے لیے قبول کیا تو معاہدہ نہیں ہوگا کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں ایجاب وقبول میں مطابقت نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں نیا ایجاب کرنا ضروری ہے۔

اگر قبول کرنے والا ایجاب کی بہ نسبت بہتر شرائط پر قبول کرے تو سول لاء حنفی فقہ سے مطابقت نہیں رکھتا کیوں کہ قانون دانوں کے مطابق معاہدہ مکمل نہیں ہوتا[1] جیسا کہ شام کے سول لاء کی دفعہ ۹۷ سے معلوم ہوتا ہے، جس میں ہے: اگر قبول میں ایجاب کی قیمت پر اضافہ کردیا گیا یا کوئی قید لگادی گئی یا اس میں تبدیل کردی گئی تو اسے انکار سمجھا جائے گا لیکن ساتھ ہی اس کی حیثیت ایک نئے ایجاب کی ہو جائے گی۔ یہ قانون مذہب شافعی کی ظاہر روایت کے مطابق ہے[2]۔

---

(۱) الوسیط للسنہوری، ۲۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۶۔

۲۔ قبول ایجاب کے فوراً بعد ہو، یعنی اگر دونوں فریق موجود ہیں تو ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہوں اور اگر ایجاب کرنے والا فریق موجود نہیں ہے تو جس مجلس میں ایجاب کے بارے میں علم ہو اُسی میں قبول ہونا ضروری ہے۔

فوری قبول کی شرط اس طرح پوری ہوتی ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک دوسرے کی بات کو سنے اور سمجھے اور ایجاب وقبول کرنے والوں میں سے کوئی بھی کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے معلوم ہو کہ وہ معاہدہ نہیں کرنا چاہتا۔

عقد کی مجلس: مجلس عقد سے مراد وہ حالت ہے جس میں فریقین معاہدہ کرنے میں مشغول ہیں، دوسرے الفاظ میں اس سے معاہدے سے متعلق دوطرفہ گفتگو کی ہم آہنگی مراد ہے۔

ایجاب وقبول کے ایک دوسرے سے متصل ہونے کی شرط کی تکمیل میں تین امور کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، جو یہ ہیں[1]:

(۱) ایجاب وقبول دونوں ایک مجلس میں ہوں۔ (۲) فریقین میں سے کسی سے کوئی ایسا امر صادر نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ وہ معاہدے سے اعراض کر رہا ہے۔ (۳) ایجاب کرنے والا قبول کرنے والے کے قبول کرنے سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع نہ کرلے۔

پہلی شرط: ایجاب وقبول کی مجلس ایک ہو، یہ امر جائز نہیں کہ ایجاب ایک مجلس میں ہو اور قبول دوسری میں، کیوں کہ اگر ایجاب کے ساتھ ساتھ قبول نہیں ہوتا تو ایجاب کو معاہدے کا حصہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً فروخت کرنے والا کہتا ہے: میں نے یہ مکان تمہارے ہاتھ اتنی قیمت پر فروخت کر دیا یا اتنے کرائے پر دے دیا۔ پھر ایجاب کرنے والا اپنی جگہ سے ہٹ کر دور دو تین میٹر کے فاصلے پر چلا گیا یا دوسرے کمرے میں چلا گیا تو پہلی

---

(۱) الملكية ونظرية العقد للاستاذ الشيخ محمد ابوزہرہ، ص ۱۷۵؛ ط ۹۳۹۔

مجلس ختم ہو گئی، اگر اس کے بعد قبول کرنے والے نے قبول کیا تو معاہدہ منعقد نہیں ہوگا اور اس کے لیے نئے ایجاب کی ضرورت ہوگی۔ کیوں کہ ایجاب ایک نسبتی کلام ہے اگر اسی وقت اُسی مجلس میں اس کے ساتھ قبولیت شامل نہ ہو تو ایجاب باقی نہیں رہتا۔

کیا فوراً ایجاب و قبول کرنا معاہدے کے درست ہونے کی شرط ہے؟

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ)[1] کی رائے یہ ہے کہ فوراً قبول کرنا شرط نہیں ہے کیوں کہ قبول کرنے والے کو کچھ دیر سوچنے کی مہلت چاہیے۔ اگر فوراً قبول کرنے کو شرط قرار دیا جائے تو اس کے لیے سوچنے کا موقع نہیں رہتا، اس لیے یہی کافی ہے کہ جس مجلس میں ایجاب ہو اُسی میں قبول ہو، خواہ درمیان میں اتنا وقت گزر جائے کہ مجلس کے اختتام پر قبول کا مرحلہ آئے کیوں کہ ایک مجلس میں بالعموم کئی باتیں جمع ہو جاتی ہیں، جو کسی بھی مجلس کی ضرورت ہوتی ہے۔ فوری قبولیت کی شرط میں قبول کرنے والے پر تنگی آپڑتی ہے یا بغیر کسی بہتر مصلحت کے سودا موقوف ہو جاتا ہے۔ اگر فوراً انکار کر دے تو سودا نہیں ہو سکے گا اور اگر فوراً قبول کرلے تو ہو سکتا ہے کہ اُسے قبول کرنے میں نقصان ہو، اس لیے قبول کرنے والے کو غور و فکر کی ضرورت ہے تاکہ وہ یہ غور کر سکے کہ معاہدے میں جو کچھ وہ دے گا اور جو اُسے ملے گا اس میں نفع و نقصان کی شرح کیا ہے اور اُسے کتنا فائدہ یا نقصان ہوگا۔ اور غور و فکر کی مدت مجلس کے اختتام تک کی مقرر کی گئی ہے، کیوں کہ ایک مجلس میں متعدد امور جمع ہو جاتے ہیں اور ایک مجلس کے کئی گھنٹے ایک اکائی قرار دیے

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۷؛ فتح القدير، ۵: ۷۸؛ الشرح الكبير للدردير، ۳: ۵؛ الشرح الصغير، ۳: حاشية، ۱۷؛ غاية المنتهى، ۲: ۴؛ مواهب الجليل للحطاب، ۴: ۲۴۰؛ الشرح الكبير مع المغنى، ۴: ۴۔

جاتے ہیں تاکہ لوگوں کو آسانی ہو، تنگی اور حرج سے بچ سکیں اور بقدر امکان فریقین کو نقصان سے بچایا جاسکے۔

سول لاء نے دفعہ ۲/۹۵ میں یہی رائے اختیار کی ہے اور فوری قبولیت کی شرط نہیں لگائی۔ استاذ سنہوری نے تصریح کی ہے کہ سول لاء کی یہ دفعہ فقہ حنفی سے ماخوذ ہے[۱]۔

شافعیہ میں سے الرملی کی رائے یہ ہے[۲] کہ قبول ایجاب کے فوراً بعد ہونا ضروری ہے۔ اگر درمیان میں کوئی چھوٹا سا لفظ بھی ایسا کہہ دیا جس کا معاہدے سے تعلق نہیں تھا اور جو معاہدے کے تقاضوں، مصلحتوں اور مستحبات میں سے نہیں تھا تو اس کے بعد کیا جانے والا قبول معتبر نہیں۔ چوں کہ ایجاب وقبول میں اتصال نہیں ہو سکا، پس معاہدہ منعقد نہیں ہوگا۔ البتہ اگر خریدار نے ایجاب سننے کے بعد کہا "بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام علی رسول الله، میں نے معاہدہ قبول کیا'' تو معاہدہ درست ہے۔

شافعیہ کا یہ نقطۂ نظر ایجاب وقبول میں اتصال کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے کہ ایجاب وقبول متصل ہوں اور ان میں تاخیر نہ ہو تاکہ عقد منعقد ہو جائے۔ البتہ اس رائے کی شدت میں نرمی پیدا کرنے کے لیے شافعیہ نے معاہدہ منعقد ہو جانے کے بعد فریقین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس دیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک فریقین اس مجلس میں موجود ہیں ہر فریق کو یہ حق ہے کہ وہ کیا گیا معاہدہ توڑ دے۔

البتہ الرملی کے سوا دوسرے شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے اتصال میں لوگوں کے عرف کا اعتبار ہے، معمولی وقفہ سے اتصال متأثر نہیں ہوتا البتہ اگر وقفہ اتنا طویل ہو جائے کہ اس سے یہ معلوم ہو کہ قبول کرنے والا اس معاہدے میں دلچسپی نہیں

---

(۱) الوسيط للسنهوری، ۲۱۵۔

(۲) نهاية المحتاج، ۳: ۸؛ مغنی المحتاج، ۲: ۶۔

رکھتا تو اس کے بعد کا قبول معتبر نہیں۔ اس رائے کی بنیاد پر شافعیہ کی رائے جمہور کی رائے سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے[۱]۔

رابطے کے جدید آلات کے ذریعے معاہدے کرنے کا حکم

تمہید

دور حاضر کا انسان رابطے کے جدید آلات کے ذریعے اپنے بے شمار معاملات کی تکمیل اور مالی معاہدات کے انعقاد پر قادر ہو گیا ہے۔ ٹیلی فون، تار، وائرلیس، ٹیلکس اور فیکس وغیرہ نے اس امر کو ضروری بنا دیا ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ ان کے ذریعے ہونے والے معاہدوں کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ اس عنوان کے تحت ہم فقہاء کی تحریروں پر اعتماد کرتے ہوئے ان کا حکم بتائیں گے کہ انہوں نے معاہدے کے الفاظ کے بارے میں کیا رائے دی ہے، ایجاب و قبول کے بارے میں کیا شرائط بتائی ہیں اور ایجاب و قبول کے متصل ہونے کا کیا مفہوم ہے اور اس کی شرائط کیا ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ معاہدے کے دونوں پہلو یعنی ایجاب و قبول ایک ہی مجلس میں ہوئے ہیں یا نہیں۔

چوں کہ رابطے کے ان آلات کے بارے میں جامعات میں معلومات موجود ہیں اس لیے ہم یہاں اختصار سے کام لیں گے تاکہ موضوع زیر بحث کے حکم کے مقدمات سامنے آجائیں۔

عقد کے الفاظ: عقد کی تخلیق و تکمیل کے لیے فریقین کے باطنی ارادے کے اظہار کے لیے جو کچھ سامنے آتا ہے اُسے عقد کا صیغہ کہتے ہیں۔ باطنی ارادہ یا تو الفاظ اور گفتگو سے معلوم ہوتا ہے یا عمل یعنی لین دین سے یا اشارے سے یا تحریر سے۔ یہ صیغہ ایجاب و قبول

---

(۱) حاشية الباجوری علی ابن قاسم الغزی، ۱: ۲۵۴؛ المجموع للنووی، ۹: ۱۷۹۔

کہلاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک معاہدے کی تخلیق کے لیے رضامند ہے۔ قانون دانوں کے ہاں اس صیغہ عقد کو ''ارادے کی تعبیر'' کہتے ہیں۔

ایسے ارادے کا اظہار جس سے قطعی طور پر معاہدہ کرنے کا عزم ظاہر ہو کسی بھی ایسے طریقے سے ہو سکتا ہے جسے عُرف اور لغت کے اعتبار سے معاہدہ کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، خواہ گفتگو ہو، عمل ہو، اشارہ ہو یا تحریر ہو[1]۔

قول اور لفظ مثلاً میں نے فروخت کیا، خریدا، رہن رکھا، رہن رکھوایا، ہبہ کیا، قبول کیا، نکاح کیا، نکاح میں نے قبول کیا وغیرہ۔

عمل یا لین دین سے مراد وہ معاملہ ہے جس میں لفظوں میں ایجاب وقبول نہ ہو بلکہ عملی طور پر مال تجارت اور قیمت کا لین دین ہو[2] جس سے فریقین کی رضامندی کا اظہار ہوتا ہو۔ یعنی خریدار سامان تجارت لے لے اور اس کی قیمت ادا کر دے، اور دونوں میں سے کوئی بھی یا کوئی ایک ایجاب وقبول کے الفاظ نہ کہے۔ یہ سودا خواہ معمولی چیز کا ہو یا کسی قیمتی شے کا، شافعیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ لوگوں میں متعارف ہے۔ لیکن عقد نکاح بالاتفاق اس طرح یا محض مہر ادا کر دینے سے منعقد نہیں ہوتا بلکہ اس میں الفاظ کے ذریعے ایجاب وقبول ضروری ہے، کیوں کہ عقد نکاح ایک اہم اور مقدس معاہدہ ہے جس کے اثرات عورت پر ہمیشہ باقی رہتے ہیں۔ نیز اس اہتمام میں عزتوں کا تحفظ بھی ہے، جن کی حفاظت کی ذمہ داری اسلامی شریعت نے اٹھائی ہے۔

گونگے یا ایسا شخص جس کی زبان بند ہو کے ایسے اشارے جن سے مفہوم سمجھ آجائے بالاتفاق معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کی ضرورت ہے تاکہ ایسے اشخاص کو

---

(۱) مجلة الاحكام العدلية، دفعه ۱۷۳، ۱۷۴۔

(۲) المجله دفعه، ۱۷۵۔

معاہدوں سے محروم نہ رکھا جائے، اس لیے فقہی قاعدہ ہے، گونگے کے قابل فہم اشارے زبان سے بیان کرنے کے مترادف ہیں" (المجلہ مادہ ۷۰)۔مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر بولنے والے افراد بھی ایسے اشاروں سے معاہدہ کریں جو قابل فہم ہوں اور معاشرے میں ان کا رواج ہو تو ان سے معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے کیوں کہ اشارے عمل کی بہ نسبت زیادہ واضح دلالت رکھتے ہیں، چنانچہ لین دین کے عمل کے ذریعے معاہدہ ہو جاتا ہے [1]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تحریر کے ذریعے معاہدہ صحیح ہے، خواہ تحریر کرنے والے بول سکتے ہوں یا نہ، ایک مجلس میں موجود ہوں یا ایک مجلس میں نہ ہوں، کسی بھی ایسی زبان میں تحریر ہو سکتی ہے جسے دونوں فریق سمجھتے ہوں۔ تحریر ایسی ہو کہ بعد میں بھی باقی رہے یعنی لکھتے ہی ختم نہ ہو جائے اور اس میں بھیجنے والے کے دستخط اور جس کی طرف بھیجی گئی ہو اس کا نام وغیرہ درج ہو۔ اگر تحریر باقی رہنے والی نہ ہو مثلاً پانی یا ہوا پر تحریر ہو یا رسمی طریقے کی نہ ہو یعنی اس پر دستخط نہ ہوں تو اس تحریر کا کوئی اعتبار نہیں، اس سے معاہدہ منعقد نہیں ہوگا [2]۔ فقہی قاعدہ میں اس کی تصریح کی گئی ہے کہ " تحریر خطاب کی طرح ہے" (المجلہ دفعہ ۶۹)۔ مثلاً کسی شخص نے دوسرے کو تحریر بھیجی کہ "میں نے اپنی گاڑی تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کر دی" جب اُسے تحریر ملی اور جس مجلس میں پڑھی گئی، اسی میں اس نے کہا کہ میں نے قبول کی تو معاہدہ ہو گیا۔ البتہ اگر مجلس چھوڑ

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۳؛ ۵: ۵۶۲۔

(۲) الدرالمختار علی ردالمحتار لابن عابدین، ۴: ۱۰ وبعد؛ فتح القدیر، ۵: ۷۹؛ البدائع، ۵ :۱۳۷؛ الشرح الکبیر للدردیر مع الدسوقی، ۳: ۳۔

دی یا کوئی ایسا کام کرنے لگ گیا، جس سے معلوم ہو کہ اس نے قبول کرنے سے اعراض کرلیا ہے تو اس کے بعد قبول کرنے کا اعتبار نہیں۔

اگر کسی کی طرف قاصد بھیجا جائے جو ایجاب کا پیغام لے کر جائے تو اس کی حیثیت بھی تحریر کی ہے، جس مجلس میں قاصد پیغام پہنچائے وہی مجلس عقد ہے، اسی مجلس میں قبول کرنا ضروری ہے۔ اگر قبول کرنے سے پہلے اس مجلس سے اُٹھ گیا تو ایجاب کی پیش کش ختم ہو جاتی ہے پس تحریر اور پیغام کی صورت میں وہ مجلس مجلسِ عقد کہلائے گی جس میں خط یا پیغام پہنچتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے کہا، میں نے فلاں کے ہاتھ فلاں چیز اتنے میں فروخت کر دی، فلاں شخص جاؤ اور اُسے پیغام دے دو، وہ شخص جا کر اُسے اطلاع دیتا ہے اور خریدار اُسی مجلس میں قبول کرلیتا ہے تو معاہدہ صحیح ہے۔

قاصد کی اہمیت وکیل کی بہ نسبت کم ہوتی ہے، کیوں کہ قاصد کا کام صرف یہ ہے کہ وہ بھیجنے والے کا پیغام بے کم وکاست پہنچا دے، جب کہ معاہدہ کرنا اور اس کے لیے ایجاب وقبول کرنا وکیل کی ذمہ داری ہوتی ہے اور عام وکالت میں بالعموم مروج پابندیوں کے سوا کوئی پابندی نہیں ہوتی۔ البتہ اگر وکالت عام نہ ہو بلکہ کسی جگہ، وقت، شخص، معاہدے کی چیز اور قیمت کے تعین کے ساتھ مختص ہو تو وکیل ان تمام قیود کے ساتھ معاہدے کا ایجاب کرے گا اور وکیل اور قبول کرنے والے کی عبارتوں سے معاہدہ مکمل ہو جائے گا اور معاہدے کے تمام حقوق کی ذمہ داریاں وکیل کی ہوں گی جب کہ قاصد کسی طرح کے حقوق وفرائض کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔ البتہ حقیقی معاہدہ یعنی ملکیت کا تبادلہ دونوں صورتوں میں مؤکل اور قاصد بھیجنے والے کی طرف ہوتا ہے۔

اگر عقد نکاح کرنے والے ایک مجلس میں موجود ہوں تو محض تحریر سے عقد نکاح نہیں ہو سکتا، البتہ اگر عقد کرنے والے گونگے ہوں، بول نہ سکتے ہوں تو درست ہے، کیوں

کہ نکاح کے درست ہونے کے لیے عادل گواہوں کی موجودگی اور عقد کرنے والوں سے گواہوں کا سننا ضروری ہے اور یہ تحریر میں ممکن نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحریر اور پیغام کے ذریعے صرف اُسی صورت میں معاہدہ درست ہوتا ہے جب معاہدے کے فریقین ایک مجلس میں موجود نہ ہوں۔ اگر موجود ہوں تو تحریر کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ معاہدہ کرنے والا گفتگو سے معاہدہ کر سکتا ہے، پس گفتگو کے بغیر معاہدہ صحیح نہیں ہوگا[1]۔

ٹیلی فون، وائرلیس وغیرہ جدید رابطے کے آلات کے ذریعے معاہدے کے انعقاد کی کیفیت

معاہدے کے درست ہونے کے لیے اتحاد مجلس کی شرط کا یہ مطلب نہیں کہ معاہدے کے فریقین ایک ہی جگہ موجود ہوں، کیوں کہ کبھی فریقین میں سے ایک کسی جگہ اور دوسرا کسی دوسری جگہ ہوتا ہے جب کہ ان میں ٹیلی فون، وائرلیس یا خط وکتابت کے ذریعے معاہدہ مکمل ہوتا ہے۔

اتحاد مجلس سے مراد اس زمانے اور وقت کا اتحاد ہے جب دونوں فریق معاہدے میں مشغول ہوں اور مجلس عقد سے وہ حالت مراد ہے جس میں دونوں فریق معاہدے کی بات چیت کر رہے ہیں[2]۔ فقہاء نے اسی حالت کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے کہ "ایک مجلس میں متفرق امور جمع ہو جاتے ہیں"[3]۔ پس ٹیلی فون اور وائرلیس وغیرہ میں مجلس عقد

---

(۱) المہذب، ۱: ۲۵۷؛ غایۃ المنتہی، ۲ :۴۔

(۲) مصطفی زرقاء، المدخل الفقہی العام، ف ۱۷۱۔

(۳) البدائع، ۵ :۱۳۷۔

سے مراد وہ وقت ہے جب تک فریقین میں معاہدے پر گفتگو ہو رہی ہے، اگر وہ دونوں کسی اور بات میں مشغول ہو گئے تو مجلس ختم ہو گئی۔

قاصد کے ذریعے یا خط کے ذریعے یا تار، ٹیلکس اور فیکس وغیرہ کے ذریعے ہونے والے معاہدے میں معاہدے کی مجلس سے مراد وہ مجلس ہے جس میں پیغام، خط، تار یا ٹیلکس اور فیکس وغیرہ موصول ہوں۔ کیوں کہ قاصد، بھیجنے والے کی بات کا سفیر اور ناقل ہوتا ہے، گویا بھیجنے والا خود موجود ہے اور اس کے ایجاب پر قبول ہو رہا ہے۔ اگر قبول کرنے والے نے تاخیر کر دی اور مجلس بدل گئی تو معاہدہ منعقد نہیں ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر فریقین حاضر ہوں تو مجلس معاہدہ سے مراد وہ مجلس ہے جس میں ایجاب ہو اور اگر فریقین غائب ہوں تو مجلس معاہدہ سے مراد وہ مجلس ہے جس میں تحریر، پیغام موصول ہو یا ٹیلی فون وغیرہ پر گفتگو ہو۔

لیکن پیغام بھیجنے والے یا تحریر ارسال کرنے والے کو یہ حق ہے کہ دوسرے فریق کے قبول کرنے سے پہلے یا پیغام اور تحریر وغیرہ تار، ٹیلکس، فیکس پہنچنے سے پہلے گواہوں کی موجودگی میں اپنے ایجاب سے رجوع کر لے۔ جمہور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب تک قبول کرنے والے کو اتنا موقع نہ دیا جائے جو عرف میں قبولیت کے لیے کافی سمجھا جاتا ہو ایجاب کرنے والے کو رجوع کا حق نہیں ہے۔

اتحاد مجلس کے سوا ایجاب وقبول کی جتنی شرائط ہیں وہ تمام ترجدید آلات کے رابطوں کے ذریعے ہونے والے معاہدات میں ضروری ہیں۔

غائب فریقین کے درمیان معاہدے کی تکمیل کا وقت

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جدید آلات کے ذریعے ہونے والے معاہدوں میں جب دوسرا فریق قبول کرنے کا اعلان کرتا ہے اُسی وقت معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے اور ایجاب کرنے والے کو ایجاب کی قبولیت کا علم ہونا ضروری نہیں[۱]۔

اگر فریقین ٹیلی فون یا وائرلیس پر گفتگو کر رہے ہیں اور ایک فریق کہتا ہے کہ میں نے اپنا فلاں گھر یا گاڑی تمہارے ہاتھ فروخت کر دی اور دوسرا کہتا ہے، میں نے قبول کی تو معاہدہ ہو گیا اور محض قبول کرنے والے کے اعلان سے معاہدہ مکمل ہو گیا، خواہ بیچ میں رابطہ منقطع ہو گیا ہو اور ایجاب کرنے والے نے قبول کے الفاظ نہ سنے ہوں۔

اگر معاہدہ کرنے والے میں سے ایک فریق نے دوسرے کو خط، تار، ٹیلکس یا فیکس کے ذریعے کسی چیز کی فروخت یا عقد نکاح کے انعقاد کے لیے ایجاب کیا اور دوسرے فریق نے پیغام موصول ہوتے ہی اُسے قبول کر لیا اور قبولیت کا اعلان کر دیا تو معاہدہ ہو گیا، اس کے لیے ضروری نہیں کہ ایجاب کرنے والے کو علم ہو یا وہ قبولیت کے الفاظ سنے۔

لیکن التباس اور شک و شبہ سے بچنے کے لیے اور معاہدے کی پختگی کو یقینی بنانے اور معاہدے کی تکمیل کی ضمانت کے لیے آج کل یہ طریقہ رائج ہے کہ پہلے مثلاً پیش کش کا ٹیلکس بھیجا جاتا ہے۔ جس کے جواب میں قبولیت کا ٹیلکس آتا ہے اور اس کے جواب میں فروخت کا ٹیلکس ارسال کیا جاتا ہے۔

---

(۱) ڈاکٹر وحید سوار، التعبیر عن الارادۃ فی الفقہ الاسلامی، ص ۱۱۸، ط، الجزائر۔

اس عرف کو مصری سول لاء نے قبول کرتے ہوئے درج ذیل قانون سازی کی ہے:

ایک ہی مجلس میں موجود معاہدہ کرنے والوں کے بارے میں سول لاء کی دفعہ ۹۱ میں ہے ''ارادے کی تعبیر کے اثرات ونتائج اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب اس ارادے کا دوسرے شخص تک پہنچ جانے کا علم حاصل ہو اور تعبیر کی رسیدگی علم ہونے پر قرینہ سمجھی جائے گی جب تک اس کے برعکس کوئی دلیل نہ ہو ایجاب کے سننے یا قبول کرنے کے بارے میں علم کی شرط بعض حنفی فقہاء، جیسے نسفی اور ابن کمال پاشا، نے تو مجلس میں موجود فریقین کے لیے بھی بیان کی ہے۔

دو غیر حاضر افراد میں معاہدے کے بارے میں قانون کی دفعہ ۹۷ کہتی ہے: "دو غائب افراد میں معاہدہ اس وقت اور اس جگہ مکمل ہوگا جب کہ ایجاب کرنے والے کو قبولیت کا علم ہو، جب تک کہ اس کے برعکس ان میں اتفاق یا کوئی قانونی تصریح موجود نہ ہو۔ جس جگہ اور جس وقت دونوں فریقوں کو قبولیت کا علم ہوگا اُسی وقت سے معاہدہ کا انعقاد متصور ہوگا"۔

ایجاب کرنے والے کو قبولیت کا علم ہونے کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ آج کے حالات میں بکثرت ایسے معاہدے ہوتے ہیں جن میں دونوں فریق ایک دوسرے سے دور ہوتے ہیں لیکن رابطے کے جدید ترین وسائل موجود ہیں اور معاہدات پیچ در پیچ ہوتے ہیں اس لیے معاملات کو استوار رکھنے اور ایجاب کرنے والے کو کسی نوع کی تنگی میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لیے اور عقد کے ثبوت کو یقینی بنانے اور قبول کرنے والے کو معاہدے کا پابند کرنے کے لیے ایجاب کرنے والے کو معاہدے کی تکمیل کا علم ہونا

ضروری ہے۔ اگر ایجاب کرنے والے کو معاہدے کی قبولیت کا علم نہیں تو وہ بہت بڑی مشکل میں پھنس سکتا ہے۔ یہ استاذ ڈاکٹر عبدالرزاق السنہوری کی رائے ہے[۱]۔

چلتے ہوئے یا سواری پر سفر کرتے ہوئے معاہدہ کرنا

اگر دو شخص کشتی، جہاز، ریل گاڑی یا موٹر کار میں بیٹھے ہوئے معاہدہ کرتے ہیں تو معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے، خواہ یہ ذرائع مواصلات ایک جگہ کھڑے ہوں یا چل رہے ہوں، کیوں کہ آدمی خود ان کو روکنے کا اختیار نہیں رکھتا، پس مجلس معاہدہ کو ایک ہی مجلس سمجھا جائے گا اس سے معلوم ہوتا ہے اتحاد مجلس سے مراد زمانی اتحاد ہے مکانی نہیں۔ یہ مراد نہیں کہ ایک جگہ معاہدہ ہو یہ مراد ہے کہ ایک وقت میں ہو۔

البتہ اگر معاہدہ کرنے والے پیدل چل رہے ہوں یا ایک ہی جانور یا دو جانوروں پر سوار ہوں تو حنفیہ نے اتحاد مجلس کے تصور میں سختی کی ہے اور کہا ہے کہ اگر ایجاب کے فوراً بعد قبول ہو جائے اور ایک یا دو قدم سے زیادہ نہ چلے ہوں تو معاہدہ درست ہو جائے گا لیکن اگر تین قدم چل پڑے یا اس سے زیادہ اور اس کے بعد قبول کیا تو وہ معاہدہ درست نہیں ہوگا، کیوں کہ معاہدہ کرنے والے ٹھہر سکتے تھے یا معاہدہ کی تکمیل کے لیے اپنی سواریوں کو روک سکتے تھے۔ اگر وہ چلتے رہے تو قبول سے پہلے مجلس تبدیل ہو گئی اور ان کا چلتے رہنا معاہدے کی تکمیل سے اعراض کی دلیل ہے[۲]۔

---

(۱) مصادر الحق، ۲: ۵۷۔

(۲) البدائع، ۲: ۲۳۲، ۵: ۱۳۷؛ فتح القدیر، ۵: ۷۸۔ ۸۰۔

اس تعبیر نے ڈاکٹر سنہوری کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا کہ مذہب حنفی کی نصوص میں مجلس عقد کی ایسی مادی تصویر پیش کی گئی ہے جس کے تطبیق کی کوئی صورت نظر نہیں آتی[1]۔

معاہدے کے کسی فریق سے کوئی ایسا امر صادر نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ وہ معاہدے سے اعراض کر رہا ہے، مثلاً بات چیت معاہدے سے ہی متعلق ہو اور درمیان میں کوئی ایسا سلسلہ کلام نہ شروع ہو جائے جس سے یہ معلوم ہو کہ معاہدے سے اعراض کر لیا گیا ہے۔ اگر ایجاب کرنے والے نے دوسرے کے قبول سے پہلے مجلس چھوڑ دی یا قبول کرنے والے نے ایجاب کرنے والے کے ایجاب کے بعد مجلس چھوڑ دی یا دونوں فریق کسی ایسے کام میں مصروف ہو گئے جس کا موضوع سے کوئی تعلق نہ ہو تو ایجاب باطل ہو جائے گا۔ اگر اس کے بعد قبول کرنے والے نے قبول کیا تو عقد مکمل نہیں ہوگا، کیوں کہ ایجاب ختم ہو گیا اور قبول کے ایجاب کے ساتھ متصل نہ ہونے کی وجہ سے اب اس کا وجود باقی نہیں رہا۔ ایجاب کے ختم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایجاب ایک نسبتی کلام ہے اگر اس کے متصل قبول نہ ہو تو ایجاب باقی نہیں رہتا مجلس کے اختتام تک ایجاب کو اس لیے باقی رکھا گیا ہے تاکہ فریقین کے لیے سہولت اور آسانی ہو اور ایجاب کے ساتھ قبول کو ملانے میں کوئی دشواری نہ ہو تاکہ معاہدہ منعقد ہو جائے۔

مجلس کب بدل جاتی ہے؟

مجلس کے اتحاد اور اس کی تبدیلی کا دارومدار لوگوں کے عرف پر ہے۔ اگر اتحاد مجلس کی حالت میں قبول ہو تو عقد مکمل ہو جاتا ہے اور اگر مجلس بدلنے کے بعد قبول ہو تو اس کا اعتبار نہیں اور عقد مکمل نہیں ہوتا۔ اس میں اصول یہ ہے کہ جب تک ایجاب اور قبول کے

---

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۲:۵۷۔

درمیان کوئی ایسی چیز فریقین میں سے کسی ایک کی طرف سے صادر نہ ہو جسے معاہدے سے اعراض سمجھا جائے اس وقت تک قبول کا اعتبار ہے اور مجلس کا اتحاد سمجھا جائے گا[1]۔

اس اصول کی حنفیہ کے نزدیک تطبیق کی صورت یہ ہے[2] کہ اگر فریقین میں سے ایک نے خرید وفروخت کا ایجاب کیا، دوسرا فریق قبول سے پہلے مجلس سے اُٹھ کھڑا ہوا یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جو اختلاف مجلس کا باعث ہو، اس کے بعد قبول کیا تو قبول درست نہیں ہے، کیوں کہ مجلس سے اُٹھ جانا معاہدے سے اعراض اور معاہدہ چھوڑ دینے کی دلیل ہے۔

مجلس کب تبدیل ہو جاتی ہے، اس سلسلے میں فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ اس کا دارومدار عرف پر ہے[3]۔ حتیٰ کہ شافعیہ میں سے جو علماء فوری قبول کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی فوری عمل اور چیز ہے اور مجلس کی تبدیلی دوسری شے ہے، اس لیے وہ کہتے ہیں، فریقین کا مجلس تبدیل کرنے کا دارومدار عرف پر ہے، لوگ جسے مجلس کی تبدیلی سمجھیں وہ تبدیلی ہے اور جسے مجلس کا اتحاد سمجھیں وہ اتحاد ہے۔ کیوں کہ جن امور کی لغت اور شریعت نے حدبندی نہیں کی، ان میں عرف کا اعتبار ہے۔ اگر فریقین کسی بڑے گھر میں ہیں تو کمرے سے صحن میں آجانے سے اور اس کے برعکس سے مجلس بدل جائے گی اور اگر چھوٹے مکان میں یا کشتی میں یا چھوٹی مسجد میں ہیں تو فریقین میں سے کسی ایک کے ان سے نکل جانے سے یا

---

(۱) الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى، ۲۵۹۔

(۲) البدائع، ۵: ۱۳۷؛ فتح القدير والهداية، ۵: ۷۸۔۸۰۔

(۳) مواهب الجليل للحطاب، ۴: ۲۴۰ وبعد؛ المجموع للنووى، ۹: ۲۰۱؛ مغنى المحتاج، ۲: ۴۵؛ المحلى على المنهاج، ۲: ۱۹۱؛ الباجورى على ابن قاسم، ۱: ۳۶۰؛ غاية المنتهى، ۲: ۴۔

چھت پر چڑھ جانے سے مجلس بدلے گی اور اگر بازار یا صحرا میں ہیں تو ان میں سے کوئی ایک پیٹھ پھیر کر اگر تین قدم چل پڑا تو مجلس بدل جائے گی۔ اگر کسی دور کی جگہ سے پکار کر ایک دوسرے سے معاہدہ کر رہے ہیں تو جب تک اپنی جگہ تبدیل نہیں کرے گا مجلس برقرار رہے گی اور اگر چل کر ایک دوسرے کی طرف آرہے ہیں تو مجلس تبدیل ہو جائے گی۔ اگر دونوں ساتھ ساتھ چل رہے ہیں تو مجلس برقرار رہے گی خواہ تین دن تک اُسی طرح چلتے رہیں، جب تک معاہدے کے موضوع سے اعراض نہ کرلیں۔

ایجاب کرنے والا قبول کرنے والے کی قبولیت سے قبل رجوع نہ کرلے:

یہ ضروری ہے کہ ایجاب کرنے والے کا ایجاب برقرار رہے تاکہ قبول کرنے والا اُسے قبول کر سکے۔ اگر اس نے اپنے ایجاب سے رجوع کر لیا تو اس کے بعد قبول درست نہیں ہے۔

کیا مجلس عقد میں ایجاب سے رجوع کرنا جائز ہے؟

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ)[1] کی رائے یہ ہے کہ قبول کرنے والے کے قبول سے پہلے ایجاب کرنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے ایجاب سے رجوع کرلے، اس صورت میں ایجاب باقی نہیں رہے گا اور معاہدے کی تخلیق کی پیش کش ختم ہو جائے گی۔ کیوں کہ معاہدہ ایجاب قبول کے باہمی ربط سے وجود میں آتا ہے اور ایجاب کرنے والا اپنی ملکیت اور اپنے حقوق میں تصرف کرنے میں آزاد ہے۔ اگرچہ ایجاب کے ذریعے اس نے دوسرے فریق کو مالک بننے کا موقع فراہم کیا لیکن مالک ہونے کا حق مالک بننے کے موقع کے حق سے قوی تر ہوتا ہے۔ پس تعارض کی صورت میں ایجاب کرنے والے کا حق مقدم

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۳؛ غاية المنتهى، ۲: ۲۹۔

ہوگا کیوں کہ اپنے مالک کے لیے پہلے سے ثابت شدہ حق ہے جب کہ دوسرے کا حق پہلے کی رضامندی کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ معاہدات کی صحت کے لیے فریقین کی رضامندی اساسی نکتہ ہے۔

سول لاء کی دفعہ ۱۹۵ اس رائے سے ہم آہنگ ہے، کیوں کہ جب قبول کے لیے کوئی معیاد مقرر نہیں ہے تو ایجاب کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ جب تک قبول نہ ہو وہ اپنے ایجاب سے رجوع کر سکتا ہے۔

اکثر مالکیہ کی رائے یہ ہے[1] کہ ایجاب کرنے والے کو ایجاب سے رجوع کا حق حاصل نہیں ہے اور اس کے لیے ایجاب پر باقی رہنا ضروری ہے تاآنکہ دوسرا فریق قبول سے اعراض کرے یا مجلس باقی نہ رہے۔ کیوں کہ ایجاب کرنے والے نے دوسرے فریق کے لیے قبول اور مالک بننے کا حق ثابت کر دیا ہے، اب دوسرے فریق پر ہے کہ وہ اسے استعمال کرے یا رد کر دے۔ اگر قبول کرے گا تو معاہدہ ہو جائے گا اور اگر اعراض کرے گا تو معاہدہ نہیں ہوگا۔ پس ان کی رائے میں رجوع سے معاہدہ باطل نہیں ہوگا۔

قبولیت کی مدت کی تعیین

اگر ایجاب کرنے والا قبولیت کے لیے مدت کا تعین کر دے تو مالکیہ کے نزدیک اس کی پابندی ضروری ہے، کیوں کہ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ان کے نزدیک ایجاب کرنے والے کو دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کا حق نہیں ہے۔ پس یہ امر مناسب ہے کہ وہ اپنے ایجاب کے لیے کوئی مدت مقرر کر دے تاکہ اس دوران میں اگر قبول کرنے والا چاہے تو قبول کر لے۔ مثلاً یوں کہے، میرا ایجاب دو دن تک باقی رہے گا پس اگر مجلس ختم ہو جائے تب بھی دو دن تک ایجاب باقی رہے گا اور اس عرصے میں دوسرے فریق کو قبول کا حق ہوگا۔

---

(۱) مواہب الجلیل للحطاب، ۴: ۲۴۱۔

یہ رائے اس عام شرعی اصول سے ہم آہنگ ہے کہ "مسلمان آپس کی مقرر کردہ شرائط کے پابند ہیں"[1]۔ اس نوعیت کی شرط معاہدے کے تقاضوں کے بھی منافی نہیں ہے۔

سول لاء کی دفعہ ۹۴ میں ہے: "اگر ایجاب کرنے والے نے قبولیت کے لیے کوئی مدت مقرر کر دی ہے تو اس مدّت کے ختم ہونے تک ایجاب باقی رہے گا اور صورت حال کے پیش نظر اور معاملے کے مزاج کے حوالے سے میعاد ختم ہو گی"۔

ایسے معاہدات جن میں اتحاد مجلس شرط نہیں ہے

تین معاہدات کے سوا سب میں اتحاد مجلس شرط ہے: وصیت، وصی (نگران) بنانا اور وکالت۔

وصیت: (موت کے بعد کا تصرف) میں اتحاد مجلس برقرار رکھنا محال ہے کیوں کہ جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو اس کا وصیت کرنے والے کی زندگی میں وصیت قبول کرنا محال ہے۔ اس کی وفات کے بعد وصیت کے نفاذ پر اصرار کر سکتا ہے۔

وصی (نگران) بنانا: یعنی کسی شخص کو اپنی وفات کے بعد اپنی اولاد کا نگران بنانا کہ وہ ان کے معاملات کی دیکھ بھال کرے۔ وصی بنانے والے کی زندگی میں قبولیت کا اظہار ضروری نہیں ہے، اس کی وفات کے بعد درست ہے۔ بہر حال وفات کے بعد ہی اس کی اولاد کا نگران ہو سکتا ہے، خواہ اس کی زندگی میں یہ ذمہ داری قبول کر لی ہو۔

وکالت (اپنی زندگی ہی میں تصرف اور حفاظت کی ذمہ داری سپرد کر دینا)

اس کی بنیاد وسعت، آسانی اور سہولت پر ہے، اس میں اتحاد مجلس شرط نہیں۔ کیوں کہ اس کی قبولیت کبھی الفاظ یعنی بات سے ہوتی ہے کبھی عمل سے، یعنی وکیل اپنی ذمہ

---

(۱) یہ حدیث نبوی ہے جسے ترمذی نے عمرو ابن عوفؓ سے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، (نیل الاوطار، ۵: ۱۴۷)۔

داریاں ادا کرنا شروع کر دیتا ہے۔ غیر حاضر اور مجلس میں موجود نہ ہونے والے شخص کو بھی وکیل بنایا جا سکتا ہے اور وکیل محض وکیل ہونے کے علم کے بعد ان ذمہ داریوں کو ادا کر سکتا ہے جو اس کے سپرد کی گئی ہیں[1]۔

حنابلہ کے نزدیک وکالت کی طرح ہر وہ معاہدہ جو جائز ہو، لازمی نہ ہو، اسے تاخیر سے بھی قبول کیا جا سکتا ہے مثلاً شراکت، مضاربت، مزارعت، مساقات، ودیعت، اور جعالہ۔

ایجاب کو باطل کرنے والے امور

مندرجہ ذیل امور سے ایجاب باطل ہو جاتا ہے[2]۔

۱۔ جمہور کی رائے کے مطابق ایجاب کرنے والے کا قبول سے پہلے ایجاب سے رجوع کر لینا۔

۲۔ دوسرے فریق کا ایجاب کو رد کر دینا، خواہ صراحتاً ہو کہ یوں کہے، مجھے قبول نہیں، یا ضمناً ہو کہ اس سے اعراض کرے جیسے مجلس سے اُٹھ کر چلا جائے یا دوسرا کوئی کام کرنے لگ جائے مثلاً کھانا کھانا یا کوئی اور بات سننے لگ جائے یا اخبار کی خبر پڑھنے لگ جائے، وغیرہ۔

۳۔ مجلس عقد ختم ہو جائے، فریقین عرفاً الگ الگ ہو جائیں، کیوں کہ ایجاب مجلس ختم ہونے تک باقی رہتا ہے، جب مجلس ختم ہو گئی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیوں کہ ایک مجلس میں متعدد امور جمع ہو جاتے ہیں۔

۴۔ ایجاب کرنے والا قبول سے پہلے اہلیت سے محروم ہو جائے مثلاً مر جائے یا دیوانہ یا بے ہوش ہو جائے وغیرہ۔ یا انہیں اسباب کی بناء پر قبول کرنے والا قبول سے پہلے اہلیت سے

(۱) البدائع، ۶: ۲۰ وبعد؛ القوانین الفقہیۃ، ۳۲۸؛ نہایۃ المحتاج، ۴: ۲۱؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۲؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۴۷۔

(۲) الدرالمختار وحاشیۃ ابن عابدین، ۴: ۲۱؛ فتح القدیر، ۵: ۸۰ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۳: ۵؛ مغنی المحتاج، ۲: ۶؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۵۔

محروم ہو جائے۔ کیوں کہ عقد اُسی صورت میں منعقد ہو سکتا ہے جب کہ فریقین میں اہلیت ہو، اگر اہلیت نہ رہے تو عقد منعقد نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ان صورتوں میں ایجاب سے رجوع کرنے یا قبولیت کو نہ سمجھ سکنے یا شرعی طور پر قابل قبول قبولیت کا صدور نہ ہونے کا احتمال رہتا ہے۔

۵۔ قبولیت سے پہلے محل عقد ہلاک ہو جائے یا اس میں ایسی تبدیلی آجائے جس سے وہ ایک مختلف شے بن جائے مثلاً جانور کی آنکھ پھوٹ جائے یا انگور کا رس شراب میں تبدیل ہو جائے وغیرہ۔

عنصر ۲ : معاہدہ کرنے والا

ایجاب وقبول جو معاہدے کے رکن ہیں، جن کی تفصیل اوپر مذکور ہے، معاہدے کے فریق کے بغیر ان کا تصور ممکن نہیں ہے، پس فریق معاہدہ ہی معاہدے کا مرکزی عنصر ہے لیکن ہر شخص میں معاہدہ کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ بعض لوگ کوئی معاہدہ نہیں کر سکتے اور بعض افراد بعض معاہدے کر سکتے ہیں، جب کہ کچھ افراد ہر قسم کے معاہدے کر سکتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ معاہدہ کرنے والے میں یہ صلاحیت ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنی طرف سے معاہدہ کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یا کسی دوسرے کے نائب کے طور پر معاہدے کا قانونی حق رکھتا ہو جسے ولایت کہتے ہیں۔

اس نکتہ کا تقاضا یہ ہے کہ اہلیت اور ولایت پر بحث کی جائے اگرچہ کسی قدر اجمال کے ساتھ۔ اہلیت اور ولایت پر تفصیلی بحث کتب فقہ اور اصول فقہ میں پرسنل لاء (احوال

شخصیہ) اور مقدمہ قانون کے موضوعات کے طویل مباحث پر چھوڑ دی ہے[1] کیوں کہ اہلیت اور ولایت کا تعلق شام کے شخصی قوانین اور سول لاء دونوں سے ہے۔

اہلیت کی بحث میں ہمارے نزدیک اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک[2] فریق معاہدہ کے لیے شرط ہے کہ وہ عاقل ہو یعنی باشعور ہو، سات سال کی عمر پوری کر چکا ہو۔[3] پس بے شعور کا تصرف منعقد نہیں ہوتا، اس کی کم عمری، بے ہوشی اور دیوانگی وغیرہ کی وجہ سے اور باشعور بچے کے مالی تصرفات درج ذیل تفصیل کے مطابق درست ہیں[4]۔ (دیکھیے دفعہ ۹۶۷، المجلہ)۔

الف۔ ایسے تصرفات جو محض نفع بخش ہوں: ان میں ایسے تصرفات شامل ہیں جن میں کسی شے کو بلامعاوضہ اپنی ملکیت میں لانا ہوتا ہے مثلاً لکڑیاں یا گھاس کاٹ کر جمع کرنا، شکار کرنا، ہدیہ، صدقہ، اور وصیت قبول کرنا، قرض کی ذمہ داری (یعنی بچے کے قرض کی ذمہ داری کوئی شخص اُٹھالے) بچے کے یہ تصرفات ولی کی اجازت کے بغیر بھی درست ہیں کیوں کہ ان میں فائدہ ہی فائدہ ہے۔

---

(۱) دیکھیے کتب اصول فقہ، نیز میری کتاب اصول الفقہ الاسلامی، ۱: ۱۶۳ وبعد، دار الفکر۔

(۲) حاشیة ابن عابدین، ۴: ۵؛ الشرح الکبیر، ۳: ۵۔

(۳) باشعور، وہ لڑکا کہ جب عقل مند شخص کوئی بامقصد بات کرے تو اُسے سمجھے اور اس کا عمدہ جواب دے۔

(۴) شافعیہ اور حنابلہ نے معاہدات کے انعقاد کے لیے رُشد کی شرط عائد کی ہے، رشد سے مراد عاقل بالغ، دین دار اور مالی سوجھ بوجھ رکھنے والا ہے۔ پس بچے، دیوانے اور ایسے شخص کا تصرف صحیح نہیں ہے جس پر حماقت کے باعث یعنی مال ضائع کرنے کے سبب پابندی عائد کر دی گئی ہو۔ حنابلہ نے بچے کے لیے معمولی اشیاء کی خریداری اس کے ولی کی اجازت سے تصرف کی اجازت دی ہے، مغنی المحتاج، ۲: ۷؛ غایة المنتہی، ۲: ۵۔

ب۔ ایسے تصرفات جو محض نقصان دہ ہیں: ایسے تصرفات جن کی بناء پر بلا معاوضہ کوئی شے ملکیت سے نکل رہی ہو مثلاً طلاق، ہبہ، صدقہ، قرض دینا، کسی دوسرے کے قرض کا ذمہ دار ہونا، یا کسی کی ذاتی ضمانت دینا، باشعور بچے کے یہ تصرفات صحیح نہیں ہیں اور نافذ بھی نہیں ہوتے خواہ ولی ان کی اجازت دے دے کیوں کہ ولی ایسے تصرفات کی اجازت نہیں دے سکتا جن میں نقصان ہو۔

ج۔ ایسے تصرفات جن میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہو: یعنی جن تصرفات میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو مثلاً خرید وفروخت، کرایہ پر دینا لینا، شادی، مزارعت، مساقات، شراکتی معاملات وغیرہ باشعور بچے کے یہ تصرفات درست ہیں البتہ جب تک وہ نابالغ ہے اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے یا اس کے بالغ ہونے پر موقوف ہوں گے۔ کیوں کہ باشعور لڑکے کے ادراک کا ایک پہلو کمزور ہوتا ہے[1]۔ پس اگر ولی نے اجازت دے دی تو نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ ولی کی اجازت اہلیت کی کمی کو پورا کر دیتی ہے۔

اہلیت کے اعتبار سے اشخاص کی اقسام: یا تو سرے سے اہلیت نہیں ہوگی اور بے شعور ہوگا، ایسے افراد کے تصرفات باطل ہیں۔ یا اہلیت میں کمی ہوگی مثلاً باشعور لڑکا، اس کے بعض تصرفات درست اور بعض باطل ہوں گے اور بعض تصرفات اوپر مذکور تفصیل کے مطابق اجازت پر موقوف ہوں گے۔ یا مکمل اہلیت ہوگی، اس سے مراد ایسا باشعور شخص ہے جس کے تمام تصرفات درست ہوتے ہیں بشرطیکہ بے وقوفی یا قرض کی وجہ سے اس کے تصرفات پر پابندی نہ عائد کر دی گئی ہو یا مرض موت یا غیر حاضری اور گم شدگی کی وجہ

---

(۱) التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۵ وبعد۔

سے اس کا تصرف ممنوع نہ قرار دیا گیا ہو۔ یہ تمام تر گفتگو ہمیں اہلیت اور ولایت کی تفصیلات کے بیان پر مجبور کر رہی ہے۔

اس کے ذریعے اجمالاً اہلیت کے احکام معلوم ہو جائیں گے۔ یاد رہے کہ سول لاء نے اپنے احکام فقہ اسلامی سے حاصل کیے ہیں جن کی تفصیل دفعہ ۴۶۔ ۵۰ تک ہے۔ احکام اہلیت کے قانون نے عام نظام کے قواعد کا اعتبار کیا ہے جو ایسا نظام ہے کہ جس سے اختلاف ممکن نہیں۔ اس کے احکام کی مخالفت باطل ہے۔ کوئی شخص اپنی اہلیت سے دست بردار نہیں ہو سکتا اور نہ اس کے احکام کو تبدیل کر سکتا ہے۔ (دفعہ ۵۰)۔

اہلیت

لغت میں اہلیت کا مفہوم ہے صلاحیت اور فقہاء کی اصطلاح میں اہلیت کسی شخص کی اس صلاحیت کو کہتے ہیں جس کی بناء پر اس کے قانونی حقوق ثابت ہوتے ہیں اور اس پر قانونی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور اس کے تصرفات درست قرار پاتے ہیں۔ اہلیت کی دو قسمیں ہیں: اہلیت وجوب اور اہلیت ادا[1]۔

۱۔ اہلیتِ وجوب: کسی شخص کی حقوق اور ذمہ داریوں کی صلاحیت، یعنی کسی شخص میں یہ صلاحیت کہ اس کے لیے حقوق ثابت ہوں، مثلاً اس کا مال کسی نے تلف کر دیا ہو تو اس کی قیمت وصول کرنے کی اہلیت یا اس پر ذمہ داری عائد ہو مثلاً مال تجارت کی قیمت واجب ہونا اور قرض کا معاوضہ، یعنی اس اہلیت کے دو عنصر ہیں:

---

(۱) مرآة الاصول، ۲: ۴۳۵؛ التقرير والتحبير، ۲: ۱۶۴؛ كشف الاسرار على اصول البزدوی، ۱۳۵۷؛ حاشية نسمات الأسعار، ۲۷۲۔

عنصر ایجابی: اس سے مراد حقوق کے حصول کی صلاحیت ہے مثلاً یہ کہ وہ قرض خواہ ہو۔ یہ استحقاق اور قرض خواہی کا عنصر کہلاتا ہے۔

عنصر سلبی: یہ ذمہ داریوں اور التزامات کی قبولیت کی صلاحیت ہے مثلاً کسی کا مقروض ہونا، یہ التزام اور مقروض ہونے کا عنصر کہلاتا ہے۔

اس اہلیت کا دارومدار زندگی اور انسانیت کی صفت سے موسوم ہونے پر ہے[1]۔ ہر انسان حتی کہ ماں کے پیٹ کے بچے کو بھی اہلیت وجوب حاصل ہے۔ فقہ کی رو سے انسانی شخصیت کے آغاز سے اہلیت کا آغاز ہو جاتا ہے، یہ شخصیت کا لازمی عنصر اور شخصیت کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ ہماری فقہ کی رو سے ماں کے رحم میں بچے کی تخلیق کے آغاز سے اس کی شخصیت کی ابتدا ہو جاتی ہے اور موت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے۔

سول لاء میں انسان کے زندہ پیدا ہونے کے وقت سے شروع ہوتی ہے اور موت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے۔ (دفعہ ۳۱)

اہلیت کے سلبی عنصر (مقروض ہونا) کا تقاضا یہ ہے کہ شخصیت میں ایک اور شے بھی ہو اور وہ ہے ذمہ داری جو ایک تقدیری شرعی وصف ہے جو کہ شخصیت کی ایک نسبتی وصف ہے جس کے ذریعے اس کے ذمے قرضے اور دوسری ذمہ داریاں ثابت ہوتی ہیں۔

اس بناء پر کسی شخص کے لیے کسی حق کا ثبوت اس میں اہلیت کے وجود پر موقوف ہے۔ اور کسی کے ذمے قرضوں کا ثبوت اس شخص میں ایک فرضی اعتباری ظرف کے وجود پر منحصر ہے جسے ذمہ کہتے ہیں۔ اسی لیے کہا جاتا ہے: فلاں کے ذمے فلاں شخص کے اتنے روپے واجب الادا ہیں[2]۔

---

(۱) استاذ زرقاء، المدخل الفقهی العام، ف ۴۰۸۔

(۲) المرجع السابق، ف ۴۱۰؛ استاذ زرقاء، مدخل نظرية الالتزام فی الفقه، ف ۱۱۸ وبعد۔

اہلیت وجوب کی دو قسمیں ہیں: ناقصہ اور کاملہ

اہلیت وجوب ناقصہ

یہ کسی شخص کی ایسی اہلیت ہے جس کی وجہ سے اس کے لیے صرف حقوق ثابت ہوتے ہیں یعنی وہ حقوق کا مالک ہوتا ہے کہ قرض خواہ ہو سکے لیکن مقروض نہیں ہو سکتا۔ یہ اہلیت قبل از ولادت ماں کے پیٹ میں بچے (جنین) کے لیے ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کی اہلیت کی کمی کی دو وجوہ ہیں۔

ایک اعتبار سے وہ اپنی ماں کا جزو بدن ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ اپنی ماں سے الگ مستقل مخلوق ہے، اپنی تکمیل کے بعد ماں کے بدن سے الگ ہونے کے لیے تیار ہے۔ اس لیے بعض ایسے حقوق جو اس کے لیے نفع بخش ہیں ثابت ہوں گے اور ان حقوق کو قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ چار قسم کے حقوق ہیں[1]۔

۱۔ والدین سے ثبوت نسب۔

۲۔ قریبی مورث کی وراثت، اس کے لیے بڑا حصہ مختص کیا جائے گا، ہو سکتا ہے کہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو۔

۳۔ اس کے لیے اگر وصیت کی جائے تو اس کا استحقاق۔

۴۔ اگر اس کے لیے وقف کیا گیا ہو تو اس کی پیداوار میں سے اس کے حصہ کا استحقاق۔

لیکن آخر کے تین مالی حقوق ایسے ہیں کہ جس میں جنین کی ملکیت فی الحال نافذ نہیں ہوگی بلکہ اس صورت میں ہو گی جب وہ زندہ پیدا ہوا تھا۔ اگر وہ زندہ پیدا ہو تو اسے ملکیت اس وقت سے ملے گی جب کہ اس کے وجود کا سبب پیدا ہوا یعنی مؤثر عارضی۔ اگر مردہ

---

(۱) کشف الاسرار علی اصول البزدوی، ۱۳۵۹ وبعد؛ القواعد لابن رجب الحنبلی، ۱۷۸ وبعد۔

حالت میں پیدا ہوا تو اس کا حصہ دوسرے مستحقین کو مل جائے گا۔ وقف کی پیداوار دوسرے مستحقین کو مل جائے گا اور وصیت کا مال وصیت کرنے والے کے ورثاء کو میراث کا منجمد حصہ دوسرے ورثاء میں تقسیم ہو جائے گا۔ وقف میں جنین کے حق کا ثبوت حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جنین کا حق ملکیت صرف وراثت اور وصیت میں ہے۔ اُن کے نزدیک جنین کے لیے وقف درست نہیں کیوں کہ ان کے نزدیک وقف میں فی الحال مالک بننے کے امکان کی شرط ہے جب کہ وہ فی الحال مالک نہیں بن سکتا۔

البتہ وہ حقوق جن میں قبولیت کی شرط ہے مثلاً خریدنا اور ہبہ کرنا تو وہ ثابت نہیں ہوتے خواہ اس کا ولی (باپ یا دادا) اس کی طرف سے انہیں انجام دے کیوں کہ اُسے ان امور کی ضرورت نہیں ہے۔ نیز خریداری سے اس کے ذمے قیمت واجب ہوگی اور وہ ابھی ذمہ داری کا اہل نہیں ہے۔ اسی طرح دوسروں کے حقوق اور ذمہ داریاں اس پر عائد نہیں ہوتیں، مثلاً قریبی محتاج رشتہ داروں کا خرچ[1]۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبل از ولادت بچے (جنین) کی ذمہ داری ناقص ہوتی ہے جس کی وجہ سے اسے بعض حقوق حاصل ہوتے ہیں، اس کی ذمہ داری کامل نہیں ہوتی جو اسے تمام حقوق، ذمہ داریوں اور واجبات کا اہل بناسکے۔

اہلیت وجوب کاملہ

اس سے مراد کسی شخص کے حقوق کے ثبوت اور ذمہ داری اُٹھانے کی اہلیت ہے۔ انسان کی زندہ پیدائش کے وقت سے یہ اہلیت ثابت ہو جاتی ہے اور ساری زندگی ساتھ رہتی

---

(۱) فقہاء حنابلہ نے حمل پر اس کے مال سے اقارب پر نفقہ واجب قرار دیا ہے
(القواعد لابن رجب، ۱۸۱)۔

ہے، جس سے اسے حقوق حاصل کرنے اور ذمہ داریاں اُٹھانے کی صلاحیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور کوئی انسان ایسا نہیں جس میں یہ اہلیت نہ ہو۔

ولادت کے وقت سے اہلیت وجوب کی تحدید کے بارے میں فقہاء کی دو رائے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک[1] اگر بچے کے جسم کا اکثر حصہ باہر آنے کے وقت بچہ زندہ تھا تو اہلیت ثابت ہو جاتی ہے۔ غیر حنفیہ کہتے ہیں[2] کہ یہ اہلیت تب ثابت ہو گی جب بچہ پورے کا پورا زندہ پیدا ہو۔ شام کے سول لاء (دفعہ ۳۱) اور پرسنل لاء (دفعہ ۲۳۶/۱، ۲۶۰/۲) نے یہی رائے اختیار کی ہے۔

ولادت کے بعد بچے کے جو حقوق ثابت ہوتے ہیں، یہ وہ حقوق ہیں جو ایسے تصرف کے نتیجے میں حاصل ہوتے ہیں جسے ولی یا وصی بچے کے نائب کے طور پر انجام دیتے ہیں، جیسے کسی خریدی ہوئی چیز کا مالک ہونا یا ہبہ کی ہوئی چیز کا مالک ہونا۔

بچے پر مالی ذمہ داریاں وہی عائد ہوتی ہیں جن کو ادا کرنے کی اس میں استطاعت ہو، خواہ وہ حقوق العباد ہوں یا حقوق اللہ ہوں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ مختلف افعال میں مالی معاوضے، جیسے خریدی ہوئی اشیاء کی قیمت ادا کرنا، گھر کا کرایہ یا مالی تاوان مثلاً کسی دوسرے کا مال تلف کیا ہو تو اس کا معاوضہ۔

۲۔ حکومت کے مالیاتی ٹیکس جیسے فصل کا عشر، زمین کا خراج (زرعی زمین کا ٹیکس) کسٹم ڈیوٹی، عمارتی ٹیکس اور انکم ٹیکس وغیرہ۔

---

(۱) شرح السراجية، ۲۱٦ وبعد۔

(۲) المغني، ٦: ۳۱٦ وبعد۔

۳۔ غنی ہونے کی صورت میں معاشرتی ذمہ داریاں مثلاً اقرباء اور تنگ دست رشتہ داروں کا خرچ، امام ابو حنیفہ اور امام ابویوسف کی رائے میں صدقہ فطر[1]۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے میں زکوٰۃ[2] عمومی طور پر فقراء، محتاج افراد اور عام معاشرے کی دیکھ بھال۔ ہمارے موجودہ حالات کے تحت یہی رائے صائب، افضل اور لائق اتباع ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بچے کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک زکوٰۃ مالی عبادت ہے اور بچہ جوان ہونے کے بعد دینی عبادات کا مکلّف ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ اہلیت وجوب، خواہ کامل ہو، معاہدے کے منعقد ہونے کے سلسلہ میں غیر مؤثر ہے۔ بے شعور بچے کا ہر تصرف خواہ وہ نافع محض ہو مثلاً ہدیہ یا وصیت قبول کرنا باطل تصور ہوگا کیوں کہ اس کی گفتگو کا کوئی اعتبار نہیں۔

اسی طرح بے شعور بچے پر کوئی دینی عبادت مثلاً نماز، روزہ اور حج وغیرہ واجب نہیں ہوتے البتہ مالی ذمہ داریاں بچے کی ولادت کے بعد سے ثابت ہو جاتی ہیں اور ساری زندگی باقی رہتی ہیں۔

۲۔ اہلیت ادا: اس سے کسی شخص کے تصرفات کرنے کی صلاحیت مراد ہے یعنی تصرفات اس انداز سے کرنا کہ شریعت ان تصرفات کا اعتبار کرے۔ اہلیت ادا ذمہ داری کے مترادف ہے اور حقوق اللہ یعنی نماز، روزہ اور حج وغیرہ اور کسی ایک شخص سے صادر ہونے والے قولی اور فعلی تصرفات شامل ہیں۔ نماز وغیرہ انسان جب ادا کرتا ہے تو اس سے واجب ساقط ہو جاتا ہے اور دوسرے کے مال پر زیادتی ذمہ داری کو واجب کرتی ہے۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۳ وبعد، کشف الاسرار، ۱۳۶۔

(۲) بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۳۶ وبعد۔

اہلیت کے ثبوت کی بنیاد اور اساس عقل، تمیز اور ادراک پر ہے۔ جس کسی کو اہلیت ادا حاصل ہے اس کی دینی عبادات مثلاً نماز روزہ درست ہوتے ہیں اور اس کے معاشرتی تصرفات مثلاً معاہدے وغیرہ بھی صحیح ہوتے ہیں[1]۔

قبل از ولادت بچے کو اہلیت ادا حاصل نہیں ہوتی اور بعد از ولادت بھی جب تک بچہ شعور کی عمر کو نہ پہنچ جائے یعنی پورے سات سال کا نہ ہو جائے اہلیت ادا حاصل نہیں ہوتی۔ شعور سے پہلے یہ اہلیت مفقود ہوتی ہے۔ دیوانہ بے شعور بچے کی طرح ہوتا ہے، ان کے تصرفات کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے، ان کے کیے ہوئے معاہدے باطل ہوتے ہیں۔ البتہ اگر وہ دوسرے کی جان یا مال پر زیادتی کرتے ہیں تو ان پر مالی تاوان واجب ہوتا ہے۔ ان کی طرف سے ایسے تصرفات اور معاہدے جن کی بے شعور بچے یا دیوانے کو ضرورت ہوتی ہے ان کا ولی (باپ یا دادا) یا وصی (نگران) کرتا ہے۔

اہلیت ادا کی دو قسمیں ہیں: ناقصہ اور کاملہ

اہلیت ادا ناقصہ

اہلیت ادا ناقصہ سے مراد کسی شخص کی وہ اہلیت ہے جس کی بناء پر وہ بعض تصرفات کر سکتا ہے اور بعض نہیں کر سکتا، ان کا نفاذ دوسرے کی رائے پر منحصر ہوگا۔ یہ اہلیت ایسے باشعور بچے کو حاصل ہوتی ہے جو اپنی عمر کے سات سال مکمل کر چکا ہے اور بالغ ہونے تک رہتی ہے۔ ایسا نیم دیوانہ شخص جس کی دیوانگی عقل کے زوال اور اختلال کی حد کو نہیں پہنچتی بلکہ اس کا ادراک اور شعور کمزور ہوتا ہے وہ بھی باشعور بچے کے حکم میں ہے۔

باشعور لڑکے اور نیم دیوانہ شخص کے مابین حقوق اللہ اور حقوق العباد میں فرق ہے۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۴ وبعد؛ کشف الاسرار، ۱۳۶ وبعد۔

باشعور لڑکے سے حقوق اللہ کی ادائیگی درست ہے مثلاً ایمان، کفر،[۱] نماز، روزہ، اور حج وغیرہ لیکن اس پر عبادات واجب نہیں ہیں البتہ ادب وتہذیب کے طور پر ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اس کے اعمال ذمہ داری ادا کرنے کے زمرے میں نہیں آتے۔ اگر اس نے نماز شروع کی تو اسے مکمل کرنا ضروری نہیں۔ اگر توڑ دی تو اس کی قضا واجب نہیں۔

حقوق العباد کے سلسلہ میں امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک، بچے کے معاہدے اور تصرفات باطل شمار کیے جائیں گے۔ جب کہ حنفیہ کے نزدیک اس کے مالی تصرفات کی تین قسمیں ہیں، محض نفع بخش، محض نقصان دہ اور نفع ونقصان دونوں کا احتمال رکھنے والے، ان کے بارے میں تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

اہلیت اداکاملہ

اس سے مراد کسی شخص کی تصرفات کی ایسی صلاحیت ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہو اور جن کا نفاذ کسی دوسرے کی رائے پر موقوف نہ ہو، ایسی اہلیت اس شخص میں ہوتی ہے جو عاقل، بالغ اور سمجھ دار ہو، اُسے ہر قسم کے معاہدے کرنے کا حق ہے اور اس کے معاہدے کسی کی اجازت یا رضامندی پر موقوف نہیں ہوتے۔

---

(۱) دنیوی احکام کے اعتبار سے بچے کے کفر کے درست ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جب کہ اخروی اعتبار سے اس کے کفر کے درست ہونے پر اتفاق ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک بچے کے مرتد ہونے کا اعتبار ہے، وہ میراث سے محروم ہو جائے گا اور اس کی بیوی بائن ہو جائے گی، لیکن امام ابویوسف اور امام شافعی کے نزدیک دنیوی احکام کے اعتبار سے اس کے مرتد ہونے کا حکم لگانا درست نہیں کیوں کہ ارتداد سراسر نقصان ہے، جس میں نفع کا شائبہ بھی نہیں، پس بچے کا ارتداد درست نہیں، نہ تو وہ میراث سے محروم ہوگا اور نہ اس کی بیوی ارتداد کے باعث بائن ہوگی۔

بالغ ہونا یا تو طبعی علامتوں میں سے کسی علامت کے ظاہر ہونے سے ہوتا ہے مثلاً لڑکے کو احتلام یا انزال ہونا اور لڑکی کو حیض آنا یا امام ابو حنیفہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کا پورے پندرہ سال کا ہونا، فتویٰ اور عمل اسی رائے پر ہے۔ المجلہ کی دفعہ ۹۸۵ میں ہے کہ بلوغ، احتلام سے، حاملہ کرنے سے، حیض سے اور حمل ٹھہرنے سے ہوتا ہے اور دفعہ ۹۸۶ میں ہے عمر کے اعتبار سے پندرہ سال بلوغ کی آخری حد ہے۔

امام ابو حنیفہ نے لڑکے کے لیے بلوغ کی عمر اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سترہ سال بتائی ہے اور امام مالک نے دونوں کے لیے اٹھارہ سال، ایک روایت امام مالک کی یہ ہے کہ سترہ سال کے پورے ہو کر اٹھارھویں میں داخل ہو جائیں تو بالغ ہو جائیں گے[1]۔ اہلیت کی مذکورہ بالا قسم کو بلوغ کے ساتھ وابستہ کرنے کی وجہ یہ ہے: قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ یہ اہلیت عقل آ جانے سے پیدا ہوتی ہے، چوں کہ عقل مخفی امور میں سے ہے اس لیے اُسے بلوغ سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔ اور اس سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اب عقل آ گئی ہو گی۔ شرعی احکام چوں کہ ظاہری اسباب و علل سے وابستہ ہوتے ہیں، اس لیے کوئی بھی شخص محض بالغ ہونے سے عقل مند قرار پائے گا اور اس کے لیے اہلیت ادا کاملہ کا حق ثابت ہو جائے گا، جب تک کہ اُسے کوئی ایسا عارضہ لاحق نہ ہو جائے جو اس کی مذکورہ صلاحیت کو متأثر کر دے۔ اس اہلیت کے باعث انسان شرعی احکام کا مکلّف ہو جاتا ہے۔ ان کو ادا کرنا اس پر واجب ہوتا ہے، انہیں چھوڑنے سے گناہ گار ہوتا ہے، تمام معاہدے اور تصرفات درست قرار پاتے ہیں اور وہ ان کے آثار و نتائج کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ وہ شرعاً تمام اعمال کا جواب دہ ہوتا ہے اور اس سے صادر ہونے والے جرائم اور زیادتیوں پر ماخوذ ہوتا ہے۔

---

(۱) تفسیر القرطبی، ۵: ۳۷؛ الشرح الکبیر، ۳: ۲۹۳۔

اہلیت کے ادوار

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ انسان ماں کے پیٹ میں اپنی تخلیق کے ابتدائی مراحل سے لے کر اپنے بلوغ کے کمال تک اہلیت کے اعتبار سے پانچ مراحل سے گزرتا ہے۔

جنین کا مرحلہ، بچپن (بے شعوری) کا مرحلہ، شعور کا مرحلہ، بلوغ کا مرحلہ اور عقل ودانش کا مرحلہ (۱)۔

پہلا دور: جنین کا مرحلہ

یہ حمل کے ابتدا سے شروع ہو کر ولادت پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں جنین کے لیے اہلیت وجوب ناقصہ ثابت ہوتی ہے جس کی بناء پر اُسے اوپر مذکور چار لازمی حقوق ملتے ہیں، لیکن اُسے اہلیت ادا حاصل ہوتی ہے نہ اس پر مالی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔

دوسرا دور: بچپن کا دور

یہ ولادت کے وقت سے سن شعور تک ہے یعنی جب بچے کی عمر سات سال ہو جائے۔ اس میں بے شعور بچے کو اہلیت وجوب کاملہ حاصل ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ حقوق کا مستحق اور فرائض کا ذمہ دار ہوتا ہے، جو اس کے ولی کے تصرفات کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں، جب کہ ولی بچے کا نائب ہونے کے حوالے سے تصرفات کرتا ہے۔ جب ولی اس کے لیے کوئی چیز خریدتا ہے یا اُسے ہبہ کرتا ہے تو وہ مالک ہو جاتا ہے اور مالی معاملات پر اس کے ذمے معاوضے واجب ہوتے ہیں، اور اس کی ذمہ داری مکمل ہوتی ہے۔

---

(۱) دیکھیے: التقریر والتحبیر، ۲ :۱۶۶ وبعد؛ مرآۃ الاصول، ۲: ۴۵۲ وبعد؛ فواتح الرحموت، ۱: ۱۵۶ وبعد؛ حاشیۃ نسمات الاسحار، ۲۷۳؛ التلویح علی التوضیح، ۲:۱۶۴؛ کشف الاسرار ص ۱۳۶۸، صفحات السابقۃ

البتہ وہ اہلیت ادا کا حامل نہیں ہوتا، اس کی گفتگو تمام تر لاحاصل اور اس کے معاہدات باطل قرار پاتے ہیں، خواہ ایسے معاہدات ہوں جو محض نفع بخش ہوں مثلاً ہدیہ یا وصیت قبول کرنا۔ ان امور کا اس کا شرعی ولی یا وصی (نگران) اس کا نائب ہوگا۔ المجلہ کی دفعہ ۹۶۶ میں ہے۔ "بے شعور بچے کے تصرفات درست نہیں، خواہ اس کا ولی ان کی اجازت دے دے"۔

اسی طرح اس کے افعال بھی لاحاصل ہیں، خواہ دینی ہوں مثلاً نماز، روزہ درست نہیں ہوتے یا معاشرتی ہوں مثلاً سامان تجارت، امانت یا قرض کی وصولی بھی درست نہیں۔

البتہ اس کے جرائم مثلاً قتل کرنا، کسی کو مارنا، کسی کا عضو کاٹ دینا۔ ان پر اُسے بدنی سزا یعنی قصاص اور قید نہیں ہوگی اور نہ اپنے مورث کو قتل کرنے سے وراثت سے محروم ہوگا کیوں کہ اس سے مؤاخذہ نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس کے مال سے معاوضہ اور تاوان دلایا جائے گا تاکہ جو جانی اور مالی نقصان اس کی وجہ سے ہوا ہے اس کی تلافی کی جا سکے۔

تیسرا دور: شعور کا دور

یہ ساتویں سال سے شروع ہو کر بلوغ پر ختم ہوتا ہے۔ شعور کا مطلب یہ ہے کہ لڑکا اب ایسی حالت میں پہنچ گیا ہے کہ اچھے بُرے اور نفع و نقصان میں فرق کر سکتا ہے، الفاظ کے معانی اجمالی طور پر سمجھ سکتا ہے اور یہ جان لیتا ہے کہ فروخت کرنے سے مال ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور خریدنے سے مال ملکیت میں آتا ہے۔

اس دور میں باشعور بچے کی دینی اور معاشرتی دونوں اعتبار سے اہلیت ادا ناقصہ ثابت ہو جاتی ہے، اس کی بدنی عبادات مثلاً نماز، روزہ درست ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اس پر فرض نہیں ہوتے لیکن اُسے ثواب ملتا ہے۔ اور اس کے مالی تصرفات بھی درست ہوتے ہیں مثلاً ہدیہ یا صدقہ قبول کرنا مطلقاً درست ہے اور خرید و فروخت ولی کی اجازت پر موقوف

ہوتی ہے اور نقصان دہ تصرفات درست نہیں ہوتے مثلاً اپنے مال سے کسی کو بلامعاوضہ کوئی چیز دے دینا۔ اس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔

چوتھا دور: بلوغ کا دور

یہ بالغ ہونے کے وقت سے شروع ہو کر عقل و دانش آنے کے وقت تک ہوتا ہے۔
فقہاء کرام آیات قرآنیہ[1] اور احادیث نبویہ[2] کی روشنی میں اس امر پر متفق ہیں کہ بالغ فرد تمام شرعی ذمہ داریوں کا مکلّف ہو جاتا ہے اور دین کے اعتبار سے اس کی اہلیت ادا کامل ہوتی ہے۔ اس سے ایمانیات کے چھ عناصر (اللہ پر، ملائکہ پر، کتابوں پر، رسولوں پر، قیامت پر اور اچھی اور بُری تقدیر پر ایمان) اور اسلام کے پانچ ارکان (شہادت توحید و رسالت، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور بشرط استطاعت حج بیت اللہ) کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے شرعی احکام منطبق ہوتے ہیں اور جہاد فی سبیل اللہ، جان، مال اور عزتوں کے تحفظ، شرعی ممنوعات، گناہیاں اور برائیاں جن سے فرد اور معاشرے کو نقصان پہنچتا ہے، سے اجتناب کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

معاشرتی اہلیت ادا، قانون کے برعکس فقہاء کے نزدیک سن بلوغ کو پہنچنے سے مکمل ہو جاتی ہے۔ جب لڑکا عقل و دانش کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے مالی تصرفات نافذ ہوتے

---

(۱) مثلاً ارشاد ربانی: وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ، النساء ۴: ۶ (یتامیٰ کو آزماؤ تا آنکہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں)۔

(۲) مثلاً ارشاد نبویؐ ہے: "تین شخصوں سے ذمہ داری اٹھائی گئی ہے، دیوانے سے، جس کی عقل مغلوب ہو گئی ہو تا آنکہ صحت مند ہو جائے، سونے والے سے یہاں تک کہ جاگ جائے اور بچے سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے"۔ احمد نے اپنی مسند میں اور ابوداؤد اور حاکم نے حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی۔

ہیں اور اس کا مال اس کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ اگر وہ عقل ودانش سے عاری ہو تو اس کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے اور اس کا مال اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ شریعت نے بلوغ کو کمال عقل کی علامت قرار دیا ہے، لیکن اگر اس کے برعکس صورت حال ثابت ہو جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ شامی قانون میں عقل ودانش کی عمر اٹھارہ سال اور مصری قانون میں اکیس سال ہے۔

پانچواں دور: عقل ودانش کا دور

عقل ودانش اہلیت کے مراحل میں کامل تر مرحلہ ہے۔ فقہاء کے نزدیک[1] اس سے مراد دنیوی اعتبار سے مال میں عمدہ تصرف کی اہلیت ہے خواہ دینی اعتبار سے فاسق ہو، (المجلہ دفعہ ۹۴۷) اور اس کے پاس مال کے انتظام اور اس کو نفع بخش بنانے کا عمدہ تجربہ ہو۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس میں مختلف افراد اپنی شخصیت، ماحول اور ثقافت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

کبھی تو یہ مرحلہ بلوغ کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی اس سے کم وبیش متأخر ہوتا ہے اور کبھی اس سے پہلے آ جاتا ہے لیکن بلوغ سے پہلے اس کا اعتبار نہیں۔ اس کا اندازہ امتحان، آزمائش اور تجربے سے کیا جا سکتا ہے، قرآنی احکام پر عمل کا تقاضا یہی ہے: وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ،

---

(۱) یہ تفسیر ابن عباسؓ کی ہے اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک رشد سے مراد بالغ ہونا، دین دار ہونا اور مالی معاملات کی سوجھ بوجھ رکھنا ہے (الدر المختار، ۵: ۱۰۵؛ بدایة المجتہد، ۲: ۲۷۸؛ الشرح الکبیر، ۳: ۲۹۳؛ المغنی، ۴: ۴۶۷؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۶۸:۷)۔

النساء ۴ :٦ (یتامی کو آزماتے رہو تاآنکہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں اگر ان میں عقل و دانش پاؤ تو ان کے مال ان کے سپرد کردو)۔

اس بناء پر اگر کوئی شخص عقل ودانش کے مرحلے پر پہنچ جائے تو اس کی اہلیت مکمل ہو جاتی ہے اور اس پر سے ولایت ختم ہو جاتی ہے، اس کے اموال اس کے سپرد کر دیے جاتے ہیں اور اس کے تصرفات اور اقرار نافذ ہو جاتے ہیں۔

اگر بالغ فرد عقل ودانش کا حامل نہ ہو تو اس کی اہلیت ادا ناقص رہتی ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر مالی ولایت باقی رہتی ہے، اس کے تصرفات نافذ نہیں ہوتے اور اس کا مال اس کے سپرد نہیں کیا جاتا۔ البتہ نفس پر حق ولایت مثلاً تادیب اور تربیت، تعلیم اور شادی کرنے کا حق تو ان امور میں محض بالغ ہونے سے ولایت ختم ہو جاتی ہے، یعنی عقل ودانش کی شرط کا تعلق صرف مالی تصرفات سے ہے، ان کے سوا امور مثلاً نکاح وطلاق وغیرہ محض بالغ ہونے سے نافذ ہو جاتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں، اگر کوئی شخص بالغ ہو جائے لیکن دانش کا حامل نہ ہو تو بھی اس کی اہلیت مکمل ہو جاتی ہے اور اس کی آدمیت کے احترام اور شرف وعزت کی حفاظت کی خاطر اس پر سے ولایت ختم ہو جائے گی لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تربیت کی خاطر اس کا مال اس کے سپرد نہ کیا جائے البتہ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس پر پابندی عائد کی جائے۔ کیوں کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بے وقوف فضول خرچ شخص پر پابندی عائد کرنا درست نہیں، اس پر مالی تصرفات کی پابندی اس وقت ختم ہو جائے گی جب وہ عملاً دانش کا حامل ہو جائے یا پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے[1]۔

---

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۵: ۱۰۴؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۷٦ وبعد۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دانش کی کوئی عمر مقرر نہیں ہے بلکہ یہ امر متعلقہ شخص کی استعداد، تربیت اور ماحول پر چھوڑ دیا جائے کیوں کہ شرعی نصوص نے اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں کی۔

شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۱۶۱ اور سول لاء کی دفعہ ۴۶ نے عقل ودانش کے لیے اٹھارہ سال عمر مقرر کی ہے جب کہ مصر میں اس کے لیے اکیس سال کی عمر مقرر کی گئی ہے۔ اس عمر سے پہلے کسی شخص کو اس کا مال نہیں دیا جاتا اور نہ اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔ جب کوئی شخص اس عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اس کے سپرد کر دیا جاتا ہے بشرطیکہ اس پر کسی قسم کی پابندی نہ ہو۔

عقل ودانش کے لیے عمر کی حد میں اضافہ دور جدید کی زندگی کے احوال سے ہم آہنگ ہے کیوں کہ معاملات پیچ در پیچ ہو گئے ہیں۔ اخلاق تباہ اور دھوکا و فریب کا دور دورہ ہے اس لیے شریعت میں ایسی کوئی پابندی نہیں ہے جو نو عمر افراد کی مصلحتوں کے تحفظ اور ان کے اموال کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے اس نوع کی قانون سازی میں مانع ہو۔

اہلیت کے عوارض

اہلیت ادا: ہمیں معلوم ہے کہ باہمی معاملات اور معاہدوں کی بنیاد اہلیت ادا پر ہے۔ لیکن کبھی اس اہلیت کو بعض ایسے عوارض پیش آ جاتے ہیں جن سے اہلیت متاثر ہوتی ہے۔ عوارض سے مراد انسان کو پیش آنے والے ایسے حالات ہیں جو اس کی اہلیت کو یکسر ختم کر دیتے ہیں یا اس میں کمی واقع ہو جاتی ہے یا بعض احکام میں تبدیلی پیدا کر دیتے ہیں۔

علماء اصول فقہ کی تصریح کے مطابق عوارض کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ قدرتی یا سماوی عوارض: یعنی ایسے عوارض جن کے وجود میں انسان کے اپنے کسب واختیار کو دخل نہ ہو۔

۲۔ اختیاری عوارض: ایسے عوارض جن کے وجود میں انسان کا اپنا کسب واختیار شامل ہو۔

قدرتی عوارض سے اہلیت شدید طور پر اور بہت زیادہ متاثر ہوتی ہے مثلاً دیوانگی، نیم دیوانگی، بے ہوشی، نیند اور مرضِ موت۔ اختیاری عوارض مثلاً مدہوشی، حماقت اور قرض۔ یہاں ہم مرض موت اور قرض کے سوا باقی عوارض پر انتہائی اختصار سے گفتگو کریں گے۔ مرض موت اور قرض دو ایسے عوارض ہیں جو تفصیلی بحث کا تقاضا کرتے ہیں:

ا۔ جنون: عقل میں ایسا اختلال جس سے اضطراب اور ہیجان پیدا ہوتا ہے[1]۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جنون، خواہ مستقل ہو یا وقفے وقفے سے، جب موجود ہو تو اہلیت کو مکمل طور پر ختم کر دیتا ہے اور دیوانے شخص کے تمام قولی و فعلی تصرفات بے شعور فرد کی طرح لغو، باطل اور بے اثر ہوتے ہیں۔

لیکن اگر وہ کسی کی جان یا مال پر زیادتی کرتا ہے تو اس کا تاوان اُسے دینا ہوگا[2]۔ المجلہ کی دفعہ ۹۷۹ میں ہے: "مستقل دیوانہ شخص بے شعور بچے کے حکم میں ہے"۔

۲۔ نیم دیوانگی: اس سے مراد یہ ہے کہ عقل میں ایسا ضعف ہو جس کی وجہ سے ہوش و ادراک کمزور ہوں، نیم دیوانہ شخص کی باتیں گڈمڈ ہوتی ہیں۔ کبھی وہ عقلاء کی طرح گفتگو کرتا ہے اور کبھی دیوانوں کی طرح۔ نیم دیوانہ، دیوانے شخص سے اس امر میں ممتاز ہوتا ہے کہ وہ پرسکون رہتا ہے نہ کسی کو گالی گلوچ کرتا ہے اور نہ مارتا پیٹتا ہے، جیسا کہ دیوانے کرتے ہیں۔

---

(۱) المدخل الفقهی للاستاذ زرقاء، ف ۴۲۰۔

(۲) مرآة الاصول، ۲: ۴۳۹؛ التقرير والتحبير، ۲: ۱۷۳؛ کشف الاسرار، ص ۱۰۸۳؛ التلويح على التوضيح، ۲: ۱۶۷۔

پس نیم دیوانہ وہ شخص ہے جس کا فہم کمزور، گفتگو غیر مربوط اور تدابیر ناکارہ ہوں۔ اس کا حکم وہی ہے جو شعور والے بچے کا حکم ہے یعنی اس کی اہلیت ادا ناقص ہوتی ہے[۱]۔

۳۔ بے ہوشی: دل یا دماغ کو کوئی بیماری لاحق ہو جاتی ہے جس کی بناء پر انسان کی حرکت ارادی کو کنٹرول کرنے والی قوت معطل ہو جاتی ہے۔

بے ہوشی عقل کے تعطل میں نیند کے مشابہ ہے لیکن نیند ایک طبعی عارض ہے جب کہ بے ہوشی غیر طبعی عارض ہے۔ تصرفات میں دونوں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس حالت میں بے ہوش آدمی کے تصرفات لغو اور باطل ہوتے ہیں کیوں کہ بے ہوش آدمی کا قصد و ارادہ نہیں ہوتا[۲]۔

۴۔ نیند: ایک ایسا طبعی فتور ہے جو انسان کو وقفے وقفے سے ترتیب سے یا بلاترتیب پیش آتا رہتا ہے، جس سے عقل زائل نہیں ہوتی، البتہ نیند انسان کو کام کاج سے روک دیتی ہے اور ظاہری حواس کو زائل نہیں کرتی، البتہ حواس کو عمل کرنے سے روک دیتی ہے۔ نیند کرنے والوں کی گفتگو بے ہوش فرد کی طرح ہوتی ہے جس کا قطعاً کوئی اعتبار نہیں[۳]۔

۵۔ مدہوشی: مدہوشی ایک ایسی حالت ہے جس میں دماغ میں بخارات بھر جاتے ہیں جس کی وجہ سے عقل اچھے اور برے میں امتیاز کرنے کی صلاحیت کھو بیٹھتی ہے۔ مدہوشی

---

(۱) مراجع سابقة، المرآة، ۲: ۴۴۱؛ التقرير والتحبير، ۲: ۱۷۲؛ کشف الاسرار، ۲: ۱۳۹۴؛ الدرالمختارعلی رد المحتار، ۵: ۱۰۰؛ التلويح، ۲: ۱۶۸۔

(۲) المراجع السابقة۔

(۳) مراجع سابقة، المرآة، ۲: ۴۴۱؛ التقرير والتحبير، ۲: ۱۷۲؛ کشف الاسرار، ۲: ۱۳۹۴؛ الدرالمختارعلی رد المحتار، ۵: ۱۰۰؛ التلويح، ۲: ۱۶۸۔

کی دو قسمیں ہیں: مباح طریقے سے مدہوشی، جو کسی دوا یا بھنگ کی وجہ سے ہو یا اضطراری حالت میں یا زبردستی کوئی ایسی چیز دے دی گئی ہو جس سے کوئی شخص مدہوش ہو جائے۔ حرام طریقے سے مدہوشی، شراب سے یا بیئر وغیرہ کے ذریعے یا کسی اور نشہ آور شے سے مدہوش ہونا۔ مدہوشی کی دونوں قسمیں ایسی ہیں کہ ان سے عقل زائل نہیں ہوتی بلکہ ایک وقت تک کے لیے معطل ہو جاتی ہے اور ارادہ و قصد ختم ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کی مشہور روایت، اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن قیم کے نزدیک[1] مدہوش شخص کی گفتگو باطل ہے، اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ چوں کہ اس کا ارادہ اور نیت سالم نہیں ہوتے اس لیے اس کے معاہدے اور تصرفات باطل ہیں، خواہ وہ مباح طریقے سے مدہوش ہوا ہو یا ممنوع طریقے سے۔ اس کی قسم، طلاق، اقرار، خرید وفروخت، ہبہ اور دوسرے تمام اقوال لغو ہیں[2]۔ البتہ طلاق کے بارے میں مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر حرام طریقے سے مدہوش ہوا ہے تو اس کی طلاق نافذ ہو جائے گی۔ ہاں اگر سرے سے شعور ہی ختم ہو گیا ہو تو پھر دیوانے کی طرح ہے اس کی طلاق مؤثر نہیں ہو گی۔

جمہور فقہاء (مذکورہ بالا کے سوا)[3] کی رائے یہ ہے کہ مباح مدہوشی اور حرام مدہوشی میں فرق ہے۔ مباح مدہوشی میں مبتلا شخص کی کسی گفتگو کا کوئی اعتبار نہیں جب کہ حرام

---

(۱) الشرح الکبیر، ۳: ۵؛ ۲: ۲۶۵؛ اعلام الموقعین، ۴: ۴۸؛ زاد المعاد، ۴: ۴۰ وبعد، غایۃ المنتہی، ۳: ۱۱۳۔

(۲) یہ امام احمد کی رائے ہے اور ان کی ایک روایت بھی جسے حنفیہ میں سے طحاوی، کرخی، ابویوسف اور زفر نے اختیار کیا اور شافعیہ میں مزنی اور ابن سریج نے۔ مصر اور شام کے پرسنل لاء نے اسی کو قانون کے طور پر رائج کیا ہے۔

(۳) کشف الاسرار، ۱۴۷۱؛ التلویح، ۲ :۱۷۵؛ التقریر والتحبیر، ۲: ۱۹۳؛ مرآۃ الاصول، ۲ :۴۵۳۔

مدہوشی میں مبتلا شخص کی گفتگو کو مؤثر قرار دیا جائے گا۔ کیوں کہ وہ خود اپنی عقل کو معطل کرنے کا سبب بنا ہے۔ لہذا اس پر اُسے سزا دی جا سکے گی اور اس کے تمام قولی اور فعلی تصرفات نافذ ہوں گے تاکہ اُس کے لیے اور اس کی طرح کے دوسرے افراد کے لیے اس کی عبرت ہو، خواہ ان تصرفات کا تعلق نکاح وطلاق سے ہو یا خرید وفروخت، کرایہ داری، رہن اور کفالہ وغیرہ سے۔

۶۔ بے وقوفی: انسان کو جو کم عقلی لاحق ہوتی ہے جس کی بناء پر وہ حقیقتاً عقل ہونے کے باوجود عقل اور شریعت کے تقاضوں کے خلاف کام کرتا ہے۔ یہاں پر بے وقوفی سے مراد وہ صفت ہے جو رُشد (عقل ودانش) کے مقابل استعمال ہوتی ہے جس کا تقاضا مال ضائع کرنا اور بے دانشی سے خرچ کرنا ہے، خواہ نیکی کے کاموں میں ہی ہو، یہ حنفیہ کی رائے ہے۔[1] (المجلہ دفعہ ۹۴۶) مثلاً مساجد، مدارس اور سرائیں وغیرہ بنانا۔

بے وقوفی اہلیت پر اثر انداز نہیں ہوتی، بے وقوف شخص کی اہلیت مکمل ہوتی ہے، تاہم اسے بعض تصرفات سے روکا جاسکتا ہے۔

بے وقوف پر پابندی[2]

کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص بے قوف ہونے کی حالت میں بالغ ہوتا ہے اور کبھی بالغ ہونے اور عقل ودانش والا ہونے کے بعد اس پر حماقت طاری ہو جاتی ہے۔

---

(۱) الدرالمختار، ۵: ۱۰۲؛ تبيين الحقائق، ۵ : ۱۹۲؛ البتہ امام شافعی کے نزدیک کار خیر میں خرچ کرنا حماقت نہیں ہے، مغنی المحتاج، ۲ :۱۶۸۔

(۲) حجر سے مراد قولی تصرفات پر پابندی ہے۔

الف۔ جو بے وقوفی کی حالت میں بالغ ہو: فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی لڑکا بے وقوفی کی حالت میں بالغ ہو تو اُسے مالی تصرفات سے روک دیا جائے اور وہ بدستور اپنے ولی کی ولایت میں رہے گا کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا، النساء ۴: ۵ (بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو جسے اللہ نے تمہارے لیے باعث قیام بنایا ہے اور اس میں سے انہیں کھانے پینے کے لیے دیتے رہو)۔

جمہور فقہاء اور صاحبین کے نزدیک یہ پابندی ہمیشہ باقی رہے گی تاآنکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں عقل ودانش آ گئی ہے۔ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ، النساء ۴: ۶ (اگر ان میں عقل ودانش پاؤتو ان کے مال انہیں دے دو)۔

المجلہ کی دفعہ ۹۸۲ میں ہے ''جب لڑکا اس حالت میں بالغ ہو کہ اس میں عقل ودانش نہ ہو تو اُسے اس کا مال نہ دیا جائے تاآنکہ عقل ودانش آجائے ورنہ پہلے کی طرح اسے تصرفات سے باز رکھا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک مالی تصرفات سے پابندی پچیس سال کی عمر تک برقرار رکھی جاسکتی ہے کیوں کہ بالعموم اتنی عمر تک پہنچنے میں عقل ودانش آ جاتی ہے۔ اگر اس کے بعد بھی عقل نہ آئے تو مزید انتظار نہ کیا جائے۔ پابندی کے دور میں ایسے شخص کے صرف وہی تصرفات نافذ ہوں گے جو محض نفع بخش ہوں یا ایک تہائی کی حد تک وصیت یا ایسے تصرفات جن کو منسوخ نہ کیا جاسکتا ہو مثلاً نکاح، طلاق، رجعت اور قسم، باقی تمام تصرفات سے روک دیا جائے گا۔

ب۔ جو شخص عقل ودانش کے ساتھ بالغ ہوا، بعد میں بے وقوف ہو گیا

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر پابندی عائد کرنا جائز نہیں، کیوں کہ وہ اپنے تصرفات میں آزاد ہے اور پابندی اس کی آزادی کے منافی ہے، اس میں اس کے شرف انسانیت کی توہین ہے۔

جمہور فقہاء اور صاحبین (ابو یوسف اور محمد، اور فقہ حنفی میں انہیں کی رائے پر فتویٰ ہے) کی رائے یہ ہے کہ بے وقوف پر پابندی عائد کرنا جائز ہے کیوں کہ اس کی مصلحت کی رعایت اور اس کے مال کی حفاظت کا تقاضا یہی ہے تاکہ کسی دوسرے پر بوجھ نہ بن جائے۔ اس صورت میں اس کا حکم وہی ہوگا جو باشعور بچے کے تصرفات کا حکم ہے[1] کہ ارشاد ربانی ہے: وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ النساء ۴ :۵(بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو۔) نیز ارشاد ربانی ہے: فَإن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ، البقرۃ ۲ :۲۸۲ (جس کے ذمے حق ہے اگر وہ بے وقوف یا کمزور ہو یا خود املا نہ کروا سکتا ہو تو اس کا ولی انصاف کے مطابق املا کروادے) ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بے وقوف پر بھی ولایت حاصل ہوتی ہے۔[2] البتہ اس صورت میں بے وقوف پر پابندی عائد کرنے کے لیے عدالتی فیصلے کی ضرورت ہے تاکہ ان کی بے وقوفی اور مال ضائع کرنے کو سند حاصل ہو اور جو کوئی بلا دلیل اور اس کے حال کی تحقیق کیے بغیر اس

---

(۱) المجلہ، دفعہ ۹۹۰ میں ہے: جس بے وقوف پر پابندی عائد کردی گئی ہو وہ باشعور لڑکے کی مانند ہے۔

(۲) كشف الاسرار، ۱۴۸۹؛ التلويح على التوضيح، ۲: ۱۹۱؛ التقرير والتحبير، ۲: ۲۰۱؛ مرآة الاصول، ۲ :۴۵۹؛ الدرالمختار، ۵: ۱۰۲ وبعد؛ بداية المجتهد، ۲: ۲۷۶، ۲۷۹؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۷۰؛ المغنی، ۴: ۴۶۹؛ الشرح الصغير، ۲: ۳۸۲ وبعد۔

سے معاملات کرے، اسے نقصان پہنچنے سے بچایا جاسکے۔ یہ امام ابویوسف، شافعی، احمد اور مالک رحمہم اللہ کی رائے ہے۔

اس حالت میں صرف انہیں تصرفات پر پابندی عائد کی جائے گی جن کو منسوخ کیا جاسکتا ہے اور جو مذاق میں کئے جائیں تو مؤثر نہیں ہوتے مثلاً خرید وفروخت، اجارہ اور رہن، جو تصرفات منسوخ نہیں کیے جا سکتے اور اگر مذاق میں کیے جائیں تب بھی مؤثر ہوتے ہیں جیسے نکاح، طلاق، رجعت اور خلع، ان پر بالاجماع پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔

غفلت اور بے وقوفی

جمہور فقہاء کے نزدیک پابندی کے جواز میں غفلت اور بے وقوفی کا ایک ہی حکم ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدم جواز میں دونوں کا ایک ہی حکم ہے [1]۔ غفلت والا وہ شخص ہے جسے نفع اور نقصان کے اسباب کا اس طرح پتہ نہ چلے جیسے دوسرے لوگوں کو چلتا ہے۔ جسے اس کی سادگی اور سادہ لوحی کے باعث بآسانی دھوکا دیا جاسکتا ہو جس کے باعث اُسے معاملات میں نقصان ہونے کا امکان ہو۔ غافل اور بے وقوف دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ ان میں فرق یہ ہے کہ بے وقوف شخص کا ادراک مکمل ہوتا ہے لیکن وہ اپنے اختیار کے غلط استعمال سے غلط تصرفات کرتا ہے جب کہ غفلت والے کا ادراک ناقص ہوتا ہے اور اس کے غلط تصرفات اس کی عقلی کمزوری اور اچھے بُرے میں فرق کی کمی کے باعث ہوتے ہیں۔

۷۔ **قرض اور مقروض ہونا:** بے وقوفی اور غفلت کے سبب پابندی لگانے اور نہ لگانے کا جو اختلاف اوپر مذکور ہے وہی قرض کے بارے میں بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ مقروض پر پابندی عائد کرنے کے حق میں نہیں ہیں کیوں کہ عقل کے اعتبار سے اس کی اہلیت کامل ہے لہٰذا اس پر

---

(۱) تبیین الحقائق، ۵: ۱۹۸۔

پابندی نہیں لگائی جاسکتی تاکہ تصرفات میں اس کی آزادی اور اس کے شرف انسانیت کا تحفظ کیا جاسکے، البتہ اُسے قرض ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اگر وہ انکار کردے تو اُسے قید کردیا جائے گا تاکہ اپنا مال خود فروخت کرکے اپنے قرضے ادا کرے۔

صاحبین (ابویوسف اور محمد) اور تینوں ائمہ (مالک، شافعی اور احمد[1]) کہتے ہیں کہ جس مقروض کے مال پر فوری قرض کی ادائیگی ہو اور اس کا قرض اس کے پورے مال کے برابر یا اس سے زائد ہو اور قرض خواہ مقروض پر پابندی کا مطالبہ کریں تو قاضی کو ایسے شخص پر پابندی عائد کردینا چاہیے[2] کیوں کہ یہ مفلس ہے۔ لغت میں مفلس اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس مال نہ ہو اور شرعی اصطلاح میں مفلس وہ شخص ہے جس کے قرض کی مقدار اس کے مال کی مقدار سے زیادہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک عدالتی فیصلے کے بغیر بھی مفلس مقروض پر پابندی عائد کی جاسکتی ہے۔ یعنی خود مقروض کی ذات پر پابندی عائد ہوگی خواہ قرض جو اس کے مال کے برابر ہے مؤجل ہی کیوں نہ ہو۔

---

(۱) تبیین الحقائق، ۵: ۱۹۹؛ رد المحتار علی الدرالمختار، ۵ :۱۰۲، ۱۰۵ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۴: ۳۴۶؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۴۶؛ غایة المنتہی، ۳: ۱۲۹؛ القواعد لابن رجب، ۱۴؛ بدایة المجتہد، ۲: ۱۲۸۔ یاد رہے کہ حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ قرض کے باعث کسی پر پابندی عائد نہیں کی جاسکتی لیکن حنفیہ کے نزدیک فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کہ پابندی جائز ہے۔

(۲) المجلہ کی دفعہ ۹۹۸ میں ہے: "اگر حاکم کو معلوم ہوجائے کہ مقروض قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول کررہا ہے جب کہ قرض ادا کرسکتا ہے اور قرض خواہ اس کا مال فروخت کرکے قرض ادا کرنے کا مطالبہ کریں تو حاکم اس کے مال پر پابندی عائد کردے۔ اگر وہ فروخت کرکے قرض ادا کرنے سے انکار کردے تو حاکم خود فروخت کرکے قرض ادا کردے"۔ نیز دفعہ ۹۹۹ میں ہے کہ اگر کسی مقروض کا مال اس کے قرض کے برابر ہو یا قرض مال سے زیادہ ہو تو حاکم مال پر پابندی عائد کرسکتا ہے۔

مقروض پر پابندی عائد کرنے سے اس کی اہلیت میں کمی واقع ہو جائے گی اور باشعور بچے کی طرح ہو جائے گا۔ جب اس پر پابندی عائد ہو گی تو اس کے ایسے تمام تصرفات جو قرض خواہوں کے لیے باعث نقصان ہوں ان کی اجازت پر موقوف ہوں گے، خواہ یہ تصرفات بلامعاوضہ کسی کو مال دینے سے متعلق ہوں مثلاً ہبہ اور وقف یا ایسے معاوضے کے بدلے کوئی چیز دینے کے ہوں جن میں مقروض شخص کو خسارہ ہو جیسے زیادہ قیمت پر کوئی چیز خریدنا یا کم قیمت پر کوئی شے فروخت کرنا۔ اگر قرض خواہ اجازت دیں تو تصرف نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل قرار پائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک جب قرض دار پر پابندی درست قرار پائے تو اس کی حیثیت اس مریض کی سی ہو گی جس پر صحت کے زمانے کے قرضے ہوں۔ ہر ایسا تصرف جو قرض خواہوں کے حق کو منفی طور پر متأثر کرے اس میں پابندی مؤثر ہو گی مثلاً ہبہ اور صدقہ۔ رہی خرید و فروخت تو اگر مارکیٹ کی قیمت پر ہو تو درست ہے اور اگر کم قیمت پر ہو تو خریدنے والے کو اختیار ہے چاہے تو کمی پوری کرے اور چاہے معاہدہ منسوخ کر دے جیسا کہ مریض کو کوئی چیز فروخت کرنے سے متعلق یہی اصول ہے۔

نیز قرض دار کے لیے مہر مثل پر نکاح کرنا اور طلاق دینا اور خلع جائز ہے جیسا کہ ہبہ اور عطیات قبول کرنا جائز ہے۔

۸۔ مرض موت

مرض موت کی بحث میں مرض موت کی تعریف اور اس سے متعلق مباحث، مرض موت سے متعلق حقوق، مریض کے حقوق، قرض خواہوں کے، جن کے لیے وصیت کی گئی ہو، ان کے ورثاء کے حقوق، مریض کے اپنے تصرفات اور اس کا اقرار شامل ہیں[۱]۔

الف۔ مرض موت کی تعریف

مرض موت سے مراد وہ بیماری ہے جس کے باعث مرد یا عورت اپنے معمول کے کام کرنے کے قابل نہ رہے اور بیماری کے آغاز سے ایک سال کے اندر اس کا انتقال ہو جائے۔ بشرطیکہ بیماری میں اضافہ یا تغیر نہ ہو، اگر بیماری میں شدت اور تبدیلی آئی ہو تو جس تاریخ سے بیماری میں شدت اور تبدیلی آ گئی ہو اس سے مرض موت شمار ہوگا خواہ ایک سال سے زائد زندہ رہے۔ (مجلہ، دفعہ ۱۵۹۵)۔

اس نوعیت کی بیماری جس کسی کو ہو اُسے "مریض" کہتے ہیں اور اس کا متضاد "تندرست" ہے۔ فقہائے حنفیہ جب مریض کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ شخص جو مرض موت میں مبتلا ہے اور جب "صحیح" (تندرست) کا لفظ بولتے ہیں تو مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ شخص مرض موت میں مبتلا نہیں ہے خواہ کسی دوسری بیماری میں مبتلا ہو۔

---

(۱) دیکھیے: التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۷۷؛ کشف الاسرار، ۱۴۲۷؛ التقریر والتحبیر، ۲: ۱۸۶؛ مرآۃ الاصول، ۲ :۴۴۷؛ البدائع، ۷: ۲۲۴ وبعد؛ الدرالمختار، ۴: ۴۸۱ وبعد۔

مرض موت کا مفہوم پائے جانے کے لیے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے:

ایسی حالت ہو کہ اس میں بالعموم موت واقع ہو جاتی ہے اور اس کے بعد عملاً موت واقع ہو جائے، خواہ اس بیماری سے یا کسی دوسرے حادثے مثلاً قتل سے، جلنے سے یا ڈوب جانے سے وغیرہ وغیرہ۔

فقہاء نے انہیں حالات سے کچھ دوسرے حالات کو بھی وابستہ کر دیا ہے مثلاً [1]:

۱۔ کشتی میں سوار شدید طوفان کی زد میں آجائیں اور انہیں یقین ہو جائے کہ اب بچنا مشکل ہے۔

۲۔ کسی ایسی حکومت کے قیدی جو بالعموم قیدیوں کو قتل کر دیتی ہے۔

۳۔ ایسا مجاہد جو دشمن کے مقابلے میں اس طرح نکلا ہے کہ اپنی جان اللہ کی راہ میں یا وطن کے تحفظ کے لیے ہتھیلی پر رکھے ہوئے ہے۔

ب۔ مرض موت کا حکم اور اس سے متعلق حقوق

مرض موت مریض کے حق میں شرعی احکام کے وجوب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ خواہ حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد۔ کیوں کہ مرض موت کے باعث ذمہ داری، عقل اور گفتگو کوئی چیز متاثر نہیں ہوتی۔

نیز مرض موت اہلیت ادا کے بھی منافی نہیں ہے کیوں کہ اس سے عقل مختل نہیں ہوتی۔ جس کسی کو مرض موت لاحق ہو اس پر دوسرے کے حقوق اُسی طرح واجب ہوتے

---

(۱) الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى، ۳۴۰۔

ہیں جیسے تندرست آدمی پر اور اس کی عبارت اور گفتگو معتبر ہوتی ہے مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، کرایہ داری، نکاح، طلاق اور دوسرے تمام تصرفات۔

البتہ مرض موت میں مبتلا شخص کو بعض تصرفات سے اُسی طرح روک دیا جاتا ہے جیسے مقروض شخص کو مالی تصرفات سے روک دیا جاتا ہے تاکہ قرض خواہوں کے جو حقوق اس کے مال سے متعلق ہیں ان کا تحفظ کیا جائے، کیوں کہ زندگی میں وہ حقوق اس کی ذات سے متعلق تھے لیکن مرنے کے بعد مال سے متعلق ہو جائیں گے۔ نیز ترکہ میں موجود ایسی اشیاء جو ورثاء کا حق ہے ان میں بھی تصرفات سے روک دیا جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے۔

ج۔ مریض کے خاص حقوق

مریض کی ذات اور اس کے خاندان سے متعلق ضروری مختص تصرفات نافذ ہوں گے اور ان کے لیے کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہو گی۔ جو مندرجہ ذیل ہیں:

ا۔ لازمی ضروری اخراجات: جن کا تعلق مریض کے خوراک، لباس، رہائش سے ہو یا ان افراد کے اخراجات سے ہو جو مریض کی ذمہ داری ہیں، یا ضروری علاج مثلاً طبیب کی اجرت، دوائی کی قیمت، آپریشن اور سرجری وغیرہ کی فیس وغیرہ سے ہو۔

۲۔ شادی: مریض کو شادی کا حق ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے اُسے ایسے ساتھی کی ضرورت ہو جو اس کی خدمت کرے یا اس کی دل جوئی کرے بشرطیکہ اس کے لیے جو مہر مقرر کیا گیا ہو وہ مہر مثل سے زائد نہ ہو۔ اگر مہر زیادہ مقرر کیا گیا ہو تو جتنا زیادہ ہو گا وہ وصیت اور بھلائی کے زمرے میں شمار ہو گا اور اگر ایک تہائی ترکہ سے زائد ہوا تو اس کی ادائیگی ورثاء کی

اجازت پر موقوف ہوگی اور اگر ایک تہائی ترکہ کی حدود کے اندر ہوا تو ورثاء کی اجازت کے بغیر نافذ ہو جائے گا۔

۳۔ طلاق: فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرض موت میں طلاق نافذ ہو جاتی ہے لیکن بائن طلاق دی اور عورت کی رضامندی کے بغیر دی اور مرد عورت کی عدت کے دوران انتقال کر گیا تو عورت وراثت کی مستحق ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ طلاق کے ذریعے اس نے عورت کو وراثت سے محروم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لہٰذا اس کے مقصد کے برعکس عمل درآمد کیا جائے گا، یہ حنفیہ کی رائے ہے اور موجودہ دور کی عدالتوں میں اسی پر عمل کیا جاتا ہے[1]۔ طلاق کی طرح مرض موت میں خلع بھی جائز ہے لیکن اگر عورت عدت کے دوران انتقال کر گئی تو تین اشیاء میں سے جس کی مقدار سب سے کم ہوگی اس کا مستحق ہوگا (بدل خلع، بیوی کے ترکہ کا ایک تہائی، بیوی کی وراثت سے شوہر کا حصہ) اور اگر عدت گزرنے کے بعد فوت ہوئی تو دو اشیاء میں سے جس کی مقدار کم ہوگی اس کا مستحق ہوگا (بدل خلع اور بیوی کے ترکہ کا ایک تہائی)۔

۴۔ منافع پر کیے جانے والے معاہدے: ایسے معاہدے خواہ معاوضہ لے کر ہوں یا بلامعاوضہ مثلاً اجارہ، عاریت پر کوئی چیز دینا، مزارعت اور مساقات وغیرہ (یعنی اصل شے کا معاہدہ نہ ہو بلکہ اس سے حاصل ہونے والے منافع پر معاہدہ ہو) مریض ایسے تمام

(۱) اس سلسلے میں کچھ اور آراء بھی ہیں: حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر عدت گزر بھی جائے لیکن عورت نے شوہر کی وفات سے پہلے دوسری شادی نہ کرلی ہو تو وراثت کی مستحق ہوگی اور مالکیہ کہتے ہیں کہ خواہ پہلے شوہر کی وفات سے پہلے اس نے دوسری شادی کرلی ہو تب بھی وراثت کی مستحق ہوگی اور شافعیہ کہتے ہیں کہ کسی صورت وراثت کی حق دار نہیں ہوگی، اور اگر عدت کے دوران شوہر مر جائے تب بھی وارث نہیں ہوگی۔

معاہدے کرنے کا اختیار رکھتا ہے خواہ مارکیٹ ریٹ سے کم معاوضہ پر کرے۔ ایسے معاہدوں پر ورثاء یا قرض خواہوں میں سے کسی کو اعتراض کا حق نہیں ہے کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک منافع اموال نہیں ہیں، اس لیے ورثاء اور قرض خواہوں کا کوئی حق ان کے ساتھ متعلق نہیں، نیز منافع پر کیے گئے معاہدے فریقین میں سے کسی ایک کے مرنے سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے ورثاء اور قرض خواہوں کو ان پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں۔ البتہ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک منافع بھی اموال شمار ہوتے ہیں، اس لیے ان میں تصرف حق داروں کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

۵۔ ایسے معاہدے جو راس المال کی بجائے منافع سے متعلق ہوں:

مثلاً شرکت اور مضاربت، مریض کے یہ دونوں معاہدے درست ہیں، خواہ نقصان اُٹھا کر کیے گئے ہوں کیوں کہ رأس المال پر منافع بھی دوسرے منافع کی طرح ہیں، ان میں کسی کا حق نہیں ہے۔ نیز شرکت کا معاہدہ مریض کی موت سے ختم ہو جاتا ہے، پس اس میں کسی کا ضرر نہیں ہے۔ کیوں کہ ورثاء اور قرض خواہوں کا حق ترکہ کے اصل مال اور اس کی مالیت سے متعلق ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جس کی مریض کو شدید ضرورت ہو اور اس سے ورثاء اور قرض خواہوں کے حقوق متاثر نہ ہوتے ہوں وہ نافذ ہو جاتے ہیں، ان کے لیے کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

د۔ قرض خواہوں کے حقوق: مریض کے خاص حقوق کے بعد قرض خواہوں کے حقوق آتے ہیں۔ اگر مریض مقروض ہے تو اسے ایسے تصرف سے روک دیا جائے گا جو قرض خواہوں کی مصلحت کے منافی ہو۔ اگر اس پر اتنا قرض ہے کہ جتنا اس کے پاس پورا مال ہے تو اُسے بھلائی کے کاموں میں مال خرچ کرنے اور ہبہ، وقف اور وصیت وغیرہ

کرنے یا دوستانہ خرید وفروخت کرنے سے روک دیا جائے گا اور اس کے تصرفات اس کی وفات کے بعد قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔

اگر مریض پر اس کے پورے مال کی مقدار سے کم قرض ہے تو وارث کے سوا دوسروں کے ساتھ مالی تصرفات نافذ ہوں گے بشرطیکہ مارکیٹ ریٹ سے کم پر نہ ہوں۔ اگر ورثاء میں سے کسی کے ساتھ مالی معاملہ کیا گیا ہو تو اس کی حیثیت وصیت کی ہو گی جو قرض ادا کرنے کے بعد ایک تہائی ترکہ سے نافذ ہو گی اور ایک تہائی سے زائد میں دوسرے ورثاء کی اجازت ضروری ہو گی۔

ہ۔ جس کے لیے وصیت کی گئی ہو اس کے حقوق: مریض کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے ترکہ میں سے ایک تہائی کی مقدار تک وصیت کرے۔ اگر کوئی شخص اتنا قرض چھوڑ کر مرا کہ اس کا تمام ترکہ قرض ادا کرنے میں ختم ہو جائے گا تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ البتہ اگر قرض خواہ اجازت دے دیں تو وصیت برقرار رہے گی۔ اگر مقروض نہیں یا قرض ترکہ سے کم ہے تو وارث کے سوا دوسرے کسی بھی فرد کے لیے ایک تہائی ترکہ تک وصیت نافذ ہو جائے گی اور اگر وصیت کسی وارث کے حق میں کی ہے تو دوسرے ورثاء کی اجازت پر موقوف ہو گی، خواہ کتنی معمولی مقدار کی وصیت کی ہو، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "وارث کے حق میں وصیت جائز نہیں"۔

و۔ ورثاء کے حقوق: قرض کی ادائیگی اور وصیت نافذ کرنے کے بعد ورثاء کے حقوق مریض کے ترکہ کے ایک تہائی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اگر قرض نہ ہو اور وصیت بھی نہ کی ہو تو ورثاء پورے ترکہ کے وارث ہو جائیں گے۔ ورثاء کے حقوق قرض خواہوں اور ان افراد کے بعد آتے ہیں جن کے حق میں وصیت کی گئی ہو۔ اس بناء پر مریض کا ہر ایسا تصرف جس سے ورثاء کے حقوق کو نقصان نہ پہنچتا ہو نافذ ہو جاتا ہے اور اس پر کسی کو اعتراض کا

حق نہیں۔ اگر تصرف ایسا ہو جس سے ورثاء کے حقوق کو نقصان پہنچتا ہے تو مریض کی زندگی میں اس کے نافذ ہونے کے باوجود اس کی موت کے بعد ورثاء کو حق حاصل ہے کہ اس تصرف کو منسوخ کر دیں بشرطیکہ وہ ایسا تصرف ہے جسے منسوخ کیا جا سکتا ہو مثلاً تبرعات (جیسے ہبہ، وقف)۔

لیکن ترکہ سے متعلق ورثاء کا حق کس نوع کا ہے: کیا یہ حق شخصی ہے یا حق عینی؟ (۱)

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مریض کا تصرف کسی غیر وارث اجنبی کے حق میں ہے تو ورثاء کا حق ترکہ کی مالیت سے متعلق ہے اور اگر مریض کا تصرف وارث کے حق میں ہے تو ورثاء کا حق ترکہ کی اشیاء سے ہے یعنی دوسری صورت میں ان کا حق، حق عینی ہے اور پہلی صورت میں حق شخصی۔ اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ مریض اگر وارث کے سوا کسی سے اموال ترکہ میں سے کسی چیز کا معاہدہ مارکیٹ ریٹ پر کرتا ہے تو کسی وارث کو اعتراض کا حق نہیں اور اگر وارث کے ساتھ کسی مال کا معاہدہ کرتا ہے خواہ اس میں کسی قسم کا غبن نہ ہو تو بھی یہ تصرف صحیح نہیں اور باقی ورثاء کو حق ہے کہ اس تصرف کو منسوخ کر دیں کیوں کہ ان کی مصلحت کے خلاف ہے۔ چوں کہ ان کے حق کا تعلق ترکہ کی اشیاء سے ہے لہذا بعض وارثوں کو دوسروں پر ترجیح دینا جائز نہیں۔ البتہ مریض اگر غیر وارث کے ساتھ کوئی معاہدہ کرتا ہے تو اس صورت میں ورثاء کا حق ترکہ کی قیمت یا اس کی مالیت سے ہے۔ صاحبین (ابو یوسف اور

---

(۱) حق شخصی: دو شخصوں کے درمیان ایسا تعلق جس کی بناء پر ایک شخص دوسرے کو کوئی کام کرنے یا کسی کام سے روکنے کا مکلف ہو مثلاً قرض خواہ کا قرض دار کے ذمے حق یا امانت رکھنے والے کا امانت دار کے ذمے یہ حق کہ وہ امانت کو استعمال نہ کرے۔ حق عینی: کسی فرد کا کسی متعین شے سے تعلق جیسے مال کا حق ملکیت یا غیر منقولہ جائداد میں حق ارتفاق مثلاً راستے اور پانی کے گزرنے کا حق۔

محمد) کے نزدیک ورثاء کا حق بھی ترکہ کی مالیت یعنی اس کی قیمت سے ہے جیسے کہ قرض خواہوں کا حق ترکہ کی مالیت سے ہوتا ہے، اشیاء سے نہیں، لہذا مریض کا تصرف خواہ وارث کے ساتھ ہو یا غیر وارث کے ساتھ اگر مارکیٹ ریٹ پر کسی قسم کے غبن کے بغیر ہے تو مطلقاً جائز ہے کیوں کہ اس میں باقی ورثاء کو کوئی نقصان نہیں، کیوں کہ ان کے حقوق ترکہ کی مالیت سے متعلق ہیں، کسی شے سے بطور خاص نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ راجح رائے کے مطابق جو کہ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے، قرض خواہوں اور ورثاء کے حقوق میں فرق ہے۔ قرض خواہوں کا حق مقروض کے مال سے متعلق ہے ترکہ کی اشیاء سے نہیں حتی کہ مریض کے لیے خرید وفروخت کے ذریعے اپنے مال کا تبادلہ جائز ہے اور اس کے لیے قرض خواہ کی اجازت کی ضرورت نہیں اور ورثاء کے لیے جائز ہے کہ قرض خواہ کا قرض نقد ادا کر دیں اور ترکہ کی اشیاء میں اس کے بعد جیسے چاہیں تصرف کریں۔

ز۔ مریض کے تصرفات: اگر مریض کا تصرف کسی ایسے معاملے میں ہے جسے منسوخ یا باطل کرنا ممکن نہیں مثلاً نکاح، طلاق، رجعت، قصاص کی معافی تو ایک تہائی ترکہ کی حد تک مریض کی موت کے بعد بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ اور اگر معاہدہ ایسا ہو کہ اسے منسوخ کیا جا سکتا ہو تو مریض کی وفات کے بعد حق داروں کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ بشرطیکہ معاہدہ ایسا ہو جس سے انہیں نقصان پہنچتا ہو مثلاً تبرع، ہبہ، وقف، دوستانہ خرید وفروخت یا مارکیٹ ریٹ سے کم پر کوئی چیز فروخت کرنا۔ اور اگر تصرف ایسا ہو جس میں نقصان نہ ہو یا غیر وارث اجنبی کے ساتھ ہو تو وہ نافذ ہو جائے گا اور اس کے لیے کسی کی اجازت شرط نہیں۔

ح۔ مریض کا اقرار: مریض کو یہ حق ہے کہ کسی وارث یا کسی اجنبی کے حق میں قرض کا اقرار کرے۔ اگر اقرار کسی اجنبی کے حق میں ہے تو وہ صحیح ہے اور ورثاء کی اجازت

کے بغیر نافذ ہو جائے گا خواہ اقرار پورے ترکہ پر مشتمل ہو (مجلہ دفعہ ۱۶۰۱)۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک تندرستی کے زمانے کے قرضوں کو اس پر ترجیح ہوگی[۱]۔ اور اگر اقرار وارث کے حق میں ہے تو دوسرے ورثاء کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگا۔ اگر وہ اجازت دے دیں تو نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل ہوگا۔ البتہ استثنائی صورت میں وارث کے حق میں اقرار نافذ ہو جائے گا مثلاً مریض یہ اقرار کرے کہ اس نے کسی وارث کے پاس سے اپنی امانت واپس لے لی تھی یا کسی وارث کی امانت جو اس کے پاس تھی اس نے دانستہ ضائع کر دی تھی (مجلہ دفعہ ۱۵۹۸)۔

۲۔ ولایت

ولایت کا مفہوم، اہلیت اور ولایت میں فرق، ولایت کا معاہدے سے تعلق، ولایت کی اقسام، اولیاء اور ان کے درجات و مراتب، ولایت کے محتاج، ولایت کا آغاز، ان کی شرائط اور ولی کے تصرفات (ان کا دائرہ کار)۔

ولایت کی تعریف: لغت میں ولایت کی تعریف ہے: کسی کام کی ذمہ داری اٹھانا، اسے انجام دینا یا اس کی نگرانی کرنا۔ شرعی اصطلاح میں ولایت وہ قانونی اختیار ہے جس کا حامل معاہدوں کے انعقاد، تصرف اور نفاذ پر قادر ہوتا ہے۔ یعنی قانونی اختیار پر شرعی اثرات

---

(۱) صحت کے زمانے کے قرضوں سے مراد وہ قرضے ہیں جو مرض موت سے پہلے کے ہوں خواہ صرف اس وقت کے اقرار سے ثابت ہوں۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرض موت اور صحت کے زمانے کے قرضے برابر ہیں۔ اس لیے صحت کے زمانے کے قرضوں کو مرض موت کے قرضوں پر ترجیح نہیں ہے کیوں کہ دونوں حقوق ثابت ہیں۔

کا مرتب ہونا۔ نامکمل شخصیت پر ولایت سے مراد، عقل و دانش والے فرد کا نامکمل شخصیت کے ذاتی اور مالی معاملات میں رہنمائی اور نگرانی فراہم کرنا ہے۔

ولایت کا معاہدے کے ساتھ تعلق اور ولایت واہلیت میں فرق

معاہدے کے وجود، اس کے نفاذ اور اس پر شرعی اثرات مرتب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ معاہدہ کرنے والے میں اہلیت ادا موجود ہو اور اُسے معاہدہ کرنے کا قانونی اختیار ہو یعنی اپنی طرف سے معاہدہ کر رہا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے بطور ولی یا وصی معاہدہ کر رہا ہو۔ اگر نہ تو اپنی طرف سے معاہدہ کر رہا ہو اور نہ کسی دوسرے کی طرف سے ولی یا وصی ہو تو ایسا شخص فضولی (کسی تفویض کے بغیر از خود کسی دوسرے کا کام کرنے والا) کہلاتا ہے۔

معاہدے کے انعقاد اور اس کے وجود کی شرط یہ ہے کہ معاہدہ کرنے والے میں اہلیت ادا ہو، ورنہ معاہدہ باطل ہو گا۔ ولایت معاہدے کے نفاذ اور اس پر شرعی اثرات مرتب ہونے کی شرط ہے[1]۔ ولایت کا اہل وہی شخص ہو سکتا ہے جس کی اہلیت ادا کامل ہو۔ ناقص اہلیت ادا کے حامل فرد کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوتی ہے نہ کسی دوسرے پر۔

اہلیت ادا سے مراد کسی شخص کی معاہدے کرنے کی صلاحیت ہے اور ولایت کسی شخص کے معاہدوں کے نفاذ کی صلاحیت کو کہتے ہیں۔

---

(۱) نفاذ کا اصل مفہوم: گزرنا اور جائز ہونا ہے، فقہاء نفاذ سے مراد یہ لیتے ہیں کہ معاہدہ کسی دوسرے کی اجازت یا اذن پر موقوف نہ ہو۔

اس بناء پر اہلیت اور ولایت کے حوالے سے معاہدے کی تین صورتیں ہیں[1]

۱۔ معاہدہ کرنے والا کامل اہلیت اور ولایت کا حامل ہو تو معاہدہ صحیح اور نافذ ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر اس میں کسی دوسرے کا نقصان ہو تو اس کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے مثلاً کرائے پر حاصل کی ہوئی چیز میں کرائے کا معاہدہ ختم ہونے سے پہلے تصرف کرنا یا رہن رکھی ہوئی شے میں قرض ادا کرنے سے پہلے تصرف کرنا۔ مقروض کا کوئی ایسا تصرف جو قرض خواہوں کے لیے نقصان دہ ہو اور مرض موت میں مبتلا شخص کا تصرف، جیسا کہ اوپر تفصیل گزر چکی ہے۔

۲۔ معاہدہ ایسے شخص نے کیا ہو جس میں اہلیت ہے نہ ولایت مثلاً دیوانہ، بے شعور بچہ تو ایسا معاہدہ باطل ہے۔ اگر معاہدہ کرنے والے کی اہلیت ناقص ہے مثلاً باشعور لڑکا تو اس کا ایسا معاہدہ جس میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہو اس کے ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہے، جیسا کہ تفصیل بیان ہوئی۔

۳۔ اگر معاہدہ ایسے شخص نے کیا جس کی اہلیت ادا کامل ہے لیکن اسے ولایت حاصل نہیں تو ایسا شخص فضولی (بغیر کسی اختیار کے اپنی ذاتی صوابدید پر کسی دوسرے کا کام کرنے والا) ہے، اس کا معاہدہ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہے جس کی طرف سے معاہدہ کیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ یعنی ہم وکالت اور فضولی کے تصرفات پر ایک مستقل بحث مختص کریں گے اور ان پر اس حوالے سے گفتگو کریں گے کہ یہ دونوں دوسرے کی زندگی کے دوران نیابت کی اقسام میں شامل ہیں۔

---

(۱) الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى، ۳۵۱۔

ولایت کی اقسام

ولایت یا تو اصلی ہو گی کہ آدمی اپنی طرف سے معاہدہ کرے اور اپنی ذات کے لیے تصرف کرے اور کامل اہلیت اَدا کا حاصل ہو یعنی عاقل بالغ اور دانش مند ہو یا نیابت کے طور پر ہو گی یعنی کسی دوسرے کے معاملات کا ولی ہو گا۔

کسی دوسرے کی نیابت کے طور پر ولایت کی دو قسمیں ہیں

اختیاری اور اجباری[1]

اختیاری: ولایت در حقیقت وکالت ہے یعنی تصرف اور حفاظت کا کام کسی دوسرے کے سپرد کر دینا، اس کی تفصیل آئندہ بیان ہو گی۔

اجباری: کسی نامکمل شخصیت کی مصلحت کے تحفظ کے لیے شریعت یا عدالت کا اس کے معاملات کا تصرف کسی کے سپرد کر دینا۔ جیسے چھوٹے بچے پر باپ، دادا یا نگران کی ولایت یا کسی نامکمل شخصیت پر قاضی کی ولایت۔ باپ دادا اور قاضی کو شریعت کی رو سے ولایت حاصل ہوتی ہے اور نگران کو یا باپ دادا کے مقرر کرنے سے یا قاضی کے مقرر کرنے سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔

---

(۱) البدائع، ۵:۱۵۲۔

اجباری ولایت نیابت: یا نامکمل شخصیت کے نفس پر ہو گی یا اس کے مال پر۔

نفس پر ولایت: اس سے مراد نامکمل شخصیت کے ذاتی احوال کی نگرانی ہے مثلاً اس کی شادی، تعلیم، تربیت، علاج معالجہ اور صنعت وحرفت میں مشغولیت وغیرہ، یہ مقام اس کی تفصیل بیان کرنے کا نہیں ہے۔

مال پر ولایت: اس سے مراد نامکمل شخصیت کے مال کی حفاظت، اسے ثمر آور بنانے، مالی معاہدات اور تصرفات کی نگرانی ہے اور یہ عنوان یہاں زیر بحث ہے۔

اولیاء اور ان کے مراتب

نفس پر ولایت: نفس پر ولایت عصبات میں قریب تر کو حاصل ہوتی ہے، پھر جو اس کے بعد قریب تر ہو[1]۔ اس کی ترتیب درج ذیل ہے۔

۱۔ بیٹا ہونا (بیٹے پھر پوتے) مثلاً دیوانے مرد یا عورت کا بیٹا ان کے ذاتی احوال کا نگران ہو گا۔

۲۔ باپ ہونا (باپ پھر دادا)۔

۳۔ بھائی ہونا (حقیقی بھائی پھر بھتیجے)

۴۔ چچا ہونا (چچا پھر چچازاد بھائی)

وراثت میں بھی یہی ترتیب ہے اور نکاح کی ولایت کی ترتیب بھی یہی ہے۔ شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۲۱ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

---

(۱) عصبات سے مراد باپ کی طرف سے قریبی رشتہ دار مثلاً بھائی، چچا، چچازاد۔

مال پر ولایت

چھوٹی عمر کے لڑکے لڑکی کے لیے حنفیہ کے نزدیک درج ذیل ترتیب سے مال پر ولایت ثابت ہے۔ باپ پھر باپ کا مقرر کردہ نگران پھر دادا، پھر قاضی پھر قاضی کا مقرر کردہ نگران۔

اس ترتیب کا سبب یہ ہے[1] کہ باپ اپنی اولاد کے لیے سب سے زیادہ شفیق ہوتا ہے اس لیے اس کے بعد اس شخص کا مرتبہ ہے جسے باپ اپنے قائم مقام مقرر کرے، ظاہر ہے کہ باپ تمام لوگوں میں سے اسی شخص کو مقرر کرے گا جو اس کے علم کے مطابق اس کے چھوٹے بچوں کے لیے اس کی طرح شفیق ہوگا۔ دادا اس کے بعد ہے کیوں کہ دادا کی شفقت باپ کی بہ نسبت کم ہوتی ہے۔ اور دادا کا مقرر کردہ نگران اس کے قائم مقام ہوگا، کیوں کہ اس نے اس پر اعتماد کا اظہار کرکے اس کو پسند کیا ہے۔ قاضی امت کی مصلحتوں کا امین بالخصوص یتامیٰ کا نگران ہوتا ہے اس لیے وہ بھی ولی ہو سکتا ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "حکمران اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی دوسرا ولی نہیں ہے"۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ باپ اور دادا کو نفس اور مال دونوں پر مکمل ولایت حاصل ہے اور شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۱۷۰ میں اس کی تصریح موجود ہے کہ "نامکمل شخصیت کی جان اور مال پر باپ اور پھر دادا کو ولایت حاصل ہوگی اور وہ دونوں اس کا اہتمام کرنے کے پابند ہیں"۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۱۵۲، ۱۵۵۔

جیسا کہ دفعہ ۱۷۲/۱ میں مال پر ولایت کے ثبوت کے سلسلے میں تصریح ہے کہ "ناکمل شخصیت کے مال کی حفاظت، تصرف اور ثمر آوری کے لیے باپ کو اور اس کی عدم موجودگی میں دادا کو ولایت حاصل ہوگی۔ ان کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہوگی اور دفعہ ۱۷۶/۱ میں بااختیار نگران کے بارے میں ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جسے موت سے پہلے باپ یا دادا متعین کریں۔ "باپ کے لیے اور اگر باپ نہ ہو تو دادا کے لیے جائز ہے کہ ناکمل بیٹے یا حمل کے لیے بھی کوئی بااختیار نگران مقرر کر دے اور انہیں یہ بھی حق ہے کہ کسی کی نگرانی ختم کر دیں"۔ دفعہ ۱۷۷ میں قاضی کے مقرر کردہ نگران کے بارے میں ہے: "اگر کسی ناکمل شخصیت یا حمل کا کوئی بااختیار نگران نہ ہو تو عدالت کو اختیار ہے کہ اس کا نگران مقرر کر دے"۔

ولایت کی ضرورت کسے ہے؟

ولایت ایسے نابالغ فرد کے لیے ثابت ہے جس کی اہلیت ناکمل ہو، نیز دیوانے پاگل، بے خبر ناتجربہ کار، بے وقوف افراد کے لیے بھی ولایت ثابت ہے۔ شام کے سول لاء کے قانون کی دفعہ ۱۶۳ میں مندرجہ ذیل افراد کے لیے ولایت کا قانون مقرر کیا ہے جو ذیل کی صراحت سے ظاہر ہے:

۱۔ کسی دوسرے فرد کی قانونی نیابت، یا ولایت ہوگی یا وصایت (وصیت کی بنیاد پر نیابت) یا قوامیت (نگرانی) یا عدالتی وکالت۔

۲۔ قریبی رشتہ داروں پر ولایت باپ وغیرہ کو حاصل ہوتی ہے اور وصایت یتیموں پر، قوامیت دیوانوں، پاگلوں، کم فہم اور بے وقوف افراد پر اور عدالتی وکالت کا تعلق گم شدہ افراد سے ہوتا ہے۔

درحقیقت ہمارے فقہاء کے نزدیک قانونی نیابت کی مذکورہ بالا چاروں صورتیں "ولایت" کے عنوان کے تحت زیر بحث آتی ہیں۔ جیسا کہ قوانین میں واضح طور پر موجود ہے۔

نامکمل اہلیت کے حامل کم عمر فرد کے مال کی ولایت ان چھ اولیاء میں سے کسی ایک کو حاصل ہوگی جن کا اوپر ذکر کیا گیا (یعنی باپ اور اس کا وصی، دادا اور اس کا وصی، قاضی اور اس کا وصی[1]۔

دیوانے اور پاگل شخص کی ولایت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ دیوانگی کی حالت میں بالغ ہوا تو باپ، دادا یا وصی میں سے جو کوئی اس کے بلوغ سے پہلے اس کا ولی تھا وہی بعد میں بھی ولی ہوگا، اس پر چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا۔

اگر کوئی شخص عقل و خرد کے ساتھ بالغ ہوا، بعد میں اُسے دیوانگی یا جنون کا عارضہ لاحق ہو گیا تو جو فرد اس کے بلوغ سے پہلے اس کا ولی تھا دوبارہ وہی ولی ہو جائے گا، یہ حکم حنفیہ کی راجح رائے اور شافعیہ کے قول کے مطابق ہے[2]۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ولایت قاضی کو حاصل ہوگی اور جو افراد اس کے بلوغ سے پہلے اس کے ولی تھے مثلاً باپ دادا وہ ولی نہیں ہو سکتے، کیوں کہ بالغ ہوتے

---

(۱) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ولایت پہلے، باپ کے لیے ہے پھر باپ کے وصی کے لیے، پھر حاکم کے لیے پھر اس شخص کے لیے جسے حاکم امین مقرر کرے۔ دادا وغیرہ رشتہ داروں کے لیے ولایت نہیں ہے (الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۲۹۲؛ غایة المنتہی، ۲: ۱۴۰)؛ شافعیہ کے نزدیک ولایت پہلے باپ کے لیے ہے پھر دادا کے لیے پھر ان دونوں کے وصی کے لیے، پھر قاضی یعنی عادل امین حاکم کے لیے (نہایة المحتاج، ۳: ۳۵۵)۔

(۲) تبیین الحقائق، ۵: ۱۹۵ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۷۱؛ نہایة المحتاج، ۳: ۳۵۶۔

ہی ان کی ولایت ختم ہو گئی تھی۔ چوں کہ وہ عقل و خرد کے ساتھ بالغ ہوا تھا اور جو چیز ایک بار ساقط ہو جائے وہ واپس نہیں آتی[۱]۔

شام کے پرسنل لاء نے اپنی دفعہ ۲۰۰ میں دوسری رائے کو اختیار کرتے ہوئے کہا ہے "دیوانے اور مجنون کو اپنی ذات کے لیے تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا اور دستاویزی حکم کے ذریعے ان کا نگران مقرر کیا جائے گا"۔ اس دفعہ کا مفہوم یہ ہے کہ دیوانے اور پاگل شخص کے تصرفات باطل سمجھے جائیں گے، خواہ انہوں نے پابندی عائد ہونے کے ماہ سے پہلے وہ تصرفات کیے ہوں، تاکہ ان کی بہتری کی رعایت ملحوظ رکھی جائے۔

شام کے سول لاء کی دفعہ ۱۱۵ میں دیوانے اور پاگل شخص کے تصرفات باطل قرار نہیں پائیں گے۔ البتہ پابندی عائد ہونے کے مہینے کے بعد کے تصرفات باطل ہوں گے تاکہ معاملات کے تسلسل کو برقرار رکھا جائے، البتہ دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ:

۱۔ اگر پابندی عائد ہونے کے ماہ کے بعد کسی دیوانے یا مجنون نے کوئی تصرف کیا تو وہ باطل ہو گا۔

۲۔ اگر پابندی عائد ہونے کے ماہ سے پہلے تصرف کیا تو باطل نہیں ہو گا البتہ اگر معاہدہ کرتے وقت یہ بات عام طور پر مشہور تھی کہ یہ شخص پاگل یا دیوانہ ہے یا دوسرے فریق کے پاس اس کا ثبوت موجود ہو تو تصرف باطل قرار پائے گا۔

---

(۱) غاية المنتهى، ۲: ۱۴۲؛ الشرح الكبير للدردير، ۳: ۲۹۲۔

بے وقوف اور کم فہم شخص پر ولایت کا حق: قاضی کو حاصل ہے، اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے[1]۔ ان پر پابندی قاضی کے فیصلے پر موقوف ہے تاکہ ان کے مال کی حفاظت ہو سکے اور ان کے مفادات کا خیال رکھا جاسکے۔

لہٰذا ان پر پابندی عائد ہونے سے پہلے کے ان کے تصرفات صحیح ہوں گے اور نافذ ہو جائیں گے۔ شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۲۰۰ / ۲ میں اس کی تصریح موجود ہے کہ:

"بے وقوف اور بے خبر فرد پر عدالتی حکم کے ذریعے پابندی عائد کی جاسکتی ہے اور عدالتی حکم سے پہلے کے ان کے تصرفات نافذ ہوں گے۔ اور پابندی کے حکم کے تحت یا الگ دستاویز کے ذریعے ان کے لیے نگران مقرر کیا جائے گا"۔

شام کے سول لاء نے ناسمجھ یا بے قوف فرد کے تصرفات باطل قرار دینے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ وہ پابندی عائد ہونے کے ماہ سے باطل ہوں گے، البتہ دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جن کا دفعہ ۱۱۶ میں ذکر کیا گیا ہے۔

۱۔ پابندی عائد ہونے کے ماہ کے بعد اگر کسی ناسمجھ یا بے قوف شخص نے کوئی تصرف کیا تو اس تصرف پر وہی احکام لاگو ہوں گے جو باشعور نابالغ لڑکے کے تصرفات پر لاگو ہوتے ہیں۔

۲۔ پابندی عائد ہونے کے ماہ سے پہلے کے تصرف باطل قرار نہیں پائیں گے اور نہ انہیں باطل قرار دیا جاسکے گا بشرطیکہ وہ استحصال اور فریب دہی پر مبنی نہ ہوں۔

---

(۱) غاية المنتهى، ۲: ۱۴۲؛ الشرح الكبير للدردير، ۳: ۲۹۲۔، مغنى المحتاج، ۲: ۱۷۰۔

عدالتی وکالت بھی ولایت کی ایک قسم ہے جسے قوانین نے تین صورتوں میں تسلیم کیا ہے:

ا۔ گم شدہ اور غائب : شام کے پرسنل لاء نے دفعہ ۲۰۲۔۲۰۶ میں گم شدہ اور غائب افراد سے متعلق احکام واصول بیان کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ گم شدہ وہ شخص ہے جس کی زندگی اور موت کے بارے میں علم نہ ہو، یا اس کی زندگی کے بارے میں معلوم ہو لیکن اس کی موجودگی کی جگہ کا علم نہ ہو (مادہ ۲۰۲) تو وہ بھی گم شدہ (مفقود) سمجھا جائے گا۔ غائب وہ شخص ہے جو ایسے حالات کا شکار ہو جائے کہ واپس اپنے مقام پر یا اپنے ادارے میں بذات خود یا اپنے وکیل کے ذریعے ایک سال تک نہ آسکتا ہو، جس کی وجہ سے اس کے اپنے یا کسی دوسرے کے مفادات متاثر ہوتے ہوں۔

گم شدہ (مفقود) کی بیوی کا حکم اس قانون کی دفعہ ۱۰۹ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی عورت کا شوہر کسی معقول عذر کے بغیر غائب ہو جائے یا اُسے تین سال سے زائد سزائے قید ہو جائے تو اس کی بیوی کا یہ حق ہے کہ وہ شوہر کے غائب یا قید ہونے کے ایک سال بعد قاضی کی عدالت میں طلاق کا مقدمہ دائر کر دے، خواہ شوہر کا مال بیوی کے اخراجات کی کفالت کے لیے موجود ہو۔

اس دفعہ میں غیر حاضری کی بناء پر میاں بیوی میں تفریق کا حق مالکی مذہب کی مستند رائے کی بنیاد پر ہے۔

گم شدہ (مفقود) کے مال کے بارے میں اس قانون کی دفعہ ۳۰۲ میں یہ حکم دیا گیا ہے:

ا۔ مورث کے مال میں سے گم شدہ فرد کا حق (ترکہ میں سے حصہ) محفوظ رکھا جائے۔ اگر وہ زندہ ہوگا تو لے لے گا اور اگر اس کی موت کا فیصلہ کر دیا گیا تو مورث کی وفات کے وقت جو ورثاء ترکے کے مستحق تھے ان میں تقسیم کر دیا جائے۔

۲۔ اگر گم شدہ فرد کی موت کے فیصلے کے بعد وہ شخص زندہ دریافت ہو گیا تو ورثاء کے قبضے سے اپنے حصے کا ترکہ حاصل کر سکے گا اور خود گم شدہ فرد کا مال اس کے فوت ہونے سے پہلے یا اس کی موت کے حکم سے پہلے تقسیم نہ کیا جائے اور ترکہ تقسیم کرنے کے لیے موت کا حکم اس وقت دیا جائے گا جب کہ گم شدہ فرد کی عمر اسی سال ہو جائے۔ (مادہ ۲۰۵)۔

۲۔ گونگے، بہرے اور اندھے افراد

شام کا سول لاء دفعہ ۱۱۸ میں کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص گونگا اور بہرا ہو یا اندھا اور بہرا ہو یا اندھا اور گونگا ہو جس کی وجہ سے اس کے لیے اپنے ارادے کا اظہار مشکل ہو تو عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے لیے کوئی عدالتی معاون مقرر کر دے جو اس کے تصرفات میں اس کی معاونت کرے تاکہ اس کے مفادات کا تحفظ ہو سکے۔

۳۔ سخت سزائے قید یا بیڑیاں ڈالنے کے متعلق افراد کا حکم

شام کے قانون جرم وسزا کی دفعہ ۵۰ میں ایسے شخص کے بارے میں جسے سخت سزائے قید کا حکم سنایا گیا ہو یا قید کے ساتھ بیڑیاں ڈالنے کا حکم بھی دیا گیا ہو، کہا گیا ہے کہ اس پر پابندی عائد کر دی جائے اور اس کو مالی تصرفات سے روک کر اس کے اموال کی نگرانی کے لیے وصی مقرر کر دیا جائے۔ قانون کا متن یہ ہے:

ا۔ ہر وہ شخص جسے سخت سزائے قید یا بیڑیاں ڈالنے کی سزا دی گئی ہو دوران سزا اس پر پابندی عائد رہے گی اور اس کے ذاتی حقوق (مثلاً طلاق) کے سوا باقی تمام حقوق کی ادائیگی اس کے وصی کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ وصی کی تقرری سے متعلق تصرف سے روکے گئے افراد کے لیے اوصیاء کے تقرر کے پرسنل لاء پر عمل کیا جائے گا۔ ایسا شخص جو عمل، ارادہ یا تصرف کرے گا وہ مطلقاً باطل قرار پائے گا اور اس سلسلے میں دوسرے افراد جنہوں نے نیک نیتی سے کوئی معاہدہ کیا ہو گا ان کے مفادات کا تحفظ کیا جائے گا۔ ایسے شخص کی آمدنی میں سے اُسے کوئی چیز نہیں دی جائے گی بجز اس رقم کے جس کی قانون اور جیلوں سے متعلق ادارے اجازت دیں۔

ولایت کا آغاز

افراد کی ولادت کے وقت سے ان پر ولایت کا حق شروع ہوتا ہے اور عقل و دانش کی عمر کو پہنچنے تک جاری رہتا ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک ماں کے پیٹ میں بچے پر کسی کو ولایت حاصل نہیں۔ اگر کسی شخص نے اس کے لیے کوئی چیز خریدی یا اُسے ہبہ کی تو وہ اگر زندہ پیدا ہو اتب بھی اس کا مالک نہیں ہو گا۔ اُسے وہی چار لازمی حقوق حاصل ہوں گے، جن کا اوپر ذکر کیا گیا۔

لیکن شام کے پرسنل لاء نے دفعہ ۱۷۶ میں فقہ زیدیہ اور مصر میں سن ۱۹۵۲ء میں مال پر ولایت کے قانون کے مطابق باپ یا دادا کو حمل کا وصی مقرر کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ہمارے خیال میں اس سے صرف مال کے تحفظ کے لیے امین مقرر کرنا مراد نہیں ہے، جیسا کہ اکثر شارحین کی رائے ہے بلکہ اس وصی کو وہ تمام اختیارات حاصل ہوں گے جو بالعموم اوصیاء کو حاصل ہوتے ہیں۔ کیوں کہ اس قانون میں قید نہیں اور قانون کی رو سے نامکمل

اہلیت کے حامل فرد اور حمل کے وصی کو ایک ہی سیاق میں ایک ہی دفعہ کے تحت ذکر کر کے ان کو یکساں حیثیت دی گئی ہے۔ نیز وصی مقرر کرنے کا مقصد بھی اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ وصی جنین کے مفادات کا تحفظ کرے اور اس کے مال کی صرف حفاظت ہی نہ کرے بلکہ اس میں اضافے کی تدبیر بھی کرے۔

ولی کی شرائط

ولایت دوسرے کے اموال اور اس کے اعمال کے بارے میں ایک بھاری ذمہ داری کا نام ہے جس کی بناء پر بالعموم تصرفات نافذ ہوتے ہیں، اس لیے ولی خواہ خاص ہو جیسے باپ یا دادا یا عام ہو جیسے قاضی، ناظم وقف یا خیراتی ادارے کا مدیر، اس کے لیے کچھ شرائط مقرر ہیں جن کا اس کی ذات اور اس کے تصرفات میں ہونا ضروری ہے[1]۔

۱۔ بلوغ اور عقل کے باعث اس میں اہلیت أدا مکمل ہو: دیوانے اور نابالغ لڑکے کو حق ولایت حاصل نہیں ہوتا کیوں کہ وہ اپنی ذات کے لیے ولی نہیں ہو سکتے تو دوسرے کے لیے کیسے ولی ہو سکیں گے۔ جو چیز خود کسی کے پاس نہ ہو وہ دوسرے کو کب دے سکتا ہے۔

۲۔ ولی اور جس فرد کا ولی ہے دونوں کا دین ایک ہو: غیر مسلم، مسلمان کا اور مسلمان غیر مسلم کا ولی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ دین میں اتحاد بالعموم شفقت اور مفادات کے تحفظ کا باعث ہوتا ہے۔

---

(۱) مختصر الطحاوی، ۱۶۰ وبعد؛ البدائع، ۵: ۱۵۳؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۵: ۴۹۵۔

۳۔ عادل ہو، یعنی دینی، اخلاقی اور حسن معاملات کے امور میں مستحکم ہو[1] فاسق ولی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ فسق کی وجہ سے دوسروں کے مفادات کے تحفظ میں اس پر الزام عائد ہو سکتا ہے۔

۴۔ امانت کے ساتھ تصرفات پر قدرت: ولایت کا مقصد یہ ہے کہ جس پر ولایت حاصل ہو اس کے مفادات کا تحفظ کیا جائے۔ اگر ولی امانت دار نہیں یا تصرفات پر قدرت نہیں رکھتا تو مقصد حاصل نہیں ہو سکتا[2]۔

۵۔ جس پر ولایت حاصل ہو اس کے مفادات کی رعایت: کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ، الاسراء ۱۷ : ۳۴ (یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ مگر ایسے طریقے سے جو بہت عمدہ ہو)۔ ولی کوئی ایسا تصرف کرنے کا مجاز نہیں جس سے اس شخص کو محض نقصان ہو جس پر اسے ولایت حاصل ہے۔ مثلاً اس کے مال سے ہبہ کرنا یا

---

(۱) دفعہ ۱/۱۷۸ میں ہے: "ضروری ہے کہ وصی عادل ہو سرپرستی کی ذمہ داریاں پوری کرنے پر قادر ہو، کامل اہلیت کا حامل ہو اور نامکمل اہلیت والے فرد کا ہم مذہب ہو"۔

(۲) شام کے پرسنل لاء نے دفعہ ۲/۱۷۸ کے تحت مندرجہ ذیل حالات میں وصی کو ولایت کے حق کے استعمال سے روک دیا ہے۔ اس کا متن یہ ہے: وصی نہیں ہو سکتا:

الف۔ ایسا شخص جس کے خلاف چوری یا بد دیانتی کا، دھوکا دہی یا کسی اخلاقی جرم کا فیصلہ کیا گیا ہو۔

ب۔ جسے دیوالیہ قرار دیا گیا ہو تا آنکہ دوبارہ اپنا اعتبار بحال کرے۔

ج۔ جسے باپ نے یا باپ کی غیر موجودگی کی صورت میں دادا نے اپنی وفات سے پہلے وصی ہونے سے معزول کر دیا ہو اور یہ امر دستاویز سے ثابت ہو۔

د۔ ایسا شخص جس کے اپنے یا اس کے اصول وفروع یا بیوی/ خاوند میں سے کسی کا اس شخص کے ساتھ عدالتی نزاع ہو جس کا اسے وصی مقرر کیا گیا ہے یا ایسا خاندانی جھگڑا ہو جس سے اس کے مفادات متأثر ہونے کا اندیشہ ہو۔

صدقہ دینا یا مارکیٹ ریٹ سے کم پر خرید وفروخت کرنا یا طلاق دینا۔ اگر اس تصرف کو خود ولی پر نافذ کرنا ممکن ہو تو ایسا تصرف ولی پر نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل قرار پائے گا۔

البتہ ایسے تصرفات جو محض نفع بخش ہوں جیسے ہدیہ اور وصیت قبول کرنا یا مالی ضمانت یا ایسے تصرفات جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو مثلاً مارکیٹ ریٹ کے معمولی فرق سے یا مارکیٹ ریٹ پر خرید وفروخت تو ایسے تصرفات صحیح ہوں گے اور نافذ ہو جائیں گے۔

اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط ولی میں نہ پائی جائے تو قاضی کو حق ہے کہ ولی میں اہلیت کی کمی یا کفر یا فسق کی وجہ سے اُسے تبدیل کر دے اور اگر ولی امانت دار نہ ہو تو قاضی اس کے ساتھ کوئی دوسرا مددگار ولی متعین کر دے۔

ولی کے تصرفات اور اس کا دائرہ کار

ولی کی شرائط کے بیان سے واضح ہو جاتا ہے کہ ولی کو کوئی ایسا تصرف کرنے کا حق نہیں ہے جس میں اس فرد کو محض نقصان ہو جس کا وہ ولی ہے مثلاً اس کے مال سے صدقہ کرنا۔ اسے ایسے تصرفات کرنے کا حق ہے جس میں اس کے زیرِ سرپرستی فرد کا مفاد ہو جیسے اس کے مال کی حفاظت اور اس کا انتظام وانصرام اور اس میں اضافے کی کوششیں، اور ضروری اخراجات، لازمی اشیاء کی خریداری، منقولہ اشیاء کی فروخت۔ اگر چھوٹے بچے کے پاس اپنا مال نہ ہو تو باپ کے لیے ضروری ہے کہ اپنے مال میں سے اس کے اخراجات کی کفالت کرے، کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، البقرہ ۲ : ۲۳۳ (باپ کے ذمے ہے دودھ پلانے والی مطلقہ ماؤں کا نان نفقہ اور لباس، دستور کے مطابق)۔ اگر چھوٹے بچے کا اپنا مال ہو تو اس میں سے خرچ کیا جائے اور اگر باپ محتاج ہے تو وہ چھوٹے بچے کے مال سے ضروری خرچ لے سکتا ہے، کیوں کہ ارشاد ہے: وَمَن كَانَ

غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ، النساء ۴:۶ (جو غنی ہے وہ بچتا رہے اور جو فقیر ہے وہ دستور کے مطابق کھا سکتا ہے)۔

نامکمل اہلیت والے فرد کی غیر منقولہ جائداد کے بارے میں حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ اسے مارکیٹ ریٹ پر یا اس سے زائد پر فروخت کر دے۔ حنفیہ کے متأخرین فقہاء وصی کے لیے اسے جائز قرار نہیں دیتے۔ البتہ اگر کوئی مجبوری ہو مثلاً کوئی قرض ادا کرنا ہے جسے ادا کرنے کی اور کوئی صورت نہ ہوں بجز اس کے کہ غیر منقولہ جائداد فروخت کی جائے، تو اس صورت میں جائز ہے[1]۔

شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۲/۱۷۲ میں ہے کہ باپ یا کسی دوسرے وصی کے لیے نامکمل اہلیت کے حامل فرد کی غیر منقولہ جائداد کو قاضی کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا یا رہن رکھنا جائز نہیں[2]۔ قاضی ضرورت کا جائزہ لے کر مثلاً اخراجات کے لیے یا قرض ادا کرنے کے لیے فروخت کرنے کی ضرورت ہو تو اجازت دے سکتا ہے۔

یہ ولی کے اختیارات اور اس کے دائرہ کار کے بارے میں ایک اجمالی بیان ہے۔ اگر ہر قسم کے ولی کے الگ الگ اختیارات اور تصرفات کی حدود دیکھنا چاہیں تو کتب فقہ کی طرف رجوع کریں[3]۔

---

(۱) تکملة فتح القدیر مع العنایة، ۸: ۴۹۹ وبعد؛ مجمع الضمانات للبغدادی، ۴۰۸۔

(۲) شام کے قانون کی دفعہ ۱۸۲ میں ہے کہ وصی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ جس کا وصی ہے اس کی ملکیت سے مال نکالنے کا کوئی تصرف براہ راست عدالتی فیصلے کے بغیر کرے۔

(۳) دیکھیے: الدرالمختار علی رد المحتار، ۵: ۴۹۴ وبعد؛ تکملة الفتح، ۸: ۴۹۸ وبعد؛ مجمع الضمانات، ۴۰۷ وبعد۔

وکالت

وکالت سے مراد ہے کسی کی زندگی میں اس کی قانونی نیابت کرنا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ بھی ولایت کی ایک قسم ہے۔اس میں درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے۔ وکالت کی تعریف، اس کا رکن، شرائط، وکالت کی اقسام، وکیل کے تصرفات، کیا وکیل آگے کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔ کیا کئی وکیل ہو سکتے ہیں۔ پیغام رساں اور وکیل میں فرق، وکالت کی صورت میں معاہدے کا حکم اور اس کے حقوق، وکالت کا خلاصہ۔

وکالت کی تعریف اور اس کا شرعی جواز

لغت میں وکالت سے مراد یا تو حفاظت لی جاتی ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (آل عمران ۳: ۱۷۳) میں محافظ مراد ہے یا سپردگی جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ، ابراہیم ۱۴: ۱۲ (اللہ پر بھروسہ کرنے والے اپنے معاملات اس کے سپرد کر دیں) اور إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ، ہود ۱۱ :۵۶ (میں اللہ پر جو میرا اور تمہارا (سب کا) پروردگار ہے بھروسا رکھتا ہوں (زمین) پر جو چلنے پھرنے والا ہے وہ اس کو چوٹی سے پکڑے ہوئے ہے۔ بے شک میرا پروردگار سیدھے راستے پر ہے) اور کہا جاتا ہے: وکل امرہ الی فلان یعنی وہ اپنا معاملہ فلاں کے حوالہ کر کے بے فکر ہو گیا۔

فقہاء اس سے دو معنی مراد لیتے ہیں۔ اگرچہ پہلا مفہوم ثانوی اور دوسرا اصلی ہے۔
وکالت کی تعریف میں حنفیہ کی عبارت یہ ہے:(۱) کسی جائز معلوم تصرف کے لیے کسی دوسرے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کرنا۔ یعنی تصرف اور حفاظت کا کام وکیل کے سپرد کر دینا۔
مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے یوں تعریف کی ہے:(۲) کسی شخص کا کوئی ایسا کام کسی دوسرے کے سپرد کر دینا جس میں نیابت ہو سکتی ہو تا کہ وہ دوسرا شخص وہ کام اس کی زندگی میں انجام دے۔
اور جس کام میں نیابت ہو سکتی ہو اس کا اصول یہ ہے:

ہر وہ تصرف جو کسی شخص کے لیے خود کرنا ہو، خواہ ابتدا سے اس کے لیے کسی کو وکیل بنانا بھی جائز ہے۔ لوگ قدیم دور سے آج تک اپنے بے شمار حالات اور امور میں اپنے روز مرہ کے کاموں میں کسی دوسرے کو وکیل بناتے رہے ہیں، یا تو اس وجہ سے خود وہ کام نہیں کر سکتے تھے یا نہیں کرنا چاہتے تھے، جیسا کہ لوگوں کا حاکم یا وزیر کو اپنے معاملات کے لیے وکیل بنانا یا اس وجہ سے کہ خود اسے انجام دینے سے عاجز ہیں جیسے مقدمات میں قانونی ماہرین کو وکیل بنانا اور تجارتی معاملات میں تجارت پیشہ افراد کو وکیل بنانا۔

یہی وجہ ہے کہ قوانین سماویہ نے وکالت کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں اصحاب کہف کے قصہ میں ہے: فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ، الکہف ۱۸: ۱۹ (اپنے میں سے ایک کو یہ نقدی دے کر شہر بھیجو، وہ دیکھے کہ کونسا شخص صاف ستھرا کھانا تیار کرتا ہے اس سے تمہارے لیے کھانا لے آئے)۔ سنت نبویہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکیم بن حزام (یا عروہ بارقی) کو قربانی

---

(۱) تبيين الحقائق، ۴: ۲۵۴؛ البدائع، ۲: ۱۹؛ رد المحتار، ۴: ۴۱۷۔

(۲) مغني المحتاج، ۲: ۲۱۷؛ الشرح الكبير للدردير، ۳: ۳۷۷؛ غاية المنتهى، ۲: ۱۴۷۔

کی بکری خریدنے کے لیے وکیل بنایا[1] اور ام حبیبہ بنت ابی سفیان سے جب کہ وہ حبشہ میں تھیں عمرو بن امیہ الضمری کو وکیل بنا کر بھیجا[2]۔ نیز آپؐ نے کئی ایک سرکاری کاموں کے لیے لوگوں کو وکیل بنایا مثلاً زکوٰۃ جمع کرنا، لشکروں کی تیاری اور صوبوں کے انتظامات چلانا۔

وکالت کی اجرت

اجرت لے کر وکالت کرنا

وکالت، اجرت لے کر اور بلامعاوضہ دونوں طرح جائز ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ صدقات (زکوٰۃ) جمع کرنے کے لیے عمال بھیجتے تھے اور ان کے لیے اجرت مقرر کر دیتے تھے[3]۔ اگر معاوضے کے ساتھ وکالت کا معاہدہ طے ہو تو معاہدہ لازم ہو جاتا ہے اور وکیل اجیر کے حکم میں ہوتا ہے یعنی وکیل کے لیے وہ کام کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور کسی ایسے عذر کے بغیر جو وکیل کے لیے کام کی عدم تکمیل کو مباح کر دے وکیل کے لیے وہ کام چھوڑ دینا جائز نہیں۔ اگر اجرت کا صراحتاً ذکر نہ کیا گیا ہو تو عرف میں جو اجرت طے ہوگی وہی دینا ہوگی۔ اگر عرف میں ان وکلاء کے لیے اجرت کا دستور ہو مثلاً قانونی ماہرین کی اجرت یا خرید و فروخت کرانے والے ایجنٹ تو انہیں اجرت مثل (مارکیٹ ریٹ پر اجرت) دینا ضروری ہوگا۔ اور جیسا عرف میں طے ہو اسی کے مطابق معاہدے کے دونوں فریقوں میں

---

(۱) حکیم بن حزام کو وکیل بنانے کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے خود حکیم سے روایت کی اور عروہ بارقی کو وکیل بنانے کی روایت احمد، بخاری، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارقطنی نے خود عروہ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۲۷۰)۔

(۲) ابوداؤد، ۱: ۴۶۸۔

(۳) تلخیص الحبیر، ۱: ۱۷۶، ۲۵۱، ۲۷۵۔

سے ایک فریق دوسرے کو ادا کرے گا۔ اور اگر اس نوعیت کی وکالت بلا معاوضہ ہوتی ہے تو اُسے بلا معاوضہ اور بھلائی کے کام کے طور پر لیا جائے گا جیسا کہ وکالت میں اصل یہی ہے کہ بلا معاوضہ ہو اور نیکی کے کام میں تعاون کے لیے اجرت کے بغیر وکالت کی جائے۔ اگر وکالت بلا معاوضہ ہو تو ایسی وکالت میں وکیل کے لیے وکالت جاری رکھنا ضروری نہیں بلکہ وہ کسی بھی وقت وکالت سے دست بردار ہو سکتا ہے۔ یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[1] جب کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ وکالت خواہ معاوضے پر ہو تب بھی دونوں جانب سے اس کی پابندی لازمی نہیں ہے[2]۔

وکالت کا رکن

وکالت کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ ایجاب مؤکل کی طرف سے ہو کہ وہ یوں کہے کہ میں نے آپ کو فلاں کام کا وکیل بنایا یا فلاں کام کریں یا میں نے آپ کو فلاں کام کرنے کی اجازت دی وغیرہ اور قبول وکیل کی طرف سے ہو کہ وہ یوں کہے: میں نے قبول کیا وغیرہ۔ ضروری نہیں کہ وکیل کی طرف سے الفاظ اور قول کے ذریعے اُسے قبول کیا جائے عملاً بھی قبول کیا جا سکتا ہے، یعنی جب وکیل کو اپنے وکیل بنائے جانے کا علم ہو اور وہ مطلوبہ کام شروع کر دے تو اُسے قبولیت سمجھا جائے گا۔ وکالت میں (جیسا کہ مجلس عقد کی بحث میں ہم نے دیکھا ہے) ایک ہی مجلس میں ایجاب و قبول ضروری نہیں بلکہ یہ کافی ہے کہ وکیل بنائے جانے کا علم ہو اور اس کے بعد تصرف شروع کر دیا جائے۔

---

(۱) تکملة فتح القدیر، ۶ :۱۲۳؛ المغنی، ۵: ۸۵؛ القوانین الفقهیة، ۳۲۹؛ الشرح الکبیر، ۳: ۳۹۶ وبعدہ۔

(۲) نهایة المحتاج، ۴: ۳۸ وبعدہ۔

بلامعاوضہ وکالت ایک جائز کام ہے لیکن لازمی نہیں[1]، یعنی دونوں فریق جب چاہیں اُسے منسوخ کرسکتے ہیں۔

وکالت میں مطلقاً تصرف کا اختیار دیا جاتا ہے اس لیے درست ہے کہ کسی شخص کو فوری طور پر وکیل بنایا جائے مثلاً کہا جائے کہ آپ اب سے فلاں کام میں میرے وکیل ہیں، جب کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک[2] مستقبل میں کسی وقت سے وکیل بنایا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ آپ میرے فلاں مقدمہ میں اگلے مہینے سے وکیل ہوں گے یا کسی شرط سے معلق کر دیا جائے مثلاً اگر فلاں شخص آگیا تو آپ اس کتاب کی فروخت میں میرے وکیل ہوں گے، کیوں کہ لوگوں کو اس طرح کے معاملات میں ایسے امور کی ضرورت پیش آتی ہے۔

شافعیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ وکالت کو کسی صفت یا وقت کے ساتھ مشروط کرنا درست نہیں مثلاً اگر زید آگیا یا مہینے کے شروع سے میں فلاں کام میں آپ کو وکیل بناتا ہوں، کیوں کہ مشروط کرنے میں دھوکا دہی کا احتمال ہو سکتا ہے۔ البتہ ان کے نزدیک یہ جائز ہے وکیل تو فوراً بنالیا جائے لیکن کام شروع کرنے کو کسی وقت سے مشروط کرلیا جائے مثلاً آپ آج سے اس زمین کی فروخت میں میرے وکیل ہیں لیکن اسے ایک مہینہ سے پہلے فروخت نہ کریں یا اس وقت فروخت کریں جب میں اپنی نوکری چھوڑ دوں۔

---

(۱) بداية المجتهد، ۲: ۲۹۷؛ المغنی، ۵: ۱۱۳؛ غاية المنتهی، ۲: ۱۵۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۳۱ وبعد، الدرالمختار، ۴: ۴۳۳۔

(۲) البدائع، ۶: ۲۰؛ غاية المنتهی، ۲: ۱۴۷؛ المغنی، ۵: ۸۵۔

وکالت کی شرائط

وکالت کے درست ہونے کے لیے وکیل، مؤکل اور اس معاملے کے بارے میں جس میں وکالت کی گئی ہے کی کچھ شرائط ہیں:

مؤکل کی شرائط

مؤکل میں شرط یہ ہے کہ جس تصرف کا وہ کسی کو وکیل بناتا ہے اس تصرف کا خود مالک یعنی اسے خود انجام دینے کا اہل ہو، کیوں کہ جو شخص خود کسی چیز کا مالک نہ ہو وہ کسی دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا۔ جس شخص میں سرے سے اہلیت نہ ہو مثلاً دیوانہ یا بے شعور بچہ وہ کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا جس کی اہلیت نامکمل ہو مثلاً باشعور نابالغ وہ ایسے معاملات میں جو محض نقصان دہ ہیں مثلاً طلاق اور ہبہ وغیرہ ان میں کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا۔ البتہ باشعور نابالغ ایسے معاملات میں وکیل بنا سکتا ہے جو اس کے لیے نفع بخش ہوں مثلاً ہدیہ قبول کرنا۔ نیز ولی کی اجازت سے ایسے معاملات میں بھی وکیل بنا سکتا ہے جن میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہو مثلاً خرید وفروخت اور کرایہ داری۔ جس شخص پر بے وقوفی اور کم علمی کے باعث پابندی لگادی گئی ہو اس کا مباح تصرفات میں کسی کو وکیل بنانا جائز ہے۔ نیز حنفیہ کے نزدیک عورت کسی شخص کو اپنا نکاح کروانے میں وکیل بنا سکتی ہے[1]۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے[2] کہ بچہ مطلقاً کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا کیوں کہ وہ خود کسی تصرف کی اہلیت نہیں رکھتا۔ نیز کوئی

---

(۱) البدائع، ۶: ۲۰؛ تکملة فتح القدير، ۶: ۱۲۔

(۲) الفقه على المذاهب الاربعة، ۳: ۲۳۶ وبعد؛ مغني المحتاج، ۲: ۲۱۷؛ المهذب، ۱: ۳۴۹۔

عورت کسی دوسری عورت کو اپنا عقد نکاح کرنے کے لیے وکیل نہیں بنا سکتی، البتہ مالکیہ کے نزدیک مرد کو وکیل بنا سکتی ہے۔

وکیل کی شرائط

وکیل کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ عاقل ہو، باشعور فرد وکیل ہو سکتا ہے خواہ اُسے کاروبار کرنے کی اجازت ہو یا کاروبار کرنے پر پابندی ہو۔ دیوانہ، پاگل اور بے شعور فرد تصرفات میں وکیل نہیں ہو سکتا کیوں کہ ان کی بات کا اعتبار نہیں ہے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے[۱]۔

حنفیہ کے سوا فقہاء کی رائے یہ ہے کہ[۲] لڑکے کی وکالت درست نہیں کیوں کہ وہ شرعی احکام کا مکلّف نہیں۔ جب اس کا اپنی ذات کے لیے تصرف صحیح نہیں ہے تو دوسرے کا وکیل بننا بھی درست نہیں۔ نیز کوئی عورت عقد نکاح میں کسی دوسری عورت کی وکیل نہیں ہو سکتی کیوں کہ جب ایک عورت خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی تو وہ کسی دوسری کا نکاح کیسے کر سکتی ہے۔

جس چیز کے بارے میں وکالت کی گئی ہو اس کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں:[۳]

۱۔ وہ چیز وکیل کو معلوم ہو: کسی ایسی چیز کے بارے میں وکالت درست نہیں جس کے بارے میں سرے سے علم نہ ہو مثلاً یہ کہا جائے: میرے لیے کوئی زمین یا کوئی موتی یا کوئی گھر

---

(۱) المبسوط، ۱۹ :۱۵۸؛ البدائع، ۶: ۲۰؛ رد المحتار، ۴ :۴۱۷۔

(۲) بدایة المجتهد، ۲ :۲۹۷۔

(۳) البدائع، ۶: ۲۱ وبعد؛ بدایة المجتهد، ۲: ۲۹۷؛ الشرح الکبیر، ۳:۳۷۷ وبعد، مغنی المحتاج، ۲: ۲۱۹ وبعد؛ المغنی، ۵ :۸۳۔

خریدو۔ اگر اس چیز کے بارے میں معمولی جہالت ہو تو وکالت جائز ہے، مثلاً کہا جائے میرے لیے انگریزی اون خرید، یا میرے لیے اس قیمت پر اون خریدو۔

۲۔ شرعاً وہ تصرف جائز ہو: شرعاً کسی حرام فعل پر کسی کو وکیل نہیں بنایا جا سکتا مثلاً غصب کرنے کے لیے یا کسی دوسرے پر زیادتی کرنے کے لیے۔

۳۔ ایسا فعل ہو جس میں نیابت ہو سکتی ہو مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، صدقہ، امانتوں کی واپسی اور قرضوں کی ادائیگی۔

اگر تصرفات کو اس حوالے سے دیکھیں کہ ان میں سے کون سے نیابت قبول کرتے ہیں اور کون سے ایسے ہیں جن میں نیابت درست نہیں تو ان کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جو بالاتفاق نیابت قبول کرتے ہیں، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی۔

۲۔ جو بالاتفاق نیابت قبول نہیں کرتے، مثلاً قسم، محض ذاتی عبادات جیسے نماز، روزہ اور حدث سے پاک ہونا۔

۳۔ وہ تصرفات جن میں اختلاف ہے مثلاً قصاص کی ادائیگی اور حدود شرعیہ، حنفیہ کے نزدیک[1] ان میں کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں، کیوں کہ ان کے نفاذ کے وقت مؤکل کی حاضری ضروری ہے، پس اس کی غیر حاضری سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور حدود شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

---

(۱) المبسوط، ۱۹: ۹، ۱۰۶؛ فتح القدیر، ۶: ۱۰۴؛ البدائع، ۶: ۲۱؛ ردالمحتار والدرالمختار، ۴: ۱۸ء

حنفیہ کے سوا فقہاء[۱] کی رائے یہ ہے کہ حدود وقصاص کی ادائیگی میں وکیل بنانا جائز ہے، خواہ مؤکل موجود ہو یا غائب ہو؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کسی مجبوری کے تحت اس کے لیے حاضر ہونا ممکن نہ ہو، مزید یہ کہ وکیل اصل فرد کی طرح ہوتا ہے۔

وکالت کی اقسام

وکالت کی متعدد اقسام ہیں۔

ا۔ وکالت خاص اور وکالت عام

وکالت کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام[۲]۔

وکالت خاص: اس سے مراد یہ ہے کہ کسی خاص متعین تصرف میں کسی کو وکیل بنایا جائے مثلاً کسی متعین زمین یا گاڑی کو فروخت کرنے میں یا کسی متعین جائداد کی کرایہ داری میں یا کسی متعین مقدمے میں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ وکیل اپنے آپ کو اسی معاملے تک محدود رکھے گا ورنہ وہ فضولی (unauthorized agent) ہو جائے گا۔

وکالت عام: اس سے مراد ہر تصرف اور ہر چیز میں وکیل عام بنا دینا ہے مثلاً کہا جائے کہ آپ میرے تمام تصرفات میں یا ہر شے میں میرے وکیل ہیں۔ جو چاہیں میرے لیے خریدیں، یا جو چاہیں کریں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جن تصرفات کا مؤکل کو اختیار ہوتا ہے اور جن میں وکیل بنانا جائز ہے ان تمام تصرفات کا وکیل کو اختیار ہو گا۔ البتہ مؤکل کو نقصان

(۱) بدایۃ المجتهد، ۲: ۲۹۷؛ الشرح الكبير، ۳: ۳۷۸؛ المغنی، ۵: ۸۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۱؛ المهذب، ۱: ۳۴۹۔

(۲) الدرالمختار وحاشية ابن عابدين، ۴: ۴۱۲؛ بداية المجتهد، ۲: ۲۹۷۔

پہنچانے والے تصرفات مثلاً ہبہ، صدقہ اور وقف وغیرہ اور کسی کو بری کر دینا مثلاً طلاق دینا، قرض معاف کر دینا وغیرہ اس سے مستثنیٰ ہیں وکیل نہ تو مؤکل کا مال ہبہ میں دے سکتا ہے اور نہ اس کی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے۔ جب تک کہ مؤکل صراحتاً اس کی اجازت نہ دے۔

۲۔ مقید اور مطلق وکالت

کبھی وکالت مقید ہوتی ہے اور کبھی مطلق[1]۔

مقید وکالت: مقید وکالت سے مراد ایسی وکالت ہے جس میں وکیل کے تصرف کو متعین شرائط سے مقید کر دیا گیا ہو مثلاً میں آپ کو یہ زمین نقدا اتنی قیمت پر فروخت کرنے کے لیے وکیل بناتا ہوں۔ یا اتنی مدت کے ادھار پر فروخت کرنے کے لیے یا اتنی اقساط میں، ہر قسط اتنے عرصے بعد واجب الادا ہوگی وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ وکیل مؤکل کی طرف سے عائد کردہ شرائط کا پابند ہوگا اور حتی الامکان ان کی رعایت ملحوظ رکھے گا۔ خواہ وہ شرائط اس شخص کے بارے میں ہوں جس سے معاہدہ کرنا ہو یا اس چیز کے بارے میں جس کا وکیل بنایا گیا ہو یا قیمت کے بارے میں۔ اگر وکیل ان شرائط کی پابندی نہیں کرتا تو مؤکل اس تصرف کا پابند نہیں ہوگا۔ ہاں اگر وکیل نے مؤکل کی بہتری کے لیے کوئی اقدام کیا تو مؤکل پابند ہوگا مثلاً مؤکل کی مقرر کردہ قیمت سے زیادہ پر چیز فروخت کر دی یا ادھار کے بجائے اور قسطوں کے بجائے نقد پر فروخت کر دی تو درست ہے۔ اگر وکیل نے مؤکل کی شرائط کی مخالفت کی تو مؤکل کے لیے اس کی پابندی ضروری نہیں اور اس صورت میں وکیل ''فضولی'' کہلائے گا۔ اور اگر اس نے کوئی چیز خریدی ہے تو یہ تصرف وکیل کے لیے لازمی

---

(۱) البدائع، ۶: ۲۷ وبعد: مختصر الطحاوی، ۱۱۰ وبعد: المبسوط، ۱۹: ۳۹: الدرالمختار، ۴: ۴۲۱ بعد، مجمع الضمانات، ۲۴۹: تکملة فتح القدیر، ۶: ۷۰ وبعد۔

ہو جائے گا، کیوں کہ اس امر کا امکان ہے کہ اس نے اپنے لیے خریدی ہو، لیکن اگر کوئی چیز فروخت کر دی تو اس کی فروخت مؤکل کی رضامندی پر موقوف ہو گی۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو معاہدہ ہو جائے گا ورنہ وکیل اس معاہدے کا ذمہ دار نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا نفاذ وکیل کے لیے مشکل ہے۔

مطلق وکالت: ایسی وکالت ہے جس میں وکیل پر شرائط نہ عائد کی گئی ہوں، مثلاً کہا گیا ہو، میں آپ کو یہ زمین فروخت کرنے پر وکیل بناتا ہوں، نہ تو اس کی قیمت مقرر کی گئی ہو اور نہ قیمت ادا کرنے کے طریقے کی وضاحت کی گئی ہو۔ اس کا حکم، امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ مطلق، مطلق ہی رہے گا اور وکیل کو اختیار ہے کہ وہ جس قیمت پر چاہے زمین فروخت کر دے، کم یا زیادہ، خواہ مارکیٹ ریٹ سے بہت کم پر، نقد خواہ ادھار، تندرست کو یا بیمار کو، کیوں کہ مطلق احکام میں اصل یہ ہے کہ ان کو مطلق رہنے دیا جائے اور انہیں مقید نہ کیا جائے جب تک کہ کوئی وجہ اور دلیل نہ ہو مثلاً تہمت کا وجود۔ اس سلسلے میں عرف کا اعتبار نہیں کیوں کہ عرف باہمی متعارض ہوتے ہیں۔

صاحبین کی رائے یہ ہے، اور انہیں کی رائے پر فتویٰ ہے، انہیں کی رائے راجح ہے اور شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے بھی اُسی کو اختیار کیا ہے[1] کہ اس صورت میں وکیل پر وہ تمام پابندیاں ہوں گی جو عرف میں ہوتی ہیں۔ اگر عرف کی پابندیوں کی خلاف ورزی کرے گا تو فضولی قرار پائے گا۔ اور اس کا تصرف مؤکل کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔ وکیل کے لیے جائز نہیں کہ مارکیٹ ریٹ سے بہت کم قیمت پر (غبن فاحش کی حد تک) چیز فروخت کر دے، کیوں کہ لوگ عام طور پر اس بات کو برداشت نہیں کرتے اور نہ یہ کہ مقامی کرنسی

---

(۱) الشرح الکبیر، ۳ :۳۸۲؛ المہذب، ۱: ۳۵۳ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۳۔ ۲۲۹؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۸، المغنی، ۵: ۱۲۴؛ قواعد الاحکام لابن عبد السلام، ۲ :۱۰۷۔

کے سوا کسی اور کرنسی میں فروخت کر دے اور نہ ادھار پر یا قسطوں میں بیچ دے۔ ہاں اگر عرف اس کی اجازت دیتا ہو تو درست ہے۔ چوں کہ وکیل کو اس امر سے منع کیا گیا ہے کہ وہ مؤکل کو نقصان پہنچائے، لہٰذا اس کا فرض ہے کہ مؤکل کی خیر خواہی کرے۔

نکاح کے معاہدے میں وکیل کو یہ حق نہیں کہ وہ مؤکل کا نکاح کسی ایسی عورت سے کر دے جو مؤکل کی ہم پلہ نہیں یا بہت زیادہ مہر (غبن فاحش کی حد تک) کے بدلے نکاح کر دے۔ اگر ایسا کرے گا تو وکیل کا تصرف مؤکل کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

وکیل کے تصرفات کا حکم

وکالت پر ان تصرفات کی ولایت ثابت ہوتی ہے جو وکیل سرانجام دیتا ہے۔ اب ہم وکالت کی اہم اقسام کے اہم تصرفات کا تذکرہ کریں گے۔

۱۔ مقدمے کا وکیل

یعنی عدالت میں مقدمے کا وکیل، جیسا کہ آج کل قانونی وکیل ہوتے ہیں۔ دعویٰ سے متعلق تمام معاملات اور ضروری امور کا ان کو اختیار ہوتا ہے۔ حنفیہ میں سے امام زفر کے سوا باقی کے نزدیک وکیل اپنے مؤکل کی طرف سے اقرار بھی کر سکتا ہے[1]۔ کیوں کہ وکیل کا کام صرف جھگڑا کرنا نہیں ہوتا بلکہ حق کا بیان واثبات بھی اس کی ذمہ داری ہوتی ہے، اور حق کا بیان کبھی مدعی کے دعوے کے انکار سے ہوتا ہے اور کبھی اقرار سے۔

---

(۱) البدائع، ۶: ۲۴؛ تکملة الفتح، ۶: ۱۰؛ المبسوط، ۱۹: ۴؛ الدرالمختار، ۴: ۴۳؛ الکتاب مع شرح اللباب، ۲: ۱۵۱۔

امام زفر اور دوسرے تینوں ائمہ کی رائے یہ ہے کہ[1] اگر مقدمے کا وکیل مؤکل کی طرف سے اقرار کرلیتا ہے تو اس کی ذمہ داری مؤکل پر نہیں ہو گی۔ چوں کہ وکیل بنانے کا مطلب مدافعت کرنا ہے جب کہ اقرار باہمی صلح کا پیش خیمہ ہوتا ہے اور اس کے باعث مقدمہ بازی ختم ہو جاتی ہے۔ پس وکیل اقرار نہیں کر سکتا، جیسا کہ وہ اپنے مؤکل کی طرف سے کسی کو بری الذمہ قرار نہیں دے سکتا۔ اسی طرح مقدمے کا وکیل، امام زفر کے سوا حنفیہ کے نزدیک جس مال کا جھگڑا ہو اس کو وصول کر سکتا ہے[2]۔ کیوں کہ مال پر قبضے سے ہی جھگڑا ختم ہوتا ہے، قبضے کے بغیر مقدمہ ختم نہیں ہو سکتا اور وکیل اپنے مؤکل کے مفادات کے تحفظ کا امین ہے[3]۔

امام زفر، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک[4] وکیل قبضہ نہیں کر سکتا، کیوں کہ مقدمہ لڑنے میں جو شخص قابل اعتماد ہو ضروری نہیں کہ حقوق کی وصولی اور مال کے قبضے میں بھی قابل اعتماد اور امین ہو۔

۲۔ فروخت کا وکیل: اگر فروخت کے وکیل کے تصرف کے لیے مؤکل نے قیود اور شرائط مقرر کی ہوں تو اس امر پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ان شرائط کی خلاف ورزی کرے گا تو تصرف مؤکل کے حق میں نافذ نہیں ہو گا بلکہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ البتہ اگر

---

(۱) بداية المجتهد، ۲: ۲۹۷؛ الشرح الكبير، ۳: ۳۷۹؛ المهذب، ۱: ۳۵۱؛ المغنی، ۵: ۹۱۔

(۲) البدائع، ۶: ۲۴ وبعد؛ تكملة فتح القدير، ۶: ۹۲؛ المبسوط، ۱۹: ۱۹؛ مجمع الضمانات، ۲۶۱۔

(۳) مرغینانی مؤلف ہدایہ کہتے ہیں کہ آج کل فتوی امام زفر کے قول پر ہے کیوں کہ وکلاء میں خیانت عام ہو گئی ہے اور ایسے شخص کو مقدمے کا وکیل بنایا جا سکتا ہے جو مال کے معاملے میں امانت دار نہ ہو۔

(۴) المهذب، ۱: ۳۵۱؛ المغنی، ۵: ۹۱۔

شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں مؤکل کی خیر خواہی کا خیال رکھا گیا ہے تو تصرف درست ہوگا کیوں کہ مؤکل کا مقصد ضمناً حاصل ہو گیا۔ اگر وکیل کو کسی متعین قیمت پر مال فروخت کرنے کے لیے وکیل بنایا گیا تھا اور اس نے کم قیمت پر فروخت کر دیا تو یہ تصرف نافذ نہیں ہوگا کیوں کہ شرائط کی خلاف ورزی کر کے مؤکل کو نقصان پہنچایا گیا، اور اگر زیادہ قیمت پر فروخت کر دیا تو تصرف نافذ ہو جائے گا کیوں کہ اس میں مؤکل کی بہتری ہے۔ اگر نقد قیمت پر فروخت کرنے کی شرائط عائد کی گئی تھی لیکن وکیل نے ادھار پر فروخت کر دیا تو اس کا نفاذ مؤکل کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور اگر ادھار فروخت کرنے کا کہا گیا تھا لیکن وکیل نے نقد فروخت کر دیا تو نافذ ہو جائے گا۔

اگر وکیل کو مطلق تصرف کا اختیار تھا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے تقاضے پر عمل کرتے ہوئے اُسے اختیار ہے جس قیمت پر چاہے فروخت کرے، خواہ کم ہو یا زیادہ، خواہ مارکیٹ ریٹ سے بہت کم (غبن فاحش کی حد تک) ہو، نقد ہو یا ادھار جیسا کہ اوپر وضاحت کر دی گئی کہ مطلق تصرف کی صورت میں وکیل کو تصرف کی آزادی حاصل ہوتی ہے۔

صاحبین اور تینوں دوسرے ائمہ کی رائے یہ ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے کہ مطلق تصرف کا اختیار رکھنے والا وکیل عرف کے مطابق تصرف کرنے کا پابند ہے۔ جو کرنسی شہر میں رائج ہے اُس میں اور مارکیٹ ریٹ پر، اور نقد فروخت کرے، اور بدلے میں نقدی لے، اشیاء نہیں، نہ تو مارکیٹ ریٹ سے کم پر فروخت کرے خواہ یہ کمی اس قدر معمولی ہو کہ لوگ اس کی پروا نہ کرتے ہوں اور نہ ادھار پر[1]۔

---

(۱) المہذب، ۱: ۳۵۱؛ المغنی، ۵: ۹۱، بحث وکالت مقید اور وکالت مطلق۔

اگر اس کی مخالفت کی تو حنفیہ کے نزدیک معاہدہ مؤکل کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک باطل قرار پائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک فروخت کے وکیل کے لیے جائز نہیں کہ وہ چیز اپنے لیے، اپنی بیوی، باپ، دادا، اپنی اولاد اور ان افراد میں سے کسی کے ہاتھ فروخت کرے جن کی گواہی اس کے حق میں قابل قبول نہیں، کیوں کہ اس صورت میں اس پر یہ الزام آسکتا ہے کہ اس نے اپنے عزیزوں کے مفادات کا تحفظ کرنے کے لیے ان کے ہاتھ چیز فروخت کرنے کو ترجیح دی۔

صاحبین کے نزدیک اپنے لیے تو نہیں البتہ دوسروں کے لیے مارکیٹ ریٹ پر یا اس سے زائد قیمت پر فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ کیوں کہ وکالت میں ایسی کوئی شرط نہیں لہٰذا اپنے اقرباء کے ہاتھ فروخت کرنا اور دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا برابر ہے اور اس لیے اس میں کوئی الزام بھی نہیں آتا۔ اور اس کی اور اس کے اقرباء کی ملکیتیں الگ الگ ہیں اور ملکیتوں کے منافع اپنے اپنے مالکوں کو جاتے ہیں[1]۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء نے درمیان کی راہ اختیار کی ہے۔ مالکیہ نے کہا ہے کہ وکیل اگر اپنی بیوی یا بالغ بیٹے کے ہاتھ فروخت کرے تو اگر ان کی رعایت نہ کی گئی ہو تو جائز ہے البتہ اپنے لیے یا اپنی زیر کفالت نابالغ بچے یا دیوانے یا بے وقوف فرد کے لیے جائز نہیں[2]۔

شافعیہ کی صحیح تر روایت اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق وکیل اپنے باپ، دادا، بالغ اولاد اور تمام ایسی اولاد کے ہاتھ مارکیٹ ریٹ پر فروخت کر سکتا ہے جو الگ رہتے ہوں،

---

(۱) البدائع، ٦: ٢٨؛ تكملة فتح القدير، ٦: ٦٧ وبعد؛ رد المحتار، ۴: ۴۲۴؛ مجمع الضمانات، ٢٦١۔

(۲) الشرح الكبير، ٣: ٣٨٧ وبعد۔

کیوں کہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے۔ جب کہ اپنے لیے اور اپنے نابالغ لڑکے یا دیوانے اور بے وقوف کے لیے نہیں خرید سکتا[1]۔

۳۔ خریداری کا وکیل

فروخت کے وکیل کی طرح مؤکل جو شرائط اور پابندیاں عائد کرے ان کو پورا کرنا ضروری ہے۔ وہ قیمت کے بارے میں ہوں یا خریداری کے مال کے جنس، نوع اور صفت کے بارے میں۔ یا اگر وکالت مطلق ہو تو وکیل کو تصرف میں آزادی حاصل ہو گی۔ اگر وکیل مقررہ شرائط کی خلاف ورزی کرے تو مؤکل اس خریداری کو قبول کرنے کا پابند نہیں ہو گا۔ البتہ اگر خلاف ورزی میں مؤکل کی بھلائی ہو تو اُسے قبول کرنا ہو گا۔ اگر مؤکل نے خریداری شرائط کے خلاف ہونے کے باعث رد کر دی تو فقہاء کا اتفاق ہے[2] کہ وہ مال وکیل کو خود اپنے لیے قبول کرنا ہو گا۔ جب کہ فروخت کے وکیل کے بارے میں یہ حکم نہیں۔ کیوں کہ خریدار کے بارے میں کبھی یہ الزام بھی آسکتا ہے کہ وہ اپنے لیے خریدنا چاہتا تھا، لیکن جب معلوم ہوا کہ اس میں غبن فاحش (کھلی دھوکا بازی) کا ارتکاب کیا گیا ہے تو ظاہر ہو گیا کہ وہ اپنے مؤکل کے لیے خرید رہا ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۴ وبعد؛ نہایۃ المحتاج، ۴: ۲۶ بعد؛ المغنی، ۵: ۱۰۷ وبعد۔

(۲) البدائع، ۶: ۲۹ وبعد؛ مختصر الطحاوی، ۱۱۰ وبعد؛ المبسوط، ۱۹: ۳۹؛ تکملۃ فتح القدیر، ۶: ۷۵؛ الدرالمختار، ۴: ۴۲۱؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۹؛ المہذب، ۱: ۳۵۴؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۸؛ الشرح الکبیر، ۳: ۳۸۲؛ المغنی، ۵: ۱۰۷، ۱۲۴۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک فروخت کے وکیل کی طرح خریداری کا وکیل بھی اپنے آپ سے، اپنی بیوی، باپ، دادا، اولاد اور اولاد کی اولاد سے اور ایسے تمام افراد سے جن کی گواہی اس کے حق میں قبول نہیں، مال نہیں خرید سکتا کیوں کہ اس میں تہمت کا احتمال ہے۔

صاحبین کے نزدیک مارکیٹ ریٹ پر یا اس سے معمولی کم یا زیادہ ریٹ پر جس قدر کہ لوگ مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ کو برداشت کر لیتے ہیں خرید سکتا ہے[1]۔

۴۔ نکاح، طلاق، کرایہ داری اور رہن وغیرہ: مالی معاملات میں مؤکل جو شرائط عائد کرے وکیل کے لیے ان کی پابندی ضروری ہے۔ وکیل کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا جس میں مؤکل کو نقصان ہو۔

۵۔ کیا وکیل کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے؟

اگر وکالت خاص یا مقید ہو کہ وکیل خود وکالت کرے تو اس کے لیے کسی دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہیں اور اگر وکالت مطلق یا عام ہو، مثلاً اُسے کہا گیا ہو، جو چاہو کرو تو وہ کسی دوسرے کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور دوسرا وکیل پہلے وکیل کے ساتھ مؤکل کی نمائندگی کرے گا۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے[2]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے[3] کہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا، البتہ اگر وکیل کے لیے خود وکالت کرنا کسی وجہ سے نامناسب ہو تو کسی اور کو وکیل بنا سکتا ہے مثلاً وکیل

---

(۱) مراجع سابقة۔

(۲) البدائع، ٦: ٢٥؛ تكملة فتح القدير، ٦: ٨٩ وبعد۔

(۳) الشرح الكبير للدردير، ۳: ۳۸۸۔

باعزت فرد ہو اور جس کام کی وکالت اس کے سپرد ہے وہ کوئی حقیر کام ہو تو اس صورت میں کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے[1] اگر وکیل خود وکالت پر قادر ہے تو مؤکل کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا، اگر وکیل پورے طور پر نمائندگی کرنے کے قابل نہ ہو تو وہ کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے اور یہ دونوں مؤکل کی نمائندگی کریں گے۔

٦۔ ایک سے زائد وکلاء

کبھی تصرفات اور مقدمات میں ایک شخص کے ایک سے زائد وکلاء ہوتے ہیں، یا عدالتی معاملات میں بالعموم دیکھا جاتا ہے کہ جب معاملات اہمیت کے حامل ہوں تو دو یا دو سے زائد وکلاء پیش کیے جاتے ہیں۔ اس صورت میں وکلاء کے تصرفات کا حکم مندرجہ ذیل تفصیل سے معلوم ہو سکتا ہے[2]۔

اگر متعدد وکلاء میں سے ہر ایک کو کسی خاص نوعیت کا کام یا معاملہ سپرد کیا گیا ہے تو ہر وکیل دوسرے سے مشورہ کیے بغیر اپنے حصے کا کام تنہا پورا کرے گا۔ اور اگر ایک ہی کام ہے تو ہر وکیل اکیلا اُسے کر سکتا ہے، اگر ایک کر لے گا تو دوسروں کی وکالت ختم ہو جائے گی۔

اگر ایک ہی معاہدہ میں سب کو وکیل بنایا گیا ہے تو مؤکل کی اجازت کے بغیر ان میں سے کوئی وکیل اکیلا تصرف نہیں کرے گا۔ کیوں کہ متعدد وکیل بنانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ باہمی تعاون اور مشورے سے مؤکل کے مفادات کے تحفظ کی ضمانت فراہم کریں۔ البتہ ایسے معاملات اس سے مستثنیٰ ہیں جن میں باہمی مشورے کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً امانتیں

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۲۲۶؛ المغنی، ۵: ۸۸۔

(۲) البدائع، ٦: ۳۲؛ تکملة فتح القدیر، ٦: ۸٦۔ ۸۸۔

واپس کرنا یا قرضے ادا کرنا یا جہاں سب وکلاء کا جمع ہونا ممکن نہ ہو مثلاً اگر کسی عدالتی مقدمے میں جواب دعویٰ تمام وکلاء نے مشورے سے تیار کیا ہے تو کوئی ایک وکیل عدالت میں پیش ہو سکتا ہے۔

وکالت اور پیغام رسانی میں فرق

یہ جاننے کے لیے کہ معاہدے کے حقوق کی ذمہ داری کس فرد پر عائد ہوتی ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے وکالت اور پیغام رسانی کے فرق کو بیان کر دیا جائے، کیوں کہ وکیل پیغام رسانی سے مختلف ہوتا ہے[1]۔

وکیل: وہ ہے جو اپنی رائے، اپنی عبارت اور اپنے اندازے سے تصرف کرتا ہے۔ مول تول کرتا ہے اور مصلحت کے مطابق معاہدے کرتا ہے، تصرفات کے نتائج قبول کرتا ہے اور بالعموم معاہدے کو مؤکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی ہوتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے، میں نے فلاں چیز بیچی یا خریدی، نہ کہ فلاں نے بیچی یا خریدی۔ اگر معاہدے کو مؤکل کی طرف منسوب کرے تو اس کی حیثیت محض سفیر اور اصل شخص کی بات نقل کرنے والے کی ہوتی ہے۔ اس صورت میں وہ پیغام رساں کی مانند ہو جاتا ہے۔

پیغام رساں: وہ شخص ہے جو اپنے بھیجنے والے کے الفاظ نقل کرتا ہے۔ ان میں اپنی رائے اور اپنی نیت سے تبدیلی نہیں کرتا، وہ صرف اپنے بھیجنے والے کی بات پہنچاتا ہے اور تصرف میں اس کی رغبت اور ارادہ ظاہر کرتا ہے۔ جس کی طرف بھیجا گیا ہو اُسے کہتا ہے کہ مجھے فلاں نے بھیجا ہے تاکہ آپ تک یہ بات پہنچا دوں۔ پیغام رساں ہمیشہ بات کو بھیجنے والے کی طرف منسوب کرتا ہے اور معاہدے کے نتائج کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔

---

(۱) دیکھیے: مختصر احکام المعاملات الشرعية، لعلى الخفيف، ۱۱۷ وبعد۔

معاہدے کا حکم اور وکالت میں اس کے حقوق

حکم عقد: عقد کا حکم اس کی غرض وغایت ہے، یعنی شرعاً اس معاہدے سے جو اثرات ونتائج مرتب ہوتے ہیں، اس سے وہی مراد ہیں، مثلاً خرید وفروخت کے معاہدے کا حکم یہ ہے کہ سامان تجارت خریدار کی ملکیت ہو جاتا ہے اور فروخت کرنے والا اس کی قیمت کا مستحق قرار پاتا ہے۔ کرایہ داری کے معاہدے میں کرایہ دار اس چیز کے منافع کا مالک ہوتا ہے اور کرایہ پر دینے والا اس کے کرایہ کا۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ وکیل کے ذریعے ہونے والا معاہدہ براہ راست مؤکل کے ساتھ معاہدہ متصور ہوتا ہے نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ کیوں کہ وکیل در حقیقت مؤکل کے لیے، اس کے حکم کے مطابق کام کرتا ہے اور اپنی ولایت کا حق اس سے حاصل کرتا ہے[1]۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کو شراب یا سؤر کی خریداری کے لیے وکیل بنائے تو معاہدہ درست نہیں ہوگا، کیوں کہ مسلمان ان اشیاء کا مالک نہیں بن سکتا۔

معاہدے کے حقوق: اس سے مراد وہ اعمال اور ذمہ داریاں ہیں جو معاہدے کے حکم پر مرتب ہوتی ہیں یا وہ مقاصد ونتائج ہیں جو معاہدے کے بعد حاصل ہوتے ہیں مثلاً مال

---

(۱) تبيين الحقائق، ۴: ۲۵۶؛ الفوائد البهية في القواعد الفقهية للشيخ محمود حمزه، ۱۳۷؛ المغني لابن قدامه، ۵: ۱۳۰؛ مغني المحتاج، ۲: ۲۲۹ وبعد؛ بداية المجتهد، ۲: ۲۹۸۔

تجارت کو سپرد کرنا، قیمت کی وصولی، کسی عیب کی وجہ سے یا خیار شرط یا خیار رویت کی وجہ سے مال کی واپسی اور اگر مال کا کوئی اور حق دار بن گیا [1] تو قیمت کی واپسی کی ضمانت۔

اگر کوئی شخص بذات خود اپنے مفاد میں معاہدہ کرتا ہے تو معاہدے کا حکم اور اس کے حقوق اُسی سے وابستہ ہوتے ہیں اور اگر کسی وکیل کے ذریعے سے معاہدہ مکمل کرتا ہے تو احکام کا تعلق مؤکل سے ہوتا ہے۔ البتہ جہاں تک معاہدے کے حقوق کا تعلق ہے تو کبھی وہ وکیل سے متعلق ہوتے ہیں اور کبھی مؤکل سے اور اس کا دار و مدار اس تصرف کی نوعیت پر ہے جو مؤکل نے سرانجام دیا ہے۔

وکیل کے تصرفات کی دو قسمیں

وکیل جس نوعیت کے تصرفات کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایسے تصرفات جنہیں وکیل اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرتا ہے، انہیں اپنی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہوتا۔ اگر کوئی وکیل انہیں اپنی طرف منسوب کرتا ہے تو معاہدہ وکیل کے ساتھ ہوگا مؤکل کے ساتھ نہیں، مثلاً نکاح، طلاق اور خلع۔ نیز کسی متعین شے سے متعلق وہ معاہدے جو قبضے کے بغیر مکمل نہیں ہوتے، ان کی تعداد پانچ ہے (ہبہ، عاریت، امانت، قرض اور رہن) انہیں اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہے۔ وکیل کے لیے ضروری ہے کہ معاہدہ کرتے وقت یہ کہے کہ میں نے فلاں عورت کو فلاں مرد کے ساتھ نکاح کے لیے قبول کیا، یا میں نے فلاں کی بیوی کو طلاق دی یا فلاں کا مال تجھے ہبہ کیا۔ یہ کہنا درست نہیں کہ میں نے نکاح کیا یا طلاق دی یا ہبہ کیا۔ اس صورت

---

(۱) استحقاق (یعنی حق دار بننے) سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ایسی چیز کی ملکیت کا دعویٰ کرے جو کسی دوسرے کے قبضے میں ہو اور اپنی ملکیت کا ثبوت پیش کر دے، جس کے بعد اس کے حق میں فیصلہ ہو جائے۔

میں وہ تصرف وکیل کی طرف سے ہوگا اور نکاح، طلاق اور ہبہ وکیل کی طرف سے متصور ہوگا، مؤکل کی طرف سے نہیں۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس تصرف کے حقوق مؤکل کے لیے ہوتے ہیں اور وکیل سے کسی شے کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ ان تصرفات میں وکیل کی حیثیت محض سفیر اور مؤکل کے پیغام رساں کی ہے۔ اگر کوئی شخص نکاح کا وکیل ہے تو اس سے مہر کا مطالبہ کرنا درست نہیں بلکہ مہر کا مطالبہ شوہر سے کیا جائے گا۔ اگر عورت کا وکیل ہے تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ عورت کو شب زفاف کے لیے مرد کے گھر بھیجے بلکہ اس کا مطالبہ عورت یا اس کے ولی سے کیا جائے گا۔ اگر کوئی شخص ہبہ کرنے والے کا وکیل ہے تو ہبہ شدہ مال کی سپردگی وکیل کی نہیں مؤکل کی ذمہ داری ہے اور اگر وہ ہبہ وصول کرنے والے کا وکیل ہے تو ہبہ شدہ مال کی وصولی اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔

۲۔ ایسے تصرفات جو مؤکل کی طرف منسوب کرنے ضروری نہیں، انہیں وکیل مؤکل کی طرف بھی منسوب کر سکتا ہے اور اپنی طرف بھی، مثلاً مالی معاوضوں کے معاہدے، خرید و فروخت، اجارہ، ایسی مصالحت جو خرید و فروخت کے مفہوم میں ہو یعنی ایسی صلح جو معاوضے پر مبنی ہو۔ اس نوع کے معاہدوں میں وکیل یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے خریدا، میں نے فروخت کیا اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ میں نے فلاں کا مال فروخت کیا یا فلاں کے لیے خریدا۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر وکیل نے تصرف مؤکل کی طرف منسوب کیا مثلاً کہا کہ میں نے فلاں کے لیے خریدا تو اس کے حقوق مؤکل سے وابستہ ہوں گے اور وہی ذمہ دار ہوگا، وکیل سے کسی چیز کا مطالبہ کرنا درست نہیں، کیوں کہ اس صورت میں وہ محض مؤکل کا سفیر اور پیغام رساں ہے۔

اگر وکیل نے تصرف اپنی طرف منسوب کیا تو اس معاہدے کے حقوق وکیل سے وابستہ ہوں گے نہ کہ مؤکل سے کیوں کہ معاہدہ اسی نے کیا اور دوسرا فریق اس کے سوا کسی کو نہیں جانتا۔ پس اگر وہ فروخت کرنے والے کا وکیل ہے تو مال تجارت خریدار کے سپرد کرنا اور قیمت وصول کرنا اس کی ذمہ داری ہے۔ اور اگر خریدار کا وکیل ہے اور اُسے معلوم ہوا کہ مال میں کوئی عیب ہے یا اس کا کوئی دوسرا دعوے دار ہے تو وہی فروخت کرنے والے سے مال واپس لینے اور قیمت کی واپسی کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر مال کسی دوسرے دعوے دار کا نکل آیا تو خریدار کو قیمت کا تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گا۔ نیز اگر مال بے عیب ہے تو فروخت کرنے والے کو قیمت کی ادائیگی کی ذمہ داری بھی وکیل کی ہو گی۔

البتہ اگر معاہدہ کرنے والا ایسا فرد ہے کہ وہ معاہدے کی اہلیت نہیں رکھتا یعنی حقوق اور ذمہ داریوں کا اہل نہیں مثلاً اہلیت میں کمی کی وجہ سے جیسے نابالغ لڑکا ہے یا اس کو تصرف سے روک دیا گیا ہے یا اپنی دیگر مصروفیات کے باعث مثلاً قاضی ہے یا قاضی کا سکریٹری ہے اور خود براہِ راست تصرف نہیں کرتا، اس صورت میں حقوق مؤکل سے وابستہ ہوں گے، وکیل سے نہیں۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[۱] اور مالکیہ اور شافعیہ بھی اس سلسلے میں ان سے ہم آہنگ ہیں[۲] کہ معاہدے کے حقوق کا تعلق وکیل سے ہے مؤکل سے نہیں۔

---

(۱) البدائع، ۶ :۲۳ وبعد؛ تکملة فتح القدير، ۶: ۱۲ وبعد؛ تبيين الحقائق، ۴: ۲۵۶؛ ردالمحتار، ۴: ۴۱۹؛ الكتاب مع اللباب، ۲ :۱۴۱۔

(۲) المدونة الكبرىٰ، ۱۰: ۸۳، ۱۸۶؛ الشرح الصغير، ۳ :۵۰۶ وبعد؛ نهاية المحتاج، ۴: ۴۷؛ مغني المحتاج، ۲ :۲۳۰۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے[1] کہ معاہدے کے حقوق مؤکل سے وابستہ ہوتے ہیں وکیل سے نہیں، کیوں کہ وکیل ان کے نزدیک اصل معاہدہ کرنے والے کا محض سفیر اور پیغام رساں ہوتا ہے۔ لیکن اس رائے میں وکالت کی غرض وغایت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، کیوں کہ مؤکل کسی دوسرے کو اس لیے وکیل بناتا ہے تاکہ اپنے آپ کو گونا گوں بکھیڑوں میں الجھنے سے بچائے اور اپنا بوجھ ہلکا کرے، یا خود وہ کام عمدہ طریقے سے نہیں کر سکتا یا خود اُسے کر ہی نہیں سکتا۔ اگر حقوق تمام تر مؤکل سے وابستہ ہوں تو وکالت کی غرض وغایت فوت ہو جاتی ہے[2]۔

وکالت کا خاتمہ

وکالت مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک سے ختم ہو جاتی ہے[3]:

ا۔ وکالت کے مقصد کی تکمیل: جس کام کے لیے وکیل بنایا گیا تھا وہ کام مکمل ہو گیا، اب معاہدہ زیر بحث نہیں رہا۔

---

(۱) کشاف القناع، ۲: ۲۳۸؛ المغنی، ۵: ۹۷؛ مطالب اولی النہی شرح غایۃ المنتہی، ۳: ۴۶۲۔

(۲) الاموال ونظریۃ العقد لمحمد یوسف موسی، ۳۲۷۔

(۳) دیکھیے: حنفیہ کے اقوال کے لیے: البدائع، ۶: ۳۷ وبعد؛ تکملۃ فتح القدیر، ۶: ۱۲۳ وبعد؛ الدرالمختار، ۴: ۴۳۴؛ تبیین الحقائق، ۴: ۲۸۶ وبعد؛ مالکیہ کے اقوال کے لیے: بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۹۸؛ الشرح الکبیر، ۳: ۳۹۶؛ شافعیہ کے اقوال کے لیے: مغنی المحتاج، ۲: ۲۳۲؛ المہذب، ۱: ۳۵۷ اور حنابلہ کے اقوال کے لیے: المغنی، ۵: ۱۱۳؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۵۴ وبعد۔

۲۔ مؤکل نے جو کام وکیل کے سپرد کیا تھا، اُسے خود انجام دے لیا: جیسے خرید وفروخت وہ کام جو اس نے وکیل کے سپرد کیا تھا خود انجام دے۔

۳۔ مؤکل یا وکیل میں سے کسی کی اہلیت ختم ہونا: مثلاً وہ مر گیا یا ایک ماہ تک دیوانہ رہا یا حماقت کی وجہ سے اس پر پابندی عائد ہو گئی۔ کیوں کہ وکالت میں یہ ضروری ہے کہ تصرفات کی اہلیت مسلسل رہے اگر اہلیت ختم ہو جائے تو وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور وکیل ولایت کا اختیار مؤکل ہی سے حاصل کرتا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ معاہدہ کرنے والے کو معلوم ہو کہ دوسرا فریق ان عوارض کے باعث معاہدے کا اہل نہیں رہا۔ البتہ مالکیہ کا قول یہ ہے کہ راجح روایت کے مطابق مؤکل کے مرنے سے وکیل معزول نہیں ہوتا جب تک کہ اُسے معلوم نہ ہو جائے۔

۴۔ وکیل کا استعفاء: وکیل اگر وکالت سے دست بردار ہو جائے یا استعفاء دے دے یا کام جاری رکھنے سے انکار کر دے تو وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ اوپر بتایا گیا ہے کہ بلا معاوضہ وکالت ایک غیر لازمی معاہدہ ہے اور وکیل کسی بھی وقت اس سے معذوری کا اظہار کر سکتا ہے۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ وکیل مؤکل کو اپنی دست برداری سے آگاہ کرے تاکہ اُسے وکیل کے فعل سے نقصان نہ ہو، امام شافعی کے نزدیک ضروری نہیں کہ مؤکل کو معلوم ہو کہ وکیل دست بردار ہو گیا ہے۔

۵۔ جس چیز کی خرید وفروخت یا کرایہ داری کے لیے وکیل بنایا گیا تھا وہ چیز ہی باقی نہ رہے تو اب معاہدہ زیر بحث ہی نہیں رہتا: مثلاً جس گھر کی خریداری کے لیے وکیل بنایا تھا وہ گر گیا یا جس عورت سے شادی کے لیے وکیل بنایا تھا وہ مر گئی تو وکالت ختم ہو گئی کیوں کہ وہ شے جس

کے بارے میں وکالت بھی باقی نہ رہی تو اب اس چیز میں تصرف کا سوال بے معنی ہو جاتا ہے۔

۶۔ مؤکل اپنے وکیل کو معزول کر دے: جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ وکالت غیر لازمی عقد ہے، مؤکل کو اختیار ہے کہ وہ کسی بھی وقت اپنے وکیل کو معزول کر دے، البتہ حنفیہ کے نزدیک اس کی دو شرائط ہیں:

۱۔ وکیل کو معزولی کا علم ہو تاکہ اس کی ولایت ختم ہونے کے باعث اُسے نقصان نہ ہو، ایسا نہ ہو کہ بے خبری میں وہ کوئی ایسا معاہدہ کرلے جس کے نتیجے میں اُسے مال تجارت وصول کر کے قیمت ادا کرنا پڑے۔

مالکیہ کے راجح قول کے مطابق ان کے نزدیک بھی یہ شرط ہے۔

شافعیہ کی صحیح تر روایت اور حنابلہ کی راجح تر روایت کے مطابق وکیل کو معزولی کا علم ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ یہ ایک ایسے معاہدے کو ختم کرنا ہے جس کے لیے دوسرے فریق کی رضامندی ضروری نہیں ہے، پس اس کو معلوم ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ طلاق میں عورت کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔

۲۔ وکالت کے ساتھ مؤکل کے سوا کسی دوسرے شخص کا حق متعلق نہ ہو۔ اگر کسی دوسرے کا حق وکالت کے ساتھ متعلق ہو تو اس کی رضامندی کے بغیر وکالت ختم کرنا جائز نہیں۔ مثلاً اگر کوئی قرض دار اپنے قرض خواہ کو یا کسی دوسرے شخص کو اپنی رہن رکھی ہوئی چیز فروخت کر کے قرض ادا کرنے کا وکیل بناتا ہے کہ اگر بروقت قرض ادا نہ ہو تو اسے فروخت کر دیا جائے، اس صورت میں قرض خواہ کی رضامندی کے بغیر اس کی وکالت ختم کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اس سے قرض خواہ کا حق متعلق ہے۔

اگر کوئی شخص کسی کو وکیل بنادے کہ وہ اس کی بیوی کو جب چاہے طلاق دے دے تو مؤکل اپنی بیوی کی رضامندی کے بغیر وکالت ختم نہیں کر سکتا۔

اگر کوئی مقروض سفر پر جارہا ہو اور قرض خواہ یہ مطالبہ کرے کہ وہ کسی کو اپنا وکیل بنا جائے تا کہ اس سے بوقت ضرورت قرض کا مطالبہ کیا جاسکے اور وہ کسی کو وکیل بنا کر سفر پر روانہ ہو جائے تو مؤکل کو یہ حق نہیں کہ وہ قرض خواہ کی رضامندی کے بغیر وکالت ختم کر دے۔

فضولی کا معاہدہ

کبھی فضولی کے معاہدے سے بھی معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے اور اجازت کے بعد اس کا حکم بھی وکالت کا ہو جاتا ہے۔ سو یہ جاننا ضروری ہے کہ فضولی کون ہے؟ فقہاء کے نزدیک اس کے تصرفات کا حکم کیا ہے؟ اس کے تصرفات کی اجازت کے اثرات کیا ہیں، اجازت کی شرائط کیا ہیں، کیا فضولی اجازت سے پہلے اپنا کیا ہوا معاہدہ منسوخ کرنے کا حق رکھتا ہے؟

فضولی کی تعریف

لغت میں فضولی اس شخص کو کہتے ہیں جو لایعنی اور ایسے کام میں مصروف ہو جس کا اُسے حق نہیں ہے۔ اس عمل کو فضالہ کہتے ہیں۔ فقہاء کی تعریف بھی اس مفہوم کے قریب قریب ہے۔ فضولی وہ شخص ہے جو دوسروں کے معاملات میں ان کی طرف سے تصرف کا اختیار دیے ہوئے بغیر تصرف کرتا ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو شرعی اجازت کے بغیر دوسرے کے حق میں تصرف کرتا ہے مثلاً بلا اجازت کسی کا نکاح کرا دیتا ہے یا بلا اختیار کسی دوسرے کی کسی چیز کی خرید وفروخت کرتا ہے یا کرایہ داری کے معاملات طے کرتا ہے جب کہ نہ تو اُسے ولایت حاصل ہے اور نہ وہ وکیل ہے۔ اس تصرف کو فضالہ کہتے ہیں۔

فقہاء کے نزدیک فضولی کے تصرفات کا حکم

فضولی کے تصرفات کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

ا۔ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے[1] کہ فضولی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں البتہ اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں، یعنی جس کے لیے تصرفات کیے گئے ہیں، اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ہو جاتے ہیں اور اگر وہ رد کر دے تو باطل ہو جاتے ہیں[2]۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۱۴۸ وبعد؛ فتح القدیر، مع العنایة، ۵: ۳۰۹ وبعد؛ ردالمحتار، ۴: ۶، ۱۴۲؛ بدایة المجتهد، ۲: ۱۷۱؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۳: ۱۲؛ القوانین الفقهیة، ۲۴۵۔

(۲) حنفیہ نے فضولی کی فروخت اور خریداری میں فرق کیا ہے۔ فضولی کی فروخت صحیح ہے البتہ اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ خواہ فضولی نے اس معاہدے کو اپنی طرف منسوب کیا ہو یا مالک کی طرف۔ البتہ فضولی کی خریداری میں تفصیل ہے: اگر فضولی نے خریداری اپنی طرف منسوب کی تو اس کی اپنی جانب سے معاہدہ نافذ ہو جائے گا۔ کیوں کہ اصل یہ ہے کہ آدمی اپنی طرف سے معاہدہ کرے نہ کہ کسی دوسرے کی طرف سے۔ جب کوئی معاہدہ، معاہدہ کرنے والے پر نافذ ہو سکتا ہو تو وہ نافذ ہو جاتا ہے موقوف نہیں رہتا۔ اور اگر فضولی نے معاہدہ کسی دوسرے کی طرف منسوب کیا یا فضولی پر نافذ نہیں ہو سکتا کہ اس میں اہلیت نہیں ہے مثلاً بچہ ہے یا اس پر پابندی عائد کر دی گئی ہے تو خریداری صحیح ہو گی اور اس شخص کی اجازت پر موقوف ہو گی جس کے نام پر کی گئی ہے۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو نافذ ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ اور فضولی کو وکیل سمجھا جائے گا کہ معاہدے کے وقت سے ہی معاہدے کے حقوق اس سے وابستہ ہوں گے۔ البدائع، ۵: ۱۴۸۔۱۵۰؛ مختصر الطحاوی ۸۳؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۴: ۱۴۳۔

اس رائے پر ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

ا۔ قرآن حکیم کی آیات کا عموم یہ بتاتا ہے کہ خرید وفروخت شرعاً جائز ہے مثلاً ارشاد ہے: واحل الله البیع، البقرہ ۲ :۲۷۵۔ اللہ نے خرید وفروخت کو حلال کر دیا ہے۔ اور فضولی کی اہلیت کامل ہوتی ہے اس لیے اس کے کام کو صحیح قرار دینا اسے مہمل قرار دینے کی بہ نسبت بہتر ہے۔ ہو سکتا ہے اس معاہدے میں مالک کا فائدہ ہو اور اس میں نقصان کسی کا نہیں، کیوں کہ اگر مالک نے اپنا فائدہ نہ دیکھا تو وہ اس معاہدے کی اجازت نہیں دے گا۔

۲۔ وکالت کے زیر عنوان مذکور حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابی عروہ البارقی کو بکری خریدنے کے لیے ایک دینار دیا، انہوں نے اس سے دو بکریاں خریدیں اور ان میں سے ایک بکری ایک دینار میں فروخت کر دی اور رسول اللہ ﷺ کو ایک بکری اور ایک دینار لا دیا، آپ نے فرمایا ''اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھوں کے سودے میں برکت دے''۔ دوسری بکری خریدنا اور اسے فروخت کر دینا رسول اللہ ﷺ کی اجازت کے بغیر تھا۔ یہ فضولی کا عمل تھا، جسے رسول اللہ ﷺ نے برقرار رکھا۔

اس رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ ملکیت یا ولایت تصرف کے نفاذ کی شرائط میں سے ہے۔ اور جب معاہدہ کرنے والا نہ تو مالک ہوگا اور نہ ہی اُسے ولایت حاصل ہو گی تو معاہدہ موقوف رہے گا۔

دوسری رائے شافعیہ، حنابلہ اور ظاہریہ کی ہے[1] کہ فضولی کا تصرف باطل ہے اگر اصل اختیار رکھنے والا فرد اس کی اجازت دے دے تب بھی معاہدہ درست نہیں۔ کیوں کہ

---

(۱) المجموع للنووی، ۹: ۲۸۱، ۲۸۴ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۵؛ کشاف القناع، ۲: ۱۱ وبعد؛ القواعد لابن رجب، ۴۱۷؛ غایة المنتہی، ۲ :۸؛ المحلی، ۸: ۵۰۳، م ۱۴۶۰۔

اجازت ایسے معاہدے میں مؤثر ہوتی ہے جس کا وجود ہو اور اس معاہدے کا ابتدا سے کوئی وجود ہی نہیں ہے اس لیے اجازت اسے وجود میں نہیں لا سکتی۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ فضولی کا تصرف ایسی اشیاء میں ہے جن کا وہ مالک نہیں اور جس شے کا انسان مالک نہ ہو اس میں تصرف شرعاً ممنوع ہے۔ اور ممانعت کا تقاضا ان کے نزدیک یہ ہے کہ ممنوع کام شرعاً ناجائز ہو۔ اس کی طرف رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث میں اشارہ ہے جو آپؐ نے حکم بن حزامؓ سے فرمائی کہ ''جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اس کا سودا نہ کرو''[1]۔ یعنی جو تمہاری ملکیت میں نہیں۔ اس ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے دھوکا کا عنصر سودے میں شامل ہو جاتا ہے کیوں کہ معاہدے کے وقت فضولی فروخت ہونے والی شے کو خریدار کے سپرد نہیں کر سکتا جس سے نزاع پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے۔

عروہ البارقی کی حدیث کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ عروہ رسول اللہ ﷺ کے وکیل مطلق تھے، اس لیے ان کے تصرفات نافذ ہوں گے، کیوں کہ انہوں نے وکالت کے تقاضے پورے کرتے ہوئے مؤکل کے حکم کی ایسی خلاف ورزی کی جس میں مؤکل کا فائدہ تھا، اس لیے ان کا تصرف نافذ ہو گیا۔

۲۔ کسی بھی تصرف کے وجود میں آنے کے لیے ضروری ہے کہ معاہدہ کرنے والے کو ولایت اور اہلیت حاصل ہو اور ولایت مالک ہونے سے یا اصل مالک کی اجازت سے

---

(۱) حدیث میں ہے، جیسا کہ امام احمد نے روایت کی: "جب کوئی چیز خریدو تو جب تک اس پر قبضہ نہ کر لو، اسے فروخت نہ کرو"۔ عمرو بن شعیب اپنے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کرتے ہیں، "قرض اور بیع، ایک بیع میں دو شرطیں، جس چیز کے تم ضامن نہ ہو اس کا نفع اور جو چیز تمہارے پاس موجود نہ ہو اس کی فروخت جائز نہیں"۔ اس حدیث کو پانچوں کتب صحاح نے روایت کیا۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۵۷؛ سبل السلام، ۳: ۱۶)۔

حاصل ہوتی ہے اور فضولی جس چیز میں تصرف کرتا ہے نہ تو اس کا مالک ہوتا ہے اور نہ مالک نے اُسے تصرف کی اجازت دی ہوتی ہے اس لیے شرعاً اس تصرف کا کوئی وجود نہیں اور نہ اس پر کوئی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

اس رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ ملکیت یا ولایت تصرف کے انعقاد کی شرط ہے اور جب تصرف کے انعقاد کی شرط موجود نہیں ہوگی تو تصرف باطل قرار پائے گا۔

شام کے سول لاء نے دفعہ ۱۸۹۔ ۱۹۸ میں حنفیہ اور مالکیہ کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے اس پر وکالت کے قواعد منطبق کیے ہیں بشرطیکہ فضولی کے کیے ہوئے کام کو اصل مالک برقرار رکھے (دفعہ ۱۹۱)۔ البتہ فضالہ کا مفہوم محدود کرتے ہوئے اسے ایسی فضولی کے کام کے ساتھ مختص کر دیا جو کسی دوسرے کے لیے جلد از جلد کوئی کام کرنا چاہتا ہو، جیسا کہ فضالہ کی تعریف سے یہی مفہوم اخذ ہوتا ہے (دفعہ ۱۸۹)، کہ فضالہ یہ ہے کہ کوئی شخص جلدی کی وجہ سے کسی دوسرے شخص کی طرف سے کوئی کام کر گزرے، جس کا وہ ذمہ دار نہ ہو''۔

فضولی کے تصرف کی اجازت کی شرائط

حنفیہ، جو فضولی کے تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں، انہوں نے اس کی تین شرائط بتائی ہیں: ایک شرط کا تعلق اجازت دینے والے سے، دوسری کا اجازت سے اور تیسری کا تصرف سے ہے[1]۔

۱۔ معاہدے کی ابتدا کے وقت سے ایسا فرد موجود ہونا ضروری ہے جو معاہدے کی اجازت دے سکتا ہو[1]۔ یعنی تمام تر صلاحیتوں کے ساتھ خود معاہدہ کر سکتا ہو۔ اگر ایسا نہ ہو

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۹۔ ۱۵۱؛ فتح القدیر، ۵: ۳۱۱؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۴: ۱۴۱ وبعد، ۱۴۶۔

تو تصرف شروع سے ہی باطل ہو جاتا ہے۔ پس اگر کسی فضولی نے کسی عاقل بالغ فرد کی بیوی کو طلاق دے دی یا اس کا مال کسی کو دے دیا یا مارکیٹ ریٹ سے بہت ہی کم قیمت پر فروخت کر دیا تو یہ تمام تصرفات اصل فرد کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔ کیوں کہ اصل فرد خود بھی یہ تصرفات کر سکتا ہے پس ان کے وقوع کے بعد ان کی اجازت بھی دے سکتا ہے، گویا تصرف کے وقت ایسا شخص موجود تھا جو اس کی اجازت دے سکتا ہے۔

اگر فضولی نے ان تصرفات میں سے کوئی بھی کسی نابالغ کے بارے میں کیا، تو تصرف سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ کیوں کہ نابالغ نقصان دہ تصرفات کو انجام دینے کا خود بھی اہل نہیں، اس لیے وہ کسی دوسرے کو ان کی اجازت بھی نہیں دے سکتا، پس معاہدے کے آغاز کے وقت اجازت دینے والا کوئی فرد سرے سے موجود ہی نہیں تھا۔

اگر تصرف اس نوعیت کا ہے کہ نابالغ کا ولی اس کی اجازت دے سکتا ہے مثلاً مارکیٹ ریٹ پر یا اس سے زیادہ قیمت پر نابالغ کی کوئی شے فروخت کر دینا۔ اگر نابالغ کا ولی موجود ہے تو تصرف اس کی اجازت پر یا نابالغ کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

۲۔ اجازت اس وقت ہو جب کہ فضولی، اجازت دینے والا، معاہدے کا دوسرا فریق اور معاہدے کی شے موجود ہوں، اگر ان چاروں میں سے کسی ایک کی ہلاکت کے بعد اجازت ملے تو اجازت باطل ہے۔ اس اجازت کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیوں کہ اجازت کا فائدہ تصرف میں ہے، اس لیے تصرف کا وجود ضروری ہے اور تصرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ معاہدے کے فریق اور معاہدے کی شے موجود ہوں۔

---

(۱) اجازت دینے والا، وہ شخص جسے تصرف کا معاہدہ برقرار رکھنے یا انکار کر دینے کا اختیار ہے۔

۳۔ اگر اصل مالک انکار کر دے تو فضولی کے معاہدے کو نافذ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً کسی دوسرے کی مملوکہ شے کو فروخت کرنا یا کرائے پر دینا، خواہ معاہدے کو اپنی طرف منسوب کیا ہو یا اصل مالک کی طرف۔ یا کسی دوسرے کے لیے کوئی چیز خریدنا یا کرائے پر لینا اور معاہدے کو اس کی طرف منسوب کیا ہو ان تمام صورتوں میں معاہدہ موقوف رہے گا۔

البتہ اگر مالک کی اجازت نہ ملنے کی صورت میں معاہدہ فضولی پر نافذ کرنا ممکن ہو تو فضولی پر نافذ کر دیا جائے گا مثلاً کوئی چیز اپنی طرف منسوب کرکے خریدی ہو یا کرائے پر لی ہو تو اس کی ذمہ داری فضولی پر ہوگی۔

فضولی کے تصرف کی اجازت کا اثر

اگر اصل معاہدہ کرنے والا اجازت دے دے تو اس کے دو اثرات مرتب ہوتے ہیں: ایک یہ کہ تصرف نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ فضولی وکیل قرار پاتا ہے اور تصرف کے حقوق کا ذمہ دار بن جاتا ہے "کیوں کہ بعد میں ملنے والی اجازت پہلے سے حاصل شدہ وکالت کی طرح ہے"[1]۔

البتہ تصرف کا نفاذ کس تاریخ سے ہوگا، اس میں تصرف کی نوعیت کے اعتبار سے اختلاف ہوگا۔

اگر ایسے تصرفات ہیں جن میں شرائط عائد نہیں کی جاسکتیں مثلاً مالی معاوضوں کے معاہدے (خرید و فروخت اور کرایہ داری وغیرہ) تو یہ معاہدہ ہونے کے وقت سے نافذ ہو جائیں گے یعنی ان میں اجازت مؤثر بماضی ہوگی، کیوں کہ ان کے اثرات مؤخر نہیں ہوتے بلکہ ان معاہدوں کے نتیجے میں حاصل ہونے والی زائد اشیاء اور پیداوار جیسے کرایہ وغیرہ اس

(۱) البدائع، ۵: ۱۵۱۔

شخص کی ملکیت ہوں گے جس کے حق میں معاہدہ ہوا، یعنی خرید و فروخت کے معاہدے میں خریدار کے لیے۔ کیوں کہ بعد میں ملنے والی اجازت پہلے سے کی گئی وکالت کی مانند ہے۔

اگر تصرف اس نوعیت کا ہے کہ اس میں شرائط عائد کی جاسکتی ہیں مثلاً کفالہ، حوالہ، وکالہ اور طلاق تو یہ اس وقت سے نافذ ہوں گی جب اصل فرد ان کی اجازت دے گا، کیوں کہ یہ تصرفات در حقیقت اجازت سے مشروط تھے۔

اگر تصرف کا تقاضا یہ تھا کہ عملاً کوئی چیز سپرد کی جائے مثلاً ہبہ تو جس وقت ہبہ کی گئی شے سپرد کی جائے گی اس وقت سے تصرف نافذ ہوگا۔

فضولی کے تصرف کو منسوخ کر دینا

چوں کہ جس کے لیے معاہدہ کیا گیا ہے اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فضولی کے تصرف کو قبول کرے، لہٰذا اسے منسوخ کر دینا جائز ہے۔ کبھی تو اصل فریق اسے منسوخ کر دیتا ہے (مثلاً خریدار، فروخت کرنے والا وغیرہ) کیوں کہ تصرف اس کی رضامندی اور اجازت پر موقوف ہے اور جب تک وہ اگر اس نے اجازت نہ دے تصرف مکمل نہیں ہوگا۔

کبھی فضولی خود منسوخ کر دیتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں اصل مالک کی اجازت سے پہلے فضولی اسے منسوخ کر سکتا ہے تاکہ اگر مالک اجازت دے دے تو اس پر حقوق کی ذمہ داری نہ آجائے۔ البتہ نکاح کے معاہدے کو فضولی منسوخ نہیں کر سکتا، کیوں کہ اس کے حقوق اصلی معاہدہ کرنے والے کو ہی حاصل ہوتے ہیں[1]۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۱۵۱؛ فتح القدیر، ۵: ۳۰۹۔ ۳۱۲۔

کیا ایک فضولی دونوں طرف سے معاہدہ کر سکتا ہے؟

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ معاہدے کے انعقاد کے لیے ایک سے زائد فریق ہونے ضروری ہیں لہٰذا ایک ہی شخص بطور فضولی خرید وفروخت یا نکاح وغیرہ میں دو طرفہ معاہدہ نہیں کر سکتا۔ اس صورت میں ایجاب باطل ہو جائے گا اور اجازت مؤثر نہیں ہو گی(۱)۔ خواہ وہ شخص دونوں طرف سے فضولی ہو یا خود ہی ایک طرف سے فضولی اور دوسری طرف سے اصل یا وکیل یا نامکمل اہلیت والے فرد کا ولی ہو۔ مثلاً اگر کہے کہ میں نے فلاں کا گھر بیچ دیا اور فلاں کی طرف سے اسے خرید لیا یا فلاں خاتون کا نکاح فلاں سے کر دیا اور اس کی طرف سے اسے قبول کر لیا تو معاہدہ نہیں ہوگا۔

عنصر ۳ : معاہدے کا محل

معاہدے کا محل یا وہ شے جس پر معاہدہ ہو اور اس پر معاہدے کے احکام اور نتائج مرتب ہوں، ایسی شے کبھی متعین شے ہوتی ہے جس کی قیمت ہو جیسے مال تجارت، سامان رہن اور ہبہ کی گئی چیز اور کبھی متعین ہوتی ہے لیکن اس کی قیمت نہیں ہوتی جیسے نکاح کے معاہدے میں عورت اور کبھی متعین شے نہیں ہوتی بلکہ منافع ہوتے ہیں جیسے کرائے کے گھروں اور غیر منقولہ جائداد کے منافع جو کرائے پر حاصل کیے جاتے ہیں یا کسی مزدور کی مزدوری کے عوض حاصل ہونے والے منافع(۲)۔

---

(۱) حاشیۃ ابن عابدین، ۲ :۴۴۸۔

(۲) اجارہ کی دو قسمیں ہیں: منافع کا اجارہ، یعنی جس چیز پر معاہدہ ہوا وہ منافع ہیں، جیسے مکانوں، گھروں، دکانوں اور زمینوں کا کرایہ اور کام کا اجارہ مثلاً: کسی متعین کام کی اجرت جیسے تعمیراتی کام، درزی کا کام، بوجھ

ہر چیز ایسی نہیں ہوتی کہ اس پر معاہدہ ہو سکے، کچھ اشیاء ایسی ہوتی ہیں کہ ان پر شرعاً یا عرفاً معاہدہ نہیں۔ ہو سکتا، مثلاً مسلمانوں کے درمیان شراب پر معاہدہ جائز نہیں یا جو عورت نسب یا رضاعت کی وجہ سے حرام ہے اور وہ ایسے شخص کی بیوی نہیں ہو سکتی اس سے نکاح کا معاہدہ جائز نہیں۔

اس وجہ سے فقہاء نے محل عقد کے بارے میں چار شرائط عائد کی ہیں، جو یہ ہیں:

ا۔ معاہدے کے وقت وہ شے موجود ہو

کسی معدوم شے کا معاہدہ درست نہیں مثلاً فصل اگنے سے پہلے اُسے فروخت کرنا جائز نہیں کیوں کہ ہو سکتا ہے اُگے ہی نہ۔ نیز جس شے کے معدوم ہو جانے کا اندیشہ ہو اس کا معاہدہ بھی جائز نہیں جیسے ماں کے پیٹ کا بچہ، کیوں کہ ہو سکتا ہے مردہ پیدا ہو اور تھن میں دودھ، ہو سکتا ہے کہ ویسے ہی پھولا ہوا ہو یا صدف میں موتی کی فروخت۔ ایسا معاہدہ بھی درست نہیں جس کا مستقبل میں وجود محال ہو مثلاً وفات یافتہ مریض کے علاج کے لیے طبیب سے معاہدہ، کیوں کہ میت علاج کا محل نہیں ہے یا جو کھیتی جل گئی ہو اُسے کاٹنے پر مزدور سے معاہدہ۔ یہ تمام معاہدے باطل ہیں۔

یہ شرط حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مطلوب ہے[1]۔ خواہ تصرف معاوضہ والے معاہدوں میں ہو یا تبرع کے معاہدوں میں، نیز معدوم میں تصرف باطل ہے، خواہ اس کی خرید وفروخت ہو، ہبہ ہو یا رہن۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حمل کی

اٹھانا، رنگ ریزی، کسی چیز کو درست کرنے کی اجرت یا تجربے سے فائدہ اٹھانا مثلاً ڈاکٹروں اور انجنیئروں کے تجربات سے فائدہ اٹھانے کا معاوضہ اور اجرت۔

(۱) البدائع، ۵: ۱۳۸ وبعد: المبسوط، ۱۲: ۱۹۴ وبعد: فتح القدیر، ۵: ۱۹۲: مغنی المحتاج، ۲: ۳۰: المہذب، ۱: ۲۶۲۔

فروخت سے منع فرمایا[۱] اور اونٹوں کی پشت میں موجود نطفوں اور اونٹنیوں کے پیٹ میں موجود بچوں کی خرید وفروخت [۲] اور ایسی شے کی خرید وفروخت سے جو موجود نہیں ہے منع فرمایا ہے[۳] کیوں کہ معاہدے کے وقت وہ شے موجود نہیں جس پر معاہدہ ہو رہا ہے۔

فقہاء نے اس عام قاعدے سے کہ معدوم میں تصرف جائز نہیں بیع سلم، کرایہ داری، مساقات، اور کاری گر سے مال تیار کروانے[۴] کو مستثنیٰ قرار دیا حالانکہ معاہدے کے وقت یہ اشیاء بھی موجود نہیں ہوتیں، یہ فیصلہ استحساناً کیا گیا کیوں کہ اس میں لوگوں

---

(۱) یعنی اونٹنی کے بچے یا بچے کے بچے کی فروخت، یہ حدیث احمد، مسلم اور ترمذی نے حضرت ابن عمر سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵ :۱۴۷)۔

(۲) المضامین: اونٹ کی پشت میں نطفہ؛ الملاقیح: اونٹنیوں کے پیٹ میں حمل۔ یہ خرید وفروخت جاہلیت میں متعارف تھی۔ یہ حدیث مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ (نصب الرایۃ، ۴ :۱۰)۔

(۳) احمد؛ سنن اربعہ؛ ترمذی، ابن خزیمہ اور حاکم نے عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے اسے صحیح قرار دیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: قرض اور بیع، ایک سودے میں دو شرطیں، جس چیز کا تم ضامن نہ ہو اس کا نفع اور جو چیز موجود نہ ہو اس کی خرید وفروخت جائز نہیں۔ (سبل السلام، ۳ :۱۶)۔

(۴) بیع سلم: کسی غیر موجود چیز کی خرید وفروخت موجودہ قیمت کے حساب سے جیسا کہ کسان فصل کاٹنے سے پہلے اپنا غلہ تاجروں کے ہاتھ فروخت کر دیتے ہیں، شریعت میں سنت میں اس کی اجازت ہے: جو شخص ادھار کا سودا کرے تو معلوم ماپ تول کی چیز کا سودا متعین وقت تک کے لیے کرے۔ اجارہ: منافع کا معاوضے پر کا معاہدہ ہے۔ قرآن، سنت اور علماء کے اجماع سے اس کا جواز ثابت ہے، استصناع: نمونے کے مطابق کوئی چیز اپنے پاس سے خام مال لگا کر متعین قیمت پر تیار کر کے دینا جیسا کہ ہم درزیوں، بڑھیوں اور لوہاروں کے ساتھ معاہدے کرتے ہیں۔ ایسے معاہدے بالاتفاق جائز ہیں، کیوں کہ ہر دور میں ہر جگہ ان کی ضرورت رہی ہے اور لوگ ایسے معاملات کرتے رہے ہیں۔

کی ضرورت کی رعایت ہے، یہ معاہدے ان میں متعارف ہیں اور شریعت نے بیع سلم، کرایہ داری اور مساقات[1] وغیرہ کو برقرار رکھا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک صرف مالی معاوضہ والے معاہدات میں یہ شرط ہے[2] تبرع کے معاہدات مثلاً ہبہ، وقف، رہن وغیرہ میں انہوں نے اجازت دی ہے کہ اگر معاہدے کے وقت چیز موجود نہ ہو لیکن مستقبل میں اس کے موجود ہونے کی امید ہو تو معاہدہ صحیح ہے۔

حنابلہ نے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا[3] وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ایسی خرید و فروخت جس میں غرر (احتمال) ہو[4] اس سے شریعت نے منع کیا ہے مثلاً ماں کے بغیر اس کے حمل

---

(۱) مساقات: باغات کو پانی دینے اور درختوں کی دیکھ بھال کرنے کا معاہدہ جس میں کام کرنے والے کو پھلوں میں حصہ ملتا ہے، اس کا شرعی جواز سنت سے ثابت ہے۔ مزارعت بھی اسی نوعیت کی چیز ہے جس میں کھیتی باڑی کرنے والے کو بٹائی پر غلہ ملتا ہے۔

(۲) القوانين الفقهية، ۲۶۷؛ الشرح الصغير، ۳: ۳۰۵؛ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں کہا ہے: نامعلوم چیز یا ایسی معدوم شے جس کے مستقبل میں موجود ہونے کی توقع ہو، اس کے ہبہ کرنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں یعنی غیر یقینی ہونے کی وجہ سے جن اشیاء کی خرید و فروخت شریعت میں جائز نہیں ان کا ہبہ جائز ہے۔

(۳) اعلام الموقعين، ۲: ۸ وبعد؛ نظرية العقد لابن تيمية، ۲۲۴؛ المغني، ۴: ۲۰۰، ۲۰۸۔

(۴) بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی کہ کنکریوں کے ذریعے خرید و فروخت اور غرر (احتمال) کی خرید و فروخت سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا۔ غرر (احتمال) والے کی خرید و فروخت سے مراد یہ ہے کہ جس چیز کی خرید و فروخت ہو رہی ہے اس میں احتمال ہونا مثلاً: بیع میں، جیسا کہ پھل تیار ہونے سے پہلے فروخت کیے جائیں۔ غرر سے مراد یہ ہے کہ ایسی حالت جس میں سلامتی اور تباہی دونوں کا احتمال ہو یا جس چیز کو خریدار کے حوالے کرنا ممکن نہ ہو، خواہ موجود ہو یا

کی خرید و فروخت، تھن میں دودھ اور بھیڑ کی پیٹھ پر اون فروخت کرنا۔ اس کے سوا معاہدات درست ہیں جیسا کہ ابن تیمیہ اور ابن القیم نے تصریح کی ہے کہ اگر معاہدے کے وقت چیز موجود نہ ہو لیکن مستقبل میں اس کا وجود یقینی ہو تو اس کی خرید و فروخت جائز ہے جیسا کہ نقشے یا ڈھانچے پر موجود مکان کی خرید و فروخت، کیوں کہ معدوم شے کی خرید و فروخت سے کتاب، سنت اور صحابہ کرام نے منع نہیں کیا۔ سنت میں ایسی خرید و فروخت کی ممانعت ہے جو غیر یقینی ہو، مثلاً جس کو سپرد کرنے پر قادر نہ ہو، خواہ وہ چیز موجود ہو یا معدوم، مثلاً گھوڑا یا اونٹ جو بھاگ گیا ہو میں ممانعت کی علت عدم یا وجود نہیں۔ معدوم کی خرید و فروخت اگر ایسی شے کی ہو جس کا مستقبل میں وجود بھی معلوم نہیں تو اس میں غرر (احتمال) ہے اس لیے ممنوع ہے، معدوم ہونے کی وجہ سے نہیں۔

بلکہ شریعت نے بعض مقامات پر معدوم اشیاء کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا، مثلاً پھل جب ظاہر ہو جائیں اور غلے کا دانہ جب سخت ہو جائے۔ ان صورتوں میں معاہدہ ایک ایسی شے پر ہوتا ہے جو من وجہ موجود ہے اور من وجہ معدوم ہے کہ ابھی پک کر تیار نہیں ہوئی۔ جو چیز انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی خرید و فروخت کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں غرر (احتمال) ہے کہ اُسے خریدار کے سپرد نہیں کیا جا سکتا، معدوم ہونے کی وجہ سے ممانعت نہیں۔

معدوم اور کنکریوں کی خرید و فروخت سے مراد یہ ہے کہ متعدد اشیاء میں سے جن جن کو کنکریاں جا لگیں وہ خریدار کی ہوئیں۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۴۷)۔

پھلوں، سبزیوں اور غلے کی خرید وفروخت

معاہدے کی چیز کے وجود یا مستقبل میں موجود ہونے کی شرط پر پھلوں یا سبزیوں اور غلے کے ظاہر ہونے سے پہلے یا ظاہر ہونے کے بعد پکنے سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:[۱]

الف۔ فقہاء کا اتفاق ہے کہ پھلوں اور اناج کی پیدائش سے پہلے ان کی خرید وفروخت جائز نہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کی خرید وفروخت سے منع فرمایا جو ابھی پیدا نہ ہوئی ہو، اور پھلوں کی خرید وفروخت سے بھی منع فرمایا جب تک کہ پھل بھرپور طریقے سے ظاہر نہ ہو جائیں اور ایسی خرید وفروخت کو ناجائز قرار دینے کی وجہ آپ ﷺ نے یہ بتائی کہ اگر اللہ تعالیٰ پھل روک دے تو کوئی شخص اپنے بھائی کا مال کس طرح کھا سکتا ہے؟[۲]

---

(۱) دیکھیے: حنفیہ کے نزدیک: البدائع، ۵: ۱۷۳؛ المبسوط، ۱۲: ۱۹۵ وبعد؛ فتح القدیر، ۵: ۱۰۲ وبعد؛ تبيين الحقائق، ۴: ۱۲؛ الدرالمختار، ۴: ۴۰؛ مالکیہ کے نزدیک: المنتقیٰ علی الموطأ، ۴: ۲۱۷ وبعد؛ بداية المجتهد، ۲: ۱۴۸ وبعد؛ القوانين الفقهية، ۲۶۱؛ شافعیہ کے نزدیک: تکملة المجموع، ۱۱: ۳۵۱، ۳۶۰؛ مغنی المحتاج، ۲: ۵۶، ۸۹، ۹۱ وبعد؛ حنابلہ کے نزدیک: المغنی، ۴: ۸۰، ۸۷، ۸۹ وبعد؛ غاية المنتهى، ۲: ۶۸ وبعد؛ ظاہریہ کے نزدیک: المحلی، ۸: ۴۷۱؛ زیدیہ کے نزدیک: البحر الزخار، ۳: ۳۱۷؛ امامیہ کے نزدیک: المختصر النافع، ۱۵۴؛ اباضیہ کے نزدیک: شرح النیل، ۴: ۴۷ وبعد۔

(۲) بخاری اور مسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے پھل جب تک سرخ نہ ہو جائے اس کی خرید وفروخت سے منع کیا اور فرمایا کہ اگر اللہ پھل روک لے تو ایک مسلمان دوسرے مسلمان بھائی کا مال کس بناء پر کھائے گا؟"۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۷۳)۔

ب۔ جب غلہ اور پھل ایسی حالت میں پہنچ جائیں کہ ان سے مکمل فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے تو ان کا معاہدہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے سوا دیگر ائمہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ محل عقد موجود ہے اور انہیں کاٹنے اور چننے تک زمین میں یا درختوں پر رکھا جا سکتا ہے جیسا کہ عرف اس کا تقاضا کرتا ہے اور بالعموم لوگوں کا معمول یہی ہے۔

ج۔ اگر غلہ اور پھل اس حالت میں ہوں کہ ان سے مکمل نفع نہیں اٹھایا جا سکتا مثلاً انگوروں کے کچے خوشے ہوں یا کھجوروں کے کچے خوشے ہوں یا غلے کی ہری بالیں ہوں، ابھی خشک نہ ہوئی ہوں تو امام مالک اور امام محمد بن حسن کے نزدیک ان کی خرید وفروخت جائز ہے کیوں کہ لوگوں میں اس کا معمول اور رواج ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں، کیوں کہ ابھی انہیں باقی رکھنا مطلوب ہے تاکہ پک جائیں۔ انہیں باقی رکھنے میں خریدار کا فائدہ ہے جو معاہدہ کے تقاضا کے خلاف ہے۔ نیز یہ شرط معاہدے کے لیے مناسب بھی نہیں ہے۔

د۔ اگر ایک باغ یا ساتھ ساتھ کے باغات میں سے کچھ درختوں کے پھل ظاہر ہو گئے اور کچھ کے ابھی ظاہر نہیں ہوئے تو مالکیہ، شیعہ امامیہ اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن القیم کے نزدیک ان کی خرید وفروخت جائز ہے، اللہ کے ساتھ حسن ظن رکھنا چاہیے کہ باقی درختوں کے پھل بھی قابل استعمال ہو جائیں گے اور لوگوں میں اس کا رواج بھی ہے۔ اور لوگ ایک دوسرے کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ بھی کرتے ہیں، پس ناقابل استعمال پھل کو قابل استعمال پھلوں کے ساتھ شامل کر کے معاہدہ درست قرار دیا جائے گا تاکہ لوگوں پر معاملات میں مشقت نہ ہو۔

حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، زیدیہ، ظاہریہ اور اباضیہ نے اسے جائز قرار نہیں دیا کیوں کہ یہ معاہدہ معلوم اور مجہول اشیاء پر مشتمل ہے، ہو سکتا ہے دوسرے درختوں میں پھل نہ آئے اور فروخت کرنے والا مکمل مال تجارت خریدار کے سپرد نہ کر سکے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جن علماء نے ان صورتوں میں خرید وفروخت کی ممانعت کی ہے انہوں نے دوسرے کا مال لینے میں احتیاط کے تقاضے کو ملحوظ رکھا ہے اور جنہوں نے اجازت دی ہے انہوں نے لوگوں کی آسانی اور عرف ورواج کو ملحوظ رکھا ہے۔

اس شرط میں شام کا سول لاء (دفعہ ۱۳۲۔۱۳۳) نے فقہ اسلامی سے ہم آہنگ ہے۔ فقہاء قانون نے یہ شرط عائد کی ہے کہ معاہدے کی ذمہ داری کے وقت ذمہ داری کی چیز موجود ہو یا مستقبل میں موجود ہونے کے قابل ہو[1] لیکن قانوناً اور شرعاً مستقبل میں ترکہ بننے والی اشیاء کی خرید وفروخت یا کسی وارث کے لیے مورث کی زندگی میں اپنے حصے کے ترکہ کی فروخت جائز نہیں۔ البتہ قانون کی رو سے کوئی بھی مؤلف اپنی تالیف کی تکمیل سے قبل اس کے حقوق فروخت کر سکتا ہے اور مستقبل میں حاصل ہونے والے محصولات کو طے شدہ قیمت کے بدلے فروخت کیا جا سکتا ہے۔ جانوروں کے بچے جو ابھی پیدا نہیں ہوئے انہیں بھی بیچا جا سکتا ہے لیکن شریعت ان معاہدات کی اجازت نہیں دیتی۔ البتہ ان معاہدات کو ابن تیمیہ کی رائے پر درست قرار دیا جا سکتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جن اشیاء کا مستقبل میں وجود ممکن ہے اگر ان کی خرید وفروخت میں غرر (احتمال) نہ ہو تو ان کا معاہدہ جائز ہے۔

---

(۱) النظرية العامة للالتزام للدكتور عبد الحى حجازى، ۶۵۔

۲۔ محل عقد پر معاہدہ شرعاً جائز ہو

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ محل عقد ایسا ہونا چاہیے جس پر معاہدہ شرعاً جائز ہو[1] یعنی مال ہو، کسی کی ملکیت میں ہو اور قیمت والا ہو۔ اگر ایسا نہیں تو معاہدہ باطل ہے۔ جو چیز مال نہیں مثلاً مردار اور خون اس کی خرید و فروخت، ہبہ[2]، رہن، وقف، اور وصیت سب باطل ہیں، کیوں کہ جو چیز مال نہیں، اس کا کوئی مالک نہیں بن سکتا۔ بت پرست، مجوسی اور مرتد کا ذبیحہ بھی مردار کی طرح ہے۔

جو چیز کسی کی ملکیت میں نہ ہو، لوگوں کے لیے مباح ہو اور کسی نے روکی ہوئی نہ ہو اس کی خرید و فروخت اور ہبہ بھی جائز نہیں جیسے مچھلی پانی میں، پرندہ ہوا میں، گھاس، ایندھن، مٹی اور خشکی کے جانور یا جو چیزیں مفاد عامہ کے لیے مخصوص ہوں مثلاً راستے، دریا، پل، بڑے پل وغیرہ۔ یہ کسی شخص کی ملکیت نہیں ہوتے یا ذاتی ملکیت میں آ ہی نہیں سکتے۔

نیز ایسا مال جو قیمت والا نہ ہو اس میں بھی تصرف باطل ہے۔ اس سے مراد ایسی اشیاء ہیں جن کو ذخیرہ کرنا یا جن سے نفع اٹھانا شرعاً ممکن نہ ہو مثلاً مسلمانوں کے لیے شراب اور سور۔

---

(۱) البدائع ۵: ۱۴۰؛ حاشیۃ ابن عابدین، ۴: ۳؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۱ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۳: ۲۲ وبعد؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۶ وبعد۔

(۲) شافعیہ اور حنابلہ نے ضرورت کے تحت دودھ پلانے والی عورت کا دودھ خریدنے اور اس سے استفادہ کرنے کو جائز قرار دیا۔ امام ابو حنیفہ اور مالک کا اس سے اختلاف ہے۔ حنابلہ نے انسانی اعضاء مثلاً آنکھ یا کھال کا ٹکڑا فروخت کرنے کی اجازت دی بشرطیکہ اس سے کسی زندہ انسان کی ضرورت پوری کی جائے، اس بناء پر سرجری کی ضرورت کے تحت خون کی خرید و فروخت جائز ہے (دیکھیے: المغنی، ۴: ۲۶۰)۔

کھیل کود مثلاً گانے بجانے کے آلات کی خرید وفروخت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ ان میں استعمال ہونے والی اشیاء سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور یہ چیزیں اپنی ذات میں مال ہیں لیکن صاحبین اور دوسرے ائمہ کے نزدیک ان کی خرید وفروخت جائز نہیں کیوں کہ یہ فساد اور لہو ولعب کی اشیاء ہیں۔ اس اختلاف کی بناء پر اگر کوئی شخص ان میں سے کوئی چیز توڑ پھوڑ دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسے تاوان دینا پڑے گا، دوسرے فقہاء کے نزدیک نہیں۔

کسی بھی شے سے متعلق کوئی ایسا معاہدہ جو اس شے کے مزاج سے ہم آہنگ نہ ہو باطل ہوگا، مثلاً ایسی اشیاء جو جلدی خراب ہو جاتی ہیں مثلاً سبزیاں، پھل، انہیں رہن نہیں رکھا جا سکتا، کیوں کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ رہن رکھی ہوئی چیز کو روک کر رکھا جائے اور اگر قرض دار وعدے کے مطابق قرض ادا نہ کرے تو اُسے فروخت کرکے قرض وصول کیا جائے۔ مذکورہ اشیاء میں یہ صلاحیت نہیں ہے۔ نیز محرم عورت مثلاً بہن، پھوپی وغیرہ قریبی رشتہ دار نکاح کا محل نہیں ہیں۔ اسی طرح شرعاً حرام کاموں کے لیے کسی کو کرائے پر نہیں لیا جا سکتا مثلاً قتل، غصب، چوری اور کسی کا مال ضائع کرنے کے لیے۔

مذکورہ بالا شرائط عائد کرنے میں قانون فقہ اسلامی سے ہم آہنگ ہے۔ قانون دانوں نے یہ شرط عائد کی ہے کہ معاہدے میں آنے والی شے کا لوگوں میں لین دین کا رواج ہونا چاہیے اور بعض حالات میں یہ ضروری ہے کہ وہ شے معاہدہ کرنے والے کی ملکیت ہو، تاکہ اس کی ملکیت منتقل کی جا سکے۔ یہ ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کہ کسی متعین شے کے ساتھ متعین حقوق وابستہ ہوں[1]۔ البتہ فقہ و قانون کی آراء میں فرق یہ ہے کہ

---

(۱) نظرية الالتزام للدكتور حجازى، ٦٥ ـ ٧١۔

فقہاء یہ دیکھتے ہیں کہ محل عقد کا معاہدہ شرعاً جائز ہے یا نہیں اور قانون یہ دیکھتا ہے کہ عام نظام زندگی اور اداب معاشرت میں اس شے کی حیثیت کیا ہے۔

۳۔ معاہدے کے وقت اس چیز کو سپرد کرنا ممکن ہو

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ معاہدے کے وقت اس چیز کو جس پر معاہدہ ہوا ہے سپرد کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ اگر معاہدہ کرنے والا اس چیز کو لینے والے کے حوالے کرنے پر قادر نہیں تو خواہ اس کے پاس موجود ہو اور اس کی ملکیت میں ہو تب بھی معاہدہ باطل ہوگا۔

مالی معاوضوں سے متعلق معاہدات میں اس شرط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے جب کہ احسان اور تبرع کے معاہدات میں امام مالک کے سوا دیگر فقہاء اس پر متفق ہیں[1]۔ پس بھاگ جانے والے جانور کی خرید وفروخت اور کرایہ پر دینا، رہن، ہبہ اور وقف وغیرہ جائز نہیں۔ ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے، پانی میں مچھلی، بھاگ جانے والے شکار اور غاصب کے ہاتھ میں غصب شدہ مال اور دشمن کے زیر تسلط علاقے میں مکان کو فروخت کرنا یا کرائے پر دینا یا ہبہ کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اُسے سپرد کرنا ممکن نہیں۔

امام مالک کہتے ہیں کہ بھلائی کے معاہدات مثلاً ہبہ وغیرہ میں یہ جائز ہے کہ ہبہ کا محل عقد ایسا ہو کہ معاہدے کے وقت اُسے سپرد کرنا ممکن نہ ہو[2]۔ ان کے نزدیک مفرور جانور کو ہبہ کرنا یا اُسے عاریت پر دینا یا اس کی وصیت کرنا جائز ہے۔ کیوں کہ بھلائی کے

---

(۱) البدائع، ۴: ۱۸۷، ۵: ۱۴۷، ۶: ۱۱۹؛ بدایة المجتہد، ۲: ۱۵۶؛ الشرح الکبیر، ۳: ۱۱؛ الشرح الصغیر، ۳: ۲۲؛ المهذب، ۱: ۲۶۲؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۲؛ المغنی، ۴: ۲۰۰ وبعد؛ غایة المنتہی، ۲: ۱۰۔

(۲) الشرح الصغیر، ۴: ۱۴۲۔

معاہدات میں اگر مذکورہ شے سپرد نہ کی جاسکے تو اس پر نزاع نہیں ہوتا۔ چوں کہ نیکی کے طور پر دینے والا شخص بھلائی اور احسان کر رہا ہے اور اگر احسان کرنے والا اپنا معاہدہ نافذ نہیں کر سکتا تو جس پر احسان کیا گیا اُسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ اس لیے کہ اس نے اس کے لیے تھوڑا یا زیادہ کچھ بھی مال خرچ نہیں کیا۔ پس ایسی کوئی چیز یہاں نہیں ہے جو مالی معاوضوں سے متعلق معاہدات میں ہوتی ہے جس پر نزاع اور مقدمہ کھڑا ہو جاتا ہے۔

قانونی ماہرین نے یہ شرط ذکر نہیں کی، بظاہر وہ یہ شرط عائد نہیں کرتے۔

۴۔ معاہدہ کرنے والوں کے نزدیک وہ چیز متعین اور معروف ہو

فقہاء کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ محل عقد اس طرح معلوم ہو کہ اس کے بارے میں کوئی نزاع نہ ہو سکے، کیوں کہ سنت میں ایسی خرید وفروخت کی ممانعت آئی ہے جس میں دھوکا کا احتمال ہو یا کسی مجہول شے کی خرید وفروخت ہو[1]۔ محل عقد کے بارے میں یا تو اشارے سے علم ہو سکتا ہے، اگر وہ موجود ہے یا معاہدے کے وقت یا معاہدے سے اتنا پہلے کہ اس عرصے میں اس چیز میں تبدیلی نہ کی جاسکتی ہو، اسے دیکھ کر محل عقد کو متعین کیا جا سکتا ہے۔ اگر ساری چیز یکساں نوعیت کی ہو تو اس کے بعض اجزاء دیکھنا کافی ہیں یا اس چیز کی ایسی تعریف کر دی جائے جس سے اس کے بارے میں لاعلمی ختم ہو جائے مثلاً اس کی

(۱) اس حدیث کی تخریج گزر چکی ہے، بخاری کے سوا محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی کہ نبی اکرم ﷺ نے کنکریوں اور غرر پر مبنی خرید وفروخت سے منع فرمایا۔ کنکریوں کی خرید وفروخت یہ ہے کہ کوئی شخص کہے، یہ کنکریاں جن جن کپڑوں پر گریں وہ تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اور کنکریاں پھینکے یا یہ کہے کہ یہ تیر پھینک رہا ہوں جہاں جا کر لگا وہاں تک زمین تمہارے ہاتھ فروخت کر رہا ہوں۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۴۷)۔

جنس، نوع اور مقدار بتادی جائے کہ مال تجارت لوہے کے سخت ٹکڑے ہیں یا فولاد ہے اور اس کا حجم اتنا ہے۔

کوئی بھی ایسی چیز جس کی حقیقت کے بارے میں اس قدر زیادہ ناواقفیت ہو جو نزاع کا باعث ہو سکتی ہو تو اس میں تصرف جائز نہیں۔ ایسا معاہدہ حنفیہ کے نزدیک فاسد اور دیگر فقہاء کے نزدیک باطل ہے۔ اگر معمولی نوعیت کی ناواقفیت ہو جس سے کسی جھگڑے کا اندیشہ نہ ہو اور ایسی باتوں کو لوگ نظر انداز کر دیتے ہوں تو معاہدہ درست ہے۔

ایسا معاہدہ جس میں احتمال (غرر) کا عنصر ہو وہ بھی درست نہیں۔ یاد رہے کہ غرر ناواقفیت کی بہ نسبت عام ہے۔ ہر وہ چیز جس کے بارے میں علم نہیں ہے اس میں غرر کا عنصر موجود ہوتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ غرر والے معاہدے میں ناواقفیت بھی ہو، کبھی ناواقفیت کے بغیر بھی غرر ہوتا ہے مثلاً مفرور جانور کی خرید وفروخت جب کہ اس کی صفات معلوم ہوں، اس میں غرر ہے ناواقفیت نہیں لیکن جہاں ناواقفیت ہوگی وہاں غرر کا عنصر لازماً پایا جائے گا[1]۔

یہ شرط مالی معاوضوں مثلاً خرید وفروخت اور کرایہ داری میں بالاتفاق مطلوب ہے۔ البتہ مالی معاوضوں کے سوا معاہدات میں اس شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ[2] مالی معاوضوں میں، غیر مالی معاہدوں مثلاً نکاح کے معاہدے میں اور نیکی اور احسان کے معاہدوں مثلاً ہبہ، وصیت اور وقف سب میں یہ شرط عائد کرتے ہیں۔

---

(۱) الفروق للقرافی المالکی، ۳: ۲۶۵؛ تہذیب الفروق، (حاشیہ پر) ۳: ۲۷۰ وبعد۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲ :۱۶؛ المہذب، ۱: ۲۶۳، ۲۶۶؛ المغنی، ۴ :۲۰۹، ۲۳۴؛ غایۃ المنتہی، ۱۱، ۳۳۲ وبعد؛ ۳: ۱۸، ۲۰۔

حنفیہ[۱] صرف مالی اور غیر مالی معاہدوں میں اس شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں، نیکی کے معاہدات مثلاً وصیت اور کفالہ وغیرہ میں نہیں۔ اگر محل عقد کے بارے میں ناواقفیت ہو تب بھی نیکی کا معاہدہ درست ہے، کیوں کہ اس میں ناواقفیت کی بناء پر جھگڑا نہیں کھڑا ہوتا مثلاً کوئی شخص اگر اپنے مال کے بعض حصے کی کسی کے لیے وصیت کر جائے اور اس کی تفصیل وارثوں پر چھوڑ دے یا کوئی کہے کہ میں فلاں شخص کے قرضے کا ضامن ہوں تو درست ہے۔

مالکیہ کے نزدیک[۲] صرف مالی معاوضوں کے معاہدوں میں یہ شرط ضروری ہے۔ اگر خرید وفروخت کے معاہدے میں مال تجارت یا قیمت کے بارے میں علم نہیں تو معاہدہ باطل ہے لیکن غیر مالی معاہدوں اور نیکی کے معاہدوں میں ان کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ مثلاً معمولی نوعیت کے غرر پر مشتمل نکاح کا معاہدہ درست ہے مثلاً گھر کے ساز وسامان کا بطور مہر مقرر کرنا لیکن اگر غرر زیادہ ہے، جیسے کسی مفرور جانور یا ضائع شدہ چیز کے بدلے معاہدہ جائز نہیں کیوں کہ مہر کا مقصد محبت اور الفت پیدا کرنا ہے، اس لیے یہ نیکی اور احسان کی مانند ہے، لہٰذا اس میں معمولی ناواقفیت کی پرواہ نہیں کی جاتی، البتہ زیادہ ناواقفیت درست نہیں، کیوں کہ عقد نکاح ایک اعتبار سے مالی معاوضے کے مشابہ بھی ہے۔ البتہ خالص نیکی کے معاہدات میں اگر زیادہ ناواقفیت ہے تب بھی معاہدہ درست

---

(۱) المبسوط، ۱۳: ۴۹،۲۶، البدائع، ۵: ۱۵۸؛ فتح القدير، ۵: ۱۱۳، ۲۲۲؛ الدرالمختار، ۴: ۳۰،۱۲۵۔

(۲) الشرح الكبير، ۳: ۱۰۰۲؛ القوانين الفقهية، ۲۶۹؛ المنتقى على الموطأ، ۴: ۲۹۸؛ الفروق، ۱: ۱۵۰ وبعد۔

ہے، کیوں کہ اس کا مقصد کسی پر خرچ کرکے احسان کرنا اور اس کے لیے خوش حالی پیدا کرنا ہے، ایسے معاملات پر نزاع پیدا نہیں ہوتا۔

سول لاء نے دفعہ ۱۳۴ میں اس شرط کو ملحوظ رکھا ہے۔ اگر محل عقد اپنی ذات کے اعتبار سے متعین نہیں، اپنی نوع کے اعتبار سے متعین ہے تو اس میں معمولی ناواقفیت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ قانون دانوں کی رائے یہ ہے کہ معاہدے میں شرط یہ ہے کہ چیز متعین ہو یا اُسے متعین کیا جا سکتا ہو، اور کسی چیز کو متعین کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر معاہدہ کسی متعین شے کی ذات پر ہے تو اس کی ذات معلوم ہونا ضروری ہے اور اگر معاہدہ کسی چیز کی نوع پر ہے تو اس کی جنس، نوع اور مقدار معلوم ہونا ضروری ہے[1]۔

اس شرط کے مبدا پر شریعت اور قانون دونوں متفق ہیں لیکن اس کی تطبیق میں دونوں میں اختلاف ہے۔ علمائے شریعت کے نزدیک محل عقد مکمل طور پر متعین ہونا ضروری ہے تاکہ اس میں کسی قسم کا کوئی احتمال باقی نہ رہے ورنہ حنفیہ کے نزدیک معاہدہ فاسد ہوگا اور دوسرے فقہاء کے نزدیک باطل، وہ اسے درست قرار نہیں دیتے کہ محل عقد کو متعین کیا جا سکتا ہو، جب کہ قانونی ماہرین کی رائے یہ ہے کہ معاہدے کے درست ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ محل عقد کو متعین کیا جا سکتا ہو، اگر معاہدے کے وقت متعین نہ ہو تب بھی درست ہے مثلاً کسی سکول یا ہسپتال میں کسی خاص قسم کی خوراک کی فراہمی کا معاہدہ۔

---

(۱) موجز النظرية العامة للالتزام للدكتور عبد الحئى حجازى، ٦٢ وبعد۔

آخر میں حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء نے ایک پانچویں شرط بھی عائد کی ہے[1] وہ یہ ہے کہ مال تجارت پاک ہو، ناپاک نہ ہو اور نہ ایسا ناپاک ہو جسے پاک کرنا ممکن نہ ہو، کیوں کہ خرید وفروخت کا جواز طہارت اور پاکی کے تابع ہے، جو چیز پاک ہوگی، یعنی اس سے شرعاً استفادہ جائز ہوگا اُسی کی خرید وفروخت جائز ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی چیز ناپاک یا شدید ناپاک ہے تو اس کی خرید وفروخت جائز نہیں۔ ناپاک اشیاء مثلاً کتا، اگر شکاری ہو، سدھایا ہوا ہو، تب بھی اس کی خرید وفروخت ممنوع ہے، سوٗر، مردار، خون، گوبر، کیڑے مکوڑے اور درندے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا مثلاً شیر، بھیڑیا اور پنجوں سے کھانے والے پرندے مثلاً عقاب، کوا اور چیل۔ شدید ناپاک وہ اشیاء جنہیں پاک کرنا ممکن نہیں۔ مثلاً سرکہ، چربی اور دودھ اگر ناپاک ہوجائیں۔ البتہ ان فقہاء نے ایسی اشیاء کی خرید وفروخت کی اجازت دی ہے جن کے پاک اور ناپاک ہونے میں اختلاف ہے مثلاً خچر، گدھا، نیز بلی اور شکاری پرندوں مثلاً شکاری عقاب اور ایسے پرندے جن کی خوش الحانی مقصود ہوتی ہے مثلاً بلبل، عندلیب اور طوطا وغیرہ کی خرید وفروخت جائز ہے۔

حنفیہ نے یہ شرط عائد نہیں کی[2]، ان کے نزدیک ناپاک اشیاء کی خرید وفروخت جائز ہے مثلاً خنزیر کے بالوں اور مردار کے چمڑے کی کہ ان سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، البتہ وہ اشیاء جن کی خرید وفروخت کی ممانعت ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہیں مثلاً شراب، سوٗر، مردار

(۱) مواہب الجلیل، ۴: ۲۵۸ وبعد؛ الشرح الکبیر، ۳: ۱۰؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۲۵ وبعد؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۴۶؛ المہذب، ۱: ۲۶۱ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۱؛ المغنی، ۴: ۲۵۱، ۲۵۵ وبعد؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۲ وبعد۔

(۲) البدائع، ۵: ۱۴۲ وبعد؛ فتح القدیر، ۵: ۱۸۸، ۸: ۱۲۲۔

اور خون[۱]۔ نیز وحشی جانوروں کی خرید وفروخت اور شدید ناپاک اشیاء اگر کھانے پینے کے لیے نہ ہوں تو ان کی خرید وفروخت بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس چیز سے استفادہ شرعاً جائز ہے اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہے کیوں کہ تمام اشیاء انسان کے نفع کے لیے پیدا کی گئی ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ، البقرہ ۲: ۲۹۔ (اللہ نے وہ سب کچھ جو زمین میں ہے تمہارے لیے پیدا کیا)۔

عنصر ۴: معاہدے کا موضوع

معاہدہ جن چار بنیادوں پر استوار ہوتا ہے اور جو ہر معاہدے کے لیے ضروری اور لازمی ہیں ان میں سے ایک معاہدے کا موضوع ہے۔

معاہدے کا موضوع: اس سے مراد وہ اصلی مقصد ہے جس کے لیے معاہدہ جائز قرار دیا گیا ہے۔ اگر علمائے قانون کے نزدیک قانون کسی معاہدے کے مقاصد اور نتائج کا تعین کرتا ہے نہ کہ معاہدہ کرنے والے کا ارادہ تو شریعت اسلامیہ میں ہر معاہدے سے متعلق شارع نے اس کے خاص نتائج متعین کر دیے ہیں جن کے دائرہ کار میں رہتے ہوئے کسی معاہدے کے صحیح اغراض ومقاصد کا تعین کیا جا سکتا ہے جو معاہدہ کرتے وقت معاہدہ کرنے والوں کے پیش نظر ہوتے ہیں۔

---

(۱) احمد اور شیخین نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی انہوں نے فتح مکہ کے سال (فتح مکہ رمضان ۸) مکہ میں رسول اللہ ﷺ سے سنا۔ "اللہ نے شراب، سؤر اور بتوں کی خرید وفروخت حرام کر دی ہے، (سبل السلام، ۳: ۵)۔ احمد اور ابوداؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "اللہ نے اگر کسی قوم پر کسی چیز کا کھانا پینا حرام کر دیا ہو تو اس کی قیمت بھی حرام ہوتی ہے"۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۴۱۔۱۴۲)۔

معاہدوں کی مختلف اقسام میں سے ہر قسم کے معاہدوں کا ایک متعین موضوع ہوتا ہے اور جب معاہدوں کی اقسام مختلف ہوں تو ان کے موضوع بھی مختلف ہوتے ہیں۔ مثلاً خرید و فروخت کے معاہدوں کا موضوع، "قیمت کے بدلے مال تجارت کی ملکیت خریدار کو منتقل کرنا" ہے۔ کرایہ داری کے معاہدوں میں معاوضے کے بدلے منافع کا مالک بنانا ہے۔ ہبہ کے معاوضوں میں بلا معاوضہ ہبہ کی گئی شے کا مالک بنانا ہے۔ عاریت کے معاہدوں میں بلا معاوضہ منافع کا مالک بنانا ہے اور نکاح کے معاہدوں میں میاں بیوی کا ایک دوسرے سے جنسی تسکین کے حصول کو جائز قرار دینا ہے۔

معاہدے کے موضوع سے مراد وہی چیز ہے جس کو اوپر ہم نے معاہدے کے اصل مقصد اور معاہدے کی غایت نوعی کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور معاہدے کا موضوع معاہدے کے حکم سے بھی ہم آہنگ ہے۔ یہ تینوں اصطلاحات اگرچہ مترادف ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک معاہدے کی کسی خاص جہت کی نمائندگی کرتی ہے۔ اگر ہم معاہدے کو معاہدے کے وجود میں آنے سے پہلے شارع کے نقطہء نظر سے دیکھیں تو اسے معاہدے کے مقصد اصلی یعنی معاہدے کا نتیجہ اور اتمام کا نام دیں گے اور اگر ہم معاہدے کو اس کے وجود میں آنے کے بعد شارع کے نقطہء نظر سے دیکھیں تو اسے معاہدے کے حکم کا نام دیں گے یعنی اس معاہدے پر اثرات کیا مرتب ہوئے اور اگر ہم درمیانی مرحلے پر نظر ڈالیں جو معاہدے کے آغاز اور اس کی تکمیل کے دوران کا مرحلہ ہے تو اسے معاہدے کے موضوع کا

نام دیتے ہیں[۱]۔ در حقیقت یہ الفاظ ایک ہی حقیقت کے تین مختلف پہلوؤں کی نمائندگی کرتے ہیں[۲]۔

شریعت اسلامیہ میں معاہدے کا مقصد اصلی غالباً علمائے قانون کے ہاں سبب کے روایتی مفہوم کی بعض خصوصیات سے ہم آہنگ ہے اور جسے ہمارے ہاں عرب ممالک شام، مصر اور لیبیا وغیرہ کے قوانین نے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اس کو "ذمہ داری کا فنی سبب" کا عنوان دیا جاتا ہے اور اس سے وہ قریبی مجرد سبب مراد ہے جو ایک نوعیت کی ذمہ داریوں میں یکساں قسم کا ہوتا ہے اور معاہدے کے وجود میں لانے اور اُسے جاری رکھنے کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔

مقصد اصلی اور سبب فنی میں سے ہر ایک موضوعی ہے اور معاہدے میں ایک ہی ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں فروخت کرنے والے کی ذمہ داری کا سبب فنی مال تجارت کی ملکیت کا انتقال ہے اور خریدار کی ذمہ داری کا سبب فنی قیمت کی ادائیگی ہے اور خرید و فروخت کے معاہدے کا مقصد اصلی "معاوضے کے بدلے ملکیت کی منتقلی" ہے۔ یعنی خرید و فروخت کے ہر معاہدے میں سبب فنی ایک ہی ہے اور وہ ہے ملکیت کا انتقال۔ افراد کے بدلنے سے اس ذمہ داری میں فرق نہیں آتا۔ اور ملکیت کی منتقلی کی ذمہ داری کا سبب

---

(۱) المدخل الفقھی للاستاذ زرقاء، ف ۱۴۹؛ التعبیر عن الارادۃ فی الفقه الاسلامی للدکتور وحید سوار، ف، ۵۳۱، ص ۵۰۱ وبعد۔

(۲) یاد رہے کہ موضوع عقد اور محل عقد میں فرق ہے، موضوع عقد معاہدے کا اصلی مقصد ہے جو معاہدے کے دوران پیش نظر ہوتا ہے، محل عقد وہ شے ہے جس کے بارے میں معاہدہ ہوتا ہے اور جس پر معاہدہ کے احکام لاگو ہوتے ہیں مثلاً مال تجارت اور اس کی قیمت۔

فروخت کرنے والے کا فروخت شدہ مال کی قیمت کے حصول کی رغبت ہے۔ پس ایک نوعیت کے معاہدوں میں مقصد اصلی ایک ہی ہوتا ہے اور معاہدوں کے تعدد کے باعث مقصد اصلی میں فرق یا اختلاف پیدا نہیں ہوتا۔

سبب فنی اور مقصد اصلی میں فرق یہ ہے کہ سبب فنی معاہدہ کرنے والے کے خاص ارادے کا جزولازم ہے اگرچہ اس سے ممتاز ہوتا ہے اور مقصد اصلی معاہدہ کرنے والے کے ارادے کا جزولازم نہیں بلکہ اس سے الگ ہوتا ہے البتہ شارع کے ارادے کا جزولازم ہوتا ہے[1]۔

فقہ اسلامی میں سبب ہی معاہدے کا مقصد اصلی ہے[2] یعنی معاہدے سے پیدا ہونے والے نتائج کا مجموعہ ہی سبب ہے۔ اگر نتائج درست ہیں، شرعاً ان کا حصول جائز ہے تو معاہدہ صحیح ہے ورنہ معاہدہ باطل قرار پائے گا۔ اور نتائج سے مراد وہ امور ہیں جو معاہدہ کرنے والے کو معاہدے پر آمادہ کرتے ہیں۔

درحقیقت شریعت کے مقصد اصلی کا بعض خصوصیات میں سبب فنی سے ہم آہنگ ہو جانے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اور مترادف ہیں بلکہ سبب فنی درحقیقت ذمہ داری کا سبب ہے اور ذمہ داری کا سبب معاہدے کے سبب سے مختلف ہوتا ہے۔ جیسا کہ باہمی تبادلے کے معاہدوں میں معاہدے کے فریقوں میں سے ایک کی ذمہ داری کا سبب دوسرے کی ذمہ داری ہے مثلاً فروخت کرنے والے کی ذمہ داری کہ وہ (فروخت شدہ شے کی) ملکیت منتقل کرنے کا سبب خریدار کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ قیمت ادا کرے، اور خریدار

---

(۱) التعبير عن الارادة للدكتور سوار، ف ۵۳۴۔

(۲) المرجع السابق، ف ۵۱۷۔

کی ذمہ داری کہ وہ قیمت ادا کرے، اس کا سبب فروخت کرنے والے کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ملکیت منتقل کرے۔

سبب فنی اپنے اس مفہوم میں شریعت کے مقرر کردہ مقصد عام سے مختلف ہے۔ اور مقصد عام ایسی چیز ہے جو ایک نوعیت کے معاہدوں میں ایک ہی ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے تمام معاہدوں کا مقصد عام ایک ہے اور وہ سبب فنی سے مختلف ہے۔ سبب فنی معاہدہ کرنے والے کے ارادے کے تابع ہوتا ہے جب کہ مقصد نوعی شریعت کے ارادے کے تابع ہے۔

سبب فنی معاہدے کے باعث اور نوعیت سے بھی مختلف ہے، کیوں کہ سبب فنی وہ غرض ہے جس کی وجہ سے ایک شخص ایک ذمہ داری کا پابند ہوتا ہے اور باعث اس کیفیت کو کہتے ہیں جو اسباب کے اختیار سے پہلے ہوتی ہے[1]۔ اگرچہ علمائے قانون کے ہاں مروج سبب فنی کا فقہ اسلامی نے اعتبار نہیں کیا، لیکن فقہ اسلامی دو پہلوؤں سے سبب فنی کے اس کردار کو ادا کرتی ہے: پہلا معاہدے اور محل عقد میں شرائط کے تعین کے ذریعے اور دوسرے تبادلے کی اشیاء میں "برابری" کا تصور جو کہ معاہدے کے نفاذ کا ایک لازمی عنصر ہے[2]۔

علمائے قانون کے جدید نظریہ میں سبب

آج کے عدالتی نظام میں عرب ممالک کے سول لاز میں (شام، دفعہ ۱۳۷، ۱۳۸؛ مصر، دفعہ ۱۳۶، ۱۳۷) سبب کو "سبب عقد" یا سبب مصلحی یا سبب کا سبب یا ذاتی رغبت اور آمادگی یا وہ دور دراز وجہ جس نے معاہدہ کرنے والے کو معاہدے پر آمادہ کیا، کہتے ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے سبب موضوعی عنصر نہیں بلکہ ایک ہی نوعیت کے معاہدات میں افراد کے

---

(۱) موجز نظرية الالتزام للدكتور حجازى، ۱۰۴۔

(۲) التعبير عن الارادة، ف ۵۲۶، النظرية العامة للالتزام، سوار، ص ۱۵۴۔

اختلاف سے سبب مختلف ہو جاتا ہے کیوں کہ سبب کی یہ قسم ذاتی اور غیر مستحکم عنصر ہے، یہ سبب فنی سے مختلف ہے جو کہ عنصر موضوعی ہے اور ایک نوعیت کے معاہدوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔

اگر سبب فنی یا سبب تقلیدی کا مقصد فنی نوعیت سے ذمہ داری کا تحفظ ہے تو معاہدے کے سبب کا مقصد یا جدید نظریہ کے مطابق سبب یہ ہے کہ ایسے معاہدات کو درست قرار دینے سے روکا جائے جن میں قانونی ذرائع سے غیر قانونی اور ناجائز مقاصد حاصل کیے جاتے ہوں۔ اس میں معاشرے کے مفادات کا تحفظ کیا جاتا ہے تاکہ اخلاق اور عام نظام کا تحفظ کیا جائے۔ یعنی سبب مصلحی میں غلطی پر سزا کا تصور پایا جاتا ہے، یعنی فریقوں کا یہ ارادہ کہ وہ غیر قانونی مقصد پورا کریں۔

جدید نظریہ ٔ سبب کے بارے میں فقہاء کا موقف

(ظاہری ارادہ اور باطنی ارادہ)

فقہ اسلامی میں سبب کے نظریہ کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر ہیں[1]۔

ایک رائے میں موضوعی نقطہ ٔ نظر کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے اور دوسرے میں نیتوں اور ذاتی اغراض و مقاصد کو۔

پہلا نقطہ ٔ نظر: یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے[1] جو معاہدوں میں ظاہری ارادوں کو اہمیت دیتے ہیں، باطنی ارادوں کو نہیں، یعنی وہ معاہدوں کے استحکام کی بنیاد کا تحفظ کرتے ہیں،

---

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۴: ۵۱ وبعد۔

سبب اور ذاتی اغراض کو بیچ میں نہیں لاتے، کیوں کہ ان کی فقہ میں موضوعی عنصر بہت واضح ہے جیسا کہ جرمانی فقہ میں۔ نیز سبب اور ذاتی غرض اشخاص کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہے، وہ ایک ذاتی اور داخلی عنصر ہے جس سے معاہدے توڑ پھوڑ کا شکار ہو سکتے ہیں۔

سبب یا ذاتی غرض کا معاہدے پر کوئی اثر نہیں ہوتا بشرطیکہ معاہدے کے الفاظ میں اس کا ذکر نہ ہو یعنی ظاہری ارادے میں ایسے الفاظ نہ ہوں مثلاً کوئی شخص گانے بجانے، نوحہ کرنے اور دوسرے گناہ کے کاموں کے لیے کسی کی خدمات اجرت پر حاصل کرنا چاہتا ہو۔ اگر معاہدے کے ظاہری الفاظ میں یعنی ظاہری ارادے میں ناجائز مقاصد سے متعلق الفاظ نہ ہوں تو معاہدہ درست ہے۔ کیوں کہ معاہدے کے بنیادی ارکان یعنی ایجاب، قبول، اور محل عقد کی اہلیت موجود ہیں، اور کبھی معاہدہ ہونے کے بعد گناہ کے لیے اُسے نہیں بھی استعمال کیا جاتا۔ اس لیے معاہدہ باطل کرنے میں سبب یا ذاتی غرض کا کوئی اعتبار نہیں۔ نیت اور غیر شرعی مقصد کو زیر بحث لائے بغیر معاہدہ بظاہر صحیح ہے لیکن غیر شرعی مقصد کی نیت کے باعث مکروہ تحریمی ہے۔

اس بناء پر مندرجہ ذیل معاہدے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک صحیح ہیں لیکن حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور شافعیہ کے نزدیک حرام یا مکروہ ہیں۔

۱۔ **بیع عینہ** (ایسا تجارتی معاہدہ جو صورتاً خرید وفروخت ہو اور حقیقتاً سود کا ذریعہ ہو) مثلاً کسی چیز کو ایک متعین مدت تک کے لیے ایک سو دس پونڈ پر ادھار فروخت کرنا اور سو پونڈ

---

(۱) حنفیہ کے نزدیک دیکھیے: مختصر الطحاوی، ۲۸۰؛ تکملۃ فتح القدیر، ۸: ۱۲۷؛ البدائع، ۴:۱۸۹؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۲۵؛ شافعیہ کے نزدیک: دیکھیے: الأم، ۳: ۸۵؛ المہذب، ۱: ۲۶۷؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۷ وبعد، الباجوری علی ابن القاسم، ۱: ۳۵۳؛ تحفۃ الطلاب، ۱۴۳، ۲۱۱۔

نقد پر اُسے خرید لینا۔ یہ فرق سود ہو گا[1]۔ لیکن امام ابو حنیفہ اس معاہدے کو غیر شرعی نیت سے قطع نظر شروع سے ہی ناجائز قرار دیتے ہیں، جب تک کہ قرض دینے کی نیت سے بیچنے والے اور قرض لینے کی نیت سے خریدنے والے کے درمیان کوئی تیسرا شخص بھی شریک معاہدہ نہ ہو۔ پس یہ معاہدہ امام مالک، ابو حنیفہ، احمد اور زیدیہ میں ھادویہ کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ امام شافعی اور ان کے اصحاب نے اسے جائز قرار دیا ہے کیوں کہ بظاہر اس میں خرید و فروخت کے ایسے الفاظ ہیں جن سے ان کی نیت پر روشنی نہیں پڑتی۔

۲۔ شراب بنانے والے کو انگور فروخت کرنا: اگر فروخت کرنے والا جانتا ہے کہ خریدار ان انگوروں سے شراب بنائے گا یا اس کا غالب گمان ہے تو شافعیہ کے نزدیک یہ معاہدہ حرام ہے اور اگر اُسے شک یا وہم ہے کہ شراب بنائے گا تو ان کے نزدیک مکروہ ہے۔

۳۔ خانہ جنگی کے دوران اسلحہ فروخت کرنا یا کسی ایسے شخص کے پاس اسلحہ بیچنا جو مسلمانوں سے لڑ رہا ہو یا ڈاکوؤں اور باغیوں کے پاس اسلحہ فروخت کرنا، یا جوئے کے آلات بیچنا، بدکاری یا جوئے بازی کے لیے گھر کرائے پر دینا، آلات لہو ولعب بنانے والے کے ہاتھ لکڑی فروخت کرنا یا شراب نوش وغیرہ کی شراب مزدوری پر اٹھا کر لے جانا، یہ سب معاہدے شافعیہ کے نزدیک حرام ہیں۔

---

(۱) اس معاہدے کو بیع عینہ اس لیے کہتے ہیں کہ مال حاضر کو عین کہتے ہیں اور جس کے پاس وہ چیز موجود ہے یہ معاہدہ اس کے لیے نقدی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے اور خریدار اسے اس لیے خرید رہا ہے تاکہ اس کے ذریعے سے اپنا مقصد حاصل کرے اور اسے نقد پر بیچ دے۔

۴۔ حلالے کا نکاح: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں (یعنی وہ مطلقاً بائن ہو گئی ہے) اُس عورت سے اس نیت سے نکاح کرنا کہ ایک رات اُسے اپنے پاس رکھ کر اس سے جماع کر کے اگلے روز طلاق دے دے گا تا کہ پہلے شوہر کے لیے نئے سرے سے حلال ہو جائے، یعنی قرآن کی آیت: فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ، البقرہ، ۲: ۲۳۰ (اگر پھر طلاق دے دے تو جب تک وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے پہلے کے لیے حلال نہیں ہوتی) کے ظاہر پر عمل کرے تو اس نکاح میں اگر معاہدے کے اندر کوئی ایسی شرط نہیں ہے جو معاہدے کے اصل مقصد کے خلاف ہے تو شافعیہ کے نزدیک یہ نکاح مکروہ ہے اور اگر معاہدے میں شرط رکھی گئی ہے کہ جماع کے بعد اُسے طلاق دے دے گا تو حرام اور باطل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ نقطہء نظر سبب یا ذاتی غرض کا اعتبار نہیں کرتا بشرطیکہ معاہدے کے الفاظ میں یا ظاہری ارادے کی تعبیر میں خواہ ضمناً ہی ہو، اس سبب کا ذکر نہ ہو اور اگر ارادے کی تعبیر اور معاہدے کے الفاظ میں نیت کا ذکر نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہیں۔

دوسرا نقطہء نظر: یہ مالکیہ، حنابلہ اور شیعہ کا مذہب ہے[1] جو معاہدے میں مقصد، نیت اور غرض کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ ایسے معاہدے جو غیر شرعی اغراض سے وابستہ ہوں باطل قرار

---

(۱) دیکھیے: مالکیہ کے نزدیک: بداية المجتهد، ۲: ۱۴۰؛ الشرح الكبير للدردير مع الدسوقي، ۳: ۹۱؛ مواهب الجليل، ۴: ۴۰۴، ۲۶۳؛ القوانين الفقهية، ۲۵۸، ۲۷۱ وبعد؛ الموافقات، ۲: ۲۶۱؛ الفروق، ۳: ۲۶۶ وبعد؛ حنابلہ کے نزدیک: المغني، ۴: ۱۷۴ وبعد؛ ۴: ۲۲۲؛ اعلام الموقعين،

پائیں گے بشرطیکہ دوسرے فریق کو غیر شرعی غرض کا علم ہو یا علم حاصل کرنا ممکن ہو، یعنی حالات و قرائن سے غلط مقصد کا پتہ چل سکتا ہو، مثلاً دشمن اگر کسی فوج کے کمانڈر کو ہدیہ دے یا حکام اور سرکاری ملازمین کو ملنے والے ہدیے، جن کا اصل مقصد رشوت دینا ہوتا ہے، یہ ریاست کی ملکیت ہیں۔ بیوی اگر شوہر کو اس نیت سے مہر معاف کر دے کہ وہ طلاق نہ دے دے اور اگر معافی کے بعد شوہر طلاق دے دے تو بیوی اپنے معاف کیے ہوئے مہر کی واپسی کا مطالبہ کر سکتی ہے[1]۔

یہ نقطہء نظر تقریباً نظریہ سبب یا لاطینی قانون کے ارادہ باطنہ کے مذہب کے مطابق ہے جس میں ادب، اخلاق اور دینی رجحانات کا خیال رکھا گیا ہے کہ معاہدے کی غرض شرعاً جائز ہو تو معاہدہ صحیح ہوگا ورنہ باطل اور حرام، کیوں کہ اس میں گناہ اور معصیت سے تعاون ہے۔ امام شوکانی[2] کہتے ہیں اگر بالقصد ایسے شخص کے پاس انگور فروخت کیے گئے جو شراب بناتا ہے اور فروخت کرنے کا مقصد یہ تھا کہ وہ شراب بنائے تو اس معاہدے کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر فروخت کرنے کا یہ مقصد نہیں تھا تو اہل علم کی ایک جماعت نے اس معاہدے کو جائز مگر مکروہ قرار دیا ہے بشرطیکہ فروخت کرنے والے کو معلوم نہ ہو کہ وہ اس کی شراب بنائے گا۔

۳: ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۱ وبعد: ۱۳۱، ۱۴۸؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۸؛ شیعہ جعفریہ کے نزدیک: المختصر النافع فی الفقہ الامامیۃ، ۱۴۰؛ زیدیہ کے نزدیک: المنتزع المختار، ۳: ۱۹ وبعد۔

(۱) القواعد لابن رجب، ۳۲۲۔

(۲) نیل الاوطار، ۵: ۱۵۴۔

اسی بناء پر مالکیہ، حنابلہ اور ان سے ہم آہنگ فقہاء اوپر مذکور تمام معاہدوں کو باطل قرار دیتے ہیں۔ مالکیہ اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کلیسا بنانے کے لیے زمین فروخت کرنا، صلیب بنانے کے لیے لکڑی بیچنا، اور مغنی بنانے کے لیے غلام خریدنا اور ایسے پمفلٹ کرائے پر لینا جن میں نوحے درج ہوں اور جو شخص ریشمی لباس پہنتا ہو اس کے ہاتھ ریشمی کپڑا فروخت کرنا جائز نہیں ہے(۱)۔

شراب کشید کرنے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا یا دشمن کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا اس لیے ناجائز ہے کہ اس میں حرام کام میں تعاون ہے یا اللہ کی معصیت پر معاہدہ ہے جو درست نہیں۔ اور حلالے کا نکاح اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ نکاح کے اعلیٰ مقاصد کے منافی ہے کیوں کہ نکاح ایک دائمی معاہدہ ہے جس کا مقصد خاندان کی تشکیل ہے۔ تین طلاقوں والی عورت سے وقتی نکاح اس غرض کے لیے کرنا کہ وہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے یہ ایک دائمی حرمت کو ختم کرنے کا حیلہ ہے اور ناجائز مقصد ہے، اس لیے حرام ہے۔

بیع عینہ یا بیع آجال (مستقبل سے مشروط خرید وفروخت) کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے سود کو حلال کرنے کا حیلہ کیا گیا ہے۔ اس سے خرید وفروخت مقصود نہیں تھی بلکہ اُسے ایک حرام اور غیر شرعی معاہدے کا ذریعہ بنایا گیا۔ پس حرام کی طرف کھلنے والے راستوں کو بند کرنے کے اصول کے تحت اس کی بھی ممانعت ہو گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ نقطہ نظر مقاصد اور نیتوں کو ملحوظ رکھتا ہے، خواہ معاہدات میں ان کا ذکر نہ کیا گیا ہو بشرطیکہ دوسرے فریق کو نیت کا علم ہو جائے یا حالات اور قرائن نیت کو واضح کرتے ہوں۔ کیوں کہ اصل میں عمل کی روح اور اس کا جوہر نیت ہی ہے۔ پس یہ

(۱) مواہب الجلیل للحطاب، ۴: ۲۵۴۔

نقطہ ءنظر سبب کے نظریہ پر عمل کرتا ہے کہ اگر سبب شرعاً جائز ہے تو معاہدہ جائز ہے اور اگر سبب شرعاً جائز نہیں تو معاہدہ درست نہیں۔

مطلب ۳: معاہدہ کرنے کا ارادہ

ارادہ سے مراد وہ قوت ہے جو معاہدہ کو تخلیق کرتی ہے۔ اور معاہدہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، دو ارادوں کا اس طرح باہمی اتفاق ہے کہ اس کے نتیجے میں شرعی اثرات مرتب ہوں، اور شرعی اثرات سے مراد معاہدہ کرنے والے فریقوں کی مطلوبہ ذمہ داری ہے۔ معاہدہ کے لیے جو گفتگو کی جاتی ہے یا الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں وہ ارادے کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اس لیے ایسے الفاظ ہونے چاہئیں جو ارادے کو پورے طور پر ظاہر کریں۔ ارادے کی دو قسمیں ہیں: حقیقی طور پر باطنی ارادہ اور ظاہری ارادہ

ارادہ باطنی سے مراد نیت اور قصد ہے

ارادہ ظاہری: سے وہ الفاظ مراد ہیں جو باطنی ارادہ کی تعبیر کرتے ہیں، یا وہ عمل ہے جو ان الفاظ کے قائم مقام ہو مثلاً گفتگو کے بغیر لین دین۔ جب دونوں ارادے متفق ہو جاتے ہیں تو معاہدہ وجود میں آتا ہے۔ اگر صرف ظاہری ارادہ موجود ہو مثلاً بے شعور لڑکے کی معاہدے کی گفتگو یا سوئے ہوئے یا دیوانے شخص کے معاہدے کے الفاظ، تو ان کا کوئی نتیجہ ظاہر نہیں ہوتا، جیسا کہ محض نیت اور باطنی ارادے سے تصرف وجود میں نہیں آتا۔ اگر کسی شخص نے طلاق دینے کی یا وقف کرنے کی نیت کرلی تو محض نیت سے طلاق ہوگی نہ وقف۔

معاہدے کے الفاظ کی بحث میں ہم نے ظاہری رائے کے ثبوت پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

جہاں تک باطنی ارادہ ہے تو وہ تعلق رضا اور اختیار سے وجود میں آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک رضا اور اختیار دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اختیار سے مراد ایسی عبارت ادا کرنے کا قصد جس سے معاہدہ وجود میں آئے۔ خواہ وہ رضامندی سے ہو یا بغیر رضا کے۔ رضا سے مراد معاہدے کے الفاظ ادا کرنے کے پس منظر میں وہ رغبت ہے جس سے معاہدے کے وجود میں لانے کا اظہار ہو۔ جب رضا ہو گی تو اختیار ہو گا لیکن یہ ضروری نہیں کہ اختیار ہو اور اس کے پیچھے رضا بھی ہو۔

حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء رضا اور اختیار میں فرق نہیں کرتے۔

عملی زندگی میں ایسا ہوتا ہے کہ صرف ظاہری ارادہ موجود ہوتا ہے، اس کے ساتھ باطنی ارادہ نہیں ہوتا۔ ایسے معاہدے کا کیا حکم ہے؟

اس پر ہم اس مطلب کی فرع ا میں "معاہدات کی ہیئت" کے زیر عنوان بحث کریں گے۔ اس کے بعد دو فرعیں اور بھی آئیں گی۔ اگر کسی معاہدے میں حقیقی باطنی ارادہ نہ پایا جائے تو محض صورتاً معاہدہ ہو گا اور اگر حقیقی ارادہ کے وجود میں شک واقع ہو جائے تو معاہدے میں رضا یا ارادہ کے حوالے سے عیب پیدا ہو جائے گا۔

فرع ا: معاہدوں کی ہیئت

کبھی معاہدات میں صرف ظاہری ارادہ موجود ہوتا ہے اور باطنی ارادہ نہیں ہوتا۔ اس صورت میں معاہدہ محض صورتاً معاہدہ ہو گا۔ ایسا مندرجہ ذیل صورتوں میں ہوتا ہے۔

ا۔ مدہوشی، نیند، دیوانگی، بے شعوری اور بے ہوشی کی حالت

جو معاہدے سویا ہوا، دیوانہ یا بے شعور فرد وغیرہ کریں، ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا، کیوں کہ معاہدہ کرنے میں حقیقی ارادہ موجود نہیں ہوتا۔

اگرچہ مدہوش فرد کا بھی تصرف میں حقیقی ارادہ نہیں ہوتا لیکن اس کے تصرفات میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔

امام احمد اور بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے(۱) کہ مدہوش شخص کے تصرفات کا کوئی اعتبار نہیں کیوں کہ اس کے ہاں صحیح قصد اور نیت نہیں ہوتی، پس اس کی خرید و فروخت، معاہدے، طلاق اور دوسرے تمام اقوال درست نہیں۔ شام اور مصر کے پرسنل لاء نے یہی رائے اختیار کی ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی رائے راجح اور معقول ہے۔ لیکن مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ مدہوش آدمی کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے(۲) کہ اگر کسی مباح چیز کے استعمال سے مدہوش ہوا ہو مثلاً بھنگ پینے سے یا اضطرار میں کوئی چیز پی ہو یا زبردستی پلادی گئی ہو تو اس کے اقوال وافعال کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کی عبارت کا کوئی اثر نہیں ہوگا کیوں کہ اس کے ہاں قصد اور ارادہ موجود نہیں۔

اگر مدہوشی کسی حرام چیز کے قصداً استعمال سے ہوئی ہے تو سزا کے طور پر اس کے اقوال پر مواخذہ کیا جائے گا، پس اس کی خرید و فروخت اور نکاح درست ہوگا، اس کے تصرفات مثلاً طلاق وغیرہ صحیح ہوں گے اور ان پر نتائج مرتب ہوں گے۔

---

(۱) المغنی، ۷: ۱۱۳؛ الشرح الکبیر، ۳: ۵؛ القوانین الفقھیۃ، ۲۲۷، حنفیہ میں سے کرخی اور طحاوی کی بھی یہی رائے ہے۔

(۲) فتح القدیر، ۳: ۴۰؛ نھایۃ المحتاج، ۳: ۱۲۔

۲۔ عبارت نہ سمجھ سکنا

اگر ایک فریق دوسرے کی وہ گفتگو نہیں سمجھ سکا جس سے اس نے تصرف پر رضامندی کا اظہار کیا تو معاہدہ منعقد نہیں ہو گا، خواہ گفتگو، ایجاب کی ہو یا قبول کی۔ کیوں کہ جو گفتگو اس نے کی اس سے صحیح ارادہ معلوم نہیں ہو سکا اور نہ ارادے کا اظہار ہوا، جب کہ ارادہ یا قصد رضامندی کی بنیاد ہے۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں[1] اگر تصرف اس نوعیت کا ہے کہ جس میں سنجیدگی اور مذاق دونوں یکساں اہم ہیں مثلاً نکاح، طلاق، طلاق سے رجوع کرنا اور قسم اور معاہدے کے فریقوں کو معلوم ہے کہ جو لفظ وہ استعمال کر رہے ہیں ان سے تصرف منعقد ہو جاتا ہے، خواہ اس کے مفہوم کی حقیقت نہ جانتے ہوں تب بھی تصرف منعقد ہو جائے گا کیوں کہ الفاظ سمجھنا مقصد جاننے کے لیے ہوتے ہیں، جن تصرفات میں نیت اور ارادے کی شرط نہیں ہے ان میں بولنے والے کے لیے ضروری نہیں کہ ان الفاظ کے معانی بھی جانتا ہو، لیکن اس رائے میں بہت غلو ہے کیوں کہ ان تصرفات میں ارادے کا شرط نہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ الفاظ کے معانی جانتا ہو جن الفاظ کا مفہوم ہی نہیں جانتا ان پر تصرف کے نتائج مرتب ہونا ایک غیر معقول بات ہے۔

۳۔ تعلیم و تعلم اور کردار ادا کرنے کی حالت

اگر کوئی شخص تصرف کے الفاظ ادا کرتا ہے لیکن ان سے اس کی نیت کوئی ذمہ داری یا معاہدہ وجود میں لانا نہیں بلکہ کوئی اور غرض ہے مثلاً تعلیم و تعلم یا کسی دوسرے کا کردار ادا کرنا

---

(۱) فتح القدیر، ۲: ۲۴۹؛ الدرالمختار علی رد المحتار، ۲: ۳۶۷۔

تو ان الفاظ پر کوئی اثر مرتب نہیں ہو گا۔ مثلاً کوئی شخص اگر فقہ کی کتابوں میں لکھے ہوئے خرید و فروخت اور طلاق وغیرہ کے عبارتیں سیکھنے یا یاد کرنے کے لیے دہراتا ہے یا کسی دوسرے کو سکھانے کے لیے ادا کرتا ہے تو اس کے کلام کا کوئی نتیجہ بر آمد نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر دوسروں کا کردار ادا کرنے والے کسی کردار کی یا دوسروں کے اقوال کی عبارتیں دہراتے ہیں مثلاً مجھ سے شادی کر لو اور کردار میں عورت کہتی ہے کہ میں نے تجھ سے شادی کر لی تو اس سے نکاح نہیں ہو جاتا۔ کیوں کہ ان مثالوں کے متکلم کوئی معاہدہ کرنے کا ارادہ نہیں رکھتے بلکہ ان کا مقصد اور ہوتا ہے یعنی کردار ادا کرنا یا سبق یاد کرنا یا طلبہ کے لیے حکم کی وضاحت وغیرہ۔

۴۔ مذاق اور استہزاء

مذاق سنجیدگی کی ضد ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی بات کا ایسا مطلب لینا جو ان الفاظ کا اصلی مطلب نہ ہو اور الفاظ استعارے کے طور پر بھی اس مفہوم میں استعمال نہ ہوئے ہوں۔ اگر کوئی شخص ایسے الفاظ ادا کرتا ہے کہ ان سے کوئی تصرف وجود میں نہیں لانا چاہتا بلکہ اس سے اس کا ارادہ مذاق، استہزاء اور کھیل کود ہے لیکن صورتاً ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے تو شافعیہ کے نزدیک مذاق کرنے والے کی گفتگو، راجح قول کے مطابق[1] اس قابل ہے کہ اس سے معاہدے منعقد ہو جائیں اور ان پر نتائج مرتب ہوں، خواہ مالی معاوضوں کے معاہدے ہوں مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری یا شخصی احوال کے مثلاً نکاح و طلاق۔ اس رائے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری ارادے پر عمل کیا جائے گا، دل کی نیت نہیں دیکھی جائے گی اور

---

(۱) دیکھیے: المجموع شرح المهذب للنووی، ۹: ۱۸۴؛ نهاية المحتاج، ٦: ٨٢.

معاہدوں کی بنیاد کے لیے جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان کے مفہوم کی حفاظت پر عمل کیا جائے گا اور یہ بات لائق توجہ نہیں ہوگی کہ وہ مذاق کر رہے تھے۔

حنفیہ، حنابلہ اور اکثر مالکیہ نے[۱] مالی معاہدات اور دوسرے میں فرق کیا ہے۔ مالی معاہدات مثلاً خرید وفروخت یا ایسے معاہدات جن کا محل مال ہے مثلاً ہبہ، امانت اور عاریت تو ان میں مذاق کرنے والے کی گفتگو کا کوئی اثر نہیں ہوتا کیوں کہ اس سے وہ رضامندی اور قصد ظاہر نہیں ہوتے جن پر ارادے کی بنیاد ہے۔

البتہ وہ پانچ تصرفات جن میں شارع نے مذاق اور سنجیدگی کو یکساں اہمیت دی ہے (نکاح، طلاق، رجعت، غلام یا باندی آزاد کرنا اور قسم) ان میں مذاق کرنے والے کی گفتگو کو بھی اہمیت حاصل ہوگی اور اس پر نتائج مرتب ہوں گے۔ یہ اوپر مذکور حدیث نبویؐ کا تقاضا ہے کہ "تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدہ گفتگو تو سنجیدہ ہے ہی مذاق بھی سنجیدہ گفتگو ہے، نکاح، طلاق اور غلاموں کی آزادی"[۲]۔ ایک روایت میں طلاق سے رجوع کرنا اور ایک دوسری روایت میں قسم بھی اس میں شامل ہے۔ چوں کہ یہ تصرفات بہت اہمیت کے حامل ہیں اور حقوق اللہ پر مشتمل ہیں جو مذاق اور استہزاء کا محل نہیں ہے۔

---

(۱) ردالمحتار، ۲: ۳۶۳، ۳۶۷؛ ۴ :۷؛ ۲۵۵؛ الشرح الكبير للدسوقی، ۳: ۴؛ المغنی، ۶: ۵۳۵؛ كشاف القناع، ۲: ۵ وبعد؛ غاية المنتهی، ۳: ۱۷۔

(۲) احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ۔ نسائی کے سوا باقی نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ نیل الاوطار، ۶: ۲۳۴، ترمذی نے کہا ہے حدیث حسن غریب ہے۔

۵۔ خطا

خطا سے مراد ہے بلا قصد کسی کام کا ہو جانا۔ مثلاً متکلم ایک لفظ کہنا چاہتا تھا لیکن سبقت لسانی سے اس کی زبان سے دوسرا لفظ نکل گیا مثلاً کہنا چاہتا تھا "میں نے خریدا" لیکن زبان سے نکل گیا، میں نے طلاق دی۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک[1] خطا سے کوئی لفظ کہنے والا بھولنے والے اور دیوانے کے مانند ہے۔ اس کے الفاظ پر کوئی نتائج مرتب نہیں ہوتے، نہ کوئی معاہدہ ہوتا ہے اور نہ کوئی ذمہ داری آتی ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اللہ نے میری امت کی خطا، نسیان اور زبردستی کروایا ہوا کام معاف کر دیا ہے"[2]۔

حنفیہ کے نزدیک[3] خطا کرنے والے اور بھولنے والے کے الفاظ پر تصرفات میں نتائج مرتب ہوتے ہیں اور معاہدے درست ہوتے ہیں، کیوں کہ ارادہ ایک باطنی امر ہے جو مخفی ہے، اس پر اطلاع نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم خطا اور نسیان کے دعوے تصرفات میں قبول کرنے لگ جائیں تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خطا میں حنفیہ کی رائے مذاق میں ان کی رائے کے برعکس ہے۔

---

(۱) الفروق للقرافی، ۲: ۱۴۹؛ القواعد والفوائد الاصولیة لابن اللحام الحنبلی، ۳۰ وبعد؛ الاشباه والنظائر، للسیوطی، ۶۹۔

(۲) حدیث حسن ہے، ابن ماجہ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔

(۳) البحر الرائق، ۳: ۲۶۳؛ التلویح علی التوضیح، ۲: ۱۶۹؛ الاشباه والنظائر لابن نجیم، ۱: ۱۰۶؛ ۲: ۱۳۵؛ کشف الاسرار، ۱۳۹۶؛ مرآۃ الاصول، ۲: ۴۴۱۔

۶۔ مجبوری یا کسی اور سبب سے اصل کے خلاف امر ظاہر کرنا[1]

اس سے مراد یہ ہے کہ دو شخص آپس میں صورتاً معاہدہ منعقد کرنے پر اتفاق کرلیں تاکہ اپنی مملوکہ اشیاء میں کسی ظالم کے ظلم سے بچنا چاہتے ہیں یا کسی معاوضے میں اصل مقدار جس پر اتفاق ہوا ہے اس سے زیادہ مقدار شہرت اور ریاکاری وغیرہ کے لیے ظاہر کرنا چاہتے ہیں یا کسی مخفی مصلحت کی خاطر اصل معاملہ کرنے والے شخص کے نام کو مخفی رکھنا چاہتے ہیں (فرضی نام یا بے نامی کی صورت)۔

یعنی خلاف اصل امر کا اظہار یا تو معاہدے میں ہوتا ہے یا معاوضے کی مقدار میں یا فریق کے بارے میں۔

پہلی حالت کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کو یہ خوف ہو کہ کوئی ظالم اس کی مملوکہ جائداد پر قبضہ کرنا چاہتا ہے، وہ اس سے بچنے کے لیے یہ ظاہر کرے کہ اس نے کسی تیسرے شخص کے ہاتھ جائداد فروخت کردی ہے اور معاہدہ تمام شرائط وارکان کے ساتھ مکمل کرلیا ہو۔ مثلاً کوئی قرض دار قرض خواہوں سے بچنے کے لیے اپنی جائداد فرضی طور پر کسی کے ہاتھ فروخت کردے یا حقیقی قرض خواہوں سے بچنے کے لیے فرضی قرض لینے کے معاہدے کرلے یا کسی وارث کو وراثت میں زیادہ حصہ دلانے کے لیے اس کے لیے قرض کا اقرار کرلے۔

دوسری حالت کی مثال یہ ہے کہ نکاح کے معاہدے میں خفیہ طور پر مہر کی حقیقی مقدار پر اتفاق کرنے کے بعد لوگوں کے سامنے شہرت، ناموری اور دکھاوے کے لیے بہت زیادہ مہر کا اعلان کیا جائے یا غیر منقولہ جائداد کو شفعہ سے بچانے کے لیے اصل قیمت سے زیادہ پر

---

(۱) اسے عقد امانت یا اطؤ کہتے ہیں۔

خرید و فروخت کا معاہدہ کیا جائے۔ ان صورتوں میں اتنا ہی مہر ادا کرنا واجب ہو گا جس پر خفیہ طور پر اتفاق ہوا اور اتنی ہی قیمت دینا ہوگی جس پر غیر منقولہ جائداد کا اصل میں سودا ہوا، البتہ نکاح اور خرید و فروخت صحیح ہے۔

تیسری حالت کی مثال یہ ہے کہ دو آدمی کسی خاص کام میں وکالت کو مخفی رکھنے پر اتفاق کرلیں اور وکیل ظاہر یہ کرے کہ وہ اپنے لیے کام کر رہا ہے اور وہی تصرف میں اصل فرد ہے، اس کے بعد اعلان کرے کہ اس کا نام مستعار لیا گیا تھا اور جو دوکان یا دستاویز یا مال اس کے پاس ہے اس کا اصل مالک کوئی دوسرا شخص ہے، پس اس قول کو اس آدمی کے حق میں اقرار سمجھا جائے گا، دیکھیے: (المجلہ، مادہ ۱۵۹۱۔ ۱۵۹۳)۔

ان فرضی تصرفات میں پہلی صورت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ [۱] کہتے ہیں کہ یہ عقد فاسد ہے اور صحیح نہیں ہے اور مکمل طور پر مذاق کے معاہدہ کی طرح ہے، کیوں کہ معاہدہ کرنے والوں نے خرید و فروخت کا ارادہ نہیں کیا اس لیے مذاق کرنے والوں کی طرح ان کا معاہدہ بھی درست نہیں۔ اسی طرح فرضی طور پر قرض کا معاہدہ یا اقرار درست نہیں، جیسا کہ مذاق کی حالت میں درست نہیں ہوتا [۲]۔

---

(۱) ردالمحتار و الدرالمختار، ۴: ۲۵۵؛ المغنی، ۴: ۲۱۴، ۱۸۹۔

(۲) مذاق، اضطرار سے عام ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ معاہدہ کرنے والا مجبور نہ ہو اور مذاق معاہدے سے قبل یا اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ مجبوری اضطرار سے ہوتی ہے، اس سے ہم آہنگ نہیں ہوتی۔ یہ ایک رائے ہے، اظہر یہ ہے جو ابن عابدین نے کہا ہے کہ اصطلاح میں یہ دونوں برابر ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں[۱] کہ یہ بیع صحیح ہے، کیوں کہ بیع اپنے تمام ارکان وشرائط کے ساتھ مکمل ہوئی ہے اور الفاظ کے ساتھ نیت اور اختیار کے استعمال سے وجود میں آئی، اس کے ساتھ کوئی ایسی شے شامل نہیں جو معاہدہ کو فاسد کر دے یعنی ان معاہدوں کے بارے میں بھی ان کی وہی رائے ہے جو مذاق میں کے کیے گئے معاہدوں کے بارے میں ہے۔

۷۔ زبردستی

زبردستی میں کوئی شخص الفاظ کے معانی سمجھتے ہوئے انہیں ادا کرتا ہے لیکن ان پر مرتب ہونے والے آثار پر راضی نہیں ہوتا۔ زبردستی کی دونوں قسموں میں خواہ مجبور کرنے والی ہو یا مجبور نہ کرنے والی ہو، ان میں رضامندی شامل یعنی حقیقی ارادہ شامل نہیں ہوتا۔

چوں کہ زبردستی کے تصرفات میں رضامندی نہیں ہوتی اس لیے حنفیہ کے سوا جمہور کے نزدیک جس شخص پر زبردستی کی گئی ہو اس کی گفتگو کا کسی معاہدے اور تصرف میں کوئی اثر نہیں ہوتا، کیوں کہ اوپر مذکور حدیث میں ہے: "اللہ نے میری امت سے خطا، نسیان اور زبردستی کے تحت کیے گئے کاموں کو معاف کر دیا ہے"۔ پس نہ تو زبردستی طلاق ہوتی ہے نہ نکاح وغیرہ، اس کی مثال مدہوش آدمی کی طرح ہے شام کے پرسنل لاء کی دفعہ ۸۹[۲] اور مصری قانون نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۳: ۱۲؛ المجموع للنووی، ۸: ۱۶۸۔

(۲) دفعہ کے الفاظ:

۱۔ مدہوش، نشہ والے اور مجبور شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

۲۔ مدہوش: وہ شخص ہے جس کا شعور غضب وغیرہ سے ختم ہو جائے اور اسے پتہ نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔

البتہ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ زبردستی کی خرید و فروخت باطل ہے[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ زبردستی کی خرید و فروخت لازمی نہیں ہے۔ جس فریق کو مجبور کیا گیا ہو اُسے اختیار ہے کہ چاہے تو معاہدہ منسوخ کر دے اور چاہے تو اسے نافذ کر دے۔ ابن جزی مالکی کی رائے یہ ہے کہ زبردستی کی خرید و فروخت دونوں باطل ہیں[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں[3] کہ زبردستی مکمل طور پر مذاق کی طرح ہے۔ مالی معاہدات مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری اور رہن وغیرہ یا وہ معاہدات جن میں مال کے معاملات ہیں مثلاً ہبہ، امانت اور عاریت اس وقت تک موقوف رہیں گے جب تک کہ جس شخص پر زبردستی کی گئی ہے اس کی وہ حالت ختم نہیں ہو جاتی۔ پھر اگر وہ اپنی آزادانہ رضامندی سے تین دن کے اندر اس سے راضی ہو جائے اور دوسرا فریق بھی اس معاہدے سے راضی ہو تو نافذ ہو جائے گا اور اگر راضی نہ ہو تو باطل ہو جائے گا۔ یہ امام زفر کی رائے ہے اور یہی صحیح تر ہے۔

وہ پانچ تصرفات جن میں اللہ کا حق ہے (یعنی نکاح، طلاق، طلاق سے رجوع کرنا، قسم اور غلام کی آزادی) صحیح ہوں گے جیسا کہ مذاق میں یہ تمام تصرفات صحیح ہیں کیوں کہ شارع نے الفاظ کو ارادے کے قائم مقام قرار دیا ہے، اس لیے اس پر اثرات مرتب ہوں گے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۷ وبعد؛ غایة المنتهی، ۲: ۵۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیة الدسوقی، ۳: ٦؛ القوانین الفقهیة، ۲۴٦۔

(۳) مختصر الطحاوی، ۱۹۱، ۴۰۸؛ رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۴، ۲۵۵؛ ۵: ۸۹۔۹۱؛ الفوائد البهیة فی القواعد للشیخ محمود حمزه، ۳۲۴۔

۸۔ شرعاً ناجائز مقصد کا حصول

اگر کوئی فریق کوئی ایسا جائز معاہدہ کرے جس سے شرعاً ناجائز مقصد کا حصول ہو یعنی معاہدے کا مقصد غیر شرعی سبب ہو تو اس نوعیت کے معاہدے کے بارے میں فقہاء کی دو رائے ہیں۔ مثلاً فتنہ گر افراد کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا اور شراب کشید کرنے والے کے ہاتھ انگور بیچنا اور بیع عینہ اور حلالے کا نکاح وغیرہ۔

امام شافعی کہتے ہیں: ایسا معاہدہ صحیح ہے کیوں کہ معاہدے کا رکن یعنی ایجاب و قبول موجود ہے اور اگر نیت غیر شرعی ہے تو اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے وہ خود ہی ایسے شخص کو سزا دے گا۔

صاحبین اور دوسرے تمام ائمہ کہتے ہیں کہ معاہدہ صحیح نہیں ہے اور جب گناہ کی نیت کی دلیل موجود ہو تو ایجاب و قبول کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

دونوں آراء پر بحث فقہاء کے نزدیک نظریہ سبب کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

فرع ۲: معاہدہ کے ارادے کا دائرہ کار (معاہدوں اور شرائط میں آزادی کا دائرہ کار)

جدید قانون کے ماہرین معاہدہ کرنے کے ارادے کے دائرہ کار یعنی معاہدوں اور ان کی شرائط میں آزادی کے دائرہ کار کا اعتبار کرتے ہیں تاکہ باہمی معاہدات اور ان پر مرتب ہونے والے آثار و نتائج کی تحدید کی جاسکے لیکن عام نظام کی حدود کے اندر رہتے ہوئے[1]۔

---

(۱) شریعت "نظام عام" کا اعتبار نہیں کرتی، بلکہ شریعت اللہ اور اس کے رسول کے مقرر کردہ حدود کا اعتبار کرتی ہے۔

ان سے مراد وہ حدود ہیں جنہیں قانون نے فرد اور معاشرے کے مفادات اور سیاسی واقتصادی تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے مقرر کیا ہے۔ مثلاً کسی جرم کے ارتکاب کے لیے یا کسی ایسے مقصد کے لیے جو معاشرتی اداب یا اقتصادی اور سیاسی نظام کے خلاف جرم کے لیے کسی کو کرائے پر لینا درست نہیں۔

علمائے قانون شرائط کی آزادی اور معاہدات کی ذمہ داریوں کی تحدید کو ایک مشہور قاعدے سے تعبیر کرتے ہیں جو یہ ہے کہ "معاہدہ فریقین کا قانون ہے" یعنی وہ ایک ایسا قانون ہے کہ اس کی دفعات اور شرائط کی پابندی فریقین میں سے ہر ایک کے لیے ضروری ہے۔ شام کے سول لاء کی دفعہ ۱۴۸/۱ میں اس قانون کی تصریح موجود ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ معاہدے کی تخلیق اور اس پر مرتب ہونے والے آثار میں مطلق اختیار معاہدہ کرنے والوں کے ارادے کا ہے۔ اس میں یہ تصور کارفرما نہیں ہوتا کہ معاہدے میں باہمی توازن واعتدال ہو اور جتنا فائدہ ہو اُسی قدر قیمت ادا کرنا پڑے، یعنی کبھی فریقین میں سے کسی ایک پر بہت زیادہ بوجھ (غبن فاحش کی حد تک) بھی پڑ جاتا ہے۔

مزید برآں اقتصادی مصلحتوں اور زمانے کی ترقی کے تقاضوں کے مطابق نئی نوعیت کے معاہدوں پر اتفاق بھی ممکن ہے اور قانون سازی نے جو معاہدات کو منظم کر دیا ہے اور ان میں ذمہ داریوں کا تعین کر دیا ہے صرف انہیں پر اکتفا کرنا ضروری نہیں۔

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ فقہ حنبلی نے ارادے کے دائرہ کار کی اساس کو اسی طرح ملحوظ رکھا ہے جیسا کہ وہ موجودہ سول لاء کے دائرے میں روبعمل ہے۔

اس اساس کو ہم فقہ اسلامی میں دو پہلوؤں سے زیر بحث لائیں گے:

۱۔ باہمی معاہدہ کی آزادی اور معاہدے میں رضامندی۔

۲۔ شرائط مقرر کرنے کی آزادی اور معاہدے کے اثرات کی ترتیب۔

ا۔ باہمی معاہدہ کی آزادی اور معاہدے میں رضامندی

اسلامی اجتہادی کاوشیں اس امر پر متفق ہیں کہ معاہدوں کی بنیاد رضامندی پر ہے[1]۔ مالی معاملات میں ارشاد خداوندی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ، النساء ۴ :۲۹۔ (اے ایمان والو، آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔)۔ بیویوں کے حقوق میں سے کچھ لینے کے استحقاق کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے: فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا، النساء ۴:۴ (اگر وہ اپنی رضامندی سے تمہیں کچھ نہ کچھ دے دیں تو، کھاؤ خوشی سے مزے سے) رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "خرید وفروخت باہمی رضامندی سے ہوتی ہے[2] کسی مسلمان کا مال اس کی آزادانہ رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہوتا"[3]۔

اس بناء پر صرف رضامندی ہی ایک ایسی شے ہے جو معاہدے اور اس کی ذمہ داریوں کو تخلیق کرتی ہے، اس کے لیے کسی متعین شکل کے اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ نکاح کا معاہدہ چوں کہ زیادہ اہمیت کا حامل ہے اس لیے اس کے لیے گواہ بنانے کی متعین شکل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

---

(۱) دیکھیے: نظرية العقد لابن تيمية، ۱۵۲ وبعد۔

(۲) ابن ماجہ نے ابوسعید خدری ؓ سے روایت کی، حدیث حسن ہے۔

(۳) دار قطنی نے حضرت انس ؓ سے روایت کی، اس میں ایک راوی مجہول ہے (نيل الاوطار، ۵ :۳۱۶)۔

معاہدہ کرنے میں ارادے کو مکمل آزادی حاصل ہے جو کسی قسم کی معاہداتی زبردستی کے زیر اثر نہیں آسکتا، خواہ مالی معاملات ہوں یا نکاح کا معاہدہ۔ البتہ انصاف کے قواعد اور معاشرتی مصلحتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا، مثلاً اگر کوئی شخص مال ہونے کے باوجود قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول کر رہا ہے تو اس کے قرض کی ادائیگی کے لیے قاضی کا اس کا مال جبراً فروخت کردینا یا ذخیرہ کیے ہوئے مال کو فروخت کر دینا معاشرتی مصلحتوں کا تقاضا ہے اور کسی زمین کی جبراً ملکیت حاصل کر کے اُسے مفاد عامہ کے کام میں لانا مصالح عامہ کا تقاضا ہے۔

باہمی معاہدہ میں آزادی کی اساس کے بارے میں اسلامی اجتہادات میں دو آراء ہیں، یعنی یہ کہ فریقین میں معاہدے کے لیے کوئی معین نظام اختیار کیا جائے یا معاہدات کی نئی اقسام کو ماضی میں مروج اقسام کے ساتھ شامل کر لیا جائے۔ یہ دونوں آراء حسب ذیل ہیں:

پہلی رائے ظاہریہ کی ہے (یعنی داؤد بن علی اور ابن حزم اندلسی کے پیروکاروں کی)[1]۔ ان کی رائے تنگ نظری پر مبنی ہے وہ کہتے ہیں کہ معاہدات میں اصل یہ ہے کہ ان کے انعقاد کی ممانعت ہے تا آنکہ ان کی اباحت کی کوئی دلیل نہ ہو۔ یعنی ہر وہ معاہدہ یا شرط جس کا جواز نص شرعی یا اجماع سے ثابت نہ ہو باطل اور ممنوع ہے[2]۔

اپنی رائے کے ثبوت کے لیے انہوں نے تین دلائل دیے ہیں:

۱۔ شریعت مکمل ضابطۂ حیات ہے اور اس نے امت کی مصلحت سے متعلق تمام امور بیان کر دیے ہیں۔ معاہدات بھی ان میں شامل ہیں۔

---

(۱) دور حاضر میں ان کے پیروکار نہیں ہیں۔

(۲) فتاوىٰ ابن تيمية، ۳: ۳۲۳؛ الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم، ۵: ۵۹۳ وبعد۔

شریعت کی بنیاد عدل پر ہے اور عدل کا تقاضا یہ نہیں کہ لوگوں کو معاہدات میں آزاد چھوڑ دیا جائے کہ جو معاہدے چاہیں کریں، ورنہ اس سے نظام شریعت منہدم ہو جائے گا۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "جو کوئی ایسا کام کرتا ہے جو ہمارے معاملات کے مطابق نہیں تو وہ مردود ہے"[(۱)]۔ پس ہر وہ معاہدہ اور شرط جسے شریعت نے نص اور اجماع سے جائز نہ قرار دیا ہو وہ باطل ہے، کیوں کہ اگر لوگ ایسے معاہدات کریں گے جو شریعت اور اصول شریعت میں وارد نہیں تو اس کے باعث وہ اللہ کی مقرر کردہ شریعت کے برعکس چیزوں کو حلال اور حرام قرار دینے کا ارتکاب کریں گے، اور اہل ایمان میں سے کسی کو شریعت سازی کا حق حاصل نہیں۔ ابن حزم اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: اس نص سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان جو معاہدہ کرتا ہے اور جو ذمہ داری قبول کرتا ہے وہ باطل ہے، اس سے صرف وہ معاہدہ مستثنیٰ ہے جس کے بارے میں نص یا اجماع میں صراحت موجود ہے یا اس ذمہ داری کو متعین طور پر مباح قرار دیا ہے[(۲)]۔

---

(۱) حضرت عائشہؓ سے مسلم نے روایت کی۔ بخاری کے الفاظ ہیں: "جو کوئی ہمارے اس امر میں نئی بات پیدا کرے وہ مردود ہے"۔

(۲) الاحکام فی اصول الاحکام، ۵: ۲۱۵۔

۳۔ حدیث نبوی سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے خواہ ایک سو شرطیں ہوں"[1]۔ یعنی جو شرط نص میں موجود نہیں وہ باطل ہے۔ اس پر ان معاہدات کو قیاس کیا جائے گا جو نص میں موجود نہیں۔

دوسری رائے حنابلہ اور باقی فقہاء کی ہے جن کی رائے میں وسعت ہے، وہ کہتے ہیں کہ معاہدات اور ان سے متعلق شرائط میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں بشرطیکہ شریعت نے ان سے منع نہ کیا ہو یا شرعی نصوص کے خلاف نہ ہوں۔ اپنی رائے کے ثبوت کے لیے انہوں نے مندرجہ ذیل دلائل دیئے ہیں:

ا۔ اوپر مذکور قرآنی آیات اور احادیث نبویہ میں معاہدات کی درستی کے لیے رضامندی اور اختیار کے سوا کوئی شرط عائد نہیں کی گئی۔ نیز آیت: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ، المائدہ، ۵ :ا(اے ایمان والو معاہدوں کی پابندی کرو) نے ہر معاہدے کی بلااستثناء پابندی واجب کر دی ہے۔ اس آیت نے معاہدے میں ذمہ داری کی قوت کی صراحت کر دی ہے اور انسان اپنے آزاد ارادے سے جو معاہدہ کرتا ہے اس کی پابندی کو واجب قرار دیا ہے۔

اس معاہدہ کی تکمیل اپنے تمام تر نتائج کے ساتھ انسان کے لیے ضروری ہے جو اس کے ارادے سے وجود میں آیا ہے تاکہ لوگوں کے باہمی معاملات کے استحکام کی بنیاد کی حفاظت ہو سکے۔ یہ آیت اس امر پر دلیل ہے کہ لوگ اپنے مفادات کے حصول کے لیے جو

---

(۱) مسلم نے حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "ان لوگوں کا کیا حال ہو گا جو ایسی شرائط عائد کرتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں، جو شرط اللہ کی کتاب میں نہیں ہے وہ باطل ہے، خواہ ایک سو شرطیں ہوں، کتاب اللہ سب سے مضبوط تر دلیل ہے"۔

معاہدے کرتے ہیں اور جن شرائط کی پاس داری کرتے ہیں انہیں حرام قرار دینے کی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے، لہٰذا انہیں حرام ٹھہرانا اللہ نے جن چیزوں کو حرام نہیں کیا انہیں حرام قرار دینے کے مترادف ہے، پس معاہدات اور شرائط میں اصل شے اباحت ہے۔

۲۔ عبادات اور معاملات میں فرق ہے: عبادات میں ضروری ہے کہ شریعت کا حکم موجود ہو۔ معاملات، معاہدے معاملات کا حصہ ہیں، میں ضروری نہیں کہ شریعت کا حکم موجود ہو۔ معاملات کے درست ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ شریعت نے انہیں حرام نہ قرار دیا ہو۔ یہ قاعدہ اس اصولی اساس سے ہم آہنگ ہے کہ اصل افعال، اقوال اور اشیاء میں اباحت ہے، کیوں کہ معاملات کا اصل مقصد لوگوں کے مفادات کی رعایت ہے۔ جس کام میں لوگوں کا فائدہ ہوگا وہ مباح ہوگا، پس معاہدات کی ایسی نئی اقسام جو لوگوں میں اب مروج ہوگئی ہیں، پہلے متعارف نہیں تھیں، قیاس یا استحسان یا اجماع یا ایسے عرف کے ذریعے جائز ہیں جو شریعت کے اصول و قواعد سے متصادم نہیں ہے۔ البتہ ان مصادر کے لیے کتاب وسنت کی سند ضروری ہے۔

۳۔ رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں آپ نے فرمایا: "مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے سوائے اس صلح کے جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کردے، مسلمان اپنی شرائط پر قائم رہیں سوائے اس شرط کے جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دے"[1]۔ نیز فرمایا: "جو شرائط حق کے موافق ہیں، ان میں لوگ اپنی اپنی

(۱) ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے عمرو بن عوف سے روایت کی اور المسلمون کا اضافہ ترمذی کی روایت ہے ترمذی نے کہا ہے یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ الناس علی شروطھم، المسلمون علی شروطھم کے معنی میں ہے۔

شرائط کی پابندی کریں"۔ صحیح شرائط پر ہر ایسے معاہدے کو قیاس کیا جا سکتا ہے جو اصول شریعت سے متصادم نہیں اور لوگوں کے مفادات کے مطابق ہے۔

یہی رائے صحیح تر ہے۔ جب ہمیں شریعت میں کوئی ایسی بات نہ ملے جو معاہدوں کی کسی قسم پر پابندی عائد کرتی ہو اور لوگوں کو پابند کرتی ہو، ہر ایسا معاملہ جس سے شریعت نے منع نہیں کیا اور شریعت کے قواعد واصول اس کی ممانعت کے متقاضی نہیں تو معاہدہ کرنا جائز ہے، بشر طیکہ معاہدے کے انعقاد کی دوسری شرائط مثلاً اہلیت، معاہدے کے الفاظ اور محل عقد کا معاہدے کے قابل ہونا، ملحوظ رکھی جائیں۔

۲۔ شرائط مقرر کرنے کی آزادی، معاہدوں کے آثار کی ترتیب اور معاہدے کو لازم قرار دینے کی قوت

فقہاء کا اتفاق ہے جو معاہدہ اپنے ارکان اور شرائط کے ساتھ مکمل کیا گیا ہو اس میں نفاذ کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی انسان جس معاہدے کو اپنے آزادانہ ارادے سے بروئے کار لاتا ہے وہ اپنے تمام نتائج کے ساتھ نافذ ہو جاتا ہے اور اس کے ارادے کا پابند ہوتا ہے کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ، المائدہ۵ :۱ ۔(اے ایمان والو معاہدے پورے کیا کرو) اور ارشاد ہے: وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً، الاسراء، ۱۷ : ۳۴۔ (عہد پورا کرو، عہد کے بارے میں باز پرس ہو گی)۔

فقہاء کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ معاہدوں کے نتائج کی ترتیب در حقیقت شارع کا عمل ہے معاہدہ کے فریقوں کا نہیں ہے۔ فریقین کے ارادے سے معاہدہ وجود میں آتا ہے لیکن اس پر مرتب ہونے والے احکام ونتائج شریعت کے مقرر کردہ ہیں۔ اسی لیے فقہاء کہتے

ہیں کہ معاہدے اپنے نتائج کے لیے "شریعت کا مقرر کردہ" اسباب ہیں۔ یعنی معاہدے اور اس کے نتائج کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق خود کار فطری اور عقلی نہیں ہے بلکہ شارع کا مقرر کردہ ہے تاکہ لوگ خود ساختہ شرائط کے ذریعے لوگوں پر زیادتی نہ کرنے لگ جائیں، اس لیے ہر تصرف کا حکم شارع حکیم نے اپنی طرف سے مقرر کر دیا ہے۔

انسان کا ارادہ محض معاہدے کی تخلیق کی حد تک کام کرتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے کا انعقاد۔ اس معاہدے پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں مثلاً مال تجارت کی ملکیت کی خریدار کی طرف منتقلی اور بیچنے والے کا قیمت کا استحقاق، ان کا تعلق شرعی قوانین سے ہے۔

فریقین کا ارادہ اپنا اختیار شریعت سے ان حدود کے اندر حاصل کرتا ہے جن کی ہر معاہدے میں شریعت نے حد بندی کر دی ہے۔ کبھی تو شریعت نے فریقین کی ضرورتوں کا ہر طرح سے لحاظ رکھتے ہوئے اس طرح حد بندی کر دی ہوتی ہے کہ فریقین معاہدے کے جائز نتائج کے حصول کے لیے کسی شرط کی کمی یا اضافے کے محتاج نہیں ہوتے۔ اگر حد بندی کے اندر رہتے ہوئے فریقین کی ضرورت اور غرض پوری نہیں ہوتی تو وہ اپنے مفادات کے حصول کے لیے نئی شرائط مقرر کرنے کے محتاج ہوتے ہیں۔

معاہدے کے نتائج کی تبدیلی میں فریقین کے اختیار کا دائرہ کار کیا ہے اور فقہاء کس حد تک شریعت کی مقرر کردہ حدود کا استنباط کر سکتے ہیں یا معاہدے کی شرائط میں فریقین کی جانب سے مزید شرائط عائد کر کے معاہدے کے نتائج میں کس حد تک تبدیلی لا سکتے ہیں جس کے نتیجے میں ان نتائج میں کسی قدر کمی واقع ہو یا اصل معاہدے میں جو فریقین کی ذمہ داریاں نہیں ہیں ان میں کسی ایک فریق کے لیے ذمہ داریوں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے؟

شرائط مقرر کرنے کی آزادی

قوانین کی رو سے معاہدے کے نتائج کی تبدیلی میں ارادے کے اختیار کی اساس شرائط عائد کرنے کی آزادی ہے۔ یاد رہے کہ شریعت اور قانون دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ معاہدوں کے نتائج واحکام کا ثبوت شارع کے ارادے کے تابع ہے فریقین کے ارادے کے تابع نہیں ہے۔ دونوں میں فرق اس دائرہ کار کے حوالے سے ہے جو شارع نے فریقین کو اختیار دے رکھا ہے کہ وہ ان نتائج کو جنہیں اساسی طور پر معاہدے میں شارع نے مقرر کیا ہے کس حد تک تبدیل کر سکتے ہیں[1]۔

اسلامی شریعت کے ماہرین کی معاہدے میں شرائط عائد کرنے کی آزادی کے بارے میں دو آرا ہیں:

پہلی رائے ظاہریہ کی ہے جو اس امر کے قائل ہیں کہ معاہدات میں اصل شرعی حکم ممانعت ہے، وہ کہتے ہیں شرائط میں اصل یہ ہے کہ ان کی ممانعت ہے، پس جس شرط کو قرآن اور سنت نے ملحوظ نہیں رکھا وہ باطل ہے۔

دوسری رائے باقی تمام فقہاء کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ شرائط میں اصل اباحت ہے، لیکن یہ بھی آگے دو فریق ہو گئے ہیں۔

ا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ معاہدے کی شرائط میں اصل یہ ہے کہ ان میں اطلاق ہے (یعنی کوئی قید نہیں) جس شرط کو شارع نے حرام نہیں قرار دیا وہ جائز ہے۔

۲۔ حنابلہ کے سوا دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ معاہدے کی شرائط میں اصل تقیید ہے یعنی ہر وہ شرط جو شریعت کے خلاف ہو یا معاہدے کے تقاضوں کے خلاف ہو وہ باطل ہے باقی صحیح ہیں۔

---

(۱) المدخل الفقهي للزرقاء، ف ۲۱۵ وحاشية، ف ۲۱۷، ص ۴۷۵۔

باہمی معاہدہ میں آزادی کے زیر عنوان دونوں فریقوں کے دلائل بیان ہو چکے ہیں۔
ہماری رائے میں حنابلہ کے قول پر عمل کرنا صحیح ہے کہ مالی معاہدات میں فریقین کے لیے شرائط مقرر کرنے کی آزادی ہو، تاکہ لوگوں کی اغراض اور مفادات کی تکمیل ہو سکے۔ اور جائز اغراض کی تکمیل کے لیے جو معاہدے کیے جاتے ہیں اور ان میں جو نت نئی صورتیں رائج ہوتی ہیں ان کی رعایت ہو سکے۔ ورنہ تجارتی اور اقتصادی سرگرمیاں انتہائی محدود ہو جائیں گی، جن کا میدان اب معاہدات کی بوقلمونی اور شرائط کی گوناگونی کے حوالے سے اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ فقہاء کے ہاں وہ صورتیں معروف اور متداول نہیں تھیں۔

نکاح کے معاہدات میں حنابلہ کے سوا دیگر فقہاء کی رائے قبول کرنا چاہیے کیوں کہ نکاح کے معاہدے کو جو حرمت اور تقدس حاصل ہے اور اس میں جو ایک گونہ عبادت کا پہلو ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ خاندان کی تشکیل کے لیے اس معاہدے کو استقرار اور دوام حاصل ہو، ان تمام ضرورتوں کے تحت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کے معاہدوں میں شرائط لگانے کے دائرہ کار کو محدود کر دیا جائے تاکہ ان میں خواہشات اور ہوا وہوس کی دراندازی نہ ہو سکے اور نکاح کے بلند تر مقاصد کے حصول میں رخنہ نہ پڑے۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ "جنسی تعلق میں اصل حرمت ہے"۔

معاہدے سے منسلک شرائط کے بارے میں حنفی اور حنبلی مذاہب

معاہدے سے منسلک شرائط کے بارے میں یہاں ہم صرف حنفی اور حنبلی مذاہب کے بیان پر اکتفا کریں گے۔ کیوں کہ مذہب شافعی، حنفی مذہب کے قریب تر ہے اور مذہب مالکی حنبلی مذہب کے قریب تر۔

ا۔ شرائط کے بارے میں حنفیہ کا مذہب

حنفیہ نے شرائط کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے: صحیح شرط، فاسد شرط، اور باطل شرط[۱]۔

ا۔ شرط صحیح: ایسی شرط جو معاہدے کے تقاضوں کے مطابق ہو[۲] یا اس کے تقاضوں کو مؤکد کرتی ہو یا شریعت نے عائد کی ہو یا عرف میں متعارف ہو۔

ایسی شرط کی مثال جو معاہدے کے تقاضوں کے مطابق ہو

مثلاً فروخت کرنے والا قیمت کی ادائیگی تک یا جب تک پوری قیمت ادا نہ ہو مال تجارت روک رکھنے کی شرط عائد کرے یا خریدار فروخت شدہ مال کو سپرد کرنے اور مالک بنانے کی شرط عائد کرے۔ بیوی شوہر پر نان نفقہ دینے کی اور شوہر بیوی پر مہر ادا کرنے کے بعد خود سپردگی کی شرط عائد کرے۔ یہ تمام شرائط معاہدے کے تقاضے کے مطابق ہیں، کیوں کہ ان شرائط کو پورا کرنا شرعاً واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی فریق نے یہ شرط نہ عائد کی ہو تب بھی انہیں پورا کرنا ضروری ہے، کیوں کہ ملکیت کا ثبوت، مال تجارت کو سپرد کرنا اور اس کا مالک بنانا اور قیمت کی وصولی کے لیے مال روک لینا معاوضے کے معاہدوں کا تقاضا ہے۔ نیز بیوی کے اخراجات دینا اور شوہر کی جنسی خواہش پوری کرنا نکاح کے معاہدے کے مقاصد میں شامل ہے۔

---

(۱) دیکھیے: البدائع، ۵: ۱۶۸۔ ۱۷۲؛ المبسوط، ۱۳: ۱۳۔ ۱۸؛ فتح القدیر، ۵: ۲۱۴ وبعد: ردالمحتار لابن عابدین، ۴: ۱۲۶ وبعد۔

(۲) عقد کا تقاضا سے مراد وہ اساسی احکام ہیں جو ہر عقد کے حوالے سے شریعت نے مقرر کیے ہیں، خواہ براہ راست نص سے ماخوذ ہوں یا مجتہدین کے استنباط سے، تاکہ فریقین کے حقوق میں توازن قائم کیا جاسکے۔

معاہدے کے تقاضوں کو موکد کرنے والی شرط کی مثال

مثلاً فروخت کرنے والا یہ شرط لگائے کی قیمت اگر بعد میں ادا کرنی ہے جو اس کے لیے کوئی ضامن یا کوئی چیز رہن رکھو۔ ضامن اور رہن دونوں معاہدے کو پختہ کرنے والے عنصر ہیں۔ خرید و فروخت کی تاکید اور مال تجارت کے سپرد کرنے کا باعث ہیں۔ اسی طرح مثلاً نکاح میں یہ شرط ہو کہ شوہر کا والد مہر اور نفقہ کا ضامن ہو جائے۔

شریعت میں وارد ہونے والی شرط کی مثال: مثلاً خیار کی شرط یا فریقین میں سے کسی ایک کے لیے مدت کا تعین یا جب کوئی ضرورت پیش آجائے تو طلاق کی شرط، یہ تمام شرائط شریعت نے جائز قرار دی ہیں۔

ایسی شرط کی مثال جو عرف میں رائج ہو: مثلاً خریدار بیچنے والے سے یہ عہد لے کہ وہ خریدی ہوئی چیز مثلاً گھڑی، لاوڈ سپیکر، گاڑی، واشنگ مشین اور ریفریجریٹر کی بعد از فروخت اتنے عرصے تک خرابی کی صورت میں مرمت کا ذمہ دار ہو گا۔ یا خریدا ہوا سامان خریدار کے گھر پہنچانے کی شرط جو لوگوں میں متعارف ہے اگرچہ اس میں ایک فریق کو زیادہ فائدہ ہے لیکن یہ استحساناً جائز ہے۔ حنفیہ میں سے امام زفر اس کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دوران سفر حضرت جابر بن عبد اللہ سے اونٹ خریدا اور جابر نے مدینہ تک اس پر سوار ہو کر جانے کی شرط لگائی جو آپ نے منظور کر لی۔

اس شرط کو باقی رکھنا، حنفیہ کے نزدیک، لوگوں کے لیے شرائط عائد کرنے میں گنجائش اور توسیع کا موجب ہے حالانکہ اس شرط کی بدولت فریقین میں سے ایک کو تو زائد فائدہ پہنچ رہا ہے۔ اگر یہ شرط فاسد ہوتی تو آپ اسے تسلیم نہ کرتے اس لیے اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں کے معاملات میں سے فاسد شرطیں ختم کرنا بھی ضروری ہے۔ عرف میں جن

شرائط کو درست تسلیم کیا جاتا ہے وہ صحیح ہیں بجز ان شرائط کے جو نص شرعی سے متصادم ہوں یا شریعت کے اصول اور مبادی عامہ کے خلاف ہوں۔

۲۔ شرط فاسد: صحیح شرط میں سے جو شرط مذکورہ بالا چار اقسام میں شامل نہ ہو وہ شرط فاسد ہے، یعنی نہ تو معاہدے کا تقاضا ہو، نہ معاہدے کے مناسب ہو، نہ شریعت کی مقرر کردہ ہو اور نہ عرف کے مطابق ہو اور اس میں فریقین میں سے کسی ایک کے لیے زائد نفع ہو مثلاً اس شرط پر گندم خریدنا کہ بیچنے والا اسے پیس کر دے یا کپڑا خریدنا کہ دوکان دار اس کی سلائی کروا کر دے یا کوئی سامان خریدے کہ وہ ایک ماہ تک بیچنے والے کی ملکیت میں پڑا رہے گا یا گھر فروخت کرنا کہ ایک ماہ یا اس سے زائد عرصہ تک فروخت کرنے والا اس میں رہائش رکھے گا یا زمین فروخت کرنا کہ ایک سال تک فروخت کرنے والا اُسے کاشت کرے گا یا گاڑی خریدنا کہ ایک وقت تک فروخت کرنے والا اُسے استعمال کرے گا یا اُسے قرض یا ہبہ وغیرہ بھی دے گا۔

نکاح میں بیوی یہ شرط عائد کرے کہ شوہر اُسے اپنے شہر سے کہیں دوسری جگہ نہیں لے جائے گا یا اس پر دوسری شادی نہیں کرے گا، یا پہلی بیوی کو طلاق دے دے گا یا اُسے کبھی طلاق نہیں دے گا۔

معاہدے کی نوعیت کے اعتبار سے فاسد شرط کے اثرات مختلف ہوتے ہیں اور اس میں قاعدہ یہ مقرر ہے کہ مالی معاملات میں فاسد شرط کی وجہ سے معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے اور دوسرے معاہدات میں فاسد شرط کا کوئی اثر نہیں ہوتا[1]۔

---

(۱)　تبیین الحقائق، ۴: ۱۳۱:

مالی معاہدات مثلاً خرید وفروخت، اجارہ، تقسیم، مزارعت، مساقات اور مال کے بدلے صلح کے معاملات میں فاسد شرط سے معاہدہ فاسد ہو جائے گا[۱] کیوں کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے "بیع اور شرط سے منع فرمایا"[۲]۔ نیز فاسد شرط اس اعتدال اور یکسانیت کے منافی ہے جن پر مالی معاہدے استوار ہوتے ہیں۔

مالی معاوضات کے سوا دوسرے معاہدے مثلاً تبرع کے معاہدے (ہبہ اور عاریت) ضمانت کے معاہدے (کفالہ، حوالہ اور رہن) اور نکاح وطلاق کے معاہدے اور عام معاہدے مثلاً وکالت وغیرہ میں فاسد شرط اثر انداز نہیں ہوتی اور معاہدہ صحیح رہتا ہے۔ شرط بے اثر ہو جاتی ہے کیوں کہ سنت نبویہ سے ثابت ہے کہ اس طرح کے معاہدات میں آپ نے معاہدے کو درست اور فاسد شرائط کو بے اثر قرار دے دیا مثلاً ہبہ کو درست قرار دیا اور وقت کے تعین کی شرط باطل کر دی۔

۳۔ باطل شرط: ایسی شرط جو صحیح شرائط کی اقسام میں سے نہ ہو اور اس میں فریقین یا کسی اور فرد کا بھی کوئی فائدہ نہ ہو بلکہ اس میں فریقین میں سے کسی ایک کا نقصان ہو مثلاً بیچنے والا خریدار پر یہ شرط عائد کرے کہ وہ اس سامان کو آگے نہ بیچے گا نہ کسی کو ہبہ کرے گا۔ مکان

---

(۱) فقہا میں سے صرف امام مالک ؒ کی اس سلسلے میں رائے یہ ہے کہ اگر ایسی شرط جو معاہدے کو فاسد کر رہی ہو اور شرط لگانے والا اسے چھوڑ دے تو فساد کے سبب کے زائل ہونے کے بعد معاہدہ صحیح ہو جاتا ہے کیوں کہ جس علت کے باعث معاہدے میں فساد پیدا ہو گیا تھا وہ علت ختم ہو گئی اور معاہدہ درست ہو گیا کیوں کہ شرط لگانے والے نے شرط چھوڑ دی۔ نظرية العقد لابی زہرہ، ۲۴۴۔

(۲) امام ابو حنیفہ نے روایت کی اور عبد الحق نے اپنی "احکام" میں عمرو بن شعیب سے اس کے باپ اور دادا کے حوالے سے روایت کی۔

فروخت کرنے والا یہ شرط عائد کرے کہ خریدار ہر سال اس مکان کو ایک ماہ کے لیے خالی رکھے گا۔ گاڑی بیچنے والا یہ شرط عائد کرے کہ خریدار فلاں شخص کو گاڑی پر نہیں بٹھائے گا یا گاڑی فلاں جگہ کھڑی کیا کرے گا۔

ان صورتوں میں معاہدہ صحیح ہے اور شرط لغو اور باطل ہے جس کی کوئی وقعت نہیں، خواہ ایسی شرط مالی معاہدوں میں ہو یا دوسرے معاہدوں مثلاً نکاح، کفالت اور ہبہ وغیرہ میں۔

۲۔ شرائط کے بارے میں حنابلہ کا مذہب

معاہدوں میں شرائط عائد کرنے کے بارے میں آزادی کے حوالے سے حنابلہ کا مذہب بالخصوص ابن تیمیہ اور ابن القیم کی رائے سب سے زیادہ وسیع ہے[1]۔ ان کی رائے ارادے کے دائرہ کار کی اساس کے قانون کے قریب تر ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ شرائط میں اصل اباحت واطلاق ہے۔ ہر ایسی شرط جس میں فریقین میں سے کسی ایک کی مصلحت اور مفاد ہو اُسے جائز ہونا چاہیے مثلاً مال تجارت میں کوئی خاص صفت یا میاں بیوی کی کوئی خاص اہلیت یا خرید وفروخت کے معاہدے میں کسی نفع کی شرط عائد کرنا مثلاً مکان فروخت کرنے کے بعد اس میں خاص مدت تک رہائش رکھنے کی شرط یا فروخت شدہ مال کو خریدار کے گھر پہنچانا یا خریدار کا کپڑا سی دینا یا بیوی کا یہ شرط عائد کرنا کہ شوہر دوسری شادی نہیں کرے گا یا اسے لے کر سفر پر نہیں جائے گا یا اُسے اس کے گھر سے دوسری جگہ منتقل نہیں کرے گا۔

یہ شرائط درست ہیں جنہیں پورا کرنا ضروری ہے، خواہ ان کا تعلق مالی معاوضوں کے معاہدات سے ہو یا نیکی اور بھلائی کے معاہدات سے یا توثیق اور ضمانت کے معاہدات سے یا

---

(۱) کشاف القناع، ۲: ۴۰؛ غاية المنتهى، ۲: ۲۳۔ ۲۶؛ اعلام الموقعين، ۳: ۴۰۱۔ ۴۰۲؛ فتاوى ابن تيمية، ۳: ۳۲۶ وبعد؛ زاد المعاد، ۴: ۴؛ نظرية العقدلابن تيمية، ۲۱۴ وبعد۔

نکاح کے معاہدات سے۔ اگر ایک فریق معاہدہ پورا نہیں کرتا تو دوسرے فریق کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔

یہی رائے قاضی شریح[۱] ابن شبرمہ کوفی[۲] ابن ابی لیلی[۳] اور فقہائے مالکیہ کی ایک جماعت کی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت جابرؓ سے اونٹ خریدا انہوں نے یہ شرط لگائی کہ وہ اس پر مدینہ جائیں گے، آپؐ نے شرط مان لی اور قیمت دے دی[۴]۔ اونٹ پر سوار ہونے کی شرط کا فائدہ فروخت کرنے والے کو تھا اس لیے یہ شرط فاسد تھی لیکن فاسد شرط معاہدے پر مطلقاً اثر انداز نہیں ہوتی۔

حنابلہ اور ان کی رائے سے متفق فقہاء نے جائز شرائط میں سے صرف ان شرائط کو مستثنیٰ کر دیا ہے جو معاہدے کے منافی ہوں یا جن کے بارے میں شریعت میں ممانعت آئی ہو۔

ا۔ معاہدے کے منافی شرائط: مثلاً فروخت کرنے والا یہ شرط لگائے کہ خریدار اس چیز کو نہ تو فروخت کرے گا اور نہ کسی کارِ خیر میں لگائے گا، یا خریدے ہوئے مکان کو کرائے پر نہیں دے گا۔ اس صورت میں معاہدہ صحیح ہے اور شرط بے اثر ہے، کیوں کہ شرط کے ذریعے خریدار کو اس شے سے استفادہ کرنے سے روکا گیا ہے جو اس کا معاہدے کی رو سے حق ہے۔

---

(۱) قاضی شریح بن الحارث بن قیس، کوفہ اور بصرہ کے قاضی، حضرت عمر، عثمان، علی اور معاویہ رضی اللہ عنہم کے دور میں قاضی رہے اور حجاج کے زمانے میں استعفاء دے دیا، کوفہ میں ۷۹ھ میں فوت ہوئے۔

(۲) عبداللہ بن شبرمہ، قاضی، فقیہ، تابعی، امام ابو حنیفہ کے معاصر، ان کا فقہی مذہب ختم ہو گیا، ۷۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۴۴ھ میں فوت ہوئے۔

(۳) محمد بن عبدالرحمن کوفہ کے قاضی، فقیہ اور عالم تھے، ۱۴۸ھ میں فوت ہوئے۔

(۴) احمد اور شیخین نے حضرت جابرؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۱۷۸)۔

۲۔ ممنوع یا اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی مخالف شرط: مثلاً ایک معاہدے میں دو سودے کرنا مثلاً فروخت کرنے والا معاہدے میں یہ شرط رکھے کہ فلاں شخص کو یہ مکان کرائے پر دو یا اُسے کوئی چیز ہبہ کر دو۔ یا کوئی چیز فروخت کرے اور ساتھ قرض بھی لے یا یہ شرط کہ اس زمین کی پیداوار مثلاً کپاس وغیرہ صرف اُسی کے ہاتھ فروخت کرے گا یا بیوی یہ شرط عائد کرے کہ پہلی بیوی کو طلاق دے دے۔ یہ تمام شرائط فاسد ہیں، جو معاہدے کو فاسد کر دیتی ہیں کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے "ایک لین دین میں دو لین دینوں سے منع فرمایا" یا "ایک سودے میں دو سودے کرنے سے منع فرمایا"(1) کیوں کہ اس قسم کے معاہدے بالعموم دوسرا سودا جو شرط کے طور پر ہے فریقین کے مابین نزاع کا باعث بنتا ہے جس کا اثر پہلے اور اصل معاہدے پر بھی پڑتا ہے۔

متاخرین حنابلہ کی رائے: ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اپنے نظریات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاہدات اور شرائط میں اصل یہ ہے کہ جواز اور اباحت ہو اور انہیں صحیح قرار دیا جائے تاآنکہ ان کی ممانعت پر کوئی دلیل آ جائے۔ کیوں کہ ایسی شرائط عائد کرنا لوگوں کا معمول ہے جن میں ان کے مفادات ہوتے ہیں۔ اگر لوگوں میں متداول معاہدات اور شرائط کو ہم حرام قرار دے دیں جب کہ شارع کی طرف سے ان کی حرمت کی کوئی دلیل نہ ہو تو ہم اس چیز کو حرام قرار دینے والے بن جائیں گے جسے اللہ نے حرام قرار نہیں دیا۔

---

(1) پہلے الفاظ احمد، نسائی نے روایت کیے، ترمذی نے انہیں صحیح قرار دیا، دوسرے الفاظ احمد نے ابن مسعود سے روایت کیے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۵۲)۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں معاہدے پورے کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ، المائدہ ۵ :۱ (اے ایمان والو، اپنے معاہدے پورے کیا کرو) رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ باہمی متعین کردہ شرائط پوری کرو، ارشاد نبویؐ ہے: "مسلمان باہمی شرائط کے مطابق معاملات طے کریں۔ البتہ جو شرط حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے دے وہ اس سے مستثنیٰ ہے"۔ شریعت نے یہ اصول طے کیا ہے کہ معاہدات میں فریقین کی رضامندی شرط ہے اور اس کا اثر یہ ہے کہ معاہدے میں جو کچھ وہ اپنے اوپر واجب کر لیتے ہیں وہ واجب ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اس ارشاد ربانی میں ہے: إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ، النساء ۴ :۲۹ (مگر یہ کہ باہمی رضامندی سے تجارت ہو)۔ اس طرح باہمی رضامندی تجارت کو مباح کرنے والی ہے۔ نیز فرمایا: فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا، النّساء ۴: ۴ (اگر تمہاری بیویاں اپنی خوشی سے کچھ مہر تمہیں چھوڑ دیں تو اُسے کھاؤ خوشی سے مزے سے)۔ اگر مہر میں خوشی سے دیا ہوا مال مباح ہے تو دوسرے تبرعات میں بھی مباح ہے۔

البتہ ایسی شرط یا معاہدہ جو اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے خلاف ہو، اس کا استثناء اس وجہ سے ہے کہ اوپر مذکور حدیث نبویؐ میں ہے: "جس نے ہمارے امر یعنی دین میں کوئی ایسی بات پیدا کی جو اس میں نہیں ہے تو وہ بات مردود ہے"۔ ایک روایت کے الفاظ ہیں: "جس نے کوئی ایسا کام کیا جو ہمارا طریقہ نہیں تو وہ مردود ہے"۔ پس ہر ایسی شرط جو اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے منافی ہو وہ مسلمانوں کے اتفاق کے موجب باطل ہے، مثلاً سودی کاروبار کا چلن یا شراب وغیرہ کی تجارت۔ کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے"۔ ایسی شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے سے مراد وہ

شرط ہے جس کی تفسیر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے خط میں ابو موسیٰ اشعری کو فیصلے کے بارے میں ہدایات دیتے ہوئے کی کہ: "مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے بجز ایسی صلح کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دے"۔

ایسی شرط جو معاہدے کے تقاضوں کے منافی ہو اس کو مستثنیٰ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دو متعارض امور کو جمع کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً فروخت کرنے والا یا کرایہ پر دینے والا یہ شرط لگائے کہ خریدار یا کرایہ دار اس چیز سے فائدہ نہیں اٹھائے گا۔ یہ مقصد کا اثبات بھی ہے اور نفی بھی لہٰذا یہ لاحاصل ہے۔

یاد رہے کہ حنابلہ اس شرط کو معاہدے کے منافی قرار دیتے ہیں جو معاہدے کے مقصود اصلی کے منافی ہو۔ اگر فروخت کرنے والے نے یہ شرط عائد کی کہ خریدار اس چیز کو فروخت نہیں کرے گا تو یہ شرط معاہدے کے اصل مقصد کے منافی ہے جب کہ اصل مقصد یہ ہے کہ خریدار کو اس چیز پر تصرف کا مالکانہ حق حاصل ہو جائے۔ اگر فروخت کرنے والا کوئی دوسری شرط عائد کرتا ہے مثلاً مکان میں رہنے کی یا زمین کاشت کرنے کی تو یہ شرط اصل مقصد کے منافی نہیں ہے، اس لیے شرط صحیح قرار پائے گی۔ اسی طرح اگر نکاح میں یہ شرط عائد کی جائے کہ جنسی تعلق حلال نہیں ہوگا تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا اور اگر یہ شرط ہو کہ جنسی تعلق قائم نہیں کیا جائے گا تو نکاح صحیح ہوگا، شرط لغو ہوگی۔

حنفیہ نے منافی ہونے کی تفسیر کو کافی وسعت دیتے ہوئے کہا ہے: ہر ایسی شرط جس میں فریقین میں سے کسی ایک کے لیے فائدہ ہے وہ معاہدے کے تقاضے کے منافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنابلہ اور ان کے ہم آہنگ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ شریعت نے فریقین کے ارادے کو معاہدوں کے تقاضوں اور نتائج کی تحدید کا اختیار دیا ہے جنہیں وہ

اپنے حقوق اور مفادات کے دائرہ کار کے اندر بروئے کار لا سکتے ہیں بشرطیکہ وہ شریعت کی نصوص اور عام اصول سے متصادم نہ ہوں۔

یہ نقطہء نظر حضرت عمر، قاضی شریح، ابن شبرمہ اور حنابلہ کا ہے جو مکمل طور پر ارادے کے اختیار کی اساس سے جسے دور جدید کے قوانین نے اختیار کیا ہے ہم آہنگ ہے۔ جس میں معاہدے کے فریقوں کو شرائط عائد کرنے میں آزادی دی گئی ہے کہ وہ کوئی بھی ایسی شرط عائد کر سکتے ہیں جو عام نظام یا اداب یا خاص قانونی نصوص سے متصادم نہ ہو۔

شرائط کے بارے میں فقہ حنبلی کے امتیازات

فقہ حنبلی کے اجتہاد کی معاہدہ کے حوالے سے میں شرائط عائد کرنے کی آزادی کے بارے میں چند امتیازی خصوصیات ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

ا۔ نکاح

حنابلہ نے نکاح میں شرائط عائد کرنے کی آزادی کے قاعدہ کلیہ کے تحت، شرائط اجازت ہے، کیوں کہ صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو شرائط اس امر کا زیادہ حق رکھتی ہیں کہ تم انہیں پورا کرو، وہ ہیں جن کے ذریعے تم شرم گاہوں کو حلال کرتے ہو"، چوں کہ نکاح ایک محترم اور مقدس معاہدہ ہے جس پر خاندان کی تشکیل کی بنیاد ہے اس لیے اس کی حفاظت کرنا بہت ضروری ہے۔ اس لیے اس کی حفاظت کی خاطر جو شرائط عائد کی گئی ہوں اور جن میں منفعت ہو ان کو پورا کرنا دوسرے معاہدوں کی بہ نسبت زیادہ واجب اور لازم ہے۔

انہوں نے حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے برعکس میاں بیوی کو اجازت دی ہے کہ وہ معاہدہ نکاح میں جو شرائط چاہیں عائد کر سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ ایسے مفادات پر مشتمل نہ ہوں جو ازدواجی زندگی کے تقاضوں اور شرعی نصوص سے متعارض ہوں۔

مثلاً یہ شرط کہ شوہر بیوی کو سفر پر ساتھ نہیں لے جائے گا یا اُسے اس کے گھر سے منتقل نہیں کرے گا اور اس کے ساتھ رہے گا اور اس پر دوسری شادی نہیں کرے گا یا پہلی بیوی کو طلاق دے دے گا[1] یا میاں بیوی میں سے کوئی ایک یہ شرط عائد کرے کہ ان میں سے ایک مالدار ہو وغیرہ۔

البتہ شادی میں محدود وقت کی شرط عائد کرنا یا مہر نہ ادا کرنے کی شرط یا بیوی کو خرچ نہ دینے کی شرط یا جنسی تعلق قائم نہ کرنے کی شرط وغیرہ درست نہیں کیوں کہ یہ شرائط نکاح کے مقاصد کے خلاف ہیں۔[2] اگر شوہر کوئی شرط پوری نہ کرے تو بیوی کو اختیار ہے چاہے نکاح باقی رکھے چاہے شرط پوری نہ ہونے کے باعث فسخ کردے۔

۲۔ تبرعات (کار خیر میں خرچ کرنا)

حنابلہ نے کار خیر میں خرچ کرنے والے کو اجازت دی ہے کہ وہ کار خیر میں خرچ کیے ہوئے مال میں کچھ منافع اپنے لیے مستثنیٰ قرار دے سکتا ہے، خواہ منفعت معلوم اور متعین ہو کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ، التوبہ ۹: ۹۱ (احسان کرنے والوں پر کوئی الزام نہیں ہے)۔ ہبہ کرنے، وقف کرنے یا صدقہ کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ اپنی ذات کے لیے یہ شرائط لگالے کہ اس کی زندگی تک اسے کسی شے کے منافع میں سے کچھ منفعت ملتی رہے گی۔ مثلاً کسی وقف کی زمین کا غلہ یا کسی ہبہ کیے ہوئے گھر کی منفعت اپنے لیے تادم حیات مختص کرلے۔

---

(۱) حنابلہ کا اس شرط کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔ المغنی کے مصنف ابن قدامہ کے بقول یہ شرط درست نہیں لیکن اکثر حنابلہ کے نزدیک درست ہے۔ (المغنی، ٦: ٥٢٠؛ تصحيح الفروع، ٣: ٥٦)۔

(۲) نظرية العقد لابن تيمية، ٢٠٨ وبعد؛ المغني، ٦ :٥٤٨ وبعد۔

۳۔ معاوضوں والے معاہدے

حنابلہ نے فروخت شدہ اشیاء کے بعض منافع کو مستثنیٰ قرار دینے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ منافع معلوم ہوں، مثلاً مکان فروخت کرتے ہوئے یہ شرط عائد کردے کہ اس میں ایک متعین مدت تک رہے گا، یا گاڑی فروخت کرتے وقت یہ شرط عائد کردے کہ ایک مقررہ وقت تک اس پر سواری کرے گا۔ کار خیر کے معاہدات کے برعکس مالی معاوضوں میں معلوم منفعت کو مستثنیٰ قرار دینے کی شرط کی اجازت کا سبب دونوں جانب کی برابری پر مبنی معاوضوں والے معاہدوں کی بنیاد اس طرح استوار کرنا ہے کہ کسی ایک فریق کو بھی غبن فاحش کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ یہ ضروری ہے کہ منفعت متعین اور معلوم ہوتا کہ فریقین میں نزاع نہ واقع ہو، کار خیر میں فریقین میں برابری کا تصور نہیں ہوتا۔

حنابلہ نے بعض حقوق میں استثناء کو جائز قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ اگر فروخت کرنے والا یہ شرط عائد کرے کہ اگر خریدار اس چیز کو بیچنا چاہے تو فروخت کرنے والے کے ہاتھ بیچے تو یہ درست ہے۔

حنابلہ نے مالک کے ذمے بعض ذمہ داریاں واجب کرنے کی ممانعت نہیں کی مثلاً اس شرط پر غیر منقولہ جائداد فروخت کرنا کہ خریدار اسے وقف کردے یا صدقہ کردے یا فلاں کا قرض ادا کردے یا فلاں سے صلہ رحمی کرے درست ہے[1]۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ کسی دوسرے فرد کی مصلحت کی شرط عائد کرنا بھی جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کے برعکس حنابلہ میں سے ایک گروہ نے اسے بھی جائز قرار دیا ہے کہ اس شرط پر خرید وفروخت کا معاہدہ ہو کہ مستقبل میں کسی متعین تاریخ پر جو قیمت ہوگی

---

(۱) فتاوی ابن تیمیة ، ۳: ۳۴۷۔

اس کے مطابق قیمت ادا کی جائے گی۔ جس میں معاہدہ کرتے وقت قیمت مقرر نہ کی جائے تو درست ہے کیوں کہ ہر زمانے میں ہر جگہ لوگ ان شرائط پر معاہدے کرتے رہے ہیں[1]۔ مثلاً اس شرط پر کپاس خرید نا کہ فلاں تاریخ کو چھ بجے جو مارکیٹ ریٹ ہوگا اس کے مطابق قیمت ادا کی جائے گی۔ شام کے سول لاء کی دفعہ ۲۹۳ نے یہی قانون اختیار کیا ہے اور مصری قانون بھی یہی ہے۔

جمہور فقہاء کے برعکس حنابلہ کے نزدیک بیعانہ دینا شرعاً جائز ہے۔ بیعانہ یہ ہے کہ ایک شخص کوئی چیز فروخت کرتا ہے اور خریدار سے کچھ رقم لے لیتا ہے تاکہ معاہدہ مستحکم ہو جائے اسے بیعانہ کہتے ہیں۔ اگر معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے تو بیعانہ میں دی گئی رقم قیمت میں شمار کرلی جاتی ہے اور اگر خریدار انکار کردے تو بیعانہ خریدار کی طرف سے فروخت کرنے والے کے لیے ہبہ سمجھا جاتا ہے[2]۔ شام کے سول لاء نے دفعہ ۱۰۴ میں بیعانے کا یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ ہمارے عہد میں بیعانے کا طریقہ تجارتی لین دین میں باہمی رابطے کی اساس ہے جو اس امر کی ضمانت ہے کہ تعطل اور انتظار کی وجہ سے فروخت کرنے والے کو جو نقصان ہوتا ہے اس کا معاوضہ ہو سکے۔ تعطل اور انتظار کے عوض جو تاوان دیا جاتا ہے اسے قانون کی زبان میں "شرط جزائی" کہتے ہیں[3]۔ قاضی شریح نے اس قانون کو ان الفاظ کے ذریعے باقی رکھا ہے: "جو خوشی سے زبردستی کے بغیر اپنے اوپر کوئی شرط عائد کرلیتا ہے"[4]۔

---

(۱) اعلام الموقعین، ۴: ۵ وبعد: غاية المنتهى، ۲ :۱۴؛ نظرية العقد لابن تيمية، ۲۲۰۔

(۲) غاية المنتهى، ۲ :۲۶؛ المغنى، ۴: ۲۳۲: حنابلہ کے نزدیک بیعانہ پر اجارہ بھی جائز ہے۔

(۳) مصادر الحق للسنهورى، ۲: ۹۶ وبعد: المدخل الفقهى للزرقاء، ف ۲۳۴۔

(۴) اعلام الموقعین، ۳ :۴۰۰۔

حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے کیوں کہ لوگوں میں یہ سلسلہ متعارف ہے، نیز سنت سے ثابت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ سے بیعانے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے اُسے جائز قرار دیا"[۱]۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر سے اس کی تائید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ "نافع بن عبد الحارث جو مکہ میں حضرت عمرؓ کے عامل تھے، انہوں نے حضرت عمر کے لیے صفوان بن امیہ سے چار ہزار درہم میں قید خانہ بنانے کے لیے مکان خریدا۔ اگر حضرت عمر راضی ہو گئے تو معاہدہ نافذ ہو جائے گا اور اگر راضی نہ ہوئے تو صفوان کو چار سو درہم ملیں گے"۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شرط کو برقرار رکھا[۲]۔

۴۔ تصرفات کو مطلقاً کسی شرط سے معلق کر دینا

حنابلہ نے تصرف کو کسی شرط سے معلق کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ ہر قسم کے معاہدات، معاہدات کو فسخ کرنے، کارِ خیر میں، ذمہ داریوں میں، خرید و فروخت، کرایہ داری، کفالت، اقالہ، بری الذمہ کر دینا۔ نکاح وغیرہ سب معاملات میں جائز ہے۔ مثلاً کوئی شخص کہے: اگر آج میرا درآمدی مال پہنچ گیا تو میں تمہارے ہاتھ اتنے میں بیچ دوں گا یا کوئی عورت کہے: میں اتنے مہر پر اپنا نکاح تم سے کرتی ہوں اگر مثلاً میرا بھائی یا چچا راضی ہو گئے۔

---

(۱) مرسل حدیث ہے جسے مصنف عبد الرزاق نے زید بن اسلم سے روایت کیا۔ اس کی سند میں ابراہیم بن یحیٰ ہے جو ضعیف ہے (نیل الاوطار، ۵: ۱۵۳) جمہور نے اس روایت کو ایک دوسری روایت سے باطل قرار دیا جو احمد، نسائی، ابوداؤد اور مالک نے مؤطا میں عمرو بن شعیب سے ان کے والد اور دادا کے حوالے سے روایت کی رسول اللہ ﷺ نے بیعانہ سے منع فرمایا۔ یہ حدیث منقطع ہے، اس میں ایک راوی امام مالک کا کاتب حبیب ضعیف ہے، اس کو حجت نہیں مانا جاتا۔ (المرجع السابق)۔

(۲) اعلام الموقعین، ۳: ۴۰۱۔

اس کے جواز کی دلیل اوپر مذکور حدیث نبویؐ کا اطلاق ہے کہ "مسلمان اپنی شرائط کے مطابق معاملات کریں البتہ ایسی شرط لگانا جائز نہیں جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دے" کیوں کہ معاہدات کو شرائط سے معلق کرنے کی کبھی ضرورت ہوتی ہے کبھی حاجت اور کبھی مصلحت[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تمام معاہدات میں بالعموم اور ملکیت والے معاہدات اور نکاح کے معاہدات میں بالخصوص تعلیق کی شرط لگانا باطل ہے اور صرف جن معاہدوں میں اسقاط ہو مثلاً طلاق ان میں تعلیق جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ذمہ داریوں کے متعلق معاہدے اور عمومی معاہدے مثلاً کفالت، وکالت کو مناسب شرائط سے معلق کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر تمہارا مقروض سفر پر چلا گیا تو میں اس کا ضامن ہوں۔ اگر میرا لوہے کا سامان پہنچ گیا تو میں تمہیں اسے فروخت کرنے کا وکیل بناتا ہوں۔

فرع ۳: ارادے یا معاہدے کی رضامندی کے عیوب

ارادے کے عیوب: وہ امور جو ارادے میں خلل ڈالتے ہیں یا عقد کے اجراء میں کامل رضا کو ختم کر دیتے ہیں، انہیں قانوناً رضا کے عیوب کہتے ہیں۔ ان کی چار اقسام ہیں: اکراہ، غلط، تدلیس (دھوکا دہی) غبن اور دھوکا: معاہدے پر ان کے مختلف اثرات ہوتے ہیں، کبھی معاہدہ باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ محل عقد میں غلطی ہو اور کبھی فاسد یا موقوف ہوتا ہے جیسے اکراہ (زبردستی) اور کبھی لازمی نہیں رہتا جیسے وصف میں غلطی ہو یا تدلیس (دھوکا دہی) ہو یا دھوکا اور غبن کا امتزاج ہو۔

---

(۱) اعلام الموقعین، ۳: ۳۹۹

ا۔ اکراہ (زبردستی، جبر)

لغت میں اکراہ: کسی دوسرے شخص کو زبردستی ایسے کام پر مجبور کرنا جو وہ رضامندی سے نہ کرنا چاہتا ہو۔

فقہاء کی اصطلاح میں: دوسرے فرد کو ایسے کام کرنے پر مجبور کرنا جو وہ مرضی سے نہ کرنا چاہتا ہو اور اگر اُسے چھوڑ دیا جائے تو وہ یہ کام اپنے اختیار سے نہ کرے۔

ارادے کا مقصد: کسی کام کے کرنے کا صرف عزم کرنا اور اس کی طرف متوجہ ہونا، یہ تمام احوال میں سے عام ہے۔

اختیار کا مقصد: کسی کام کے کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دینا یا اس کے برعکس، یہ ارادے سے خاص ہے۔

رضا: یہ کسی کام کے کرنے کی خوشی اور اس کی طرف رغبت ہے اور یہ اختیار سے خاص ہے۔

اکراہ کی دو قسمیں ہیں: مجبور کر دینے والا یا کامل اور مجبور نہ کرنے والا یا ناقص [1]۔

بے بس کر دینے والا اکراہ یا اکراہ تام: ایسی حالت ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے آدمی کے لیے قدرت واختیار باقی نہیں رہتا مثلاً اُسے قتل کی یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دی گئی ہو یا اس قدر شدید مار پیٹ کی دھمکی دی گئی ہو جس سے قتل یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو یا سارا مال چھین لینے کی دھمکی دی گئی ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔

---

(۱) البدائع، ۷: ۱۷۵؛ تکملة فتح القدير، ۷: ۲۹۲ وبعد؛ تبيين الحقائق، ۵: ۱۸۱؛ درر الحكام، ۲: ۲۶۹ وبعد، الدر المختار، ۵: ۸۸ وبعد۔

اکراہ ناقص یا اکراہ جو بے بس نہ کردے: ایسی دھمکی جس میں جان ضائع ہونے یا عضو تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو مثلاً پٹائی یا قید کرنے کی دھمکی یا بعض مال چھین لینے کی دھمکی یا کسی اور ظلم کی دھمکی مثلاً ملازمت میں ترقی روک دینے یا ملازمت میں عہدہ کم کر دینے کی دھمکی۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے باعث رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد نہیں ہوتا۔

اس کی ایک تیسری قسم بھی ہے اور وہ ادبی اکراہ ہے، جس سے رضا ختم ہو جاتی ہے لیکن اختیار ختم نہیں ہوتا، مثلاً خاندان کے بزرگوں یا اولاد میں سے کسی کو قید کرنے کی دھمکی یا بھائی بہن وغیرہ کو قید کرنے کی دھمکی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ استحساناً یہ شرعی اکراہ ہے، قیاساً نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ میں سے کمال بن ہمام کی رائے ہے۔ یہی مالکیہ کی رائے ہے۔ اس طرح کے اکراہ میں جس کام کے بارے میں زبردستی کی گئی ہو اس میں تصرفات نافذ نہیں ہوتے۔

امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ اکراہ کی ایک ہی قسم ہے اور وہ ہے اکراہ جو بے بس اور لاچار کر دے، اس سے کم تر درجے کی مجبوری کو اکراہ نہیں کہتے[1]۔

اکراہ اپنی تمام اقسام کے باوجود اہلیت ختم کرنے کا موجب نہیں ہوتا۔ البتہ اس سے رضا ختم ہو جاتی ہے اور کبھی اختیار بھی ختم ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایسا اکراہ جو رضا یا اختیار ختم کر دے، بے بس کر دینے والا اکراہ ہوتا ہے اور حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک رضا اور اختیار دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔

---

(۱) تحفۃ الطلاب للانصاری، ۲۷۲۔

اکراہ کی شرائط

اکراہ کے پائے جانے کی چند شرائط ہیں جو یہ ہیں:

۱۔ زبردستی کرنے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے پر قادر ہو، خواہ حکام میں سے ہو یا نہ۔ اگر وہ اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے پر قادر نہ ہو، اپنی بے بسی کی وجہ سے یا جس پر زبردستی کی جاری ہو اس کے بھاگ جانے کے باعث تو اکراہ نہیں پایا جاتا۔

۲۔ جس شخص پر زبردستی کی جارہی ہو اُسے غالب گمان ہو کہ دھمکی کو فوری طور پر عملی جامہ پہنایا جاسکتا ہے، اگر اس کا کہانہ مانا گیا۔ اگر اس کو غالب گمان یہ نہ ہو کہ دھمکی دینے والا اُسے عملی جامہ پہنا سکتا ہے تو اکراہ نہیں پایا جائے گا۔

۳۔ جس بات کی دھمکی دی جارہی ہو اُسے برداشت کرنا مشکل ہو۔ اس بات میں مختلف افراد کی مختلف کیفیت ہوتی ہے۔ اس لیے ہر شخص پر اس کے الگ الگ اثرات کا جائزہ لینا واجب ہے۔

۴۔ دھمکی فوری ہو، اگر مستقبل میں نقصان پہنچانے کی دھمکی ہو تو اکراہ نہیں پایا جاتا کیوں کہ مستقبل کی دھمکی سے حکومت کی حمایت حاصل کرکے بچا جاسکتا ہے۔

یہ شرط حنفیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ فوری نقصان پہنچانے کی دھمکی ہو بلکہ شرط یہ ہے دھمکی کا خوف فوری ہو۔

۵۔ زبردستی ناحق ہو، یعنی شرعاً جائز نہ ہو اور اس سے مقصد یہ ہو کہ کوئی ناجائز مفادہ حاصل کرنا ہو، اگر زبردستی کسی جائز کام کے لیے ہے اور اس کا مقصد کسی جائز غرض کو پورا کرنا ہے تو تصرفات پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا مثلاً مقروض شخص کا مال زبردستی فروخت کرکے لوگوں کے قرض ادا کرنا، یا مفاد عامہ کے لیے لوگوں کی زمین زبردستی حاصل کرنا مثلاً مسجد یا راستے وغیرہ کی توسیع کے لیے۔

تصرفات پر اکراہ کا اثر

اگر کسی تصرف کے انعقاد کے لیے مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری یا نکاح کے لیے زبردستی کی جائے تو اکراہ کا تصرف پر کیا اثر ہو گا۔ فقہاء کی اس کے بارے میں دو آرا ہیں:

حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے[1] کہ اکراہ تصرفات میں مؤثر ہوتا ہے اور انہیں باطل کر دیتا ہے، خواہ وہ تصرفات فسخ ہو سکتے ہوں مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری اور ہبہ وغیرہ یا فسخ نہ ہو سکتے ہوں جیسے نکاح، طلاق، قسم اور رجعتِ جس شخص پر جبر کیا گیا ہو اس کی خرید و فروخت اور کرایہ داری کا معاہدہ درست نہیں، نہ اس کی طلاق واقع ہوتی ہے اور نہ نکاح ثابت ہوتا ہے کیوں کہ اکراہ سے رضا ختم ہو جاتی ہے اور رضا تصرفات کی اساس ہے۔

حنفیہ کے نزدیک[2] جو تصرفات فسخ ہو سکتے ہیں ان میں اور جو فسخ نہیں ہو سکتے ان میں فرق ہے۔ اگر تصرف ایسا ہے جو فسخ نہیں ہو سکتا مثلاً نکاح اور طلاق تو وہ اکراہ کے باوجود صحیح ہے اور نافذ ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں مذاق اور سنجیدگی برابر ہیں اور اکراہ اس اعتبار سے مذاق کے مترادف ہے کہ دونوں میں تصرف کا صحیح قصد

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۳۶۷؛ مغنی المحتاج، ۲: ۲۸۹؛ المغنی، ۷: ۱۱۸؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۴۶؛ المحلی، ۸: ۳۸۰، ۳۸۳ وبعد۔

(۲) البدائع، ۷: ۱۸۲ وبعد؛ تکملۃ فتح القدیر، ۷: ۲۹۳؛ ۳۰۳؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۸۲، ۱۸۸؛ الدرالمختار، ۵: ۸۹ وبعد؛ ۹۲؛ الکتاب مع اللباب، ۴: ۱۰۸؛ مجمع الضمانات، ۲۰۲۔

نہیں ہوتا۔ نیز حدیث نبوی ہے ''ہر طلاق جائز ہے بجز بچے اور دیوانے کی طلاق کے[1]۔ نیز ابن عمر سے مروی ہے کہ انہوں نے زبردستی کی طلاق نافذ کر دی تھی۔

اگر تصرف ایسا ہے جو فسخ ہو سکتا ہے مثلاً خرید وفروخت، اجارہ اور ہبہ تو وہ اکراہ کی صورت میں درست نہیں اور جمہور حنفیہ (امام ابو حنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک معاہدہ فاسد ہے۔ یعنی جب اکراہ ختم ہو جائے اور جس شخص کو مجبور کیا گیا تھا وہ معاہدہ برقرار رکھنے پر اصرار کرے اور دوسرا فریق بھی راضی ہو تو معاہدہ صحیح ہے۔ یعنی اکراہ ختم ہونے کے بعد مجبور کیا گیا شخص مختار ہے چاہے تو معاہدے کو جاری رکھے چاہے فسخ کر دے۔

حنفیہ میں سے امام زفر اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مجبور شخص کا تصرف اکراہ ختم ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف رہے گا جیسے کہ فضولی کا تصرف۔ چوں کہ یہ تصرف اجازت کے بعد نافذ ہو جاتا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ تصرف فاسد نہیں تھا بلکہ موقوف تھا کیوں کہ فاسد تصرف فسخ ہو جاتا ہے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر کی رائے زیادہ وقیع، قوی اور صحیح تر ہے، کیوں کہ جمہور حنفیہ کہتے ہیں: مجبور کیے گئے شخص کی اجازت اکراہ ختم ہونے کے بعد قبول کر لی جائے گی۔ اگر تصرف فاسد ہوتا تو اجازت دینا درست نہ ہوتا کیوں کہ فاسد تصور اجازت سے جائز نہیں ہو جاتا بلکہ شرعاً اسے فسخ کرنا واجب ہے۔ اور قبضے سے معاہدے والی چیز کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ حکم زبردستی کے معاہدے پر منطبق نہیں ہوتا۔ شام کے سول

---

(۱) بخاری نے حضرت علیؓ کا قول نقل کیا ہے کہ "ہر طلاق جائز ہے سوائے دیوانے کی طلاق کے" یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زیلعی نے بتایا، (نیل الاوطار، ۶: ۲۳۵؛ نصب الرایۃ، ۳: ۲۲۱)۔

لاء نے دفعہ ۱۲۸۔ ۱۲۹ میں صراحت کی ہے کہ اکراہ کے ذریعے کیا ہوا معاہدہ باطل قرار دیا جا سکتا ہے یعنی جیسا کہ حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے ہے۔

۲۔ غلطی

غلطی سے مراد ایسی غلطی ہے جو اس چیز کی جنس یا صفت میں جس پر معاہدہ ہوا ہے۔

ذات یا جنس میں غلطی یہ ہے کہ خریدار نے سمجھا تھا کہ جو چیز وہ خرید رہا ہے وہ ایک جنس کی ہے جب کہ وہ دوسری جنس کی تھی مثلاً کسی نے زیورات یہ سمجھ کر خریدے کہ سونے یا ہیرے کے ہیں لیکن وہ تانبے کے نکلے یا شیشے کے یا گندم خریدی لیکن وہ جو نکل آئے یا پشم خریدی اور وہ روئی نکلی یا پختہ سیمنٹ کا مکان خریدا اور وہ کچی اینٹوں کا بنا ہوا نکلا۔

اس قسم کا معاہدہ جو خریدی ہوئی چیز کی جنس میں غلطی پر مبنی ہو اپنی بنیاد سے ہی باطل ہوتا ہے کیوں کہ خریدار نے جس محل عقد کا ارادہ کیا تھا، وہ سرے سے موجود ہی نہیں، پس یہ ایک معدوم شے پر معاہدہ ہوگا اور معدوم پر معاہدہ باطل ہے[1]۔

اسی میں وہ صورت بھی شامل ہے جہاں چیز کی جنس تو وہی ہے لیکن قیمت میں بہت بڑا فرق ہے مثلاً ایک خاص ماڈل کی خاص سال کی گاڑی خریدی لیکن معلوم ہوا کہ وہ اس سال کی نہیں بلکہ بہت پرانی تھی۔

چیز کی ایسی صفت جس کے باعث خریداری میں رغبت پیدا ہوتی ہے میں غلطی کی مثال یہ ہے کہ خریدار جس صفت کی چیز چاہے فروخت کرنے والا بتائے کہ اُسی طرح کی ہے لیکن بعد میں صراحتاً یا دلالتاً معلوم ہو کہ چیز اس صفت کے مطابق نہیں ہے، مثلاً خریدار کو سیاہ رنگ کی چیز چاہیے تھی لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ سرمئی یا مٹیالے رنگ کی ہے یا دودھ

---

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۵۲ وبعد۔

دینے والی بکری چاہیے تھی، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو دودھ نہیں دیتی یا کسی خاص مؤلف کی کتاب چاہیے تھی لیکن کسی دوسرے مؤلف کی دے دی، چمڑے کا بیگ چاہیے تھا لیکن بعد میں وہ ریگسین کا نکلا وغیرہ۔

ایسا معاہدہ جس میں صفت کی غلطی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ جس کے مفاد کے خلاف غلطی کا ارتکاب کیا گیا اُسے اختیار ہے چاہے تو معاہدہ برقرار رکھے چاہے فسخ کر دے کیوں کہ جب خریدار کو اس کی مرغوب شے نہیں مل سکی تو اس کی رضامندی متاثر ہوئی۔ یہ حکم ایسے معاہدوں کے بارے میں ہے جو فسخ ہو سکتے ہیں یعنی مالی معاوضوں کے معاہدے وغیرہ۔

اگر معاہدہ کرنے والی شخصیت غلط نکلی مثلاً کسی مشہور ڈاکٹر سے معاہدہ کیا گیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ یہ تو دوسرا شخص ہے تو معاہدہ نافذ کرنا ضروری نہیں۔

البتہ ایسے معاہدے جن کو فسخ نہیں کیا جا سکتا مثلاً نکاح، حنفیہ کے نزدیک ایسا نکاح درست ہے اور مرغوب وصف نہ پائے جانے کے باعث اسے فسخ کرنا جائز نہیں۔

امام احمد کہتے ہیں (۱) کہ اگر عقد نکاح میں شوہر کا مرغوب وصف نہیں پایا گیا اور غلط بیانی سے کام لیا گیا ہے تو شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے مثلاً خوبصورت عورت سے نکاح کیا تھا لیکن دیکھنے پر وہ بدصورت نکلی یا پڑھی لکھی سے کیا تھا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ جاہل ہے۔ اس طرح نکاح اگر کنواری سے کیا تھا لیکن وہ شوہر دیدہ نکلی تو شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا حق ہے اور اگر جنسی تعلق سے پہلے فسخ ہو گیا تو عورت کو مہر نہیں ملے گا اور اگر جنسی تعلق کے بعد نکاح فسخ کیا تو اگر عورت نے خود دھوکا دیا تھا تو بھی اُسے مہر نہیں ملے گا اور اگر کسی

---

(۱) المغنی، ۶: ۵۲۶ وبعد۔

دوسرے نے دھوکا دیا تو شوہر جو کچھ عورت کو ادا کرے گا وہ اس شخص سے وصول کرے جس نے غلط بیانی کی ہے۔

شام کے سول لاء میں دفعہ ۱۲۱۔ ۱۲۵ میں غلط بیانی سے کیے ہوئے معاہدے کو باطل قرار دینے کی اجازت دی گئی ہے خواہ غلط بیانی محل عقد کے بارے میں ہو یا کسی مرغوب وصف کے بارے میں، دونوں صورتوں میں ایک ہی قانون ہے جب کہ فقہاء کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔

فقہ میں باطنی غلطی کا کوئی اعتبار نہیں مثلاً کسی نے سونے کا سمجھ کر کنگن خریدا لیکن وہ تانبے کا تھا۔ کیوں کہ معاہدوں میں ظاہری ارادے کا اعتبار ہوتا ہے، اسی طرح اگر شرعی حکم میں غلطی ہو گئی تو اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں مثلاً کسی نے یہ سمجھ کر اپنا میراث کا حصہ فروخت کر دیا کہ وہ ایک چوتھائی ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ نصف تھا، کیوں کہ احکام شرعیہ کی جہالت عذر نہیں ہے۔

۳۔ دھوکا دہی اور فریب کاری: اس سے مراد معاہدے کے دوسرے فریق کو اس طرح معاہدے پر آمادہ کرنا کہ وہ سمجھے کہ اس معاہدے میں اس کا فائدہ ہے جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہو۔

تدلیس کی کئی قسمیں ہیں: عملی دھوکا دہی، قولی دھوکا دہی اور حقیقت کو چھپا کر دھوکا دینا۔

عملی تدلیس

عملی دھوکا دہی یہ ہے کہ کوئی ایسا کام کرنا جس سے محل عقد اس سے مختلف شکل میں نظر آئے جو اس کی حقیقی شکل ہے۔ یعنی اس کی صفت میں دھوکا سے تبدیلی کر دینا تاکہ یہ وہم پیدا ہو کہ یہ بہت عمدہ ہے مثلاً سامان تجارت کو عمدہ اور نفیس پیکنگ وغیرہ میں پیش کرنا۔

پرانے برتنوں اور فرنیچر کو پالش کر کے پرانی گاڑیوں کو رنگ روغن کر کے نیا ظاہر کرنا، چلی ہوئی گاڑی کا میٹر تبدیل کر کے یہ ظاہر کرنا کہ بہت کم استعمال ہوئی ہے۔

اس کی مشہور مثال یہ ہے کہ بکری کے تھن دو تین دن کے لیے باندھ دینا تاکہ دودھ سے بھر جائیں اور اس کے بڑے بڑے تھن دیکھ کر خریدار یہ سمجھے کہ بہت دودھ دینے والی بکری ہے۔

حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی دودھ تھنوں میں روکنے کے مسئلہ میں رائے یہ ہے[1] کہ جس شخص سے دھوکا ہوا ہے اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے نقصان اور غبن کا معاوضہ طلب کیے بغیر معاہدہ برقرار رکھے یا خریدا ہوا مال واپس کر دے، کیوں کہ ارشاد نبوی ہے: "اونٹنیوں اور بکریوں کے تھن باندھ کر نہ رکھو،[2] جو ایسے جانور کو خریدے اُسے اختیار ہے چاہے تو اُسے رکھ لے اور چاہے واپس کر دے اور ایک صاع کھجوروں کا بھی دے"[3]۔ یہی رائے راجح ہے۔

---

(۱) القوانين الفقهية، ۲۶۴؛ بداية المجتهد، ۲: ۱۷۴؛ نهاية المحتاج، ۳: ۱۳۶ وبعد؛ مغني المحتاج، ۲: ۶۳ وبعد؛ غاية المنتهى، ۲: ۳۴

(۲) تصرية: مقررہ وقت تک دودھ تھنوں میں روکے رکھنا تاکہ خریدار یہ سمجھے کہ بکری وغیرہ بہت دودھ دیتی ہے۔

(۳) نیل الاوطار، ۵: ۲۱۴؛ طبع عثمانیہ۔ صاع = ۲۷۵۱ گرام، ایک صاع کھجوریں مقرر کرنے میں حکمت یہ ہے کہ خریدار نے جو دودھ لیا ہے اس کا معاوضہ دے کر فریقین میں نزاع ختم کی جائے۔ ایک صاع کی مقدار اس لیے مقرر کی کہ جس قدر دودھ کا معاوضہ خریدار نے ادا کرنا ہے اس کی مقدار معلوم نہیں ہے کیوں کہ جانور پر قبضے سے پہلے کا دودھ قبضے سے بعد کے دودھ سے خلط ملط ہو گیا ہے۔ کھجوریں اس لیے

حنفیہ کہتے ہیں[1] کہ خریدار کو خرید وفروخت کا معاہدہ فسخ کرنے کا حق نہیں ہے بلکہ اسے صرف یہ حق ہے کہ اسے اس معاہدے میں جتنا نقصان ہوا ہے اسے پورا کرلے۔ حنفیہ اوپر مذکورہ حدیث سے استدلال نہیں کرتے کیوں کہ وہ خلاف قیاس ہے، کیوں کہ نقصان کا تاوان یا تو اس کی مثل سے ہوتا ہے یا قیمت سے اور کھجور نہ دودھ کی مثل ہے نہ قیمت۔

قولی تدلیس

فریقین میں سے کوئی ایک جھوٹ بولے یا اس کی قیمت اتنی زیادہ بتائے جو مارکیٹ ریٹ سے زیادہ پر ہو اور اپنے مال کی اتنی تعریف کرے کہ دوسرے فریق کو معاہدہ کرنے پر آمادہ کرلے۔ مثلاً فروخت کرنے والا یا کرائے پر دینے والا خریدار یا کرایہ دار سے کہے کہ یہ چیز تو اس قیمت سے زیادہ کی ہے، بازار میں اس طرح کی چیز ملتی ہی کہاں ہے۔ مجھے اس کی اتنی قیمت مل رہی تھی لیکن میں نے نہیں دی، یا اس طرح کی جھوٹی گفتگو جس سے دوسرے فریق کو سودے پر آمادہ کیا جائے۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرعاً ایسا کرنا منع ہے کیوں کہ یہ دھوکا اور فریب ہے، البتہ اس کا معاہدے پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ہاں اگر اس کے ذریعے کسی ایک فریق کو مارکیٹ ریٹ سے بہت کم یا بہت زیادہ پر خرید وفروخت پر آمادہ کیا گیا ہو تو نقصان اٹھانے والے فریق کو یہ حق ہے کہ معاہدہ باطل کردے تاکہ نقصان سے بچ سکے۔ یعنی غبن اور دھوکے کی وجہ سے

مقرر کیں کہ اس وقت لوگوں کی عام خوراک یہی تھی۔ اگر عام خوراک کوئی اور شے ہو تو اس کا ایک صاع دیا جائے۔ حدیث متفق علیہ ہے اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔

(۱) الدرالمختار علی رد المحتار، ۴:۱۰۱۔

معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم "غبن کے عیب،، کے تحت آئندہ بیان کریں گے۔

حقیقت پر پردہ ڈال کر تدلیس کرنا: فقہ میں یہی صورت تدلیس کے نام سے مشہور ہے اس کی صورت یہ ہے کہ فروخت کے مال یا قیمت میں سے کسی ایک کے عیب کو چھپادینا مثلاً فروخت کرنے والا مال کے کسی عیب پر پردہ ڈال دے جیسے مکان کی دیواریں پھٹ گئی ہوں اور ان پر رنگ وروغن کر کے ان دراڑوں کو چھپادیا جائے یا جیسے گاڑی کا انجن ٹوٹا ہوا ہو یا فروخت کا جانور بیمار ہو۔ یا خریدار قیمت کا عیب چھپادے مثلاً جو نقدی وہ ادا کر رہا ہے اس کا چلن ختم ہو گیا ہو یا اس پر لگی ہوئی وہ مہر جس میں اس کی قیمت درج ہے زائل ہو گئی ہو یا اس کا پانچواں حصہ کم ہو گیا ہو۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے حرام ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔[1] کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے بھائی سے کوئی چیز خریدے جس میں عیب ہو اور وہ اُسے بتائے نہیں"۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "جس نے ہم سے دھوکا کیا وہ ہم میں سے نہیں"[2]۔ جس شخص سے خرید وفروخت میں اس قسم کا دھوکا ہوا ہو اس کو خیار عیب حاصل ہوتا ہے یعنی اسے اختیار ہے چاہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور چاہے باقی رکھے۔ اس کی مزید وضاحت "خیارات" کے باب میں آئے گی۔

---

(۱) درمختار میں ہے، ۴: ۱۰۳: فروخت ہونے والے مال یا قیمت میں کوئی عیب ہو تو اسے چھپانا جائز نہیں کیوں کہ دھوکا دہی حرام ہے۔

(۲) پہلی حدیث ابن ماجہ نے عتبہ بن عامرؓ سے اور دوسری حدیث بخاری اور نسائی کے سوا صحاح ستہ نے ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۱۲)۔

اس میں کوئی فرق نہیں کہ تدلیس معاہدے کے فریقین میں سے کوئی کرتا ہے یا فریقین میں سے کسی کے تعاون اور اتفاق سے کوئی تیسرا شخص مثلاً دلالی کرتا ہے۔[1]

شام کے سول لاء کے دفعہ ۱۲۶۔۱۲۷ میں فریقین میں سے یا کسی اور فرد سے تدلیس کے ارتکاب کے بارے میں یہ قانون ہے کہ جس شخص سے تدلیس کی گئی ہے اسے اختیار ہے، چاہے تو معاہدہ باطل کر دے بشرطیکہ تدلیس اس نوعیت کی ہو کہ اگر وہ حیلے نہ اختیار کیے جاتے تو دوسرا فریق وہ معاہدہ نہ کرتا۔ نیز اگر تدلیس کسی تیسرے شخص نے کی ہے اور جس شخص کو تدلیس سے فائدہ پہنچا ہے اُسے یہ معلوم تھا کہ اس میں دھوکا بازی ہو رہی ہے، اگر نہیں کم از کم اس کا امکان ہو کہ اسے معلوم تھا، تو دوسرے فریق کو معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہو گا۔ یہ قانون فقہ اسلامی سے بالاجمال ہم آہنگ ہے۔

۴۔ غبن اور دھوکا دہی

"غبن" لغت میں کمی اور "تغریر" دھوکا دہی کو کہتے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں غبن یہ ہے کہ معاہدے کے دونوں متبادلات متوازن نہ ہوں یعنی مال قیمت سے کم تر ہو یا زیادہ ہو اور تغریر (دھوکا دہی) یہ ہے کہ دھوکا دہی کے ذرائع اختیار کر کے خلاف واقع کا تاثر پیدا کرنا۔ المجلہ کی دفعہ ۱۶۴ میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے: خریدار کے سامنے مال کی غیر حقیقی اور خلاف واقعہ تعریف کرنا۔

---

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۴:۱۶۷۔

غبن کی دو قسمیں ہیں: معمولی اور شدید[1]

معمولی غبن وہ ہے جو قیمت لگانے والوں کے اندازے کے اندر اندر ہو مثلاً ایک چیز دس روپے کی خریدی گئی ہو اور ایک شخص اس کی قیمت آٹھ، دوسرا نو اور تیسرا دس لگائے تو یہ معمولی فرق ہے۔

شدید غبن وہ ہے جو قیمت لگانے والوں اور ماہرین اور بھاؤ جاننے والوں کے اندازے کے اندر نہ ہو، مثلاً کوئی چیز دس روپے کی خریدی گئی ہو، ایک شخص اس کی قیمت پانچ دوسرا چھ اور تیسرا سات لگائے تو یہ غبن فاحش ہے کیوں کہ کسی نے اس کی اتنی قیمت نہیں لگائی جتنی کی وہ خریدی گئی ہے۔

المجلہ نے دفعہ ۱۶۵ میں نصر بن یحیی کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی مقدار سامان تجارت میں ۵٪ پانچ فیصد بتائی ہے اور جانوروں میں ۱۰٪ دس فیصد اور غیر منقولہ جائیداد میں ۲۰٪ بیس فی صد یا اس سے زیادہ۔

غبن کا معاہدے پر اثر

معمولی غبن کا معاہدے پر کوئی اثر نہیں ہوتا، اس کی وجہ سے معاہدہ فسخ کرنا جائز نہیں، کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، نیز عملی زندگی میں اس کا وقوع بہت کثرت سے ہے، لوگ بالعموم اتنے فرق کی پروا نہیں کرتے۔ حنفیہ نے تین صورتوں میں معمولی غبن کے باعث بھی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دی ہے کیوں کہ ان میں تہمت کا عنصر شامل ہو جاتا ہے۔

---

(۱) البدائع، ۶: ۳۰؛ الدرالمختار علی رد المحتار، ۴: ۱۶۶۔

۱۔ مقروض کا مشروط تصرف

ایسا مقروض جس کا سارا مال قرض میں ڈوبا ہوا ہے اور اس کے تصرف پر پابندی عائد ہے، اگر وہ کوئی تصرف کرتا ہے اور اپنے مال میں سے کوئی چیز معمولی غبن کے ساتھ خریدتا یا بیچتا ہے تو قرض خواہوں کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اس کے معاہدے کو فسخ کروادیں۔ ہاں اگر دوسرا فریق غبن ختم کردے تو معاہدہ نافذ ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ مقروض کا تصرف قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہے۔ اگر وہ اجازت دے دیں تو نافذ ہو جائے گا اور اگر اجازت نہ دیں تو باطل ہو جائے گا۔

۲۔ مریض کا مرض موت میں تصرف: اگر مریض مرض موت میں معمولی غبن کے ساتھ کوئی چیز خریدے یا بیچے تو قرض خواہوں یا وارثوں کے لیے جائز ہے کہ اس کی موت کے بعد معاہدے کو فسخ کرنے کا مطالبہ کریں۔ اگر دوسرا فریق غبن ختم کردے تو معاہدہ نافذ ہو جائے گا۔

۳۔ وصی کا یتیم کے مال میں غبن: وصی یتیم کے مال سے کچھ معمولی غبن کے ساتھ کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جس کی شہادت وصی کے حق میں جائز نہیں مثلاً اپنے بیٹے یا بیوی کے ہاتھ تو معاہدہ ٹوٹ جائے گا۔

البتہ شدید غبن معاہدہ کرنے والے کی رضا پر اثر انداز ہو کر اس کو زائل کر دیتا ہے لیکن کیا اُسے معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے، فقہاء کی اس سلسلے میں تین آراء ہیں:

پہلی رائے حنفیہ کی ہے[1] ظاہر روایت کے مطابق غبن فاحش کا معاہدے پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ نہ تو جس چیز پر معاہدہ ہوا اسے واپس کیا جا سکتا ہے اور نہ معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔ البتہ

---

(۱) الدرالمختارعلی رد المحتار، ۴: ۱۶۶ وبعد۔

اگر غبن فاحش کے ساتھ دھوکا دہی (یعنی چیز کی خلاف حقیقت تعریف کرنا) شامل ہو، خواہ معاہدے کے کسی فریق کی طرف سے یا کسی تیسرے فرد (دلال) وغیرہ کی طرف سے تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔اسی کو المجلہ کی دفعہ ۳۵۷ میں اختیار کیا گیا ہے۔ کیوں کہ محض غبن جس میں دھوکا نہ ہو سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ غبن کا معاملہ ہوا اس نے خود کوتاہی کی ہے، اور ماہرین سے مکمل معلومات حاصل نہیں کیں، اس لیے اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ غبن کرنے والے نے کوئی مکر اور دھوکا کیا ہے۔ ہر شخص کو نفع کمانے کا حق ہے، جب تک کہ معاشرے کو اس سے نقصان نہ ہو، جیسا کہ احتکار میں ہے۔ البتہ اگر غبن کے ساتھ دھوکا بھی شامل ہو جائے تو جس کے ساتھ غبن کا معاملہ ہوا وہ معذور ہے، کیوں کہ معاہدے پر رضامندی اس بناء پر تھی کہ اس کے ساتھ غبن نہیں ہو رہا لیکن جب غبن ظاہر ہو گیا (دھوکا دہی کے باعث) تو رضا باقی نہ رہی۔

حنفیہ نے تین صورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جن میں محض غبن فاحش کی بناء پر، دھوکا دہی کا عنصر نہ ہو تب بھی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور وہ تین صورتیں ہیں:

بیت المال کے اموال، وقف کے اموال اور ایسے فرد کے اموال جس پر کم عمری، دیوانگی یا حماقت کے باعث پابندی ہو، اگر ان میں سے کوئی چیز دھوکا دہی کے بغیر غبن فاحش سے فروخت کر دی گئی تو بھی معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا۔ (المجلہ مادہ ۳۵۶)۔

دوسری رائے حنابلہ کی ہے[1] غبن فاحش کا معاہدے پر اثر ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں معاہدے کا نفاذ لازمی نہیں رہتا، خواہ غبن فاحش دھوکا دہی سے ہو یا بغیر دھوکے کے۔

---

(۱) غاية المنتهى، ۲: ۳۳؛ المغني، ۴: ۲۱۲، ۲۱۸ وبعد۔

جس شخص سے غبن فاحش ہوا ہے اسے تین صورتوں میں معاہدہ توڑنے کا حق حاصل ہے جو یہ ہیں:

الف۔ تجارتی کاروان کو آگے جا کر ملنا: اگر کوئی قافلہ باہر سے مال لے کر شہر میں آ رہا ہے اور کوئی شخص ان کے شہر پہنچنے اور بھاؤ معلوم ہونے سے پہلے آگے جا کر مال خرید لیتا ہے تو یہ کام حرام اور گناہ ہے۔ اور قافلے والوں کو حق فسخ ہے اگر ان کے ساتھ غبن فاحش ہوا ہو، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے "کاروان والوں کو آگے جا کر نہ ملو"[۱]۔ یہی شافعیہ کی رائے ہے[۲]۔ کیوں کہ اس صورت میں حدیث نبوی کی رو سے خیار ثابت ہے۔

ب۔ نجش: فروخت کے لیے پیش کیے جانے والے مال کی قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینا۔ بولی دینے سے خریدنا مقصود نہ ہو بلکہ دوسروں کو دھوکا دینا مقصود ہو۔ اگر خریدار کو معلوم نہ ہو کہ بولی دینے والا محض قیمت بڑھانے کے لیے بولی دے رہا ہے تو اُسے خیار حاصل ہو گا۔ شافعیہ کے اصح قول کے مطابق اس صورت میں خیار نہیں ہے۔[۳]

ج۔ لاپرواہ شخص: ایسا شخص جسے چیزوں کی قیمتیں معلوم نہیں اور نہ وہ مول تول اور خرید و فروخت کرنے میں ماہر ہے، بس فروخت کرنے والے کی دیانت پر بھروسہ کر کے

---

(۱) طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "کاروان والوں کو آگے جا کر نہ ملو اور شہری دیہاتی کی اشیاء فروخت نہ کرے"، میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا، اس کا کیا مطلب ہے کہ شہری دیہاتی کی خاطر فروخت نہ کرے؟ انہوں نے کہا، شہری دیہاتی کے لیے ایجنٹ نہ بنے۔ متفق علیہ، الفاظ بخاری کے ہیں، سبل السلام، ۳: ۲۰ وبعد۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۳۶؛ المهذب، ۱: ۲۹۲۔

(۳) المرجع السابق، ۲: ۳۷؛ المرجع السابق، ۱: ۲۹۱۔

خرید لیتا ہے۔ پھر پتہ چلتا ہے کہ اس نے غبن فاحش کا ارتکاب کیا تو ایسے شخص کو معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ تینوں معاہدے صحیح ہیں لیکن حرام ہیں کیوں کہ سنت نے ان سے منع کیا ہے۔ البتہ قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے کی صورت میں خریدار کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔ دوسری صورتوں میں نہیں(۱)۔

تیسری رائے شافعیہ کی ہے (۲) کہ غبن فاحش کا تصرفات میں کوئی اثر نہیں، خواہ اس کے ساتھ دھوکا دہی بھی شامل ہو یا نہ ہو، کیوں کہ غبن کا ارتکاب اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ جس کے ساتھ غبن ہوا ہے وہ لاپرواہی کا ارتکاب کرتا ہے، اگر وہ تجربہ کار افراد سے پوچھ لیتا تو غبن کا شکار نہ ہوتا۔

شام کے سول لاء کی دفعہ ۱۳۰ میں غبن کی ایک خاص صورت کا ذکر ہے اور وہ ہے۔
غبن استحصالی: اور وہ یہ ہے کہ دونوں متبادلات میں توازن نہ پایا جائے جس کی وجہ یہ ہو کہ فریقین میں سے کسی ایک نے واضح طور پر لاپرواہی برتی یا شدید ترین خواہش کا شکار ہو گیا جس کی وجہ سے دوسرے فریق کی نفسیاتی کیفیت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کا استحصال کیا ہو۔ دفعہ ۳۹۳/۱ میں غیر منقولہ جائداد میں پانچ فی صد سے زائد کو غبن فاحش قرار دیا ہے اور جس

---

(۱) القوانین الفقهية، ۲۶۴؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۶۷-۷۰؛ الشرح الصغیر، ۳: ۸۷؛ کاروان والوں کو آگے جا کر ملنے سے ممانعت بخاری اور مسلم میں ہے، اور بھاؤ بڑھانے کے لیے بولی دینے کی ممانعت کی حدیث احمد اور شیخین نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے بھاؤ بڑھانے کے لیے بولی دینے سے منع فرمایا":

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۳۶۔

شخص کے ساتھ غبن فاحش ہوا اُسے یہ حق دیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو معاہدے کی تکمیل سے ایک سال کے اندر غبن فاحش کی بناء پر معاہدے کو ختم کرنے کا دعویٰ دائر کر سکتا ہے۔ ہر وہ شخص جسے معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہے اگر وہ اپنی مصلحت دیکھے تو معاہدے کو جاری بھی رکھ سکتا ہے۔

بحث ۳: معاہدے کی شرائط

اوپر ہم نے معاہدے کے چار اساسی عناصر پر بحث کی ہے یعنی معاہدے کے الفاظ، معاہدے کے فریق، محل عقد اور معاہدے کا موضوع یا معاہدے کا اصل مقصد۔

ان چار عناصر کے ساتھ ساتھ معاہدہ چار قسم کی شرائط کا تقاضا کرتا ہے اور وہ ہیں معاہدے کے انعقاد کی شرائط، معاہدے کی صحت کی شرائط، نفاذ کی شرائط، لزوم کی شرائط۔

ان شرائط کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کے درمیان نزاع نہ ہوں، معاہدے کرنے والوں کی مصلحتوں کی رعایت کی جائے، دھوکا دہی کا احتمال نہ ہو اور جہالت کے سبب پیدا ہونے والے خطرات سے دور رہیں۔

شرط سے مراد یہ ہے کہ ایسی شے جس پر کسی دوسری شے کا وجود موقوف ہو لیکن وہ اس شے کی اصل حقیقت سے خارج ہو[1] مثلاً طہارت نماز کے لیے شرط ہے اور نماز کی حقیقت سے خارج ہے، نکاح میں گواہوں کی موجودگی شرط ہے۔ خرید و فروخت میں دونوں متبادلات کا تعین اور فروخت کے مال کا ملکیت کے قابل ہونا شرط ہے۔ فروخت کے مال کو

---

(۱) رکن، حنفیہ کے نزدیک وہ ہے جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو اور اس کی حقیقت وماہیت کا جز ہو مثلاً نماز میں رکوع رکن ہے، کیوں کہ وہ اس نماز کا جز ہے۔ نماز میں قراءت رکن ہے کیوں کہ وہ نماز کی حقیقت کا جز ہے۔ ایجاب وقبول معاہدے میں رکن ہیں، کیوں کہ وہ دونوں معاہدے کی حقیقت کے رکن ہیں۔

حوالے کرنا اور فریق معاہدہ کی اہلیت خرید و فروخت میں شرط ہے لیکن ان میں سے کوئی شے معاہدے کے اجزا میں سے نہیں ہے[۱]۔

فقہاء نے شرائط کو ان کے مصادر کے حوالے سے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: شرط شرعی اور خود مقرر کردہ شرط۔

شرعی شرط: وہ ہے جسے شریعت نے مقرر کیا ہو، معاہدے کی صحت کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔ اگر شرعی شرط نہیں پائی جائے گی تو معاہدہ نہیں ہوگا۔ یہاں یہی موضوع بحث ہے، مثلاً معاہدے کے انعقاد کے لیے معاہدہ کرنے والے کی اہلیت کی شرط۔

خود مقرر کردہ شرط:[۲] اس سے مراد وہ شرط ہے جو معاہدہ کرنے والا اپنے ارادے سے مقرر کرتا ہے تاکہ معاہدے میں کوئی خاص مقصد حاصل کرے، اس لیے اسے معاہدے سے منسلک کر دیتا ہے یا معاہدے کو اس کے ساتھ معلق کر دیتا ہے جیسے معاہدے کو ضمانت یا طلاق کے ساتھ معلق کر دینا۔ مثلاً اگر آج تمہارا مقروض سفر پر چلا گیا تو تمہارے قرض کا میں ذمہ دار ہوں۔ اگر تم نے یہ کام کیا (بیوی سے مخاطب ہو کر) تو تمہیں طلاق ہے۔ اسی طرح وہ تمام قیود اور پابندیاں جو معاہدے کے فریق اپنے اوپر عائد کر لیتے ہیں۔

ان کے بارے میں ہم نے شرائط کے لیے معاہدہ کرنے والے کی آزادی، کے زیر عنوان بحث کی ہے۔

---

(۱) مرآۃ الاصول لمنلا خسرو، ۲: ۳۳۹۔

(۲) اسے جعلی شرط اس لیے کہتے ہیں کہ معاہدہ کرنے والے نے خود معاہدے میں وہ شرط رکھی ہے نہ کہ شریعت نے۔ یا جس کام کو انجام دینے یا معلق کرنے کا اُسے اختیار تھا اس میں اس نے شرط رکھ دی ہے یا اسے معلق کر دیا ہے۔

۱۔ معاہدے کے انعقاد کی شرائط

ان سے مراد وہ شرائط ہیں جن کا وجود شرعاً معاہدے کے انعقاد کے لیے ضروری ہے، ورنہ معاہدہ باطل ہو جاتا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں:

شرائط عامہ اور شرائط خاصہ، شرائط عامہ وہ ہیں جن کا ہر معاہدے میں موجود ہونا ضروری ہے۔

شرائط خاصہ وہ ہیں جن کا بعض معاہدوں میں موجود ہونا ضروری ہے، دوسرے معاہدوں میں نہیں مثلاً معاہدہ نکاح میں گواہوں کی شرط، دو گواہوں کی موجودگی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ باطل ہو جاتا ہے۔

متعین شے سے متعلق معاہدے میں اس کو سپرد کرنا (یعنی ہبہ، عاریت، ودیعت، قرض اور رہن میں) یہ معاہدے محل عقد کو سپرد کیے بغیر منعقد نہیں ہوتے۔ باطل ہو جاتے ہیں۔

نیز معاوضوں اور ملکیتوں سے متعلق معاہدوں مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، بری الذمہ کر دینے میں معاہدے کو غیر مشروط رکھنا، کیوں کہ یہ معاہدے شرائط سے باطل ہو جاتے ہیں۔

معاہدے کے انعقاد کی عام شرائط سے مراد معاہدے کے مطلوبہ الفاظ، معاہدے کے فریقین، معاہدے کے محل سے متعلق شرائط ہیں، نیز یہ کہ معاہدہ شرعاً ممنوع نہ ہو اور مفید ہو۔

معاہدے کے الفاظ اور معاہدے کے فریق اور محل عقد کے بارے میں ہم تفصیلات بیان کر چکے ہیں، جن کے دہرانے کا کوئی فائدہ نہیں۔

یہ امر کہ معاہدہ شرعاً ممنوع نہ ہو سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی نص شرعی موجود نہ ہو جس کا تقاضا یہ ہو کہ معاہدہ باطل قرار دیا جائے مثلاً نابالغ اور نامکمل اہلیت کے حامل فرد کے مال سے

کوئی چیز کار خیر میں دینا یا اس کی کوئی چیز مارکیٹ ریٹ سے کم میں فروخت کرنا۔ نابالغ اور نامکمل اہلیت والے فرد کے مال سے کسی کے لیے ہبہ کرنا جائز نہیں، ولی کے لیے ایسا کرنا درست ہے نہ خود نابالغ کے لیے، اور ایسا معاہدہ باطل ہوگا، حتی کہ بالغ ہونے کے بعد وہ اجازت دے دے تب بھی درست نہیں، کیوں کہ باطل معاہدہ اجازت سے درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح گناہوں کے ارتکاب کے لیے کسی کو کرائے پر لینا یا جرائم کے ارتکاب کے لیے کرائے پر آدمی حاصل کرنا یا نشہ آور اور مدہوش کرنے والی اشیاء کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ نیز ایسی شے جس کے ہونے نہ ہونے کے بارے میں یقینی علم نہ ہو یعنی جس چیز کا معاہدہ ہے اس کے یقینی وجود کا علم نہ ہو مثلاً تھنوں میں دودھ، بھیڑ کی پیٹھ پر اون، صدف میں موتی، مادہ جانور کے پیٹ میں بچہ، پانی میں مچھلی اور ہوا میں پرندہ شکار سے پہلے، اور جال میں آنے والا شکار (یعنی فروخت کرنے والا یہ کہے کہ اس دفعہ کے جال میں جو شکار آگیا وہ اتنے روپے میں تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں) یا غوطہ خور کا حاصل (غوطہ خور یہ کہے کہ اس دفعہ کے غوطے میں جتنے موتی ہاتھ آئے وہ اتنے روپے میں تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں) یہ سب صورتیں ناجائز اور باطل ہیں۔

اسی باطل قسم میں سے اونٹوں کی پشت میں موجود نطفوں کی اولاد، اور اونٹنیوں کے پیٹ کے بچے اور ہاتھ لگانے، کوئی چیز پھینکنے، کنکر یا پتھر پھینکنے کے ذریعے خرید و فروخت یعنی خریدار یا بیچنے والا جس چیز کو ہاتھ لگا دے یا خریدار اس پر کنکر یا پتھر پھینک دے تو معاہدہ واجب ہو جاتا ہے۔ یہ تمام قسمیں اشیاء اور مقدار کے اعتبار سے نامعلوم اشیاء کے معاہدے سے تعلق رکھتی ہیں، جن کے متعلق شریعت میں ممانعت آئی ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

اس نوع کے معاہدے جاہلی دور میں متعارف تھے۔ بس یہ معاہدے باطل ہیں کیوں کہ ان اشیاء کا وجود غیر یقینی ہے، ان میں دھوکا دہی کا عنصر ہے جو معاہدہ بیع کو باطل کر دیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شرعی ممانعت[1] کبھی خرید وفروخت کے طریقے کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے دھوکے کی بیع، اور کبھی محل عقد کے سبب سے جیسے نشہ آور اشیاء کی بیع اور معاصی کے ارتکاب کے لیے کرائے پر آدمی حاصل کرنا، کبھی معاہدے کے موضوع کے سبب سے جیسے چھوٹے لڑکے کے مال کا ہبہ یا مصر اور شام میں سونے کے ذریعے کاروبار کرنا[2]۔

معاہدے کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ[3] اس میں کوئی معقول مصلحت ہو مثلاً امانت کے مقابلے میں رہن کا معاہدہ، کیوں کہ رہن رکھی ہوئی چیز کے ضائع ہونے پر تاوان واجب ہوتا ہے[4]۔ چوں کہ رہن پر قبضہ کے بعد اس کے ضیاع پر تاوان ہے اس لیے اس کے مقابل ایسی شے ہونی چاہیے جس کا تاوان ہو جب کہ امانت اگر ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان نہیں۔ مثلاً دو شخصوں میں اس امر پر معاہدہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تجارت نہیں کریں گے کیوں

---

(۱) یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک شرعی ممانعت کا اثر یہ ہے کہ معاہدہ باطل ہو جاتا ہے یا منعقد ہی نہیں ہوتا، کبھی اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے یعنی منعقد ہونے کے باوجود اس میں فرعی خلل ہوتا ہے۔

(۲) المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۱۶۷۔

(۳) المرجع السابق، ف ۱۶۹۔

(۴) امانت اگر تلف ہو جائے تو اس کا معاوضہ نہیں دینا پڑتا، ہاں اگر حفاظت میں کوتاہی یا زیادتی کی وجہ سے تلف ہو جائے تو معاوضہ دینا پڑتا ہے۔ مضمون: وہ مال جو تلف ہو جائے خواہ کسی سبب سے اس کا تاوان دینا پڑتا ہے۔

کہ ایسا معاہدہ انسان کی اقتصادی آزادی سے متصادم ہے اور اس کی آزادی کا تحفظ اسلام کے عام نظام کا تقاضا ہے۔

اسی طرح جو کام شرعاً کسی شخص پر واجب ہے اس پر معاہدہ بھی درست نہیں مثلاً جرم کا ارتکاب نہ کرنے کا معاہدہ اور دینی واجبات مثلاً نماز پڑھنے اور محض تلاوت قرآن کرنے پر کسی کو کرائے پر رکھنا[1] یا بیوی سے گھر کے کام کاج کرنے پر یا بچوں کو دودھ پلانے پر اجرت دینے کا معاہدہ کرنا، کیوں کہ یہ کام دیانتاً اس کے ذمے واجب ہے۔

۲۔ معاہدے کے درست ہونے کی شرائط

ان سے مراد وہ شرائط ہیں جن کا وجود معاہدے کے نتائج کی ترتیب کے لیے شرعاً ضروری ہے۔ اگر یہ شرائط نہیں پائی جاتیں تو معاہدہ فاسد ہوگا یعنی اس میں اس طرح کا اختلال اور خرابی پیدا ہو جائے گی جو اس کی غیر اساسی تکمیل کے پہلو کو متاثر کرے گی، اگرچہ معاہدہ بذات خود منعقد ہو جائے گا اور موجود ہوگا۔

معاہدے کے درست ہونے کی اکثر شرائط ہر معاہدے کے لیے الگ الگ اور مختص ہیں۔ خرید وفروخت میں مثلاً حنفیہ کے نزدیک درج ذیل چھ عیوب سے پاک ہونا ہے: جہالت، اکراہ، محدود وقت کے لیے، وصف میں ابہام، نقصان اور شرط فاسد[2]۔

---

(۱) لیکن متاخرین فقہائے حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ نے دینی شعائر ادا کرنے پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے مثلاً اذان، اقامت، نماز جمعہ اور جماعت کی امامت اور قرآن کی تعلیم تاکہ ایسا نہ ہو کہ ان کاموں کے لیے کوئی بھی اپنے آپ کو فارغ نہ کر سکے اور یہ کام رہ جائیں (تبیین الحقائق، ۵: ۱۲۴؛ البدائع، ۴: ۱۹۱ وبعد؛ بدایۃ المجتہد، ۱: ۲۲۱؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳۴۴؛ المہذب، ۱: ۳۹۸)۔

(۲) رد المحتار، ۴: ۲؛ فتح القدیر، ۵: ۲۱۹؛ البدائع، ۷: ۱۸۸۔

جہالت سے مراد ایسی جہالت ہے جس سے ایسی نزاع پیدا ہوتی ہو جسے دور کرنا مشکل ہو۔ اس سے مراد ایسی نزاع ہے جس میں جہالت کے حوالے سے دونوں جانب کے دلائل برابر ہوں۔ اس کی چار قسمیں ہیں: فروخت ہونے والے مال یا قیمت کی جنس، نوع یا مقدار میں جہالت۔ قیمت ادا کرنے کی مدت میں جہالت، خیار شرط کی مدت میں جہالت یا ضمانت کے لیے نامعلوم ضمانتیں دینا مثلاً نامعلوم ضامن یا نامعلوم شے کو رہن رکھنا۔

اکراہ (جبر اور زبردستی) کی دو قسمیں ہیں: مکمل زبردستی اور ناقص زبردستی، جمہور حنفیہ کے نزدیک اس سے معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے۔ امام زفر کے نزدیک معاہدہ موقوف رہتا ہے اور اس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔

محدود مدت کے لیے مثلاً ایک ماہ یا ایک سال کے لیے خرید و فروخت کا معاہدہ درست نہیں کیوں کہ متعین اشیاء کی ملکیت محدود مدت کے لیے نہیں ہو سکتی، اسی طرح اگر محدود وقت کے لیے نکاح کیا جائے تو وہ نکاح فاسد ہے کیوں کہ نکاح ہمیشہ کے لیے ہوتا ہے۔

وصف میں ابہام مثلاً اس شرط پر گائے فروخت کرنا کہ یہ ایک رطل دودھ دیتی ہے۔ یہ بیع فاسد ہے کیوں کہ دودھ کی مذکورہ مقدار کا حصول یقینی نہیں، کبھی کم بھی ہو سکتا ہے۔ وجود میں ابہام اور شک کی مثال یہ ہے کہ کسی ایسی شے کی خرید و فروخت جس کے وجود و عدم کا احتمال ہو، اس سے معاہدہ باطل ہو جاتا ہے۔

ضرر

کسی تعمیر شدہ مکان کی چھت میں لگی ہوئی کڑی فروخت کرنا، کیوں کہ اُسے اس وقت تک خریدار کے حوالے نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ کڑی کے ارد گرد سے عمارت توڑی نہ جائے یا ایسے کپڑے میں سے ایک گز کپڑا فروخت کرنا جسے کاٹنے سے کپڑا ضائع ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک فاسد شرط وہ ہے[۱] کہ جس میں فریقین میں سے کسی ایک کا نفع ہو اور لوگوں میں اس طرح کی شرط متعارف نہ ہو مثلاً اس شرط پر گاڑی فروخت کرنا کہ فروخت کے بعد ایک ماہ تک اسے استعمال کرے گا یا اس شرط پر گھر بیچنا کہ اس میں کچھ عرصہ رہے گا یا اس شرط پر کوئی چیز فروخت کرنا کہ خریدار کچھ مال قرض کے طور پر دے گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ فاسد شرائط والی خرید وفروخت اور مالی معاوضوں کے معاہدے فاسد ہو جاتے ہیں البتہ دوسرے معاہدوں میں فاسد شرائط کا کوئی اثر نہیں ہوتا، جیسا کہ شرائط کی آزادی کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی۔

اسی طرح ایسی اشیاء جن میں کمی بیشی سے سود کا سودا ہو جاتا ہے ان میں یہ شرط ہے کہ دونوں اشیاء مبادلہ کمیت میں برابر ہوں اور دونوں پر بیک وقت قبضہ ہو مثلاً سونے، چاندی اور گندم جو وغیرہ کا مبادلہ۔

نیز یہ بھی شرط ہے کہ خریدار منقولہ شے کو آگے فروخت کرنے سے پہلے اپنے قبضے میں لائے۔

۳۔ معاہدے کے نفاذ کی شرائط

معاہدے کے نفاذ کی دو شرطیں ہیں[۲]

۱۔ ملک یا ولایت: ملک سے مراد کسی شے پر اس طرح کا قبضہ کہ قبضہ کرنے والا اکیلا اس میں تصرف پر قادر ہو بشرطیکہ کوئی شرعی امر مانع نہ ہو، یعنی مالک کو اس شے میں تصرف کی

---

(۱) الدرالمختار، ۴:۱۲۷۔

(۲) الدرالمختار علی رد المحتار، ۴:۲، ۱۰۴؛ البدائع، ۵:۱۵۵۔

آزادی اور مستقل حیثیت حاصل ہو کہ اس کے منافع سے جس طرح چاہے فائدہ اُٹھائے بشرطیکہ کوئی رکاوٹ نہ ہو مثلاً دیوانگی، بے وقوفی، بچپن یا بے شعوری کی رکاوٹیں۔

ولایت سے مراد وہ شرعی اختیار ہے جس کی بدولت معاہدہ منعقد اور نافذ ہو جاتا ہے۔ ولایت یا تو اصل ہوتی ہے جیسے آدمی اپنی ذات کا خود ولی اور مختار ہے یا نمائندگی کے طور پر، جیسے کسی ایسے فرد کے امور کا نگران ہے جس کی اہلیت ناقص ہے، کبھی مالک کا نمائندہ ہوتا ہے جیسے وکیل اور کبھی شارع کا جیسے باپ دادا اور اوصیاء (باپ یا دادا یا قاضی کا مقرر کردہ نگران)۔

اس شرط کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز کا معاہدہ ہو رہا ہے وہ معاہدہ کرنے والے کی ملکیت ہو۔ اگر وہ اس کی ملکیت نہ ہو اور معاہدہ کرنے والا فضولی ہو تو معاہدہ نافذ نہیں ہو گا یا مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا بشرطیکہ اس نے مالک کی طرف سے کوئی چیز فروخت کی۔ اور اگر مالک کے بجائے اپنی طرف سے فروخت کر دی تو معاہدہ باطل ہو جائے گا۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ملکیت یا ولایت معاہدے کے انعقاد کی شرائط میں سے ہیں اس لیے ان کے نزدیک فضولی کے تصرفات باطل ہیں، جیسا کہ اوپر تفصیل گزر چکی۔

۲۔ محل عقد میں معاہدہ کرنے والے کے سوا اور کسی کا حق نہ ہو: اگر اس شے میں کسی دوسرے کا حق بھی ہے تو معاہدہ موقوف رہے گا، نافذ نہیں ہو گا۔

کسی دوسرے کا حق ہونے کی تین صورتیں ہیں[1]

ا۔ کسی دوسرے کا حق اس شے کی ذات سے متعلق ہو جس کے بارے میں معاہدہ کیا گیا ہے۔ مثلاً کسی دوسرے کی چیز فروخت کر دینا یا کسی مریض کا مرض موت میں ایک تہائی مال سے

(۱) الدرالمختار، ۴: ۱۴۶؛ المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۱۹۴/۴۔

زائد کسی کو تبرع کے طور پر دے دینا، یہ وارثوں کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

۲۔ کسی دوسرے کا حق اس شے کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی مالیت سے متعلق ہو جس کے بارے میں معاہدہ کیا گیا ہے۔ مثلاً ایسے مقروض جس پر پابندی نہیں کا ایسا تصرف جو قرض خواہوں کے لیے نقصان دہ ہو، قرض خواہوں کے حقوق قرض دار کے مال کی مالیت سے متعلق ہیں، کیوں کہ انہوں نے اس سے قرض وصول کرنا ہے مگر کسی متعین مال سے نہیں۔ اگر قرض دار اور مال لے آئے جس سے قرض ادا کر دے تو ان کی اجازت پر جو تصرفات موقوف تھے، وہ نافذ ہو جائیں گے۔

۳۔ کسی دوسرے کا حق تصرف کی صلاحیت سے متعلق ہو، اس چیز سے نہیں جس میں تصرف کیا گیا ہے۔ مثلاً ناقص اہلیت والے شخص کا تصرف جس پر شرعی پابندی ہے مثلاً باشعور نابالغ ہے، یا عدالتی پابندی ہے مثلاً احمق ہے، یا اس کا سارا مال قرض میں ڈوبا ہوا ہے۔ ناقص اہلیت کا حامل فرد اپنے اموال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا، اس کے شرعی ولی یعنی باپ، دادا یا وصی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اگر وہ اجازت دے دیں تو نافذ ہو جائے گا اور اگر رد کر دیں تو باطل قرار پائے گا۔

جس طرح معاہدے کے فریقین کے سوا کسی دوسرے کا حق تصرف کے نفاذ سے مانع ہے، ایک اور چیز بھی نفاذ سے مانع ہے اور وہ ہے اکراہ (جبر اور زبردستی)۔

۴۔ معاہدے کے لزوم کی شرائط: معاہدوں میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم ہو جاتے ہیں۔ معاہدے مثلاً خرید و فروخت اور کرائے داری کے لازم ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ ان میں کسی فریق کے پاس ایسا خیار نہ ہو جو معاہدے کو فسخ کر سکے۔ خیار دو طرح سے ثابت ہوتا

ہے یا تو معاہدہ کرنے والا شرط عائد کرے یا شریعت نے خیار دیا ہو[1]۔ اگر معاہدے میں کسی قسم کا خیار تھا مثلاً خیار شرط یا خیار عیب یا خیار رویت تو جس فریق کے حق میں خیار ہے اس کے حق میں معاہدہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کو یہ حق ہے کہ معاہدہ فسخ کر دے یا اُسے قبول کرے۔ ہاں اگر کوئی مانع پیش آ جائے تو لازم ہو جائے گا جس کی تفصیل "خیارات" کی بحث میں آئے گی۔ جو معاہدہ خیار پر مشتمل ہو اُسے غیر لازم معاہدہ کہتے ہیں۔

بحث ۴: معاہدے کے آثار

ہر معاہدے کا ایک خاص اثر ہوتا ہے اور ایک عام[2]۔

خاص اثر، معاہدے کا حکم ہے، معاہدے کے حکم سے مراد ہے وہ اصلی (یا نوعی) اثر جو معاہدے کی اساسی جوہری غایت اور معاہدے کا مقصد ہوتا ہے۔ مثلاً خرید و فروخت اور ہبہ کے معاہدے میں ملکیت کا انتقال، کرایہ داری اور عاریت کے معاہدے میں منافع کی ملکیت اور نکاح کے معاہدے میں جنسی تعلق کا جواز اور رہن کے معاہدے میں رہن رکھی ہوئی چیز کو روک رکھنا، وکالت کے معاہدے میں تصرف کا اختیار وغیرہ۔

معاہدے کے اصل حکم کو معاہدے کا موضوع کہتے ہیں، جیسا کہ اوپر سبب کی بحث میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔ معاہدے کا اصل حکم التزام سے الگ شے ہے۔ التزام یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مکلف ہو۔

پہلے کی مثال: مال تجارت کو حوالے کرنا اور قیمت ادا کرنا۔

---

(۱) حاشیۃ ابن عابدین، ۴: ۶۔

(۲) دیکھیے: المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۱۹۳ وبعد۔

دوسرے کی مثال: دوسرے کی جان اور مال پر زیادتی نہ کرنا اور امانت رکھی ہوئی چیز کو استعمال نہ کرنا۔

ذمہ داری کا مصدر کبھی شریعت ہوتی ہے جیسے اقارب پر خرچ کرنا، کبھی اس کا مصدر معاہدہ ہوتا ہے جیسے اجرت یا قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری اور کبھی معاہدے کے سوا کوئی اور مصدر ہوتا ہے مثلاً کوئی نقصان دہ عمل جیسے ضائع ہونے والی اشیاء کا تاوان۔

عقد اصلی کا حکم خود کار طریقے سے شریعت کے حکم کے مطابق محض عقد صحیح کے انعقاد سے وجود میں آ جاتا ہے اُسے نافذ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ محض صحیح معاہدے کا انعقاد ملکیت خریدار کے نام منتقل کر دیتا ہے، اسی طرح معاہدے کے تمام دوسرے احکام ہیں۔

البتہ التزام یعنی ذمہ داری نفاذ کی محتاج ہوتی ہے کیوں کہ اس میں کسی دوسرے فرد کی مصلحت کی خاطر ایک شخص کو مکلّف بنایا جاتا ہے۔ اگرچہ محض معاہدہ بیع سے مال کی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہے لیکن یہ اثر فروخت کرنے والے کی ذمہ داری کے نفاذ کا محتاج ہے اور وہ ذمہ داری ہے مال تجارت کو خریدار کے حوالے کرنا۔

کبھی معاہدہ بذات خود ذمہ داریوں کو مستلزم ہوتا ہے۔ یہ ایسی ذمہ داریاں ہیں جن کو شریعت نے تخلیق شدہ معاہدات کے آثار کے طور پر منظّم کیا ہے مثلاً فروخت شدہ مال کی سپردگی کی ذمہ داری اور عیب کا تاوان اور قیمت یا اجرت ادا کرنے کی ذمہ داری۔

کبھی معاہدہ کرنے والا خود شرط عائد کرتا ہے مثلاً فروخت کے بعد فروخت کرنے والا کچھ مدت اس چیز کو استعمال کرے گا یا فروخت کرنے والا مال خریدار کے گھر پہنچائے اور پیشگی اجرت ادا کرنا وغیرہ۔

عام اثر سے مراد وہ آثار ہیں جو احکام و نتائج کی شکل میں تمام یا اکثر معاہدات میں مشترک ہوتے ہیں۔

معاہدوں کے عام اثرات دو ہیں: نفاذ، الزام اور لزوم:

نفاذ: نفاذ کا مفہوم ہے کہ عقد اصلی کے حکم کا اس کے انعقاد کے وقت سے ثبوت یعنی معاہدے کے خاص آثار اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج معاہدے کے انعقاد کے فوراً بعد پیدا ہو جاتے ہیں۔ پس خرید و فروخت کے معاہدے کے نفاذ کا مطلب یہ ہے کہ محض معاہدے کے انعقاد سے مال اور قیمت کی ملکیت کا منتقل ہو جانا اور دونوں فریقوں پر ذمہ داریاں واجب قرار دینا مثلاً مال فروخت کو سپرد کرنا اور قیمت وصول کرنا۔ اگر عیب پیدا ہو جائے تو اس کا تاوان دینا۔

نکاح کے معاہدے کے نفاذ کا مفہوم یہ ہے کہ محض معاہدے کے انعقاد سے جنسی تعلق حلال ہو جاتا ہے اور میاں بیوی کے درمیان معاہدے سے پیدا ہونے والے حقوق و فرائض واجب ہو جاتے ہیں مثلاً مرد پر نفقہ واجب ہو جاتا ہے اور عورت پر شرعی اطاعت کی ذمہ داری آ جاتی ہے۔

نفاذ کے بالمقابل توقف کا لفظ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ عقد نافذ ہو گیا اور اس کے برعکس عقد موقوف ہو گیا۔ موقوف معاہدوں کی سات اقسام ہیں، جو یہ ہیں:

زبردستی کا معاہدہ، نابالغ باشعور فرد کا معاہدہ، بے وقوف جس پر پابندی عائد کی گئی ہو اس کا معاہدہ، ایسے مقروض کا معاہدہ جس کا سارا مال قرض میں ڈوبا ہوا ہو، مریض کا مرض موت میں کار خیر، فضولی کا معاہدہ، اسلام سے مرتد ہو جانے والے کا معاہدہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرتد کا معاہدہ ارتداد کی حالت میں موقوف رہتا ہے۔ اگر وہ اسلام قبول کر لیتا

ہے تو نافذ ہو جاتا ہے اور اگر مر جاتا ہے یا قتل ہو جاتا ہے یا دار الحرب میں منتقل ہو جاتا ہے اور قاضی اس کے منتقل ہونے کا فیصلہ سنا دیتا ہے تو اس کا معاہدہ باطل ہو جاتا ہے۔

الزام کا لغت میں عام مفہوم ہے: معاہدے کی ذمہ داریوں کے نفاذ کو واجب کرنا، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ، المائدہ ۵ :۱ (اے ایمان والو، معاہدے پورے کرو)

فقہی اعتبار سے الزام کا خاص مفہوم ہے: معاہدے کے فریقوں پر باہمی متبادل ذمہ داریوں کی تخلیق، جیسا کہ خرید و فروخت میں ہے، یا فریقین میں سے کسی ایک پر متعین ذمہ داری تخلیق کرنا مثلاً کسی انعام کا وعدہ کرنا اور یہ معاہدے کے آثار میں سے ہے۔

الزام لزوم سے مختلف شے ہے۔ لزوم کا مفہوم ہے باہمی رضامندی کے بغیر معاہدہ فسخ کرنے کی استطاعت کا نہ ہونا، اور معاہدہ فسخ کرنے کی دو طرفہ رضامندی کو اقالہ کہتے ہیں۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک معاہدہ محض اپنی تکمیل کے ساتھ ہی لزوم کی صفت سے متصف ہو جاتا ہے۔ قانون بھی اسی کے مطابق ہے اور عدالتی فیصلے بھی اسی کے مطابق دیے جاتے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک معاہدہ اپنی تکمیل کے ساتھ نہیں بلکہ معاہدے کی مجلس ختم ہونے کے بعد صفت لزوم سے متصف ہوتا ہے۔ جب معاہدے کے فریقین بدنی طور پر اس مجلس سے الگ الگ ہو جائیں تو معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے کیوں کہ جب تک اس مجلس میں ہیں سنت نبوی کی روشنی میں انہیں خیار مجلس حاصل ہے جس کا ذکر ہم خیارات کی بحث میں کریں گے۔

بحث ۵ : معاہدوں کی تقسیم

مختلف اعتبار سے معاہدوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ معاہدے کو اس حوالے سے دیکھا جائے کہ شریعت نے اسے باقی رکھا ہے یا نہیں، یا اس اعتبار سے کہ معاہدے کا کوئی نام ہے یا نہیں یا اس اعتبار سے کہ معاہدے کی غرض وغایت کیا ہے۔ کیا معاہدہ کسی متعین محسوس چیز پر ہے یا غیر محسوس، یا معاہدے کے اثرات معاہدے سے منسلک ہیں یا نہیں۔

پہلی تقسیم: معاہدے کی شرعی وصف کے اعتبار سے

شرعی وصف کے اعتبار سے معاہدے کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) صحیح، جس کی تمام شرائط اور ارکان مکمل ہیں اور جس پر نتائج وآثار مرتب ہوتے ہیں (۲) غیر صحیح، جس پر نتائج وآثار مرتب نہیں ہوتے۔

صحیح معاہدہ

صحیح معاہدہ وہ ہے جس کے اساسی عناصر اور شرعی شرائط (یعنی معاہدے کے الفاظ، معاہدہ کار، محل عقد اور موضوع عقد) مکمل ہوں تاکہ وہ اپنے حکم اور آثار مرتب کرنے کے قابل ہو۔ حنفیہ نے صحیح معاہدے کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ معاہدہ جو اپنی اصل اور وصف کے اعتبار سے شرعاً درست ہو[1]۔

---

(۱) اصل معاہدہ سے مراد اس کا رکن یعنی ایجاب وقبول، فریقین معاہدہ اور محل عقد ہے اور وصف معاہدہ سے مراد ایسے امور ہیں جو رکن اور محل سے خارج ہوں مثلاً معاہدے کے تقاضے کے خلاف کوئی شرط، یا مال فروخت سپرد کرنے کی طاقت نہ ہو یا اس کا قیمتی ہونا۔ یہ صفت معاہدے کے تابع ہے۔

صحیح معاہدے کا حکم یہ ہے کہ اس کا اثر فوراً ثابت ہو جاتا ہے۔ ایسا خرید و فروخت کا معاہدہ جو کامل اہلیت کے فرد سے کسی قیمتی مال پر شریعت کے مطابق صادر ہو اس پر یہ اثرات مرتب ہوتے ہیں کہ مال فروخت کی ملکیت اور قیمت ایجاب و قبول کے فوراً بعد فروخت کرنے والے اور خریدار کے لیے ثابت ہو جاتے ہیں بشرطیکہ خرید و فروخت میں خیار نہ ہو۔

غیر صحیح معاہدہ

غیر صحیح معاہدہ وہ ہے جس کے بنیادی عناصر اور شرائط میں سے کوئی شرط مختل ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، مثلاً مردار، خون، شراب اور سور کی خرید و فروخت اور ایسے شخص کا خرید و فروخت کا معاہدہ جس کی اہلیت نہ ہو۔ حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک غیر صحیح معاہدہ میں باطل اور فاسد دونوں شامل ہیں، دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے۔

حنفیہ غیر صحیح عقد کی دو قسمیں کرتے ہیں: باطل اور فاسد، ہر ایک کا مفہوم دوسرے سے مختلف ہے۔ یہ تقسیم ان معاہدات میں ہے جن میں ملکیت منتقل ہوتی ہے یا ایسے معاہدات میں جن میں دونوں فریقوں پر متبادل ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، ہبہ، قرض، حوالہ، شراکت، مزارعت، مساقات اور تقسیم۔

ایسے معاہدات جو مالی مبادلے نہیں مثلاً وکالت، سرپرستی اور نکاح، صحیح تر روایت کے مطابق اور ایسے مالی معاملات جن میں متبادل ذمہ داریاں نہیں ہیں مثلاً عاریت اور امانت، نیز عبادات اور یک طرفہ تصرفات مثلاً طلاق، وقف، کفالت اور اقرار وغیرہ ان میں فاسد اور باطل میں کوئی فرق نہیں ہے۔

حنفیہ اور جمہور میں اختلاف کی بنیاد

حنفیہ اور دوسرے فقہاء میں اختلاف کی بنیاد ایک اصولی مسئلہ کی بناء پر ہے۔ اور وہ یہ کہ شریعت نے کسی مسئلہ میں اگر ممانعت کی ہے تو اس کا اثر کیا ہوتا ہے مثلاً پانی میں موجود مچھلی فروخت کرنا کیوں کہ اس میں دھوکا ہے یا ایک سودے میں دو سودے کرنا، اور شراب، مردار اور خنزیر وغیرہ کی خرید و فروخت کی حرمت۔ کیا نہی کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز سے منع کیا گیا ہے خود اس میں فساد ہے یعنی معاہدہ فاسد بھی ہے اور اس میں گناہ بھی ہے یا محض گناہ ہے اور بعض صورتوں میں ایسا معاہدہ خود فاسد نہیں ہے۔

اگر نہی کا تعلق معاہدے کے بنیادی ارکان میں سے کسی رکن سے اور معاہدے کے کسی وصف سے ایک ساتھ ہو، خواہ وصف لازمی ہو یا غیر لازمی تو کیا دونوں طرح کی نہی برابر ہے یا نہیں؟

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے[1] کہ جب شارع کسی معاہدے کی ممانعت کر دے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معاہدے کا سرے سے کوئی اعتبار نہیں اور جو کوئی ایسا معاہدہ کرے گا گناہ گار ہوگا۔ ممانعت کا تعلق خواہ معاہدے کے ارکان میں سے کسی رکن (مثلاً معاہدے کے الفاظ، فریقین کی اہلیت اور محل عقد) سے ہو یا نہی کا تعلق معاہدے کی کسی لازمی یا غیر لازمی وصف سے ہو، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو شخص کوئی ایسا کام کرتا ہے جو ہمارا کام نہیں تو وہ کام مردود ہے، جو ہمارے معاملات میں کوئی نئی بات پیدا کرتا ہے تو وہ مردود ہے"۔

---

(۱) بدایة المجتہد، ۲: ۱۲۲؛ المستصفی، ۱: ۱۱؛ الاحکام للآمدی، ۱: ۲۸؛ شرح جمع الجوامع للمحلی، ۱: ۸۰؛ المدخل الی مذہب احمد، ۲۹؛ الابہاج، ۱: ۴۲

اس لیے اگر کوئی ایسا معاہدہ ہو جس کی ممانعت ہو تو وہ باطل یا فاسد ہے، اس پر کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوتا، کیوں کہ شرعی ممانعت کے باعث وہ معاہدہ ناجائز ہو جاتا ہے یا سرے سے موجود ہی نہیں ہوتا۔ اگر نہی کا تعلق کسی وصف سے ہو تو نہی موصوف میں سرایت کر جاتی ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے[1] کہ کبھی شارع کی ممانعت کا تعلق معاہدے سے ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کوئی وہ معاہدہ کرتا ہے وہ گناہ گار ہے، نہ یہ کہ وہ معاہدہ باطل ہے۔ ایسی ممانعت جس کا تعلق اصل معاہدے (یعنی معاہدے کے الفاظ یا معاہدے کے فریق یا محل عقد میں کوئی خرابی ہو) سے ہو جس کے نتیجے میں معاہدہ باطل ہو جاتا ہے اور شرعاً اس کا وجود نہیں ہوتا اور اس پر کوئی اثرات مرتب نہیں ہوتے اور ایسی ممانعت جس کا تعلق معاہدے کے کسی وصف لازم سے ہو، ان میں فرق ہے، مؤخر الذکر معاہدے میں بطلان کا تعلق صرف وصف سے ہے، اصل معاہدے سے نہیں ہے، کیوں کہ اصل معاہدے کے اساسی عناصر مکمل ہیں، اس لیے معاہدہ صرف فاسد ہوگا۔

پس ایسی خرید وفروخت جو کوئی ایسا فرد کرے جس میں اہلیت نہیں ہے یا ایسی چیز کی خرید وفروخت جو مال نہیں مثلاً مردار یا ایسا مال ہے جو اسلام کی نظر میں قیمتی نہیں مثلاً شراب، سؤر، مچھلی پانی میں، ان معاہدات میں اصل معاہدے میں خلل ہے۔ محدود وقت کے لیے خرید وفروخت یا ایسی خرید وفروخت جس میں قیمت معلوم نہ ہو یا جس میں معاہدے میں نزاع پیدا ہونے کا امکان ہو جیسے ایک سودے میں دو سودے یہ سب معاہدے بیع فاسد ہیں، کیوں کہ خلل ایک ایسے وصف میں ہے جو معاہدے کی حقیقت اس کی ذات اور ارکان سے خارج ہے۔

---

(۱) مرآة الاصول، ۲: ۲۸۹؛ کشف الاسرار، ۲۵۸؛ رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۱۰۴۔

اگر ممانعت کا تعلق کسی ایسے امر سے ہو جس کا معاہدے سے غیر لازمی تعلق ہے اور اس میں شرط نہیں تو اس صورت میں معاہدہ کرنا مکروہ ہے مثلاً نماز جمعہ کے وقت خرید وفروخت۔

پس حنفیہ کے نزدیک غیر صحیح معاہدے کی دو قسمیں ہیں: باطل اور فاسد

باطل معاہدہ

وہ ہے جس کے کسی رکن یا محل عقد میں کوئی خرابی ہو یا معاہدہ اپنی اصل یا وصف کے اعتبار سے شرعاً جائز نہ ہو۔ مثلاً فریقین میں سے کوئی ایک معاہدہ کرنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو، جیسے مثلاً دیوانہ یا نا سمجھ ہو۔ یا سمجھ دار نابالغ ایسا معاہدہ کرے جس میں سراسر نقصان ہو، یا معاہدے کے الفاظ درست نہ ہوں، یا کسی ایسی شے کا معاہدہ ہو جس کا معاہدہ کرنا شرعاً جائز نہ ہو مثلاً وہ شے سرے سے مال ہی نہ ہو یا قیمتی مال نہ ہو مثلاً شراب، سور یا پانی میں تیرتی ہوئی مچھلی ہو۔ یا رفاہ عامہ کے زیر استعمال اشیاء کی خرید وفروخت ہو مثلاً سڑک یا ہسپتال یا مسجد کی، یا ایسا معاہدہ ہو جس میں کسی ایسی شے کو قیمت قرار دیا گیا ہو جو سرے سے مال ہی نہ ہو مثلاً مردار[1] یا مال ہو لیکن مال مباح (یعنی تمام لوگوں میں مشترک) ہو۔ نکاح کے معاہدے میں مثلاً کسی محرم خاتون سے نکاح کرنا، ایسی مطلقہ عورت سے جس کی عدت ابھی پوری نہ ہوئی ہو یا ایسی عورت سے جس کا پہلے سے شوہر موجود ہو، یہ تمام معاہدے باطل ہیں۔

باطل معاہدے کا حکم

---

(۱) اگر فاسد ہونے کا تعلق مال فروخت سے ہو تو معاہدہ بیع باطل ہے مثلاً شراب، مردار اور خون کی فروخت اور اگر فاسد ہونے کا تعلق قیمت سے ہو، اگر قیمت ایسی چیز ہو جو بعض لوگوں کے نزدیک مال ہے مثلاً شراب اور سور تو بیع فاسد ہے اور اگر سرے سے مال نہ ہو مثلاً مردار اور خون تو بیع باطل ہے۔

ایسا معاہدہ سرے سے منعقد نہیں ہوتا۔ اگر اسے صورتاً منعقد کرلیا جائے تب بھی اس پر کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ نہ ہی وہ ملکیت کے انتقال میں مؤثر ہوتا ہے کیوں کہ اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔

فاسد معاہدہ وہ ہے[1] جو اپنی اصل کے اعتبار سے شرعاً جائز ہو، اس میں وصف کے حوالے سے کوئی خرابی ہو، یعنی معاہدہ ایسے اشخاص نے کیا ہو جو معاہدہ کرنے کے اہل ہیں، جس چیز کا معاہدہ کیا ہو اس کا معاہدہ کرنا شرعاً درست ہو اور معاہدے کے الفاظ صحیح ہوں لیکن اس میں کوئی ایسا وصف در آئے جس کی ممانعت ہو۔ مثلاً کسی ایسی غیر متعین چیز کی خرید وفروخت جس کی عدم تعیین باعث نزاع ہو مثلاً بہت سے مکانوں یا بہت سی گاڑیوں میں سے کسی غیر متعین مکان یا گاڑی کا معاہدہ، کسی قیمتی چیز کی قیمت غیر قیمتی چیز مثلاً شراب وغیرہ کو قرار دینا یا اس شرط پر گائے کی خرید وفروخت کہ وہ گابھن ہے۔

---

(۱) فاسد ہونا، درست ہونے اور باطل ہونے کے درمیان کا درجہ ہے۔ قوانین میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ مطلق بطلان کے مقابلے میں علمائے شریعت کے نزدیک بطلان ہے اور نسبی بطلان کے مقابلے میں موقوف معاہدہ ہوتا ہے، مثلاً معاہدے کی اہلیت ناقص ہو، یا معاہدہ لازمی نہ ہو، جیسے رضامندی کے سلسلے میں عیب پائے جاتے ہوں۔ جو معاہدہ نسبی بطلان کا حامل ہے وہ اس وقت تک درست ہوتا ہے جب تک معاہدے کا وہ فریق جسے نقصان ہوا ہے وہ اسے باطل قرار دینے کا دعویٰ نہ کرے اور قاضی اسے باطل نہ کردے۔ معاہدہ نسبی کو درست قرار دینے کا بھی فریق معاہدہ کو حق ہے۔

فقہ حنفی میں فاسد وہ معاہدہ ہے جو غیر صحیح ہے، اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، فریقین خود اسے فسخ کرسکتے ہیں ورنہ قاضی کے علم میں آئے تو قاضی از خود اسے فسخ کرسکتا ہے کیوں کہ وہ احکام شریعت کا محافظ ہے اور کوئی شخص فاسد معاہدے کو جائز قرار دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

فاسد معاہدے کا حکم یہ ہے کہ اگر مالک کی صراحتاً اجازت سے قبضہ ہو جائے، یا دلالتاً اجازت سے مثلاً معاہدے کی مجلس میں فروخت کرنے والے کے سامنے اس پر قبضہ کر لیا جائے اور فروخت کرنے والا اعتراض نہ کرے تو اس سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔

فاسد معاہدے کو فسخ کرنا شرعاً واجب ہے یا تو معاہدے کے فریقین اسے فسخ کر دیں یا قاضی کے علم میں آئے تو وہ فسخ کر دے۔ کیوں کہ شرعاً اس کی ممانعت ہے۔ ایسے معاہدے کے فسخ کا امکان دو شرائط سے مشروط ہے:

۱۔ جس چیز کا معاہدہ ہوا وہ اُسی طرح موجود ہو جیسے کہ قبضے سے پہلے موجود تھی۔ اگر اس کی شکل تبدیل ہو گئی، وہ ضائع ہو گئی یا ضائع کر دی گئی یا مثلاً اون تھی اُسے کات لیا گیا یا گندم تھی، پیس لی گئی یا آٹا تھا اس کی روٹی بنا لی گئی تو معاہدہ فسخ کرنا ناممکن ہے۔

۲۔ کسی دوسرے کا اس سے حق متعلق نہ ہو۔ اگر خریدار نے وہ چیز آگے فروخت کر دی یا ہبہ کر دی اور اس شخص نے اس پر قبضہ کر لیا تو فسخ کرنا ناممکن ہے۔

مکروہ تحریمی معاہدہ

جو معاہدہ کسی بنیادی سبب سے ممنوع ہو وہ عقد باطل ہے اور جو کسی لازمی وصف سے ممنوع ہو وہ فاسد ہے اور اگر کسی غیر لازمی وصف کے باعث ممنوع ہو یعنی ممانعت کسی دوسرے قریبی سبب کی وجہ سے ہو تو معاہدہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور جمہور فقہاء کے نزدیک حرام اور موجب گناہ ہے۔ ان مکروہ[1] یا حرام معاہدوں میں سے اہم وہ معاہدے ہیں

---

۱) حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی وہ ہے جو ایسی ظنی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو۔ یہ حرام کے بہت قریب ہے۔

جن میں کسی نوع کا نقصان یا دھوکا ہوتا ہے باوجودیکہ وہ معاہدے صحیح ہوتے ہیں۔ ایسے معاہدے مندرجہ ذیل ہیں (۱)۔

۱۔ قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینا: ایک شخص چیز خریدنا نہیں چاہتا وہ صرف اس چیز کی قیمت بڑہانے کے لیے اور مالک کو فائدہ پہنچانے کے لیے بولی دیتا ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے قیمت بڑہانے کے لیے بولی دینے سے منع فرمایا، نیز فرمایا: "قیمت بڑھانے کے لیے بولی نہ دو" (۲) لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ عمل اس صورت میں مکروہ ہوگا جب اس طرح چیز کی قیمت اس کی حقیقی قیمت سے بڑھ جائے۔ اگر کسی چیز کی قیمت بولی دینے سے اپنی اصلی قیمت تک نہیں پہنچی اور کسی شخص نے زیادہ بولی دے دی لیکن خریدنا نہیں چاہتا تھا تو یہ جائز ہے، کیوں کہ اس طرح انصاف فراہم کرنے میں معاونت کر رہا ہے۔ جمہور کے نزدیک حرمت کے باوجود

---

(۱) خریدوفروخت کی ان اقسام کے احکام جاننے کے لیے دیکھیے: حنفیہ کی کتب: فتح القدیر، ۵ :۲۳۹؛ تبیین الحقائق، ۴: ٦٧ وبعد؛ الدرالمختار، ۴ :۱۳۹؛ مالکیہ کی کتب: بدایة المجتھد، ۲: ۱٦۴۔ ۱٦٦، ۱٦٨؛ القوانین الفقهیة، ۲۵۹۔ ۲٦۴؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ٦٧۔ ٧٠؛ شافعیہ کی کتب: نهایة المحتاج، ۲: ٧۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۳٦ وبعد؛ تحفة الطلاب للانصاری، ۱۴۲؛ الباجوری علی ابن قاسم، ۱: ۳۵۳؛ حنابلہ کی کتب: غایة المنتهی، ۲ :۳۳،١٧؛ المغنی، ۴: ۲۱۲۔ ۲۱٨۔

(۲) بخاری اور مسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینے سے منع فرمایا"۔ حضرت ابوہریرہؓ سے بھی شیخین نے یہ روایت بیان کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کی کوئی چیز فروخت کرے اور فرمایا کہ قیمت بڑھانے کے لیے بولی نہ دو" (سبل السلام، ۳ :۱۸، ۲۲)۔

معاہدہ صحیح ہوگا، شافعیہ کے نزدیک اس میں خیار بھی نہیں ہوگا، البتہ دیگر فقہاء کے نزدیک اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو خریدار کو مال واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ رکاوٹ سے مراد یہ ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی یا عیب پیدا ہو جائے۔ حنابلہ کے نزدیک یہ معاہدہ فاسد ہے۔

البتہ اس طرح بولی دے کر چیز کی خرید و فروخت کہ جو شخص سب سے زیادہ قیمت لگائے اس کے ہاتھ بیچ دی جائے۔ لوگ ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر قیمت لگا رہے ہوں اور جہاں جا کر قیمت رُک جائے وہاں فروخت کر دی جائے تو یہ جائز ہے، اس میں کوئی نقصان نہیں۔

۲۔ آگے بڑھ کر تجارتی قافلے والوں سے مال خریدنا: اس سے مراد یہ ہے کہ شہر کے تاجر باہر سے مال لانے والوں کے شہر پہنچنے سے پہلے آگے جا کر سارا مال خرید لیں اور پھر من مانی قیمت پر شہر میں فروخت کریں۔ یہ عمل شافعیہ کے نزدیک حرام اور حنفیہ کے نزدیک اگر اس سے شہریوں کو نقصان ہے تو مکروہ تحریمی ہے ورنہ جائز ہے۔ بشرطیکہ باہر سے آنے والوں کو شہر کے بھاؤ کا علم ہو۔ اگر علم نہ ہو تو یہ دھوکا دہی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے شہر سے باہر جا کر قافلوں سے مال خریدنے سے منع فرمایا ہے[1] کیوں کہ اس میں مال کے مالک کو نقصان ہے کہ اس سے کم قیمت پر خرید لیا جاتا ہے اور شہریوں کو بھی نقصان ہے۔ یہ معاہدہ ائمہ کے نزدیک درست ہے کیوں کہ ممانعت کا سبب ایک ایسا امر ہے جو معاہدے کا جزو یا رکن نہیں ہے۔ لیکن حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک بخاری کی روایت پر عمل کرتے ہوئے مالک کو خیار غبن حاصل ہے۔

(۱) بخاری اور مسلم نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ "آگے جا کر سواروں سے نہ ملو اور شہری دیہاتی کے لیے خرید و فروخت نہ کرے، (سبل السلام، ۳: ۲۰) نیز بخاری کی حدیث ہے: "جب تک مال بازار میں نہ آجائے اس وقت تک اسے جا کر نہ خریدو، اگر کوئی ایسا کرے گا تو مال کے مالک کو اختیار ہے"۔

۳۔ شہریوں کا دیہاتیوں کو مال فروخت کرنا: اس سے مراد یہ ہے کہ شہر کا کوئی تاجر اپنا غلہ وغیرہ یا دوسرا سامان صرف دیہاتیوں کے ہاتھ فروخت کرے تاکہ ان سے زیادہ قیمت وصول کرے، یا کوئی شخص کسی اجنبی کا سامان تھوڑا تھوڑا کرکے فروخت کرے جب کہ لوگوں کو اس کی ضرورت بھی ہو اور اجنبی شخص اس دن کے مارکیٹ ریٹ پر سارا سامان فروخت کرنا چاہتا ہو۔ اس خرید وفروخت کی ممانعت اس صورت میں ہے جب کہ اس سے شہریوں کو نقصان ہوتا ہو، ورنہ نہیں۔ نبی اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ شہری دیہاتی کے لیے خرید وفروخت کرے[1]۔ مالکیہ کے نزدیک اس معاہدے کو فسخ کرنا جائز ہے، جیسا کہ بولی والے معاہدے کو۔ شافعیہ کے نزدیک یہ معاہدہ حرام ہے اور حرمت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے مارکیٹ والوں کو نقصان ہوتا ہے کہ مارکیٹ ریٹ سے زیادہ پر سامان فروخت کیا جاتا ہے یا کمیشن لے کر فروخت کیا جاتا ہے جس سے مال مہنگا ہو جاتا ہے۔ اگر مال میں کوئی تبدیلی، عیب یا تصرف نہ ہوا ہو تو مالکیہ کے نزدیک ایسا معاہدہ فسخ کر دیا جائے۔ باقی تینوں ائمہ کے نزدیک معاہدہ صحیح ہے کیوں کہ ممانعت معاہدے سے باہر کے ایک امر سے متعلق ہے یعنی شہریوں کے حقوق کا تحفظ۔

۴۔ نماز جمعہ کے وقت خرید وفروخت: جمہور کے نزدیک جب امام منبر پر بیٹھ جائے، اس وقت سے نماز ختم ہونے تک، اور حنفیہ کے نزدیک پہلی اذان سے نماز ختم ہونے تک۔ یہ خرید وفروخت حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور شافعیہ کے نزدیک صحیح

---

(۱) بخاری اور مسلم نے ابن عمرؓ سے اور بخاری کے سوا صحاح ستہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "شہری دیہاتی کے لیے خرید وفروخت نہ کرے اور لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ ان کے ذریعے ایک دوسرے کو رزق دے"۔ (نیل الاوطار، ۵:۱۶۴)۔

ہے لیکن حرام ہے۔ کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ، الجمعہ ۶۲ :۹ (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے بلایا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف بھاگ کر جاؤ اور خرید وفروخت چھوڑ دو)۔

خرید وفروخت کی طرح ہی تمام معاہدات اور صنعتی کام ہیں، کیوں کہ ان سب کاموں کی وجہ سے جمعہ کی تیاری میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ اور نہی کا تعلق ایک ایسے امر سے ہے جو معاہدے سے خارج ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ بیع، بیع فاسد ہے[1] اور وہ کہتے ہیں کہ مشہور قول یہ ہے کہ معاہدہ فسخ کر دیا جائے، حنابلہ کے نزدیک یہ بیع صحیح نہیں ہے[2]۔

صحیح معاہدے کی اقسام

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک صحیح معاہدے کی دو قسمیں ہیں: نافذ، موقوف۔

نافذ وہ معاہدہ ہے جو ایسے شخص نے کیا ہو جو معاہدہ کرنے کا اہل ہو، اور اسے معاہدہ کرنے کی ولایت حاصل ہو۔ جیسا بالعموم لوگوں کے باہمی معاہدے ہوتے ہیں، مثلاً ایک بالغ سمجھ دار شخص اپنے مال میں کوئی معاہدہ کرتا ہے یا کسی نامکمل اہلیت کے فرد کا ولی یا وصی اس کی طرف سے کوئی معاہدہ کرتا ہے یا وکیل اپنے موکل کی طرف سے کوئی معاہدہ کرتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ایسے معاہدے کے صادر ہوتے ہی اس پر اثرات مرتب ہو جاتے ہیں اور اس میں کسی کی اجازت شرط نہیں ہے۔

---

(۱) تبصرة الحكام لابن فرحون بهامش فتح العلي، ۲ :۳۴۸۔

(۲) كشاف القناع، ۳: ۱۶۹ وبعد۔

موقوف، جو معاہدہ ایسے شخص نے کیا ہو جس میں معاہدہ کرنے کی اہلیت ہو لیکن اسے وہ معاہدہ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہو جیسے فضولی کا معاہدہ یا سمجھ دار نابالغ کا ایسا معاہدہ جس میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی اثرات مرتب نہیں ہوتے جب تک وہ شخص اجازت نہ دے دے جو اصل میں معاہدہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اگر اس نے اجازت نہ دی تو معاہدہ باطل ہو جائے گا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ معاہدہ باطل ہے۔

عقد نافذ کی اقسام

عقد نافذ کی دو قسمیں ہیں: لازم اور غیر لازم۔

لازم وہ معاہدہ ہے جس کو فسخ کرنے کے لیے دوسرے فریق کی رضامندی ضروری ہو مثلاً خرید وفروخت اور کرایہ داری کے معاہدے۔ معاہدوں میں اصل یہی ہے کہ وہ لازم ہوتے ہیں کیوں کہ شرعاً ان معاہدوں کو پورا کرنا واجب ہے، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ ،المائدہ ۵ :۱ ۔ (اے ایمان والو! معاہدوں کی پابندی کرو)۔

فریقین جب معاہدہ کر لیتے ہیں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اسی وقت لازم ہو جاتا ہے، جب کہ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جب فریقین بدنی طور پر الگ الگ ہو جاتے ہیں تو اس کے بعد لازم ہوتا ہے۔ یا اگر اسی مجلس میں اعلان کر دیں کہ انہوں نے اس معاہدے کو لازم کر لیا ہے، تاکہ خیار مجلس کے بارے میں جو حدیث ہے، اس پر عمل ہو سکے، جو یہ ہے ''خرید وفروخت کرنے والوں کو اختیار رہتا ہے جب تک الگ الگ نہ ہو جائیں یا ایک فریق دوسرے سے کہے کہ: "اپنا خیار استعمال کرو''۔

غیر لازم یا بعض فقہاء کی اصطلاح میں جائز معاہدہ وہ ہے جسے دونوں فریق یا کوئی ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ کر سکتا ہو یا تو معاہدے کی نوعیت اس طرح کی ہو مثلاً

وکالت، عاریت اور امانت رکھنا یا معاہدہ کرنے والے کے مفاد کا تقاضا ہو مثلاً ایسے معاہدے جن میں خیار ہوتا ہے۔

لزوم اور قابل فسخ اور ناقابل فسخ ہونے کے اعتبار سے معاہدوں کی چار اقسام ہیں

۱۔ ایسے لازم معاہدے جو فسخ نہیں ہو سکتے: مثلاً نکاح کا معاہدہ فسخ نہیں ہو سکتا، خواہ فریقین اقالہ کے طریقے سے اس پر راضی ہو جائیں یعنی باہمی اتفاق سے معاہدے کو بے اثر کر دیا جائے یہ ممکن نہیں۔ البتہ شریعت کے مقرر کردہ طریقے سے اسے ختم کیا جا سکتا ہے مثلاً طلاق، خلع[1] اور خرچ نہ دینے یا عیب یا ضرر یا بدسلوکی یا شوہر کی طویل غیر حاضری یا قید و بند کے باعث عدالتی فیصلے کے ذریعے۔

جن معاہدوں کو فسخ نہیں کیا جا سکتا ان میں خیار بھی نہیں ہوتا، کیوں کہ خیار کا مطلب یہ ہے کہ کسی فریق کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق دیا جائے۔

۲۔ ایسے لازم معاہدے جو فسخ ہو سکتے ہیں: وہ معاہدے جو بذریعہ اقالہ یعنی فریقین کے اتفاق سے جن کو بے اثر کیا جا سکتا ہے۔ مالی معاوضوں کے معاہدے اسی قسم میں شامل ہیں مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، صلح، مزارعت اور مساقات وغیرہ۔ یہ معاہدے خیار کے ذریعے بھی فسخ ہو سکتے ہیں۔

---

(۱) طلاق نکاح کا فسخ نہیں بلکہ اس کے حکم اور آثار کی حد مقرر کر کے اُسے ختم کر دینا ہے۔ خلع: بیوی سے شوہر کا رقم لے کر معاہدہ نکاح کو ختم کرنا ہے۔ طلاق یا خلع یا تفریق معاہدے کو لغو قرار دینا نہیں ہے بلکہ معاہدے کا اختتام ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا معاہدہ ختم ہونے کے بعد بھی حرمت مصاہرہ باقی رہتی ہے اور نسب ثابت ہوتا ہے۔ ساس اپنے داماد کے لیے ہمیشہ حرام ہے خواہ داماد اس کی بیٹی کو طلاق دے دے۔

۳۔ کسی ایک فریق کے لیے لازم معاہدہ: مثلاً رہن اور کفالت، یہ دونوں معاہدے رہن میں کوئی چیز دینے والے اور ضامن کے حق میں لازم ہیں اور قرض خواہ، رہن رکھنے والے اور جس کی ضمانت دی گئی ان کے حق میں لازم نہیں ہیں، کیوں کہ یہ معاہدے ان کی شخصی مصلحت اور ان کے حق کی ضمانت کے طور پر کیے گئے ہیں۔ اگر وہ ان سے دست بردار ہونا چاہیں تو انہیں اختیار ہے۔

۴۔ ایسے معاہدے جو فریقین میں سے کسی کے لیے لازم نہیں:

یہ ایسے معاہدے ہیں کہ جن میں فریقین میں سے ہر ایک کو رجوع کرنے اور معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہوتا ہے مثلاً امانت رکھنا، عاریت، وکالت، شراکت، مضاربت، وصیت اور ہبہ۔ پہلے پانچ معاہدوں میں ہر فریق کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔ وصیت اور ہبہ میں وصیت اور ہبہ کرنے والے کو رجوع کا حق ہے جیسا کہ جس کے حق میں وصیت کی گئی یا ہبہ کیا گیا وہ وصیت یا ہبہ کرنے والے کی وفات کے بعد اور ہبہ کی صورت میں اس کی زندگی میں بھی واپس کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

دوسری تقسیم: ایسے معاہدے جن کے متعین نام ہیں اور ایسے معاہدے جن کے متعین نام نہیں ہیں

معاہدوں کی دو قسمیں ہیں: ناموں والے معاہدے اور بے نام معاہدے۔

ناموں والے معاہدے: وہ ہیں جن کے شریعت نے خاص نام رکھے ہیں اور ان کے حوالے سے ان کے احکام بیان کیے ہیں مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، شراکت، ہبہ، کفالت، حوالہ، وکالت، رہن، قرض، صلح، نکاح اور وصیت وغیرہ۔

بے نام معاہدے: یعنی ایسے معاہدے جن کو شریعت نے کوئی نام نہیں دیا اور ان کے حوالے سے کوئی متعین احکام نہیں بیان کیے۔ لوگوں نے اپنی ضروریات کے پیش نظر خود ہی ایسے معاہدے ایجاد کر لیے ہیں۔ ایسے معاہدے بے شمار ہیں کیوں کہ یہ لوگوں کو پیش آنے والی نت نئی ضرورتوں سے پیدا ہوتے ہیں اور معاشرتی ترقی اور مفادات کی گوناگونی سے وجود میں آتے ہیں۔ مثلاً استصناع کا معاہدہ اور بیع وفا اور بیع استجرار اور تحکیر (ان کی تفصیل آگے آ رہی ہے) اور دوسرے قسم، قسم کے جدید ٹھیکے یعنی معاہدات اور ذمہ داریاں، نیز ایسی مشترکہ کمپنیاں جو تیل اور معدنیات نکالنے کے لیے معاہدے کرتی ہیں اور اخبارات ورسائل میں شائع اور نشر ہونے والے معاہدات وغیرہ۔

استصناع: استصناع سے مراد کوئی متعین شے بنانے پر معاہدہ کرنا ہے[۱]، مثلاً جوتے، برتن، گاڑیاں، کشتیاں، بحری جہاز اور فرنیچر وغیرہ۔ ایک عرصہ تک اس کے بارے میں تردد رہا کہ یہ خرید وفروخت ہے، اجارہ ہے یا وعدہ، پھر اس کا ایک خاص نام رکھ دیا گیا۔

بیع وفا: کوئی ضرورت مند پیسے لے کر غیر منقولہ جائداد اس شرط پر فروخت کردے کہ جب وہ رقم ادا کرے گا تو اپنی جائداد واپس لے لے گا[۲]۔ اس کے بارے میں تردد تھا کہ یہ خرید وفروخت ہے یا رہن ہے، پس اس کا ایک خاص نام پڑ گیا۔

بیع استجرار: کسی تاجر کا مال ضرورت کے مطابق اٹھانا اور پھر اس کے ختم ہونے کے بعد اس کی قیمت کا حساب کرنا[۳] اس کے بارے میں تردد تھا کہ یہ خرید وفروخت ہے یا ضائع شدہ اشیاء کا ان کے مالک کی طرف سے عرفاً اجازت کا تاوان ہے۔ بعد میں اس کا ایک خاص نام مقرر ہو گیا تاکہ لوگوں کے لیے آسانی رہے اور حرج سے بچا جاسکے۔

تحکیر: اس امر پر اتفاق (معاہدہ) ہے کہ وقف زمین سے فائدہ اٹھانے کے لیے اس پر عمارت بنائی جائے یا درخت لگائے جائیں جس کا فوری کرایہ جو زمین کی قیمت کے قریب تر ہو اور اس پر

---

(۱) البدائع، ۵ :۲؛ فتح القدير، ۵: ۳۵۴؛ الفتاوى الهندية، ۴ :۵۰۴۔

(۲) الدرالمختار علی رد المحتار، ۴: ۲۵۷؛ دیکھیے :المجلہ، دفعہ ۳۹۶۔ ۴۰۳۔

(۳) الدرالمختار، ۴ :۱۳۔

سالانہ معمولی کرایہ لگادیا جائے، جو شام کی غیر منقولہ جائداد کے قانون میں ڈھائی فی ہزار ہے۔ یعنی زمین کی جو قیمت ہے اس پر ڈھائی فی ہزار کے حساب سے مالیہ لگادیا جائے[1]۔

باہمی معاہدہ کی آزادی کی بحث میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ غالب اور راجح فقہی رائے یہ ہے کہ ایسے معاہدے کیے جاسکتے ہیں جو شریعت کی نصوص اور اصول وکلیات عامہ سے متصادم نہ ہوں جیسا کہ حنابلہ اور بالخصوص ابن تیمیہ اور ابن القیم نے لکھا ہے یا ان کو قیاس، استحسان، عرف، اور مصالح مرسلہ وغیرہ شرعی ادلہ سے جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ کی آرا ہیں۔

تیسری تقسیم: معاہدے کے اغراض ومقاصد کے اعتبار سے

غرض وغایت کے اعتبار سے معاہدوں کی سات قسمیں ہیں۔ معاہدے کی غرض یا تو تملیک (مالک بنانا) ہوگی یا ضمانت یا حفاظت یا سپردگی وغیرہ۔

ا۔ مالک بنانا: ایسے معاہدے جن کا مقصد کسی متعین شے یا منفعت کا مالک بنانا ہو، اگر کسی عوض کے بدلے مالک بنایا گیا ہو تو ایسے معاہدے مالی معاوضات کے معاہدے کہلاتے ہیں مثلاً خرید وفروخت، اجارہ، صرف، صلح، تقسیم، استصناع، مزارعت، مساقات، نکاح وغیرہ، جن میں دوطرفہ معاوضہ اور مبادلہ ہوتا ہے۔

اگر مفت مالک بنانا ہو تو وہ تبرعات کے معاہدے ہیں مثلاً ہبہ، صدقہ، وقف، عاریت، اور قرض کا حوالہ۔

---

(۱) ردالمحتار، ۳: ۴۲۸؛ المدخل الی نظریۃ الالتزام فی الفقہ للاستاذ زرقاء، ۴۰؛ المدخل الفقہی للزرقاء حاشیۃ، ف ۲۹۵۔

تبرع کبھی معاہدے کے آغاز میں ہوتا ہے مثلاً قرض، مقروض کے قرض کی ضمانت، معاوضے کے بدلے میں ہبہ، پھر دوسرے فریق کو اس کا معاوضہ دینا پڑتا ہے، گویا ابتداءً تبرع ہے اور انتہاءً معاوضہ۔

۲۔ اسقاطات (حقوق کی معافی): ایسے معاہدے جن کا مقصد کوئی حق معاف کر دینا ہو، خواہ معاوضہ لے کر یا بلامعاوضہ۔

اگر دوسرے فریق سے معاوضہ لیے بغیر معاف کر دیا تو یہ اسقاط محض ہے جیسے مال لیے بغیر طلاق دے دینا اور قصاص کی معافی، قرض کی معافی، حق شفعہ چھوڑ دینا۔

اگر دوسرے فریق سے معاوضہ لے کر معاف کر دیا تو یہ معاوضے پر اسقاط ہے۔

۳۔ اطلاقات: کوئی کام کسی دوسرے شخص کے سپرد کر دینا جیسے وکالت، ولایت اور قاضی کا تقرر، جس شخص پر تصرف کی پابندی تھی اُسے پابندی سے آزاد کر دینا یا سمجھ دار لڑکے کو تجارت کی اجازت دے دینا، وصی بنانا یعنی کسی شخص کو اس کام کے لیے مقرر کر دینا کہ وہ اس کی وفات کے بعد اس کی اولاد کے معاملات کی نگہداشت کرے گا۔

۴۔ تقییدات: کسی شخص کو تصرف سے روک دینا، مثلاً والی یا قاضی یا وقف کے نگران، وصی یا پابندی والے شخص کے نگران اور وکلاء وغیرہ کو معزول کر دینا یا کسی شخص پر دیوانگی، جنون، حماقت یا بچپن کے باعث تصرف پر پابندی عائد کر دینا۔

۵۔ توثیقات: (ضمانتیں اور تاوان کے معاہدے): ان سے ایسے معاہدے مراد ہیں جن میں قرض خواہوں کے قرضوں کی ضمانتیں ہوں مثلاً کفالہ، حوالہ اور رہن۔

۶۔ اشتراک: ایسے معاہدے جن میں عمل اور منافع میں شرکت مقصود ہو، جیسے شراکت کے مختلف معاہدے جن میں سے ایک مضاربت ہے یعنی ایک شخص دوسرے کو تجارت کے لیے مال دے کہ وہ منافع میں شریک ہوں گے اور خسارہ کام کرنے والے کا ہوگا، مزارعت (زمین کا معاملہ) اور مساقات (باغات وغیرہ کی آبپاشی وغیرہ)۔

۷۔ حفظ: ایسا معاہدہ جس کا مقصد مال کے مالک کا اپنے مال کی حفاظت ہو مثلاً امانت رکھنے کا معاہدہ یا وکالت کے معاہدے کی بعض خصوصیات۔

چوتھی تقسیم: عینیت اور عدم عینیت کے اعتبار سے

اس اعتبار سے معاہدے کی دو قسمیں ہیں: عینی اور غیر عینی۔

عینی معاہدہ: سے مراد ایسا معاہدہ ہے جس کی تکمیل اور اس پر اثرات مرتب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جس چیز کا معاہدہ ہوا ہے وہ سپرد کر دی جائے۔ عینی معاہدے پانچ ہیں: ہبہ، عاریت، امانت، رہن اور قرض[1]۔ ان معاہدوں کی تکمیل اور ان پر اثرات مرتب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جن اشیاء کا معاہدہ ہوا ہے وہ سپرد کر دی جائیں۔ ان میں سے رہن کے سوا باقی تمام معاہدات کا تعلق کار خیر سے ہے۔ کار خیر محض احسان ہے جس

---

(۱) سود اور استحصال سے بچنے کے لیے یہ شرط عائد کی گئی ہے کہ جن اموال میں سود جاری ہو جاتا ہے ان میں معاہدے کی متبادل اشیاء کا معاہدے کی مجلس میں دوطرفہ قبضہ دیا جائے (حنفیہ کے نزدیک ہر وہ چیز جو ماپ کر یا تول کر فروخت کی جاتی ہے وہ سودی اموال میں سے ہے) مثلاً نقدی کی نقدی سے خرید و فروخت یعنی بیع صرف یا گندم کی گندم سے یا گندم کی چاول سے خرید و فروخت۔ معاہدہ سلم میں بھی قیمت کا قبضہ ضروری ہے۔ معاہدہ سلم یہ ہے کہ زرعی فصل کا اس کے کٹنے سے پہلے اس فصل کے موسم میں اس طرح سودا کرنا کہ قیمت اب ادا کر دی جائے اور فصل پکنے پر وصول کی جائے۔ اس کی قیمت بھی معاہدے کی مجلس میں دینا ضروری ہے۔

کی تاکید کے لیے کوئی عمل ہونا ضروری ہے اور وہ عمل ہے قبضہ: رہن میں قبضہ اس لیے ضروری ہے کہ خود شریعت نے رہن کے ساتھ قبضے کی صفت ذکر کی ہے، ارشاد ربانی ہے: فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ، البقرہ ۲: ۲۸۳ (رہن رکھ لیا جائے جس پر قبضہ ہو جائے)۔ حنفیہ کے نزدیک قبضہ اس سے مکمل ہو جاتا ہے کہ مالک معاہدے کی شے پر سے اپنا قبضہ ختم کر کے اسے اس طرح خالی کر دے کہ دوسرے فریق اور اس شے کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ رہے اور دوسرا فریق اس شے پر قبضہ کر کے اس میں اپنی مرضی کا تصرف کر سکے[1]۔

غیر عینی معاہدہ: وہ ہے جو ایسے الفاظ کے ادا کرنے سے مکمل ہو جاتا ہے جن میں کوئی عیب نہ ہو اور قبضے کے بغیر اس معاہدے کے اثرات ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ مذکورہ بالا پانچ معاہدوں کے سوا باقی تمام معاہدے غیر عینی معاہدے ہیں۔

پانچویں تقسیم: معاہدے کے فوری اثرات اور مؤخر اثرات کے اعتبار سے

اس اعتبار سے کہ معاہدے کے اثرات اس کے انعقاد کے فوراً بعد ظاہر ہو جائیں گے یا فوری طور پر ظاہر نہیں ہوں گے معاہدے کی تین قسمیں ہیں: منجز، مضاف اور معلق۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۴۴؛ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک غیر منقولہ جائداد کا قبضہ اس جائداد (زمین، مکان وغیرہ) کو خالی کرنے سے مکمل ہوتا ہے اور منقولہ جائداد (مثلاً سامان، مویشی) کا لوگوں میں متعارف عرف کے مطابق (الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۱۴۵؛ المجموع ۹: ۳۰۱۔ ۳۰۹؛ المهذب، ۱: ۲۶۳) حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر چیز کا قبضہ اس چیز کے مطابق ہوتا ہے اور اس کا دارومدار عرف پر ہے۔ (المغنی، ۴: ۱۱۱ وبعد)۔

۱۔منجز معاہدہ: منجز معاہدے سے مراد ایسا معاہدہ ہے جو ایسے الفاظ کے ساتھ ہو جن میں کوئی شرط نہ ہو اور نہ مستقبل کے کسی امر کی طرف منسوب ہو۔ایسے معاہدے کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے ارکان وشرائط مکمل ہیں تو اس پر فوراً اثرات مرتب ہو جاتے ہیں، مثلاً ایک فریق نے کہا: میں نے یہ زمین آپ پر اتنے میں فروخت کر دی، دوسرے نے کہا، میں نے قبول کی۔ اس معاہدے کا فوری اثر ظاہر ہو جائے گا اور وہ یہ کہ زمین اور قیمت کی ملکیت ایک دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

معاہدات میں اصل یہی ہے کہ فوری مکمل ہو جایا کریں، یعنی ان کے اثرات فوراً مرتب ہو جائیں۔ البتہ وصیت اور وصی بنانا اس سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ دونوں معاہدے ایسے ہیں کہ اپنے مزاج کے اعتبار سے دونوں فوراً مکمل نہیں ہو سکتے، کیوں کہ یہ وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد مکمل ہوں گے۔ وصیت سے مراد ہے مرنے کے بعد کسی شخص یا ادارے کو اپنا کوئی مال کار خیر کے طور پر دینا اور وصی بنانے سے مراد ہے اپنی وفات کے بعد اپنی نابالغ اولاد کے لیے کسی کو نگران مقرر کرنا۔

۲۔ **مستقبل کی طرف منسوب معاہدہ:** اگر ایسے الفاظ سے معاہدہ کیا جائے جس میں معاہدے کا ایجاب مستقبل سے وابستہ ہو مثلاً میں نے یہ گھر آپ کو اگلے ماہ کی یکم تاریخ سے کرائے پر دے دیا۔ یا تمہیں کل سے یا اگلے ہفتے سے طلاق ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ معاہدہ فوراً منعقد ہو جائے گا لیکن اس کا اثر اس وقت مرتب ہو گا جو وقت معاہدے میں متعین کیا گیا ہے۔

اضافت کے اعتبار سے معاہدے

حنفیہ کے نزدیک اضافت کی قبولیت اور عدم قبولیت کے اعتبار سے معاہدوں کی تین قسمیں ہیں:

ا۔ ایسے معاہدے جو اپنے مزاج کے اعتبار سے کسی خاص وقت کی طرف مضاف (منسوب) ہوتے ہیں مثلاً وصیت اور وصی بنانا، جیسا کہ اوپر مذکور ہے، خواہ معاہدہ منجز (مکمل) ہو مثلاً کہے، میں نے فقراء کے لیے یا شہر کی مسجد کے لیے اتنے روپے وقف کر دیے یا معلق ہو مثلاً اگر میرا منصوبہ مکمل ہو گیا تو میں فلاں ہسپتال کے لیے اتنی رقم کی وصیت کرتا ہوں۔ اگر منصوبہ مکمل ہو گیا تب بھی وصیت کا حکم اس کی وفات کے بعد ثابت ہو گا۔

۲۔ ایسے معاہدے جو اضافت قبول نہیں کرتے بلکہ ہمیشہ فوری نافذ ہوتے ہیں۔ ان میں متعین اشیاء کی تملیک کے معاہدے شامل ہیں مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، مالی معاوضے پر صلح، قرض کی معافی، نکاح، شراکت، تقسیم اور رجعت بھی ان میں شامل ہیں، کیوں کہ شرعاً ان کے آثار فوری مرتب ہونا مطلوب ہیں۔ اگر انہیں مستقبل کی طرف منسوب کر دیا جائے تو ان کے آثار مؤخر ہو جاتے ہیں جو ان معاہدات کی اصلی وضع کے خلاف ہے۔ خرید و فروخت فوری انتقال ملکیت کی متقاضی ہے اور نکاح کا تقاضا ہے کہ جنسی تعلق فوراً حلال ہو جائے اس لیے ان کے اثرات کو مؤخر نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ ایسے معاہدے جو فوری نافذ بھی ہو سکتے ہیں اور مستقبل کی طرف منسوب بھی ہو سکتے ہیں۔ اگر انہیں فوری نافذ کر دیا جائے تو ان کے فوری اثرات مرتب ہوں گے اور اگر انہیں

مستقبل کی طرف منسوب کیا جائے تو ان کی اثرات اس وقت ظاہر ہوں گے جو وقت متعین کیا گیا ہے۔ ایسے معاہدات ہیں[1]:

الف۔ منافع پر ہونے والے معاہدات مثلاً اجارہ، عاریت، مزارعت اور مساقات۔

ب۔ ذمہ داریاں اور ضمانتیں مثلاً کفالہ اور حوالہ۔

ج۔ اطلاقات، مثلاً وکالت، قضا، ملازمتیں، ادارتی ذمہ داریاں، تجارت کی اجازت۔

د۔ اسقاطات: طلاق اور خلع شوہر کی جانب سے، وقف۔

۳۔ شرط سے مشروط معاہدہ : ایسے معاہدے جو کسی شرط کے وجود کے ساتھ مشروط ہوں اور ان کے لیے حروف شرط میں سے کوئی حرف استعمال کیا گیا ہو مثلاً، اگر میں نے سفر کیا تو آپ میرے وکیل ہوں گے۔ اگر فلاں شخص حجاز سے آ گیا تو میں فلاں شے آپ کے ہاتھ فروخت کر دوں گا۔

ایسا معاہدہ جو مستقبل میں کسی شرط سے مشروط ہو، اس معاہدے سے مختلف ہوتا ہے جو مستقبل کی طرف منسوب ہو، کیوں کہ مشروط معاہدہ اس وقت منعقد ہوتا ہے جب شرط پائی جائے جب کہ مستقبل کی طرف منسوب معاہدہ فوراً منعقد ہو جاتا ہے البتہ اس کے اثرات مستقبل میں اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب متعین وقت آ جائے۔

---

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۱۲۴۔

معلق معاہدوں کی اقسام، حنفیہ کے نزدیک

اس اعتبار سے معاہدوں کی تین قسمیں ہیں[1]۔

پہلی قسم: ایسے معاہدات جو معلق نہیں ہوسکتے

الف۔ وصیت کے سوا باقی تمام مالی تملیک کے معاہدے، خواہ ان کا تعلق متعین اشیاء سے ہو جیسے خرید وفروخت اور قرض سے بری کرنا، یا منافع سے متعلق ہو جیسے اجارہ اور عاریت، معاوضے پر ہو یا کار خیر کے طور پر مثلاً ہبہ۔ ان معاہدات کو ایسی شرط سے معلق کرنا درست نہیں جو شاید پائی جائے اور شاید نہ پائی جائے، کیوں کہ ملکیت لازمی طور پر قطعی اور یقینی ہونی چاہیے جس میں کوئی تردد نہ ہو ورنہ یہ معاہدے قمار کے مشابہ ہو جاتے ہیں۔

ب۔ غیر مالی مبادلے مثلاً نکاح اور خلع کو کسی شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں، مثلاً اگر تم نے فلاں ڈگری حاصل کرلی تو میں تم سے نکاح کرلیتا ہوں، اگر میرا بھائی راضی ہو گیا تو تم سے خلع کرلیتا ہوں، کیوں کہ ان معاہدات کا فوری اثر ہونا ضروری ہے۔

ج۔ تقییدات مثلاً رجعت، وکیل کی معزولی، جس بچے کو تجارت کی اجازت تھی اس پر پابندی عائد کردینا۔

د۔ رہن، اقالہ (باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ کردینا) ان کی تعلیق بھی صحیح نہیں مثلاً اگر میرے والد راضی ہو گئے تو میں یہ گھر تمہارے پاس رہن رکھ دوں گا۔ اگر مجھے کوئی اور خریدار زیادہ قیمت دینے والا مل گیا تو میں تم سے معاہدہ بیع فسخ کردوں گا۔

---

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۱۳۴، الدرالمختار، ۴: ۲۷۷؛ فتح القدیر، ۵: ۴۰۴۔

شرائط کی آزادی کی بحث میں ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن القیم نے کہا ہے کہ معاہدوں، معاہدوں کے فسخ کرنے، کار خیر کے معاہدوں اور ذمہ داریوں میں شرائط عائد کرنا درست ہے اور کوئی ایسی شرط عائد کرنا ممنوع نہیں جس سے شارع نے منع نہ کیا ہو۔

دوسری قسم: ایسے معاہدات جن میں کسی بھی شرط کے ساتھ تعلیق صحیح ہے، شرط خواہ مناسب ہو یا غیر مناسب، ایسے معاہدات یہ ہیں

۱۔ محض اسقاط مثلاً طلاق اور حق شفعہ چھوڑ دینا۔

۲۔ وکالت، وصیت اور وصی بنانا۔

۳۔ ایسی ذمہ داریاں جن سے معاہدہ کرنے والے ارادے کو مستحکم کرنا مقصود ہو مثلاً نذر اور قسم۔ مثلاً اگر میں امتحان میں کامیاب ہو گیا تو اللہ کے لیے ایک ہفتہ روزے رکھوں گا اور اتنے روپے صدقہ کروں گا۔ اگر ہم دشمن پر غالب آ گئے تو اللہ کی قسم فلاں کام کروں گا۔

تیسری قسم: ایسے معاہدے جن کو کسی مناسب شرط سے معلق کرنا جائز ہے،

نامناسب شرط سے نہیں، ان میں کفالہ، حوالہ اور لڑکے کو تجارت کی اجازت دینا شامل ہیں۔

مناسب شرط سے مراد ایسی شرط ہے جو عرفاً یا شرعاً معاہدے کے تقاضوں کے مطابق ہو، یعنی اس کے وجود کی اساس ہو یا ثبوت حق کا سبب ہو مثلاً اگر آپ نے فلاں کو قرض دیا میں اس کا ذمہ دار ہوں، اگر ایک ماہ بعد میں نے آپ کا قرض نہ دیا تو یہ قرض میں فلاں کو ادا کر دوں گا۔ اگر تم نے اچھی طرح کاروبار کیا تو میں تمہیں اس کی اجازت دے دوں گا۔

نامناسب شرط مثلاً اگر بارش ہوئی تو میں فلاں کا ضامن ہوں یا فلاں کو قرض ادا کر دوں گا یا تجھے کاروبار کی اجازت دے دوں گا۔ اگر میرا بیٹا فلاں امتحان میں پاس ہو گیا تو میں تمہارا ضامن ہوں۔ اس طرح کی شرائط کا کوئی فائدہ نہیں، ان میں کوئی صحیح مقصد بھی نہیں پایا جاتا بلکہ یہ عبث اور ہنسی مذاق پر مبنی ہیں جب کہ مذاق سے معاہدے منعقد نہیں ہوتے۔

بحث ۶: خیارات

پچھلی بحث میں ہم نے یہ دیکھا کہ لازمی معاہدہ وہ ہوتا ہے جس میں معاہدے کے فریقوں میں سے کسی کو اس معاہدے کے فسخ کرنے یا باطل کرنے کا اختیار نہیں۔

خیار کا مفہوم یہ ہے کہ معاہدے کے کسی فریق کو یہ اختیار ہو کہ چاہے تو معاہدے کو جاری رکھے اور چاہے تو فسخ کر دے، بشرطیکہ خیار شرط، خیار رویت یا خیار عیب ہو اور اگر خیار تعیین ہو تو اُسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ جن چیزوں کا معاہدہ ہوا ہے ان میں سے کسی ایک کو منتخب کر لے۔

خیارات کی کل تعداد سترہ ہے، ہم مختصر طور پر یہاں صرف چھ خیارات پر گفتگو کریں گے، یعنی خیار مجلس، خیار تعیین، خیار شرط، خیار عیب اور خیار رویت۔ شریعت نے خیار کی اجازت فریقین کی رضامندی کی ضمانت یا ان کے مفادات کے تحفظ یا کسی بھی فریق کو متوقع نقصان سے بچانے کے لیے دی ہے، پس خیار کی شرعی اجازت ضرورت اور حاجت کی بناء پر ہے۔

خیارات کی اساس یا تو فریقین کے اتفاق پر ہے مثلاً خیار شرط اور خیار تعیین میں یا شریعت کے حکم پر مثلاً خیار عیب اور خیار رویت میں۔ کبھی خیار عیب معاہدہ کرنے والے کی طرف سے بطور شرط ضمناً ثابت ہوتا ہے صراحتاً نہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خیار مجلس

خیار مجلس: یہ ہے جب تک فریقین معاہدے کی مجلس میں موجود ہیں، وہ بدنی طور پر الگ الگ نہیں ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کو معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ ہاں اگر ایک فریق دوسرے کو کہے کہ تم یہ معاہدہ لازم کرنا چاہتے ہو اور وہ کہے کہ میں نے کر لیا ہے تو معاہدہ لازمی ہو جائے گا اور خیار مجلس ختم ہو جائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ معاہدہ اس وقت تک لازمی نہیں ہوتا جب کہ معاہدے کی مجلس نہ ختم ہو جائے یا ایک فریق دوسرے کے کہنے پر معاہدے پر مہر تصدیق نہ ثبت کر دے۔ یہ صورت ہر قسم کے معاہدوں میں نہیں ہوتی بلکہ ایسے معاہدوں میں ہوتی ہے جن میں معاہدہ فریقین کی جانب سے لازم ہوتا ہے اور جسے فسخ کرنا فریقین کے لیے ممکن ہوتا ہے، مثلاً مالی معاوضوں کے معاہدے جیسے خرید وفروخت کے تمام معاہدے، معاوضہ دے کر صلح کرنے کا معاہدہ اور کرایہ داری۔ خیار مجلس اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے جو خرید وفروخت کے معاہدے کے ضمن میں آئی ہے اور دوسرے مالی معاہدوں کو اس پر قیاس کیا گیا ہے[1]۔

خیار مجلس کے سلسلے میں فقہاء کے دو گروہ ہو گئے ہیں

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک[2] معاہدہ ایجاب وقبول سے لازم ہو جاتا ہے اور اس میں خیار مجلس نہیں ہوتا، کیوں کہ اللہ تعالی نے معاہدوں کی پابندی کا حکم دیتے ہوئے

(۱) المجموع للنووی، ۹: ۱۸۲ وبعد۔

(۲) البدائع، ۵: ۱۳۴؛ فتح القدیر، ۵: ۷۸؛ بدایۃ المجتہد، ۲: ۱۶۹ وبعد؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۳: ۸۱؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۷۴؛ المنتقیٰ علی الموطأ، ۵: ۵۵۔

فرمایا: أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ، المائدہ ۵ :۱ (معاہدوں کی پاس داری کرو) اور خیار، معاہدے کی پاس داری کے منافی ہے، کیوں کہ جو شخص معاہدے سے رجوع کر لیتا ہے وہ اس کی پاس داری نہیں کرتا۔ نیز معاہدہ محض باہمی رضامندی سے مکمل ہو جاتا ہے، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ،النساء، ۴ :۲۹ (مگر یہ کہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو) باہمی رضامندی کا حصول صرف ایجاب وقبول سے ہو جاتا ہے، اس لیے معاہدے کو لازمی قرار دینے کے لیے مجلس کے اختتام کا انتظار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ نے ان احادیث سے استدلال نہیں کیا جو خیار مجلس کے ثبوت میں آئی ہیں، کیوں کہ وہ احادیث قرآن کی آیات کے عموم سے متعارض ہیں۔ نیز حنفیہ نے خیار مجلس کی حدیث ''خریدار اور فروخت کرنے والے کو اختیار ہے، جب تک کہ الگ الگ نہ ہوں'' کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ حدیث معاہدے کی تکمیل سے پہلے کے مراحل کے بارے میں ہے۔ خریدار اور فروخت کرنے والے سے معاہدے سے پہلے بھاؤ اور مول تول کرنے والے مراد ہیں کہ اگر چاہیں تو معاہدہ کر لیں، نہ چاہیں تو نہ کریں اور الگ الگ ہونے سے مراد باتوں کے ذریعے الگ الگ ہونا ہے نہ کہ بدنی طور پر۔ یعنی جس شخص نے معاہدے میں ایجاب کیا ہے وہ چاہے تو دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے ایجاب سے رجوع کر لے اور دوسرے کو اختیار ہے چاہے اسے اُسی مجلس میں قبول کر لے چاہے رد کر دے۔ یہ درحقیقت خیار قبول اور رجوع ہے۔

لیکن حقیقت ہے کہ یہ تاویل لایعنی ہے کیوں کہ معاہدے کی تکمیل سے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو معاہدے کرنے یا نہ کرنے کا مکمل اختیار ہوتا ہے۔ اس تاویل کی رو سے اس حدیث کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ شارع کو اس امر کی کیا ضرورت تھی کہ وہ اس

حدیث کے ذریعے ایک عمومی اصول ''معاہدہ کرنے کی آزادی'' کو ثابت کرتا، کیوں کہ ہر انسان کے لیے اصل تو یہ ہے کہ اس پر کوئی ذمہ داری نہ ہو۔ نیز جب کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے پیش کردہ ایجاب کو قبول نہیں کرتا تو اسے ''تفرق'' (الگ ہونا) نہیں کہتے۔ اسے اختلاف کہتے ہیں۔

خیار مجلس کی حدیث اس آیت سے متعارض نہیں جس میں معاہدوں کی پاس داری کا حکم ہے کیوں کہ آیت میں معاہدوں سے ایسے معاہدے مراد ہیں جو مکمل اور لازمی ہیں، جن میں خیار نہیں ہے۔ نیز یہ حدیث تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ، النساء۴: ۲۹ (باہمی رضامندی سے تجارت) کی آیت سے بھی متعارض نہیں کیوں کہ شریعت نے اس خیار کی اجازت باہمی رضامندی کو مؤکد کرنے کے لیے دی ہے۔

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ جو خیار مجلس کو ثابت کرتے ہیں، ان کی رائے یہ ہے[1] کہ جب ایجاب و قبول کے تبادلے سے کوئی معاہدہ ہو جاتا ہے تو وہ معاہدہ جائز ہوتا ہے لیکن لازم نہیں ہوتا، جب تک کہ فریقین اسی مجلس میں موجود ہیں۔ فریقین میں سے ہر ایک کو معاہدہ باقی رکھنے اور اُسے فسخ کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے، جب تک کہ اس مجلس میں موجود ہیں اور الگ الگ نہیں ہوتے یا معاہدے کو قطعی طور پر اختیار نہیں کر لیتے۔ فریقین کے الگ الگ ہونے کا تعین لوگوں میں معروف عرف اور تعامل کی بنیاد پر ہوگا۔ یہ ہے خیار مجلس[2]۔

انہوں نے بخاری اور مسلم کی صحیح، ثابت حدیث سے خیار مجلس کی شرعی حیثیت پر استدلال کیا ہے، جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خریدار اور فروخت کرنے

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۴۳، ۴۵؛ المهذب، ۱: ۲۵۷؛ المغنی، ۳: ۵۶۳؛ المجموع، ۹: ۱۹۶۔

(۲) حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک خیار مجلس یا تو چلنے سے یا اوپر چڑھنے یا نیچے اترنے سے یا معاہدے کی جگہ سے نکل جانے سے ختم ہو جاتا ہے (غاية المنتهى، ۲: ۳۰؛ المجموع، ۹: ۱۹۲)۔

والے کو اختیار ہے جب تک الگ الگ نہ ہو جائیں، یا ان میں سے ایک دوسرے سے یہ نہ کہہ دے کہ اس معاہدے کو قطعی سمجھو"[۱]۔ الگ الگ ہونے سے مراد یہ ہے کہ بدنی طور پر الگ الگ ہو جائیں۔ اگر وہ سال بھر یا اس سے زیادہ اُسی مجلس میں موجود رہے یا کھڑے رہے یا طویل مسافت طے کرتے رہے تو دونوں کو اختیار باقی رہے گا، جیسا کہ نووی نے کہا ہے۔ الگ الگ ہونے کا دارومدار لوگوں کے عرف پر ہے، جس کو لوگ الگ الگ ہونا سمجھیں اس کے ذریعے معاہدہ لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں[۲]۔

خیار تعیین

خیار تعیین[۳] یہ ہے کہ فریق معاہدہ کو تین ایسی مختلف اشیاء میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار ہو جو قیمت اور صفت میں ایک دوسری سے مختلف ہوں اور معاہدے میں ان کا ذکر ہو۔ جب ان میں سے کوئی ایک متعین ہو گئی تو محل عقد جو پہلے کسی قدر نامعلوم یا غیر متعین تھا اب معلوم اور متعین ہو گیا۔

خیار تعیین صرف مالی معاوضات کے معاہدوں میں ہوتا ہے جن میں متعین اشیاء کی ملکیت منتقل ہوتی ہے مثلاً خرید و فروخت، معاوضے کے بدلے ہبہ اور تقسیم وغیرہ۔

خیار تعیین، حنفیہ کی راجح رائے کے مطابق، صرف خریدار کا حق ہے۔

---

(۱) سبل السلام، ۳: ۳۳ وبعد؛ ابن رشد مالکی کہتے ہیں کہ تمام محدثین کے نزدیک اس حدیث کی سند تمام اسناد سے زیادہ قابل اعتماد اور صحیح ہے۔ ابن حزم نے المحلی میں اسے متواتر قرار دیا ہے کہ ایک بڑی جماعت نے اسے روایت کیا۔

(۲) اس رائے کو اس بنیاد پر اختیار کیا گیا ہے کہ معاہدے کی لازمی قوت کو متزلزل کر دیتی ہے اور یہ قانون کے اصول میں سے ایک بہت ہی اہم اصل ہے (مصادر الحق للسنہوری، ۲: ۳۷)۔

(۳) دیکھیے: احکام خیار التعیین، المجلہ، دفعہ ۳۱٦۔ ۳۲۹۔

خیار تعیین کے شرعی جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی، احمد اور حنفیہ میں سے امام زفر کی رائے یہ ہے کہ یہ جائز نہیں کیوں کہ مال فروخت غیر متعین ہو جاتا ہے جب کہ اس کا متعین اور معلوم ہونا شرط ہے۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے لوگوں کی ضرورت کی بناء پر استحساناً اسے جائز قرار دیا۔ کیوں کہ کبھی خریدار، مال کے بارے میں تجربہ کار نہیں ہوتا، اسے کسی ماہر کے مشورے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ زیادہ مناسب شے خرید سکے۔ کبھی کسی شخص نے کسی کو وکیل بنایا ہوتا ہے لیکن مال کو خود بھی دیکھنے کا خواہش مند ہوتا ہے، جب کہ تاجر اسے پسند نہیں کرتا کہ دو تین قسم کی اشیاء اپنی دوکان یا سٹور سے نکال کر باہر بھیج دے[1]۔ نیز یہ بات معقول اور حقیقت پسندانہ ہے کیوں کہ اس میں تاجر کا مفاد بھی ہے تاکہ اس کے مال کے نقصان ہونے پر اُسے اس کا معاوضہ مل سکے، وہ محض امانت نہ ہو کہ ضائع ہونے پر اُسے کچھ نہ ملے۔ اور اس میں خریدار کا بھی فائدہ ہے کہ وہ اپنی پسند کی چیز خرید سکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ مال فروخت غیر متعین ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ ہر قسم کے مال کی الگ الگ قیمت مقرر ہے، اس لیے اس میں کسی نزاع کا اندیشہ نہیں ہے۔

---

(۱) تبيين الحقائق للزيلعي، ۴: ۲۱؛ البدائع، ۵: ۲۶۱۔

خیار تعیین کی شرائط

حنفیہ جو خیار تعیین کے قائل ہیں، انہوں نے اس کے درست ہونے کے لیے تین شرائط عائد کی ہیں[1]۔

۱۔ خیار زیادہ سے زیادہ تین اشیاء میں ہو، کیوں کہ عام طور پر اشیاء کی تین اقسام ہوتی ہیں: عمدہ، درمیانہ اور معمولی۔ اگر تین سے زائد اشیاء ہیں تو خیار صحیح نہیں کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں ہے۔

۲۔ اشیاء کی قیمتوں اور ان کی کوالٹی میں فرق ہو اور ہر قسم کی قیمت مقرر ہو، اگر مختلف اشیاء کی ایک ہی قیمت اور ایک ہی کوالٹی ہے تو اس صورت میں خیار کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر ان میں سے ہر قسم کی قیمت متعین نہیں ہے تو قیمت کے نامعلوم ہونے کی وجہ سے معاہدہ بیع فاسد ہو جاتا ہے۔

۳۔ خیار کی مدت متعین ہو جو امام ابو حنیفہ کے نزدیک خیار شرط کی طرح تین دن سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ اگر اس سے زائد ہو تو معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے۔

صاحبین کے نزدیک، یہی کافی ہے کہ مدت متعین ہو، خواہ تین دن سے زائد ہو۔

خیار تعیین کا اثر

اگر خریدار نے صرف خیار تعیین پر اکتفاء کیا اور خیار شرط کا ذکر نہیں کیا تو معاہدہ لازم ہو جائے گا اور ایک شے کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ اب خریدار کا کام صرف یہ رہ جاتا ہے

---

(۱) الزيلعي، ۴: ۲۱؛ البدائع، ۵: ۲۶۱؛ فتح القدير، ۵: ۱۳۰ وبعد۔

کہ وہ ان میں سے کوئی ایک شے پسند کر لے۔ اگر خریدار مر گیا تو وارثوں کو خیار تعیین کا حق استعمال کرنے کا حق ہو گا۔

اگر خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط بھی شامل کر لیا تو معاہدہ لازم نہیں ہو گا اور حق خیار وراثت میں نہیں ملے گا بلکہ خریدار کو پورا معاہدہ رد کرنے کا اختیار ہو گا[1]۔

خیار تعیین کی انتہا

خیار تعیین یا تو صراحتاً ختم ہو جاتا ہے یا دلالتاً یا حکماً۔ مثلاً اگر خریدار یہ کہتا ہے کہ میں نے ان میں سے فلاں شے پسند کر لی ہے، یا ان میں سے کسی ایک میں تصرف کر لیتا ہے تو دلالتاً اس نے ایک شے کو پسند کر لیا، یا خریدار کے قبضے کے بعد کوئی ایک چیز اس کے ہاتھ سے ضائع ہو گئی تو متعین ہو جاتا ہے کہ وہی چیز مال فروخت تھی اور خریدار کو اس کی قیمت دینا ہو گی۔ اور دوسری اشیاء اس کے پاس امانت تھیں جو مالک کو واپس کرنا ہوں گی[2]۔

خیار شرط

خیار شرط یہ ہے[3] کہ فریقین میں سے کسی ایک یا دونوں کو ایک معلوم مدت کے دوران معاہدہ جاری رکھنے یا فسخ کرنے کا حق حاصل ہو۔ مثلاً خریدار فروخت کرنے والے سے کہے: میں آپ سے یہ چیز اس شرط پر خریدتا ہوں کہ مجھے ایک یا تین دن تک اس کی واپسی کا اختیار ہو گا۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۶۱، ۲۶۸؛ فتح القدیر، ۵: ۱۳۲۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۶۱ وبعد؛ فتح القدیر، ۵: ۱۳۲۔

(۳) دیکھیے: مجلۃ الاحکام العدلیۃ، احکام خیار الشرط، دفعات: ۳۰۰۔۳۰۹۔

شریعت نے اسے اس ضرورت کے تحت جائز قرار دیا ہے کہ معاہدوں میں کوئی فریق غبن (مارکیٹ ریٹ سے کم یا زیادہ پر فروخت) کا شکار نہ ہو جائے۔

خیار شرط صرف ایسے لازمی معاہدوں میں جائز ہے جو فریقین کی رضامندی سے فسخ ہو سکتے ہیں، خواہ معاہدے کا لزوم ایک ہی جانب سے ہو، مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، مزارعت، مساقات، شراکت، مضاربت، تقسیم، کفالہ اور حوالہ، اور رہن جب کہ گروی دینے والے نے اپنی جانب سے اس کے لزوم کی شرط عائد کی ہو، گروی لینے والے کو شرط عائد کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اس کے اعتبار سے یہ معاہدہ لازمی نہیں ہے۔

غیر لازمی معاہدات مثلاً وکالت، عاریت، امانت، ہبہ اور وصیت میں خیار شرط کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ معاہدے اپنے مزاج کے اعتبار سے لازمی نہیں ہیں۔

ایسے لازمی معاہدے جو فسخ نہیں ہو سکتے مثلاً نکاح، طلاق اور خلع ان میں خیار شرط نہیں ہے کیوں کہ ان کو فسخ کرنا مشکل ہے۔

اسی طرح بیع سلم اور بیع صرف کے معاہدوں میں خیار شرط درست نہیں کیوں کہ بیع سلم کے معاہدے میں یہ شرط ہے کہ قیمت پر معاہدے کی مجلس میں قبضہ ہو جائے اور بیع صرف میں یہ شرط ہے کہ دونوں متبادلات ایک ہی مجلس میں ایک دوسرے کے سپرد کر دی جائیں جب کہ خیار شرط کا تقاضا یہ ہے کہ مجلس کے بعد قبضہ ہو، جب مجلس کے بعد قبضہ ہو تو معاہدہ سلم اور معاہدہ صرف فاسد ہو جائیں گے، اس لیے ان میں خیار شرط جائز نہیں[1]۔

---

(۱) الدرالمختارعلی رد المحتار لابن عابدین، ۴: ۵۰ وبعد۔

خیار شرط کی مدت

مالکیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خیار شرط کی مدت معلوم ہونا ضروری ہے اگر مدت نہ مقرر کی گئی ہو یا مدت معلوم نہ ہو یا ہمیشہ ہمیشہ کی مدت مقرر کر دی گئی ہو تو معاہدہ درست نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک فاسد[۱] اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک باطل ہوگا[۲]۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ مدت کے تعین کے بغیر بھی خیار شرط جائز ہے۔ حاکم کو اختیار ہے کہ وہ اس طرح کی دیگر اشیاء کے مطابق اس میں مدت مقرر کر دے کیوں کہ عرف میں ہر طرح کے مال تجارت کے لیے خیار شرط کی مدت ہوتی ہے، اگر مدت مقرر نہ کی گئی ہو تو عرف میں متعارف مدت شمار ہوگی۔ متعارف مدت سے زائد مدت مثلاً پورا ایک دن زائد مقرر کر دی تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا، نیز اگر مدت مجہول رکھی گئی مثلاً "بارش برسنے تک" تو بھی معاہدہ فاسد ہوگا[۳]۔

خیار شرط کی مدت کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں

ا۔ امام ابو حنیفہ، زفر اور شافعی کا قول یہ ہے[۴] کہ خیار شرط کی مدت تین دن سے زائد نہیں ہوگی۔ جس حدیث سے خیار شرط ثابت ہے اس پر عمل کا تقاضا یہی ہے۔ یہ حبان بن منقذ کی حدیث ہے کہ خرید وفروخت میں ان کے ساتھ زیادتی ہو جاتی تھی، ان کے خاندان نے رسول

---

(۱) البدائع، ۵: ۱۷۴، رد المحتار، ۴: ۴۹۔

(۲) المہذب، ۱: ۲۵۹؛ المغنی، ۳: ۵۸۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۰۸؛ الشرح الکبیر، ۳: ۹۵۔

(۴) المبسوط، ۱۳: ۴۰ وبعد؛ البدائع، ۵: ۱۷۴؛ فتح القدیر، ۵: ۱۱۰ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۷؛ المجموع، ۹: ۲۰۱۔

اللہ ﷺ سے شکایت کی تو آپؐ نے فرمایا: "جب تم سودا کرو تو یہ کہا کرو، کوئی دھوکا نہ کیا جائے اور مجھے تین دن تک اختیار ہو گا"[۱]۔ یہ خیار لوگوں کی زیادتی کا مداوا کرنے کے لیے استثنائی طور پر جائز قرار دیا گیا، اس لیے اس کی اتنی مدت ہو گی جتنی کہ نص نے بیان کر دی اور وہ تین دن ہے۔ اس پر اضافہ جائز نہیں اور تین دن سے ضرورت غالباً پوری ہو جاتی ہے۔

اگر تین دن سے زائد مدت مقرر کی گئی تو امام ابو حنیفہ اور امام زفر کے نزدیک معاہدہ فاسد ہو جائے گا البتہ اگر تین دن کی مدت کے اندر خیار شرط رکھنے والے نے معاہدے کو برقرار رکھنے کا اعلان کر دیا تو معاہدہ پھر سے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح قرار پائے گا کیوں کہ معاہدے کے فاسد ہونے کا سبب ختم ہو گیا، جب کہ امام زفر کے نزدیک فاسد معاہدے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتے اور امام شافعی کے نزدیک معاہدہ باطل ہو گا۔

۲۔ صاحبین اور حنابلہ کے نزدیک[۲] فریقین کے باہمی اتفاق سے مدت مقرر کی جا سکتی ہے جو تین دن سے زائد بھی ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ خیار شرط غور و فکر اور مشورے کے لیے شریعت نے جائز قرار دیا ہے اور کبھی اس کے لیے تین دن ناکافی ہوتے ہیں۔ حبان کی حدیث میں تین دن کی تحدید در حقیقت رسول اللہ ﷺ نے ان کے معاملات کے پیش نظر کی تھی ار ضروری نہیں جو مدت ایک شخص کے لیے کافی ہو وہ دوسرے کے لیے بھی کافی ہو، پس حدیث میں مذکور تحدید مدت میں اضافے سے مانع نہیں ہے۔

---

(۱) یعنی نہ دھوکا اور نہ غبن، یعنی نہ تمہارے لیے مجھے دھوکا دینا جائز ہے اور نہ تمہارا دھوکا مجھ پر لازم ہو گا۔ اس حدث کو حاکم، بیہقی، بخاری، مسلم، ابوداود، نسائی اور مالک نے مؤطا میں ابن عمر سے روایت کیا۔ (سبل السلام، ۳: ۳۳، نیل الاوطار، ۵: ۱۸۲)۔

(۲) المبسوط، ۱۳: ۴۱؛ فتح القدیر، ۵: ۱۱۱؛ البدائع، ۵: ۱۷۴؛ المغنی، ۳: ۵۸۵؛ غایة المنتہی، ۲: ۱۰

۳۔ مالکیہ کے نزدیک[1] جس قدر ضرورت ہو اتنے دن خیار شرط کی مدت رکھی جا سکتی ہے اور اس کا تعلق حالات کے اختلاف سے ہے مثلاً پھلوں میں ایک دن سے زائد مدت نہیں رکھی جا سکتی، کپڑوں اور جانوروں میں تین دن اور دور دراز کی زمین میں تین دن سے زائد، مکان وغیرہ میں ایک مہینہ، کیوں کہ خیار کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز خرید رہا ہے اس کے بارے میں مکمل معلومات حاصل کر لے اور تجربہ کر لے اور مختلف اشیاء کا تجربہ کرنے کے لیے مختلف مدت درکار ہوتی ہے، پس معاہدہ کرنے والے کی ضرورت کے پیش نظر مدت مقرر کی جائے گی۔ معاہدے کے فوراً بعد خیار شرط کی مدت شروع ہو جائے گی۔

خیار شرط کے اثرات

خیار شرط کے دو اثرات ہیں، ایک متفقہ اور دوسرے میں اختلاف ہے۔

متفقہ اثر یہ ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہے اس کے اعتبار سے معاہدہ لازم نہیں ہوتا بلکہ مدت خیار کے اندر اُسے معاہدہ فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے اور اُسے جاری رکھنے کا بھی۔ اگر مدت ختم ہو گئی اور اس نے نہ تو معاہدہ فسخ کیا اور نہ جاری رکھا تو اس کا اختیار ختم ہو گیا اور معاہدہ لازمی ہو گیا۔

معاہدے کو فسخ کرنے یا جاری رکھنے کے لیے مثلاً زبان سے کہنا کہ میں نے معاہدہ جاری رکھا یا میں اس سے راضی ہوں یا میں نے فسخ کر دیا، کافی ہے۔ اسی طرح کوئی ایسا کام کیا جس سے معاہدہ جاری رکھنے یا فسخ کرنے پر دلالت ہوتی ہو مثلاً اس مال میں تصرف کیا، اُسے فروخت کر دیا یا اجارہ پر، رہن پر یا عاریت پر دے دیا، خواہ بیچنے والے نے دیا ہو اگر اُسے خیار حاصل تھا۔ یا خریدار نے، اگر اسے خیار حاصل تھا۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد، ۲: ۲۰۷؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۳: ۹۱، ۹۵؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۷۳۔

فسخ کے درست ہونے کی دو شرطیں ہیں[1]

۱۔ فسخ، خیار کی مدت کے دوران ہو، کیوں کہ جسے خیار حاصل تھا، اگر اس نے اس مدت کے دوران فسخ نہیں کیا اور مدت گزر گئی تو معاہدہ لازم ہو جائے گا۔

۲۔ اگر فسخ زبانی ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہو، تاکہ اُسے نقصان نہ ہو، کیوں کہ اگر وہ مال فروخت کرنے والا ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ اس خیال سے کہ خریدار معاہدہ فسخ نہیں کرے گا دوسرا خریدار نہ تلاش کرے، جس سے اُسے نقصان ہو۔ اور اگر خریدار ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ اس شے میں تصرف کر ڈالے، اس خیال سے کہ بیچنے والا معاہدہ فسخ نہیں کرے گا۔ اس طرح اسے تاوان ادا کرنا پڑے گا، جس کا اُسے نقصان ہوگا۔ اگر فسخ کا علم ہو جائے گا تو ہر فریق نقصان سے بچ جائے گا۔ اگر فسخ عمل کے ذریعے سے ہوا تو اس میں دوسرے فریق کو بتانے کی ضرورت نہیں کیوں کہ یہ امر حکمی ہے اور حکمی فسخ میں دوسرے کو بتانا ضروری نہیں۔ جیسے کہ وکیل، شریک یا مضارب اگر مرتد ہو کر دارالحرب میں منتقل ہو جائے یا اُسے مکمل دیوانگی نے آلیا ہو تو اُسے معزول کرنے کے لیے اُسے بتانا ضروری نہیں۔ نیز معاہدہ جاری رکھنے کے لیے دوسرے فریق کو بتانا ضروری نہیں۔

امام ابو یوسف اور حنابلہ کی رائے یہ ہے[2] کہ دوسرے فریق کو فسخ کے بارے میں بتانا شرط نہیں ہے۔ کیوں کہ خیار شرط کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کو قبول کر لیا جائے کہ جسے خیار حاصل ہے اُسے فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے، سو وہ اپنا اختیار استعمال کر سکتا ہے، خواہ دوسرے فریق کو علم ہو یا نہ ہو۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۷۳؛ تبيين الحقائق، ۴: ۱۸۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۷۳؛ تبيين الحقائق، ۴: ۱۸، غاية المنتهى، ۲: ۳۱۔

جس اثر کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے وہ ہے خیار شرط میں معاہدے کے اثر کا مرتب نہ ہونا۔

حنفیہ[1] اور مالکیہ[2] کے نزدیک خیار شرط کی صورت میں معاہدے کے اثرات مرتب نہیں ہوتے یعنی اگر خیار دونوں فریقوں کو حاصل تھا تو خیار کی مدت کے دوران ان میں سے کوئی ایک بھی مبادلے میں لی ہوئی چیز کا مالک نہیں بن سکے گا۔ یعنی مال فروخت بیچنے والے کی ملکیت سے نکل کر خریدار کی ملکیت میں نہیں جائے گا اور قیمت خریدار کی ملکیت سے نکل کر بیچنے والے کی ملکیت میں نہیں آئے گی۔ کیوں کہ دونوں جانب یعنی بیچنے والے اور خریدار کے پاس خیار موجود ہے۔

اگر خیار صرف بیچنے والے کو حاصل ہے تو مال فروخت اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گا البتہ قیمت خریدار کی ملکیت سے نکل جائے گی کیوں کہ اس کے اعتبار سے معاہدہ لازم ہے لیکن بیچنے والے کی ملکیت میں نہیں آئے گی تاکہ دونوں متبادل (مال اور قیمت) ایک ہی شخص کی ملکیت میں نہ آ جائیں۔ کیوں کہ یہ امر فریقین میں انصاف اور برابری کے اصول کے منافی ہے کہ دونوں اشیاء کسی ایک کی ملکیت میں آ جائیں۔ صاحبین کہتے ہیں کہ قیمت فروخت کرنے والے کی ملکیت میں آ جائے گی، کیوں کہ یہ بات درست نہیں کہ اس کا کوئی مالک نہ ہو۔

اگر خیار صرف خریدار کو حاصل ہو تو قیمت اس کی ملکیت سے نہیں نکلے گی البتہ مال فروخت بیچنے والے کی ملکیت سے نکل جائے گا لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک خریدار کی

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۶۴ وبعد، فتح القدیر، ۵: ۱۱۵ وبعد؛ الدرالمختار وحاشیة ابن عابدین، ۴: ۵۱۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۳: ۱۰۳؛ القوانین الفقہیة، ۲۷۳۔

ملکیت میں داخل نہیں ہو گا، جب کہ صاحبین کے نزدیک خریدار کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مال فروخت خیار کے زمانے میں فروخت کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا تا آنکہ خیار کی مدت گزر جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس فریق نے اپنے لیے خیار شرط رکھا ہے اس کی طرف سے معاہدے پر مکمل رضامندی نہیں ہے اور جب تک مکمل رضامندی نہ ہو جائے معاہدے کے آثار وجود میں نہیں آتے۔

شافعیہ کی اور حنابلہ کی اظہر رائے یہ ہے[1] کہ خیار شرط کی مدت میں معاہدے کے اثرات مرتب ہو جاتے ہیں اور متبادلات کی ملکیت معاہدے کے فریقین کی طرف منتقل ہو جاتی ہے خواہ خیار دونوں فریقوں کے پاس ہو یا کسی ایک کے پاس، کیوں کہ معاہدہ نافذ ہو گیا، اس کے احکام واثرات مرتب ہو گئے خیار کا صرف یہ اثر ہے کہ ابھی معاہدہ لازم نہیں ہوا۔

دونوں فریقوں کے اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہو گا جب مال فروخت کے اخراجات یا اس میں اضافے (مثلاً مادہ جانور کا بچہ پیدا ہو گیا) کا مسئلہ پیدا ہو۔ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے کے مطابق خیار کی مدت کے دوران اخراجات اور اس زمانے کا اضافہ بیچنے والے کی ذمہ داری اور استحقاق ہے جب کہ دوسرے فریق کی رائے میں اخراجات بھی خریدار کی ذمہ داری ہے اور اضافہ بھی اسی کا استحقاق۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۴۸؛ المہذب، ۱: ۲۵۹؛ المغنی، ۳: ۵۷۱؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۳۲؛ القواعد لابن رجب، ۳۷۷

خیار شرط کا اختتام

خیار شرط پر مشتمل معاہدہ لازمی نہیں ہوتا، خیار کے خاتمے پر یا تو معاہدہ ختم ہو جاتا ہے یا لازمی ہو جاتا ہے اور خیار مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک سے ختم ہو جاتا ہے[1]۔

۱۔ خیار کی مدت میں معاہدے کو جاری رکھنے یا ختم کرنے کا فیصلہ، خواہ زبانی ہو یا عملی۔

۲۔ معاہدہ جاری رکھنے یا ختم کرنے کے اعلان کے بغیر خیار کی مدت ختم ہو جانا۔

۳۔ جس فریق کو خیار حاصل تھا اس کے قبضے میں مال خیار کا ضائع یا عیب دار ہو جانا۔ اگر خیار بیچنے والے کو حاصل تھا تو معاہدہ بیع باطل ہو گیا اور خیار ختم ہو گیا اور اگر خیار خریدار کو حاصل تھا تو معاہدہ بیع باطل نہیں ہو گا بلکہ لازم ہو جائے گا لیکن خیار ختم ہو جائے گا اور خریدار پر قیمت ادا کرنا واجب ہو گی، خواہ مال فروخت خریدار کے کسی عمل سے ضائع یا عیب دار ہوا یا بیچنے والے کے عمل سے یا آسمانی آفت سے۔

۴۔ اگر خیار خریدار کو حاصل تھا اور مال خیار میں خریدار کے پاس اضافہ ہو گیا، اضافہ خواہ اس مال کے ساتھ متصل اور اس کا جزو ہو جیسے جانور کا موٹا تازہ ہو جانا یا اس سے الگ ہو مثلاً زمین پر عمارت بنالی اور کپڑے کو رنگ کر لیا یا الگ ہو لیکن اس سے پیدا ہوا ہو جیسے جانور نے بچہ دیا ہو یا باغ میں پھل آگیا ہو یا اضافہ الگ ہو اور اس سے پیدا بھی نہ ہوا ہو مثلاً اس شے کا کرایہ، ان امور سے خیار باطل نہیں ہوتا اور مال واپس کرنا جائز ہے۔

۵۔ حنفیہ اور حنابلہ[1] کے نزدیک جس شخص کو خیار شرط حاصل تھا وہ اگر مر جائے تو خیار ختم ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک خیار شرط، خیار رویت کی طرح خاص شخصی اور ذاتی حق

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۶۷۔ ۲۷۲؛ المبسوط، ۱۳: ۴۲۔ ۴۴؛ فتح القدیر، ۵: ۱۱۷۔ ۱۲۵؛ الدرالمختار، ۴: ۵۲۔ ۵۷۔

ہے، جس میں وراثت جاری نہیں ہوتی، اس لیے کسی دوسرے شخص کو منتقل ہونے کا اس میں تصور بھی نہیں پایا جاتا۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے[۲] کہ خیار شرط موت سے ختم نہیں ہوتا، بلکہ ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ حق اس مال سے متعلق ہے جس پر معاہدہ ہوا ہے۔ یہ شخصی حق نہیں ہے اور مالی حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی مال یا حق چھوڑ جائے تو وہ وارثوں کا ہے"[۳]۔

خیار عیب

خیار عیب یہ ہے[۴] کہ معاہدے کے کسی ایک فریق کو معاہدہ فسخ کرنے اور جاری رکھنے کا حق ہو، جب کہ دونوں متبادل اشیاء (مال اور قیمت) میں سے کسی میں کوئی عیب نکل آئے اور معاہدے کے وقت اُسے اس کا علم نہ ہو۔

اس خیار کا سبب: جس چیز پر معاہدہ ہوا، اس میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے یا اس کے مبادلے میں جو قیمت دی گئی اس میں کوئی عیب پایا جائے جو اس کی قیمت کو کم کر دے یا اس سے مطلوب مقصد ہی پورا نہ ہو سکتا ہو اور معاہدے کے وقت اس شخص کو جسے خیار عیب حاصل ہو گا اس عیب کا علم نہ ہو۔ اس خیار کو خیار عیب کہتے ہیں۔

---

(۱) المغنی، ۳: ۵۷۹؛ غایة المنتہی، ۲: ۳۳۔

(۲) بدایة المجتہد، ۲: ۲۰۹؛ القوانین الفقہیة، ۲۷۳؛ المہذب، ۱: ۲۵۹؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۵۔

(۳) احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے مقدام بن معدیکربؓ سے ان الفاظ میں روایت کی: "جو مال چھوڑ جائے وہ وارثوں کا ہے"۔ نیل الاوطار، ۲: ۶۲۔

(۴) دیکھیے: المجلہ، احکام العیب، دفعات: ۳۳۶۔ ۳۵۵۔

اس خیار کا ثبوت دلالتاً اور ضمناً ہوتا ہے کیوں کہ مال اور قیمت کا عیب سے پاک ہونا معاہدے کے فریقین کا مطلوب ہے، خواہ صراحتاً اس کی شرط نہ عائد کریں۔ جب ان میں سے کوئی ایک چیز بھی عیب سے پاک نہیں تو معاہدے کرنے والے کی معاہدے پر رضامندی متاثر ہوگی اور رضامندی معاہدوں کی اساس ہے، اس لیے رضامندی میں پیدا ہونے والے خلل کے تدارک کے لیے شریعت نے خیار غیب کو جواز بخشا ہے۔

اگر مال یا قیمت بے عیب نہ ہوں تو مبادلات میں عدل اور برابری کا اصول برقرار نہیں ہوتا جس پر معاوضات کے معاہدوں کی بنیاد ہے، پس مساوات کے اصول کے تحفظ کے لیے خیار عیب کو شرعی حیثیت دی گئی ہے۔

شریعت نے متعدد احادیث نبویہ کی روشنی میں ایسے شخص کے لیے جسے اچانک کسی عیب پر آگاہی ہو خیار عیب رکھ دیا ہے۔ بعض احادیث یہ ہیں: "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، کسی مسلمان کے لیے کسی دوسرے مسلمان کے ہاتھ، بتائے بغیر عیب دار مال بیچنا جائز نہیں"[1]۔ رسول اللہ ﷺ ایک غلے کے سوداگر کے پاس سے گزرے جو غلہ بیچ رہا تھا، آپ نے اس کے ڈھیر میں ہاتھ ڈالا تو اندر سے گیلا تھا، آپ نے فرمایا: "جس نے ہم سے دھوکا کیا، وہ ہم میں سے نہیں ہے"۔

ایسے لازمی معاہدات جن کو فسخ کیا جا سکتا ہو ان میں خیار عیب اور خیار رویت ثابت ہو جاتا ہے مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، اشیاء کی تقسیم اور کسی متعین معاوضے کے بدلے میں صلح۔

---

(۱) ابن ماجہ نے عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی (نیل الاوطار، ۵: ۲۱۱)۔

ایسا عیب جس سے خیار ثابت ہوتا ہے: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک [1] ایسا عیب جو کسی چیز کی اصل فطرت میں نہ ہو اور تاجروں کے عرف میں اس عیب سے قیمت میں بہت زیادہ یا تھوڑی کمی واقع ہوتی ہو مثلاً اندھاپن، اور کانا ہونا، یہ تعریف مادی معیار والی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک [2] شخصی معیار والی ہے، یعنی ہر وہ چیز جس سے قیمت کم ہو جائے یا اس سے مقصد حاصل نہ ہوتا ہو جیسے جانور سرکش ہو یا قربانی کے لیے خریدی گئی بکری کا کان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو یا جوتا تنگ ہو۔

خیار عیب کے ثبوت کی شرائط

عیب پر آگاہی کے بعد خیار عیب ثابت ہونے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں: [3]

۱۔ عیب معاہدے سے پہلے موجود ہو یا معاہدے کے بعد لیکن حوالے کرنے سے پہلے موجود ہو یعنی قدیم ہو۔ اگر چیز وصول کرنے کے بعد عیب پیدا ہوا یا خریدار کے پاس پیدا ہوا تو خیار نہیں ہوگا۔

۲۔ معاہدے اور قبضے کے وقت خریدار کو عیب کے بارے میں علم نہ ہو۔ اگر ان میں سے کسی موقع پر بھی اسے علم تھا تو خیار نہیں ہوگا کیوں کہ دلالتاً وہ اس عیب پر راضی تھا۔

---

(۱) فتح القدير مع العناية، ۵: ۱۵۱۔ ۱۵۳؛ البدائع، ۵: ۲۷۴؛ الدرالمختار و حاشية، ۴: ۷۴؛ المغنی، ۴: ۱۵۲؛ غاية المنتهی، ۲: ۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۵۱۔

(۳) البدائع، ۵: ۲۷۵ وبعد؛ فتح القدير، ۵: ۱۵۳۔

۳۔ مالک نے معاہدے کے وقت محل عقد میں کسی عیب کے پائے جانے سے اپنی براءت کی شرط نہ لگائی ہو۔ اگر ایسی شرط لگادی تھی تو خریدار کو کوئی اختیار نہیں، کیوں کہ جب خریدار نے فروخت کرنے والے کو عیب کی ذمہ داری سے بری قرار دے دیا تو اپنا حق خود ساقط کر دیا۔

۴۔ معاہدہ فسخ کرنے سے پہلے عیب ختم نہ ہو گیا ہو۔

یاد رہے کہ حنفیہ اس صورت میں خرید و فروخت کو درست قرار دیتے ہیں جب محل عقد میں ہر طرح کے عیب سے براءت کی شرط عائد کی گئی ہو، خواہ عیوب نام بنام گنوا کر متعین نہ کیے گئے ہوں، خواہ خیار عیب کی شرط لگانے والا مال میں عیب کی موجودگی کے بارے میں بے خبر ہو یا جانتا ہو، خواہ عیب معاہدہ بیع سے پہلے کا موجود ہو یا قبضے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی ظاہر روایت ہے۔

امام محمد، مالک اور شافعی کی رائے، جس پر ہمارے قانون میں عمل ہوتا ہے، یہ ہے کہ اگر فروخت کرنے والے نے عیب سے اپنی براءت کا اظہار کر دیا تھا تو اس میں وہ عیب شامل ہیں جو معاہدے کے وقت تھے۔ اگر معاہدے کے بعد اور قبضے سے پہلے کوئی عیب پیدا ہو گیا تو وہ اس میں شامل نہیں، کیوں کہ براءت کسی ثابت اور موجود شے سے ہو سکتی ہے۔

نیز مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق[1] بیچنے والا صرف اسی عیب سے اپنی براءت کا اظہار کر سکتا ہے جس کا اسے علم نہ ہو، جس عیب کا علم ہو اس سے براءت کا اظہار درست نہیں ہے۔

---

(۱) الشرح الكبير مع الدسوقي، ۳: ۱۲۳؛ القوانين الفقهية، ۲۶۵، مغني المحتاج، ۲ :۵۳؛ المغني، ۴:۱۷۸؛ غاية المنتهى، ۲ :۲۷۔

خیار عیب کا وقت: جس وقت مال میں عیب ظاہر ہو اُسی وقت خیار عیب ثابت ہو گا، خواہ معاہدے پر طویل زمانہ گزر چکا ہو۔ رہی یہ بات کہ عیب کے بارے میں معلوم ہونے کے فوراً بعد معاہدہ فسخ ہو گا یا تاخیر سے اس کے بارے میں فقہاء کی دو آراہیں:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک[1] عیب کی بناء پر مال تاخیر سے بھی واپس کر سکتا ہے، عیب کے بارے میں معلوم ہونے کے فوراً بعد واپس کرنا ضروری نہیں۔ جب عیب کے بارے میں معلوم ہوا اور فوراً مال واپس نہیں کیا تو اس وقت تک اس کا خیار ختم نہیں ہو گا، جب تک کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے معلوم ہو کہ خریدار عیب دار مال کو قبول کرنے پر راضی ہے۔ کیوں کہ خیار شریعت نے نقصان سے بچانے کے لیے مقرر کیا ہے، اس لیے تاخیر سے باطل نہیں ہو گا۔ نیز حقوق جب ثابت ہو جائیں تو جب تک انہیں ساقط نہ کر دیا جائے یا جب تک ان کی مقررہ مدت ختم نہ ہو وہ باقی رہتے ہیں اور اس حق کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے[2] کہ عیب معلوم ہونے کے بعد فوراً معاہدہ فسخ کرنا ضروری ہے۔ فوراً سے مراد یہ ہے، اتنی تاخیر نہ کی جائے جسے عرف میں تاخیر سمجھا جائے۔ اگر نماز پڑھنے یا کھانا کھانے وغیرہ میں مصروف ہو گیا تو اسے تاخیر قرار نہیں دیا جائے گا۔ فوراً معاہدہ فسخ کرنے کی شرط اس لیے رکھی گئی ہے تاکہ دوسرے فریق کو تاخیر سے نقصان نہ ہو۔ اگر بلا عذر مال واپس کرنے میں تاخیر کی تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور معاہدہ لازم ہو جائے گا۔

---

(۱) الدرالمختار، ۴: ۹۳؛ المغنی، ۴: ۱۴۴؛ غایة المنتہی، ۲: ۴۱۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۵۶؛ المھذب، ۱: ۲۸۴؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۳: ۱۲۔

خیار عیب پر مشتمل معاہدے کا حکم

عیب دار شے کے معاہدے کا اثر یا حکم یہ ہے کہ فوری طور پر مالک کی ملکیت اس میں ثابت ہو جائے گی، کیوں کہ اگر معاہدے کا مال عیب سے پاک نہیں ہے تو اس کا اثر معاہدے کے لزوم پر ہو گا، اصل حکم پر نہیں۔ خیار شرط کے برعکس کیوں کہ اس میں جس شرط کا صراحتاً ذکر کیا گیا ہو اس کا تعلق اصل حکم سے ہوتا ہے جس کی بناء پر معاہدہ اصل حکم کے اعتبار سے منعقد نہیں ہوتا یا مدت خیار کے دوران اس پر اثر مرتب نہیں ہوتا[1]۔

خیار عیب کے اثرات یہ ہوتے ہیں کہ جس شخص کو خیار عیب حاصل ہے اس کے اعتبار سے معاہدہ لازم نہیں ہوتا[2]۔ یا تو جیسی چیز ہے اُسی طرح اسے قبول کرنے پر راضی ہو جائے نتیجتاً اس کا خیار ختم ہو جائے گا اور معاہدہ لازم ہو جائے گا یا اُسے پہلے مالک کو واپس کر دے، اس صورت میں معاہدہ باطل ہو جائے گا۔

کیا خیار عیب والے شخص کو یہ حق ہے کہ وہ عیب دار شے کو اپنے پاس رکھے اور نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے؟

حنفیہ کی رائے یہ ہے[3] کہ جب تک اصل شے کو واپس لوٹانا ممکن ہو اسے یہ اختیار نہیں کہ اپنے نقصان کی تلافی یا قیمت میں کمی کا مطالبہ کرے، کیوں کہ مالک پر اس کی

---

(۱) البدائع، ۵ :۲۷۳۔

(۲) المرجع السابق، ۲۷۴۔

(۳) فتح القدیر، ۵: ۱۵۹، ۱۶۴ وبعد؛ الدرالمختار، ۴ :۹۴؛ اللباب شرح الکتاب، ۲: ۲۱؛ تبیین الحقائق، ۴: ۳۴ وبعد؛ البدائع، ۳ :۲۸۹۔

رضامندی کے بغیر نقصان کی تلافی کی ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی، اس کو بھی نقصان سے بچانا ضروری ہے۔

اگر مال کی واپسی ناممکن ہو بشرطیکہ مال کی واپسی کا یہ عدم امکان خیار عیب والے شخص کے کسی عمل کی وجہ سے نہ ہو تو اسے اپنے نقصان کی تلافی کا حق ہے مثلاً مال ضائع ہو گیا یا اس میں کوئی نیا عیب پیدا ہو گیا، یا اس کی شکل بدل گئی اور اس کا کوئی نیا نام ہو گیا، اس میں ایسا اضافہ ہو گیا جو اسی سے پیدا ہو کر الگ ہو گیا مثلاً بچہ پیدا ہو گیا یا درخت میں پھل آ گیا تو اصل مالک سے نقصان کی تلافی کی جاسکتی ہے، کیوں کہ بقدر امکان نقصان سے بچانے کی یہی صورت ہے۔

عیب کی وجہ سے دوطرفہ رضامندی سے چیز کی قیمت کم کرنا جائز ہے۔

نقصان کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ بے عیب چیز کی قیمت لگوائی جائے، پھر عیب دار شے کی قیمت لگوائی جائے، دونوں قیمتوں کا فرق نقصان ہو گا، اتنا وصول کر لیا جائے۔ مثلاً بے عیب مال دو ہزار کا ہے اور عیب دار ایک ہزار کا تو جتنے پر سودا ہوا اس کی آدھی قیمت بطور زر تلافی وصول کر لیا جائے۔

البتہ اگر خریدار کے کسی عمل کے باعث اصل مال کی واپسی ناممکن ہو گئی، مثلاً اس نے فروخت کر دی یا ہبہ کر دی یا وقف کر دی تو اسے نقصان کی تلافی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا۔

نیز اگر خریدار صراحتاً یا دلالتاً عیب دار مال قبول کرنے پر رضامند ہو گیا تو زر تلافی کا حق دار نہیں ہے کیوں کہ عیب پر رضامندی جس طرح معاہدہ فسخ کرنے میں رکاوٹ ہے اس طرح زر تلافی کی وصولی میں بھی رکاوٹ ہے، کیوں کہ رضامندی سے معلوم ہوتا ہے کہ خریدار کے نزدیک بے عیب ہونا مطلوب نہیں تھا۔

معاہدہ کی منسوخی کی صورت اور معاہدے کے مال کی واپسی

اگر عیب دار مال ابھی تک اصل مالک کے پاس ہے دوسرے فریق نے نہیں لیا تو دوسرے فریق کے صرف یہ کہنے سے کہ میں یہ معاہدہ ختم کرتا ہوں، معاہدہ ختم ہو جائے گا، عدالتی کاروائی یا باہمی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوگی، اس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے۔

اگر مال دوسرے فریق نے لے لیا تھا تو معاہدہ حنفیہ کے نزدیک[1] باہمی رضامندی یا عدالتی کاروائی کے ذریعے ختم ہوگا تاکہ فریقین میں کوئی نزاع نہ پیدا ہو جائے، کیوں کہ ہو سکتا ہے عیب نیا ہو اور قبضہ کرنے والے کے پاس آکر پیدا ہوا ہو، اس حالت میں اسے واپس کرنا درست نہیں یا ہو سکتا ہے کہ پرانا عیب ہے، اس صورت میں واپسی کا اختیار ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں[2] کہ نئے مالک کہ صرف یہ کہنے سے کہ میں معاہدہ ختم کرتا ہوں، معاہدہ ختم ہو جائے گا اس کے لیے باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلے کی ضرورت نہیں جیسا کہ خیار شرط اور خیار رویت میں معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ خیار عیب کے ہوتے ہوئے صاحب خیار کے حوالے سے معاہدہ لازم نہیں ہوتا اور غیر لازم معاہدے کو دوسرے فریق کی رضامندی اور عدالتی کاروائی کے بغیر ختم کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۸۱۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲: ۵۷؛ المہذب، ۱: ۲۸۴؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۴۱۔

عیب کی وجہ سے مال کی واپسی میں رکاوٹ اور خیار کا خاتمہ

مندرجہ ذیل اسباب کی وجہ سے عیب کے باوجود مال کی واپسی درست نہیں اور خیار ثابت ہونے کے باوجود ختم ہو جاتا ہے اور معاہدہ لازم ہو جاتا ہے[1]۔

۱۔ عیب کے بارے میں معلوم ہونے کے بعد اس پر راضی ہو جانا: صراحتاً راضی ہو مثلاً کہے کہ میں عیب پر راضی ہوں یا میں نے معاہدہ درست قرار دے دیا، یا دلالتاً راضی ہو، مثلاً مال میں کوئی ایسا تصرف کرے جس سے معلوم ہو کہ عیب پر راضی ہو گیا ہے مثلاً اُسے فروخت کر دے یا ہبہ کر دے یا رہن رکھ دے یا کرائے پر دے دے یا کسی اور ایسے طریقے سے استعمال کرے جس سے رضامندی ظاہر ہوتی ہو۔ مثلاً لباس پہن لینا، جانور پر سوار ہو جانا یا اس کا علاج کرانا یا کپڑا رنگنا، اس کا لباس وغیرہ سلوا لینا یا زمین پر عمارت بنا لینا، گندم پیس لینا، گوشت بھون لینا یا عیب کا معاوضہ وصول کر لینا، وغیرہ۔ کیوں کہ عیب کے علم کے بعد اس پر راضی ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ مال کا بے عیب ہونا خریدار کا مقصود نہیں۔ اس لیے خیار عیب کے ثبوت کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

۲۔ اپنا خیار ختم کر دینا: صراحتاً جیسے زبان سے کہے، میں نے خیار ختم کر دیا، یا دلالتاً جیسے مال میں جو عیب ہو اس سے پہلے مالک کو بری الذمہ قرار دے دے، کیوں کہ خیار عیب دوسرے مالک کا حق ہے اور وہ اُسے چھوڑ سکتا ہے۔

۳۔ معاہدے کے مال کا ضائع ہو جانا یا صاحب خیار کے پاس اس میں کوئی نیا عیب پیدا ہو جانا یا اس چیز میں مکمل تبدیلی آ جانا مثلاً گندم کا آٹا اور آٹے کی روٹی بن جانا وغیرہ۔

---

(۱) البدائع، ۵ :۲۸۲۔ ۲۸۴، ۲۹۱؛ الدرالمختار وحاشیة، ۴: ۸۲، ۸۵۔۸۹، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳؛ مجمع الضمانات، ۲۱۹ وبعد؛ فتح القدیر، ۵ :۱۶۴۔

۴۔ صاحب خیار کے قبضے میں مال میں کوئی ایسا اضافہ ہو جانا جو اس کے ساتھ متصل ہو لیکن اس کے اندر سے نہ پیدا ہوا ہو مثلاً زمین پر عمارت بنانا یا باغ لگانا دینا یا کپڑا رنگ دینا یا ایسا اضافہ ہو جو الگ ہو لیکن اس کے اندر سے پیدا ہوا ہو جیسے بچہ پیدا ہونا یا درخت کو پھل آنا۔

البتہ ایسا اضافہ جو اس شے کے ساتھ متصل ہو اور اصل سے پیدا ہوا ہو مثلاً جانور کا موٹا اور بڑا ہو جانا، یا ایسا اضافہ جو الگ ہو اور اس کے اندر سے نہ پیدا ہوا ہو مثلاً غلہ یا مزدوری، اس کے باعث خیار عیب ختم نہیں ہوتا۔

پہلی صورت میں مال کی واپسی ممنوع ہے کہ اس میں اضافے کو الگ نہیں کیا جا سکتا اور اضافہ ساتھ بھی نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ وہ اضافہ کرنے والے کا حق ہے۔ اور دوسری صورت میں اس لیے مال واپس نہیں کیا جا سکتا کہ اگر نیا مالک اضافے کے بغیر اصل واپس کرے تو اضافہ اس کے پاس بغیر کسی بدل کے رہ جائے گا اور یہ شرعاً ممنوع ہے اور سود ہے۔

خیار عیب میں وراثت

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ خیار عیب اور خیار تعیین میں وراثت جاری ہوتی ہے کیوں کہ ان میں حق کا تعلق اس مال سے ہوتا ہے جس کے بارے میں خیار ہے۔ اگر خیار کا مالک وفات پا گیا تو خیار ختم نہیں ہو گا بلکہ یہ حق وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گا، کیوں کہ مورث کا یہ استحقاق تھا کہ وہ بے عیب مال حاصل کرے یا خیار تعیین میں اپنی پسند کی چیز منتخب کرے۔ لہٰذا وارثوں کو عیب دار مال قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ جو چیز مورث کے لیے ثابت ہوتی ہے وہی وارثوں کے لیے بھی ثابت ہوتی ہے اور خیار تعیین میں جو ذمہ داری مورث کی ہے وہ وارث کی بھی ہے۔

البتہ خیار شرط اور خیار رویت میں حنفیہ کے نزدیک وراثت نہیں ہے[1] جب کہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وراثت ہے۔ چوں کہ حنفیہ کے نزدیک خیار کا تعلق معاہدہ کرنے والے کے ارادے اور مرضی سے ہے، جو شخصی حق ہے اور شخصی حق وراثت میں ایک فرد سے دوسرے فرد کو منتقل نہیں ہوتا[2]۔

حنفیہ اور جمہور میں خیار میں وراثت کے اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے یا نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک وراثت مال میں جاری ہوتی ہے حقوق میں نہیں البتہ کہیں ایسی دلیل موجود ہو کہ حقوق کو اموال کے ساتھ ملا دیا جائے تو وہاں حقوق میں وراثت جاری ہوگی۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ حقوق اور اموال دونوں میں وراثت جاری ہوتی ہے البتہ اگر کسی موقع پر ایسی دلیل موجود ہو جو وراثت کے حوالے سے حق اور مال میں فرق کرتی ہو تو وہاں حقوق میں وراثت نہیں ہوگی کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "جو کوئی، کوئی حق یا مال چھوڑ جائے تو وہ وارثوں کا ہے"۔

خیار رویت

خیار رویت[3] سے مراد یہ ہے کہ خریدار کو معاہدہ جاری رکھنے یا ختم کرنے کا حق ہو گا جب وہ اس شے کو دیکھے گا جس کے بارے میں معاہدہ ہوا ہے بشرطیکہ اس نے نہ تو معاہدے

(۱) خیار شرط میں وراثت جاری نہ ہونے میں حنابلہ بھی ان سے ہم آہنگ ہیں۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۶۸؛ بدایة المجتهد، ۲: ۲۰۹؛ المجموع للنووی، ۹: ۱۹۶؛ حاشیة الباجوری، ۱: ۱۶۰؛ غایة المنتهی، ۲: ۳۰، ۳۳؛ المغنی، ۳: ۵۷۹۔

(۳) دیکھیے: المجله، احکام خیار الروية، دفعات: ۳۲۰۔۳۳۴۔

کے وقت وہ چیز دیکھی ہو اور نہ معاہدے سے اتنا وقت پہلے دیکھی ہو کہ جتنے وقت میں اس میں عام طور پر کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔

اس خیار کا سبب، معاہدے کے وقت یا معاہدے سے پہلے محل عقد کو نہ دیکھنا ہے۔ اگر خریدار نے چیز دیکھ لی تھی اور خیار رویت باقی نہیں رہتا۔

جو علماء خیار رویت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ خیار شرعی حکم سے ثابت ہے اور معاہدے میں اس کی شرط عائد کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جب کہ خیار شرط اور خیار تعیین کا معاہدے میں ذکر ضروری ہے۔

خیار عیب کی طرح خیار رویت بھی ایسے لازمی معاہدوں میں ثابت ہوتا ہے جن کو فسخ کیا جا سکتا ہے مثلاً کسی متعین شے کی فروخت، اجارہ، قیمتی اموال مثلاً زمین اور جانوروں کی تقسیم، کسی متعین معاوضے کے بدلے صلح۔ البتہ کسی ایسی شے کی خرید و فروخت جسے اس کی صفت سے متعین کیا گیا ہو جیسے بیع سلم میں ہوتا ہے (نقد کے بدلے ادھار مال کی خرید و فروخت) اس میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا۔

خیار رویت کا شرعی جواز

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ حنابلہ اور ظاہریہ[1] نے ایسی متعین شے کی خرید و فروخت پر جو موجود نہ ہو یا نظر نہ آ رہی ہو خیار رویت کی اجازت دی ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے:

---

(۱) المبسوط، ۱۳: ۶۹ وبعد؛ فتح القدير مع العناية، ۵: ۱۳۷۔ ۱۴۰؛ البدائع، ۵: ۲۹۲؛ ردالمحتار، ۴: ۶۸؛ بداية المجتهد، ۲: ۱۵۴؛ الشرح الكبير مع الدسوقي، ۳: ۲۵ وبعد؛ المغني، ۳: ۵۸۰ وبعد؛ المحلى، ۸: ۳۹۴۔

"جس نے بن دیکھے کوئی چیز خرید لی وہ جب اسے دیکھے تو اُسے اختیار ہے"[1]۔ اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمان ؓ نے بصرہ کی ایک زمین طلحہ بن عبد اللہ کے ہاتھ فروخت کی۔ ان میں سے کسی نے بھی وہ زمین دیکھی نہ تھی۔ حضرت عثمان ؓ سے کہا گیا، آپ گھاٹے میں رہے، انہوں نے کہا، مجھے اختیار ہے کیوں کہ میں نے بن دیکھے فروخت کر دی ہے۔ حضرت طلحہ ؓ سے کہا گیا، آپ گھاٹے میں رہے، انہوں نے کہا، مجھے اختیار ہے، میں نے بن دیکھے خرید لی ہے[2]۔ جبیر بن مطعم نے ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرتے ہوئے حضرت طلحہ ؓ کو خیار دے دیا۔

یہ فیصلہ بہت سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی موجودگی میں ہوا۔ کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا، گویا ان سب نے خیار رویت کی شرعی حیثیت کو بر قرار رکھا۔

نیز فقہاء نے اس امر سے بھی استدلال کیا کہ کبھی انسان کوئی ایسی شے خریدنے کا محتاج ہوتا ہے جو غائب ہو، اس کو ضرر سے محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اُسے اختیار دیا جائے کہ جب اُسے دیکھے تو فیصلہ کرے کیوں کہ ہو سکتا ہے دیکھنے پر اُسے محسوس ہو کہ یہ چیز اس کی ضرورت اور مقصد پورا نہیں کرتی جب کہ معاہدوں میں مطلوب رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔

---

(۱) یہ روایت مسند اور مرسل دونوں طرح آئی ہے۔ مسند دار قطنی نے حضرت ابوہریرہ سے اور مرسل ابن ابی شیبہ، دار قطنی اور بیہقی نے مکحول سے روایت کی اور وہ ضعیف ہے۔(نصب الرایۃ، ۹:۴)۔

(۲) طحاوی اور بیہقی نے علقمہ بن ابی وقاص سے روایت کی (نصب الرایۃ، ۴: ۹)۔

رہی یہ بات کہ جس چیز پر معاہدہ ہو رہا ہے اس کے بارے میں ایک گونہ لاعلمی ہے تو اس سے معاہدے کی صحت پر کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ جب ایسے شخص کو جس نے وہ چیز نہیں دیکھی خیار رویت دے دیا گیا تو لاعلمی کسی جھگڑے کا سبب نہیں بن سکتی۔

امام شافعی کے جدید مذہب کے مطابق[1] غائب شے کی خرید و فروخت سرے سے جائز نہیں۔ خواہ اس کی صفت کا تعین کر دیا گیا ہو یا نہ۔ خیار رویت سرے سے ثابت نہیں، کیوں کہ اس معاہدے میں ابہام اور لاعلمی کے دو ایسے عناصر ہیں جو فریقین میں نزاع کا باعث ہو سکتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے غرر پر مبنی خرید و فروخت سے منع فرمایا[2] رہی وہ حدیث کہ "جس نے بن دیکھے کوئی چیز خریدی" تو وہ ضعیف ہے جیسا کہ بیہقی نے کہا یا باطل ہے جیسا کہ دار قطنی کا فیصلہ ہے۔

خیار رویت کس کے لیے ثابت ہوتا ہے؟

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خیار رویت خریدار یا کرایہ دار کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ معاہدہ بیع میں خریدار کے لیے اور کرایہ داری میں کرایہ دار کے لیے۔ اصل مالک کے لیے خیار رویت ثابت نہیں ہوتا۔ یعنی فروخت کرنے والے اور کرایے پر دینے والے کے لیے۔ جبیر بن مطعم نے حضرت عثمانؓ اور حضرت طلحہؓ کے درمیان جو فیصلہ کیا تھا، اس کا تقاضا یہی ہے، کیوں کہ مالک عام طور پر اپنی مملوکہ اشیاء سے واقف ہوتے ہیں، اس لیے اس کے لیے خیار رویت ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر اس نے بن دیکھے کوئی چیز فروخت کر دی تو

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۱۸ وبعد؛ المهذب، ۱: ۲۶۳۔

(۲) بخاری کے سوا صحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی "رسول اللہ ﷺ نے غرر پر مبنی خرید و فروخت اور کنکریوں کے ذریعے خرید و فروخت سے منع فرمایا"۔ (نیل الاوطار، ۵: ۱۴۷)۔

خود اپنے حق میں کوتاہی کی اس لیے اُسے معاہدہ فسخ کرنے کے مطالبہ کا استحقاق نہیں ہے۔ لیکن نیا مالک محل عقد کو دیکھ نہیں سکا اور اس کی کوئی صورت بھی نہیں تھی۔ اس لیے مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اُسے خیار دیا جائے۔

حنابلہ اور ظاہریہ کے نزدیک اصل مالک نے بھی اگر بن دیکھے چیز فروخت کر دی تو اُسے بھی خیار رویت حاصل ہو گا۔

خیار رویت کے ثبوت کا وقت

خریدار جب خریدی ہوئی چیز کو دیکھے گا، اس وقت اس کے حق میں خیار رویت ثابت ہو گا اس سے پہلے نہیں۔ اگر اس نے دیکھنے سے پہلے معاہدے کو جائز قرار دے دیا تو معاہدہ لازم نہیں ہو گا اور خیار ختم نہیں ہو گا، اسے یہ حق باقی رہے گا کہ دیکھنے کے بعد مال واپس کر دے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے دیکھنے کے بعد خریدار کو خیار رویت دیا ہے۔

البتہ اگر اس نے دیکھنے سے پہلے ہی معاہدہ فسخ کر دیا تو فسخ کرنا جائز ہے لیکن خیار کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ہنوز معاہدہ لازم نہیں ہوا تھا اور غیر لازم معاہدے کو فسخ کرنا جائز ہے جیسے وہ معاہدہ جس میں خیار عیب ہو اور اجارہ اور امانت کے معاہدے[۱]۔

خیار رویت کے ثبوت کی شرائط

خیار رویت کے ثبوت کی چند شرائط ہیں، بصورت دیگر عقد لازم ہو جائے گا اور وہ شرائط یہ ہیں[۲]۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۵۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۹۲ وبعد؛ ۲۹۸؛ المبسوط، ۱۳: ۷۲، ۷۷؛ فتح القدير، ۵: ۲۹۸؛ الدرالمختار، ۴: ۷۰۔

۱۔ معاہدہ کرتے وقت یا اس سے اتنا وقت پہلے کہ جس میں اس چیز میں تغیر واقع نہیں ہو سکتا اس چیز کو نہ دیکھا ہو۔ اگر معاہدے سے پہلے دیکھ لیا ہو تو خیار ثابت نہیں ہوتا۔

۲۔ جس چیز کا معاہدہ کیا گیا ہو، وہ کوئی متعین، نظر آنے والی شے ہو مثلاً زمین، گھر، جانور، گاڑی اور جب اس کے اوصاف بیان کیے جائیں تو اس کے بارے میں ایسی لاعلمی ختم ہو جائے جو نزاع پیدا کرنے والی ہو۔ کیوں کہ لوگ اشیاء مختلف مقاصد کے لیے خریدتے ہیں، پس خیار اس لیے دیا جائے گا تاکہ نیا مالک اسے دیکھ لے کہ وہ اس کا مقصد پورا کرتی ہے یا نہیں۔ اگر اس کے اوصاف اس کی ضرورت کے مطابق ہوں تب بھی حنفیہ کے نزدیک خیار باقی رہے گا۔

اگر ایسی شے ہو جسے اس کی ذات کے حوالے سے نہیں بلکہ اوصاف سے متعین کیا جاتا ہے مثلاً کسی کے ذمے ادھار ہو جس کا وصف بیان کیا جا سکتا ہو (مثلاً فصل تیار ہونے پر فلاں قسم کا غلہ دینا ہو، جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے) تو اس میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ جس چیز پر معاہدہ ہوا ہے وہ اپنی صفات سے متعین ہے اور اگر ان صفات کے مطابق چیز موجود ہے تو خیار رویت نہیں ہو گا اور معاہدہ لازم ہو گا اور اگر ان صفات کے مطابق نہیں ہے تو معاہدہ نہیں ہو گا کیوں کہ وہ چیز جس کا معاہدہ تھا موجود ہی نہیں۔

۳۔ معاہدہ ایسی اشیاء سے متعلق ہو جن میں معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری، تقسیم، مال کے دعوی سے متعلق صلح وغیرہ کیوں کہ ان اشیاء کو واپس کر کے معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے، ان میں خیار رویت ثابت ہو گا۔

جو معاہدے فسخ نہیں کیے جا سکتے مثلاً نکاح، خلع اور قتل عمد میں صلح وغیرہ ان میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا مثلاً مہر یا بدل خلع یا صلح کے عوض دیا گیا مال کوئی معین شے تھی مثلاً گھر یا معین زمین تو اس کو نہ دیکھنے کے باعث یہ معاہدے فسخ نہیں ہوں گے اور خیار رویت ثابت نہیں ہو گا۔

دیکھنے کی کیفیت

دیکھنا کبھی پوری شے کا ہوتا ہے اور کبھی بطور نمونہ اس کے کسی حصے کا۔ اس میں اصول یہ ہے کہ اس قدر دیکھنا کافی ہے جس سے مقصد حاصل ہو جائے اور اس شے کے بارے میں معرفت حاصل ہو جائے[1]۔ آنکھ سے دیکھنا ضروری نہیں بلکہ اس شے کے مزاج کے مطابق حواس میں سے کسی بھی حاسے سے معلومات حاصل کر لی جائیں مثلاً اگر کھانے کی چیز ہے تو چکھ کر، اگر سونگھنے کی چیز ہے مثلاً خوشبوئیں تو سونگھ کر اور اگر ہاتھ سے مس کرنے کی ہے مثلاً کپڑے کو چھو کر اور اگر دیکھنے کی ہے مثلاً مکانات، زمینیں اور اناج تو ان کے بارے میں دیکھ کر علم حاصل کیا جائے گا۔

جن چیزوں کا تعلق نظر آنے سے نہیں ہے ان میں نابینا اور بینا برابر ہیں البتہ جن کا تعلق نظر آنے سے ہے ان میں نابینا کے سامنے اس شے کے اوصاف پورے طور پر بیان کر دیے جائیں تو کافی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بینا اور نابینا دونوں دیکھنے میں اپنا وکیل مقرر کر سکتے ہیں[2]۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۳؛ الدرالمختار وحاشیة، ۴: ۶۸۔

(۲) البدائع، ۵: ۲۹۵؛ فتح القدیر، ۵: ۱۴۵۔

اس بناء پر کسی مکان کے بعض کمروں کو دیکھنا کافی نہیں بلکہ سارے کمروں کو دیکھنا ضروری ہے، اسی طرح ساری زمین اور سارے باغ وغیرہ کو۔ ایک ریوڑ میں سے ایک بکری دیکھ لینا کافی نہیں، پورے ریوڑ کو دیکھنا ضروری ہے۔

اگر اشیاء ایسی ہیں جو گن کر فروخت کی جاتی ہیں مثلاً اخروٹ، مولیاں، کپڑے تو صرف بعض کو دیکھنا کافی نہیں، سب کو دیکھنا ضروری ہے۔

اگر ایسی اشیاء ہیں جو ایک دوسرے کی مثل ہوتی ہیں اور ماپ یا تول کر فروخت کی جاتی ہیں مثلاً غلہ، کپاس، یا زمین میں چھپی ہوئی ہیں مثلاً تھوم، پیاز تو ان میں سے بعض کو دیکھ لینا کافی ہے۔ اسے "نمونے کے مطابق" خرید و فروخت کا نام دیا جاتا ہے۔

خیار رویت کا اثر

جس شخص کے حق میں خیار رویت ثابت ہو گا، اس کا ایسا معاہدہ جو اس نے کسی غائب یا نہ نظر آنے والی شے کے بارے میں کیا ہو گا، لازم نہیں ہو گا بلکہ اُسے چیز دیکھنے کے بعد اختیار ہو گا کہ چاہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور چاہے جاری رکھے، کیوں کہ نہ دیکھنے کے باعث معاہدہ مکمل نہیں ہوا، مال فروخت کے بارے میں لاعلمی نئے مالک کی رضامندی کو متاثر کرتی ہے، اس لیے اس کے حق میں خیار رویت ثابت ہوتا ہے، خواہ مال فروخت اس وصف کے مطابق ہو جس پر فریقین کا اتفاق ہوا ہے یا نہ ہو۔ یہ حنفیہ کا مذہب ہے[1]۔ حنابلہ، مالکیہ اور شیعہ امامیہ[2] کہتے ہیں کہ اگر مال فروخت اس وصف کے مطابق ہے جس پر فریقین میں اتفاق

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۲؛ فتح القدیر، ۵ :۱۳۷۔

(۲) المغنی، ۳: ۵۸۲؛ القوانین الفقہیۃ، ۲۵۶؛ المختصر النافع، ۱۴۲۔

ہوا ہے تو معاہدہ نئے مالک کے حق میں لازم ہے اور اگر اس کے مطابق نہیں تو اُسے خیار حاصل ہو گا۔

معاہدے کا حکم یا خیار کا اثر

خیار رویت کی وجہ سے مبادلات کی ملکیت منتقل ہونے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی اور معاہدے پر خیار رویت کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مال فروخت نئے مالک کی ملکیت میں چلا جاتا ہے اور اس کی قیمت، ایجاب و قبول کے ذریعے معاہدہ مکمل ہونے کے فوراً بعد مال بیچنے والے کی ملکیت میں اس اعتبار سے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک خیار رویت خیار شرط سے مختلف ہے۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ خیار رویت والا معاہدہ مطلقاً بلا شرط اور قید منعقد ہوا ہے، اس لیے اسے لازم ہونا چاہیے لیکن شریعت نے اس میں خیار رویت ثابت کر دیا ہے جب کہ خیار شرط معاہدے کے فریقوں کی شرط سے ثابت ہوا ہے اس لیے معاہدے پر اس کا اثر رہے گا اور فوری طور پر اس معاہدے کے احکام قطعی شکل اختیار نہیں کریں گے۔

معاہدہ فسخ کرنے کی صورت

خیار رویت میں معاہدہ فسخ کرنے کے لیے باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلے کی ضرورت نہیں ہے۔ گفتگو سے یا عمل سے، صراحتاً یا دلالتاً ہر طرح معاہدہ فسخ ہو جائے گا، مثلاً خریدار کہے کہ میں نے معاہدہ فسخ کر دیا، یا مال واپس کر دے، یا مال میں تصرف کرنا شروع کر دے کہ اُسے فروخت کر دے یا قبضے سے پہلے مال ضائع ہو جائے[1]۔

فسخ کے لیے چند شرائط ہیں، جو یہ ہیں[2]:

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۸۔

(۲) المرجع السابق۔

۱۔ خیار رویت موجود ہو، اگر اُسے ساقط کر دیا گیا تو معاہدہ لازم ہو جائے گا۔
۲۔ فسخ میں اصل مالک کی ملکیت کو حصوں میں نہیں بانٹا جا سکتا کہ کچھ مال قبول کر لیا جائے اور کچھ رد کر دیا جائے کیوں کہ اس میں اصل مالک کا نقصان ہے۔
۳۔ اصل مالک کو معاہدہ فسخ کرنے کا علم ہو تا کہ وہ اپنے سامان میں جیسے چاہے تصرف کر سکے۔ یہ شرط امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ امام ابویوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ جیسا کہ خیار شرط میں گزر چکا۔

خیار رویت کی مدت

حنفیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے[1] کہ خیار رویت ساری عمر باقی رہتا ہے جب تک کہ کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو اُسے ختم کر دے، یعنی یہ کسی وقت کے ساتھ محدود نہیں بلکہ جب ایک بار ثابت ہو گیا تو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ ختم نہ ہو۔ کیوں کہ یہ حقوق میں سے ایک حق ہے اور حقوق ختم کرنے سے ہی ختم ہوتے ہیں یا ان کی مدت پوری ہو جائے تو ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز اس کا سبب رضامندی میں خلل ہے اور جب تک سبب باقی رہے گا، خیار رویت کا حکم باقی رہے گا۔

حنابلہ کے نزدیک خیار رویت فوری ہوتا ہے[2]۔

---

(۱) فتح القدیر، ۵: ۱۴۱؛ البدائع، ۵: ۲۹۵؛ الدرالمختار علی رد المحتار، ۴: ۶۷۔

(۲) المغنی، ۳: ۵۸۱۔

خیار رویت کن امور سے ختم ہو جاتا ہے؟

دراصل خیار رویت انہیں چیزوں سے ختم ہو جاتا ہے جن سے خیار شرط اور خیار عیب ختم ہوتا ہے اور وہ مندرجہ ذیل امور ہیں[1]۔

۱۔ ایسی کوئی چیز جو صراحتاً یا دلالتاً معاہدے پر رضامندی کو ظاہر کرے مثلاً صراحتاً یہ کہے کہ میں اس معاہدے کو جائز قرار دیتا ہوں، جاری رکھتا ہوں یا اس سے راضی ہوں وغیرہ، یا دلالتاً رضامندی کا اظہار کرے مثلاً اس چیز کو دیکھنے کے بعد نہ کہ دیکھنے سے پہلے اس میں کوئی ایسا تصرف کرے جو اس کی رضامندی اور اجازت پر دلالت کرتا ہو مثلاً اس پر قبضہ، اس کا استعمال، فروخت کرنا، کرائے پر دینا یا گروی رکھنا یا ہبہ کرنا۔ یہ شرط کہ تصرف دیکھنے کے بعد ہو اس وجہ سے ہے کہ خیار رویت ایک ایسا حق ہے جسے شارع نے دیکھنے کے بعد ثابت کیا ہے اور کوئی حق ثابت ہونے سے پہلے ختم نہیں ہو جاتا۔

البتہ اس اصول سے کچھ صورتیں مستثنیٰ ہیں اور وہ یہ کہ اگر دیکھنے سے پہلے ایسے قطعی تصرفات کر لیے جن کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو گیا مثلاً وہ چیز فروخت کر کے یا کرائے پر دے کر یا وقف کر کے یا رہن رکھ کر یا ہبہ کر کے دوسرے کے سپرد کر دی تو خیار رویت ختم ہو گیا۔

۲۔ جس چیز پر معاہدہ تھا وہ ضائع ہو جائے یا اس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جس کی بناء پر اسے واپس نہ کیا جا سکتا ہو، خواہ معاہدہ کرنے والے کے عمل سے یا کسی اجنبی شخص سے جس کا معاہدے سے کوئی تعلق نہیں یا کسی آسمانی آفت سے۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۹۵-۲۹۷؛ فتح القدیر، ۵: ۱۴۱-۱۴۹۔

۳۔ قبضے کے بعد اس شے میں ایسا اضافہ ہو گیا ہو جس کی وجہ سے اسے واپس نہ کیا جا سکتا ہو۔ اس سے مراد ایسا اضافہ ہے جو اس شے سے متصل ہو لیکن اس سے پیدا نہ ہوا مثلاً زمین پر تعمیرات، کسی شے کو رنگنا، یا ایسا اضافہ ہو جو اس شے سے الگ ہو لیکن اس سے پیدا ہوا ہو مثلاً بچہ، دودھ اور اون۔

ایسا اضافہ جو اس شے سے متصل ہو اور اس سے پیدا ہوا ہو مثلاً موٹاپا یا بڑا ہونا یا ایسا اضافہ جو اس شے سے الگ ہو لیکن اس سے پیدا نہ ہوا ہو مثلاً غلہ اس کے باعث اس کو لوٹانے میں کوئی رکاوٹ نہیں۔

۴۔ جس شخص کو خیار حاصل ہو اس کا وفات پا جانا، خواہ دیکھنے سے پہلے یا بعد۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک[۱] خیار رویت میں وراثت نہیں چلتی، جیسا کہ خیار شرط میں، کیوں کہ خیار محض رغبت اور مشیت ہے یا شخصی حق ہے۔

امام مالک کے نزدیک[۲] خیار تعیین اور خیار عیب کی طرح خیار رویت میں بھی وراثت چلتی ہے کیوں کہ وراثت حقوق اور اموال مملوکہ میں برابر جاری ہوتی ہے۔

یہی رائے منطق کے قریب تر ہے، کیوں کہ وارث اپنے مورث کے تمام اموال و حقوق کا وارث ہوتا ہے اور خیار رویت بھی ان میں شامل ہے[۳]۔

---

(۱) تبیین الحقائق، ۴: ۳۰؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۳۳۔

(۲) الشرح الصغیر، ۳: ۱۴۵۔

(۳) الاموال ونظریۃ العقد لمحمد یوسف موسی، ۴۷۷۔ ۴۸۷۔

خیار نقد

خیار نقد سے مراد یہ ہے[1] کہ دو شخص اس شرط پر سودا کریں کہ اگر خریدار مقررہ مدت کے اندر قیمت ادا نہیں کرے گا تو معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ اگر خریدار نے مقررہ مدت کے اندر رقم ادا کر دی تو معاہدہ مکمل ہو جائے گا اور اگر ادا نہ کی تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

خیار نقد فروخت کرنے والے کے لیے بھی ہو سکتا ہے مثلاً دو شخص سودا کریں، فروخت کرنے والا قیمت وصول کر لے اور کہے کہ اگر میں نے تین دن میں تمہیں رقم واپس کر دی تو ہمارے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہو گا۔ اگر اس دوران رقم واپس کر دی تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور اگر واپس نہ کی تو مکمل ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے، امام زفر کے برعکس، استحساناً اسے جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ لوگوں کو اس قسم کے معاہدوں کی ضرورت ہوتی ہے اور در حقیقت یہ خیار شرط کی ایک قسم ہے۔ نیز ابن عمرؓ نے اسے جائز قرار دیا تھا[2] اس کی زیادہ سے زیادہ مدت امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین دن اور صاحبین کے نزدیک چار دن اور اس سے زائد وقت کے لیے بھی درست ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس خیار میں وراثت نہیں چلتی کیوں کہ یہ شخصی حق ہے، لیکن اگر فروخت کرنے والے کو رقم واپس کرنے کا اختیار تھا اور اس مدت کے دوران مر گیا تو اس کی موت سے معاہدہ مکمل ہو گیا کیوں کہ اس کے مرنے سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ وہ رقم واپس نہیں کر سکے گا۔

---

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیۃ، دفعات: ۳۱۳ ۔ ۳۱۵۔

(۲) فتح القدیر، ۵: ۱۳۲؛ الدرالمختارعلی رد المحتار، ۴: ۵۱۔

اور اگر خریدار کو قیمت ادا کرنے میں اختیار تھا اور وہ اس مدت کے دوران مر گیا تو اس کی موت سے معاہدہ باطل ہو گیا، کیوں کہ اس کی موت سے ثابت ہو گیا کہ اب وہ قیمت ادا نہیں کر سکے گا، پس معاہدہ باطل ہو جائے گا۔

بحث ۷: معاہدے کا خاتمہ

معاہدہ یا تو فسخ کرنے سے ختم ہوتا ہے یا موقوف معاہدے اجازت نہ ملنے سے ختم ہو جاتے ہیں یا موت سے فسخ ہوتے ہیں۔ فسخ سے معاہدوں کے اختتام کی کئی صورتیں ہیں اور موت سے بھی بعض معاہدے ختم ہوتے ہیں۔

فسخ کے ذریعے معاہدے کا خاتمہ

معاہدے کا فسخ: کبھی معاہدہ اپنی اصل اور ابتدا سے ہی ختم کر دیا جاتا ہے جیسا کہ خیارات کی صورت میں ہوتا ہے یعنی معاہدے کو لغو قرار دے دیا گیا اور کبھی مستقبل میں اس کے لیے جو مقررہ وقت تھا اس کے پورا ہونے سے فسخ ہوتا ہے جیسا کہ عاریت اور کرایہ داری میں اور معاہدے کے فسخ کا یہی مفہوم عوام میں مشہور ہے۔

غیر لازم معاہدوں کا فسخ واضح ہے، ہر معاہدے کے مزاج سے اس کا فسخ ثابت ہو جاتا ہے، خواہ دونوں جانب سے معاہدے غیر لازم ہوں، مثلاً امانت، عاریت، شراکت، وکالت۔ ان میں سے ہر معاہدہ فریقین میں سے جو، جب چاہے فسخ کر سکتا ہے، بشرطیکہ وکالت کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو، جیسا کہ وکالت کی بحث میں واضح کیا گیا تھا۔ یا ایک جانب سے معاہدے لازم اور دوسری جانب سے غیر لازم ہوں مثلاً رہن، کفالہ، گروی رکھنے والا گروی دینے والے کی رضامندی کے بغیر معاہدہ فسخ کر سکتا ہے اور قرض خواہ مقروض کی رضامندی کے بغیر کفالہ کا معاہدہ ختم کر سکتا ہے۔

البتہ لازمی معاہدات میں فسخ کی کئی صورتیں ہیں، جو یہ ہیں

۱۔ معاہدے کے فاسد ہونے کی وجہ سے فسخ: اگر معاہدہ فاسد ہو گیا مثلاً کسی نامعلوم شے کی خرید و فروخت کی یا متعین محدود وقت کے لیے خرید و فروخت کی تو اسے فسخ کرنا واجب ہے، خواہ فریقین اسے فسخ کریں یا قاضی کے ذریعے سے فسخ کروائیں، البتہ اگر کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے جس کے باعث معاہدہ فسخ نہ ہو سکتا ہو مثلاً خریدار نے وہ چیز آگے بیچ دی ہو یا ہبہ کر دی ہو، اس صورت میں اُسے اس دن کی قیمت ادا کرنا ہو گی جس دن اس نے اس چیز پر قبضہ کیا تھا نہ کہ وہ قیمت جس پر اتفاق ہوا تھا۔

۲۔ خیار کے سبب: جس شخص کو خیار شرط یا خیار عیب یا خیار رویت حاصل ہے وہ محض اپنے ارادے سے معاہدہ فسخ کر سکتا ہے، البتہ خیار عیب میں قبضے کے بعد حنفیہ کے نزدیک صرف باہمی رضامندی سے یا عدالتی حکم سے معاہدہ فسخ ہو سکتا ہے۔

۳۔ اقالہ کے ذریعے: اقالہ دو طرفہ رضامندی سے معاہدہ فسخ کرنے کو کہتے ہیں، جب ایک فریق اپنے معاہدے پر نادم ہو اور اس سے رجوع کرنا چاہتا ہو۔ اقالہ مستحب ہے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے، "جو کوئی معاہدہ بیع ایسے شخص سے جو معاہدہ کر کے نادم ہو گیا فسخ کر دے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کی لغزشوں سے درگزر فرمائے گا"[1]۔

---

(۱) بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں، اور حاکم نے کہا ہے کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ نصب الرایۃ، ۴: ۳۰۔

۴۔نافذ نہ کرنے کے باعث: خیار نقد کی صورت میں اگر دوسرا فریق معاہدے کو نافذ نہیں کرتا تو عدم نفاذ کی وجہ سے معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے، نیز اگر کسی آسمانی آفت (ارباب قانون کی زبان میں کسی قوۃ قاہرہ یا ہنگامی حالت) کی وجہ سے معاہدے کو نافذ کرنا محال ہو، مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں فروخت شدہ مال سپرد کرنے سے پہلے ہی تباہ ہو جائے یا حنفیہ کے نزدیک کرایہ داری کے معاہدے میں مالک، کرایہ دار یا اس چیز میں کوئی ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ کرایہ داری کا معاہدہ نافذ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً مالک اس قدر مقروض ہو گیا ہو کہ قرض ادا کرنے کے لیے کرایہ پر دی گئی چیز کو فروخت کیے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو یا کرایہ دار مفلس ہو جائے یا ایک حرفت چھوڑ کر دوسری حرفت اختیار کرلی ہو یا کسی کرایہ دار نے بستی میں حمام کرائے پر چلانے کے لیے لیا ہو لیکن بستی کی آبادی وہاں سے منتقل ہو گئی ہو تو بھی معاہدہ فسخ ہو جائے گا۔

۵۔معاہدے کی مدت ختم ہو جائے یا ضرورت پوری ہو جانے سے

مدت ختم ہونے سے یا معاہدے کا مقصد پورا ہونے سے معاہدے خود بخود بھی ختم ہو جاتے ہیں، جیسے کرایہ داری کے معاہدے کی مدت ختم ہونے سے معاہدہ ختم ہو جاتا ہے یا قرض ادا کر دینے سے رہن اور کفالہ کے معاہدے خود بخود ختم ہو جائیں گے۔ وکیل اپنی ذمہ داری پوری کر لے تو معاہدہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

موت کی وجہ سے معاہدے کا خاتمہ

معاہدے کے فریقوں میں سے کسی ایک کی موت سے کئی معاہدے ختم ہو جاتے ہیں، ذیل میں ان کے نمونے دیے گئے ہیں:

۱۔ کرایہ داری

فریقین میں سے کسی ایک کی موت سے حنفیہ کے نزدیک [۱] کرایہ داری کا معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں طرف سے لازمی معاہدہ ہوتا ہے لیکن موت کے باعث خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کے سوا دیگر فقہاء کے نزدیک [۲] اجارہ فریقین میں سے کسی ایک کی موت سے ختم ہوتا ہے نہ فسخ۔ اس اختلاف کا سبب دراصل کرایہ داری کے معاہدے کے انعقاد کی کیفیت سے متعلق ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اجارہ منافع پر معاہدہ ہے جو لحہ بہ لحہ آگے بڑھتا رہتا ہے یعنی کرایہ دار تدریجاً وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ منافع کا مالک ہوتا جاتا ہے، مالک کے مرنے کے بعد جو منافع پیدا ہوئے ہیں مرنے والا ان کا مالک نہیں ہوتا، اس لیے معاہدہ باقی نہیں رہتا۔ دیگر فقہاء کے نزدیک منافع کو معاہدے کے وقت موجود تصور کر کے معاہدہ کیا جاتا ہے اور کرایہ دار معاہدے کی رو سے یک بارگی لازمی طور پر ان کا مالک ہو جاتا ہے، اس لیے ان میں وراثت جاری ہوتی ہے جیسے سامان تجارت میں۔ پس اجارہ بھی بیع کی طرح ہے جو فریقین میں سے کسی کے مرنے سے ختم نہیں ہوتا۔ شام کے سول لاء نے اسی کو اختیار کیا ہے، دفعہ ۵۶۸۔

۲۔ رہن اور کفالہ

یہ دونوں ایک جانب یعنی قرض خواہ کی طرف سے لازمی معاہدے ہیں جو گروی رکھتا ہے یا کفیل کا مطالبہ کرتا ہے۔ اگر رہن دینے والا مر جائے تو اگر اس کے وارث چھوٹے ہوں

---

(۱) البدائع، ۴: ۲۰۱۔ ۲۲۲؛ تبيين الحقائق، ۵: ۱۴۴؛ تكملة فتح القدير، ۷: ۲۲۔

(۲) بداية المجتهد، ۲: ۲۲۷؛ الشرح الكبير للدردير، ۴: ۳۰؛ المهذب، ۱: ۴۰۶؛ المغنى، ۵: ۳۵۶۔

تو اس کے وصی کے توسط سے رہن کا مال فروخت کر کے قرض ادا کیا جائے گا اور اگر وارث بڑے ہوں تو وہ مال کے وارث ہوں گے وہ قرض ادا کر کے رہن میں دی ہوئی چیز چھڑا لیں گے[1]۔ کفالت اگر قرض سے متعلق ہو تو اصل مقروض کے مرنے سے ختم نہیں ہوتی، بلکہ دو میں سے کسی ایک طریقے سے ختم ہوتی ہے۔ یا تو قرض خواہ کو قرض ادا کر دیا جائے یا وہ قرض معاف کر دے۔ اگر ضامن مر جائے تو اس کے ترکہ سے قرض وصول کیا جائے گا، اگر کسی کی جان کا کوئی شخص ضامن ہے تو اصل کے مرنے سے اور کفیل کے مرنے سے دونوں صورتوں میں کفالہ ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ اصل شخص کو حاضر کرنا ممکن نہیں رہا[2]۔

۳۔ شرکت اور وکالت

یہ دونوں معاہدے دونوں جانبوں سے غیر لازم ہیں اور موت کے باعث ختم ہو جاتے ہیں۔ شراکت، دونوں شریکوں میں سے کسی کی بھی موت سے ختم ہو جاتی ہے، خواہ دوسرے کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو[3]۔ اسی طرح وکالت وکیل اور مؤکل میں سے کسی کی موت سے بھی ختم ہو جاتی ہے، خواہ دوسرے کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو[4]۔

---

(۱) الدرالمختار، ۵: ۳۶۹۔

(۲) البدائع، ۶: ۱۱ وبعد، ۱۳؛ الدرالمختار، ۴: ۲۶۱، ۲۸۵۔

(۳) البدائع، ۶: ۷۸؛ المبسوط، ۱۱: ۲۱۲؛ فتح القدیر، ۵: ۳۴۔

(۴) البدائع، ۶: ۳۸؛ تکملة فتح القدیر والعنایة، ۶: ۱۲۶ وبعد، المبسوط، ۱۹: ۱۳۔

۴۔ مزارعت اور مساقات[1]

ایسے معاہدے ہیں جو دونوں طرف سے غیر لازم ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ معاہدے سرے سے جائز ہی نہیں۔ شافعیہ نے مساقات کو جائز قرار دیا اور مزارعت مساقات کے تابع ہو کر جائز قرار دی۔ مالکیہ نے اس شرط پر انہیں جائز قرار دیا کہ مالک اور کام کرنے والے کا نفع میں برابر برابر حصہ ہو۔

حنابلہ اور صاحبین نے انہیں مطلقاً جائز قرار دیا ہے۔ اس رائے کی بناء پر اگر زمین کا مالک یا مزارع میں سے کوئی بھی مر جاتا ہے خواہ کام سے پہلے یا بعد، خواہ کھیتی اور پھل کے کاٹنے اور چننے کا وقت آ گیا ہو یا نہ، معاہدہ ختم ہو جاتا ہے[2]۔ اگر کھیتی پکنے سے پہلے زمین کا مالک مر جائے تو فصل کٹنے تک زمین اسی کے پاس رہنے دی جائے، اس میں فریقین کی مصلحت ہے لیکن اگر مزارع مر جائے تو اس کے وارث فصل کٹنے تک کام جاری رکھیں۔

موقوف معاہدے میں اجازت نہ ملنے سے معاہدوں کا خاتمہ

اگر اصل شخص موقوف معاہدے میں اجازت نہ دے تو معاہدہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے، جیسا کہ فضولی کے معاہدے کی بحث میں بیان ہوا۔ اگر فضولی مر گیا یا وہ شخص مر گیا جس سے فضولی نے معاہدہ کیا تھا تو اس کے بعد اس معاہدے کی اجازت دینا درست نہیں، اس صورت میں معاہدہ اجازت سے پہلے ہی ختم ہو جاتا ہے۔ نیز فضولی اپنے آپ کو ذمہ داری سے بچانے کے لیے اصل شخص کی اجازت سے پہلے معاہدہ فسخ کر سکتا ہے[3]۔

---

(۱) مزارعت: زمین کی پیداوار کی معین شرح پر زمین کی کاشت کا معاہدہ، مساقات، پھلوں کی پیداوار کی متعین شرح پر باغبانی۔

(۲) البدائع، ۶: ۱۸۵؛ الهداية، ۴: ۴۵، ۴۸؛ غاية المنتهى، ۲: ۱۸۴۔

(۳) البدائع، ۵: ۱۴۸۔ ۱۵۱۔

فصل ۵

شرعی مؤیدات

شرعی مؤیدات سے وہ احکام و تدابیر مراد ہیں جو لوگوں کو اصلی شرعی احکام کی اطاعت پر آمادہ کرتی ہیں۔ ایسے احکام ان میں شامل نہیں جو انسانی تعلقات کو منظم کرتے ہیں[1]۔

اصلی احکام وہ ہوتے ہیں جو شرعی واجبات اور ممنوعات کے تعین ونفاذ کے ذریعے انسانوں کے سماجی تعلقات کو استوار کرتے ہیں اور مستحکم روابط کی بنیاد پر ایک اخلاقی معاشرہ قائم کرنا ان احکام کا مقصد ہوتا ہے۔ ان اصلی احکام کے احترام کو ضمانت اور تحفظ فراہم کرنے کے لیے شریعت نے کچھ تائیدی احکام مقرر کیے ہیں ۔

ان تائیدی احکام کی دو قسمیں ہیں: ترغیبی اور ترهیبی

ترغیبی احکام: سے ایسے احکام مراد ہیں جو لوگوں کو شرعی احکام کے نفاذ کی ترغیب دیتے ہیں مثلاً جو شخص مسلمانوں کی جماعت کو کوئی ایسی مدد فراہم کرے جو میدان جنگ میں کامیابی کی ضمانت ہو اس کے لیے حوصلہ افزائی کے انعامات۔

ترهیبی احکام: وہ ہیں جو لوگوں کو شریعت کے اوامر ونواہی کی مخالفت سے روکنے کے لیے مقرر کیے جاتے ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں، ا مدنی مؤیدات اور دوسرے تادیبی مؤیدات۔ مدنی مؤیدات اپنی اثر آفرینی میں تادیبی مؤیدات کی بہ نسبت قوی تر ہوتے ہیں، کسی تصرف کے نتائج کو ختم کرکے اور تصرف کو بے اثر بنا کر شرعی احکام کی مخالفت سے روکنا زیادہ مؤثر طریقہ ہے۔ تادیبی مؤیدات میں اگرچہ جرائم کا قلع قمع کرنے کے لیے سخت سزائیں دی

---

(۱) المدخل الفقهی للاستاذ زرقاء، ف ۳۰۹، ۳۱۰۔

جاتی ہیں، اس کے باوجود لوگ جرائم پر جرأت کر کے نظام کو خراب کرنے اور جرائم کا ارتکاب کر کے سزائیں برداشت کرنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔

ا۔ مدنی مؤیدات

مدنی مؤیدات میں تصرف کو لغو قرار دینے کا کردار ادا کرتے ہیں جو نظام شریعت کے خلاف ہوں، یا مکمل طور پر اُسے ختم کر دیتے ہیں جسے بطلان کہتے ہیں، یا جزوی طور پر معطل کر دیتے ہیں جسے فساد کہتے ہیں یا اُسے بے اثر کرنے کی راہ پر ڈال دیتے ہیں، جسے کسی دوسرے کے مفاد کے تحفظ کے لیے توقف کہتے ہیں یا معاہدے کا لزوم ختم کر کے تخییر (اختیار) کا حکم دیتے ہیں تاکہ توازن واعتدال کے اصول کا تحفظ کیا جا سکے یا معاہدوں کے لیے حقیقی رضامندی کے حصول کی راہیں کھولی جا سکیں۔

ان چاروں مؤیدات (بطلان، فساد، توقف، اور تخییر) پر بحث گزر چکی ہے۔ یہاں ہم صرف بطلان اور فساد کے مشابہ اور مختلف پہلوؤں کے بیان پر اکتفا کریں گے۔

بطلان اور فساد میں اہم فرق

حسب ذیل تفصیل سے باطل اور فاسد کے درمیان فرق ظاہر ہو جائے گا[1]۔

ا۔ سبب: بطلان کا سبب جوہری پہلو سے نظام شریعت کی مخالفت کا وجود ہے، مثلاً معاہدے کے اساسی مقومات (معاہدہ کار، محل عقد اور معاہدے کے الفاظ) میں کوئی خلل واقع ہو جائے یا معاہدے کے انعقاد کی شرائط میں، مثلاً کسی ایسے فرد سے معاہدہ صادر ہو جو اپنے بچپن

---

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۱۳: ۲۳؛ البدائع، ۵: ۲۹۹، ۳۰۴؛ فتح القدیر مع العنایۃ، ۵: ۱۸۵ وبعد؛ ۲۷۷ وبعد، ردالمحتار لابن عابدین، ۴: ۱۰۴، ۱۳۶؛ مجمع الضمانات، ۲۱۵ وبعد۔

یا دیوانگی کے باعث معاہدہ کرنے کا اہل نہ ہو، یا محل عقد میں تصرف کی اہلیت ہی نہ ہو مثلاً رفاہ عامہ یا اوقاف کے اموال کی خرید وفروخت یا محرم عورت سے نکاح یا گواہوں کے بغیر نکاح یا متعین اشیاء سے متعلق معاہدوں میں محل عقد کو سپرد نہ کرنا مثلاً ہبہ وغیرہ میں۔

جب کہ فساد کا سبب کسی ذیلی تکمیلی پہلو سے نظام شریعت کی مخالفت کا وجود ہے۔ فساد کے کل چھ اسباب ہیں، جنہیں چار میں منحصر کیا جا سکتا ہے: جہالت فاحشہ (مکمل لاعلمی) مثلاً ریوڑ میں سے ایک غیر متعین بکری کی فروخت یا وصف میں غرر (ابہام) کا عنصر، جیسے گائے اس شرط پر فروخت کرنا کہ گابھن ہے یا اتنے رطل دودھ دیتی ہے، جمہور حنفیہ کے نزدیک (امام زفر کے سوا) اکراہ، وہ اُسے معاہدے کے لیے مفسد سمجھتے ہیں، البتہ امام زفر کے نزدیک اکراہ سے کیا ہوا معاہدہ موقوف رہتا ہے اور انہیں کی رائے وقیع اور صحیح تر ہے۔ مالی معاوضات میں کوئی مفسد شرط عائد کر دینا مثلاً خرید وفروخت، اجارہ اور شراکت میں۔ مفسد شرط سے مراد ایسی تقییدی شرط ہے تو شرعاً ممنوع ہو مثلاً محدود وقت کے لیے معاہدۂ بیع، بیع صرف میں مبادلات پر قبضہ نہ دینا اور ایسا ضرر جو محل عقد کے سپرد کرنے میں فروخت کرنے والے کو اٹھانا پڑے، مثلاً چھت میں لگا ہوا شہتیر فروخت کرنا یا ایسے کپڑے میں سے ایک گز کپڑا فروخت کرنا جسے کاٹنے سے کپڑا ضائع ہوتا ہو۔

۲۔ حکم اور اثر: باطل معاہدے پر سرے سے کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا، باطل اور معدوم برابر ہیں، اس کے نتیجے میں مثلاً معاہدہ بیع میں متبادلات کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی، باطل نکاح کے نتیجے میں جنسی تعلق جائز نہیں ہوتا، نفقہ واجب نہیں ہوتا اور وراثت نہیں ملتی۔

البتہ ان میں کچھ امور کا استثنا ہے۔ بیع باطل میں اگر فروخت شدہ مال ضائع ہو جائے اور ضائع ہونے کا کوئی بھی سبب ہو تو اس کی مثل یا قیمت ادا کرنا ہوگی جب کہ محض امانت میں

تاوان صرف اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ اس کی حفاظت میں کوتاہی کی گئی ہو یا زیادتی سے ضائع ہوگئی ہو۔

نیز باطل نکاح پر بھی بعض نتائج مرتب ہوتے ہیں بشرطیکہ اس میں جنسی تعلق قائم ہوا ہو اور وہ ہیں: اولادِ کے نسب کا ثبوت، عورت پر عدت کا وجوب، عورت کا مہر کا استحقاق۔ ان امور میں باطل نکاح زنا سے مختلف ہے۔

البتہ فاسد معاہدے پر صحیح معاہدے کے بعض آثار مرتب ہو جاتے ہیں بشرطیکہ معاہدہ نافذ ہو جائے یعنی مبادلات کی سپردگی اور قبضہ ہو جائے تو بیع فاسد میں بھی قبضے سے مبادلات میں ملکیت منتقل ہو جاتی ہے۔ اجارہ فاسد میں کرایہ دار منافع کا مالک بن جاتا ہے اور منافع سے استفادہ کرنے پر اُسے اجرت دینا پڑتی ہے لیکن بیع فاسد میں خریدار کے لیے وہ قیمت دینا ضروری نہیں جو مقرر کی گئی تھی اور جس پر اتفاق ہوا تھا بلکہ ثمن مثل یعنی اس دن کے مارکیٹ ریٹ کے مطابق قیمت ادا کرنا ہوگی۔ اسی طرح اجارہ فاسدہ میں کرایہ دار کو مارکیٹ ریٹ کے مطابق کرایہ دینا ہوگا نہ کہ معاہدے میں مقرر کیا گیا کرایہ [1]۔

یاد رہے کہ فقہ نے یہ اثرات معاہدے کے نفاذ پر مرتب کیے ہیں نہ کہ معاہدے پر۔

۳۔ فسخ کا استحقاق: باطل معاہدے کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، کیوں کہ وہ معدوم ہوتا ہے، اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں جب کہ فسخ کا تعلق ایسے معاہدے سے ہوتا ہے جو موجود ہو، مثلاً ایسا معاہدہ جس میں خیارات ہوں۔

---

(۱) مارکیٹ ریٹ پر قیمت ادا کرنا ضروری ہے لیکن وہ مقررہ قیمت سے زیادہ نہ ہو، البتہ اگر اجارہ اس وجہ سے فاسد ہوا کہ کرایہ کا تعین نہیں ہوا تھا تو اس صورت میں مارکیٹ ریٹ پر کرایہ ادا کیا جائے چاہے جتنا بھی ہو۔

فاسد معاہدہ احکام شریعت کا لحاظ کرتے ہوئے فسخ کا مستحق ہے، اُسے یا تو فریقین معاہدہ میں سے کوئی فسخ کر دے یا عدالتی حکم سے فسخ کر دیا جائے، کیوں کہ شرعاً فاسد چیز کو ختم کرنا واجب ہے اور فسخ سے فساد ختم ہو جاتا ہے[1]۔

فسخ کا حق فاسد معاہدے کے نفاذ کے بعد بھی باقی رہتا ہے، جب تک کہ فساد کا سبب ختم نہ ہو، البتہ اگر فسخ میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے تو ختم ہو جائے گا مثلاً[2]:

الف۔ جس چیز پر معاہدہ ہوا تھا وہ ضائع ہو جائے یا ضائع کر دی جائے یا اس کی شکل اور نام تبدیلی ہو جائے مثلاً گندم کا آٹا اور آٹے کی روٹی بن جائے۔

ب۔ اس چیز میں کوئی ایسا اضافہ ہو جائے جو اصل سے پیدا نہ ہوا ہو مثلاً آٹے میں گھی یا شہد ملا دیا گیا ہو یا زمین پر عمارت بنادی گئی ہو یا کپڑا رنگ دیا گیا ہو۔

رہے دوسرے اضافے مثلاً ایسا اضافہ جو اس چیز کے ساتھ متصل ہو لیکن اس کے اندر سے پیدا ہوا ہو مثلاً موٹاپا، خوب صورتی یا ایسا اضافہ جو الگ ہو لیکن اس سے پیدا ہوا ہو جیسے بچہ اور پھل یا اس سے نہ پیدا ہوا ہو مثلاً اجرت اور غلہ، تو یہ اضافے معاہدہ فسخ کرنے میں رکاوٹ نہیں ہیں۔

ج۔ جس شخص نے کسی چیز پر فاسد معاہدے کے ذریعے قبضے کے بعد کوئی تصرف کر لیا مثلاً خرید و فروخت یا ہبہ یا رہن یا وقف۔

---

(۱) البدائع، ۵: ۳۰۰۔

(۲) البدائع، ۵: ۳۰۰ ۔ ۳۰۲؛ فتح القدیر، ۵: ۲۳۱، ۳۰۲؛ ردالمحتار، ۴: ۱۳۷؛ مجمع الضمانات، ۲۱۶۔

یاد رہے کہ فساد کے باعث پیدا ہونے والا حق فسخ وراثت میں چلتا ہے۔ اگر کوئی ایک فریق مر جائے تو اس کے وارثوں کو یا دوسرے فریق کو اس کی موت کے بعد بھی معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

۴۔ باطل اور فاسد معاہدوں کے اثر کا عموم اور خصوص

بطلان کا تعلق ہر قسم کے تصرفات سے ممکن ہے خواہ قولی ہوں یا فعلی، معاہدے ہوں یا دوسرے تصرفات، مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، ہبہ، اقرار، دعویٰ، مباح چیز پر قبضہ، قیمت پر قبضہ، ہبہ کی ہوئی چیز پر قبضہ۔

البتہ فساد کا تعلق صرف ان مالی معاہدات سے ہوتا ہے جن میں باہمی ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں یا جن میں ملکیت کا انتقال ہوتا ہے[1]۔ عبادات اور عملی تصرفات اور غیر مالیاتی معاہدات مثلاً نکاح، نگران مقرر کرنے اور تحکیم سے فساد کا تعلق نہیں ہوتا۔ نیز ایسے مالیاتی معاہدے جن میں متبادل ذمہ داریاں پیدا نہیں ہوتیں اور ملکیت منتقل نہیں ہوتی مثلاً امانت رکھنا اور عاریت اور انفرادی ارادے پر مبنی تصرفات جیسے طلاق، وقف اور کسی کو ذمہ داری (قرض وغیرہ) سے بری کر دینا۔ تمام ایسے تصرفات ہیں جو یا صحیح ہوتے ہیں یا باطل۔

باطل و فاسد میں باہمی مشابہت کی وجوہ میں سے مندرجہ ذیل اہم ہیں

الف۔ باطل معاہدے میں اجازت کا کوئی فائدہ نہیں، کیوں کہ وہ معدوم ہوتا ہے، اسی طرح فاسد کا فساد اجازت سے ختم نہیں ہو جاتا، کیوں کہ معاہدہ کرنے والا نظام شریعت سے روگردانی کا اختیار نہیں رکھتا اور نہ مخالفت کو برقرار رکھنے کا مجاز ہے، لہٰذا شرعی حکم

---

(۱) المدخل الفقهي للاستاذ زرقاء، ف ۲۶۸۔

کے احترام کا تقاضا یہ ہے کہ فساد کو ختم کیا جائے، البتہ فساد کا سبب ختم کیا جا سکتا ہے جیسے مجہول چیز کو متعین کر دینا۔

ب۔ وقت گزرنے سے باطل صحیح نہیں ہو جاتا، جتنی بھی مدت گزر جائے باطل کو باطل ہی قرار دیا جائے گا کیوں کہ باطل کا کوئی قانونی وجود نہیں، اسی طرح فاسد پر بھی وقت گزرنے سے وہ درست نہیں ہوتا، جتنی بھی مدت گزر جائے وہ فسخ کا مستحق ہی رہتا ہے۔ہاں اگر اوپر مذکور موانع میں سے کوئی مانع پیش آجائے تو استثناء ہو جاتا ہے۔

۲۔ تادیبی مؤیدات (شرعی سزائیں)

شرعی احکام کی مخالفت، گناہ اور جرائم جنہیں شریعت نے حرام کیا ہے کا ارتکاب دنیوی اور اخروی سزا کا موجب ہے۔

دنیوی سزائیں دو طرح کی ہیں:

ا۔ مقرر سزائیں (حدود): ان سے وہ سزائیں مراد ہیں جن کی نوعیت اور مقدار شریعت نے مقرر کر دی ہے اور وہ ہیں قصاص اور پانچ حدود (حد زنا، حد قذف، حد سرقہ، حد حرابہ، شراب نوشی اور نشہ آور اشیاء کے استعمال پر حد)[1]۔

---

(۱) قصاص: جدید تعبیر میں قتل کی سزا، حد قذف اور شراب نوشی کی حد: اسی کوڑے ہیں، ایسے کوڑے سے مارا جائے جس میں گانٹھ نہ ہو، سارے بدن پر مارے جائیں، ایسے حصوں کے سوا جن پر مارنے سے مرنے کا اندیشہ ہو۔ حد زنا غیر شادی شدہ کے لیے سو کوڑے اور شادی شدہ محصن کے لیے رجم ہے، چوری کی حد: گٹے سے ہاتھ کاٹنا اور حرابہ کی حد: قتل یا سولی پر چڑھانا یا مخالف سمت سے ہاتھ اور پاؤں کاٹنا یا جلاوطن کرنا ہے اور محارب کے جرم کے مناسب کوئی ایک سزا دی جائے۔

۲۔ جو سزائیں مقرر نہیں ہیں (تعزیرات) ان سے وہ سزائیں مراد ہیں جن کی نوعیت اور مقدار شریعت نے مقرر نہیں کی بلکہ ان کی نوعیت اور مقدار کو حکام کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے تاکہ وہ مجرم اور جرم کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے جس قدر مصلحت سمجھیں سزا دے دیں۔

حدود یا مقرر سزاؤں کو مقرر کرنے کی مصلحت یہ ہے کہ لوگوں کو قابلِ سزا جرائم کے ارتکاب سے روکا جائے، اور معاشرے کو فساد سے بچایا جائے، انسان کو گناہوں کے آثار سے پاک کیا جائے اور مجرم کی اصلاح کی جائے۔

ابن تیمیہ [۱] اور ابن القیم [۲] کہتے ہیں، یہ اللہ کی حکمت اور رحمت کا تقاضا ہے کہ اس نے ان جرائم پر جو بعض انسان دوسرے انسانوں کے خلاف ان کی جان، مال اور عزت کو نقصان پہنچانے کے لیے کرتے ہیں مثلاً قتل کرنا، زخمی کرنا، تہمت لگانا، چوری کرنا، ان جرائم کی سزائیں مقرر کی ہیں اور ان جرائم سے روکنے والی سزاؤں کا انتہائی محکم حکم دیا ہے اور اس کامل اور مکمل انداز میں انہیں مقرر کیا کہ وہ جرائم سے روکنے میں مؤثر کردار ادا کرتی ہیں۔ ہر جرم پر اس کے مناسب سزا مقرر کر دی اور یہ سزائیں چھ اصولوں پر مشتمل ہیں، قتل کرنا، عضو کاٹنا، کوڑے لگانا، جلاوطن کرنا، مالی جرمانہ اور تعزیر۔

جن جرائم پر بدنی سزائیں دی جاتی ہیں ان کی تعداد تیرہ ہے
قتل کرنا، زخمی کرنا، زنا، تہمت لگانا، شراب نوشی، چوری، بغاوت، [۳] حرابہ، مرتد

---

(۱) ان کا رسالہ قیاس میں، ص ۸۵؛ السیاسة الشرعیة، ۹۸۔

(۲) اعلام الموقعین، ۲: ۹۵؛ ۱۰۷ وبعد۔

(۳) بغاوت: کسی حکم شرعی کی نص میں تاویل کے ذریعے قوت و شوکت کے ساتھ مسلمان جماعت کے خلاف سرکشی کرکے حکومت اور اقتدار حاصل کرنے کی کوشش کرنا اور کسی شہر میں قلعہ بند ہو

ہونا، زندیق ہونا، اللہ، انبیاء اور فرشتوں کو گالیاں دینا، جادو کرنا، نماز اور روزے چھوڑنا۔

ان سزاؤں کا مقصد نہ تو ظلم و وحشت ہے نہ عبرت کا نمونہ بنانا اور نہ مجرم کو عذاب میں مبتلا کرنا ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کی رائے ہے۔ کیوں کہ یہ ایسے جرائم ہیں جو معاشرے کی بنیاد تک کو ہلا دیتے ہیں، اور یہ سزائیں مجرم اور اس جیسے دوسرے لوگوں کو جرم سے روکنے کا سبب، جرائم کا قلع قمع کرنے کا باعث اور مجرموں کو تتر بتر کرنے کا ذریعہ اور معاشرتی امن وسکون بحال کرنے کا وسیلہ ہیں۔

شرعی سزاؤں نے سعودی عرب میں ایسا امن پیدا کر دیا ہے کہ دنیا میں کسی ملک میں جہاں قید اور جیل خانوں کے انسانوں کے بنائے ہوئے سزا کے قوانین رائج ہیں اس طرح کا امن وامان نہیں ہے۔

انسانیت سے محبت کے نام پر مجرموں کو سزاؤں سے بچانے کے لیے کئی لوگ آہ وزاری کر رہے ہیں لیکن دوسری طرف وہ یہ نہیں دیکھتے کہ مجرم انسان نے پورے معاشرتی امن کو تہ وبالا کر دیا ہے۔ مجرموں کی حوصلہ افزائی سے گھروں، عورتوں اور بچوں کی زندگی اجیرن ہو جاتی ہے اور دنیا گوناگوں جرائم کی آماج گاہ بن جاتی ہے۔

تاریخ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اسلامی معاشرے میں جب بھی شرعی حدود کا نفاذ کیا گیا، معاشرہ امن وسکون کا گہوارہ بن گیا اور ہر شخص کی جان، مال اور عزت محفوظ ہو گئی بلکہ

جانا اور مسلم انقلاب منظم کرنا اور اس شہر میں اپنے احکام نافذ کر دینا، جیسا کہ خوارج نے کیا تھا۔
حرابہ: شاہراؤں پر ڈاکے ڈالنا تاکہ لوگوں سے زبردستی ان کے مال چھینے جائیں اور انہیں بغیر کسی تاویل کے اعلانیہ قتل کیا جائے۔

پورے نظام کو تحفظ مل گیا، حتی کہ مجرم خود اس امر کی کوشش کرتے تھے کہ ان پر حد جاری ہو جائے تاکہ وہ پاک ہو جائے اور ان کے گناہ دھل جائیں۔

یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ قصاص اور حدود میں جرم کے ثبوت کے لیے اسلام نے سخت ترین شرائط مقرر کی ہیں[۱] جن کی کوئی نظیر جدید قانون سازوں کے ہاں نہیں ملتی۔ بلکہ حدود اور قصاص شبہات کے باعث ساقط ہو جاتے ہیں۔ حدیث نبویؐ پر عمل کا تقاضا یہی ہے کہ "حدود کو شبہات کی وجہ سے ساقط کر دو" فقہاء نے ایسے شبہات میں جن کی وجہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں بہت بڑی وسعت پیدا کر دی ہے۔ حتی کہ صرف شبہ کا دعویٰ مثلاً جس شخص پر زنا کی تہمت ہو وہ اس عورت کے بیوی ہونے کا دعویٰ کرے تو حد ساقط ہو جائے گی۔ نیز اگر حد قائم کرنے کے دوران مجرم بھاگ جائے تو حد ساقط ہو جائے گی[۲]۔

مجرموں کے ساتھ سختی کا برتاؤ معاشرے کے لیے عمومی رحمت کا باعث ہے حتی کہ معاشرہ جرائم اور اس کے تباہ کن خطرات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ چند مجرموں کی قربانی اس صورت حال سے کم تکلیف دہ ہے کہ انہیں کھلا چھوڑ دیا جائے اور ہزاروں بے گناہ لوگوں کی زندگیاں ان کے باعث خطرے میں ہوں۔

---

(۱) چوری میں بارہ سے زائد شرائط ہیں۔ زنا کے ثبوت کے لیے چار آزاد عادل مردوں کی گواہی شرط ہے جو جرم کو اس طرح دیکھیں کہ اس میں کوئی شبہ نہ ہو۔ قتل میں بھی متعدد شرائط ہیں جن کے باعث قصاص کا حکم دیا جاتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اسلحہ سے قتل کیا جائے۔

(۲) الدرالمختار، ۳: ۱۵۸ وبعد۔

اسلامی شریعت در حقیقت لوگوں کے ساتھ رحمت کا برتاؤ کرنے والی شریعت ہے اور اللہ تعالیٰ کو زیادہ بہتر معلوم ہے کہ مجرموں کے خطرے سے کس طرح نمٹا جائے اور کس طرح ان کا علاج کیا جائے کیوں کہ وہ ان کے لیے بھی رحیم ہے۔

ان اسباب کی بناء پر اسلامی معاشرے میں حدود کا نفاذ بہت کم تعداد میں لوگوں پر ہوتا ہے حتیٰ کہ سعودی عرب میں سال بھر میں ایک دو سے زیادہ افراد کے ہاتھ چوری میں نہیں کاٹے جاتے۔

غیر متعین سزائیں یا تعزیرات: ان سے مراد وہ سزائیں ہیں جو ہر ایسے جرم، گناہ، اور اذیت پر مقرر ہیں جن میں حد نہیں ہے، خواہ وہ جرم زبان سے ہو یا عمل سے یا اشارے سے۔ خواہ جرم کا تعلق احکام دین کی بے حرمتی سے ہو یا معاشرتی فساد سے مثلاً بلا عذر رمضان کے مہینے میں کھانا پینا، نماز نہ پڑھنا، لوگوں کے راستے میں گندگی پھینکنا، دین کا مذاق اڑانا، عام آداب میں خلل ڈالنا، یا کسی کے شخصی حق کے سلسلے میں زیادتی کرنا مثلاً گالی گلوچ، مار پیٹ اور ایذا رسانی کرنا، دھوکا، فریب اور حیلہ سازی وغیرہ کرنا۔

تعزیر کی مختلف صورتیں ہیں مار پیٹ، قید کرنا، کوڑے لگانا، جلاوطن کرنا، ڈانٹ ڈپٹ کرنا اور مالی جرمانہ کرنا، وغیرہ، لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اس اعتبار سے حاکم یہ دیکھے کہ کون سی سزا کس شخص کو جرم سے روکنے میں مؤثر ہو سکتی ہے حتیٰ کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سیاستاً قتل کرنا بھی جائز ہے۔

ہر دور میں تعزیری سزا کا تعین حکومت کے سپرد رہا ہے، حکومتیں قاضیوں کے لیے ایسے ادارے بناتی ہیں جن کے ذریعے وہ مصلحت کے مطابق سزاؤں کا نفاذ کرتے ہیں۔ دور حاضر کی اکثر سزائیں تعزیرات کے ضمن میں آتی ہیں۔ حدود و قصاص کے پہلو بہ پہلو تعزیری

سزاؤں کے بارے میں قانون سازی کرنے میں، جیسا کہ آج کے دور کا رجحان ہے، کوئی حرج نہیں۔ تعزیر کو ہر زمانے میں ایسی بنیاد قرار دیا جاتا ہے جسے نافذ کرنا مصلحت کا تقاضا ہو اور جس کے ذریعے سزا کا مقصد حاصل ہو۔ ہر سزا میں کم از کم اور زیادہ سے زیادہ حد مقرر کرنا اور فیصلہ ہو جانے کے بعد اس کے نفاذ میں توقف کرنا در حقیقت تعزیرات میں نرمی اور معافی کی مختلف صورتیں ہیں۔

جرم و سزا میں حکم کی بنیاد شریعت ہے: مسلم فقہاء نے بہت پہلے سے یہ قاعدہ مقرر کیا: نص کی تصریح بغیر کوئی کام نہ جرم ہے نہ اس پر کوئی سزا دی جا سکتی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے مزید دو قاعدے مقرر کیے۔

۱۔ نص آنے سے پہلے عقلاء کے افعال کے بارے میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔

۲۔ افعال، اقوال اور اشیاء میں اصل اباحت (مباح ہونا) ہے۔

ان دونوں قاعدوں کی اصل یہ ارشادات ربانی ہیں: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً، الاسراء ۱۷: ۱۵ (ہم کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہ بھیج دیں)۔ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ، القصص، ۲۸: ۵۹ (ہم اس وقت تک بستیوں کو تباہ نہیں کرتے جب تک ان کے مرکزی مقام پر کوئی رسول نہ بھیج دیں جو انہیں ہماری آیات پڑھ کر سنائے)۔ رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ، النساء، ۴: ۱۶۵ (بشارت دینے والے اور ڈرانے والے رسول تاکہ رسولوں کی بعثت کے بعد لوگوں کے لیے اللہ کے سامنے پیش کرنے کو کوئی حجت نہ رہے)۔

ان نصوص سے قطعی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وضاحت کے بغیر کسی امر کو جرم نہیں قرار دیا جا سکتا اور خبر دار کیے بغیر کسی کو سزا نہیں دی جا سکتی۔ پس دور جاہلیت میں جن جرائم کا ارتکاب ہوا تھا خواہ کسی کو ناجائز قتل کر دیا گیا یا اور کوئی جرم ان پر سزا نہیں دی گئی۔

قرآن حکیم، سنت نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم اور کتب فقہاء نے وضاحت و تفصیل سے دنیا میں سرزد ہونے والے گناہوں، معاصی اور جرائم بیان کر کے لوگوں پر ان کی مقررہ سزائیں سنادی ہیں اور اب کسی مسلمان مرد اور عورت کا یہ عذر قبول نہیں کیا جا سکتا کہ اُسے شرعی احکام کا علم نہیں تھا۔ ہر شخص کی ذمہ داری ہے کہ وہ بقدر ضرورت علم حاصل کرے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "حصول علم ہر مسلمان کا فریضہ ہے" تعلیم و تعلم میں کوتاہی ایک ایسا جرم ہے جو تعزیری سزا کا موجب ہے۔

شرعی احکام پر عمل خواہ ان کا تعلق جرم و سزا سے ہو یا دیوانی معاملات سے حکومت اور افراد سب پر واجب ہے، شریعت سے بے رُخی بہت بڑا گناہ اور جرم عظیم ہے۔ شرعی احکام کا نفاذ نہ تو مشکل ہے اور نہ یہ کہنا درست ہے کہ دور حاضر کے حالات سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ شریعت سے اعراض کی بنیاد توہمات، خود اعتمادی کی کمی، دور حاضر کے اداروں کی فتنہ سامانی کے سوا کچھ نہیں۔ درحقیقت یہ شریعت اسلامی پر ظلم ہے۔

بلاشبہ اسلامی احکام کا نفاذ ایک مکمل اسلامی معاشرے کا متقاضی ہے جو اسلامی عقیدے، عبادات اور اخلاق پر مشتمل ہو۔ ضروری ہے کہ حکومت کے دستوری، تنظیمی، تعلیمی اور اعلامی ادارے روح اسلام اور اسلامی اداروں اور آداب کی تشکیل کی طرف متوجہ ہوں تاکہ اللہ کے احکام کی قبولیت اور عقیدے، قناعت، محبت اور احترام کی فضاء پیدا کرنے کے لیے ماحول ساز گار ہو جائے۔

فصل ۶

نظریہ ٔ فسخ

☆ لغت اور اصطلاح میں 'فسخ کی تعریف

☆ **ملتے جلتے الفاظ**: انفساخ، خلع، طلاق، ابطال، فساد

☆ فسخ کا اجمالی حکم اور اس کی دلیل

☆ معاہدے کے فسخ کی شرائط

☆ فسخ کے اسباب

☆ فسخ کی اقسام

۱۔ باہمی رضامندی سے فسخ (اقالہ) عدالتی فیصلے سے فسخ اور شرعی حکم سے فسخ۔

۲۔ معاہدے کے دوسرے فریق کے اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرنے کے نتیجے میں فسخ

۳۔ خیار کے باعث فسخ (فسخ اور معاہدے کو لازم کرنے والی قوت)

۴۔ غیر معمولی عذر کے باعث فسخ

۵۔ معاہدے کی تنفیذ ناممکن ہونے کی وجہ سے فسخ (فسخ اور مال کے ضائع ہونے کی ذمہ داری)

۶۔ افلاس، تنگ دستی اور ٹال مٹول کے باعث فسخ

۷۔ بطلان یا فساد یا نکاح میں کسی فریق کے ارتداد کے باعث فسخ

۸۔ باہمی رضامندی سے فسخ اور عدالتی فیصلے کے ذریعے جبری فسخ

۹۔ موقوف معاہدے میں اجازت نہ ملنے کی وجہ سے فسخ

۱۰۔ استحقاق کے سبب فسخ

لغت اور اصطلاح میں فسخ کی تعریف

لغت میں فسخ سے مراد کمی یا الگ الگ کرنا، زبیدی کی تاج العروس شرح القاموس(1) میں ہے۔ فسخ کے معنی ہیں عقل اور بدن میں کمزوری، جہالت، پھینک دینا، رائے کی خرابی۔ فسخ سے مراد کسی شے کو توڑ دینا۔ فسخ الشي يفسخه فسخاً، فانفسخ کا مطلب ہے اس نے کوئی چیز توڑ دی اور وہ ٹوٹ گئی۔ فسخ کا ایک معنی الگ الگ کرنا۔ جب کسی چیز کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز فسخ کر دی۔ مجازی طور پر کہا جاتا ہے کہ معاہدہ ٹوٹ گیا یا بیع اور نکاح ٹوٹ گئے۔ اس نے فلاں چیز فسخ کر دی یعنی توڑ دی۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کے لیے حج کا فسخ رخصت تھی اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے پہلے حج کی نیت کی پھر اُسے توڑ کر عمرہ بنا دیا اور حلال ہو گئے پھر حج کا احرام باندھا اور یہ حج تمتع یا اس کے قریب قریب ہو گیا۔

اصطلاح میں فسخ: کا مطلب ہے معاہدے کا بندھن کھول دینا(2) یا اس سے مراد معاہدے کے حکم کو اس طرح اصل سے ختم کر دینا گویا وہ حکم تھا ہی نہیں(3)۔ پس، فسخ کا لفظ کبھی سرے سے معاہدہ ختم کرنے کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے(4)۔ جیسا کہ خیارات کے سبب معاہدوں کا خاتمہ اور کبھی مستقبل میں معاہدہ ختم کرنے کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ جائز یا

---

(1) تاج العروس، ۲:۲۷۳۔

(2) الاشباه والنظائرلابن نجیم، ۳۳۸، الاشباه والنظائر للسیوطی، ۳۱۳۔

(3) البدائع، ۵:۱۸۲۔

(4) تبيين الحقائق للزيلعی، ۴:۱۹۷۔

غیر لازم معاہدہ کے فسخ کی صورتوں میں۔ جب کوئی معاہدہ مکمل ہو جائے تو وہ صرف ان صورتوں میں فسخ ہوتا ہے جن کا ہم آئندہ ذکر کریں گے مثلاً خیارات، اقالہ، قبضے سے پہلے مال تجارت کا ضائع ہو جانا، معاہدہ کا لازمی نہ ہونا، اور فسخ معاہدہ کرنے والے یا کسی دوسرے کے ذریعے مکمل ہوتا ہے اور اس کے بعد معاہدے کے دونوں فریق اس اصلی حالت کی طرف لوٹ جاتے ہیں جس پر وہ معاہدے سے پہلے تھے۔ مثلاً خرید و فروخت کے معاہدے میں جس چیز کا سودا ہوا تھا وہ بیچنے والے کے پاس واپس چلی جاتی ہے اور قیمت خریدار کے پاس واپس چلی جاتی ہے۔ اگر نکاح کا معاہدہ قاضی کے فیصلے سے فسخ ہو جائے تو میاں بیوی میں نکاح کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہو جاتے ہیں۔

سیوطی کہتے ہیں کہ فسخ کی صورتوں میں ایسی ایسی باتیں گوارا کر لی جاتی ہیں جو معاہدوں میں قبول نہیں کی جاتیں، یہی وجہ ہے کہ فسخ کو قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ (یعنی فسخ یک طرفہ ہو جاتا ہے) نیز فسخ میں ایسی شرائط لگائی جا سکتی ہیں جو معاہدوں میں نہیں لگائی جا سکتیں[1]۔

ملتے جلتے الفاظ: انفساخ، خلع، طلاق، ابطال اور فساد

انفساخ: معاہدے کی تحلیل (یعنی معاہدے کے فریقین کے درمیان موجود رابطہ ختم کر دینا) کے لیے فسخ اور انفساخ دونوں مستعمل ہیں، البتہ معاہدے کا فسخ کبھی ارادے اور رضامندی سے وجود میں آتا ہے اور کبھی کوئی ایک فریق قاضی کے ذریعے فسخ کرواتا ہے، پس فسخ کبھی باہمی رضامندی سے ہوتا ہے اور کبھی عدالتی حکم سے جب کہ انفساخ کسی طبعی

---

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۳۱۸۔

حادثے کے باعث پیش آتا ہے، جب کہ معاہدے کو نافذ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً دونوں مبادلات میں سے کوئی ایک ضائع ہو جائے۔

جب کسی معاہدے کو نافذ کرنا ممکن نہ ہو تو وہ معاہدہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے، خواہ دائمی معاہدہ ہو یا عارضی اور متعین وقت کے لیے[1] مثلاً کرایہ داری کا معاہدہ خود بخود ختم ہو جائے گا جب وہ چیز باقی نہ رہے جس پر اجارہ ہوا تھا، اسی طرح اگر جو مال فروخت کیا گیا وہ خریدار کو سپرد کرنے سے پہلے مکمل طور پر تباہ ہو جائے تو خرید و فروخت کا معاہدہ ختم ہو جائے گا، کیوں کہ اس مال کے ضائع ہونے کے بعد اُسے خریدار کے حوالے کر کے معاہدہ مکمل کرنے کی کوئی صورت نہیں اور اگر وہ چیز جزوی طور پر ضائع ہو جائے تو معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔ فریقین میں سے کسی ایک کی موت سے شراکت، مضاربت، مزارعت اور مساقات کے معاہدے خود بخود ختم ہو جاتے ہیں، کیوں کہ یہ معاہدے لحہ بہ لحہ تجدید پذیر نتائج و آثار کی عملی ذمہ داریاں پیدا کرنے کا سبب ہیں۔ یہ ذمہ داریاں معاہدے کی بقاء سے باقی رہتی ہیں۔ کیوں کہ ان میں شخصی حوالے کے قابل لحاظ اثرات موجود ہیں، جیسا کہ محل عقد کی بقاء میں ہوتے ہیں[2]، پس مذہب حنفی میں فریقین میں سے کسی ایک کی وفات سے یہ معاہدے فسخ ہو

---

(۱) جاری رہنے والے معاہدے: وہ ہیں جن کا نفاذ طویل عرصے تک جاری رہے، اور مدت ان کے نفاذ میں ایک بنیادی عنصر ہو مثلاً اجارہ، عاریت، شرکت عقد اور وکالت (المدخل الفقہی للاستاذ زرقاء، ف ۲۴۷) یا ایسے معاہدے جن میں مدت کا وجود ایک جوہری عنصر ہو جس سے محل عقد کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہو، الوسیط للسنہوری، ا/ف ۶۵، ص ۱۶۶۔

(۲) المدخل الفقہی العام للاستاذ مصطفی زرقاء، ف ۳۰۳۔

جاتے ہیں جب کہ جمہور ائمہ کے مذہب میں کسی ایک فریق کی موت سے یہ معاہدے فسخ نہیں ہوتے، کیوں کہ یہ بھی خرید وفروخت کے معاہدے کی طرح لازمی معاہدے ہیں۔

قرافی نے فسخ اور انفساخ کے مذکورہ فرق کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے

فسخ: دونوں مبادلات اپنے اپنے اصلی مالکوں کو لوٹا دینا اور **انفساخ:** دونوں مبادلات کا اپنے اپنے اصلی مالکوں کی طرف لوٹ جانا ہے۔ فسخ، فریقین کا اپنا عمل ہے یا اگر وہ حرام معاہدہ کریں تو قاضی کا فیصلہ ہے، جب کہ انفساخ مبادلات کی صفت ہے، پہلا شرعی سبب ہے اور دوسرا شرعی حکم ہے[۱] اس سے واضح ہوتا ہے کہ فسخ باہمی رضامندی اور عدالتی حکم دونوں طریقوں سے ہوتا ہے جب کہ انفساخ، مبادلات کے ضائع ہونے کی صورت میں ان کی تلافی کی ذمہ داری کا نام ہے۔

خلع: خلع لغت میں اتارنا، کھینچنا اور ازالہ کرنا اور عرف میں ("خا" کی پیش کے ساتھ) نکاح کے تعلق کا ازالہ ہے۔ اصطلاح اور فقہ میں خلع، ملک نکاح کا ازالہ ہے جو عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے بشرطیکہ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ کے ساتھ ازالہ کیا جائے[۲]۔ خلع کے لیے عدالتی کارروائی کی ضرورت نہیں بلکہ شوہر کا خلع کے الفاظ استعمال کرنا کافی ہیں مثلاً اپنی بیوی سے یوں کہے: میں اتنے پر تجھے خلع دیتا ہوں اور عورت اُسے قبول کرلے۔ خلع جمہور کے نزدیک طلاق بائن ہے۔ حنابلہ کی مستند کتب میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اگر خلع یا فدیہ وغیرہ کے الفاظ استعمال کیے یا طلاق کے کنائے کے الفاظ استعمال کیے اور طلاق کی نیت

---

(۱) الفروق، فرق، ۱۹۵؛ قاعدۃ الفسخ وقاعدۃ الانفساخ، ۳: ۲۶۹۔

(۲) یہ حنفیہ کی تعریف ہے (الدرالمختار، ۲: ۷۶۶؛ فتح القدیر، ۳: ۱۹۹) دوسرے مذاہب میں دوسری تعریفیں بھی ہیں، (دیکھیے: خلع)۔

کی تو طلاق واقع ہو گی اور اگر صراحتاً خلع کے الفاظ استعمال کیے مثلاً میں نے خلع کیا یا نکاح فسخ کیا یا فدیہ مقرر کر دیا، یا کنایہ کے الفاظ استعمال کیے جیسے میں نے تجھے الگ کر دیا یا بری کر دیا یا علیحدہ کر دیا اور طلاق کی نیت نہیں کی تو یہ فسخ ہو گا۔ اس سے شوہر کو حاصل طلاق کی تعداد کم نہیں ہو گی۔

خلع کا لفظ نکاح کا رابطہ ختم کرنے کے ساتھ مختص ہے اور اوپر مذکور تفصیل اور اختلاف کی روشنی میں یہ طلاق ہے یا فسخ ہے۔ فسخ کا لفظ خلع کی بہ نسبت عام ہے، فسخ معاہدے کے تعلق کا خاتمہ ہے خواہ معاہدہ خرید و فروخت کا ہو، نکاح کا یا کوئی اور نیز خلع باہمی رضامندی سے ہوتا ہے جب کہ فسخ ممکن ہے باہمی رضامندی سے ہو اور ممکن ہے عدالتی فیصلے سے۔

طلاق: لغت میں طلاق کا مفہوم مطلقاً پابندی اُٹھا دینا ہے، کہا جاتا ہے اطلق الفرس (گھوڑے کو کھلا چھوڑ دیا)۔ شریعت میں طلاق سے مراد ہے نکاح سے ثابت ہونے والی پابندی اُٹھا دینا[1]۔ میاں بیوی کی علیٰحدگی کی دو قسمیں ہیں: فسخ اور طلاق، فسخ اگر میاں بیوی کی رضامندی سے ہو تو خلع ہے، کبھی فسخ قاضی کے فیصلے سے ہوتا ہے۔

عدالتی فیصلے کے نتیجے میں تفریق کبھی طلاق ہوتی ہے جیسے شوہر کے اخراجات نہ دینے کے باعث تفریق یا ایلاء، یا ایک سے زائد بیویوں میں عدم مساوات یا شوہر کی طویل غیر حاضری یا قید یا ناروا سلوک کے باعث تفریق۔ کبھی تفریق معاہدہ نکاح کا کلیتاً فسخ ہوتی

(۱) انیس الفقہاء فی تعریفات الالفاظ المتداولة بین الفقہاء للشیخ قاسم القونوی، ۱۵۵۔

ہے۔ مثلاً معاہدہ نکاح فاسد ہوا ہو، جیسے مرتد ہونے کے باعث کہ میاں بیوی میں سے ایک مسلمان ہو اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تنگ دستی کے باعث۔

حنفیہ کے نزدیک طلاق اور فسخ میں فرق: طلاق معاہدہ نکاح کا اس طرح اختتام ہے کہ سابقہ حقوق مثلاً مہر وغیرہ بحال رہتے ہیں اور مرد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے سکتا ہے، طلاق اسی معاہدہ نکاح میں دی جاسکتی ہے جو صحیح ہو۔

فسخ، معاہدے کو اصل سے ختم کر دینا اور توڑ دینا یا اس کا تسلسل ختم کر دینا ہے، اس میں طلاق کی تعداد کا حساب نہیں ہوتا اور بالعموم فسخ نکاح عقد فاسد یا غیر لازم میں ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فسخ تین اعتبار سے طلاق سے مختلف ہے:

۱۔ دونوں کی حقیقت مختلف ہے: فسخ میں معاہدہ اپنی اساس سے ختم ہو جاتا ہے اور جس بنیاد پر معاہدہ استوار ہوتا ہے وہ بنیاد ہی منہدم ہو جاتی ہے، بیوی حرام ہو جاتی ہے۔ جہاں تک طلاق کا تعلق ہے تو اس سے معاہدۂ نکاح ختم ہو جاتا ہے لیکن تین طلاقوں سے پہلے بیوی حرام نہیں ہوتی۔

۲۔ ہر ایک کے اسباب الگ الگ ہیں: فسخ یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے غیر معمولی حالات پیش آجاتے ہیں جو معاہدہ نکاح کے منافی ہوتے ہیں یا معاہدہ کے ساتھ ایسے حالات منسلک ہوتے ہیں جن کی وجہ سے معاہدہ اصل میں لازم نہیں ہوتا۔

غیر معمولی حالات کی مثالیں: بیوی کا مرتد ہو جانا یا اسلام قبول کرنے سے انکار کر دینا یا بیوی اور اس کی ماں یا بیٹی سے جنسی تعلق۔

معاہدے سے منسلک حالات کی مثالیں: میاں بیوی میں سے کسی ایک کو حاصل شدہ خیار بلوغ، ایسی عورت کے اولیاء کا خیار جس نے غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر نکاح کرلیا ہو ان صورتوں میں معاہدہ لازم نہیں ہوتا۔

طلاق کی بنیاد صحیح اور لازم عقد پر ہی ہو سکتی ہے اور یہ شوہر کے حقوق میں سے ایک حق ہے، اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو معاہدہ نکاح کے اس کے لزوم کے منافی ہو۔

۳۔ دونوں کے اثرات مختلف ہیں: فسخ کی وجہ سے شوہر کے استحقاق طلاق میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی جب کہ طلاق کے باعث اس کے استحقاق طلاق میں کمی واقع ہو جاتی ہے، ایک طلاق دینے کے بعد صرف دو طلاق اور دے سکتا ہے۔

اگر فسخ کی وجہ سے میاں بیوی میں جدائی ہوئی ہو تو اس کی عدت کے دوران طلاق نہیں دی جا سکتی، البتہ اگر جدائی مرتد ہونے یا اسلام لانے سے انکار کی وجہ سے ہوئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک زجر و عقوبت کے طور پر طلاق دی جا سکتی ہے، جب کہ طلاق کی عدت کے دوران دوسری طلاق دی جا سکتی ہے اور اس پر نکاح کے کئی احکام کا دارومدار ہے۔ نیز اگر فسخ نکاح جنسی تعلق سے پہلے ہو گیا تو عورت کو مہر نہیں دے گا جب کہ جنسی تعلق سے پہلے دی گئی طلاق میں اگر مہر مقرر تھا تو عورت کو نصف مہر دیا جائے گا اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو وہ متاع (ہدیہ کی صورت میں معاوضہ) کی مستحق ہو گی۔

ابطال: باطل لغت میں حق کے متضاد کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ ابطال، اصطلاح کسی رکن یا محل عقد میں کسی خرابی کے باعث معاہدے کے باطل ہونے کو کہتے ہیں۔ باطل عقد وہ ہے جس کے کسی رکن یا محل عقد میں کوئی خرابی ہو یا ایسا معاہدہ جو اپنی اصل یا اپنے وصف کے

باعث شرعاً درست نہ ہو[1]۔ اس کی وجہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی، مثلاً فریقین میں سے کسی ایک کی اہلیت معاہدہ کرنے کی نہ ہو، مثلاً دیوانہ یا بے شعور ہو یا سمجھ دار تو ہو لیکن ایسا معاہدہ کیا گیا ہو جس میں سراسر اس کا ضرر ہو یا معاہدے کے الفاظ درست نہ ہوں یا محل عقد ایسا نہ ہو کہ وہ شریعت کی رو سے معاہدہ قبول کرنے کے قابل ہو، مثلاً ایسی شے کی خرید و فروخت جو مال نہ ہو، یا مال تو ہو لیکن قیمتی نہ ہو مثلاً سوَر، شراب، مچھلی پانی میں یا رفاہ عامہ کے اموال کی خرید و فروخت مثلاً شارع عام، ہسپتال یا مسجد کے کسی حصے کی خرید و فروخت یا ایسا معاہدہ جس کی ایسی شے قیمت کے طور پر مقرر کی گئی ہو جو سرے سے مال ہی نہ ہو مثلاً مردار، یا ایسی شے ہو جو تمام لوگوں کے لیے مباح ہے یا اپنی کسی محرم عورت سے نکاح کر لینا یا ایسی عورت سے جو ابھی عدت میں ہو یا کسی دوسرے کی بیوی ہو، یہ تمام معاہدے باطل ہیں۔ کیوں کہ شریعت میں ان معاہدوں کی ممانعت کا تعلق اصل معاہدے سے ہے یعنی معاہدے کے الفاظ میں یا معاہدہ کار میں یا محل عقد میں کسی خامی سے۔

باطل کا حکم: باطل کا حکم یہ ہے کہ باطل معاہدہ سرے سے منعقد نہیں ہوتا، اگرچہ صورتاً معاہدہ ہوتا ہے لیکن اس پر کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا، اس کی وجہ سے سرے سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی، کیوں کہ ایسا معاہدہ کسی حالت میں موجود ہی نہیں ہوتا اور نہ کبھی صحیح

---

(۱) اصل عقد سے مراد وہ امور ہیں جو رکن (یعنی الفاظ) اہلیت اور محل عقد سے متعلق ہیں اور وصف سے مراد وہ امور ہیں جو معاہدے سے غیر جوہری تعلق رکھتے ہیں جیسے محل عقد کے بارے میں یا قیمت کے متعلق علم یا کوئی ایسا عارضی وصف جو معاہدے کے ساتھ مل گیا ہو لیکن شرعاً اس سے ممانعت ہو مثلاً مال معاہدہ یا قیمت کے بارے میں علم نہ ہو یا قیمت مال متقوم نہ ہو۔

ہو سکتا ہے، کیوں کہ معاہدے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معاہدے کی تشکیل کے ارکان میں سے کوئی ایک رکن موجود نہیں ہے۔

فسخ کا تعلق ایسے معاہدے سے ہوتا ہے جو حقیقتاً صحیح معاہدہ ہو اور منعقد ہو گیا ہو اور اس کی وجہ سے فریقین مبادلات کے مالک ہو گئے ہوں۔

البتہ ابطال اور فسخ کا یہ نتیجہ یکساں ہے کہ ان کے بعد دونوں فریق اپنی اصل حالت کی طرف لوٹ جاتے ہیں جس پر وہ معاہدہ ہونے سے پہلے تھے۔

ابطال اور فسخ میں دو اعتبار سے فرق ہے:

۱۔ فسخ کا سبب یہ ہوتا ہے کہ معاہدے کے فریقین میں سے کوئی ایک معاہدے کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتا جب کہ ابطال کے اسباب عام ہوتے ہیں مثلاً اہلیت میں کمی یا ارادے کی خامی۔ یہی وجہ ہے کہ جو معاہدہ فسخ کرنے کے قابل ہوتا ہے اس کی تخلیق صحیح معاہدے کے طور پر ہوتی ہے جب کہ جو معاہدہ ابطال کے قابل ہوتا ہے وہ بطور معاہدہ صحیح نہیں ہوتا۔ پس ابطال میں معاہدہ ابطال کے قابل وہ اُسی وقت سے ہوتا ہے جب اس کی تخلیق کی جاتی ہے جب کہ فسخ میں معاہدہ فسخ کے قابل اس وقت ہوتا ہے جب اس کے نفاذ کا مرحلہ آتا ہے۔

۲۔ معاہدے کے فسخ میں قاضی کو اختیار ہے جب کہ معاہدے کے ابطال کے اسباب موجود ہوں تو قاضی کو کوئی اختیار نہیں وہ صرف معاہدے کو باطل ہی کر سکتا ہے اور بس۔

افساد: لغت میں اصلاح کا متضاد ہے، اصطلاح میں کسی معاہدے کے فاسد ہونے کے حکم کو افساد کہتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک فساد اور بطلان کا ایک ہی مفہوم ہے دونوں مترادف

ہیں[1]۔ جب کہ حنفیہ کے نزدیک فساد معاہدے میں کسی ایسی خرابی کو کہتے ہیں جو جوہری خرابی نہ ہو بلکہ عارضی صفت کی وجہ سے ہو، پس فساد، صحت اور بطلان کے درمیان کی کیفیت ہے۔ فاسد معاہدہ وہ ہے جو اصلاً شریعت میں جائز ہو (یعنی اپنے رکن، محل اور معاہدہ کاروں کی اہلیت کے اعتبار سے) لیکن صفت کے اعتبار اس میں کوئی خرابی ہو۔ یعنی معاہدہ ایسا ہو جو اہل افراد نے کیا ہو، ایسی شے کا ہو جس کا معاہدہ کیا جا سکتا ہے اور معاہدے کے الفاظ درست ہوں لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسی صفت ہو جو شرعاً ممنوع ہے مثلاً محل عقد کے بارے میں بہت زیادہ ناواقفیت ہو، مثلاً بہت سے گھروں میں سے کوئی ایک گھر اور کئی گاڑیوں میں کسی ایک گاڑی کی بلا تعیین خرید و فروخت یا ایک سودے میں دو سودے کرنا مثلاً اس شرط پر گھر فروخت کرنا کہ خریدار اپنی گاڑی اس کے ہاتھ فروخت کرے۔ یا قیمتی مال (جس سے شرعاً استفادہ جائز ہے) اُسے ایسے مال کے عوض بیچنا جس سے شرعاً استفادہ جائز نہیں مثلاً شراب، سوٗر اور کتے کے عوض یا اس شرط پر گائے فروخت کرنا کہ گابھن ہے۔

حنفیہ کے نزدیک فساد کے چھ اسباب ہیں: جہالت، جبر، محدود وقت کا معاہدہ، وصف میں غرر (ابہام)، ضرر اور شرط فاسد۔

حنفیہ کے نزدیک عبادات اور نکاح میں باطل اور فاسد مترادف ہیں، معاملات مثلاً خرید و فروخت، شراکت، کرایہ داری میں الگ الگ مفاہیم کے حامل ہیں[2]۔

---

(۱) شافعیہ کے نزدیک باطل اور فاسد مترادف اصطلاحات ہیں، البتہ کتابت (غلام کو مال کے بدلے آزاد کرنا)، خلع، عاریت، وکالت، شرکت اور قرض میں، نیز عبادات میں حج میں الگ الگ ہیں۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۳۱۲۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ۳۳۷، انیس الفقہاء، ۲۰۹۔

فاسد کا حکم: فاسد معاہدے میں مالک کی صراحتاً یا دلالتاً اجازت سے قبضہ کرنے سے مال معاہدہ میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ دلالتاً جازت کی صورت یہ ہے کہ معاہدے کی مجلس میں فروخت کرنے والے کے سامنے خریدار اس مال پر قبضہ کر لے اور فروخت کرنے والا اعتراض نہ کرے۔ کیوں کہ شریعت کی ممانعت کا سبب وہ وصف ہے جو معاہدے کے ساتھ لازم ہو گیا ہے اور اصل شرعی تقاضا اس وصف کا بطلان ہے نہ کہ اصل معاہدے کا۔ کیوں کہ معاہدے کے بنیادی عناصر کی تکمیل کے باعث اصل معاہدہ مکمل ہو گیا اور وصف کی وجہ سے فاسد ہے پس اگر فساد کا وصف ختم کر دیا جائے تو فاسد معاہدہ درست ہو سکتا ہے۔

شریعت کی رو سے فاسد معاہدے کو فسخ کرنا واجب ہے۔ یا تو معاہدے کے فریقین اپنی باہمی رضامندی سے اُسے فسخ کر دیں یا جب قاضی کے علم میں آئے تو قاضی اُسے فسخ کر دے، کیوں کہ شرعاً ایسے معاہدے کی ممانعت ہے۔ سیوطی کہتے ہیں کہ فاسد معاہدوں کو جاری رکھنا حرام ہے البتہ مضطر شخص اس سے مستثنیٰ ہے کہ اگر اُسے مارکیٹ ریٹ سے زیادہ رقم دیے بغیر کھانے کو کچھ نہ ملے تو وہ فاسد معاہدہ کر سکتا ہے۔[1] معاہدہ کرنے والوں میں سے کوئی ایک یا دونوں مطالبہ کریں تو معاہدے کا فساد ختم کر دیا جائے گا۔

فاسد معاہدے کے فسخ کا امکان حنفیہ کے نزدیک دو شرائط سے مشروط ہے:

۱۔ مال معاہدہ اُسی طرح موجود ہو جیسا کہ خریدار کے قبضے سے پہلے موجود تھا۔ اگر اس کی شکل تبدیل ہو گئی، ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا گیا، مثلاً اون تھی جسے کات لیا گیا، گندم تھی جسے پیس لیا گیا، آٹا تھا جس کی روٹی بنالی گئی تو فسخ کرنا جائز نہیں۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ۳۱۲۔

۲۔ کسی دوسرے کا حق اس سے متعلق نہ ہو۔ اگر خریدار نے اس میں کوئی تصرف کر لیا، مثلاً کسی دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا یا ہبہ کر دیا اور ہبہ پر قبضہ بھی ہو گیا تو فسخ کرنا جائز نہیں۔

فسخ اور افساد میں فرق: فسخ ایسا معاہدہ ہوتا ہے جو صحیح ہو، اس کے ارکان و شرائط مکمل ہوں اور منعقد ہو گیا ہو اور فاسد ایسے معاہدے کو کہا جاتا ہے جو کسی خلل کے باعث صحیح نہ ہو یا اس کے ساتھ کوئی ایسا وصف شامل ہو گیا ہو جو جوہری وصف نہ ہو لیکن اس کے باعث خلل پیدا ہو گیا ہو۔

فسخ سے پہلے عقد صحیح سے حلال طیب ملکیت ثابت ہوتی ہے جب کہ فاسد معاہدے سے قبضہ کی صورت میں جو ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ ملک خبیث ہے۔ جب فاسد معاہدہ فسخ کر دیا جائے تو نتائج کے اعتبار سے فساد اور فسخ میں کوئی فرق نہیں رہتا، دونوں کے نتیجے میں فریقین میں موجود معاہدے کا رابطہ ختم ہو جاتا ہے۔

فاسد یا باطل معاہدے کو فسخ کرنے کے لیے عدالتی کارروائی شرط نہیں

کیوں کہ جو کام شرعاً واجب ہو اس کے لیے عدالتی کارروائی کی ضرورت نہیں ہوتی[1]۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جب فریقین میں نزاع نہ ہو۔ اگر فریقین میں نزاع ہو جائے تو عدالت کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ فسخ باہمی رضامندی سے بھی ہو جاتا ہے اور عدالتی فیصلے سے بھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ بطلان اور فساد معاہدے کے معاصر ہیں، ان کا تعلق معاہدے کے صحیح طور پر منعقد ہونے کے بعد کے وقت سے نہیں ہوتا، جب کہ فسخ کا تعلق لازمی طور پر

---

(۱) درر الحکام، ۲: ۱۷۵۔

معاہدے کے صحیح طور پر منعقد ہو جانے کے بعد کے وقت سے ہوتا ہے[۱]۔ مذکورہ بالا تینوں اصطلاحات میں یہی باریک فرق ہے۔ اگرچہ بالعموم فقہاء اس فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے اور فسخ کو بطلان اور فساد کے الفاظ سے تعبیر کر دیتے ہیں، مثلاً مال معاہدہ پر قبضہ نہ ہو سکنے کی وجہ سے معاہدہ فاسد ہونے کی حالت[۲] در حقیقت فسخ ہے فساد نہیں ہے[۳]۔

فسخ کا اجمالی حکم اور اس کی دلیل

فسخ یا واجب ہوتا ہے یا جائز۔ شریعت کے حق کی رعایت میں فسخ واجب ہے۔ مثلاً سبب فساد کے ازالہ اور شریعت کے مقرر کردہ ضوابط و شرائط کے احترام میں عقد فاسد کو فسخ کر دینا، تاکہ اس سے اجتماعی اور انفرادی مفادات کا تحفظ ہو، لوگوں کو نقصان سے بچایا جائے اور شریعت کی مقرر کردہ شرائط کی مخالفت کے سبب پیدا ہونے والی نزاع کی روک تھام کے لیے فسخ واجب ہے۔

اور معاہدہ کار کے ارادے کی تکمیل کے لیے فسخ جائز ہے، مثلاً غیر لازم معاہدات میں خیار کے سبب فسخ یا باہمی رضامندی سے فسخ یا اقالہ پر اتفاق جائز ہے۔ شریعت میں بکثرت ایسے دلائل موجود ہیں جن سے خیارات کے شرعی جواز اور اقالہ کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے[۴]۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "جب تک شرائط حق کے موافق ہوں مسلمان اپنی مقرر کردہ

---

(۱) حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی، ۵: ۱۴۳۔

(۲) المبسوط، ۱۳: ۲۶۔

(۳) سبب الالتزام وشریعتہ فی الفقہ الاسلامی للدکتور جمال الدین محمود، ۴۴۱

(۴) دیکھیے: خیار، اقالہ، آگے دلیل الاقالہ پر بحث آرہی ہے۔

شرائط کی پاس داری کریں"(۱)۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ، المائدہ، ۵ :۱ (اے ایمان والو! معاہدوں کی پابندی کرو) رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے جسے ابن ماجہ نے ابوسعید سے روایت کیا: "تجارت باہمی رضامندی سے ہوسکتی ہے"۔

عدالتی طریق سے فسخ یا تو شریعت کے حق کی رعایت کے طور پر جائز ہے یا پھر کسی کے حق کے ثبوت اور اس ظلم کے دفعیہ کے لیے جو کسی ایک فریق پر ہو رہا ہو۔ مثلاً معاہدے میں ایک فریق نے دوسرے کو نقصان پہنچایا ہو، اور وہ فریق دوسرے شخص کو جسے فسخ کا حق ہے اپنا حق استعمال کرنے سے روک رہا ہو، اگر اس حق کا تعلق خیار عیب سے ہو یا مثلاً محل عقد یا قیمت پر کسی دوسرے کا حق ہو۔ قاضی کو فسخ کرنے کا حق یا تو لوگوں پر دلالت عامہ کے حصول کے باعث ہے یا اس لیے ہے کہ قاضی پر واجب ہے کہ وہ شرعی احکام کے نفاذ کی نگرانی کرے۔

پس فسخ کی تین صورتیں ہیں: شرعی طور پر یا عدالتی طریق سے یا باہمی رضامندی سے۔

تین یادداشتیں

پہلی یادداشت: معاہدوں میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم ہوتے ہیں اور فقہ اسلامی حتی الامکان معاہدوں کو فسخ سے بچانے کی کوشش کرتی ہے، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ معاہدہ کرنے والوں کو اپنے معاہدوں کو مؤثر بنانے کی قوت حاصل ہو، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ ، المائدہ ۵ :۱ (اے ایمان والو! اپنے معاہدوں کی پابندی کرو) وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً ، الاسراء، ۱۷:۳۴ (معاہدوں کی

(۱) حاکم نے حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے۔

پابندی کرو، معاہدوں کے بارے میں باز پرس ہوگی) قرافی کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ معاہدے لازم ہوں، کیوں کہ معاہدے لوگوں کے لیے مختلف اشیاء کو اپنے مقاصد کے حصول کے لیے اپنی ملکیت میں لانے کا سبب ہوتے ہیں اور اصل یہ ہے کہ اسباب نتیجہ خیز ہوں تاکہ ان سے مقاصد حاصل ہوں[(۱)]۔

جب کوئی شخص مزدور رکھتا ہے اور مزدور کام مکمل کرنے سے پہلے بھاگ جاتا ہے، وہ کوئی دوسرا مزدور رکھتا ہے تو اُسے حق ہے کہ اگر کوئی اور چارۂ کار نہ رہے تو معاہدہ فسخ کردے اور مزدور کے بھاگنے سے پہلے اس کے کیے ہوئے کام کی اجرت دے دے[(۲)]۔ سرے سے مفاد حاصل نہ ہوا ہو تو معاہدہ فسخ کردیا جائے اور اگر جزوی مفاد حاصل ہوا ہو تو اس صورت میں معاہدہ فسخ کرنا واجب نہیں[(۳)]۔

خیارات کے معاہدہ کار کی قوت جس کے ذریعے وہ معاہدہ لازم کرتا ہے کمزور نہیں کرتے، خواہ خیارات معاہدے کی وجہ سے ہوں مثلاً خیار شرط، خیار تعیین اور خیار نقد یا شریعت کے مقرر کردہ ہوں مثلاً خیار عیب، خیار تدلیس، دھوکا دہی، وصف مطلوب کا نہ پایا جانا اور سودے کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے پورا کرنا۔ کیوں کہ پہلی قسم کے خیارات معاہدہ کاروں کے ارادے سے پیدا ہوتے ہیں، جب کہ دوسری قسم کے معاہدات میں معاہدہ کار کے ارادے اور رضامندی میں خلل پیدا ہوگیا ہے، جیسے موجودہ قوانین میں ہے کہ اگر کسی معاہدہ کار کے ارادے میں عیب ہو مثلاً حقیقی رضامندی نہ ہو بلکہ جبر ہو یا غلطی ہو یا دھوکا دہی

---

(۱) الفروق، ۳: ۲۶۹۔

(۲) الوجیز للغزالی، ۱: ۲۲۹۔

(۳) المرجع السابق، ۲۳۸۔

یا استحصال ہو تو اُس معاہدہ کرانے والے کو یہ حق دینا ضروری ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو اس معاہدے کو باطل کر دے اور چاہے تو نافذ کر دے۔

دوسری یادداشت: فقہ اسلامی میں فسخ کا کوئی ایسا عام نظریہ موجود نہیں ہے جو تمام معاہدوں کی ان تمام صورتوں پر منطبق ہوتا ہو جو فسخ کی متقاضی ہیں۔ نیز فقہ میں فسخ کا کوئی قانون نظام بھی نہیں ہے یعنی اس اعتبار سے کہ اگر مقروض اپنی قانونی ذمہ داریاں پوری کرنے میں کوتاہی کر رہا ہو تو قرض خواہ کے مفادات کے تحفظ کے لیے بدلے میں فسخ کا قانون نافذ کیا جائے اور فسخ کا قانون متبادل ذمہ داریوں کے باہمی ارتباط کی فکر پر استوار ہو۔ البتہ فقہ اسلامی میں فسخ کا قانون اس اعتبار سے معروف ہے کہ اگر معاہدے کے التزام میں کوئی ایسا خلل ہو جو معاہدے میں متضمن شرائط پر عمل درآمد میں رکاوٹ ہے تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا۔

تیسری یادداشت: بعض جدید مؤلفین کی رائے یہ ہے کہ شریعت میں حق فسخ کی اساس معاہدے میں رضامندی کا رکن ہے، اور رضامندی کا تعلق محل عقد اس وقت تک ہے، جب تک کہ اس کے ساتھ ذمہ داری کا رشتہ قائم ہے۔ پس جب رضامندی کا محل عقد سے تعلق ختم ہو جائے، حتی کہ معاہدہ ہو جانے کے بعد بھی تو معاہدہ قابل فسخ ہے[1]۔ دقیق ترین تعبیر یہ ہے کہ فقہ اسلامی میں حق فسخ کی اساس شریعت میں معتبر ایسے معاوضوں (مبادلات) کی سوچ پر مبنی ہے جن میں یہ شرط ہے کہ معاہدے میں توازن اور اعتدال پیدا ہو، یہ شرط صرف معاہدے کے انعقاد کے وقت میں نہیں بلکہ اس کے نفاذ کے وقت بھی ہے۔ جب یہ

---

(۱) النظرية العامة للفسخ للدکتور علی حسن دنون، ۴۳۔

توازن اور اعتدال گڑبڑ ہو جائے تو جس فریق پر اس کے اثرات پڑیں اُسے حق ہے کہ وہ معاہدہ فسخ کرنے کا مطالبہ کرے[۱]۔

معاہدے کے فسخ کی شرائط

معاہدے کے فسخ کے لیے تین شرائط ہیں:

ا: معاہدہ دو طرفہ لازم ہو یعنی عقد معاوضہ ہو، فسخ ایسے معاہدات میں ہوتا ہے جو فریقین کے لیے لازمی ہوں مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری، کیوں کہ شرعاً فسخ کا وجود شریعت میں معتبر معاوضے کے نظریے پر قائم ہے جس کا شریعت میں اعتبار ہو۔ یک طرفہ لازم معاہدہ مثلاً امانت، کفالت اور کار خیر کے طور پر ہبہ، ان میں فسخ کا کوئی تصور نہیں ہے، کیوں کہ یہ معاہدے یک طرفہ طور پر لازم ہیں ان میں معاوضہ اور مبادلہ نہیں ہے کہ دوسرا فریق اپنی مصلحت کے تحفظ کے لیے یا پہلے فریق کے نفاذ کی رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے معاہدے کے فسخ پر مجبور ہو۔

۲: کوئی معاہدہ کار کسی صریح یا ضمنی شرط یا معاہدے کے کسی حکم کی خلاف ورزی کرے۔ اگر ایک معاہدہ کار جس نے صراحتاً شرط عائد کی تھی یا جو شرط ضمنی طور پر موجود تھی یا جو ذمہ داری معاہدے کا تقاضا تھا دوسرا معاہدہ کار اس کی خلاف ورزی کرتا ہے، تو اُسے معاہدہ فسخ کرنے کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ کیوں کہ معاہدے کی مطلوبہ ذمہ داری کا نفاذ ناممکن ہو گیا ہے، مثلاً کرایہ داری میں جس چیز پر معاہدہ ہوا وہ چیز ہی باقی نہ رہی یا خریدار مفلس ہو گیا اور قیمت ادا کرنے کے قابل نہیں رہا۔

---

(۱) سبب الالتزام وشریعته فی الفقه الاسلامی للدکتور جمال الدین محمود، ۴۵۲

۳: صحیح رضامندی کا موجود نہ ہونا: اگر کوئی ایک معاہدہ کار اس کمی پر جو محل عقد میں پیدا ہو گئی رضامند نہیں یا اس کی رضامندی آزادانہ نہیں بلکہ اس کے ارادے یا رضامندی میں کوئی عیب پیدا ہو گیا مثلاً غلطی، زبردستی یا تدلیس تو اُسے حق ہے کہ وہ باہمی رضامندی یا عدالتی کارروائی کے ذریعے معاہدہ فسخ کرنے کا مطالبہ کرے۔ البتہ اگر محل عقد میں جو کلی یا جزوی خرابی پیدا ہو گی اس پر راضی ہو گیا تو اس کا حق فسخ ختم ہو جائے گا۔

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں[1] کہ عقد فاسد کو فسخ کرنے کی شرائط کیا ہیں۔ البتہ خیار کی وجہ سے یا معاہدے کے غیر لازم ہونے کے سبب یا اقالہ کی صورت میں معاہدے کے فسخ کے بیان کا یہ موقع ہے اور ذیل میں ہم انہیں امور کو زیر بحث لائیں گے۔

فسخ کے اسباب

فسخ کے پانچ اسباب ہیں: اتفاق یا باہمی رضامندی جس کی ایک شکل اقالہ ہے، خیار، عدم لزوم، معاہدے کی متبادل ذمہ داریاں پوری کرنا محال ہونا، فساد۔

۱۔ اتفاق: معاہدے میں صریح شرط عائد کر کے فریقین باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ کر سکتے ہیں۔ اقالہ بھی باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ کرنے کی ایک صورت ہے۔ اقالہ کا مطلب ہے اٹھا دینا اور ازالہ کرنا۔ یا اقالہ سے مراد دونوں مبادلات کا اپنے اصلی مالکوں کے پاس چلے جانا، یعنی قیمت واپس خریدار کے پاس اور مال بیچنے والے کے پاس۔ بالعموم اقالہ مال معاہدہ کے قبضے سے پہلے ہوتا ہے[2]۔ ابن عرفہ کے بقول، مال معاہدہ فروخت کرنے والے

---

(۱) دیکھیے: ف ۱۱ اور آئندہ ف، ۵۱۔

(۲) زاد المعاد لابن القیم، ۱: ۷۶۔

کے پاس اسی قیمت میں رہنے دینا اقالہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ معاہدے کے فریقین کے سوا دوسرے لوگوں کے حق میں خرید وفروخت کا نیا معاہدہ ہے، خواہ قبضے سے پہلے ہو یا بعد۔ امام ابو حنیفہ کی رائے میں قبضے کے بعد فریقین کے حق میں فسخ ہے، کیوں کہ لغت اور شریعت کے اعتبار سے اقالہ کا مفہوم ہے "اُٹھا دینا" اور کسی شے کو اٹھا دینا اُسے فسخ کر دینا ہے۔ امام ابویوسف کہتے ہیں کہ اقالہ فریقین کے حق میں اور دوسرے لوگوں کے حق میں بھی خرید وفروخت کا نیا معاہدہ ہے، البتہ اگر اُسے خرید وفروخت قرار دینا مشکل ہو تو اُسے فسخ قرار دیں گے، مثلاً اگر منقولہ مال پر قبضے سے پہلے اقالہ ہو تو وہ فسخ ہو گا، کیوں کہ قبضے سے پہلے منقولہ مال کی خرید وفروخت جائز نہیں۔ کیوں کہ خرید وفروخت کا مفہوم ہے "مال کے بدلے مال" یعنی ایک مال دینا اور دوسرا لینا اور یہ مفہوم اقالہ میں موجود ہے، اس لیے اقالہ بھی خرید وفروخت ہے، کیوں کہ اس میں خرید وفروخت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور اعتبار مفہوم کا ہوتا ہے الفاظ کا نہیں۔

امام محمد کے نزدیک اقالہ فسخ ہے البتہ اگر اُسے فسخ قرار دینا مشکل ہو تو اُسے خرید وفروخت قرار دیا جائے گا کیوں کہ اقالہ میں اصل یہ ہے کہ وہ فسخ ہے، کیوں کہ اقالہ کا لغوی اور شرعی مفہوم یہی ہے کہ "کسی چیز کو اُٹھا دینا"(۱)۔

امام زفر، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اقالہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے، کیوں کہ اقالہ کا مفہوم ہے رفع اور ازالہ، کیوں کہ مال معاہدہ واپس بیچنے والے کے پاس ایسے الفاظ کے ذریعے چلا گیا ہے کہ ان سے خرید وفروخت کا معاہدہ نہیں ہوتا، پس یہ فسخ ہو گا(۲)۔

---

(۱) البدائع ۵ :۳۰۶؛ فتح القدیر، ۵ :۲۴۷؛ الدرالمختارعلی رد المحتار، ۴ :۱۵۴۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی، ۱۵۲؛ القواعدلابن رجب، ۳۷۹؛ المغنی، ۴ :۱۲۱ وبعد۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے اقالہ دوسری بیع ہے، جس میں وہی شرائط ہیں جو بیع میں منع ہیں اور وہی چیزیں منع ہیں جو بیع میں جائز ہیں، کیوں کہ مال معاہدہ فروخت کرنے والے کے پاس اسی طرح باہمی رضامندی سے واپس آگیا ہے جس طرح اس کے پاس سے نکلا تھا۔ اور اس میں تمام وہ امور جائز ہیں جو بیع میں جائز ہیں اور تمام وہ امور حرام ہیں جو بیع میں حرام ہیں۔ لیکن انہوں نے تین اشیاء کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے:

۱۔ **قبضے سے پہلے معاوضہ طعام:** یعنی کھانے کی فروخت اس کے قبضے سے پہلے اقالہ۔ اس میں اقالہ جائز ہے یا یہ خرید وفروخت کا فسخ ہے۔ خریدار کے قبضے سے پہلے بائع کے ساتھ اسی قیمت پر اقالہ ہو جائے، کم نہ زیادہ اور نہ کسی دوسرے کے ساتھ تو جائز ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ معاوضے کے طعام کی فروخت قبضے سے پہلے ہو جائے گی۔

۲۔ **شفعہ:** شفعہ بیع نہیں ہے اور نہ بیع کا فسخ ہے، بلکہ بیع کا خاتمہ ہے۔ اگر کوئی شخص غیر منقولہ جائداد سے اپنا حصہ فروخت کرتا ہے پھر خریدار اقالہ کر لیتا ہے تو اقالہ کی وجہ سے شریک شفعہ کر سکتا ہے اور شفعہ خریدار پر ہوگا۔

۳۔ **مرابحہ:** یہ بھی بیع کی تحلیل ہے، جو شخص مرابحہ سے کوئی چیز فروخت کرتا ہے پھر خریدار اقالہ کر لیتا ہے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ جس قیمت پر اقالہ ہوا ہے، اگر اس میں اضافہ شامل تھا تو اُسے شامل کر کے مزید نفع لگا کر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔

اقالہ کے جواز کی دلیل[1]

ارشاد نبویؐ ہے "جو کسی نادم شخص سے معاہدہ بیع ختم کرلیتا ہے اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے گناہ معاف کردے گا"[2] ایک روایت میں ہے، "جو کسی مسلمان سے اقالہ کرلیتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے گناہ معاف کردے گا"[3]۔

ایسے معاہدات جو فریقین کے حق میں لازم ہوں ان کو فریقین کے ارادے کے بغیر فسخ کرنا جائز نہیں اور فریقین کا ارادہ اقالہ کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے۔ نکاح میں اقالہ جائز نہیں بلکہ طلاق جائز ہے۔

یاد رہے کہ فریقین کے حوالے سے معاوضے میں کوئی خلل نہ ہونے کے باوجود بھی اقالہ کی صورت پیش آجاتی ہے اور اس وجہ سے کہ ایک معاہدہ کار کو معاہدہ صحیح طور پر منعقد کرنے کے بعد احساس ہوتا ہے کہ اس کے اندر معاہدے کے بارے میں رضامندی موجود نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اقالہ کا فسخ، فسخ کی دوسری صورتوں سے مختلف ہے، کیوں کہ فسخ کی باقی تمام صورتوں میں فریقین کی رضامندی ضروری نہیں ہے بلکہ فسخ یک طرفہ بھی درست

---

(۱) الشرح الصغیر، ۲: ۲۰۹ وبعد؛ القوانین الفقهیة، ۲۷۲۔

(۲) بیہقی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔

(۳) ابوداؤد، ابن ماجہ نے "یوم القیامة" کا اضافہ کیا ہے۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی اور کہا کہ شیخین کی شرائط پر ہے اگرچہ انہوں نے روایت نہیں کی۔

ہو جاتا ہے لیکن اقالہ یک طرفہ نہیں ہوتا بلکہ اس میں فریقین کی رضامندی ضروری ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک اقالہ فاسد شرائط سے متاثر نہیں ہوتا[۱]۔

۲۔ خیار: خیار میں فسخ کی نمائندگی کسی صریح یا ضمنی شرط کے سبب ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ معاہدہ کرنے والے کو اختیار ہو کہ معاہدے کو جاری رکھے یا فسخ کر دے بشرطیکہ معاہدے میں خیار شرط، خیار رویت یا خیار عیب ہو یا کسی ایک مال تجارت کو منتخب کر لے بشرطیکہ معاہدے میں خیار تعیین ہو[۲]۔

اگر معاہدے کی تشکیل میں کوئی خرابی ہو تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا بالخصوص اگر مالی معاہدہ میں کوئی خرابی ہو، جیسا کہ خیار وصف، خیار رویت، خیار عیب، خیار غبن اور تغریر (دھوکا دہی) میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں فسخ اور ابطال باہم مل جاتے ہیں۔ معاہدہ اس بنیاد پر فسخ ہو سکتا ہے کہ اس میں کوئی ایسی شرط موجود ہو جو کسی ایک فریق یا دونوں کو معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دیتی ہو۔ جیسا کہ خیار شرط اور خیار نقد میں ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس امر کا اعتبار کیا ہے کہ اگر معاہدے کے مال میں کوئی عیب ہو تو معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے اور عیب سے مراد کوئی بھی ایسی حالت ہے جس کی بناء پر اس مال کی قیمت کم ہو جاتی ہو یا اس کے مقاصد میں سے کوئی مقصد فوت ہوتا ہو۔

سودے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے سلسلے میں جو خیار حاصل ہوتا ہے اس میں اگر پورا مال یک بارگی نہیں دیا گیا تو فسخ کا اختیار ہوتا ہے یا مال حوالے کرنے سے پہلے اس کی شکل

---

(۱) البدائع، ۷ :۳۲۹۷؛ مطبع الامام القاہرہ؛ مغنی المحتاج، ۲ :۶۵؛ المغنی، ۴ :۹۳۔

(۲) الدرالمختار، ۴ :۴۷۔

تبدیل ہو گئی ہو یا خریدار نے دیکھا کہ مال کی مقدار یا تعداد کم ہے تو وہ فسخ کر سکتا ہے۔ اگر رضامندی میں خلل واقع ہو جائے اور رضامندی عیب دار ہو جائے مثلاً تدلیس یا غلطی پر مشتمل غبن یا جبر وغیرہ ہو تو فسخ جائز ہے۔

۳۔ معاہدے کے مزاج کے اعتبار سے اس کی پابندی لازمی نہ ہونا

اس صورت میں معاہدہ کرنے والے کو فسخ کا حق ہوتا ہے۔ دونوں فریقوں یا کسی ایک کے لیے معاہدے کی رو سے یہ جائز ہے کہ معاہدہ فسخ کر دیں مثلاً عاریت، قرض، ودیعت، شراکت، وکالت وغیرہ تمام معاہدے غیر لازم ہوتے ہیں۔ جب بھی دونوں فریقوں میں سے کوئی چاہے معاہدہ فسخ کر لے بشرطیکہ دوسرے فریق کو، حنفیہ کی رائے میں، یہ اطلاع کرے کہ وہ معاہدہ فسخ کر رہا ہے تاکہ اُسے معلوم ہو کہ معاہدہ فسخ ہو گیا۔ دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہونا ہمیشہ شرط ہے۔ ابن رجب کے بقول شراکت کے معاہدے مثلاً شراکت، مضاربت کے بارے میں مشہور قول یہ ہے کہ وہ بتانے سے پہلے ہی فسخ ہو جاتے ہیں وکالت کی طرح۔ اسی طرح ودیعت پر پیسے دینے والا اس شخص کو بتائے بغیر جس کو ودیعت دی ہے معاہدہ فسخ کر سکتا ہے اور مال اس کے ہاتھ میں امانت رہے گا۔ اسی طرح طلاق اور خلع بھی دوسرے فریق کو بتائے بغیر مؤثر ہو جاتے ہیں[1]۔

۴۔ معاہدے کی دو متضاد ذمہ داریوں میں سے کسی ایک کو پورا کرنا ناممکن ہونا:

خواہ جس شخص نے ذمہ داری کا التزام کیا ہے اس کی وجہ سے ذمہ داریوں کا پورا ہونا محال ہو یا کسی اور سبب سے، بہر طور جب ذمہ داری کا پورا ہونا محال ہو تو معاہدے کا

---

(۱) القواعد، ۱۱۵۔

فسخ جائز ہے۔ کیوں کہ یک طرفہ ذمہ داری کا مقابل نہیں رہتا، جس کے باعث معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص کرائے پر کوئی چیز لیتا ہے، پھر وہ ضائع ہو جائے یا کرایہ دار اس چیز سے فائدہ نہیں اٹھا سکا تو کرایہ دار کے کرایہ دینے کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے، کیوں کہ معاہدہ کرنے والے کا اس چیز سے فائدہ اٹھانا محال ہے۔ البتہ اگر اجارہ ذمے میں موجود ہو مثلاً کسی خاص جگہ سامان لے جانے کے لیے جانور یا گاڑی کرائے پر لی پھر وہ جانور بے کار ہو گیا یا گاڑی خراب ہو گئی تو معاہدہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ متبادل انتظام کرے۔ خرید و فروخت میں اصول یہ ہے کہ "اگر قیمت قرض ہے تو بیچنے والے کو مجبور کیا جائے کہ مال سپرد کرے پھر خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اگر قیمت موجود ہے تو حوالے کرے۔ اگر قیمت نہیں ہے یا دور ہے یا خریدار تنگ دست ہے تو بیچنے والے کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے"[1]۔

۵۔ فساد کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک فسخ: حنفیہ معاملات میں فساد کے باعث فسخ کے قائل ہیں۔ اگر معاہدے میں فساد ہو تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ فساد کے ازالہ کے لیے معاہدہ فسخ کر دیا جائے۔ مثلاً مال معاہدہ یا قیمت یا مدت معلوم نہ ہو یا ضمانت کے وسائل مثلاً کفالہ اور گروی وغیرہ میں جہالت فاحشہ ہو جس کے باعث نزاع پیدا ہو سکتی ہو یا مال معاہدہ کسی شرط سے معلق ہو اور اس کی نسبت مستقبل کی طرف ہو یا کسی حرام شے کو قیمت کے طور پر مقرر کیا گیا ہو مثلاً شراب اور سؤر یا ایک سودے میں دو سودے ہوں یا ایک بیع میں دو شرطیں ہوں یا مال معاہدہ سپرد کرنے میں بیچنے والے کو نقصان ہو جیسے چھت سے شہتیر اکھاڑ

---

(۱) المدخل الفقہی العام للاستاذ مصطفیٰ زرقا، ۲۳۹۔۲۴۰۔

کر بیچنا، یا مال معاہدہ کی ہلاکت کے باعث معاہدے کے ازخود فسخ ہونے کا احتمال ہو یا کسی منقولہ جائداد کو قبضے سے پہلے آگے فروخت کر دیا ہو اور معاہدے میں کوئی فاسد یا مفسد شرط ہو جو معاہدے کے تقاضوں کے خلاف ہو اور معاہدے کے مناسب بھی نہ ہو اور شریعت اور لوگوں کے عرف کے بھی خلاف ہو، اور اس میں کسی ایک فریق کا فائدہ ہو۔ فساد کے اسباب، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، چھ ہیں: جبر، دھوکا دہی، (وصف میں) ناواقفیت (لاعلمی، جہالت) محدود وقت کے لیے خرید و فروخت، ایسا نقصان جو مال حوالہ کرنے کے ساتھ ہو، کوئی فاسد شرط، مثلاً سود، منقولہ جائداد کی قبضے سے پہلے آگے فروخت[1]۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی میں معاہدے کی تحلیل کے تین اسباب ہیں:

۱۔ معاہدہ غیر لازم ہو۔

۲۔ فسخ۔

۳۔ اقالہ[2]۔

(۱) دیکھیے: المبسوط، ۱۳: ۹۔ ۱۰۔

(۲) مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۱۹۰۔

فسخ کی اقسام

ا۔ باہمی رضامندی سے فسخ (اقالہ)، عدالتی فیصلے سے فسخ اور شرعی حکم سے فسخ

باہمی رضامندی سے فسخ: یہ فریقین کے اتفاق سے معاہدہ ختم کر دینا ہے۔ اس میں فسخ کے لیے وہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جو معاہدہ کرنے کے لیے، جس طرح معاہدہ باہمی ایجاب وقبول سے منعقد ہوا تھا، اسی طرح معاہدے کا خاتمہ بھی باہمی ایجاب وقبول سے کیا جاتا ہے۔ لہٰذا معاہدہ: باہمی رضامندی سے کسی ذمہ داری کو تخلیق کرنے کا نام ہے اور اقالہ اس ذمہ داری کو ختم کرنے پر اتفاق کا۔

محل اقالہ: ان ذمہ داریوں کو ختم کرنا جو اس معاہدے میں پیدا ہو گئی تھیں، جس میں اقالہ کیا گیا۔

اقالہ کا سبب: وہ محرک جس نے فریقین کو معاہدہ ختم کرنے پر آمادہ کیا۔

اگر پہلے سے دونوں ارادے اقالہ پر متفق تھے تو اقالہ منفرد ارادے سے بھی تکمیل پذیر ہو جاتا ہے۔ اقالہ، جو باہمی رضامندی سے فسخ کی صورت ہے، اس میں فریقین میں ہر ایک کو مبادلات میں سے ایک چیز مل جاتی ہے اور اقالہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاہدے کے لیے کامل رضا موجود نہیں تھی۔

ہبہ میں رجوع: اگر باہمی رضامندی سے ہو تو اقالہ کے قریب قریب ہے۔ یہ ہبہ میں اقالہ ہے۔ ہبہ میں اقالہ کے بغیر بھی رجوع ہو سکتا ہے اور اگر جس کو ہبہ دیا گیا وہ رجوع کو

قبول نہ کرے تو عدالتی کارروائی کے ذریعے ہبہ واپس ہو سکتا ہے جب کہ اس کا کوئی قابل قبول سبب ہو اور ہبہ کی واپسی میں کوئی رکاوٹ نہ ہو(۱)۔ قابل قبول اسباب مثلاً یہ ہیں، جسے ہبہ دیا گیا وہ ہبہ دینے والے کے واجبات ادا نہیں کرتا، یا ہبہ کرنے والا اپنے لیے اسباب معیشت فراہم کرنے سے عاجز آ گیا ہو یا ہبہ کے بعد اپنی اولاد کی کفالت نہ کر سکتا ہو۔ ہبہ کی واپسی میں جو امور رکاوٹ ہیں ان میں زوجیت، قرابت اور ہبہ کے مال میں تصرف، اس مال میں ایسا اضافہ جو اس کے ساتھ متصل ہو، یا چیز اس طرح بدل گئی ہو کہ اس کا نام تبدیل ہو گیا ہو مثلاً کپڑے کا لباس تیار کروالیا گیا ہو یا ہبہ کے فریقین میں سے کوئی ایک فوت ہو گیا ہو یا ہبہ کیا ہوا مال ضائع ہو گیا ہو یا ضائع کر دیا گیا ہو یا ہبہ کا عوض لے لیا گیا ہو یا ہبہ کار خیر کے طور پر فقراء کو صدقہ کے طور پر دیا گیا ہو یا قرض خواہ نے قرض ہبہ کر دیا ہو۔ یاد رہے کہ نکاح کا معاہدہ تکمیل سے پہلے فسخ ہو سکتا ہے بعد میں نہیں، پس اس میں اقالہ جائز نہیں(۲)۔

عدالتی فیصلے سے یا جبری فسخ: اس صورت میں ہو گا جب باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ نہ ہو سکے یا معاہدے کے فساد کو ختم کرنے کے لیے عدالتی فیصلہ کیا جائے۔ خرید و فروخت کا ایسا معاہدہ جس میں خیار عیب ہو یا مال بیع جزوی طور پر ضائع ہو گیا ہو تو اس صورت میں معاہدہ فسخ کا محتاج ہوتا ہے۔ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بیع کا مال ابھی تک بیچنے والے کے پاس ہے تو صرف خریدار کے یہ کہہ دینے سے کہ میں یہ معاہدہ ختم کرتا ہوں، معاہدہ فسخ ہو

---

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ٦ : ۲۴۴۔ ۲۴٦۔

(۲) الاشباہ والنظائر، ۱۷۷۔

جائے گا، نہ تو قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہے اور نہ باہمی رضامندی کی۔ اس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے۔

اگر مال بیع خریدار کے قبضے میں آگیا ہے تو حنفیہ کے نزدیک معاہدہ یا تو عدالتی فیصلے سے فسخ ہو گا یا باہمی رضامندی سے۔ کیوں کہ قبضے کے بعد معاہدے کا فسخ ایسا ہی ہے جیسے نیا معاہدہ کرنا، یعنی یہ معاہدے کو ختم کرنے کا معاہدہ ہے۔ جس طرح ایک فریق کے ذریعے کوئی معاہدہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ان کی باہمی رضامندی کے بغیر فسخ بھی نہیں ہو سکتا یا جب تک کہ عدالتی فیصلہ نہ ہو، البتہ قبضے سے پہلے فسخ کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیوں کہ اس میں ہنوز معاہدہ مکمل نہیں ہوا بلکہ قبضے سے مکمل ہو گا تو فسخ قبضے کے قائم مقام ہو جائے گا[1]۔

خیار رویت میں خریدار مال بیع کو محض اپنے ارادے سے واپس کر سکتا ہے، اس کے لیے باہمی رضامندی کی ضرورت ہے نہ عدالتی فیصلے کی، خواہ خیار رویت کا استعمال قبضے سے پہلے کیا ہو یا بعد۔ جب خیار رویت کے حامل فرد نے مال بیع قبضے کے بعد واپس کر دیا تو محض اپنے ارادے سے واپس کر سکتا ہے۔ اس کے لیے باہمی رضامندی اور قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ معاہدہ محض خریدار کے یہ کہنے سے کہ "میں نے معاہدہ ختم کر دیا" ختم ہو جائے گا، عدالتی فیصلے یا فروخت کرنے والے کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہے۔ کیوں کہ فسخ کے درست ہونے کے لیے نہ عدالتی کارروائی کی ضرورت ہے اور نہ

---

(۱) البدائع، ۵: ۲۸۱، ۲۹۸۔

رضامندی کی جیسے کہ خیار شرط میں بالاتفاق اور خیار رویت میں حنفیہ کے نزدیک بھی معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے[۱]۔

قاضی کو جب کسی معاہدے کے فاسد ہونے کی اطلاع ملے اور قضیہ اس کے سامنے پیش ہو تو اُسے فسخ کر دے جیسا کہ حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد کی صورت میں مذکورہ بالا چھ اسباب میں سے کوئی سبب پایا جائے یعنی جبر، دھوکا دہی، جہالت، وقتی معاہدہ، سپرد کرتے وقت نقصان، شرط فاسد اور سود۔ قاضی کے لیے فسخ کا حکم جاری کرنا اس وقت تک ضروری نہیں جب تک کہ فسخ مال بیع میں کسی عیب کے باعث نہ ہو اور خریدار نے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔

عدالت کے ذریعے فسخ کے اسباب: معاہدے کو نافذ کرنا محال ہو یا نافذ نہ ہو رہا ہو یا معاہدے کو جاری کرنے میں مانع موجود ہو، یا معاہدے کو فسخ کرنے والی کوئی شرط ہو یا باہمی اتفاق سے خیارات دیے گئے ہوں۔

شرعی حکم کی بناء پر فسخ: شریعت کی مقرر کردہ کسی شرط کی وجہ سے معاہدے میں خلل واقع ہو جائے مثلاً معاہدہ نکاح کے بعد معلوم ہو کہ میاں بیوی میں رضاعی رشتہ ہے تو اُسے فسخ کر دیا جائے گا یا معاہدہ بیع میں کوئی فساد ہو جس کے اسباب اوپر مذکور ہیں۔

باہمی رضامندی سے فسخ یا شرعی حکم کی بناء پر فسخ یا معاہدے کے خود بخود فسخ ہو جانے اور عدالتی کارروائی کے ذریعے فسخ میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورتوں میں فسخ کا محض اظہار ہوتا ہے اس کی تخلیق نہیں ہوتی جب کہ عدالتی فیصلہ فسخ کے حکم کی تخلیق کرتا ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲ :۵۷؛ المهذب، ۱ :۲۸۴؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ۳ :۱۲۱، ۱۳۸؛ المغنی، ۴ :۱۰۹۔

۲۔ معاہدے کے دوسرے فریق کے اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرنے کے نتیجے میں فسخ

فقہ اسلامی کسی فریق کو یہ اجازت نہیں دیتی کہ اگر دوسرا فریق اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کر رہا تو وہ معاہدے کے فسخ کا مطالبہ کرے۔ اگر فروخت کرنے والا مال بیع خریدار کے حوالے نہیں کرتا یا خریدار مقررہ وقت پر قیمت ادا نہیں کرتا تو فریق معاہدہ کو مجبور کیا جائے گا کہ جب تک ممکن ہو وہ اپنا معاہدہ پورا کرے۔ کیوں کہ قاضی کی اصل ذمہ داری یہ ہے کہ لوگوں کو ان کے حقوق دلائے، پس اس بناء پر معاہدہ فسخ نہیں ہوگا۔

قاعدہ یہ ہوگا کہ اگر مقروض اپنی ذمہ داری پوری نہیں کرتا تو معاہدہ فسخ نہیں ہوگا بلکہ معاہدہ اسی طرح قائم رہے گا۔ اگر قیمت خریدار کے ذمے قرض ہے تو حنفیہ کے نزدیک پہلے بیچنے والے کو کہا جائے گا کہ مال بیع خریدار کے سپرد کرے اور پھر خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اگر رقم موجود ہے تو ادا کرے اور اگر موجود نہیں یا کہیں دور ہے یا خریدار مفلس ہے تو اس صورت میں فروخت کرنے والے کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

اگر گروی لینے والا اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے تو گروی دینے والا معاہدہ فسخ نہیں کر سکتا بلکہ گروی لینے والے سے مطالبہ کرے کہ وہ اپنی ذمہ داری پوری کرے اور اگر گروی رکھا ہوا مال ضائع ہو جائے تو تاوان کا مطالبہ کرے گا۔

اگر معاہدہ صلح کرنے والوں میں سے ایک فریق اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے تو دوسرے فریق کے لیے جائز نہیں کہ معاہدہ صلح ختم کردے بلکہ پہلے فریق سے مطالبہ کرے کہ وہ اپنی ذمہ داریاں پوری کرے[1]۔

۳۔ خیار کے باعث فسخ (فسخ اور معاہدہ کو لازم کرنے والی قوت)

اوپر ہم جان چکے ہیں کہ معاہدوں میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم ہو جاتے ہیں اور معاہدے محض ایجاب و قبول سے ہی لازم ہوتے ہیں۔ ہاں اگر ان میں خیار رکھ دیا جائے یا معاہدہ اپنے مزاج کے اعتبار سے ایسا ہو کہ لازم نہ ہو سکتا ہو تو اس صورت میں فریقین کی باہمی رضامندی سے یا ایک فریق کے اختیار سے معاہدے کو فسخ کرنا جائز ہے۔ غیر لازم معاہدے میں دونوں فریقوں کو فسخ کا اختیار ہے۔ خیار پر مشتمل معاہدات میں خیار مجلس کے قائلین یعنی شافعیہ، حنابلہ اور امامیہ کے نزدیک دونوں فریقوں کو اس مجلس میں معاہدہ ختم کرنے کا اختیار ہے[2]۔ نیز خیار شرط اگر دونوں فریقوں کو حاصل ہے تو دونوں معاہدہ فسخ کر سکتے ہیں۔ اور اگر کسی ایک کو حاصل ہے تو جس کو خیار حاصل ہے وہ معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔ نیز فریقین میں ایک کو ان تمام خیارات میں معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہو گا جو کسی عیب کی وجہ سے حاصل ہوں مثلاً فریقین میں سے کسی ایک کی رضامندی میں عیب پیدا ہو جائے مثلاً غلطی، غبن، دھوکا دہی یا جبر کا ارتکاب کیا گیا ہو۔ یہ سب خیار عیب کی صورتیں ہیں یا خیار غبن و دھوکا دہی ہو یا آگے بڑھ کر قافلوں

(۱) المدخل الفقہی العام للاستاذ مصطفیٰ زرقاء، ۲۳۹۔ ۲۴۰؛ مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۲۳۰۔

(۲) خیار مجلس: جب تک معاہدے کے دونوں فریق مجلس معاہدہ میں موجود ہوں انہیں معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک کہ بدنی طور پر الگ الگ نہ ہو جائیں یا ایک دوسرے سے کہے کہ تم اس معاہدے کو اختیار کر لو اور وہ اختیار کرلے تو معاہدہ لازم ہو جاتا ہے۔

سے سامان خریدنے کے باعث یا مال متفرق صورت میں دینے کے باعث خیار ہو، اور خیار رویت، یا معاہدے میں مشروط وصف مال بیع میں موجود نہ ہو یا دو مبادلات میں سے کسی ایک کا استحقاق ثابت کر دیا گیا ہو[1]۔

ان تمام صورتوں میں خیار کے حامل فرد کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو معاہدہ برقرار رکھے اور چاہے تو دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر ختم کر دے۔ اگر وہ صراحتاً یا ضمنی طور پر اجازت دے دیتا ہے تو اس کا خیار ختم ہو جائے گا، یعنی خیار کے سبب کے زوال کا علم ہونے کے بعد وہ کوئی ایسا کام کرے کہ جس سے اس کا خیار ختم ہو جائے تو اس صورت میں معاہدہ لازم ہو جائے گا[2]۔

ان خیارات کے باوجود معاہدہ کرنے کی قوت جو معاہدے کو لازم کرتی ہے کمزور نہیں ہوگی، کیوں کہ معاہدہ یا تو دونوں فریقوں کے ارادے سے غیر لازم طے ہوا ہے جیسا کہ خیار شرط وغیرہ میں ہوتا ہے یا شریعت کے حکم سے غیر لازم ہے جیسا کہ خیار مجلس میں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "خریدار اور فروخت کرنے والا جب تک الگ الگ نہ ہو جائیں یا ایک دوسرے کو کہہ نہ دے کہ معاہدہ پکا کر لو اس وقت تک انہیں اختیار رہتا ہے"[3]۔ یہ حدیث

---

(۱) استحقاق: کوئی شخص کسی چیز کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور بینہ سے ثابت کر دے اور قاضی اس کی ملکیت کا فیصلہ کر دے۔

(۲) النظریة العامة للموجبات والعقود للدکتور صبحی محمصانی ۱: ۲۸۹۔

(۳) احمد نے اپنی مسند میں؛ مالک، بخاری مسلم اور ابن ماجہ کے سوا اصحاب سنن نے حکیم بن حزام سے روایت کی۔ ابن حزم نے اسے متواتر بتایا ہے۔ ابن رشد نے کہا ہے: اس حدیث کی اسناد سب کے نزدیک تمام احادیث سے زیادہ قابل اعتماد اور صحیح ہے، لیکن قرافی نے الفروق (۳: ۲۷۰-۲۷۳) میں اس حدیث کے دس جوابات دیے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ حدیث اہل مدینہ کے

اس آیت سے متعارض نہیں ہے جس میں معاہدوں کی پابندی کا حکم ہے، کیوں کہ آیت میں معاہدوں سے ایسے کامل معاہدے مراد ہیں جو لازم ہوتے ہیں اور ان میں خیار نہیں ہوتا۔ نیز یہ حکم دوسری آیت تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ، النساء، ۴: ۲۹ (تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو) سے بھی متعارض نہیں ہے کیوں کہ یہ خیار باہمی رضامندی کی تکمیل و تاکید کے لیے جائز قرار دیا ہے۔

فقہ اسلامی کے غیر لازم معاہدوں کے نظائر دور حاضر کے مروج قوانین میں بھی موجود ہیں، مثلاً ایسے غیر دائمی معاہدے جن میں وقت کا تعین نہیں ہوتا، ان میں فریقین میں سے کسی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے انفرادی ارادے سے معاہدہ منسوخ کر دے[1]۔

خلاصہ یہ ہے کہ فسخ ایک ضعیف حق ہے، جو دراصل معاہدوں کے لزوم اور ان کی پابندی کے عمومی قاعدے سے باہر نکل آنے کا ایک راستہ ہے۔

۴۔ غیر معمولی عذر کے باعث فسخ

کسی عذر یا کسی غیر معمولی حادثے کے باعث اجارے کا معاہدہ یا پھلوں کی خرید و فروخت کا معاہدہ منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

عمل کے خلاف ہے جو ان کی رائے میں خبر واحد سے مقدم ہے۔ نیز ابوداؤد اور دار قطنی میں حدیث ہے کہ ''خرید و فروخت کے دونوں فریقوں کو اختیار ہے، جب تک کہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں، مگر یہ کہ اس سودے میں اختیار ہو اور کسی فریق کے لیے جائز نہیں کہ معاہدہ ختم ہونے کے خوف سے وہاں سے فوراً الگ ہو جائے"۔

(۱) التعبیر عن الارادة فی الفقه الاسلامی للدکتور وحید سوار، ف ۶۱۸، ۵۱۵

فقہاء حنفیہ نے[۱] اجازت دی ہے کہ کسی غیر معمولی عذر یا حادثے کے باعث اجارہ اور مزارعت کے معاہدے فسخ کیے جاسکتے ہیں اس لیے کہ عذر کے وقت ان کو فسخ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اگر عذر کے باوجود ان معاہدوں کو لازم قرار دیا جائے تو ایک فریق کو ایسا نقصان ہو جاتا ہے جو معاہدے کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ عذر سے مراد وہ غیر معمولی صورت حال ہے جس کے باعث معاہدہ باقی رکھنے میں کسی فریق کو نقصان ہے اور فسخ کے بغیر اس نقصان کی تلافی ممکن نہیں۔ ابن عابدین کے بقول: ہر ایسا عذر جس کے ہوتے ہوئے معاہدے کی تکمیل کے باعث کسی فریق کو جانی یا مالی نقصان پہنچ رہا ہو، اُسے فسخ کرنے کا حق ہوتا ہے[۲]۔

عذر کی تین اقسام ہیں

۱۔ کرایہ دار کا عذر: مثلاً کرایہ دار مفلس ہو جائے، یا کوئی دوسرا پیشہ اختیار کرلے، کیوں کہ مفلس یا جو شخص پیشہ بدل لے اس کو معاہدے کی تکمیل سے نقصان ہی ہوگا یا کرایہ دار اس شہر کو چھوڑ جائے تو معاہدہ باقی رکھتے ہوئے شہر چھوڑ جانے میں اُسے ضرر ہے۔

۲۔ کرائے پر دینے والے کا عذر: مثلاً ایسا مقروض ہو جائے کہ کرایہ پر دی ہوئی چیز کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے قرض ادا کیے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو۔ یہ عذر تب قابل قبول ہے جب

---

(۱) المبسوط، ۲:۱۶ وبعد؛ البدائع، ۴ :۱۹۷ وبعد؛ تبیین الحقائق، ۵ :۱۴۵ وبعد؛ مختصر الطحاوی، ۱۳۰؛ الدرالمختار علی رد المحتار، ۵ :۵۴ وبعد۔

(۲) ردالمحتار، ۵ :۵۵۔

اجارہ سے پہلے بیّنہ یا اقرار کے ذریعے قرض ثابت ہو۔ نیز اگر کرائے پر دینے والا کرایہ پر دی ہوئی چیز کے عیب سے آگاہ کر دے تو یہ بھی عذر ہے۔

۳۔ کرائے پر دی ہوئی چیز سے متعلق عذر: مثلاً کوئی شخص کسی بستی میں ایک حمام کرائے پر لیتا ہے تاکہ ایک مقررہ وقت تک اُسے چلائے گا، لیکن بستی والے وہاں سے کوچ کر جاتے ہیں تو اس پر اس حمام کا کرایہ واجب نہیں ہو گا۔

متحدہ عرب امارات کے سول لا کی دفعہ ۸۹۲ نے فقہ اسلامی کے اس قانون سے استفادہ کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ اگر عقد مقاولہ[1] کے نفاذ میں یا اس نفاذ کی تکمیل میں کوئی عذر پیش آجائے تو کسی بھی فریق کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس معاہدے کو فسخ کرنے یا حسب حالات ختم کرنے کا مطالبہ کرے جیسا کہ مذہب حنفی کے مطابق غیر معمولی حادثات کی وجہ سے اجارے ختم کیے جا سکتے ہیں۔ نیز دفعہ ۸۹۵ میں ہے کہ اگر معاہدے کے فسخ سے ایک فریق کو نقصان ہو تو اُسے یہ حق ہے کہ وہ دوسرے فریق سے عرف کی مقرر کردہ حدود کے اندر نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے۔

---

(۱) المقاولة: ایک فریق ایک متعین رقم کا وعدہ کرتا ہے جس کے بدلے میں دوسرے فریق نے کوئی چیز تیار کرنا ہوتی ہے یا کوئی کام کرنا ہوتا ہے۔ جدید قوانین میں اس طرح کے معاہدے عام ہیں۔ اردن اور امارات کے قوانین میں عقد استصناع اور عقد اجیر عام سے ان قوانین کی تشکیل میں استفادہ کیا گیا ہے۔

جمہور علماء (غیر حنفیہ)[۱] کہتے ہیں کہ اجارہ لازمی معاہدہ ہے، اس لیے دوسرے تمام لازمی معاہدوں کی طرح کوئی ایک معاہدہ کار بلاوجہ اُسے فسخ نہیں کر سکتا، مثلاً کوئی عیب پایا جائے یا جس چیز سے استفادہ کیا جا سکتا تھا وہی باقی نہ رہے۔ اگر جس چیز پر معاہدہ تھا وہ نہ رہی یعنی منافع مثلاً مکان گر گیا یا جانور مر گیا یا کرایہ دار مر گیا تو معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے۔ لیکن معاہدے کے فسخ کا تعلق مستقبل سے ہوگا، ماضی سے نہیں۔ اگر کرائے پر لی ہوئی چیز میں کوئی عیب نکل آیا مثلاً سواری کا جانور بدمست ہو کر بھاگ گیا یا کاٹنے لگا یا پشت پر رکھی ہوئی چیز کو گرا دیتا ہے یا لنگڑا ہے یا اس کی نظر کمزور ہے یا اُسے جذام یا برص ہے تو معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے۔

ان مذاہب میں حکم کی تفصیل

مالکیہ کے نزدیک اگر اجرت پر لی ہوئی چیز سے استفادہ کی ضرورت نہ ہو یا ممکن نہ ہو تو معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے، جیسے دانت نکالنے کی کسی کو اجرت دی لیکن دانت کو آرام آ گیا یا قصاص لینے کے لیے کسی کو اجرت دی لیکن قصاص معاف ہو گیا یا دایہ حاملہ ہو گئی تو اس سے دودھ پلانے کا معاہدہ ختم کر دینا، کیوں کہ اس کا دودھ بچے کے لیے مضر ہو گیا۔ اگر پن چکی کرائے پر لی لیکن پانی بند ہو گیا تو معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔

شافعیہ نے اس صورت میں معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دی ہے کہ اگر جس چیز پر معاہدہ ہے اس میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے یا اس سے حاصل ہونے والے نفع میں عیب واقع ہو جائے یا اس سے استفادہ میں کوئی شرعی عذر ہو مثلاً سواری کا جانور نیچے گرا دیتا ہو، یا لنگڑا ہو جس کی وجہ سے مسافر قافلے سے پیچھے رہ جاتا ہو یا خدمت کے لیے، لیے ہوئے خادم کی نظر

---

(۱) بدایة المجتهد، ۲ :۲۲۷؛ مواہب الجلیل للخطاب، ۵ :۴۳۲ وبعد؛ مغنی المحتاج، ۲ :۳۵۵ وبعد؛ المهذب، ۱ :۴۰۵ وبعد؛ المغنی، ۵ :۴۱۸؛ غایة المنتهی، ۲ :۲۰۹۔

کمزور ہو یا مکان کی دیوار گری ہوئی ہو یا کنوئیں، چشمے اور پن چکی وغیرہ کا پانی ختم ہو گیا ہو وغیرہ، یعنی اس نوعیت کی کوئی خرابی جس سے خود اس چیز کو اس میں خیار عیب کی وجہ سے واپس کیا جاتا ہے، کا پیدا ہو جانا۔ اور اگر دانت نکلوانے کے لیے کسی کو اجرت دی ہو، پھر دانت کو آرام آجائے تو شرعی عذر کی بناء پر معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی عذر کی بناء پر معاہدہ فسخ نہیں کیا جاسکتا، ہاں اگر جس چیز پر معاہدہ ہوا اس میں کوئی خرابی یا عیب ایسا پیدا ہو گیا کہ اس سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا یا اس سے استفادے میں کوئی شرعی عذر مانع ہے تو معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے۔ اگر زمین دریا بُرد ہونے یا اس کا پانی منقطع ہونے کے باعث کاشت ممکن نہ ہو تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں اگر کسی سماوی آفت کے باعث تمام پھل ضائع ہو جائیں تو معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے اور اگر کچھ ضائع ہو جائیں تو قیمت میں کمی کی جاسکتی ہے۔ اس کی تفصیل معاہدوں کے فسخ کے زیر عنوان ف ۷۵ میں دیکھیں۔

۵۔ معاہدہ کی تنفیذ ناممکن ہونے کی وجہ سے فسخ (فسخ اور مال ضائع ہونے کی ذمہ داری)

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ اسلامی فقہ میں فسخ کا عمومی نظریہ موجود نہیں ہے اور یہ بات بہت اچھی ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے معاہدے کرنے کے بعد انہیں فسخ کرنے کا میدان تنگ ہو جاتا ہے، جیسا کہ فقہ رومانی میں ہے۔ معاہدوں کے انعقاد کے لیے قوت نافذہ کا ہونا ضروری ہے، جس کے بعد معاہدے کا خاتمہ بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا حتی الامکان اس سے بچنا اور اس میں تنگی پیدا کرنا ضروری ہے۔

اسی وجہ سے اگر معاہدے کی کسی ذمہ داری کو پورا کرنا محال ہو جائے تو فقہ اسلامی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دیتی ہے، خواہ یہ صورت ذمہ دار فرد کے اپنے عمل سے پیدا ہوئی ہو یا کسی اور وجہ سے، کیوں کہ ذمہ داری کے مقابل کوئی ذمہ داری نہیں رہی۔ اسی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ قبضے سے پہلے اگر مال معاہدہ ہلاک ہو جائے تو تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ معاہدہ فسخ کر دیا جائے اور ہلاکت کی ذمہ داری اسی کی گردن پر ہوگی جس کے قبضے میں مال تھا۔ مثلاً قبضے سے پہلے سامان تجارت ضائع ہو جائے، یا جیسا کہ اگر کرایہ دار کرائے پر لی ہوئی چیز سے استفادہ نہ کر سکے تو اس پر کرایہ ادا کرنے کی ذمہ داری نہیں آتی[1] اگر خریدار کے قبضہ کرنے کے بعد وہ چیز ہلاک ہو جائے یا اس کی شکل بدل جائے تو فسخ کا حق ختم ہو جاتا ہے۔

فقہائے حنابلہ نے تصریح کی ہے کہ اگر فروخت کرنے والا مال تجارت حوالے نہ کر سکے تو خریدار معاہدہ فسخ کر دے[2]۔

اگر معاہدے میں صراحتاً یا ضمناً کسی ذمہ داری کا ذکر ہے اور اگر وہ ذمہ داری پوری نہ کی جا سکی تو معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔

صریح ذمہ داری کی مثال: خریدار نے قیمت ادا کرنے کے لیے ضامن یا گروی دینے کا عہد کیا اور اُسے پورا نہیں کر سکتا تو معاہدہ بیع فسخ کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الاسلامية للدكتور شفيق شحاتة، ۱۶۷۔

(۲) شرح منتهى الارادات، ۲ :۱۸۷؛ طبع جدید؛ مجلة الاحكام الشرعية على مذهب احمد للقاضی احمد القاری، دفعہ ۴۷۲۔

ضمنی شرط کی مثال: اگر خریدار نے دیکھا کہ مال میں کوئی عیب ہے تو وہ معاہدہ فسخ کر سکتا ہے، کیوں کہ مال کا عیوب سے پاک ہونا معاہدے کی ایک ضمنی شرط ہے۔ ایسے ہی کرایہ داری کے معاہدے میں ہے۔ اگر مال تجارت کسی دوسرے کا نکل آیا تو فقہاء کے نزدیک یہ عیب ہے۔

اگر فروخت کرنے والے نے مال حوالے کرنے سے پہلے اُسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، یا اس کی شکل تبدیل کر دی تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے۔ اگر خریدار نے دیکھا کہ ماپ، تول یا گنتی میں کمی ہے تو بھی معاہدہ فسخ کر دے کیوں کہ خریدار کی رضامندی عیب دار ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ جس مقدار پر دونوں فریق رضامند ہوئے تھے وہ حاصل نہیں ہو سکی۔

اگر رضامندی عیب دار ہو جائے تو بھی معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے مثلاً دھوکے پر مبنی غبن یا غلطی (خطا) اور جبر وغیرہ کا ارتکاب کیا گیا ہو۔ اگر مال معاہدہ موجود نہیں یا سامنے نہیں تو جس خریدار نے نہیں دیکھا وہ معاہدہ فسخ کرنے کا حق رکھتا ہے کیوں کہ اس صورت میں غلطی کا احتمال بہت زیادہ ہے[1]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح معنی میں فسخ ان صورتوں میں جائز ہے جب معاہدہ کار کی رضامندی عیب دار ہو جائے یا اس میں خلل واقع ہو جائے یعنی معاہدے کے وقت وہ جس شرط کی توقع رکھتا تھا وہ پوری نہ ہو۔

تمام صورتوں میں فسخ کی بنیاد معاہدے میں مذکور صریح یا ضمنی شرط کی خلاف ورزی ہے اور فسخ اس شرط کو پورا نہ کرنے کا نتیجہ ہے جو معاہدے میں شامل تھی۔

---

(۱) شفیق شحاته، مرجع سابق، ۱۶۸۔

اسلامی شریعت میں کسی چیز کی مکمل یا جزوی تباہی کی ذمہ داری کی بنیاد دراصل نتائج بھگتنے کے نظریہ پر ہے، یعنی ہر شخص اس ضرر کے نتائج کا ذمہ دار ہے جو براہ راست اس کی وجہ سے ہوا یا وہ اس نقصان کا سبب بنا۔ ذمہ داری کی بنیاد نقصان ہے، خطا کا عنصر نہیں[۱]۔

فقہ اسلامی میں نقصان کی تلافی کی ذمہ داری کی بنیاد، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے "فریقین کے لیے معاہدے کی خاصیت" لازم نہیں ہے[۲] بلکہ بنیاد وہ معاوضہ یا مبادلہ ہے جو متقابل ذمہ داریاں پیدا کرنے کا تقاضا کرتا ہے اور ایک فریق کو اس صورت میں مساوات کی وہ سوچ ہے جس پر معاہدوں کی بنیاد استوار ہوتی ہے۔ فریقین میں مساوات قائم کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک فریق کو اس صورت میں اپنی ذمہ داری نافذ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے، جب دوسرے فریق نے اپنی ذمہ داری پوری نہیں کی، ورنہ مساوات میں جو کہ مقصود ہے خلل واقع ہو جائے گا[۳]۔

کاسانی کہتے ہیں: معاوضات کی بنیاد عادتاً اور حقیقتاً مساوات پر ہے[۴] نیز بالعموم معاہدات میں مساوات ہی فریقین کا مطلوب ہوتا ہے[۵]۔

---

(۱) مسؤلیۃ الانسان عن حوادث الحیوان والجماد للدکتور فاضل یوسف دیو، ۱۵۶۔

(۲) نظریۃ تحمل التبعۃ فی الفقہ الاسلامی للدکتور محمد زکی عبدالبر، ۱ :۱۴۱۔

(۳) مصادر الحق للسنہوری، ۶ :۲۴۳؛ سبب الالتزام وشرعیۃ فی الفقہ الاسلامی للدکتور جمال الدین محمود، ۴۴۹ وبعد۔

(۴) البدائع، ۵ :۲۴۹۔

(۵) البدائع، ۴ :۲۰۱۔

اس اصل کی وضاحت اس صورت میں بہتر طریقے سے ہوتی ہے جب کوئی چیز جزوی طور پر تباہ ہو جائے تو اگرچہ تباہ ہونے والے حصے کے بارے میں ذمہ داری پوری نہیں کی جاسکتی لیکن اس کے باعث تمام ذمہ داری مکمل طور پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ جب بیچنے والا تباہ شدہ حصے کے بارے میں اپنی ذمہ داری پوری نہیں کرسکتا تو خریدار بھی اس حصے کے مقابلے میں قیمت ادا کرنے کی ذمہ داری پوری نہیں کرے گا جس کی ذمہ داری پوری کرنا محال ہو گئی ہے۔

افلاس تنگ دستی اور ٹال مٹول کے باعث فسخ

اگر مقروض تنگ دست ہو تو اُسے کشادہ دست ہونے تک مہلت دی جائے، قرآن حکیم کے خوش حال ہونے کے نظریہ پر عمل کا تقاضا یہی ہے: وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ، البقرۃ، ۲: ۲۸۰ (اگر مقروض تنگ دست ہے تو آسانی آجانے تک اُسے مہلت دے دو) اور اگر خوش حال ہے لیکن ادا کرنے میں ٹال مٹول کرتا ہے تو قاضی کے لیے جائز ہے کہ اُسے قید کر دے، اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے[1]۔

حنابلہ نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر معلوم ہو جائے کہ خریدار مفلس یا تنگ دست ہے، پوری قیمت ادا نہیں کرسکتا تو بیچنے والے کو فسخ کا اختیار ہے کہ اپنا مال واپس لے لے، خریدار کو مہلت دینا ضروری نہیں۔

اگر خریدار خوش حال ہے لیکن ٹال مٹول کر رہا ہے تو بیچنے والا معاہدہ فسخ کر دے۔

---

(۱) اس کی تفصیل افلاس کے باب میں آئے گی۔

اگر خریدار قیمت ادا کرنے سے پہلے بھاگ جائے اور وہ تنگ دست ہو تو بیچنے والا معاہدہ فسخ کر سکتا ہے اور اگر خوش حال ہو تو حاکم اس کے مال سے قیمت دلائے ورنہ وہی مال فروخت کر کے قیمت دلائے۔

اگر رقم اسی مجلس میں ادا کرنے کے لیے موجود نہ ہو لیکن نماز قصر کرنے کی مسافت سے کم فاصلے پر ہو تو بیع فسخ نہ کی جائے البتہ حاکم مال معاہدہ کو اور اس کے باقی مال کو روک رکھے تا آنکہ خریدار قیمت لا دے[1]۔

ان حالات میں فسخ اس خیار کے تحت آتا ہے جس میں قیمت یا مال معاہدہ کا حصول مشکل ہو جائے اور یہ وہی خیار ہے جو فریقین کی رضامندی سے ثابت ہوتا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ بھی افلاس کی صورت میں فسخ کے جواز میں حنابلہ سے متفق ہیں۔ پس جمہور کی رائے یہ ہے کہ معاوضے کے معاہدات میں جس فریق نے کوئی متعین شے دوسرے کے حوالے کر دی اور دوسرا فریق اگر مفلس ہو جائے تو اگر وہ چیز بعینہ اس کے پاس موجود ہو تو پہلے فریق کو خیار فسخ حاصل ہے کہ وہ چیز اس سے واپس لے لے کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اگر کسی ایسے شخص کے پاس جو مفلس ہو گیا کوئی آدمی بعینہ اپنا مال پائے تو وہ دوسروں کی بہ نسبت اس مال کا زیادہ حق دار ہے"[2]۔ نیز آپؐ نے فرمایا: "جو شخص اپنا مال کسی دوسرے کے پاس پائے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے اور بیچنے والے کا پیچھا کیا جائے"[3]۔

---

(۱) کشاف القناع، ۳ :۲۴۰؛ شرح منتہی الارادات، ۲ :۱۷۸؛ طبع جدید، مجلة الاحکام الشرعیة علی مذہب احمد للقاضی احمد القاری (دفعات ۴۶۷۔ ۴۷۱)۔

(۲) صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے۔

(۳) احمد؛ ابوداؤد؛ اور نسائی سے سمرہ بن جندب سے روایت کی ہے۔

اگر خریدار مال معاہدہ لینے کے بعد قیمت ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو گیا تو بائع کو حق ہے کہ معاہدہ فسخ کر دے اور اگر ابھی تک مال معاہدہ خریدار کے پاس موجود ہے تو واپس لے لے، اوپر مذکور حدیث کا یہی تقاضا ہے۔ کیوں کہ قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو جانا بھی حق فسخ دیتا ہے جیسا کہ مال معاہدہ سپرد کرنے سے عاجز آ جانا بھی حق فسخ دیتا ہے۔ کیوں کہ فروخت شدہ مال معاہدہ معاوضے کا معاہدہ ہے جو مساوات کا تقاضا کرتا ہے۔

جمہور کے نزدیک خیار فسخ صرف خرید و فروخت کے معاہدے سے مختص نہیں بلکہ مالی معاوضات کے تمام معاہدوں پر مشتمل ہے مثلاً اجارہ اور قرض لہٰذا اجارہ پر دینے والے کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے جب کہ کرایہ دار کرایہ ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو جائے۔ اور قرض خواہ کو قرض دار سے اپنی رقم واپس لینے کا حق ہے اگر وہ رقم بعینہ موجود ہے اور قرض دار مفلس ہو گیا ہے۔

امام شافعی اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح زندہ مقروض مفلس ہو جائے تو اس سے اپنی رقم بعینہ لی جا سکتی ہے اسی طرح اگر وہ مر گیا اور معلوم ہوا کہ مفلس تھا تو اپنا مال بعینہ واپس لیا جا سکتا ہے[1]۔

حنفیہ افلاس وغیرہ کی صورت میں معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ المجلہ (دفعہ ۲۹۵) میں ہے: "اگر خریدار نے مال معاہدہ قبضے میں لے لیا، پھر قیمت ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو کر مر گیا تو بائع کو اپنا مال واپس لینے کا حق نہیں بلکہ وہ بھی دوسرے قرض خواہوں کی

---

(۱) شرح الخرشی، ۴ :۱۹۱۔۱۹۳ بدایۃ المجتہد، ۲ :۲۳۷۔۲۴۰؛ المہذب، ۱ :۳۲۳۔۳۲۷؛ فتح العزیز، ۱۰ :۲۳۳۔۲۴۳؛ المغنی، ۴ :۴۵۶۔۴۶۰، ۵۰۵؛ النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود محمصانی، ۱ :۴۹۴۔۴۹۶۔

مانند ہے" (کیوں کہ قیمت مرنے والے کے ذمے قرض تھی) اور یہ صورت معاہدہ فسخ کرنے میں مانع ہے۔ کیوں کہ خصاف نے رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث روایت کی ہے: "جو شخص مفلس ہو گیا اور کسی شخص نے دیکھا کہ اس کا مال مفلس کے پاس ابھی تک موجود ہے تو وہ شخص بھی دوسرے قرض خواہوں کی مانند ہے"، اور حضرت ابوہریرہؓ کی وہ حدیث جس سے جمہور نے استدلال کیا، اس کی حنفیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ وہ حدیث اس صورت کے ساتھ مختص ہے جب فروخت کرنے والے نے خیار فسخ کی شرط رکھی ہو اور خریدار نے بائع کے خیار کی شرط مان کر مال پر قبضہ کیا ہو،[1] لیکن یہ تاویل ضعیف اور کمزور ہے، کیوں کہ وہ حدیث صحیح ہے، اس کی عبارت واضح ہے اور اس کا حکم عام اور مطلق ہے جسے کسی ضعیف حدیث کی بناء پر رد نہیں کیا جا سکتا۔

جمہور کے نزدیک تنگ دستی یا نفقہ ادا نہ کرنے کی صورت میں نکاح فسخ کرنا جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ طلاق ہو گی اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک فسخ، لیکن یہ فسخ قاضی کے فیصلے کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کو نقصان سے بچانا ضروری ہے۔ حنفیہ نے تنگ دستی کے باعث نکاح ختم کرنا جائز قرار نہیں دیا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے قرض کے سلسلے میں تنگ دست کو مہلت دینے کا حکم دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: وَإِن كَانَ ذُو

---

(۱) تکملة فتح القدير مع العناية، ۷: ۳۳۰۔ ۳۳۱، طبع التجارية؛ تكملة فتح القدير، ۹: ۲۷۹، طبع دار الفكر بيروت۔

عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ البقرة، ۲ :۲۸۰ (اگر مقروض تنگ دست ہے تو اُسے کشائش تک مہلت دو۔)(۱)۔

بطلان یا فساد یا نکاح میں کسی فریق کے ارتداد کے باعث فسخ

بطلان اور فساد میں کچھ فرق ہیں، جن میں سے ایک فسخ کا استحقاق ہے(۲)۔

باطل معاہدے کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیوں کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ فسخ وہ معاہدہ ہو سکتا ہے جو موجود ہو، قائم ہو مثلاً کسی خیار پر مشتمل معاہدہ یا ایسے معاہدے جن کا اسباب فسخ میں ذکر کیا گیا۔

فاسد معاہدہ شریعت کے احکام کی پاس داری کرتے ہوئے فسخ کا مستحق ہوتا ہے، خواہ معاہدہ کار اپنی مرضی سے فسخ کر دیں یا قاضی فسخ کر دے کیوں کہ شرعاً فساد کو ختم کرنا واجب ہے اور فسخ کے ذریعے فساد ختم ہو جاتا ہے(۳)۔

فاسد معاہدے میں حق فسخ معاہدے کے نفاذ کے بعد بھی باقی رہے گا تا آنکہ اس کا سبب ختم ہو جائے، ہاں اگر فسخ میں کوئی رکاوٹ ہو، جو یہ ہیں(۴):

---

(۱) الدرالمختار، ۲ :۹۰۳؛ الفروق، ۳ :۱۴۵؛ الشرح الصغیر، ۲ :۴۴۵؛ مغنی المحتاج، ۳ :۴۴۲؛ المغنی، ۷ :۵۷۳۔

(۲) اس موضوع پر معاہدہ بیع کے تحت بحث آئے گی۔

(۳) البدائع، ۵ :۳۰۰۔

(۴) البدائع، ۵ :۳۰۰۔۳۰۲؛ فتح القدیر، ۵ :۲۳۱، ۳۰۲؛ ردالمحتار، ۴ :۱۳۷؛ مجمع الضمانات، ۲۱۶۔

۱۔مال معاہدہ ضائع ہو جائے یا اُسے ضائع کر دیا جائے یا اس کی شکل اور نام بدل جائے مثلاً گندم کا آٹا اور آٹے کی روٹی بن جائے۔

۲۔اس میں متصل ایسا اضافہ ہو جائے جو اس سے پیدا نہ ہوئی ہے، مثلاً آٹے میں گھی یا شہد ملا دیا جائے، زمین پر عمارت بنا دی جائے، کپڑا رنگ دیا جائے، دوسری قسم کے اضافے جو متصل ہوں لیکن اسی سے پیدا ہوئے ہوں مثلاً موٹاپا اور خوب صورتی یا اس سے الگ ہوں اور اس سے پیدا ہوئے ہوں مثلاً بچہ اور پھل یا اس سے پیدا نہ ہوئے ہوں مثلاً مزدوری اور غلہ ان کے باعث فسخ اور مال معاہدہ کی واپسی میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔

۳۔عقد فاسد کے ذریعے قبضے میں آنے والے مال میں کوئی تصرف کر لیا مثلاً اُسے فروخت کر دیا یا ہبہ، رہن، وقف وغیرہ کر دیا۔

یاد رہے کہ فساد کے باعث جو حق فسخ حاصل ہوتا ہے اس میں وراثت چلتی ہے۔ اگر فریقین میں سے کوئی ایک مر گیا تو اس کے وارثوں کو یا دوسرے فریق کو اس کی موت کے بعد بھی فسخ کا اختیار ہے۔

تمام مذاہب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو نکاح فسخ ہو جائے گا[1]۔ کیوں کہ ارتداد میں بے وفائی، حسد اور مسلمانوں سے دشمنی کا عنصر عنصر شامل ہوتا ہے۔ اس لیے ارتداد کے ساتھ عائلی زندگی کا باقی رہنا مناسب نہیں جو وفا، محبت، نیک نیتی، خلوص، بھلائی اور سلامتی سے عبارت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ

---

(۱) فتح القدير، ۳ :۲۱؛ بداية المجتهد، ۲ :۷۰؛ تحفة الطلاب الانصاری، ۳۲۶؛ المغنی، ۷ :۵۶ وبعد۔

تُنكِحُواْ الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ، البقرة، ۲: ۲۲۱ (مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ مؤمن نہ ہو جائیں، ایمان دار باندی مشرک عورت سے بہتر ہے، خواہ وہ تمہیں کتنی ہی پسند ہو اور مشرکین کے نکاح میں مسلمان عورتیں نہ دو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔ ایمان دار غلام مشرک سے بہتر ہے خواہ وہ تمہیں پسند ہو)۔ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ، الممتحنہ، ۶۰ :۱۰ (کافر عورتوں سے تعلق نہ رکھو)۔ جمہور کے نزدیک ارتداد کی بناء پر علیحدگی فسخ ہے جب کہ مالکیہ کے مشہور مذہب کے مطابق طلاق ہے۔

۸۔ باہمی رضامندی سے فسخ اور عدالتی فیصلے کے ذریعے جبری فسخ

رضامندی سے فسخ: اس سے مراد معاہدے کا ایسا فسخ ہے جو فریقین کی باہمی رضامندی سے ہو یا کسی ایک ایسے فریق کے ارادے سے جسے فسخ کا اختیار حاصل ہے۔ مثلاً اجارہ فسخ کرنے کے لیے باہمی رضامندی یا عدالتی فیصلے میں سے کوئی ایک چیز ہونا ضروری ہے، جب کہ مزارعت، راجح روایت کے مطابق عدالتی فیصلے اور باہمی رضامندی کے بغیر فسخ کی جا سکتی ہے۔

عدالتی فیصلے کے تحت جبری فسخ: اس سے مراد یہ ہے کہ قاضی کے فیصلے سے فسخ ہو اور اس میں اصل یعنی باہمی رضامندی سے اس وقت عدول کیا جاتا ہے جب رضامندی مشکل ہو یا فریقین میں سے کوئی ایک فساد کے اسباب سے بچنے میں احکام شریعت کی پرواہ نہیں کرتا یا شرعی نصوص کی مخالفت کرتا ہے۔

اس کی طرف ہم نے انواع فسخ کی پہلی نوع میں اشارہ کیا تھا، یہاں ہم اپنی بحث کو ان امور تک محدود رکھیں گے کہ نکاح میں تفریق فسخ ہے اور مختصراً فقہی آراء بیان کریں گے۔ نیز کون سی تفریق کے لیے عدالتی فیصلہ ضروری ہے اور کون سی تفریق کے لیے ضروری نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک میاں بیوی میں تفریق مندرجہ ذیل صورتوں میں فسخ ہو گی[1]

۱۔ مشرک یا مجوسی شوہر کا مسلمان ہونا: اگر شوہر مشرک یا مجوسی تھا، مسلمان ہو گیا لیکن اس کی بیوی نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا ہو تو قاضی میاں بیوی میں تفریق کرا دے، یہ فسخ ہے اور اگر شوہر اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک طلاق اور امام ابو یوسف کے نزدیک فسخ ہے۔

۲۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا

۳۔ حقیقتاً یا حکماً میاں بیوی الگ الگ ہو کر دار الاسلام اور دار الکفر میں سکونت اختیار کر لیں: یعنی میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان یا ذمی ہونے کی حالت میں دار الاسلام میں آباد ہو گیا اور دوسرا کفر کی حالت میں دار الحرب میں رہ گیا۔ اس صورت کو ارتداد پر قیاس کریں گے، کیوں کہ ان حالات میں ایک دوسرے سے انتفاع ممکن نہیں۔ جمہور کے نزدیک اس صورت میں تفریق نہیں ہوتی۔

۴۔ چھوٹے لڑکے یا لڑکی کو خیار بلوغ حاصل ہو: اس صورت میں قاضی کے فیصلے سے تفریق ہو گی۔

---

(۱) فتح القدیر، ۳ :۲۱؛ البدائع، ۲ :۳۳۶ وبعد: الدرالمختارعلی ردالمحتار، ۲ :۵۷۱۔

۵۔ آزادی ملنے پر اختیار: باندی آزاد ہو گئی اور اس کا شوہر بدستور غلام ہے تو اُسے اختیار ہو گا کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے، اس صورت میں محض اختیار کے استعمال سے تفریق ہو جائے گی۔

۶۔ کفو نہ ہونے یا مہر کم ہونے کے باعث تفریق: یہ بھی عدالت کے ذریعے ہو گی۔ ان کے سوا علیٰحدگی کی جتنی صورتیں ہیں وہ طلاق شمار ہوں گی، خلع بھی اسی میں شامل ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے میں فسخ اور طلاق میں فرق کرنے کا ضابطہ یہ ہے کہ جس تفریق کا سبب عورت کی طرف سے ہو وہ فسخ ہے اور جس تفریق کا سبب مرد کی طرف سے ہو یا کوئی ایسا سبب ہو جو شوہر کے ساتھ مختص ہے تو وہ طلاق ہو گی۔ البتہ ارتداد اس سے مستثنیٰ ہے، اس سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے، نیز موت سے بھی نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مندرجہ ذیل صورتوں میں نکاح فسخ ہوتا ہے[1]

۱۔ اگر عقد نکاح صحیح نہ ہو مثلاً کسی محرم سے یا کسی دوسری کی بیوی سے یا عدت میں نکاح کر لیا ہو۔

۲۔ نکاح میں صورت مصاہرت: نکاح میں کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس سے نکاح کا تعلق ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے مثلاً کسی شبہ کی بناء پر میاں بیوی میں سے کسی کا دوسرے کے اصول و فروع (باپ، دادا، بیٹی، پوتی، ماں، نانی، بیٹا، پوتا وغیرہ) سے جنسی تعلق ہو جائے اور مصاہرت کا تعلق پیدا ہو جائے[2]۔

۳۔ لعان کے سبب تفریق: لعان کے سبب دائمی حرمت پیدا ہو جاتی ہے، حدیث میں ہے "لعان کرنے والے کبھی دوبارہ اکٹھے نہیں ہو سکتے"۔

---

(۱) بدایة المجتهد، ۲: ۷۰؛ الشرح الکبیر وحاشیة الدسوقی، ۲: ۳۶۴۔

(۲) دار قطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔

۴۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کا اسلام سے انکار کرنا: اگر بیوی اسلام قبول کرلے اور شوہر انکار کردے یا شوہر اسلام قبول کرلے اور بیوی اگر اہل کتاب میں سے نہ ہو اور اسلام قبول کرنے سے انکار کردے تو ان میں تفریق فسخ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معاہدہ نکاح میں فساد آیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک [1] فسخ کی سترہ اقسام ہیں: مہر ادا نہ کرسکنے کی وجہ سے، نفقہ، لباس، اور رہائش مہیا نہ کرسکنے کی صورت میں، شوہر کو تین دن مہلت دینے کے بعد، لعان کی وجہ سے، باندی کی آزادی کے باعث، کسی عیب کی وجہ سے جب کہ عیب کا ثبوت حاکم کی عدالت میں ہو، شبہ کے باعث ساس یا بیوی کی بیٹی سے جنسی تعلق کے باعث، جنسی تعلق سے پہلے یا بعد میں میاں بیوی میں سے کسی ایک کے غلام / باندی بن جانے کے سبب، کیوں کہ غلامی کی وجہ سے اپنی ذات سے ملکیت ختم ہو جاتی ہے اور عصمت کی ملکیت بطریق اولیٰ ختم ہو جاتی ہے۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کرلینے یا کسی ایک کے مرتد ہو جانے کی وجہ سے، شوہر کے اس حالت میں مسلمان ہونے کے باعث کہ اس کے نکاح میں بیک وقت دو بہنیں یا چار سے زائد عورتیں تھیں یا دو باندیاں تھیں جو حقیقی بہنیں بھی تھیں، یا میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک ہو جانے کی وجہ سے، یا کفو میں نکاح نہ ہونے کے باعث، یا ایک دین چھوڑ کر دوسرا دین مثلاً یہودیت چھوڑ کر عیسائیت اختیار کرنے کے سبب، یا رضاعت کی وجہ سے جس میں متفرق طور پر پانچ گھونٹ دودھ بچے کی دو سال عمر ہونے سے پہلے پلائے گئے ہوں، ان تمام صورتوں میں تفریق فسخ ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الشرقاوی، ۲ :۲۹۴۔۲۹۶؛ تحفۃ الطلاب، ۲۳۶۔

حنابلہ کے نزدیک (۱) فسخ مندرجہ ذیل حالات میں تفریق سے ہوتا ہے:

۱۔ خلع، جب کہ طلاق کے لفظ سے نہ ہو یا طلاق کی نیت کے بغیر ہو۔

۲۔ ارتداد: میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا۔

۳۔ کسی مشترک عیب کی وجہ سے جدائی مثلاً دیوانگی اور مرگی یا کسی ایسے عیب کی وجہ سے جدائی جو عورت کے ساتھ مختص ہو مثلاً عورت میں اندام نہانی کا سوراخ نہ ہو یا آگے، پیچھے کے سوراخ مل گئے ہوں، منہ سے بدبو آتی ہو، خون اور پیپ والے زخم اور پھوڑے پھنسیاں ہوں، دونوں راستے پھٹے ہوئے ہوں یا ایسے عیب جو مرد کے ساتھ مختص ہیں مثلاً آلہء تناسل کٹا ہوا ہو یا نامرد ہونا۔ ان صورتوں میں نکاح کو صرف عدالتی ذریعے سے فسخ کیا جاسکتا ہے۔

۴۔ اسلام: میاں بیوی میں سے ایک کا مسلمان ہو جانا۔

۵۔ ایلاء کی وجہ سے قاضی کے ذریعے تفریق: اگر چار ماہ گزر جائیں اور نہ تو مرد عورت سے جنسی تعلق قائم کرے اور نہ طلاق دے تو حاکم مرد کو طلاق کا حکم دے دے۔

۶۔ لعان کے سبب علیٰحدگی، کیوں کہ لعان کے سبب میاں بیوی میں دائمی علیٰحدگی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، خواہ عدالت اس کے بارے میں فیصلہ نہ کرے۔

یاد رہے کہ لعان کے باعث جمہور اور امام ابو یوسف کے نزدیک میاں بیوی ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے پر حرام ہو جاتے ہیں جب کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک لعان کی اہلیت سے نکل جائے یا مرد نے بیوی پر جو تہمت لگائی ہے اس میں اپنے کو جھوٹا قرار دے دے تو یہ حرمت دائمی نہیں بلکہ وقتی ہو گی۔

---

(۱) المغنی، ۷: ۵٦ وبعد؛ غایة المنتہی، ۳: ۴٦، ۵٦۔ ۷۵، ۱۰۳۔

فسخ کے ذریعے جدائی

وہ اقسام جو عدالتی فیصلے پر موقوف ہیں اور وہ جو عدالتی فیصلے پر موقوف نہیں[1]

عدالتی فیصلے پر مندرجہ ذیل فسخ موقوف ہیں

۱۔ کفو میں نکاح نہ ہونے کے باعث تفریق۔

۲۔ مہر مثل سے کم مہر ہونے کے باعث علیٰحدگی۔

۳۔ میاں بیوی میں سے ایک اسلام قبول کرلے اور دوسرا انکار کردے تو اس کے باعث تفریق، لیکن بیوی کے انکار کرنے کی صورت میں علیٰحدگی پر تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ اگر شوہر انکار کردے تو جمہور اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ تفریق فسخ ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد اس تفریق کو عدالتی فیصلے پر موقوف نہیں قرار دیتے بلکہ ان کے نزدیک یہ علیٰحدگی طلاق ہوگی۔

۴۔ میاں بیوی میں سے کسی ایک کو خیار بلوغ حاصل تھا، حنفیہ کے نزدیک اگر صغر سنی میں ان کا نکاح باپ یا دادا نے نہ کرایا ہو۔

۵۔ حنفیہ کے نزدیک جنون سے افاقہ کے خیار کی بنیاد پر تفریق اگر صغر سنی میں ان کا نکاح باپ یا دادا نے نہ کرایا ہو۔

---

(۱) المغنی، ۷: ۵۶ وبعد؛ غایۃ المنتہی، ۳: ۴۶، ۵۶۔ ۷۵، ۱۰۳۔

فسخ کی بناء پر ایسی تفریق جو عدالتی فیصلے پر موقوف نہیں

۱۔ اصل عقد میں کسی سبب کی بناء پر فسخ مثلاً گواہوں کے بغیر نکاح، بہن سے نکاح۔

۲۔ ایسا فسخ جو حرمت مصاہرت کی وجہ سے ثابت ہو یعنی میاں بیوی میں سے کسی کا دوسرے کے اصول یا فروع سے ایسا اتصال جو موجب حرمت ہو۔

۳۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک شوہر کے مرتد ہونے کی بناء پر تفریق۔ اگر میاں بیوی دونوں مرتد ہو جائیں تو حنفیہ کا راجح قول یہ ہے کہ محض ارتداد سے ان میں علیٰحدگی نہیں ہوگی۔

۴۔ بیوی کو آزادی ملنے کی وجہ سے خیار حاصل ہو گیا جسے اس نے استعمال کر لیا۔

۵۔ میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک ہو گیا۔

۹۔ موقوف معاہدے میں اجازت نہ ملنے کی وجہ سے فسخ

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک معاہدہ یا نافذ ہوتا ہے یا موقوف۔ نافذ وہ معاہدہ ہوتا ہے جو ایسا شخص کرے جس میں معاہدہ کرنے کی اہلیت ہے یا معاہدہ کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ مثلاً ایسا معاہدہ جو مالی معاملات میں دانش مند آدمی کرے یا نامکمل اہلیت کے فرد کا ولی یا وصی کرے یا وکیل اپنے مؤکل کی طرف سے معاہدہ کرے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ایسے معاہدے کے اثرات فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتے۔

موقوف: ایسا معاہدہ جو کوئی ایسا شخص کرے جو معاہدہ کرنے کی اہلیت تو رکھتا ہو، لیکن اُسے وہ معاہدہ کرنے کا اختیار نہ ہو جیسے فضولی کا معاہدہ۔ نیز سمجھ دار نابالغ کا ایسا معاہدہ جس

میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو مثلاً خرید و فروخت وغیرہ، رہن رکھی ہوئی چیز میں گروی دینے یا گروی لینے والے کا تصرف۔

وصیت اور مرض موت میں مریض کے کار خیر میں صدقات جو ایک تہائی مال سے زائد ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ شخص جو اختیار رکھتا ہے یا جو معاہدہ کرنے کا حق رکھتا ہے اس کی اجازت نہ دے تو وہ معاہدہ موقوف رہتا ہے۔ اگر اجازت نہ دے تو معاہدہ باطل ہو جائے گا۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسا معاہدہ اصل میں ہی باطل ہے۔

جس شخص کو معاہدے کے سلسلے میں ولایت یا ملکیت حاصل ہو اور اس کی رضامندی پر معاہدہ موقوف ہو اگر وہ اجازت نہ دے تو یہ امر معاہدے کی تحلیل یا جو علماء کہتے ہیں کہ معاہدہ منعقد ہو جاتا ہے ان کے نزدیک فسخ کا سبب بن جاتا ہے[۱]۔

فضولی[۲] کا کیا ہوا معاہدہ صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، اگر وہ اجازت دے دے تو معاہدہ نافذ ہو جاتا ہے ورنہ فسخ ہو جاتا ہے، گویا کبھی تھا ہی نہیں۔ سمجھ دار نابالغ کا معاہدہ جسے تجارت کی اجازت نہ ہو ایسے معاملات میں جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ اگر ولی اجازت دے دے تو نافذ ہو جائے گا

---

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۴ :۵۔۱۰۴، ۶؛ البدائع ۵ :۴۸۔۱۵۵، ۱۵۰؛ بدایۃ المجتہد، ۲ :۱۷۱؛ فتح القدیر مع العنایۃ، ۵ :۳۰۹ وما بعد؛ معاہدہ بیع میں اس موضوع پر تفصیل آئے گی۔

(۲) اصل میں فضولی وہ شخص ہے جو لایعنی کام کرے اور جو کام اس کے مناسب نہ ہو وہ کرے لیکن اصطلاح میں فضولی اس شخص کو کہتے ہیں جو کوئی ایسا تصرف یا ایسا معاہدہ کرے جس کے کرنے کا اُسے اختیار نہ ہو مثلاً کسی دوسرے کی چیز فروخت کر دینا یا کرائے پر دے دینا۔

ورنہ باطل۔ جس مقروض شخص پر پابندی عائد ہو یا جو مفلس ہو گیا ہو اس کا مالی تصرف قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ مرض موت میں مریض کا ایک تہائی ترکہ سے زیادہ ہبہ یا صدقہ کر دینا ورثاء کی اجازت پر موقوف ہے اور تندرست آدمی کی ایک تہائی ترکہ سے زائد وصیت بھی ورثاء کی اجازت پر موقوف ہے۔ بے وقوف اور نفع نقصان سے بے خبر آدمی کے تصرفات مثلاً خرید و فروخت اور قرض اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہیں، اگر یہ اصحاب حق اجازت نہ دیں تو معاہدہ ختم ہو جائے گا گویا کبھی تھا ہی نہیں۔

۱۰۔ استحقاق کے سبب فسخ

لغت میں استحقاق کا مطلب ہے طلب حق اور فقہ میں استحقاق کہتے ہیں، کسی چیز کے بارے میں یہ ظاہر ہو جانا کہ وہ دوسرے کا حق واجب ہے یا یہ کہ کوئی شخص کسی چیز کی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے اور قاضی کے پاس اپنے دعوے کا ثبوت پیش کر دیتا ہے اور قاضی اس کے حق میں ملکیت کا فیصلہ کر دیتا ہے اور جس کے قبضے میں ہے اس سے لے کر دعویٰ کرنے والے کو دے دیتا ہے۔ مالکیہ نے استحقاق کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: کسی شے پر سے کسی کی ملکیت اس وجہ سے ختم کر دینا کہ اس شے کا پہلے سے کوئی واقعی مالک تھا۔ استحقاق والے فرد کو حق ہے کہ وہ دوسرے آدمی کے کسی تصرف کو فسخ کرنے کا مطالبہ کرے یا اُسے باقی رکھے جیسے کہ خیار میں فضولی کے تصرف میں ہے۔

معاہدے کے فسخ کے اعتبار سے استحقاق کی دو قسمیں ہیں[1]

۱۔ ایسا استحقاق جو کلیتاً ملکیت کو ختم کر دیتا ہے: اس میں مدعی کے سوا اور کسی شخص کا ملکیت کا حق باقی نہیں رہتا مثلاً غلامی اور اصلی آزادی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں عدالتی فیصلے کے بغیر معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے اور ہر خریدار اپنی رقم وصول کرنے کے لیے اپنے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ مثلاً کسی غلام نے یہ ثبوت پیش کر دیا کہ وہ اصل میں آزاد ہے یا فلاں کا غلام تھا جس نے اُسے آزاد کر دیا تو ہر ایک، خواہ اس سے کوئی مطالبہ نہ کرے، فیصلے سے پہلے اسے فروخت کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور وہ اسے فروخت کرنے والے سے کرے حتی کہ پہلے شخص تک معاملہ پہنچ جائے۔

۲۔ ایسا استحقاق جو ملکیت کو ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے: عام طور پر یہی صورت ہوتی ہے مثلاً زید نے خالد کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس کے پاس موجود فلاں سامان اس کا ہے اور اس کا ثبوت بھی پیش کر دیا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے معاہدہ فسخ نہیں ہوگا، کیوں کہ اس سے خریدار کی ملکیت ختم نہیں ہوتی بلکہ وہ اصل مالک یعنی زید کی اجازت پر موقوف ہے اگر وہ اجازت نہ دے تو فسخ ہو جائے گی۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ معاہدہ اس وقت تک فسخ نہیں ہوگا جب تک خریدار فروخت کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ نہ کرے اور صحیح ترین روایت کے مطابق یعنی ظاہر روایت میں معاہدہ باہمی رضامندی سے ختم ہوگا، صرف استحقاق کے عدالتی فیصلے سے نہیں۔

---

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۴:۱۹۹۔

مختلف خریداروں میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے فروخت کرنے والے سے رقم کا مطالبہ کرے جب تک کہ خود اس سے قیمت یا چیز کا مطالبہ نہ کیا جائے تا کہ دونوں مبادلات ایک شخص کے پاس جمع نہ ہو جائیں یعنی درمیانے خریدار کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے فروخت کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ کرے جب تک کہ اس سے اگلا خریدار اس سے قیمت کا مطالبہ نہ کرے۔

استحقاق کا حکم اس شخص کو بھی شامل ہے جس کے قبضے میں مال ہے، اس سے وہ مال لے لیا جائے گا اور ان تمام لوگوں پر اس حکم کا اطلاق ہو گا جو باری باری مالک بنتے رہے ہیں۔

اس اصول کی تطبیق کی صورتیں: اگر قبضے سے پہلے مال کا کچھ حصہ کسی دوسرے کا نکل آیا اور اصل مالک نے اُسے فروخت کرنے کی اجازت نہ دی تو اتنے حصے میں معاہدہ باطل ہو جائے گا، کیوں کہ یہ امر واضح ہو گیا کہ مال معاہدہ کا اتنا حصہ فروخت کرنے والے کی ملکیت نہیں تھا اور اصل مالک نے اجازت نہیں دی۔ اس صورت میں خریدار کو باقی مال کے بارے میں اختیار ہو گا چاہے تو باقی مال کی قیمت کے مطابق اُسے خرید لے اور چاہے تو واپس کر دے، خواہ باقی مال میں کوئی عیب پیدا ہو گیا ہو یا نہیں۔

اگر مستحق شخص نے پورے مال معاہدہ پر اپنی ملکیت ثابت کر دی اور اس کے حق میں فیصلہ ہو گیا تو بیع فسخ نہیں ہو گی بلکہ مستحق کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو مال خریدار کے قبضے میں باقی رہے گا اور قیمت اصل مالک کو مل جائے گی اور فروخت کرنے والے کی حیثیت بیع کے وکیل کی ہو گی کیوں کہ بعد میں ملنے والی اجازت پیشگی وکالت کی مانند ہوتی ہے۔ اگر اصل مالک اجازت نہ دے بلکہ اپنا مال واپس لینا چاہے تو سابق معاہدہ بیع فسخ ہو جائے گا، ظاہر روایت کے مطابق، باہمی رضامندی سے اور فروخت کرنے والا خریدار کو قیمت واپس کرنے کا پابند ہو گا۔

ایسے معاہدے جو فسخ ہو سکتے ہیں اور ایسے جو فسخ نہیں ہو سکتے

جو معاہدے دونوں فریقوں کی طرف سے یا کسی ایک فریق کی طرف سے فسخ ہو سکتے ہیں، ان کی چار قسمیں ہیں:

ایسے معاہدے جو فریقین کے لیے لازم ہوں، ایسے جو فریقین کے لیے غیر لازم ہوں، ایسے جو کسی ایک فریق کے لیے لازم ہوں اور ایک شخص کے اپنے انفرادی ارادے سے تصرف۔

ا۔ معاہدے کے دونوں فریقین کے لیے لازمی معاہدات

نافذ معاہدہ یا لازم ہوتا ہے یا غیر لازم: لازم وہ معاہدہ ہے جس میں کسی فریق کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو مثلاً خرید و فروخت اور کرایہ داری۔ معاہدوں میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم ہوں۔ کیوں کہ معاہدوں کی پاس داری شرعاً واجب ہے۔ ارشاد ربانی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ ، المائدہ ۵ :۱

(اے ایمان والو! معاہدوں کی پاس داری کرو) غیر لازم یا جائز وہ معاہدہ ہے جس میں دونوں فریقوں کو یا کسی ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت ہو یا معاہدے کا مزاج ایسا ہو کہ اُسے یک طرفہ فسخ کیا جا سکتا ہو جیسے وکالت، عاریت، امانت یا کسی فریق کے مفاد میں اُسے فسخ کیا جا سکتا ہو جیسے خیار پر مشتمل معاہدے۔

فریقین کے لیے عقد لازم وہ ہے جسے فریقین کے اتفاق کے بغیر فسخ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، صلح، رہن اور نکاح، اس کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ وہ معاہدے جو لازم ہیں اور فسخ نہیں ہوتے: مثلاً نکاح، خواہ فریقین اتفاق سے اقالہ کرنا چاہیں تب بھی یہ معاہدہ فسخ نہیں ہو سکتا۔ اُسے صرف شرعی طریقے مثلاً طلاق اور

خلع[1] سے یا خرچ نہ دینے یا کسی عیب یا نقصان یا بدسلوکی یا غیر حاضری یا قید وبند وغیرہ کے باعث عدالتی طریقے سے ختم کیا جا سکتا ہے۔ ہر وہ معاہدہ جو فسخ نہیں ہوتا اس میں خیار بھی ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ خیار کی وجہ سے جس شخص کو خیار ہو اُسے حق فسخ حاصل ہو جاتا ہے۔

ب۔ وہ معاہدے جو لازم ہیں لیکن فسخ ہو سکتے ہیں : یعنی اقالہ کے ذریعے جو فریقین کے معاہدہ ختم کرنے پر باہمی اتفاق سے ہوتا ہے معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔ ایسے معاہدے مالی معاوضات کے معاہدے ہیں مثلاً خرید وفروخت، اجارہ، صلح، مزارعت، اور مساقات اور درخت لگانا وغیرہ۔ اس صورت میں فسخ کو اقالہ کہتے ہیں۔ یہ معاہدات خیار کے ذریعے بھی فسخ ہو سکتے ہیں بشرطیکہ ان میں رضامندی کا کوئی عیب پیدا ہو جائے جو فریقین میں سے کسی ایک کے حق میں معاہدے کے لزوم کی صفت ختم کر دے مثلاً خیار عیب وغیرہ حاصل ہو جائے۔

۲۔ معاہدے کے دونوں فریقوں کے لیے غیر لازمی معاہدات

یہ ایسے معاہدے ہیں کہ جن میں فریقین میں سے ہر ایک کو فسخ اور رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے۔ یہ ہر ایک فریق کے ارادے سے فسخ ہو سکتے ہیں، جب تک کہ ان کی بقاء کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو مثلاً امانت، عاریت، وکالت، شراکت، مضاربت اور ہبہ، حنفیہ کے نزدیک اور وصیت ومقاولہ۔ پہلے پانچ معاہدات میں سے ہر ایک میں فریقین میں سے ہر ایک جب چاہے معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔ وصیت اور ہبہ میں وصیت کرنے والا اور ہبہ کرنے والا رجوع کر سکتا ہے جب کہ جس کے حق میں وصیت یا ہبہ کیا گیا ہے وہ بھی رد کر سکتا ہے اور وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد اُسے باطل کر سکتا ہے اور ہبہ کرنے والے کی زندگی

---

(۱) طلاق فسخ نہیں ہے بلکہ نکاح کے حکم اور آثار کی آخری حد مقرر کر کے اُسے ختم کر دینا ہے اور خلع میں عورت شوہر کو مال دے کر نکاح کا اختتام کرواتی ہے۔

ہیں۔ مقاولہ میں کام کرنے والے اور مقاول میں سے ہر ایک باہمی رضامندی سے اُسے فسخ بھی کرسکتے ہیں اور ختم بھی۔ اگر متفق نہ ہوں تو کوئی بھی فریق عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے فسخ کروا سکتا ہے۔

اگر معاہدے کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو جائے مثلاً بیع رہن میں وکالت، رہن دینے والے قرض دار کے لیے جائز نہیں کہ رہن رکھنے والے قرض خواہ کو جو بیع رہن میں مؤکل ہے وکالت سے معزول کردے، کیوں کہ رہن رکھنے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی وکالت فسخ کردینا اُسے نقصان پہنچانے کے مترادف ہے جو ممنوع ہے۔

یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک ہبہ غیر لازم معاہدہ ہے جس سے رجوع بھی کیا سکتا ہے اور اُسے فسخ بھی کیا سکتا ہے، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "اگر ہبہ دینے والے نے معاوضہ نہ لے لیا ہو تو وہ ہبہ واپس کرنے کا مستحق ہے"[1]۔ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہبہ واپس کرلینا درست قرار دیا ہے جس کا معاوضہ نہ لیا گیا ہو۔ اگر معاوضہ لے لیا ہو تو رجوع نہیں کرسکتا۔ سات امور ایسے ہیں جن کے باعث رجوع نہیں کیا جاسکتا: مالی معاوضہ، اور معنوی معاوضہ جس کی تین قسمیں ہیں: (اللہ کی طرف سے ثواب کی امید پر، صلہ رحمی کے طور پر اور میاں بیوی کے خوشگوار تعلقات کی خاطر)، ہبہ کی ہوئی چیز میں اس کے ساتھ متصل کوئی اضافہ، ہبہ کی چیز کا اس شخص نے جس کو ہبہ دیا گیا ہو اپنی ملکیت سے نکال دینا مثلاً آگے فروخت

---

(۱) ابن ماجہ اور دارقطنی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔ طبرانی اور دارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ حاکم نے ابن عمرؓ سے اس روایت کو صحیح قرار دیا۔

کر دی ہو یا ہبہ وغیرہ کر دی ہو۔ فریقین میں سے کوئی ایک مر جائے اور ہبہ کی ہوئی چیز ضائع ہو جائے یا اُسے ضائع کر دیا جائے[۱]۔

جمہور کے نزدیک ہبہ ایسا معاہدہ ہے جو قبضے سے لازم ہو جاتا ہے۔ ہبہ میں صرف والد اپنی اولاد کو دیا ہوا ہبہ واپس لے سکتا ہے اور کسی کے لیے ہبہ واپس لینا جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبویؐ ہے: "ہمارے لیے بری مثالیں نہیں ہیں، جو کوئی ہبہ دے کر واپس لے لیتا ہے وہ کتے کی طرح ہے جو قے کر کے دوبارہ اُسے چاٹ لیتا ہے"[۲]۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے: "جو شخص کسی کو عطیہ دے اُسے یہ حق نہیں کہ واپس لے لے البتہ والد اپنی اولاد کو عطیہ دے کر واپس لے سکتا ہے"[۳]۔ شافعیہ کے نزدیک تمام اصول (یعنی والدہ، دادا، دادی، نانا، نانی) والد کی طرح ہیں[۴]۔

۳۔ ایسا معاہدہ جو یک طرفہ لازم ہو

ایسا معاہدہ جو صرف ایک فریق کے لیے لازم ہو مثلاً رہن اور کفالہ، یہ دونوں معاہدے رہن دینے والے اور کفیل کے لے لازم ہیں۔ قرض خواہ رہن لینے والے اور

---

(۱) البدائع، ۶: ۱۲۷؛ تکملة فتح القدیر، ۷: ۱۲۹؛ مجمع الضمانات، ۳۳۸۔

(۲) ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی۔

(۳) سنن اربعہ کے مؤلفین نے ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے روایت کی۔ "کسی شخص کے لیے جائز نہیں کہ وہ عطیہ دے یا ہبہ کرے اور پھر واپس لے لے البتہ باپ اپنے بیٹے کو دے کر واپس لے سکتا ہے۔ جو شخص اپنے عطیہ یا ہبہ کو دے کر واپس لیتا ہے وہ اس کتے کی طرح ہے جو کھاتا ہے، جب پیٹ بھر جائے تو قے کرتا ہے، پھر وہ قے کھانے لگتا ہے"۔

(۴) الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۴: ۱۱۰؛ المنتقیٰ علی المؤطا، ۶: ۱۳۳؛ مغنی المحتاج، ۲: ۴۰۱؛ المھذب، ۱: ۴۴۷؛ المغنی، ۵: ۶۲۱۔

ضمانت لینے والے کے لیے لازم نہیں ہیں کیوں کہ یہ معاہدے ان کی شخصی مصلحت کے لیے ہیں تاکہ وہ اپنے حق کی ضمانت حاصل کریں اس لیے ان کو حق ہے کہ اپنا حق چھوڑ دیں یعنی معاہدہ اس شخص کے ارادے سے فسخ ہو سکتا ہے جس کے حق میں معاہدہ لازم نہیں یعنی رہن لینے والا اور ضمانت لینے والا۔

۴۔ انفرادی ارادے کے تصرفات

یہ ایسے تصرفات ہیں جو ایک شخص کے ارادے سے منعقد ہو جاتے ہیں اور اسی شخص کے ارادے سے فسخ ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کسی کار خیر میں وصیت، جو وصیت کرنے والے کے ارادے سے فسخ ہو جاتی ہے، یا مثلاً جعالہ[1] (کسی کام کے کرنے والے کے لیے اجرت کا اعلان) جو انفرادی ارادے کی ذمہ داری ہے۔ یہ جائز غیر لازم معاہدہ ہے اور اعلان کرنے والے کے ارادے سے فسخ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی گم شدہ چیز کو تلاش کرنے والے کے لیے انعام کا اعلان کرتا ہے یا کسی خاص بیماری کا علاج دریافت کرنے والے کے لیے یا کسی مقابلے یا امتحان میں اوّل آنے والے کے لیے تو اس کو حق ہے کہ وہ کام ہونے سے قبل اپنے اعلان اور وعدے سے پھر جائے۔ یہاں معاہدہ محض ایجاب سے منعقد ہو جائے گا اور کسی کام کرنے والے کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے ایجاب کرنے والے کے لیے اپنا ایجاب توڑ دینا جائز ہے، کیوں کہ ایجاب کرنے والا ہمیشہ قبول سے پہلے

---

(۱) جعالہ: کسی متعین یا مجہول کام پر جس کا ذکر کرنا مشکل ہو کسی متعین معاوضے کی ذمہ داری اٹھانا (الشرح الصغیر، ۴:۷۹؛ مغنی المحتاج، ۲:۴۲۹؛ کشاف القناع، ۴:۲۲۵)۔

اپنے ایجاب سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے اور اگر قبول کرنے والا صراحتاً اس معاہدے کو مسترد کر دے تو بہر حال معاہدہ ختم ہو جاتا ہے۔

معاہدوں کے فسخ کی صورتیں اور عدم فسخ کی صورتیں

فقہ اسلامی میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ ایسا مُعاہدہ جو دو طرفہ لازم ہو یا مالی معاوضات کا معاہدہ، اگر اس میں کوئی فریق اُسے نافذ نہیں کرتا تو معاہدہ ختم نہیں ہو گا بلکہ اس فریق سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے اُسے نافذ کرے، البتہ اگر کسی ایک فریق کے لیے اپنی ذمہ داری پوری کرنا مشکل ہو تو استثنائی حالات میں معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے مثلاً مال معاہدہ ضائع ہو گیا یا ضائع ہونے کے قریب پہنچ گیا یا اس سے مقصود منفعت باقی نہ رہی[1]۔

اس بناء پر ہم یہاں معاہدے کے فسخ اور عدم فسخ کی صورتیں بیان کرتے ہیں:

معاہدے کے فسخ کی صورتیں: بیع اور کرائے داری کے معاہدے بعض خاص استثنائی حالات میں فسخ ہو سکتے ہیں۔

خرید و فروخت کے معاہدے کا فسخ: بیع کا معاہدہ پانچ صورتوں میں فسخ ہو جائے گا اور تاوان فروخت کرنے والے پر آئے گا۔

۱۔ مال بیع کے ضائع ہونے کا تاوان: اگر مال بیع خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے کسی آسمانی آفت سے یا فروخت کرنے والے کے عمل سے یا خود بخود ضائع ہو گیا تو معاہدہ فسخ

---

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۲۱۷، ۲۲۵؛ المحمصانی، المرجع السابق، ۱: ۴۹۸؛ شفیق شحاتہ، المرجع السابق، ۱۶۷۔

ہو جائے گا اور بیچنے والا اس کا ضامن ہو گا یعنی اگر خریدار نے اس کی قیمت دے دی تھی تو وہ اسے واپس کرے گا۔

اگر مال بیع خریدار کے کسی عمل سے ضائع ہوا تو معاہدہ فسخ نہیں ہو گا اور اُسے قیمت دینا پڑے گی۔ اگر کسی اجنبی کے عمل سے مال بیع ضائع ہو گیا تو بھی معاہدہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ خریدار کو اختیار ہو گا، چاہے تو معاہد فسخ کر دے اور چاہے تو جاری رکھے، اس کی قیمت ادا کرے اور نقصان کی تلافی اجنبی سے کرے[۱]۔

اگر خریدار نے جو چیز لی وہ تول یا وزن میں کم نکلی یا پیمائش میں کم نکلی، اگر اُسے ٹکڑے کرنے میں کوئی نقصان نہ ہو، یا تعداد کے حساب سے خریدی اور تعداد میں کم نکلی جب کہ زیادہ تعداد طے ہوئی تھی اور اسی کی قیمت دی گئی تو خریدار کو اختیار ہے چاہے تو معاہدہ فسخ کر دے اور چاہے تو جتنی چیز موجود ہے، اسی کے حساب سے اس کی قیمت دے کر لے لے۔ اسی طرح اگر ماپ تول کی ایسی چیز ہے جسے ٹکڑے کرنے سے نقصان ہوتا ہے تب بھی اُسے اختیار ہے چاہے معاہدہ فسخ کر دے یا جتنی چیز موجود ہے اُسے مقررہ قیمت پر لے لے۔

اگر گنتی میں آنے والی متفاوت اشیاء کا مجموعہ ایک متعین رقم کے بدلے خریدا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ کم یا زیادہ ہیں تو بیع فاسد ہو جائے گی[۲]۔

یہ تفصیل حنفیہ کے ہاں ہے: شافعیہ بھی آسمانی آفت سے مال بیع کی ہلاکت کی صورت میں حنفیہ سے متفق ہیں البتہ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ معاہدہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ خریدار کو یہ

---

(۱) المبسوط،۹:۱۳؛ البدائع،۵ :۲۳۸وبعد؛ ردالمختار،۴ :۴۴؛ المجله دفعه (۲۹۳۔ ۲۹۴)؛ مرشد الحیران (دفعه ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۵)۔

(۲) مرشد الحیران، دفعه ۴۴۸۔ ۴۵۲۔

حق ہے کہ فروخت کرنے والے کو مجبور کرے کہ اگر وہ اشیاء مثلی ہیں تو ان کو پورا کر کے دے اور اگر قیمی ہیں تو ان کی قیمت ادا کرے۔ حنابلہ کے نزدیک اُسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے تو بیع فسخ کر دے اور بیچنے والے سے قیمت واپس لے لے۔ (۱)

۲۔ مال بیع جب کسی دوسرے کا نکل آئے تو اسکا تاوان: اگر مال بیع کسی دوسرے کا نکل آیا تو فروخت کرنے والا خریدار کو تاوان ادا کرے گا اور خریدار کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو مال بیع رکھ لے اور چاہے تو پہلی بیع باہمی رضامندی سے فسخ کر دے، اور بیچنے والا خریدار کو قیمت واپس کر دے۔ یہ بھی اختیار ہے کہ بیع باقی رکھی جائے مال خریدار کے پاس رہے اور اصل میں جس کا مال تھا وہ بیچنے والے سے اپنے مال کی قیمت وصول کر لے۔ اس صورت میں بیچنے والے کی حیثیت اصل مالک کے وکیل کی ہو گی، کیوں کہ بعد میں ملنے والی اجازت پہلے سے متعین وکالت کی مانند ہوتی ہے (۲)۔

۳۔ مال بیع میں عیب نکل آنے پر تاوان : مال بیع میں عیب نکل آئے تو بیچنے والا اس کا ذمہ دار ہے اور خریدار کو اختیار (خیار عیب) ہو گا چاہے تو بیع فسخ کر کے اپنی دی ہوئی قیمت واپس لے لے یا اگر چاہے تو مال بیع رکھ لے ،بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ عیب بیع کے وقت یا بیع کے بعد مال خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے موجود تھا اور خریدار کو معاہدے اور قبضے کے وقت اس عیب کا علم نہیں تھا اور فروخت کرنے والے نے مال کے عیب سے پاک ہونے کی شرط عائد نہیں کی تھی اور اس عیب دار مال کے بارے میں معمول

(۱) مواہب الجلیل للحطاب، ۴ :۴۸۲؛ شرح الحواشی، ۴ :۴۲۔۴۳؛ المغنی، ۴ :۲۱۸۔

(۲) البدائع، ۵ :۲۸۸ وبعد؛ فتح القدیر، ۵ :۱۷۵۔

یہ ہے کہ معاہدے کے وقت اس طرح کی چیزیں عیب سے پاک ہوتی ہیں، نیز فسخ سے پہلے عیب ختم بھی نہ ہو گیا ہو۔

یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، امام ابویوسف انہیں میں شامل ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اگر خریدار چاہے تو صرف عیب کی تلافی کے لیے فروخت کرنے والے کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔[1]

۴۔ فروخت شدہ پھلوں کے آفت سماوی سے نقصان کا تاوان: مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ پھلوں پر جو آسمانی آفات آجاتی ہیں[2]، ان کے تاوان کی ذمہ داری فروخت کرنے والے پر ہے، خریدار کا جتنا نقصان ہوا ہے اس کی تلافی فروخت کرنے والا کرے جب کہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس نوعیت کا نقصان خریدار کا ہے، فروخت کرنے والا نقصان کا ذمہ دار نہیں۔

مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ پھلوں اور سبزیوں میں کم یا زیادہ جتنا بھی نقصان ہو اس کا تاوان فروخت کرنے والے کے ذمے ہے۔ امام مالک کی رائے یہ ہے کہ آسمانی آفت سے نقصان کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا اس سے زیادہ پھل یا سبزی ضائع ہو جائے۔ ابن قاسم کے نزدیک تہائی کا اندازہ ماپ تول سے کریں گے اور اشہب کے نزدیک قیمت سے۔ حنابلہ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے۔ معمولی آسمانی آفت یا بڑی آفت میں کوئی فرق نہیں البتہ جتنا

---

(۱) البدائع، ۵ :۲۷۳۔۲۷۶؛ فتح القدیر، ۵ :۱۵۳؛ ردالمحتار، ۴ :۷۴۔

(۲) الجوائح، جائحۃ کی جمع ہے، پھلوں کو پہنچنے والی آسمانی آفت جس سے پھل تباہ ہو جائیں مثلاً ژالہ باری، قحط، خشک سالی، تعفن، پودوں کی بیماریاں، فصل کے امراض وغیرہ یا ہر ایسی آفت جس میں انسانی دخل نہ ہو مثلاً آندھی، سردی، ٹڈی دل، خشک سالی۔

نقصان معمول کے مطابق ہو جاتا ہے یعنی معمول جس کا لوگ حساب کتاب نہیں کرتے تو اس کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی[۱]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ "آسمانی آفت کے باعث قیمت کم کرنے کا رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے"[۲]۔ مسلم کی روایت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے آسمانی آفت کے باعث کمی کرنے کا حکم دیا"۔ ایک روایت میں ہے: "اگر تم اپنے بھائی کے پاس پھل فروخت کرو پھر ان پر کوئی آسمانی آفت آ جائے تو تمہارے لیے اس سے کچھ بھی لینا جائز نہیں آخر کس بناء پر اپنے بھائی کا مال ناحق کھاؤ گے"[۳]۔

۵۔ خیانت کا تاوان یا بیع مرابحہ کو خیانت کے باعث فسخ کرنا: حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بیع مرابحہ (جس میں فروخت کرنے والا اپنی قیمت خرید اور اس پر نفع بتا کر مال فروخت کرتا ہے) میں فروخت کرنے والے کے اقرار یا ثبوت یا قسم سے انکار کرنے کے باعث خیانت ثابت ہو جائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ چاہے تو مال بیع رکھ لے اور چاہے واپس کر دے، کیوں کہ بیع مرابحہ کا دارومدار امانت پر ہے چوں کہ خریدار نے بیع میں بتائی گئی پہلی قیمت کے بارے میں فروخت کرنے والے کی دیانت داری پر اعتماد کیا ہے۔ اس لیے بیع

---

(۱) بدایۃالمجتہد، ۲ :۱۸۴؛ القوانین الفقهیة لابن جزی، ۲۶۲؛ المنتقی علی المؤطا، ۴ :۲۳۱؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳ :۱۸۲؛ المغنی، ۴ :۱۰۴؛ اعلام الموقعین، ۲ :۳۳۷؛ مختصر الطحاوی، ۷۸؛ نیل الاوطار، ۵ :۱۷۸۔

(۲) احمد، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی۔

(۳) مسلم، نسائی اور ابوداؤد، ابن ماجہ۔

مرابحہ میں چوں کہ خیانت سے تحفظ دلالتاً یا ضمناً ایک شرط ہے لہذا جب شرط مفقود ہو گئی تو خیار ثابت ہو گیا، جیسا کہ اگر مال بیع عیب سے پاک نہ ہو تو خیار عیب ثابت ہو جاتا ہے[1]۔

کرایہ داری کے معاہدے کا فسخ

اوپر غیر معمولی عذر کے باعث فسخ کی بحث میں ہم جان چکے ہیں کہ جمہور کے برعکس حنفیہ[2] کے نزدیک غیر معمولی عذر کے باعث کرایہ داری کا معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے، مثلاً کرایہ دار بیمار ہو جائے، سفر پر چلا جائے یا مفلس ہو جائے یا اس کا مال چوری ہو جائے یا سامان جل جائے یا آجر پر اتنا قرض آجائے کہ کرایہ پر دیے ہوئے مال کو فروخت کیے بغیر قرض ادا کرنے کی کوئی صورت نہ ہو۔ اسی طرح انہوں نے معاہدے کے فریقین میں سے کسی ایک کے مرنے سے بھی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن یہ معاہدے کے عدم نفاذ کے باعث معاہدہ فسخ کرنے کے قاعدے کی تطبیق کی صورت نہیں ہے۔

نیز اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز اور اجرت میں کوئی غیر متوقع صورت حال پیدا ہو جائے تو بھی معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت ہے۔ کرایہ پر لی ہوئی چیز کے باعث معاہدہ فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً وہ چیز ہی تباہ ہو جائے یا اس کا کوئی اور مالک نکل آئے یا اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے یا ایسی صورت ہو کہ اس سے مطلوب فائدہ حاصل نہ ہو سکتا ہو۔

---

(۱) المبسوط، ۳ :۸۶؛ البدائع، ۵ :۲۲۵؛ فتح القدیر، ۵ :۲۵۶۔

(۲) المبسوط، ۲:۱۶ وبعد؛ البدائع، ۴ :۱۹۴۔ ۱۹۸؛ تکملۃ فتح القدیر، ۷ :۲۲۰۔ ۲۲۳؛ تبیین الحقائق، ۵ :۱۴۳۔ ۱۴۶؛ ردالمحتار، ۵ :۵۴۔ ۵۶؛ المجلہ (دفعہ ۵۱۴) مرشد الحیران (دفعہ ۵۸۳۔ ۵۸۴)۔

اگر کرایہ دار نے جانور کرائے پر لیا لیکن وہ بیمار یا لنگڑا ہو گیا تو کرایہ دار معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔ کرایہ دار نے مکان لیا لیکن آجر یا کسی دوسرے کے کسی عمل سے وہ رہائش کے قابل نہ رہا، یا آجر نے اس میں پیدا ہونے والی تعمیراتی خرابیاں دور نہ کیں، یا مکان خراب ہو گیا، یا اس کا کچھ حصہ گر گیا، یا کوئی ایسی صورت پیدا ہو گئی کہ وہاں کے رہائشیوں کے لیے مسائل پیدا ہو گئے، یا اس سے جو مقصد مطلوب تھا وہ حاصل نہیں ہو رہا تو کرایہ دار معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔ اگر کرایہ پر لی ہوئی زمین شور ہو جائے یا اس میں پانی بھر جائے اور اس میں زراعت ممکن نہ ہو یا آبپاشی کے ذرائع منقطع ہو جائیں اور اُسے سیر اب کرنا ممکن نہ ہو تو کرایہ دار معاہدہ فسخ کر سکتا ہے۔

کرایہ داری کے معاہدے میں اگر معاہدے کے منافع کو تقسیم کر دیا گیا ہو مثلاً کرایہ دار نے دو مکان لیے لیکن ان میں سے ایک مکان باقی نہ رہا یا ایک مکان لیا لیکن آجر نے اس میں سے ایک کمرہ مستثنیٰ کر لیا تو کرایہ دار کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

کرائے کے سبب سے معاہدہ فسخ: یہ اس وقت ہو گا اگر کرایہ دار کرایہ ادا نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ بیع کے برعکس ہے کہ اگر بیع میں خریدار نے قیمت نہیں دی تو معاہدہ فسخ نہیں ہو گا بشرطیکہ فروخت کرنے والے نے خیار نقد نہیں رکھا تھا[1] جس کی تفصیل آئے گی۔ نیز اگر کسی شخص نے مقررہ وقت کے لیے حمام کرائے پر لیا۔ پھر اس بستی کے لوگ بستی چھوڑ کر چلے گئے تو کرایہ دار پر اس کا کرایہ دینا واجب نہیں ہے۔

---

(۱) خیار نقد: خیار شرط کی ایک شاخ ہے وہ یہ کہ معاہدہ کے فریقین یہ شرط رکھیں کہ اگر فلاں دن مثلاً تین دن میں اگر خریدار قیمت ادا نہ کرے تو معاہدہ ختم۔

کاموں پر اجارہ کے بارے میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کام کرنے والا اجیر مشترک ہے مثلاً درزی، رنگ ریز، لوہار اور اس کے کام کا اس چیز پر جو اس نے اجرت پر کام کرنے کے لیے لی ہوئی ہے واضح اثر ہے تو اگر وہ چیز نہ رہی تو کرایہ ختم ہو گیا۔ اور اگر اجیر کے عمل کا کرائے پر لی ہوئی چیز پر کوئی ظاہری اثر نہیں مثلاً قلی یا ملاح ہے تو جونہی اس کا کام ختم ہو گا وہ اجرت کا مستحق ہو جائے گا اس کے بعد اگر وہ چیز ضائع ہو جائے تب بھی اس کی اجرت ختم نہیں ہو گی[1]۔

معاہدہ کے عدم فسخ کی صورتیں

اوپر مذکور صورتوں کے سوا جتنی صورتیں ہیں ان میں معاہدہ فسخ نہیں ہوتا۔ ذیل میں ہم بیع، اجارہ، رہن اور صلح کے معاہدوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں:

معاہدہ بیع: اگر خریدار کے ذمے قیمت واجب ہو گئی تو اس کے قیمت ادا نہ کرنے سے معاہدہ فسخ نہیں ہو گا۔ اگر قیمت فوری واجب الادا ہے تو اس پر فوراً ادا کرنا واجب ہے۔ اگر اس کے لیے کوئی مدت مقرر کی گئی ہے تو وقت آنے پر ادا کرنا واجب ہے اور اگر قسطوں میں ادا کرنی ہے تو ہر قسط واجب ہونے پر ادا کی جائے۔

(۱) البدائع، ۴ :۲۰۴؛ تبیین الحقائق،۵ :۱۰۹؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۵ :۱۲۔

اگر خریدار نے قیمت ادا نہیں کی تو اس صورت میں معاہدہ فسخ ہو گا جب کہ فروخت کرنے والے نے وہ شرط رکھی ہو جسے خیار نقد کہتے ہیں۔ اس صورت میں معاہدہ اس خیار کی وجہ سے فسخ ہو جائے گا جس کے باعث بیع غیر لازم ہو گئی تھی[۱]۔

جب خریدار مال بیع پر قبضہ کرنے کے بعد اور قیمت ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو کر مر گیا تو شافعیہ کے برعکس حنفیہ کے نزدیک فروخت کرنے والا دوسرے قرض خواہوں کی طرح ہوا، جیسا کہ افلاس کے باعث فسخ کے زیر عنوان گزر چکا ہے۔ اگر ابھی تک اس کا دیا ہوا مال خریدار کے پاس بعینہ موجود ہے تب بھی وہ دوسرے قرض خواہوں کی بہ نسبت اس مال کا زیادہ مستحق نہیں ہو گا[۲]۔

کرائے کا معاہدہ: اگر کسی شخص نے کوئی متعین جانور کرائے پر نہیں لیا بلکہ ذمہ داری (مثلاً سواری) کا اجارہ کیا تو اس کو یہ حق ہے کہ وہ متبادل جانور کا مطالبہ کرے، کیوں کہ اصل معاہدہ یہ ہے کہ کسی بھی جانور پر سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جائے۔ اگر ایک جانور تھک جائے یا ہلاک ہو جائے تو متبادل سواری مہیا کی جائے یعنی کام مکمل کرنے کا مطالبہ کیا جائے، معاہدہ فسخ نہیں کیا جا سکتا۔

---

(۱) المبسوط، ۱۳: ۵۰؛ فتح القدیر مع العنایۃ، ۵: ۱۱۴؛ الدرالمختار علی ردالمحتار، ۴: ۵۱؛ المجلہ، (دفعہ ۳۱۳) مرشدالحیران (دفعہ ۴۸۱۔ ۴۸۴)۔

(۲) مرشد الحیران، دفعہ ۴۶۳۔

اگر کوئی متعین جانور کرائے پر لیا پھر وہ مر گیا تو اجارہ فسخ ہو گیا اور اگر وہ تھک گیا تو کرایہ دار کو اختیار ہو گا چاہے تو اجارہ فسخ کر دے اور چاہے تو انتظار کرے یہاں تک کہ جانور تندرست ہو جائے، اُسے دوسرے جانور کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں[1]۔

لسان الحکام میں ہے کہ اگر کرایہ دار نے کسی گھر میں برائیاں شروع کر دیں مثلاً شراب نوشی، سود خوری، بدکاری اور لواطت تو اُسے بھلائی کا حکم دیا جائے لیکن مالک مکان یا پڑوسیوں کو یہ حق نہیں کہ وہ اُسے نکال دیں۔ یہ امر معاہدہ فسخ کرنے کا عذر نہیں ہے اور اس میں چاروں ائمہ میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔

مزارعت (بٹائی) کا معاہدہ جو کرایہ داری کی ایک قسم ہے۔ اگر مزارع زمین کی آبپاشی میں کوتاہی کرے جس سے فصل تباہ یا خشک ہو جائے یا غیر معمولی تاخیر سے پانی دے یا کھیتی کی حفاظت چھوڑ دے حتیٰ کہ جانور اُسے کھائیں یا ٹڈی دل کو نہ روکے اور ٹڈی دل ساری فصل تباہ کر جائے تو بھی زمین کے مالک کو معاہدہ فسخ کرنے کی اجازت نہیں ہے، ہاں اقالہ کے ذریعے سے معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔ زمین کی پیداوار اس کی ہو گی جس نے بیج ڈالا ہے۔ اگر بیج زمین کے مالک کا ہے تو مزارع کو مارکیٹ ریٹ پر مزدوری ملے گی اور اگر بیج مزارع کا ہے تو زمین کے مالک کو مارکیٹ ریٹ پر زمین کا کرایہ ملے گا۔ اسی طرح اگر زمین کسی اور شخص کی نکل آئی تو نئے مالک کو بٹائی کا معاہدہ فسخ کرنے کا اختیار ہے اور اگر دونوں معاہدہ کار بدنیت ہیں تو نیا مالک فصل اُکھاڑ سکتا ہے اور اگر دونوں نیک نیت ہیں تو جس کے پاس

---

(۱) المرجع السابق، دفعه ۵۹۸؛ المجله، دفعه، ۵۳۸۔

زمین تھی اسے مارکیٹ ریٹ پر کرایہ دے اور اگر مزارع نیک نیت اور پہلا قابض بدنیت ہے تو مزارع کو مارکیٹ ریٹ پر اجرت دے[1]۔

مساقات (باغوں کو پانی دینا) کا معاہدہ: یہ بھی اجارے کی ایک قسم ہے اسے باہمی رضامندی (اقالہ) کے بغیر فسخ کرنا جائز نہیں، معاہدے کے فریقین میں سے کسی کو معاہدہ فسخ کرنے کے مطالبہ کا حق نہیں۔ حتی کہ اگر ایک فریق اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرتا ہو تو اس سے ذمہ داریاں پوری کرنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے معاہد فسخ کرنے کا نہیں۔

ہاں عذر کی بناء پر مساقات کا معاہدہ بھی فسخ کیا جاسکتا ہے، مثلاً مزارع کام کرنے سے عاجز ہے یا پھلوں کی حفاظت میں امانت دار نہیں ہے تو باغ کے مالک کو چاہیے کہ معاہدہ فسخ کرنے سے پہلے مارکیٹ ریٹ پر اس کی مزدوری دے کر معاہدہ فسخ کردے۔ اگر باغ کے درخت یا پھل کسی اور مالک کے نکل آئے تو بھی معاہدہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ مالکیہ کی رائے میں ایسی فصلوں میں بھی جن کی جڑیں زمین میں مستحکم نہیں ہوتیں جیسے بیلیں یا گنا، پیاز، سونف، چنے اور موٹھ وغیرہ کی فصلوں میں بھی اگر زمین یا فصل کسی اور کی نکل آئی تو نئے مالک کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

مالکیہ کے برعکس حنفیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ باغ بٹائی پر لینے والا مالک کی اجازت کے بغیر آگے کسی کو کام سونپ دے۔ اگر اس نے ایسا کیا تو مالک کو یہ حق ہے کہ وہ سارا پھل لے لے اور کام کرنے والے کو مارکیٹ ریٹ پر مزدوری دے دے یا سارا پھل ان دونوں کو

---

(۱) المجلہ (دفعہ ۳۱، ۹۱، ۹۶، ۱۴۳۸)، مرشد الحیران (دفعہ ۷۲۱۔ ۷۲۴، ۷۲۹۔ ۷۳۰)۔

چھوڑ دے اور پہلے شخص سے اپنے باغ کی مارکیٹ ریٹ پر اجرت (پھلوں کی قیمت) لے لے اور اس کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان بھی لے لے[1]۔

رہن کا معاہدہ یعنی قبضے میں رکھا ہوا گروی کا مال یا رہن رسمی یا گارنٹی رہن

رہن کا معاہدہ، اگر دونوں فریق اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کریں تب بھی فسخ نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ دونوں جانب سے لازم معاہدہ ہے۔ دوسرے فریق کو یہ حق ہے کہ وہ ذمہ داریاں پوری کرنے کا مطالبہ کرے۔ اگر گروی دینے والا اپنی ذمہ داری پوری نہیں کرتا اور گروی لینے والے کی اجازت کے بغیر گروی کا مال فروخت کر دیتا ہے تو معاہدہ فسخ نہیں ہوگا۔ گروی لینے والے کی اجازت کے بغیر معاہدہ بیع نافذ نہیں ہوگا، لیکن اگر گروی کی چیز خریدار کے قبضے میں ضائع ہو گئی تو گروی لینے والے کو اختیار ہے اگر چاہے تو خریدار سے اس دن کی قیمت کے مطابق قیمت وصول کرلے جس دن چیز ضائع ہوئی اور چاہے تو گروی دینے والے کو اس کا ذمہ دار قرار دے۔

اگر گروی لینے والا اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کرتا تو بھی معاہدہ رہن قائم رہے گا، فسخ نہیں ہوگا۔ اگر گروی لینے والا زیادتی کرتا ہے اور گروی دینے والے کی اجازت کے بغیر رہن کا مال فروخت کر دیتا ہے تو معاہدہ بیع نافذ نہیں ہوگا اور معاہدہ رہن قائم رہے گا فسخ نہیں ہوگا۔ اگر رہن کا مال خریدار کے قبضے میں ضائع ہو گیا تو گروی دینے والے کو اختیار ہے چاہے تو خریدار کو ذمہ دار قرار دے چاہے گروی لینے والے کو۔ اگر گروی لینے والے نے گروی دینے والے کی اجازت کے بغیر وہ مال آگے کسی کو گروی دے دیا تو دوسرا گروی کا معاہدہ نافذ نہیں ہوگا اور پہلا

---

(۱) مرشد الحیران (دفعہ ۷۳۴، ۷۳۶، ۸۳۸)۔

معاہدہ قائم رہے گا، فسخ نہیں ہو گا۔ اگر گروی لینے والے نے گروی رکھی ہوئی چیز کا پھل، گروی دینے والے یا قاضی کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو بھی رہن کا معاہدہ فسخ نہیں ہو گا، بلکہ باقی رہے گا البتہ گروی لینے والا اس پھل کی قیمت کا ذمہ دار ہو گا(۱)۔ اگر رہن رکھی ہوئی چیز قرض خواہ رہن لینے والے کے قبضے میں ہلاک ہو گئی تو حنفیہ کے نزدیک اس چیز کی قیمت اور قرض میں سے جس کی مقدار کم ہو گی اس کا رہن لینے والا ذمہ دار ہو گا۔ جمہور کے نزدیک اگر اس نے زیادتی یا کوتاہی کے باعث ہلاک نہیں کی تو ذمہ دار نہیں ہو گا(۲)۔ اگر رہن لینے والا یہ شرط عائد کرے کہ اگر فلاں تاریخ تک رہن دینے والے نے قرض ادا نہ کیا تو رہن لینے والا اس چیز کا مالک ہو جائے گا تو یہ شرط باطل ہے، کیوں کہ حدیث کے منافی ہے، ارشاد نبویؐ ہے: "جس شخص نے رہن میں کوئی چیز دی اس کی چیز اس سے روکی نہ جائے، وہی اس کے منافع کا مالک اور اخراجات کا ذمہ دار ہے(۳)"۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر رہن دینے اور لینے والے اپنی اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کرتے تب بھی رہن کا معاہدہ فسخ نہیں ہو گا اور اس کا علاج یہ ہے کہ یا تو تصرف کا نفاذ نہ کیا جائے یا معاہدے کے نفاذ پر مجبور کیا جائے یا نقصان کا تاوان دیا جائے(۴)۔ اور تصرف کا نفاذ نہ کرنا،

---

(۱) تبیین الحقائق، ۶: ۸۱ وبعد۔

(۲) البدائع، ۶: ۱۶۰؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۳: ۳۴۴؛ مغنی المحتاج، ۲: ۱۳۷؛ المغنی، ۴: ۳۹۶۔

(۳) شافعی؛ دار قطنی نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن اور متصل ہے۔ غلق رہن: رہن دینے والا اپنا مال چھڑانے سے عاجز آ جائے تو رہن لینے والا اس پر قبضہ کر لے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر رہن دینے والا مقررہ وقت پر اپنا مال نہ چھڑا سکے تو رہن لینے والے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ مال رہن پر قبضہ کر لے یا اس کا مالک بن جائے۔

(۴) مصادر الحق للسنهوری، ۶: ۲۲۲ وبعد۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فضولی کے تصرف کی طرح ہے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ تصرف باطل ہے۔

صلح کا معاہدہ: بھی مکمل ہونے کے بعد دوطرفہ لازم ہو جاتا ہے۔ فریقین میں سے کسی کو یا ان کے ورثاء کو اس سے رجوع کا حق حاصل نہیں ہے۔ ہر فریق کے ذمے ضروری ہے کہ دوسرے فریق نے اس پر جو ذمہ داریاں ڈالی ہیں، انہیں پورا کرے۔ اگر دوسرے سے کوئی چیز لے کر صلح کی گئی ہے تو صلح معاوضہ کے حکم میں ہوگی، لہٰذا اقالہ یعنی باہمی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہو سکتی۔ اور اگر صلح بعض حقوق معاف کر دینے پر مشتمل ہے تو اس میں بھی اقالہ جائز نہیں۔ ایسی صلح جو معاوضہ پر مشتمل ہو (یعنی جس میں اقرار کرنے والا کوئی متعین متبادل معاوضہ دینے کا وعدہ کرے) اگر کوئی فریق اس میں اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے تو بھی فسخ نہیں ہوتی۔ اگر صلح کا بدل کوئی ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی مثلاً نقدی، اور جو چیز ذمہ داری قبول کرنے کے بعد اس کے ضائع ہونے یا کسی دوسرے کا حق نکل آنے کی صورت میں بھی واجب رہتی ہو تو بھی صلح فسخ نہیں ہوتی۔ اگر صلح کسی ایسی چیز پر تھی جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے اور وہ ضائع ہو گئی تو صلح کا معاہدہ فسخ ہو جائے گا اور صلح کا مدعی مدعی علیہ پر مال صلح کے کل یا بعض کا از سر نو مطالبہ کرے گا اور اگر مدعی علیہ کے انکار کے باوجود صلح ہوئی تو دوبارہ مقدمہ شروع کیا جائے[1]۔

(۱) مرشد الحیران (دفعہ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹)۔

مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر صلح مدعی علیہ کے انکار کی وجہ سے معاوضہ دینے پر ہوئی تو صلح کرنے والوں میں سے جو مظلوم ہے اُسے مندرجہ ذیل حالات میں صلح توڑنے کا اختیار ہے کیوں کہ اُسے صلح قبول کرنے میں مجبور اور بے بس یا مغلوب کر دیا گیا تھا:

۱۔ جب ظالم صلح کے بعد دوسرے پر ظلم کا اقرار کر لے: مثلاً مدعی علیہ اقرار کرے کہ مدعی کا دعویٰ درست تھا یا مدعی اپنے دعوے کے باطل ہونے کا اقرار کرے۔

۲۔ صلح کے بعد مظلوم کے حق میں کوئی ایسا ثبوت آجائے جس کا صلح کے وقت اُسے علم نہ تھا اور وہ قسم کھائے کہ اُسے علم نہیں تھا۔

۳۔ اگر مقدمے کے وقت ثبوت کہیں دور تھا اور اس نے صلح کے وقت گواہی دی تھی کہ جب ثبوت آجائے گا تو وہ اُسے پیش کرے گا۔

۴۔ صلح کے بعد مدعی کو اپنے حق کے بارے میں کوئی وثیقہ مل جائے[۱]۔

شرکت کا معاہدہ: بھی اگر شرکاء میں سے کوئی ایک اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کرے تو فسخ نہیں ہوتا بلکہ جو شخص ذمہ داریاں پوری کرنے میں کوتاہی کر رہا ہے وہ تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا[۲]۔ حتیٰ کہ اگر شرکت غیر لازم عقد ہو اور جمہور علماء کے نزدیک اسے فسخ کرنا جائز ہو تب بھی اگر وہ شراکت کا معاہد باقی رکھنا چاہتے ہیں تو کوتاہی کرنے والے کو تاوان دینا ہوگا۔ مالکیہ کے نزدیک شراکت کا معاہدہ عقد لازم ہے جیسے کہ خرید و فروخت، اجارہ اور رہن کے معاہدے ہیں کیوں کہ معاہدے میں معاہدہ کرنے والوں کی شرائط کا اعتبار ہے۔

---

(۱) التقنين المالكي، دفعہ ۲۵۵؛ جو مجمع البحوث الاسلامية ازہر نے شائع کی؛ الشرح الصغير، ۳: ۴۱۴۔

(۲) المجلہ، دفعہ ۱۳۸۷۔

فسخ و غیر فسخ فرق

اوپر ہم نے فسخ و غیرہ میں فرق بیان کیا ہے۔ جو فرق بیان کر دیے گئے ہیں ان کا یہاں مختصر ذکر کریں گے اور جو اوپر بیان نہیں ہوئے ان کی ذیل میں تفصیل دیں گے۔

۱۔ فسخ اور انفساخ میں فرق

فسخ اور انفساخ (خود بخود معاہدہ فسخ ہو جانا)

فسخ اور انفساخ میں ان کی تخلیق کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے۔ فسخ یا تو رضامندی سے ہوتا ہے یا ارادے سے یا قاضی کے فیصلے سے دونوں یا ایک فریق کے خلاف زبردستی فسخ کا حکم ہوتا ہے۔ انفساخ، خود بخود معاہدہ فسخ ہو جانا، طبعی حادثے یا واقعے سے ہوتا ہے جس میں معاہدے کے تقاضے پورے کرنا محال ہو جائیں۔ مثلاً متبادلات میں کوئی ایک چیز ضائع ہو جائے یا جس چیز پر معاہدے کا دارومدار تھا وہ باقی نہ رہے تو جاری رہنے والا معاہدہ مثلاً اجارہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

اگر مال بیع خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو معاہدہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ اس صورت میں معاہدے کو نافذ کرنا ممکن نہیں لیکن اگر مال حوالے کرنے سے پہلے فروخت کرنے والا وفات پا جائے تو معاہدہ ختم نہیں ہوتا بلکہ وارثوں سے مال حوالے کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ معاہدے کے منعقد ہونے کے فوراً بعد اس کے آثار ونتائج ثابت ہو جاتے ہیں اور وہ معاہدہ کرنے والے کی زندگی پر موقوف نہیں ہوتے۔ جمہور کے برعکس حنفیہ کے نزدیک اگر مشارکت، مضاربت، مزارعت اور مساقات میں معاہدے کا کوئی ایک فریق مر جائے تو معاہدہ خود بخود فسخ ہو جاتا ہے، کیوں کہ ان معاہدوں کی ذمہ داریوں

کی لحہ بہ لحہ تجدید ہوتی رہتی ہے، سو یہ ختم بھی ہو سکتے ہیں اور آگے بھی چل سکتے ہیں اس کا دارومدار معاہدہ کاروں کی زندگی کے سوا اس شے کی بقا پر بھی ہے جو محل عقد ہے[1]۔

۲۔ فسخ (معاہدے کی تحلیل) اور ذمہ داری کے خاتمہ میں فرق

فسخ یا معاہدے کی تحلیل اور ذمہ داری کے خاتمے میں واضح فرق ہے۔ فسخ معاہدے کے فریقین میں موجود رابطے کو تحلیل کر دیتا ہے اور ان کے درمیان جو ذمہ داریوں کا سلسلہ قائم تھا اُسے ختم کر دیتا ہے۔ پس فسخ کے ذریعے اس معاہدے کے بارے میں جو فسخ ہو گیا فریقین کی جو ذمہ داریاں تھیں ان کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ مثلاً معاہدہ بیع فسخ ہونے کی صورت میں خریدار کی ذمہ داری کہ قیمت ادا کرے اور فروخت کرنے والے کی ذمہ داری کہ مال خریدار کے حوالے کرکے ختم ہو جاتی ہیں۔

البتہ ذمہ داری کا اختتام کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ ذمہ داریاں پوری کر دی جائیں اور ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا جائے اور کبھی اس طرح کہ معاہدے کے نفاذ کی ذمہ داری ختم ہو جائے تو اس کے نتیجے میں معاہدے کی تمام ذمہ داریاں ختم ہو جائیں گی۔

پس جب بھی معاہدہ فسخ ہو تو سابقہ ذمہ داریاں ختم ہو جاتی ہیں لیکن اس کے برعکس نہیں ہے۔ ضروری نہیں کہ ذمہ داریاں اسی صورت میں ختم ہوں کہ معاہدہ ختم ہو جائے بلکہ ذمہ داریاں پوری کرنے سے بھی ختم ہو جاتی ہیں نہ کہ معاہدہ فسخ کرنے سے۔ پس اگر

---

(۱) المدخل الفقهي للاستاذ زرقاء، ف ۳۰۲۔ ۳۰۳۔

معاہدے میں فریقین متبادلات یعنی مال بیع اور قیمت پر قبضہ کر لیتے ہیں تو ذمہ داریاں ختم ہو جاتی ہیں لیکن ذمہ داریوں کا خاتمہ معاہدے کا فسخ ہے نہ اس کی تحلیل (۱)۔

ٹھیکہ دار سے جس کام پر اتفاق ہوتا ہے اس کی تکمیل پر ذمہ داریاں ختم ہو جاتی ہیں اور ٹھیکہ مکمل ہو جاتا ہے لیکن ٹھیکے کا فسخ باہمی رضامندی سے ہو سکتا ہے یا کسی وجہ سے عدالتی فیصلے سے یا کوئی ایسا ناگزیر عذر پیش آجانے کے باعث جس کی وجہ سے معاہدے کو نافذ اور مکمل کرنا ممکن نہ ہو، پس اس صورت میں معاہدے کا خاتمہ اور ذمہ داریوں کا خاتمہ اکٹھے ہو جائیں گے کیوں کہ معاہدہ تحلیل ہو گیا۔

۳۔ فسخ، ابطال، بطلان اور فساد میں فرق

فسخ: منعقد معاہدے کے نافذ ہونے کے باعث تحلیل ہونے یا ذمہ داریوں میں خلل اندازی یا مکمل رضامندی کی عدم موجودگی یا باہمی رضامندی یا عدالتی فیصلے کی وجہ سے ختم ہونے کو فسخ کہتے ہیں (۲)۔ **ابطال:** اس حکم کو کہتے ہیں جو معاہدے کا کوئی رکن یا محل عقد نہ ہونے کی وجہ سے یا اہلیت میں کمی کی وجہ سے اپنی اصل اور اساس سے ہی باطل ہو۔ اس کے لیے عدالتی حکم کی ضرورت نہیں ہے۔ بطلان: اس حکم کے لازمی اثر کو کہتے ہیں جب وہ معاہدہ اس سبب سے ختم ہو جائے کہ جب معاہدہ کاروں نے اُسے تخلیق کیا تھا اس وقت سے اس میں جوہری خرابی موجود تھی۔ فساد کے جو فقہاء (حنفیہ) قائل ہیں وہ اس کا تعلق صرف معاملات

---

(۱) المدخل الفقهي للاستاذ زرقاء، ف ۳۰۵۔ ۳۰۶۔

(۲) المحمصانی، ،:۱: ۹۲۴۔ ۹۲۶۔

تک محدود رکھتے ہیں۔ اس سے مراد معاہدے میں کوئی ایسی خرابی ہو جس کا تعلق کسی صفت سے ہو اور وہ خرابی جوہری نہ ہو۔

اگر مال بیع خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو مال حوالے کرنا مشکل ہے اس لیے معاہدہ فسخ ہو جائے گا اور اگر معاہدہ کسی ایسے شخص نے کیا جس میں معاہدہ کرنے کی اہلیت نہیں تھی مثلاً دیوانہ اور پاگل تھا تو معاہدہ باطل ہو گا اور اگر مال بیع یا قیمت معلوم نہیں تھی تو معاہدہ فاسد ہو گا اور شرعاً اس کا ازالہ واجب ہے اور اگر فساد دور نہیں کیا گیا تو قبضے کے بعد مال بیع خریدار کی ملکیت میں چلا جائے گا لیکن شرعی اعتبار سے وہ خبیث اور غیر طیب ہو گا اور معاہدہ کرنے والے گناہ گار ہوں گے۔

۴۔ فسخ اور معاہدہ ختم کرنے کی صریح یا ضمنی شرط

اگر معاہدے میں، معاہدہ ختم کرنے کی کوئی صریح شرط لگا دی گئی تو جمہور حنفیہ اور جمہور علماء کے نزدیک استحساناً ایسے معاہدے کو فسخ کرنا جائز ہے۔ ایسی شرط کو خیار نقد کہتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ فروخت کرنے والے نے خریدار کے لیے رقم کی ادائیگی کی مدت مقرر کر دی اور کہا کہ اس کے بعد معاہدہ ختم ہو جائے گا، یا فروخت کرنے والا یہ شرط رکھے کہ اگر اس نے اتنی مدت میں خریدار کو رقم واپس کر دی تو معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ ایسی شرائط خریدار کے رقم کی ادائیگی میں ٹال مٹول ختم کرنے کے لیے عائد کی جاتی ہیں۔

جن فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے ان کا اس کی مدت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک خیار شرط کی طرح اس کی مدت بھی تین دن ہے، جب کہ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ حسب ضرورت مدت رکھی جائے۔ امام محمد بن حسن نے مدت کی تحدید نہیں کی اور المجلہ نے انہیں کی رائے کو اختیار کیا ہے۔ لیکن خیار شرط میں اصل یہ ہے کہ معاہدہ لازم ہوتا

ہے اگر معاہدہ فسخ نہیں کیا گیا اور مدت گزر گئی تو معاہدہ لازم ہو گیا جب کہ خیار نقد میں اصل عدم لزوم ہے کہ اگر مدت کے اندر رقم ادا نہ کی گئی تو بیع فاسد ہو جائے گی اور خود بخود فسخ نہیں ہو گی۔

امام شافعی اور امام زفر نے خیار نقد کو جائز قرار نہیں دیا اور اسے مطلقاً غلط قرار دیا ہے[1]۔

اگر صراحتاً شرط موجود نہیں تو فقہ اسلامی نے معاہدے کے عدم نفاذ کے سبب معاہدے کو ختم کرنے کا حق ایک عام اصول کے طور پر تسلیم نہیں کیا البتہ بعض خاص حالات میں جن کا اوپر اسباب فسخ کی بحث میں ذکر کیا گیا ہے کسی ضمنی شرط کے باعث فسخ یا معاہدے کے خاتمے کو جائز قرار دیا گیا اور وہ حالات یہ ہیں:

ا۔ فسخ کا حق ان بعض صورتوں میں ہے جب کہ معاہدے کا نفاذ محال ہو مثلاً فروخت کرنے والا مال بیع کے ضائع ہو جانے کے باعث خریدار کو مال دینے سے عاجز ہو، خریدار کو خیار فسخ حاصل ہو، بیع سلم میں مقررہ وقت پر فروخت کرنے والا مال موجود نہ ہونے کے باعث خریدار کو مال نہ دے سکتا ہو اور خریدار کو اختیار ہو کہ بیع سلم کو فسخ کر کے اپنی رقم واپس لے لے یا آئندہ سال تک مال آجانے کا انتظار کرے[2]۔ عقد اجارہ میں اگر کرایہ دار کرائے کی چیز سے استفادہ نہ کر سکتا ہو تو کرایہ دینے کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔

---

(۱) البحرالرائق، ۶:۷۔۶؛ المجله (دفعه ۳۱۳۔ ۳۱۵) الشرح الكبير للدردير، ۴:۵۹؛ الميزان الكبرى للشعرانى، ۲:۹۲؛كشاف القناع، ۳:۱۸۴۔

(۲) الدرالمختار، ۴:۲۲۹؛ القوانين الفقهية، ۲۷۰۔

۲۔ حنفیہ نے استحسان کے تحت اجازت دی ہے کہ اگر خیارِ وصف ہو یا مال بیع میں وہ وصف جس کی وجہ سے وہ خرید رہا تھا نہ ہونے کی وجہ سے خریدار کو خیار ہو (وہ یہ ہے کہ خریدار کو اختیار ہے چاہے تو مقررہ قیمت پر وہی چیز خرید لے اور چاہے تو ایسی چیزیں جو معاہدہ بیع کے وقت مجلس میں موجود نہیں تھیں اور اس میں مرغوب وصف موجود نہ ہونے کے باعث معاہدہ فسخ کردے) یعنی اگر خریدار نے معاہدہ بیع میں کسی خاص وصف کی شرط لگائی تھی، وہ نہیں پائی گئی تو اُسے معاہدہ فسخ کرنے کا حق حاصل ہے مثلاً کوئی موتی خریدی، کہ یہ اصل ہے، گائے خریدی کہ بہت دودھ دیتی ہے یا اور کوئی چیز جس کی اُسے تجربے کے لیے ضرورت تھی خریدی، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ چیز مطلوبہ صفت سے خالی ہے تو خریدار کو اختیار ہے چاہے تو معاہدہ فسخ کردے اور چاہے تو اُسی مقررہ قیمت پر مال رکھ لے کیوں کہ جو صفت مرغوب تھی اس کی حیثیت بیع میں شرط کی طرح ہے، جب وہ نہیں پائی گئی تو اختیار حاصل ہو گیا، کیوں کہ اس صفت کے بغیر رضامندی نہیں پائی گئی[1]۔

استصناع: (نمونے کے مطابق کوئی چیز تیار کروانا) کے معاہدے میں بھی ایسا ہی ہے کہ مطلوبہ وصف اس میں موجود نہیں تو خریدار کو اختیار ہے[2]۔

۳۔ حنفیہ کے برعکس جمہور فقہاء نے افلاس کے سبب عقد معاوضہ کے فسخ کو جائز قرار دیا ہے جب کہ مقروض وفات پا جائے اور مال بیع موجود ہونے کی وجہ سے اس کی واپسی ممکن ہو۔

(۱) ردالمختار، ۴:۴۹؛ فتح القدیر، ۵:۱۳۵؛ المجلہ (دفعہ ۳۱۰۔ ۳۱۲)۔

(۲) المجلہ (دفعہ ۳۹۳)۔

اسی طرح جمہور کے برعکس امام شافعی نے مقروض کی وفات پر یہ معلوم ہونے کی وجہ سے کہ وہ مفلس تھا معاہدہ ختم کرنے اور مال واپس لینے کی اجازت دی ہے۔

۴۔ فقہاء نے بالاتفاق خیار عیب کو جائز قرار دیتے ہوئے، اس کی وجہ سے فسخ کا اختیار دیا ہے۔ یہ شرط صریحی نہیں بلکہ ضمنی ہے، یعنی اگر خریدار نے دیکھا کہ مال بیع میں عیب ہے تو فقہاء کہتے ہیں کہ مال بیع کا عیب سے پاک ہونا معاہدہ بیع کی ضمنی شرط ہے۔ اسی طرح اجارہ کے معاہدہ میں اگر معاہدے سے پہلے یا بعد میں یا قبضے کے بعد اس چیز میں کوئی ایسا عیب پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے استفادہ ممکن نہیں تو معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے مثلاً مکان خراب ہو جائے، پن چکی کا پانی نہ رہے یا زمین کا پانی ختم ہو جائے[1]۔

۵۔ شرط موقف اور شرط فاسخ میں فرق

واضح رہے کہ فقہ اسلامی میں فسخ کا دارومدار فسخ کرنے کی شرط پر ہے، خواہ شرط صریحی ہو یا ضمنی۔ دونوں قسم کی شرطیں فسخ کو ایسی شرط سے تعلق رکھتی ہیں جسے فقہ کی اصطلاح میں شرط تعلیقی کہتے ہیں۔ لیکن مغربی قوانین میں اس شرط کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ کہ اس کی دو قسمیں ہیں: شرط موقف (یا واقف) اور شرط فاسخ۔

شرط موقف: وہ شرط ہے جو ذمہ داری کی تخلیق کو معلق کر دے اور اسے مستقبل کے کسی احتمال پر موقوف رکھے مثلاً اگر میری نوکری دوسرے شہر میں لگ گئی تو میں اس سال یہ مکان تمہیں اتنے کرائے پر دے دوں گا۔ یاد رہے کہ اس قسم کی شرط سے اجارہ کے معاہدے کو معلق کرنے سے، فقہاء حنفیہ وغیرہ کے نزدیک معاہدہ فاسد ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ معاوضے پر

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار، ۶: ۷۷۔

بنی معاہدے ایسی شرائط قبول نہیں کرتے جن کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ پوری ہوں گی یا نہیں، کیوں کہ کسی شے یا کسی منفعت کی ملکیت قطعی، یقینی اور ایسی مستحکم ہونی ضروری ہے جس میں کوئی تردد نہ ہو ورنہ یہ جوئے کے مشابہ ہوگا[۱]۔

شرط فاسخ: ایسی شرط ہے جس کے وقوع پر ایک قطعی ذمہ داری وجود میں آتی ہے مثلاً میں تمہیں یہ گھر اس شرط پر کرائے پر دے رہا ہوں کہ جب میرا دوسرے شہر میں تبادلہ ہو گیا تو معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ فقہ اسلامی میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں، یعنی ایسا معاہدہ جس میں کوئی صریح یا ضمنی شرط موجود ہو جو معاہدے کو ختم کر سکے۔

علماء قانون کے نزدیک دونوں میں بنیادی فرق دونوں کے حکم کا فرق ہے، وہ یہ کہ شرط موقف میں ذمہ داری کا اس وقت کوئی وجود نہیں، مستقبل میں پیدا ہونے کا امکان ہے جب کہ شرط فاسخ میں ذمہ داری کا اس وقت وجود ہے، مستقبل میں ختم ہونے کا امکان ہے۔[۲]

۶۔ فسخ اور طلاق میں فرق: کیا نکاح کا فسخ عدالتی فیصلے پر منحصر ہے؟

فسخ اور طلاق میں اوپر فائدہ نمبر ۷ میں فرق بیان کر دیا گیا ہے، نیز فائدہ نمبر ۵۴۔۵۷ میں نکاح کے فسخ کا فرق اور نمبر ۵۸ میں عدالتی اختیارات کی تفصیل بیان کر دی گئی۔

---

(۱) اس کی تفصیل معاہدہ بیع میں آئے گی۔

(۲) الاستاذ الزرقاء، مرجع سابق، ف۲۹۸۔

فسخ کے بعض اسباب

فسخ کے جائز اسباب اوپر بیان کر دیے گئے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں فسخ کے بعض جائز اور ناجائز اسباب بیان کر دیے جائیں جو یہ ہیں: ذمہ داری پوری کرنے میں کوتاہی، معاہدے کا نفاذ محال ہو جانا اور معاہدہ نافذ نہ کرنا۔

ا۔ ذمہ داری پوری کرنے میں کوتاہی

فقہ اسلامی میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ ایسا معاہدہ جو جانبین کی طرف سے لازم ہو اس میں باہم متقابل ذمہ داریوں میں کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ ہر ذمہ داری اپنے متقابل ذمہ داری کے حوالے سے مستقل ہوتی ہے مثلاً خریدار کی یہ ذمہ داری کہ وہ قیمت ادا کرے فروخت کرنے والے کی اس ذمہ داری کے بالمقابل ہے کہ وہ مال بیع حوالے کرے اور اس کا ضامن ہو لیکن ان کا باہمی کوئی تعلق نہیں۔

اسی طرح کرایہ دار کی کرایہ ادا کرنے کی ذمہ داری کا اس امر سے کوئی تعلق نہیں کہ مالک کرائے کی چیز کرایہ دار کے سپرد کرے۔

اس بناء پر فقہ میں فسخ کا نظریہ محدود ہو گیا ہے اور اس چیز نے معاہدے کو لازم کرنے والی قوت کو زیادہ مؤثر بنا دیا ہے۔ اس لیے اصل یہ قرار پائی کہ ایسا معاوضہ جو دو طرفہ لازم ہو یا عقد معاوضہ کسی ایک فریق کے اپنی ذمہ داری پوری نہ کرنے کی وجہ سے فسخ نہیں ہوتا۔ ادھار پر مال دینے والے کا حق صرف یہ ہے کہ وہ مقروض سے اس کی ذمہ داری پوری کرنے یا حسب حال تاوان ادا کرنے کا مطالبہ کرے۔ اگر خریدار قیمت ادا نہیں کرتا تو فروخت کرنے والا معاہدہ فسخ نہیں کرے گا بلکہ اس سے قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ اگر صلح کے معاہدے میں فریق صلح معاوضہ ادا نہیں کرتا تو دوسرے فریق کو معاہدہ ختم

کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر گروی رکھنے والا قرض خواہ گروی کے مال کو برے طریقے سے استعمال کرتا ہے اور اس کی کما حقہ حفاظت نہیں کرتا تو گروی دینے والا معاہدہ فسخ نہیں کر سکتا۔ اُسے صرف یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مطالبہ کرے کہ گروی کا مال کسی تیسرے دیانت دار شخص کی حفاظت میں دے دیا جائے[۱]۔ تاکہ اس کا نقصان نہ ہو۔ اگر رہن رکھی ہوئی چیز ضائع ہو جاتی ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کی قیمت اور قرض میں سے جس کی مقدار کم ہو گی، اس قدر رہن رکھنے والے کو تاوان دینا پڑے گا۔

اگر ذمہ داری پوری نہ کی جائے تو دو معاملات میں استثنائی طور پر معاہد فسخ کرنا جائز ہے[۲]۔

۱۔ محل عقد ختم ہو جائے یا اس سے مقصود نفع حاصل ہونا ممکن نہ ہو۔ اگر مال بیع یا مال اجارہ ضائع ہو جائے یا عیب دار ہو جائے یا اس کی مقدار کم ہو جائے یا اس سے مقصود نفع حاصل کرنا مشکل ہو تو معاہدہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ جاری رہنے والے یا اپنی اجرت ملنے تک کام کرنے والا کام بند کر دے مقررہ مدت کے معاہدوں میں اگر ذمہ داری پوری نہ کی جائے۔ مثلاً کرایہ داری یا سامان مہیا کرنے کے معاہدے میں اگر معاہدہ کار اپنی ذمہ داری پوری نہیں کر رہا یا اجارہ کے معاہدے میں اس چیز کے منافع حاصل نہیں ہو رہے ہیں یا کام کرنے والے کو اس کے کام کی اجرت نہیں مل رہی

---

(۱) العدل، معاہدہ کاروں کے سوا کوئی اور شخص جو گروی کی حفاظت کرے۔ حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے۔ القواعد لابن رجب، ۲۵، گروی دینے والے کو معاہدہ فسخ کرنے کا حق ہے اگر گروی لینے والا قرض خواہ اپنی ذمہ داریاں پوری نہیں کرتا۔

(۲) مصادر الحق للسنہوری ۲ :۲۳۰ وبعد۔

ہے یا سامان مہیا کرنے کا معاہدہ کرنے والا مطلوبہ سامان نہیں مہیا کر رہا تو دوسرا فریق ان کو کرایہ یا سامان کی قیمت ادا کرنا بند کر دے اور یہ معاملہ معاہدہ فسخ کرنے کی مانند ہے۔

۲۔ معاہدہ نافذ کرنا محال ہو جائے

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ کبھی معاہدہ نافذ کرنا محال ہو جائے تو بھی معاہدہ فسخ کر دیا جاتا ہے۔ اسے ہماری فقہ میں آسمانی آفت اور انگریزوں کے ہاں قدرتی حادثہ کہتے ہیں، فرانسیسی اسے مشکل حالات یا غیر معمولی حالات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر مال بیع خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا، کیوں کہ اب معاہدہ نافذ کرنا ممکن نہیں رہا۔ جیسا کہ کرائے کا مکان گر جائے یا اس سے استفادہ ممکن نہ ہو مثلاً اس کا کوئی ایسا حصہ گر جائے جس کی وجہ سے اس سے مطلوب استفادہ متاثر ہو رہا ہو تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے گا[1]۔ نیز اگر کسی آسمانی آفت سے تمام پھل تباہ ہو جائیں تو معاہدہ فسخ کر دیا جائے اور اگر جزوی طور پر تباہ ہوں تو اگر ایک تہائی یا اس سے زائد ضائع ہو جائیں تو ان کا حساب کر کے، امام مالک کے نزدیک، قیمت کم کر لی جائے، حنابلہ اور مالکیہ کے راجح قول کے مطابق کم یا زیادہ جتنے ضائع ہوں ان کے حساب سے قیمت کم کر دی جائے۔

۳۔ معاہدہ نافذ کرنا، یہ کب جائز ہے؟

فقہ اسلامی نے فسخ کا دائرہ تنگ کر دیا ہے، کیوں کہ معاہدوں کا فسخ خطرے کی علامت ہے، اس سے بچنا ضروری ہے۔ البتہ اس نے معاہدہ نافذ نہ ہونے کی وجہ سے دفع کا میدان وسیع رکھا ہے، جو فسخ نہیں ہے بلکہ معاہدے کے نفاذ کو روک لینا ہے اور یہ صورت حال

(۱) مرشد الحیران (دفعہ ۲۴۲)۔

مندرجہ ذیل معاہدات کی بہت سی مثالوں میں دیکھی جا سکتی ہے: معاہدہ بیع، کرایہ داری، وکالت اور نکاح[۱]۔

معاہدہ بیع میں (نقد کے بدلے سامان یا قرض پر سامان فروخت کرنا) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک[۲] خریدار کے ذمے ضروری ہے کہ اگر ادائیگی مؤخر یا قسط وار نہیں ہے تو پہلے قیمت ادا کرے، قسط وار ہے تو پہلی قسط ادا کرے کیوں کہ حدیث نبویؐ ہے "قرض ادا کرنا لازمی ہے"[۳]۔ اگر عقد مقایضہ یا بیع صرف ہے تو مال بیع اور قیمت ایک ہی وقت دست بدست لینا دینا ضروری ہیں۔

اگر قیمت فوراً ادا کرنا طے پائی ہے تو فروخت کرنے والے کو یہ حق ہے کہ پوری قیمت وصول ہونے تک مال بیع روک لے اور اگر قیمت مؤخر یا قسط وار طے ہوئی ہے تو مال بیع فوراً دے دے۔ اگر خریدار کی طرف سے قیمت کا حوالہ ہو جائے (یعنی کوئی دوسرا ذمہ دار ہو جائے) تو امام ابو یوسف کی رائے میں فروخت کرنے والے کو مال روکنے کا اختیار نہیں رہتا اور اگر خریدار رہن یا کفیل دیتا ہے تو فروخت کرنے والے کو مال روکنے کا حق ہے کیوں کہ رہن اور کفالہ میں خریدار کے ذمے سے قیمت ساقط نہیں ہوتی۔

فروخت کرنے والے کو مال بیع پر حق عینی حاصل ہے جو اسے حق امتیاز عطا کرتا ہے۔ اگر خریدار مال بیع وصول کرنے اور قیمت ادا کرنے سے پہلے مفلس ہو کر مر گیا تو فروخت

---

(۱) مصادر الحق للسنهوری، ٦ :۲۱۵، ۲۳۴۔ ۲۴۱۔

(۲) المبسوط، ۱۲ :۱۹۲؛۱۹۵؛ البدائع، ۵ :۲۴۴، ۲۵۰؛ فتح القدیر، ۵ :۱۰۹؛ ردالمحتار، ۴ :۴۳۔ ۴۴؛ القوانین الفقهیة، ۲۴۷۔

(۳) ابن عدی اور نسائی کے سوا اصحاب سنن نے ابن عباسؓ سے روایت کی۔ اس میں ایک راوی ضعیف ہے۔

کرنے والے کو حق ہے کہ مال روکے رکھے تا آنکہ خریدار کے ترکے سے قیمت ادا کی جائے یا قاضی اس مال کو فروخت کر دے۔

خریدار کو قیمت روک رکھنے کا حق صرف اس صورت میں ہے کہ مال بیع اس کے پاس ہو اور وہ اصل میں کسی اور کی ملکیت نکل آئے یا قیمت ادا کرنے سے پہلے معاہدہ بیع فسخ ہو جائے۔ نیز اگر مال بیع قبضے سے پہلے کسی اور کی ملکیت نکل آیا تب بھی خریدار قیمت روک سکتا ہے اور اگر اس نے فروخت کرنے والے کو قیمت دے دی تھی تو اُسے معاہدہ فسخ کر کے اپنی رقم واپس لینے کا حق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں[1] کہ پہلے فروخت کرنے والے کو مجبور کیا جائے کہ وہ مال خریدار کے حوالے کرے پھر خریدار سے کہا جائے کہ وہ قیمت دے، کیوں کہ خریدار کا حق مال بیع میں ہے اور فروخت کرنے والے کا حق خریدار کے ذمے ہے، اس لیے جو حق کسی متعین چیز سے متعلق ہو وہ مقدم ہوتا ہے۔ اس بناء پر فروخت کرنے والے کو رقم لینے کے بعد مال روک رکھنے کا کوئی حق نہیں، کیوں کہ مال خریدار کے حوالے کرنا معاہدے کا تقاضا ہے۔

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر فروخت کرنے والے کو رقم نہ ملنے کا اندیشہ ہو تو اُسے مال روک رکھنے کا حق ہے اور اگر خریدار کو مال نہ ملنے کا اندیشہ ہو تو اسے رقم روک رکھنے کا حق ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲ :۷۵؛ المغنی، ۴ :۱۹۸۔

جہاں تک کرایہ داری کے معاہدے کا تعلق ہے تو اس میں حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے[(۱)] کہ اگر کرایہ فوری دینا طے پایا ہو تو کرایہ دار پہلے کرایہ ادا کرے پھر کرایہ پر لی ہوئی چیز اس کے سپرد کی جائے۔ اجرت اور اس کی ملکیت تین امور میں سے کسی ایک سے ثابت ہوتی ہے: معاہدے میں اسے پہلے ادا کرنے کی شرط ہو، جس چیز پر معاہدہ ہوا ہے اس کی وصولی کی شرط کے بغیر پہلے ادا کرنا، معاہدہ لمحہ بہ لمحہ منافع حاصل کرنے پر ہو۔ محض معاہدے سے اجرت اور ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ جوں جوں منافع کرایہ دار کے قبضے میں آتے جائیں گے اجرت اور ملکیت ثابت ہوتی جائے گی۔ اس لیے مالک اجرت کا مطالبہ تدریجاً اور ہر دن الگ الگ کرنے کا استحقاق رکھتا ہے، کیوں کہ جب تک مبادلات میں سے ایک شے میں ملکیت ثابت نہ ہو دوسری میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی، معاہدات میں مساوات کے اصول کا یہی تقاضا ہے۔

کرایہ پر دینے والے فرد کو یہ حق ہے کہ کرائے پر دی ہوئی چیز کو روک لے یا کرایہ دار کے سپرد نہ کرے جب تک کہ پہلے کرایہ نہ لے لے، جیسا کہ اُسے اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے۔

البتہ کام کرنے پر اجارہ (مزدوری) کے بارے میں حنفیہ نے کہا ہے کہ جب مزدور اپنے آپ کو خدمت کے لیے پیش کر دیتا ہے تو وہ اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے خواہ اس نے خدمت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس کے لیے جائز ہے کہ اپنے آپ کو کام کے لیے پیش کرنے سے پہلے اجرت لینے کی شرط عائد کر دے۔ البتہ اجیر عام یا اجیر مشترک مثلاً درزی اور قلی، ان کو

---

(۱) البدائع، ۴: ۲۰۴، ۲۰۱، ۲۱۱؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۱۰ وبعد؛ تکملة فتح القدیر، ۷: ۲۰۷؛ المجله (دفعه ۴۸۲۔ ۴۸۳)، بدایة المجتهد، ۲: ۲۳۰، ۲۲۶؛ الشرح الکبیر مع الدسوقی، ۴: ۴، ۲۸؛ القوانین الفقهیة، ۲۷۵ وبعد؛ المدونة الکبری، ۳: ۴۱۴۔

یہ حق ہے کہ جس مال پر انہوں نے اجرت لینی ہے اُسے اس وقت تک روک لیں، جب تک کہ اپنی پوری اجرت وصول نہ کرلیں، بشرطیکہ ان کا کام نظر آنے والا اور ان کے کام کا اثر اشیاء پر واضح طور پر دکھائی دیتا ہو مثلاً درزی اور رنگ ریز کا کام، خواہ انہوں نے پہلے مزدوری وصول کرنے کی شرط نہ بھی عائد کی ہو۔ اگر اس کے کام کا کوئی ظاہری اثر نہیں مثلاً قلی یا ملاح ہے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اجرت لینے کے لیے مال روک لے۔ مالکیہ کہتے ہیں مزدور خواہ عام ہو یا خاص جب وہ لوگوں کے لیے کام کرے تو اُسے یہ اختیار ہے کہ وہ مزدوری وصول کرنے تک ان کا مال روک لے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ[1] پہلے مالک کرائے کی چیز کرایہ دار کو دے، پھر کرایہ دار اُسے کرایہ ادا کرے۔ اور اس کی ملکیت محض معاہدے سے ہی واجب ہو جاتی ہے، کیوں کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے اور معاوضہ جب کسی شرط سے مشروط نہ ہو تو محض معاہدہ ہوتے ہی دونوں فریق اپنے اپنے مبادلات کے مالک ہو جاتے ہیں جیسے فروخت کرنے والا قیمت کا مالک ہو جاتا ہے۔ کرایہ پر دینے والے کو یہ حق نہیں کہ جب تک کرایہ وصول نہ کرے کرایہ پر دی ہوئی چیز کو روک لے۔

وکالت کے معاہدے: میں حنفیہ کے مطابق وہ شخص جو خریداری کے لیے وکیل بنایا گیا ہے اُسے یہ حق ہے کہ خریدار کا مال اس وقت تک اپنے پاس روکے رکھے جب تک مؤکل قیمت ادا نہ کرے، بشرطیکہ اس نے براہ راست فروخت کرنے والے کو نہ دے دی ہو[2]۔

---

(۱) مغنی المحتاج، ۲: ۴۴۴؛ المہذب، ۱: ۳۹۹؛ المغنی، ۵: ۴۰۶؛ غایۃ المنتہی، ۲: ۱۱۶۔

(۲) المجلہ (دفعہ ۱۴۹۱) مرشد الحیران (دفعہ ۹۳۷)۔

نکاح کے معاہدے: میں تمام مذاہب کا اتفاق ہے[۱] کہ اگر نکاح میں مہر معجل کی شرط تھی تو عورت کو یہ حق ہے کہ مرد کو مہر کی ادائیگی سے پہلے جنسی تعلق قائم نہ کرنے دے اور نہ اس کے گھر میں قدم رکھے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے میں اگر شوہر اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم کر چکا ہے یا خلوت میں جا چکا ہے یا بیوی اس کے گھر چلی گئی ہے اس کے بعد بھی بیوی کو یہ حق ہے کہ جب تک شوہر پورا مہر ادا نہ کرے اُسے اپنے قریب نہ آنے دے۔ صاحبین اور باقی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر بیوی نے ایک بار شوہر کو جنسی عمل کی اجازت دے دی تو اس کے بعد اس بناء پر اُسے نہیں روک سکتی کہ جب تک اُسے پورا مہر معجل ادا نہ کیا جائے وہ قریب نہیں آنے دے گی کیوں کہ اس نے مہر کے فوری مطالبے کا اپنا حق ختم کر دیا۔ اب اگر وہ شوہر کو روکے گی تو نافرمان قرار پائے گی، جس کے باعث نفقہ کی مستحق نہیں رہے گی۔

معاہدہ کا عدم نفاذ کب جائز ہے یا عدم نفاذ کے دفع کی شرائط کیا ہیں

معاہدے کے عدم نفاذ کے دفع کے لیے دو شرائط ہیں[۲]

ا۔ معاہدہ دو طرفہ لازم ہو، یعنی معاوضہ کا معاہدہ ہو۔ اس نوع کے معاہدوں میں معاہدوں کے عدم نفاذ کے اصول کو بروئے کار لایا جا سکتا ہے یا کسی چیز کو روک لینے کے حق کو جو عدم نفاذ کے دفع کی بہ نسبت بہت زیادہ وسعت کا حامل ہے۔ اس کی مثالیں: اگر کسی کو کوئی گم شدہ چیز ملی، اس نے اس پر خرچ کیا، اس خرچ کے باعث اُسے گم شدہ چیز روکنے کا حق ہے۔ اور کسی غاصب نے اگر غصب شدہ زمین پر عمارت تعمیر کی یا درخت لگائے تو اُسے اپنے

---

(۱) البدائع، ۲: ۲۸۸۔ ۲۸۹؛ الشرح الکبیر للدردیر، ۲: ۲۹۷ وبعد؛ الشرح الصغیر، ۲: ۴۳۴؛ القوانین الفقہیة، ۴۳۴؛ مغنی المحتاج، ۳: ۲۲۲ وبعد؛ کشاف القناع، ۵: ۱۸۱۔ ۱۸۳۔

(۲) مصادر الحق للسنہوری، ۶: ۲۴۱۔

اخراجات وصول کرنے کے لیے اُسے روکے رکھنے کا حق ہے۔ مشترک ملکیت کے مالک کو یا اوپر کی منزل پر رہنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے شریک یا نیچے کی منزل پر رہنے والے کو جو عمارت کی دوبارہ تعمیر میں حصہ نہیں لے رہا اپنی تعمیر سے فائدہ اٹھانے سے روک دے تا آنکہ وہ اپنے حصے کے اخراجات ادا کرے[1]۔

۲۔ یہ کہ جس ذمہ داری کو دوسرے سے روک دیا گیا ہے وہ ایسی ذمہ داری ہو کہ اپنے مقابل کی ذمہ داری کے نفاذ سے مؤخر ہو۔ فروخت کرنے والے کو مال بیع روک لینے کا حق ہے تا آنکہ قیمت وصول کرلے لیکن خریدار کو یہ حق نہیں۔ اگر اجرت کی فوری ادائیگی طے کی گئی ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ کرایہ وصول کرنے تک کرائے کی چیز روک لے۔

فسخ کے آثار (اس کے احکام)

فسخ کے آثار دو چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں: عقد کا خاتمہ اور ماضی اور مستقبل میں اس کا اثر۔

۱۔ فسخ کے ذریعے عقد کا خاتمہ: فسخ کے ذریعے عقد ختم ہو جاتا ہے اور دونوں معاہدہ کاروں اور ان کے علاوہ اوروں کے لیے اس کے اثرات مرتب ہوں گے۔

الف۔ دوطرفہ معاہدہ کاروں کے درمیان فسخ کا اثر: معاہدہ فسخ کے وقت تک قائم رہتا ہے اور تمام آثار ونتائج ظاہر ہوتے ہیں مثلاً مال بیع خریدار کی ملکیت ہو جاتا ہے اور فسخ سے قبل معاہدے کی دونوں فریقوں کو صراحتاً اور ضمناً معاہدہ پر عمل درآمد کی اجازت

---

(۱) تبیین الحقائق، ۴:۳۰۲، ۳۰۸ وبعد؛ ۵:۲۳۱؛ المجلہ (دفعہ ۱۲۱۲)۔

ہوتی ہے۔ فریقین میں سے فسخ کا حق صرف اس فریق کو ہے جسے نقصان ہو دوسرے فریق کو حق نہیں ہے۔

جب معاہدہ فسخ ہو جائے تو وہ اس طرح تحلیل ہو جاتا ہے جیسے فریقین میں کوئی تعلق نہیں تھا اور ہر شے پہلی حالت میں لوٹ آتی ہے، جس پر معاہدے سے پہلے تھی۔ دونوں فریق دوبارہ اس حالت میں چلے جاتے ہیں جس میں وہ معاہدے سے پہلے تھے۔ اگر یہ ناممکن ہو تو معاوضے کا حکم دینا جائز ہے، خواہ فسخ قاضی کے حکم سے ہو یا باہمی اتفاق سے یا شریعت کے حکم سے۔

ب۔ دوسروں کے حوالے سے فسخ کا اثر: فریقین کے سوا دوسرے لوگوں کے حوالے سے بھی معاہدہ ایسے ہو جاتا ہے جیسے کبھی تھا ہی نہیں۔ البتہ اگر خریدار اس چیز میں کسی دوسرے کے لیے تصرف کرے مثلاً فروخت کر دے یا ہبہ کر دے یا صلح میں دے دے تو حق فسخ ختم ہو جاتا ہے یعنی مال بیع حق فسخ سے پاک ہو جاتا ہے۔ پہلا خریدار اپنے اور اپنے فروخت کرنے والے کے درمیان معاہدہ ختم نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ اس چیز کے ساتھ اب نئے مالک کا حق متعلق ہو گیا ہے جو خود خریدار نے پیدا کیا ہے[1]۔

اسی طرح اقالہ جو کہ فریقین کے درمیان رابطے کو ختم کر دیتا ہے اور فریقین اور دوسروں کے لیے بھی وہ معاہدہ یوں ہو جاتا ہے جیسے کبھی تھا ہی نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام زفر کے نزدیک

---

(۱) عقد البیع للاستاذ زرقاء، ۱۱۱۔

اقالہ بھی فریقین کے حق میں فسخ ہے، نیا معاہدہ نہیں ہے۔ مال بیع نئے سرے سے بائع کی ملکیت میں منتقل نہیں ہوتا بلکہ یوں سمجھا جاتا ہے جیسے کبھی وہ مال بائع کی ملکیت سے نہیں نکلا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ بھی کہتے ہیں کہ اقالہ فسخ ہے جیسا کہ عیب کی وجہ سے مال واپس کردینا[۲]۔ البتہ مالکیہ اور ظاہریہ کے نزدیک اقالہ نیا اتفاق اور نئی بیع ہے کیوں کہ وہ نئی رضامندی سے وجود میں آیا ہے۔ جو چیزیں خرید وفروخت میں جائز ہیں وہ اس میں بھی جائز ہیں اور جو خرید وفروخت میں حرام ہیں وہ اس میں بھی حرام ہیں[۳]۔

ج۔ تیسرے فرد کے لیے یعنی جو فریقین میں شامل نہیں، اقالہ کا اثر

تیسرے فرد کے لیے اقالہ فسخ نہیں ہے، بلکہ امام ابوحنیفہ، ابو یوسف اور مالکیہ وظاہریہ کے نزدیک نئی بیع ہے۔ کیوں کہ حقیقت میں یہ جدید مبادلہ ہے، فریقین میں سے ہر ایک اپنا مال بدل کے ذریعے لیتا ہے۔ اس اعتبار سے تیسرے فرد کے حوالے سے یہ نیا معاہدہ ہے، جس میں اقالہ کے ذریعے بائع کو مال بیع ملا ہے۔ اگر کسی شخص نے گھر خریدا اس کا کوئی شفعہ کرنے والا تھا لیکن اس نے بیع کا علم ہونے کے باوجود شفعہ نہیں کیا تھا، پھر فریقین کی بیع میں اقالہ ہوگیا تو شفعہ کا حق رکھنے والے کے لیے دوبارہ شفعہ کا حق ہو جائے گا کیوں کہ اقالہ اس کے حوالے سے نیا معاہدہ ہے۔

---

(۱) البدائع، ۵ :۳۰۶؛ فتح القدير، ۵ :۲۴۷؛ الدرالمختارعلى ردالمحتار، ۴ :۱۵۴۔

(۲) مغنی المحتاج، ۲ :۹۶؛ المغنی، ۴ :۱۲۱؛ غاية المنتهى، ۲ :۵۲؛ القواعد لابن رجب، ۳۷۹، ۳۸۱۔

(۳) القوانين الفقهية، ۲۷۲؛ المحلى، ۷ :۹؛ الشرح الصغير، ۲ :۲۱۰۔

امام زفر، محمد، شافعیہ اور اکثر حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ تیسرے شخص کے لیے اقالہ فسخ ہے، جیسا کہ فریقین کے لیے فسخ ہے کیوں کہ اقالہ کا مطلب اُٹھانا اور ازالہ کرنا ہے اور اس میں مال بیع واپس بائع کے پاس ان الفاظ کے ذریعے آجاتا ہے جن کے ذریعے بیع نہیں ہوتی اور فریقین کا اتفاق سے فسخ ہے۔ جیسے کہ عیب کی وجہ سے مال کی واپسی میں ہوتا ہے۔

۲۔ فسخ کا ماضی اور مستقبل پر اثر

فسخ کا ماضی میں بھی اثر ہوتا ہے یعنی اس کا مؤثر بماضی اثر ہوتا ہے بالخصوص فوری معاہدات میں مثلاً بیع اور مقایضہ میں۔ ان میں جو ذمہ داریاں نافذ ہو گئی ہوں ان کی واپسی ضروری ہوتی ہے۔ بیع کا فسخ مال بیع اور قیمت کی واپسی کا موجب ہے۔ اسی طرح اگر مال بیع خریدار کے حوالے کرنے سے پہلے ضائع ہو گیا ہو تو اس کی وصول کردہ قیمت واپس کرنا واجب ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس طرح ذمہ داری بلاکسی سبب کے ہو جاتی ہے۔ اس بناء پر فسخ کے موقع پر شفعہ نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ کے برعکس جمہور کے نزدیک فسخ کا مؤثر بماضی اثر فریقین اور ان کے ورثاء پر بھی ہوتا ہے، کیوں کہ جمہور خیار میں وراثت کے قائل ہیں۔ البتہ فریقین کے سوا افراد کا اگر مال بیع کی کسی متعین شے سے متعلق حق ہے تو وہ فسخ کے مؤثر بماضی ہونے سے متاثر نہیں ہوتا اور فریقین کو سودا برقرار رکھنا پڑے گا تا کہ کسی دوسرے کو نقصان نہ ہو[1]۔

جاری رہنے والے معاہدے یا محدود مدت کے معاہدے جو وقت کے ساتھ ساتھ جاری رہتے ہیں مثلاً اجارہ اور شراکت ان میں فسخ کا کوئی اثر رجعی (مؤثر بماضی) نہیں ہوتا،

(۱) النظریة العامة للفسخ الذنون، ۳۶۳۔

ان میں فسخ کا تعلق صرف مستقبل سے ہے اور جو وقت گزر گیا اس کا حکم یہ ہے کہ وہ معاہدے کے تحت تھا۔ فسخ یا انفساخ کے ذریعے ان معاہدوں کا مستقبل کے ساتھ تعلق ختم ہو جاتا ہے اور ماضی پر باقی رہتا ہے۔ اسی طرح وکیل کو معزول کرنے سے اس کے بحیثیت وکیل سابقہ تصرفات متاثر نہیں ہوتے[1]۔

فسخ کی طرح اقالہ کا بھی اثر رجعی (مؤثر بماضی) ہوتا ہے بشرطیکہ اقالہ کے وقت محل عقد موجود ہو وقت ایک ہی ہو اور ایجاب و قبول میں مطابقت ہو یعنی دونوں اقالہ کرنے والوں کی رضا اور دونوں ارادوں کی ہم آہنگی ہو، کیوں کہ اقالہ معاہدے کو ختم کر دینا ہے، مال بیع اس کا محل ہے۔ اگر اقالہ کے وقت مال بیع سارا ضائع ہو جائے تو اقالہ درست نہیں اور اگر اس کا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو اتنے حصہ کا اقالہ درست نہیں، کیوں کہ جمہور کے نزدیک اقالہ معاہدے کا فسخ ہے اور جس طرح معاہدہ فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے اس کا فسخ بھی فریقین کی رضامندی سے ہو گا البتہ اقالہ کے وقت قیمت کا موجود ہونا ضروری نہیں[2]۔

سیوطی نے ماضی کے حوالے سے فسخ کے اثر پر بحث کرتے ہوئے اس عنوان سے لکھا ہے کہ کیا فسخ کے ذریعے معاہدہ اصل سے ختم ہو جاتا ہے یا فسخ کے وقت سے؟ انہوں نے کہا:

۱۔ خیار مجلس یا خیار شرط کی وجہ سے فسخ ہو تو صحیح یہ ہے کہ فسخ کے وقت سے۔

۲۔ خیار عیب اور تصریہ (دودھ زیادہ دکھانے کے لیے بکری کے تھن باندھ دینا) کے باعث فسخ ہو تو صحیح یہ ہے کہ فسخ کے وقت سے۔

---

(۱) المدخل الفقهی العام للاستاذ زرقاء، ف ۳۰۴۔

(۲) البدائع، ۵:۳۰۸ وبعد؛ فتح القدیر، ۵:۲۵۰ وبعد؛ الدرالمختار، ۴:۱۵۷۔

۳۔ قبضے سے پہلے مال بیع تلف ہونے کی وجہ سے ہو تو صحیح یہ ہے کہ مال تلف ہونے کے وقت سے خود بخود فسخ ہو جاتا ہے۔

۴۔ خریدار اور فروخت کرنے والے کے اختلاف سے فسخ ہو تو صحیح یہ ہے کہ فسخ کے وقت سے۔

۵۔ بیع سلم میں فسخ رأس المال سے متعلق ہوتا ہے۔

۶۔ افلاس کی وجہ سے۔ اسی وقت سے۔

۷۔ ہبہ میں رجوع کی وجہ سے۔ اسی وقت سے۔

۸۔ کسی عیب کے باعث نکاح کا فسخ۔ صحیح یہ ہے کہ اسی وقت سے۔

۹۔ اقالہ (جو لوگ اسے فسخ مانتے ہیں) صحیح یہ ہے کہ اسی وقت سے[۱]۔

یاد رہے کہ شافعیہ کی رائے میں اکثر حالات میں فسخ کا اثر رجعی (مؤثر بماضی) نہیں ہوتا۔ ابن رجب حنبلی نے عیب کی وجہ سے فسخ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ اگر عیب معاہدے کے وقت سے ہو تو کیا اس کی وجہ سے معاہدہ اصل سے ہی ختم ہو جاتا ہے یا فسخ کے وقت سے[۲]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ عیب کے باعث فسخ یا تو عدالتی فیصلے سے ہو گا یا باہمی رضامندی سے اور یہ فسخ اسی وقت سے ہو گا، اس کا ماضی پر کوئی اثر نہیں ہو گا۔ پس عیب کی وجہ سے واپس کیا ہوا غلہ بیع کے معاہدے اور خریدار کے قبضہ کرنے کے وقت سے خریدار کا ہو گا۔ اگر فسخ میں اقالہ ہو گا تو شریک کو شفعہ کا حق ملے گا[۳]۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ۳۱۷۔

(۲) القواعد، ۱۱۶۔

(۳) الشرح الصغیر، ۲:۲۱۰،۱۸۶۔

ضمیمہ

دور حاضر کے سول لاء کا فقہ اسلامی سے استفادہ واقتباس

امت مسلمہ اس وقت اپنے شان وشوکت اور عزت ومرتبے سے ہم کنار نہیں ہو سکتی جب تک وہ مادی اور معنوی طور پر دوسری اقوام وممالک کی فکری، ثقافتی اور قانونی غلامی سے آزاد ہو کر مکمل خود مختاری نہ حاصل کر لے۔

وطنی آزادی اور ملکی استقلال اور خود مختاری کا وجود اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا اور پس ماندگی کی زنجیروں کو توڑ کر روشن مستقبل کی طرف قدم نہیں بڑھائے جا سکتے جب تک کہ استعمار کے آثار اور اس کی دور رس تباہ کن پالیسیوں سے مکمل نجات نہ حاصل کر لی جائے۔ خود مختار اور مستقل وطن اور حکومت کے قیام کے لیے سب سے ضروری امر یہ ہے کہ مسلمانوں کے قومی ورثہ سے، ان کے معاشرے، تہذیب اور ثقافت کی روشنی میں، مسلمانوں کی آبادی اور ان کے اہداف وعقیدے کے پس منظر اور رد عمل کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف النوع امور میں قانون سازی کی جائے۔

مصر اور بلاد عربیہ کے سول لاء کے قانون ساز، عظیم فقیہ ڈاکٹر عبد الرزاق السنہوری نے اعتراف کیا ہے کہ مصری فقہ اور عدالتی نظام فرانسیسی عدالتی نظام کا کاسہ لیس ہے اور اب وقت آ گیا ہے کہ وہ دوسروں کی کاسہ لیسی چھوڑ کر اپنا دستر خوان بچھائے اور خالص مصری فقہ وقانون کی تشکیل کرے جس میں ہمارے قومی مزاج اور ہمارے فکری وعقلی رجحانات کی کارفرمائی ہو۔ ہمارے قوانین ابھی تک غیروں کے دست نگر ہیں اور ان پر

فرانسیسی قوانین کا قبضہ ہے، جو ایسا غاصبانہ قبضہ ہے جو کسی بھی دوسرے غاصبانہ قبضے سے کم تکلیف دہ اور رسوا کن نہیں ہے۔

اس لیے ہماری سب سے بڑی خواہش اور سب سے عظیم آرزو یہ ہے کہ ہمارے پاس اپنا سول اور دوسرا قانون موجود ہو جو سراسر اسلامی شریعت کے احکام پر مبنی ہو۔ ڈاکٹر سنہوری کے الفاظ ہیں[۱]: اسلامی شریعت کو اپنے سول لاء کی اولین اساس قرار دینا ہماری گراں قدر خواہش ہے جو سینوں میں مچل رہی ہے اور ہمارے اعضاء وجوارح سے ٹپک رہی ہے۔ لیکن اس آرزو کو حقیقت کا روپ دینے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم مستحکم علمی اور تحقیقی بیداری کا اہتمام کریں جو اسلامی شریعت کے دور حاضر کے قوانین سے مقارنہ کے مطالعہ پر مشتمل ہو۔

یہ ایک بدیہی امر ہے کہ اسلامی شریعت کا منبع اور مصدر الہامی اور سماوی ہے جو مستقل ہے اور اسلامی شریعت ہر دور میں اور ہر جگہ تطبیق وتنفیذ کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔ مغرب ومشرق کے علمائے قانون اور عرب وغیر عرب ممالک کے فضلائے حقوق نے اور دور حاضر میں منعقد ہونے والے بین الاقوامی وکلاء کانفرنسز نے جن میں معاصر قوانین کا مطالعہ کیا گیا اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے[۲]۔

---

(۱) دیکھیے ان کی کتاب الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، ۴۸۔

(۲) دیکھیے: قانون مقارن کی کانفرنس کی قرارداد جو ہیگ (Hague) ہالینڈ ۱۹۳۸ء میں ہوئی اور وکلاء کی بین الاقوامی کانفرنس جو ہیگ میں ۱۹۴۸ء میں ہوئی اور ندوة عمداء كليات الحقوق والقانون والشريعة بالجامعات العربية بجامعة بيروت العربية کی قراردادیں،

ڈاکٹر سنہوری کہتے ہیں[1]: میں صرف علمائے مغرب میں اہل انصاف قانون دانوں کی گواہی پر ہی اکتفا نہیں کرنا چاہتا، مثلاً جرمن قانون دان کو ہلر، اٹلی کے پروفیسر دلفیشیو، امریکی عالم ویجمور اور بہت سے دوسرے یہ گواہی دیتے ہیں کہ اسلامی شریعت میں ترقی کا ساتھ دینے اور دور حاضر کے تقاضے پورے کرنے کی بھرپور صلاحیت موجود ہے اور انہوں نے اسلامی قوانین کو رومانی اور انگریزی قانون کے پہلو بہ پہلو ان تین قوانین میں جگہ دی ہے جو سارے عالم کی رہنمائی کرتے رہے اور کر رہے ہیں۔ فرانسیسی ماہر قانون پروفیسر لامبیر نے تقابلی قانون کے بین الاقوامی مؤتمر میں جو ۱۹۳۲ء میں ہیگ کے شہر میں منعقد ہوا اسلامی شریعت کی اس عظیم قدر و منزلت کی طرف اشارہ کیا جو عصر حاضر میں یورپ اور امریکا کے ماہرین قانون میں قبولیت عامہ حاصل کر رہا ہے۔

بلکہ میں اپنے دعوے کے ثبوت کے لیے شریعت کی طرف رجوع کروں گا، اسلامی شریعت میں ایسے عناصر موجود ہیں کہ اگر ان کو خوب صورت اسلوب اور انداز میں مدون کیا جائے تو ان سے ایسے نظریات اور مبادی تشکیل دیے جا سکتے ہیں جو جدید مغربی قوانین کے اہم ترین ترقی یافتہ نظریات سے کسی طرح بھی اپنی ترقی اور جامعیت میں کم تر نہیں ہیں۔

میں یہاں صرف چار مثالیں پیش کروں گا اور جگہ کی کمی کے باعث صرف انہیں پر اکتفا کروں گا۔ ہر وہ شخص جس نے مغربی قوانین کے بیسویں صدی کے جدید ترین نظریات کا مطالعہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ ان کے جدید نظریات یہ ہیں: حق کے استعمال میں ناانصافی کا

۱۹۷۳ء، جامعۃبغداد، ۱۹۷۴ء،ندوۃ التشریع الاسلامی، مدینۃ البیضاء، لیبیا، ۱۹۷۲ء،مؤتمر الفقہ الاسلامی، الریاض کی قرار دادیں، ۱۹۷۶ء۔

(۱) ڈاکٹر سنہوری کی بحث مجلّہ نقابۃالمحاسبین، دمشق، سال اوّل، عدد ۷، ص ۵۰۶۔

نظریہ، غیر معمولی حالات کا نظریہ، نتائج کی ذمہ داری کا نظریہ اور بے شعور فرد کی ذمہ داری کا نظریہ۔ ان چاروں نظریات میں سے ہر نظریہ کی اساس اسلامی شریعت میں موجود ہے، ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ ان کو ایسے رنگ اور ایسے اسلوب میں پیش کیا جائے کہ یہ مضبوط بنیادوں پر کھڑے ہوں اور جدید فقہی نظریات کا مقابلہ کر سکیں۔

سچائی کے اس برملا اعتراف نے عرب قانون سازوں کے اندر بھی ایک ہلکی سی احساس کی رمق پیدا کی جو اسلامی مصادر فقہ کو پس پشت ڈالنے اور فرانسیسی سول لاء کا لفظ بہ لفظ ترجمہ کر کے اپنے ہاں نافذ کرنے کے باوجود زندہ اور مقبول رہی۔

ضمیر کی اس خلش نے قانون سازوں کے افکار میں برگ وبار لانے شروع کر دیے اور دنیائے عرب میں اسلامی فقہ سے استفادہ کرتے ہوئے دو سول لاء جاری ہوئے اور وہ تھے: عراق کا سول لاء جو ۱۹۵۱ء میں جاری ہوا اور دوسرا اردن کا سول لاء جو ۱۹۷۶ء میں جاری ہوا۔ لیبیا کے انقلاب نے اسلامی قانون کے خلاف تمام سول لاء بیک قلم منسوخ کر دیے اور ان کی جگہ اسلامی فقہ سے ماخوذ سول لاء کی تشکیل کا آغاز کیا۔ اسی طرح مصر میں اسلامی شریعت کے احکام سے ماخوذ سول اور فوجداری قانون کی تشکیل کے پروگرام شروع ہوئے، جن میں کسی ایک فقہی مذہب کی پابندی نہیں کی گئی بلکہ عصری تقاضوں کے مطابق تمام سنی اور شیعہ مذاہب فقہیہ کے احکام سے استفادہ کیا گیا اور عرب کے وزراء عدل کی قراردادوں کی روشنی میں کمیٹیوں نے اسلامی شریعت سے ماخوذ سول اور فوجداری قوانین کی تشکیل کا کام ۱۹۸۰ء میں شروع کیا اور اسی طرح تمام شہریوں کے لیے ایک شخصی قانون (پرسنل لاء) کی تشکیل بھی کی گئی اور یہ تینوں پروگرام مکمل ہو گئے۔

عراق کا سول لاء جو ۱۳۸۳ دفعات پر مشتمل ہے اسلامی فقہ کی طرف مزید پیش قدمی کا سبب بنا۔ عراقی قوانین کی اساس متعارض اور مختلف مصادر پر ہے۔ بعض قوانین براہ راست فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں جب کہ بعض دفعات فقہ اسلامی کے سول لاء کی کتاب المجلہ سے لیے گئے ہیں اور کچھ قوانین پرانے عثمانی دور کے قوانین کا باقی ماندہ ہیں۔ ان قوانین کی تشکیل میں فرانسیسی قوانین اور مقامی عرف اور رواج سے استفادہ کیا گیا ہے۔

عراقی قوانین کے اکثر احکام فقہ اسلامی کے مختلف مذاہب سے لیے گئے اور ان میں کسی متعین مذہب کی پابندی نہیں کی گئی۔ اس قانون سازی کے پروگرام نے فقہ اسلامی کے ذخیرہ سے بھرپور استفادہ کر کے سول لاء کی تشکیل کی جس میں سول لاء کے تمام پہلوؤں اور ہر نوع کے معاہدات کے بارے میں قوانین کی تشکیل کی گئی، خواہ ان کا تعلق ملکیت سے تھا، مثلاً خرید و فروخت، ہبہ، شراکت اور قرض یا منافع سے مثلاً اجارہ اور عاریت یا عمل پر اجارہ، مثلاً مقاولہ، عقد عمل، وکالت اور ودیعت۔

۱۹۷۶ء میں اردن کے سول لاء کی تشکیل کے پروگرام کے سلسلے میں ۱۴۴۹ دفعات پر مشتمل سول لاء جاری کرتے ہوئے اخبارات میں یہ اعلان کیا گیا کہ: قانون ساز کمیٹی نے مندرجہ ذیل مراجع و مصادر پر اعتماد کیا:

۱۔ مجلۃ الاحکام العدلیۃ اور تمام مذاہب کی فقہ اسلامی۔

۲۔ اردن میں زیر استعمال قوانین اور ضابطے۔

۳۔ مجلس اعیان میں موجود سول لاء کا پروگرام۔

۴۔ تمام معاصر قوانین اور ضابطے جو فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔

اس پروگرام نے معاملات کے احکام کو اپنے حیطہ تشکیل میں لا کر، فقہ اسلامی کے وسیع اور حیات افزا احکام سے استفادہ کرتے ہوئے، عصر حاضر کے تقاضوں اور مستقبل کی ضروریات اور بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسلام کے ترقی یافتہ قواعد سے استفادہ کرتے ہوئے کام شروع کیا۔ یہ ایک ایسا عظیم الشان پروگرام ہے جس کا عرب اور مسلمان انتہائی صبر سے انتظار کر رہے ہیں۔ اس پروگرام کی تمنا بہت سے علمائے قانون اور قضاۃ کرتے رہے جن کے سرخیل مرحوم ڈاکٹر عبد الرزاق السنہوری تھے۔

یہ پروگرام ۱۴۵۰ دفعات پر مشتمل ہے، جس میں ہر دفعہ کا ماخذ اور ہم عصر قوانین میں اس کے نظائر، اس کے فقہی مراجع اور تقریباً پندرہ سو صفحات پر مشتمل اس کی تشریحات تیار کی گئیں جو ہمارے قضاۃ اور علمائے قانون کے لیے ہر دفعہ سے متعلق مکمل شرح اور قانونی سرمایہ پر مشتمل ہے۔

یہ امر قطعی ہے کہ ہر قانونی نص یا قانونی دفعہ، خواہ اس کا مأخذ و مصدر کوئی بھی ہو اس ماحول اور علاقے کے حوالے سے دیکھی جائے گی جہاں وہ نافذ کی جائے گی۔ لیکن یاد رہے کہ اردن اور کویت کے قوانین نے سودی منافع کو جائز قرار نہیں دیا، جب کہ عراق کے سول لاء نے ۷ فیصد منافع پر اتفاق کو جائز قرار دیا ہے۔

مصر اور شام کے قوانین میں شریعت پر اعتماد کا دائرہ کار

شام کا سول لاء ۱۹۴۹ء میں جاری ہوا جس کی بنیاد مصر کے سول لاء (۱۹۴۸ء) پر ہے۔ یہ دونوں قوانین فرانس کے سول لاء کی بنیاد پر قائم ہیں، البتہ ان دونوں قوانین نے فقہ اسلامی کو (دفعہ ۱/۲) اس طرح ملحوظ رکھا کہ شام کے قانون میں اسے دوسرے درجے کا مأخذ قانون قرار دیا گیا ہے۔ (یہی صورت حال الجزائر کے قانون میں ہے جو ۱۹۷۵ء میں

جاری ہوا) اور مصر کے قانون میں مصری قانون کی نصوص اور عرف وعادت کے بعد فقہ اسلامی کو مأخذ میں تیسرا درجہ دیا گیا ہے۔

ہمارے خیال میں فقہ اسلامی کو جس طرح مصدر قانون کا رسمی درجہ دیا گیا ہے، اس کا ان دونوں قوانین میں کوئی خاص عملی فائدہ نہیں، کیوں کہ جج صرف اسی وقت فقہ اسلامی کی طرف توجہ کرتے ہیں جب دوسرے قوانین کے ذریعے قانونی حکم تک پہنچنا محال ہو، اور ایسا نادر احتمال ہے۔ لیکن بلاشبہ اسلامی شریعت کی اہمیت میں بہت اضافہ ہو رہا ہے اور اسلامی قوانین کا عملی طور پر دوسرے قوانین کے ساتھ تقابلی مطالعہ کرایا جارہا ہے جو ایک ضروری چیز ہے، اس میں صرف نظریاتی مطالعہ ہی نہیں بلکہ عملی اور تطبیقی مطالعہ بھی شامل ہے۔

ہر فقیہ اور جج اب یہ مطالبہ کر رہا ہے کہ سول لاء کے احکام کی تکمیل کی جائے تاکہ جن معاملات میں مروج قوانین خاموش ہیں، ان میں فقہ اسلامی سے استفادہ کیا جائے[1]۔

مفید معلوم ہوتا ہے کہ شام کے ان سول لاءز (جن کی اصل مصری ہے) کا تعارف کروایا جائے جو فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ ان احکام میں سے بعض بنیادی اصول کا درجہ رکھتے ہیں اور بعض تفصیلی مسائل ہیں[۲]۔

---

(۱) الوسیط للسنہوری، ۴۸۔

(۲) المرجع السابق، ۴۶، ۴۷۔

فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض اصول اور عمومی نظریات

۱۔ موضوعی رجحان۔

۲۔ اہلیت اور بے شعور افراد کی ذمہ داری۔

۳۔ حق کے استعمال میں ناانصافی کا نظریہ۔

۴۔ غیر معمولی حالات کا نظریہ۔

۵۔ قرض کا حوالہ۔

۶۔ قرض ادا کرنے کے بعد ترکہ تقسیم کیا جائے۔

فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض تفصیلی احکام

۱۔ خرید و فروخت کے معاہدے میں (معاہدے کی مجلس کے احکام، صفت کی بناء پر خرید و فروخت، بیع میں مال کے ضائع ہونے کی ذمہ داری، ذمہ داری اُٹھانے کا نظریہ، مال روک رکھنے کا حق، نامکمل اہلیت والے شخص کی خرید و فروخت میں غبن، مخفی عیوب کا تاوان، فساد اور استحقاق کا تاوان)۔

۲۔ کرایہ داری کے معاہدے میں (زرعی زمین کی کرایہ داری، کرائے کی زمین پر درخت لگانا، کرائے کی زمین میں فصل کا تباہ ہو جانا، مزارعت (بٹائی)، کرایہ دار کی موت سے کرایہ داری کے معاہدے کا خاتمہ اور عذر کی بناء پر معاہدے کا خاتمہ، وقف مال کو اجرت پر دینا۔

۳۔ حقوق ارتفاق (بلندی اور نشیب کے حقوق، مشترک دیوار)۔

۴۔ معاہدہ ہبہ کے احکام شکل اور موضوع کی صورت میں (معاہدے کی تشکیل، محل عقد اور ہبہ سے رجوع)

۵۔ مرض موت میں مریض کے تصرفات

٦۔ متفرق احکام، (پرانے معاملات، صرف قرض خواہ کے ارادے سے قرض کی معافی)

فقہ اسلامی سے ماخوذ اہم اصول و نظریات

۱۔ موضوعی رجحان

مصر اور شام کے قوانین نے موضوعی رجحان کا قانون لیا ہے جو بہت سی قانونی نصوص میں موجود ہے[1]۔ یہ فقہ اسلامی اور جرمانی قوانین کا رجحان ہے جسے قانون سازی میں ذاتی رجحان پر ترجیح دی گئی ہے جو کہ لاطینی قوانین کا امتیاز ہے۔ فقہ اسلامی نے ترجیح میں ایک متوازن طریقہ اختیار کیا ہے کہ اس نے ظاہری ارادے اور موضوعیت دونوں کا اعتبار کیا ہے، لیکن ظاہری ارادے کا نسبتاً کم اور موضوعیت کا کسی قدر زیادہ، اس حد تک کہ جن بعض مسائل میں ذاتی معیار قائم کیے گئے ہیں انہیں محض ذاتی حد تک نہیں رکھا گیا بلکہ ان کے لیے ایسے موضوعی ضوابط مقرر کیے گئے تاکہ ان کی طرف کسی شے کا ثبات و قرار منسوب ہو۔

موضوعی معیار (ایک شخص کی ذاتی توجہ) کی مثال یعنی آدمی سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ دوسرے کے مال، مثلاً امانت کے تحفظ کے لیے اس قدر اہتمام کرے جس قدر بالعموم وہ اپنے مال کے تحفظ کے لیے کرتا ہے۔

[دیکھیے: شام کا سول لاء، دفعہ ۲۱۲/۱، عمل کی ذمہ داری میں، ۴۸۹/۲، شراکت کے آثار میں، ۵۵۱/۱، کرائے پر لی ہوئی چیز کے استعمال میں، ۶۰۷/۱، عاریت پر چیز لینے والے کی ذمہ داری، ۶۵۱/۱؛ مزدور کی ذمہ داری، ۶۷۰/۲، وکیل کی ذمہ داری، ٦٨٦، امانت رکھنے

---

(۱) الوسیط للسنہوری، ۴۷، ۹۳، ۹۶۔

والے کی ذمہ داری، ۷۰۰ / ۱، چوکیدار کی ذمہ داری، ۱۹۳ / ۱؛ فضولی کی ذمہ داری، ۱۳۰ / ۱؛ غبن کے سبب معاہدے کا ابطال، ۱۴۷، اپنے خاص جانشین کو ذمہ داری منتقل کرنا، ۱۷۹، اشیاء کے نگران کی ذمہ داری، ۲۲۲؛ ضرر کا معاوضہ، ۴۵۱ / ۱، مخفی عیوب کے تاوان میں فروخت کرنے والے کی ذمہ داری، ۵۸۰ / ۱؛ زرعی اراضی جو کرائے پر لی گئی ہو، اس کا استعمال]۔

یہ موضوعی معیار فقہ اسلامی میں مذکورہ بالا احوال میں ثابت ہے اور ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ امین پر واجب ہے کہ امانت کی اس طرح حفاظت کرے جیسے لوگ اپنے مال کی حفاظت کرتے ہیں[1]۔

فقہ اسلامی ناسمجھ بچے اور دیوانے کے نقصانات کے تاوان کے سلسلے میں ذمہ داری کو مطلقاً ثابت کرتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک، "جس بچے پر تصرفات میں پابندی ہو، اس سے اس کے افعال کا مواخذہ ہوگا اور جو مال وہ ضائع کر دے اس کا اسے تاوان دینا ہوگا"[2]۔ "اگر ایک دن کے بچے نے پہلو بدل کر بوتل توڑ دی تو اسے اس کا تاوان دینا ہوگا"[3]۔ مالکیہ کہتے ہیں: "ضائع ہونے والی چیزوں کی قیمت کا تعین لوگوں کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتا، یہ جگہ اور وقت کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے"[4]۔

---

(۱) بدایة المجتہد، ۲: ۳۰۷؛ دیکھیے: ہماری کتاب "نظریة الضمان، ۱۷۷۔ ۱۸۳۔

(۲) الاشباه والنظائر لابن نجیم، ۲: ۷۸؛ درر الحکام، ۲: ۲۷۳۔

(۳) مجمع الضمانات، ۱۴۲۔ ۱۵۴، ۱۲۱، ۱۶۵؛ جامع الفصولین، ۲: ۱۱۳، ۱۲۴؛ الاشباه والنظائر لابن نجیم، ۲: ۹۹۔

(۴) الفروق للقرافی، ۴: ۳۱۔

مجلہ میں اس سلسلے میں یہ الفاظ ہیں: بچے پر تاوان واجب ہے اگر وہ کسی دوسرے کا مال ضائع کر دے، خواہ بچہ نا سمجھ ہو (دفعہ ۹٦۰)۔ اگر بچہ کسی دوسرے کا مال ضائع کر دے تو اس کے مال سے اس کا تاوان دیا جائے۔ اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس کے مال دار ہونے کا انتظار کیا جائے لیکن اس کے ولی پر تاوان نہ ڈالا جائے (دفعہ ۹۱٦، ۹۱۲)۔

لیکن فوجداری مقدمات میں نا سمجھ بچے پر، مثلاً قتل کی فرد جرم عائد نہیں ہو گی، اس پر قصاص نافذ نہیں ہو سکتا، البتہ اُسے تعزیراً قید کیا جائے یا ڈانٹ ڈپٹ وغیرہ کی جائے۔

۲۔ اہلیت کے احکام اور نا سمجھ کی ذمہ داری

اہلیت کے احکام (دفعہ ۴٦۔۵۰، ۱۰۹۔۱۲۹) فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں[1] خواہ اہلیت کا تعلق مالک بننے سے ہو یا تصرفات اور معاہدات سے۔ اور کبھی شرعی نائب کی ضرورت، جو دوسرے کے قائم مقام ہو اور اہلیت نہ ہونے کے باعث تصرف کے بطلان کا حکم وغیرہ فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ البتہ یہ قانون کہ جب رضامندی میں کوئی عیب پایا جائے، مثلاً جبر یا تدلیس یا غلطی تو معاہدہ ابطال کے قابل ہوتا ہے، یعنی معاہدہ قائم اور موجود ہوتا ہے لیکن جس شخص کا مفاد متاثر ہوا ہے وہ اگر چاہے تو قاضی کے ذریعے اُسے باطل کروا سکتا ہے۔ فقہ میں ایسے معاہدے کو غیر لازم کہتے ہیں، یعنی صاحب حق کے لیے جائز ہے کہ وہ محض اپنے ارادے سے عدالتی چارہ جوئی کے بغیر اسے فسخ کر دے۔ البتہ ایسی تدلیس کہ جس میں کوئی عیب چھپایا گیا ہو۔ (خیار عیب) اس میں عدالتی فیصلے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ عیب کا پتہ چلایا جا سکے۔ عیب دار معاہدے کو (جیسے کہ جبر میں بھی یہی ہوتا) غیر نافذ کہتے ہیں اور وہ

---

(۱) نظریة العقد للسنہوری، ۱: ۳۲۲ وبعد۔

خریدار کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، جیسا کہ نائب اگر اپنی متعارف حدود سے تجاوز کر کے معاہدہ کرے تو وہ بھی موقوف ہوتا ہے، البتہ موقوف معاہدے کے کوئی اثرات نہیں ہوتے جب کہ جو معاہدہ ابطال کے قابل ہو وہ صحیح ہوتا ہے اور اس کے آثار و نتائج ہوتے ہیں۔

سول لاء نے نا سمجھ فرد کے ایسے اعمال جو غیر قانونی ہیں اور کسی دوسرے کے نقصان کا سبب ہیں انہیں اسلامی شریعت کے اس اصول کے مطابق لیا ہے جو واقعی مادی نقصان کی تلافی کرتا ہے، اگرچہ اس نقصان میں کسی ذمہ دار فرد کی کوتاہی کا عنصر شامل نہ ہو۔ اس اصل کی بنیاد ذمہ داری کے تحمل کے نظریے پر ہے جس میں ذمہ داری غلطی کی بنیاد پر متعین نہیں ہوتی بلکہ اس بنیاد پر کہ "جو فائدہ اٹھاتا ہے اسی کو ذمہ داری اُٹھانا ہوتی ہے" شام کے سول لاء نے دفعہ ۱۶۵ / ۲ میں اس کی تصریح کی ہے: "اس کے باوجود اگر کسی نا سمجھ سے نقصان ہو جائے اور اس کا کوئی ذمہ دار نہ ہو یا ذمہ دار فرد سے نقصان کی تلافی مشکل ہو تو قاضی کے لیے جائز ہے کہ جس سے نقصان ہوا ہے اس سے عادلانہ معاوضہ دلائے اور اس میں اختلاف کے مرکزی نقطہ کو ملحوظ رکھے کہ نا سمجھ کی ذمہ داری مشروط بھی ہے اور کم تر بھی، یعنی صرف اس حد تک کہ اس سے عادلانہ معاوضہ دلا دیا جائے[1]۔

اس بناء پر نا سمجھ کا ولی بالعموم نا سمجھ یا دیوانے کے عمل کا ذمہ دار ہو گا، اس مفروضے کی بناء پر کہ اس نے نگرانی میں کوتاہی کی ہے۔ (دیکھیے دفعہ ۱۷۴)۔

ہم ان اصول و نظریات اور تفصیلی احکام پر اجمالی روشنی ڈالیں گے اور سول لاء کے شارحین نے جو تشریح کی ہے اُسے چھوڑ دیں گے، کیوں کہ وہ بالعموم ان احکام کا منشا اور ان کے مآخذ و مصادر کی تفصیلات بتاتے ہیں۔

---

(۱) الوسيط للسنهوری، ۲۳؛ النظرية العامة للدكتور وحيد سوار، ۲: ۷۰۔

۳۔ حق کے استعمال میں ناانصافی کا نظریہ

ملکیت کا حق، مطلق حق نہیں بلکہ اس میں یہ قید ہے کہ اس کی وجہ سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچے۔ اگر کسی حق کے استعمال میں کسی دوسرے کو نقصان پہنچے جو حق کو غلط طور پر استعمال کرنے کے باعث پہنچا ہو، تو نقصان پہنچانے والا ذمہ دار ہوگا۔

اس اصول کو شام کے سول لاء نے یوں بیان کیا ہے (دفعہ ۶،۵) جو شخص اپنا حق جائز طور پر استعمال کرتا ہے، اس سے اگر کوئی نقصان ہوتا ہے تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں۔ (دفعہ ۵)۔

حق کے ناجائز استعمال کی صورتیں یہ ہیں:

الف۔ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچانے کے سوا اور کوئی نیت نہ ہو۔

ب۔ اگر اس سے حاصل ہونے والے فوائد کم اہمیت کے حامل ہوں اور اس سے پہنچنے والا نقصان اس کی بہ نسبت زیادہ ہو۔

ج۔ اگر اس سے حاصل ہونے والے فوائد ناجائز ہوں (دفعہ ۶)۔ اس قانون کے بنانے والوں نے اس عبارت میں پیش کردہ نظریے کے لیے فقہ اسلامی کے قواعد سے استفادہ کیا ہے[۱]۔ جن میں سے سب سے اہم قاعدہ یہ ہے۔ "انسان کا خالص اپنے حق میں تصرف اس وقت صحیح ہے جب اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچ رہا ہو" یہ قاعدہ حق

---

(۱) الوسیط للسنہوری، ۱: ۸۳۶؛ النظریۃ العامۃ للالتزام للدکتور سوار، ۹۶؛ الحقوق العینیۃ الاصلیۃ للدکتور سوار، ۳۱۱۔

کے استعمال میں ناانصافی کے نظریے کی واضح بنیاد ہے۔ یہ قاعدہ پڑوسیوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے ہے[۱]۔

دفعہ ۵ میں مذکور اصول شریعت کے اس کلیہ سے ماخوذ ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ "شرعی جواز تاوان کے منافی ہے" یعنی جو کام شرعاً مباح ہے اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور اس سے پیدا ہونے والے ضرر کی تلافی نہیں کرنا پڑتی۔

دفعہ ٦ میں مذکور اصول اس حدیث نبویؐ سے ماخوذ ہے "نہ خود نقصان اٹھاؤ نہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچاؤ" جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں نقصان کی ممانعت ہے:

الف۔ کسی کو نقصان پہنچانے کے لیے حق کا استعمال۔

ب۔ اپنا جائز حق استعمال کرنے کے نتیجے میں دوسروں کو نقصان ہو، خواہ حق کا استعمال معمول کے مطابق ہو یا غیر معمولی طریقے سے۔

ان دونوں صورتوں میں اسلام کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ ضرر کی تلافی کی جائے، خواہ ضرر مادی ہو یا معنوی، کیوں کہ راجح قول یہ ہے کہ منافع بھی مال متقوم ہیں۔ اگر منافع دینا مشکل ہوں تو ان کا منصفانہ مالی معاوضہ دیا جائے تا کہ ضرر کے آثار ختم ہوں، ضرر باقی نہ رہے اور مستقبل میں اس کی تجدید نہ ہو۔

ملحوظ رہے کہ قانون نے ناانصافی کو ناجائز استعمال کے حالات میں منحصر کر دیا ہے[۲]۔

---

(۱) دیکھیے مؤلف کی کتاب تطبیقات القاعدة فی نظریة الضمان، ۲۰۷۔

(۲) المرجع السابق، ۵۳ وبعد۔

قانون میں مذکور پہلی حالت حدیث سے مفہوم پہلی حالت کے مقابل ہے اور قانون میں مذکور دوسری حالت حدیث سے ماخوذ دوسری حالت کے مقابل ہے۔ نیز المجلہ میں مذکور دفعہ ۱۹۔۲۰ اور فقہ اسلامی کے تقاضوں سے بھی ہم آہنگ ہے۔

قانون میں مذکور تیسری حالت مذاہب اسلامیہ کے مجموعی نقطہ ء نظر اور اسلامی قانون سازی کی روح کے مطابق ہے کہ ناجائز کاموں، معاصی، اور اسلامی معاشرے کے مفادات کو نقصان پہنچانے والے امور کے خلاف جنگ کی جائے اور "عام نقصان سے بچنے کے لیے انفرادی نقصان برداشت کر لیا جائے" وغیرہ ایسے اصول جو حق کا اسلام کے اجتماعی نظام سے تعلق قائم کرتے ہیں۔

مجلہ کی دفعہ ۱۱۹۹ میں "ناانصافی" کے نظریے کی بنیاد کا تذکرہ ہے: کسی شخص کو اپنی ملکیت میں تصرف سے کبھی نہ روکا جائے، ہاں اگر اس سے کسی دوسرے کو شدید نقصان ہوتا ہو تو روک دیا جائے، اس کی تفصیل فصل دوم میں آئے گی، اس فصل میں شدید نقصان کا معیار مقرر کیا ہے (دفعہ ۱۱۹۹) اور دفعہ ۱۲۰۰ میں نقصان پہنچانے کی متعدد مثالیں بیان کی گئی ہیں۔

۴۔ غیر معمولی حالات کا نظریہ

یہ نظریہ انتظامی عدالتی دائرہ کار میں پیدا ہوا، پھر آگے بڑھ کر انفرادی حقوق کے میدان تک پہنچ گیا، اصل میں اس کی بنیاد ایسے تباہ حال شخص کو جس کے معاہدات اقتصادی توازن کھو دیں اور صورت حال یہ ہو جائے کہ اس شخص کی مکمل تباہی اور ہلاکت سامنے ہو اسے اس سے بچایا جائے۔ نیز اس کا مقصد یہ ہے کہ معاہدات میں انصاف کا بول بالا کیا جائے اور

غبن کا عنصر ختم کیا جائے [۱]۔ اس نظریے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر حالات کسی مقروض کو اس حد تک تباہ حال کر دیں کہ اسے معاہدہ کرتے وقت ان حالات کا اندازہ سرے سے نہیں تھا تو انصاف کے بنیادی تقاضوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اس کی تباہی کو روکا جائے [۲]۔

اس نظریے کو شام کے سول لاء نے لیا ہے۔ اس کی دفعہ ۱۴۸/۱ کا متن یہ ہے: "معاہدہ فریقین کا قانون ہے اسے فریقین کی رضامندی کے بغیر توڑنا یا تبدیل کرنا جائز نہیں یا ایسے اسباب سے اُسے توڑا یا تبدیل کیا جا سکتا ہے جو قانون نے مقرر کیے ہوں"۔

اس کے بعد اس دفعہ کا دوسرا فقرہ یہ ہے: "اس کے باوجود جب ایسے غیر متوقع استثنائی حوادث پیش آجائیں کہ جن کے نتیجے میں اگر معاہدے کو نافذ کر دیا جائے تو گو اس کا نفاذ محال نہ ہو لیکن مقروض کے لیے ایسے حالات پیدا کر دے کہ اُسے خوف ناک خسارے کا سامنا ہو جو اُسے تباہ حال کر دے تو ان حالات کے پیش نظر، دو طرفہ مصلحت کا موازنہ کر کے قاضی کے لیے جائز ہے کہ تباہ کن ذمہ داریوں کو ایک معقول حد تک کم کر دے اور اس کے خلاف ہر اتفاق باطل قرار پائے گا"۔

دوسرا متن یہ بتاتا ہے کہ اگرچہ سول قوانین کا عام قاعدہ یہی ہے کہ فریقین کی طے شدہ شرائط ہی حتمی ہوتی ہیں یعنی معاہدہ کار اپنے معاہدے کا غلام ہوتا ہے اور قاضی کو معاہدے میں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیے لیکن غیر معمولی حالات قاضی کو توازن واعتدال قائم کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔

---

(۱) دیکھیے ہماری کتاب نظرية الضرورة الشرعية، ۳۱۰ وبعد۔

(۲) نظرية الظروف الطارئة للدكتور الترمانيني، ۱۰٦۔

اس متن کے ذریعے معاہدے کے نفاذ کے موقع پر ارادے کی حاکمیت کو مقید کر دیا گیا، پس معاہدے کے نفاذ کے وقت غیر معمولی حوادث کے نظریے کو معاہدے کی تشکیل کے موقع کے استحصال اور اذعان کے دونوں نظریوں کے مقابل لا کھڑا کیا گیا۔

سول لاء کا یہ نظریہ اسلامی شریعت کے نظریہ ضرورت سے استفادہ کر رہا ہے، جیسا کہ ڈاکٹر سنہوری نے کہا[1] کہ نظریہ ضرورت کا دائرہ کار بہت وسیع ہے اور انتہائی ثمر آور ہے، ان میں غیر معمولی حوادث کا نظریہ بھی سما جاتا ہے، کیوں کہ ضرورت کا تقاضا ہے کہ ضرر کو زائل کیا جائے اور اس کو متعدد مقامات پر منطبق کیا جاتا ہے، مثلاً کرایہ داری کا معاہدہ فسخ کرنے میں نظریہ عذر اور آسمانی آفات کے سبب پھلوں کی قیمت میں کمی۔

عذر کی بناء پر کرایہ داری کا معاہدہ فسخ کرنے کی فقہاء حنفیہ نے اجازت دی ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے، وہ کہتے ہیں: اجارہ عذر کی بناء پر ختم کیا جا سکتا ہے، اس لیے عذر کی صورت میں اجارہ فسخ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کیوں کہ عذر کے باوجود اگر معاہدے کو لازم قرار دیا جائے تو معاہدے کی وجہ سے صاحب عذر کو ایسا نقصان ہوتا ہے جو معاہدے میں نہیں ہونا چاہیے۔ عذر ہر نئے غیر معمولی ایسے امر کو کہتے ہیں جس سے معاہدہ باقی رکھنے کی صورت میں معاہدہ کار کو جانی یا مالی نقصان ہو اور فسخ کے بغیر ان کا کوئی مداوا نہ ہو۔

---

(۱) الوسیط، ۸۱، ۴۷؛ نظریۃ العقد، ۱: ۹۲۹؛ مصادر الحق، ۲: ۹۲؛ مجلۃ القانون والاقتصاد، ۱۹۳۶، سال ششم للسنہوری۔

عذر کی تین قسمیں ہیں (۱)

الف۔ کرایہ دار کی طرف سے عذر: مثلاً مفلس ہو جائے یا ایک پیشہ چھوڑ کر دوسرا اختیار کر لے، کیوں کہ مفلس یا پیشہ تبدیل کرنے والا نقصان اٹھائے بغیر معاہدہ جاری نہیں رکھ سکتا اور اسے پہلا پیشہ جاری رکھنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

ب۔ کرایہ پر دینے والے کی طرف سے عذر: مثلاً وہ اتنا مقروض ہو جائے کہ کرایہ پر دی ہوئی چیز فروخت کیے بغیر اس کے قرض کی ادائیگی ممکن نہ ہو، البتہ شرط یہ ہے کہ قرض بینہ یا اقرار سے ثابت ہو۔

ج۔ ایسا عذر جس کا تعلق کرایہ داری پر دی ہوئی چیز سے ہو: مثلاً کوئی شخص کسی بستی میں ایک متعین مدت کے لیے حمام کرائے پر لیتا ہے، پھر بستی والے وہ بستی چھوڑ جاتے ہیں، اس شخص پر حمام کا کرایہ واجب نہیں ہو گا۔ مثلاً کسی عورت سے بچے کو دودھ پلانے کا معاملہ طے ہوتا ہے لیکن بچہ اس عورت کا دودھ نہیں پیتا یا وہ بیمار ہو جاتی ہے یا بچے کا خاندان سفر پر چلا جاتا ہے جس کے باعث وہ دودھ نہیں پلا سکتی تو یہ امور معاہدہ ختم کرنے کے لیے عذر ہوں گے۔

آسمانی آفت (۲) کے باعث پھلوں کی قیمت میں کمی کے بارے میں فقہاء مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے (۱) کہ نبی اکرم ﷺ نے آسمانی آفات کی صورت میں قیمت کم کروادی تھی، یا

---

(۱) المبسوط للسرخسی، ۲: ۱۶؛ مختصر الطحاوی، ۱۳۰؛ البدائع، ۴: ۱۹۷؛ الفتاوی الهندیة، ۴: ۱۹۸؛ ۴۵۸، ۴۶۳؛ تبیین الحقائق، ۵: ۱۴۵؛ ردالمختار، ۵: ۵۵۔

(۲) الجوائح: سماوی آفات جو پھلوں کو تباہ کر دیں، مثلاً سردی، قحط، خشک سالی، تعفن، نباتات اور کھیتی کی بیماریاں وغیرہ۔

قیمت کم کرنے کا حکم دیا تھا۔ ایک روایت میں ہے: "اگر تم اپنے بھائی پر کھجوریں فروخت کرو، پھر انہیں کوئی سماوی آفت آ جائے تو تمہارے لیے اس سے قیمت لینا جائز نہیں، اپنے بھائی کا مال ناحق کیسے کھاؤ گے"(۲)۔

مختصر یہ کہ عذر کی بناء پر اجارہ فسخ کرنا اور قدرتی آفات کی وجہ سے پھلوں کی قیمت کم کرنا وغیرہ فقہاء اسلام کے نزدیک غیر معمولی حوادث کی مثالیں ہیں، مثلاً کرنسی کی کساد بازاری یا کرنسی نہ ملنا خرید و فروخت کو باطل کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ تمام چیزیں فقہ اسلامی میں حوادث کے نظریہ کی زندہ مثالیں ہیں، انصاف کے اصول کی تطبیق اور ذمہ داریوں اور ان کے نفاذ میں توازن و اعتدال برقرار رکھنے کے لیے ان کی رعایت واجب ہے(۳)۔

۵۔ قرض کا حوالہ

سول لاء کے دفعہ ۳۱۵۔ ۳۲۱ میں قرض کے حوالہ کا قانون اختیار کیا گیا ہے جو جدید قانون سازی کے طریقوں اور فقہ اسلامی کے اصول کے مطابق ہے جس میں قرض کے حوالہ کو باریک بینی سے منظم کیا گیا ہے(۴)۔

---

(۱) بداية المجتهد، ۲: ۱۸۴؛ القوانين الفقهية، ۲۶۲؛ المنتقىٰ على المؤطا، ۴ :۲۳۱؛ الشرح الكبير للدردير، ۳: ۱۸۲؛ المغنی، ۴: ۱۰۴؛ اعلام الموقعين، ۲: ۳۳۷ وبعد۔

(۲) پہلی حدیث احمد، نسائی اور ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔ سماوی آفت کے باعث قیمت میں کمی کرنے کا حکم مسلم کی روایت ہے اور دوسری روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بیان کی (نيل الاوطار، ۵: ۱۷۸؛ مؤطا مالک، ۳: ۱۲۶؛ سنن ابی داؤد، ۲: ۲۴۸)۔

(۳) دیکھیے، ہماری کتاب النظرية الضرورة الشرعية، ۳۲۴۔

(۴) الوسيط للسنهوری، ۲۱۔

قانون کے مطابق قرض کا حوالہ اس صورت میں مکمل ہوتا ہے کہ قرض دار اور کسی دوسرے شخص میں اتفاق ہو جائے کہ وہ قرض کی ذمہ داری اُٹھاتا ہے، اس کے لیے قرض خواہ کے اسے قبول کرنے کی ضرورت نہیں یا قرض خواہ اور کسی دوسرے شخص میں اتفاق ہو جائے کہ وہ قرض خواہ کی طرف سے اُس کا قرض وصول کرے گا۔ اس میں مقروض کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں۔ جب حوالہ مکمل ہو جائے تو نئے قرض خواہ کے لیے جائز ہے کہ وہ مقروض سے وہ ادائیگیاں وصول کرے جو اصل قرض خواہ نے کرنی تھیں اور اصل مقروض، قرض خواہ کے سامنے اس امر کا ذمہ دار ہو گا کہ جدید مقروض قرض کے حوالہ کے اقرار کے وقت خوش حال ہے اور قرض ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہے۔

رومن قانون قرض اور حق کے حوالہ کو جائز قرار نہیں دیتا، کیوں کہ وہ ذمہ داریوں کے سلسلے میں شخصی نظریہ سے متاثر ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک کو دوسرے پر شخصی حاکمیت حاصل ہے۔ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مقروض کو بدنی طور پر مجبور کر کے، قید کر کے یا تنگ کر کے قرض وصول کرے۔

جرمن قانون نے ذمہ داریوں میں محض مادی نظریہ کا تعلق اختیار کیا ہے، جس میں مجبور کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ قرض خواہ تلاش کرے کہ مقروض کے پاس مال ہے۔ اگر ہو تو عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے اپنا حق وصول کرے۔

اسلامی قانون نے ذمہ داری میں اس کو مادی تعلق قرار دیا ہے کہ قرض خواہ کا تعلق مقروض کے مال سے ہے اور اجارہ میں اس کے عمل سے، لیکن اس کے نفاذ کے لیے اس نے اس کے ساتھ شخصی حاکمیت کے نظریے کو بھی ملا دیا ہے تا کہ مقروض اپنا مال چھپا نہ سکے۔ اور مزدور کام سے انکار نہ کر دے۔ اور قاضی کو اختیار دیا ہے کہ مقروض یا مزدور کو قرض خواہ یا

آجر کے مطالبے پر تعزیراً قید کر دے تاکہ اس کو ذمہ داری پوری کرنے کا پابند کیا جائے۔ البتہ قرض خواہ کو اپنی شخصی حاکمیت کے ذریعے مقروض کو تنگ کرنے کی اجازت نہیں بلکہ یہ کام عدالتی کاروائی کے ذریعے کیا جائے[۱]۔

مصر اور شام کے سول لاء کی تشکیل میں ذمہ داری کے شخصی اور مادی نظریوں میں اعتدال کی راہ اختیار کی گئی، صرف مادی مذہب اختیار نہیں کیا گیا، اس مذہب میں جو ارتقاء لاطینی اور جرمانی نظریات کے اثرات سے پیدا ہوئے[۲] اسے اختیار کیا گیا اور یہی فقہ اسلامی کا نقطہ نظر ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قرض کا حوالہ یہ ہے کہ مقروض کے ذمے سے قرض کا مطالبہ اس فرد کی طرف منتقل ہو جائے جو اس کی ذمہ داری اٹھاتا ہے[۳]۔ غیر حنفی فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ایسا معاہدہ جس کا تقاضا یہ ہو کہ قرض ایک شخص کے ذمے سے دوسرے کے ذمے منتقل ہو جائے[۴]۔ حنفیہ کے نزدیک حوالہ کے ذریعے مقروض عارضی طور پر قرض سے بری ہو جاتا ہے، لیکن اگر جس نے ذمہ داری اٹھائی ہے وہ مفلس ہو جائے یا وہ افلاس کی حالت میں مر جائے یا وہ حوالہ سے انکار کر دے تو صاحبین کے نزدیک اصل مقروض سے قرض کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ غیر حنفیہ کے نزدیک اصل مقروض مکمل طور پر قرض سے بری ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر حوالہ میں دھوکا کیا گیا ہو کہ کسی مفلس نے ذمہ داری اٹھا

(۱) المدخل الی نظریة الالتزام فی الفقه الاسلامی للاستاذ زرقاء، ص ۵۵/ ف ۲۸۔

(۲) الوسیط للسنهوری، ۸۲۔

(۳) فتح القدیر مع العنایة، ۵: ۴۴۳؛ الدرالمختار، ۴:۳۰۰؛ مجمع الضمانات، ۲۸۲۔

(۴) الشرح الکبیر للدردیر، ۳:۳۲۵؛ مغنی المحتاج، ۲:۱۹۳؛ المغنی، ۴:۵۲۸۔

لی ہوتو مالکیہ کے نزدیک اصل مقروض سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ان کے نزدیک اگر حوالہ میں یہ شرط ہو کہ دوسرا ذمہ دار شخص اگر خوش حال ہوا تو قرض ادا کرے گا، اس صورت میں بھی اصل مقروض کی ذمہ داری ساقط نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے نزدیک حوالہ کے انعقاد کے لیے ضروری ہے کہ ایجاب و قبول ہو۔ ایجاب مقروض کی طرف سے اور قبول قرض خواہ اور ذمہ داری اٹھانے والے کی طرف سے، یعنی مقروض اور ذمہ داری اٹھانے والے دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ مقروض کی اس لیے ضروری ہے کہ بسا اوقات بعض غیرت مند افراد اپنے قرض کا بوجھ کسی دوسرے پر ڈالنا پسند نہیں کرتے اور قرض خواہ کی رضامندی اس لیے ضروری ہے کہ قرض اس کا حق ہے اور وہ مقروض کے ذمے ہے اور حوالہ کے ذریعے قرض دوسرے کی طرف منتقل ہو رہا ہے اور لوگ قرض ادا کرنے اور ٹال مٹول کرنے میں مختلف مزاج رکھتے ہیں اس لیے اس کی رضامندی ضروری ہے، ورنہ قرض اگر ایسے آدمی کے ذمے کر دیا جائے جو ادا نہیں کرتا تو قرض خواہ کو اس کا پیچھا کرنے میں نقصان ہے۔

جو قرض کی ذمہ داری اٹھاتا ہے اس کی رضامندی بھی ضروری ہے، کیوں کہ وہ قرض کی ذمہ داری اٹھا رہا ہے اور اس کے ذمہ داری اٹھائے بغیر اس پر ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی۔ اگر وہ پہلے سے مقروض ہو تو بھی اس کا ذمہ داری اٹھانا صحیح ہے، کیوں کہ لوگ قرض ادا کرنے میں مختلف الحال ہوتے ہیں کچھ لوگ آسانی اور سہولت سے دے دیتے ہیں کچھ مشکل اور تنگی سے۔

حنابلہ اور ظاہریہ کہتے ہیں کہ صرف مقروض کی رضا شرط ہے۔ ذمہ داری اٹھانے والے اور قرض خواہ کی رضا شرط نہیں بلکہ جب وہ حوالہ قبول کرتے ہیں تو ان کے لیے یہ ذمہ

داری لازم ہو جاتی ہے، کیوں کہ اس سلسلے میں جو حدیث نبویؐ وارد ہوئی ہے اس میں امر وجوب کے لیے ہے اور وہ ہے "مال دار شخص کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور جب کوئی شخص تم میں سے کسی مال دار کے پیچھے لگا دیا جائے تو اسے چاہیے کہ وہ اس کا پیچھا کرے"[۱]۔ ایک روایت میں ہے: "جس کو کسی مال دار کے حوالے کر دیا گیا ہو تو وہ اسی کے پاس جائے"۔

مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ حوالہ کے لیے مقروض اور قرض خواہ کی رضامندی شرط ہے، کیوں کہ مقروض کے ذمے جیسے بھی ہو قرض ادا کرنا ہے۔ اس کے لیے کوئی خاص صورت متعین نہیں اور قرض خواہ کا قرض مقروض کے ذمے ہے اس لیے اس کی رضامندی کے بغیر دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ لوگ ادا کرنے اور فیصلے ماننے میں بایک دگر مختلف ہوتے ہیں۔

ان کے نزدیک ذمہ داری اٹھانے والے کی رضامندی شرط نہیں، کیوں کہ وہ حق اور تصرف کا محل ہے، کیوں کہ قرض دار کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنے سوا کسی سے بھی قرض ادا کر دے۔ اس میں معاملہ صرف وصولی کا ہے۔ لہٰذا وصول کرنے والے کی رضا ضروری نہیں، جیسے کوئی شخص اپنا قرض وصول کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنا دے[۲]۔

خلاصہ یہ ہے کہ قرض دار کی رضامندی کی شرط تمام مذاہب میں ہے اور قرض خواہ اور ذمہ داری اٹھانے والے کی رضامندی کے بارے میں مذاہب میں اجتہادی اختلاف ہے۔

---

(۱) مطل بالدین، قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا۔ الملی: مال دار، اصل میں واسع طویل کے معنی میں ہے۔ اس حدیث کو صحاح ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا، دوسری روایت ''فلیحتل'' مسند احمد میں ہے۔ (نیل الاوطار، ۵: ۲۳۶)۔

(۲) اس کی تفصیل حوالہ کی بحث میں آئے گی۔

حوالہ کی دو قسمیں

دوسرے کے ذمے لگانے والے کے اعتبار سے حوالہ کی دو واضح اقسام ہیں۔ اگر دوسرے کے ذمہ لگانے والا قرض خواہ ہے تو یہ حوالہء حق ہے اور اگر مقروض ہے تو یہ حوالہء قرض ہے۔

حوالہء حق: قرض کا حق ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا یا مقروض کے حوالے سے ایک قرض خواہ کی جگہ دوسرے قرض خواہ کا لے لینا۔ اگر مالی ذمہ داری کے حوالے سے نہ کہ کسی متعین شے کی وصولی کے حوالے سے ایک قرض خواہ کی جگہ دوسرا لے لے تو یہ حوالہ حق ہے اور قرض خواہ اس میں دوسرے پر ذمہ داری ڈالنے والا ہے، یعنی وہ یہ کام دوسرے کے سپرد کر رہا ہے کہ وہ اس کی طرف سے قرض وصول کر لے۔

حوالہء قرض: قرض خواہ کے حوالے سے مقروض کا تبدیل ہو جانا، یعنی ایک مقروض کی جگہ دوسرے مقروض کا آ جانا۔ اس میں ذمہ داری سونپنے والا مقروض ہے جو دوسرے پر یہ ذمہ داری ڈال رہا ہے کہ وہ اس کی طرف سے قرض ادا کرے۔ یہ مذکورہ بالا حدیث نبویؐ کی روشنی میں بالاتفاق جائز ہے۔

حوالہ حق کے جواز میں بھی چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے اور بعض اساتذہ قانون وشریعت نے جو سمجھا ہے کہ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک جائز ہے درست نہیں[1]، کیوں کہ حنفیہ اور شیعہ کے نزدیک حوالہ کی دو قسمیں ہیں: مطلقہ اور مقیدہ۔ حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے نزدیک حوالہ مقیدہ کے سوا اور کسی حوالہ کا کوئی تصور نہیں ہے۔

---

(۱) الوسیط للسنہوری، ۶۱، ۶۴۔

حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کو کہے کہ فلاں شخص کا قرض جو میں نے دینا ہے ادا کر دو اور یہ قید نہ لگائے کہ اس نے جو قرض سے دینا ہے اس میں سے دے دو اور دوسرا شخص وہ ذمہ داری قبول کر لے۔ المجلہ کی دفعہ ۶۷۹ میں ہے: حوالہ مطلقہ: یہ ہے کہ اس میں یہ شرط نہ ہو کہ ذمہ داری ڈالنے والے کے مال سے وہ شخص ادا کرے جس پر ذمہ داری ڈالی گئی ہے۔

حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے پر یہ ذمہ داری ڈالے کہ فلاں شخص سے میرا قرض وصول کر لو، اور اس میں یہ قید ہو کہ اس کے ذمے جو میرا قرض ہے اس میں سے وصول کرو، المجلہ کی دفعہ ۶۷۸ میں ہے: حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ حوالہ میں یہ قید ہو کہ ذمہ داری لگانے والے کے مال سے جو اس شخص کے پاس ہے جس کی ذمہ داری لگائی گئی ہے وہ مال ادا کرے۔

حوالہ مقیدہ جس کے جائز ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اس میں حوالہ حق بھی ہے اور وہ اس طرح کہ ایک شخص ایک کا مقروض ہے اور دوسرے کا قرض خواہ، وہ اپنے قرض خواہ سے کہتا ہے کہ اس کے مقروض سے قرض وصول کر لے، اس میں بیک وقت حوالہ حق بھی ہے اور حوالہ قرض بھی۔

حوالہ مطلقہ صرف قرض کا حوالہ ہے جس میں مقروض اپنے قرض خواہ کو کسی دوسرے کے حوالے کرتا ہے۔ اس میں مقروض تبدیل ہو جاتا ہے۔ قرض خواہ وہی باقی رہتا ہے۔

حوالہ مقیدہ کے ضمن میں حوالہ حق کی دوسری صورتیں: مثلاً کوئی مال فروخت کرنے والا اپنے کسی قرض خواہ کو اپنے خریدار سے قیمت وصول کرنے کا کہے، گروی لینے والا گروی دینے والے کو قرض ادا کرنے کا کہے، بیوی شوہر کو اپنے مہر سے قرض ادا کرنے کا کہے، وقف

کی پیداوار میں کوئی حق دار اپنے قرض خواہ کو وقف کے نگران کے حوالے کرے کہ اپنا قرض وقف کے نگران سے میرے حصے میں سے وصول کر لو، غنیمت میں سے اپنا حق امام کے پاس جمع مالِ غنیمت سے وصول کرنے کا کسی کو ذمہ دار بنا دے۔ ان تمام مثالوں میں اصل ذمہ دار کی جگہ نیا ذمہ دار آ گیا ہے، جب کہ اصل ذمہ دار تھے: فروخت کرنے والا، رہن لینے والا، بیوی یا وقف کے غلے کا مستحق یا غنیمت کا حق دار۔

حوالہ کے دوسرے احکام، مثلاً اہلیت، حوالہ کے مختلف اطراف کے تعلقات کی تنظیم وغیرہ فقہ اسلامی کی کتب میں ملاحظہ کریں، یہاں کی ضرورت کے لیے اسی قدر کافی ہے۔

۶۔ قرض ادا کرنے کے بعد ترکہ تقسیم ہو گا

شام کے سول لاء میں جو اصلاً مصری سول لاء سے ماخوذ ہے وراثت کے معاملات کے تصفیہ اور ترکہ کی تقسیم کے لیے انتالیس دفعات (۸۳۶۔۸۷۵) پر مشتمل ایک قانون وضع کیا ہے جو فقہ اسلامی کے احکام سے ماخوذ ہے[۱]۔ تاکہ وارثوں کو جو ترکہ ملے اس کے ذمے قرضے واجب الاداء نہ ہوں۔ قرضے ادا کرنے کے بعد ان میں ترکہ تقسیم ہو[۲]۔

اس پہلے قاعدے کی اصل قرآن حکیم کی آیات تقسیم وراثت ہیں جن میں دو آیات میں چار جگہ آیا ہے: مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ، (النساء، ۴: ۱۱۔ ۱۲) یعنی وراثت مستحقین میں قرآن کے مقرر کردہ حصص کے مطابق اس وقت تقسیم کی جائے گی جب کہ ترکہ سے قرضے ادا کر دیے جائیں اور شرعی وصیتیں پوری کر دی جائیں۔

---

(۱) . الوسیط للسنہوری، ۱۲؛ مصادر الحق للسنہوری، ۵: ۸۷۔

(۲) قانون الاحوال الشخصیۃالسوری الجدید علی نظام المواریث، دفعہ، ۲۶۰۔ ۳۰۸۔

ترکہ سے متعلق حقوق کو فقہاء نے اس ترتیب سے مرتب کیا ہے[1]

۱۔ اسراف اور بخل کے بغیر تجہیز و تکفین اور دفن کے اخراجات۔

۲۔ پورے ترکہ میں سے قرض کی ادائیگی۔

۳۔ ایک تہائی ترکہ سے مرنے والے نے موت سے پہلے جو وصیت کی ہو اس کا نفاذ۔

۴۔ باقی مال ان ورثاء میں تقسیم کرنا جن کا حق وراثت قرآن، سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔

شام کا پرسنل لا اس ترتیب سے مختلف ہے اور اس ترتیب کے مطابق ہے جو امام احمد بن حنبل اور ظاہریہ اور کچھ اور علماء کی رائے ہے۔ دفعہ ۲۶۲ میں ہے:

۱۔ ترکہ میں سے درج ذیل ترتیب سے ادا کیا جائے۔

الف۔ جس قدر میت کی تجہیز اور مرنے سے لے کر دفن ہونے تک کے جائز اخراجات ہیں۔

ب۔ میت کے قرضے۔

ج۔ واجب وصیت۔

د۔ اختیاری وصیت۔

۲۔ اگر میت کے وارث نہ ہوں تو ترکہ اس ترتیب سے تقسیم کیا جائے۔

الف۔ میت جس کے ساتھ نسبی تعلق کا اقرار کرے اس کا استحقاق۔

ب۔ جس حد تک وصیت نافذ کی جاتی ہے اس سے زائد وصیت کی ہو تو اس میں دیا جائے۔

---

(۱) شرح السراجیة، ۳۔۷: نظام المواریث للشیخ عبد العظیم فیاض، ۳۸ وبعد، احکام المواریث للشیخ عیسوی، ۱۱ وبعد۔

۳۔ اگر ان میں سے کوئی بھی ترکہ لینے والا نہ ہویا پھر بھی کچھ باقی رہ جائے تو اسے سرکاری خزانے میں جمع کرادیا جائے۔ چوں کہ شام میں پرسنل لاء کا جو قانون رائج ہے اس میں ترکہ سے متعلق، ورثاء کی تعیین اور ان کے حصص کے بارے میں اور ترکہ کے وارثوں کی طرف منتقل ہونے کے وقت کے سلسلے میں اسلامی شریعت کے احکام رائج ہیں، سول لاء نے اپنے قوانین میں انہیں بنیادی اصولوں کو لیا ہے جو فقہ اسلامی کے مختلف مذاہب میں رائج ہیں اور ترکہ کے اموال کے وارثوں کی طرف منتقلی، ان اموال میں وارثوں کے حق تصرف اور ترکہ سے متعلق قرض خواہوں کے حقوق اور قرضوں کی ادائیگی کے سلسلے میں سول لاء کی دفعہ ۸۳۶ میں ہے: "ا۔ ورثاء کی تعیین اور وراثت میں ان حصوں کے تعین اور ترکہ کے اموال کی ان کی طرف منتقلی میں اسلامی شریعت کے احکام اور اس سلسلے میں وراثت اور انتقال ملکیت کے بارے میں جاری ہونے والے قوانین روبعمل ہوں گے"۔

ترکہ کب وارثوں کو منتقل ہو گا؟ کیا مورث کی موت کے وقت یا ترکہ میت کی ملکیت رہے گا تا آنکہ قرضے ادا کر دیے جائیں۔

سول قانون سازی نے اسلامی فقہ کے اس اصول کو اختیار کیا ہے جس میں یہ امر طے ہے کہ محض مورث کی وفات سے ترکہ ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، البتہ قرض خواہوں کے حقوق اس سے متعلق رہتے ہیں، یہ مال عینی حق سے بوجھل ہونے کی حالت میں ورثاء کو اس طرح منتقل ہوتے ہیں گویا وہ حق رہن سے قریب تر ہیں، لیکن وہ مصدر قانون کے حوالے سے رہن ہیں[۱]۔ یہ شافعیہ کا مذہب ہے۔

---

(۱) مصادر الحق للسنہوری، ۵ :۸۸۔

ترکہ کب ورثاء کی طرف منتقل ہوتا ہے یا اس امر کا مفہوم کہ "قرض ادا کرنے کے بعد ترکہ تقسیم ہوگا"، اس موضوع پر فقہاء کی تین آراء ہیں۔

پہلی رائے مالکیہ کی ہے: ترکہ مرنے کے بعد بھی میت کی ملکیت رہتا ہے یہاں تک کہ قرض ادا کر دیا جائے، خواہ قرض سارے ترکہ کے برابر ہو یا اس سے کم، کیوں کہ ارشاد ربانی ہے: مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ، النساء، ۴ :۱۱ (وصیت پوری کرنے اور قرض ادا کرنے کے بعد) پس ترکہ میں موجود اشیاء میں اگر کوئی اضافہ ہوتا ہے تو وہ بھی میت کی ملکیت ہے اور ترکہ میں موجود اشیاء کی حفاظت اور اخراجات نقل و حمل اور جانوروں کی خوراک وغیرہ بھی ترکہ کے ذمے ہے۔

دوسری رائے شافعیہ اور حنابلہ کی (مشہور روایت) ہے: مورث کی موت کے فوراً بعد ترکہ وارثوں کی ملکیت ہو جاتا ہے مگر اس سے قرض متعلق رہتا ہے جیسا کہ رہن متعلق رہتی ہے۔ خواہ قرض سارے ترکہ کے برابر ہو یا اس سے کم۔ ترکہ میں جو اضافہ ہوتا ہے وہ بھی وارثوں کا ہے اور جو اخراجات ہوں گے وہ بھی انہیں کے ذمے ہیں، حدیث نبویؐ میں ہے: "جو مال یا حق چھوڑ جائے وہ وارثوں کا ہے"۔

تیسری رائے حنفیہ کی ہے: جو اس ترکہ میں جو پورے قرض کے برابر ہے اور اس میں جو قرض سے زیادہ ہے فرق کرتے ہیں۔ اگر ترکہ پورے قرض کے برابر ہے تو ترکہ کا مال میت کی ملکیت رہے گا، وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ اگر قرض کم ہے تو راجح رائے یہ ہے کہ مورث کے مرتے ہی ترکہ کا مال وارثوں کا ہو جاتا ہے، لیکن اس سے قرض متعلق رہتا ہے۔

مذہب حنفی کا پہلا احتمال مذہب مالکیہ کے مطابق ہے اور دوسرا شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق۔

قرض ادا کرنے کے بعد ترکے کی اشیاء میں وارثوں کا تصرف سول لاء کے مطابق درست ہے، لیکن یہ تصرف قرض خواہوں کے حقوق کے تابع ہے۔ قرض خواہوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اشیاء جو کسی دوسرے کے تصرف میں ہیں ان کا پیچھا کریں، اس فائل میں جس میں مورث کے نام کے ساتھ اس کے وارثوں کے نام درج ہیں ریکارڈ کرانے اور قانون کی تصریح کے مطابق ترکہ کے معاملات طے کرانے کے بعد، اپنا قرض درج کروائیں جو قرض کی دستاویز کے قائم مقام ہوگا۔

ورثاء کے تصرف کے سلسلے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ جس ترکے سے قرض متعلق ہو، اس میں وارثوں کا تصرف باطل ہے۔ مالکیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ اگر وارثوں کے تصرف سے قرض خواہوں کو نقصان نہ ہو تو قرض ادا کرنے سے پہلے ترکہ کے مال میں ورثاء کا تصرف جائز ہے۔

حنابلہ کی (دو میں سے) مشہور روایت یہ ہے کہ قرض ادا کرنے سے پہلے ترکہ کے مال میں ورثاء کا تصرف جائز ہے اور ان پر قرض ادا کرنا ضروری ہے۔ اگر قرض ادا کر دیا تو تصرف جائز ہوگا ورنہ منسوخ ہو جائے گا۔

فقہ اسلامی سے ماخوذ بعض احکام کا بیان

شام اور مصر کے سول لاء نے اپنی قانون سازی میں فقہ اسلامی سے بہت سے احکام لیے ہیں اور ان میں کسی متعین فقہی مذہب کا التزام نہیں کیا، یہ ایک اچھا کام ہے۔ کسی بھی

غیر اسلامی مصدر سے قوانین لینے کی بجائے کسی بھی اسلامی فقہی مذہب سے قوانین لینا بہت افضل عمل ہے۔ ذیل میں ہم ان میں سے بعض احکام بیان کرتے ہیں:

ا۔ معاہدہ بیع میں

خرید وفروخت کے معاہدوں کو منظم کرنے کے لیے جو قانون سازی کی گئی ہے ان میں سے بہت سے احکام فقہ اسلامی سے لیے گئے ہیں، مثلاً:

ا۔ مجلس معاہدہ کے احکام

دفعہ ۹۵ میں ہے:

الف۔ جب معاہدے کی مجلس میں قبول کی مدت مقرر کیے بغیر معاہدے کا ایجاب ہو تو اگر فوراً اسے قبول نہ کیا جائے تو ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب کو تحلیل کر سکتا ہے۔ یہی صورت اس وقت ہوگی جب ایک شخص ٹیلی فون یا اس طرح کے کسی دوسرے ذریعے سے ایجاب کرے۔

ب۔ اس کے باوجود، اگر قبول فوراً نہ ہو، لیکن ایجاب و قبول کے وقفہ کے درمیان کوئی ایسی چیز نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ ایجاب کرنے والے نے اپنا ایجاب واپس لے لیا ہے، تو معاہدہ مکمل ہو جائے گا، بشرطیکہ قبول اسی مجلس کے اختتام سے پہلے ہو جس میں ایجاب ہوا تھا۔ یہ دفعہ مجلس معاہدہ سے متعلق ان احکام پر دلالت کرتی ہے کہ قبول کرنے والے کے قبول کرنے سے پہلے ایجاب کرنے والا اپنا ایجاب واپس لے سکتا ہے۔ فوری قبول شرط نہیں۔ قبول کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ مجلس معاہدہ میں ہو اور ایجاب و قبول کے درمیان کوئی ایسی صورت پیدا نہ ہو جس سے معلوم ہو کہ معاہدے سے اعراض کیا گیا یا کسی اور کام میں مصروف ہو گئے۔ یہ احکام معاہدے کی تشکیل کے بارے میں فقہ حنفی کی تصریحات کے مطابق ہیں۔

ڈاکٹر سنہوری کہتے ہیں: بلاشبہ اسلامی شریعت سے ماخوذ اساس پر ہے قانون کی تشکیل ایک عملی اور معقول تشکیل ہے، فوراً قبول کرنا ضروری نہیں قرار دیا گیا بلکہ درمیان میں ایک معقول وقفہ کی گنجائش رکھی گئی ہے جس میں فریقین اور کسی کام میں مصروف نہ ہو جائیں اور ایجاب کرنے والا اپنے ایجاب پر باقی رہے۔ ہماری نگاہ میں مجلس معاہدہ کے بارے میں فقہ اسلامی کی یہی بہترین تفسیر ہے[1]۔

۲۔ صفت یا نمونے کے مطابق خرید وفروخت

قانون نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ اگر مال تجارت کے بنیادی اوصاف واضح طور پر بیان کردیے جائیں تو صفت کی بنیاد پر معاہدہ ہو سکتا ہے۔ دفعہ ۳۸۷ میں ہے:

ا۔ ضروری ہے کہ خریدار مال بیع کے بارے میں کافی علم رکھتا ہو اور کافی علم سے مراد یہ ہے کہ معاہدہ بیع میں مال کی بنیادی صفات اس طرح بیان کر دی گئی ہوں کہ اسے پہچاننا ممکن ہو۔ دفعہ ۳۸۸ میں نمونے کے مطابق بیع کو جائز قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے۔ جب بیع نمونے کے مطابق ہو تو ضروری ہے کہ مال بیع نمونے کے مطابق تیار کیا جائے۔

یہ قانون فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے جس نے یہ شرط عائد کی ہے کہ بیع میں محل عقد کا فریقین کو معلوم ہونا اور معین ہونا ضروری ہے، اس میں کوئی ایسی جہالت نہیں ہونی چاہیے جو دھوکا دہی یا فریقین میں نزاع کا باعث ہو۔ اس شرط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔[2]

---

(۱) الوسيط للسنهوری، ۲۱۵۔

(۲) الاموال ونظرية العقد فى الفقه، د/ محمد يوسف موسى، ۳۱۱ وبعد۔

مال بیع کے بارے میں علم یا تو معاہدے کے وقت مال بیع کو دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے یا اس کا نمونہ دیکھنے سے یا اس کے بنیادی اوصاف بیان کرنے سے اور اوصاف کے بیان کے ذریعے بیع کو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ (اظہر روایت میں) ظاہریہ، زیدیہ، امامیہ اور اباضیہ نے بھی ایک قول میں جائز قرار دیا ہے(۱)۔

مجلہ کی دفعہ ۳۲۰ میں ہے: "جو شخص کوئی چیز دیکھے بغیر خرید لیتا ہے، اسے اختیار ہوتا ہے کہ جب اسے دیکھے تو چاہے تو قبول کر لے، چاہے بیع فسخ کر دے، اس کو خیار کہتے ہیں، یعنی خیار رویت"۔

دفعہ ۳۲۴ میں ہے، جو اشیاء نمونے کے مطابق تیار کر کے فروخت کی جاتی ہیں، ان میں صرف نمونہ دیکھ لینا کافی ہے۔

ہمارے فقہاء کے نزدیک مال بیع کو دیکھنے کے بعد خریدار کے پاس خیار وصف کا حق ہوتا ہے۔ اگر چاہے تو بیع نافذ کرے، چاہے تو رد کر دے، خواہ مال طے شدہ صفت کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ یہ رائے قانون کے مطابق نہیں ہے، البتہ مالکیہ کی رائے قانون کے مطابق ہے(۲)۔ جو کہتے ہیں کہ جب مال بیع طے شدہ صفت کے مطابق ہو تو معاہدہ لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن قانون نے باوجودیکہ فقہ اسلامی میں مقرر خیار رویت اور عام قانون کے اصول کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس نے مال بیع کے کافی اوصاف متعین کرنے پر اکتفا کر کے اور جب خریدار یہ کہے کہ وہ مال بیع کے بارے میں باخبر ہے اس کا حق

---

(۱) مزید بحث کے لیے دیکھیے: "معاہدہ بیع"۔

(۲) فقہاء قانون کہتے ہیں: بیع بالعینۃ، وہ بیع ہے جس میں فریقین نمونہ پر متفق ہو جائیں، پھر اسی کے مطابق بیع ہو، (دیکھیے: العقود المسماۃ، د/عبد المنعم البدراوی، ۱۶۱)۔

ساقط کر کے اور خریدار کے لیے صرف عدالتی چارہ جوئی کے ذریعے معاہدہ فسخ کرنے کی راہ کھلی چھوڑ کر اور عدالتی چارہ جوئی کے بغیر یا باہمی رضامندی سے معاہدہ فسخ کرنے کی راہ بند کر کے فقہ حنفی کی مخالفت کی ہے۔

۳۔ مال بیع کے ضائع ہونے کی ذمہ داری

اگر مال بیع کسی اجنبی سبب سے ضائع ہو گیا جس میں بائع کا کوئی عمل دخل نہیں تھا تو بائع مال بیع کے ضائع ہونے کا ذمہ دار ہو گا اور اگر مال بیع مکمل طور پر تباہ ہو گیا تو بیع فسخ ہو جائے گی اور اگر جزوی طور پر تباہ ہوا تو خریدار کو بیع فسخ کرنے کے مطالبہ کا استحقاق ہے۔ یہ قانون سول لاء کی دفعہ ۴۰۵، ۴۰۶ میں مذکورہ ہے۔

دفعہ ۴۰۵ کی عبارت یہ ہے: " اگر مال بیع خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے کسی بھی سبب سے جس میں بائع کا کوئی دخل نہ ہو ضائع ہو گیا تو بیع فسخ ہو جائے گی اور خریدار اپنی قیمت واپس لے لے گا، الا یہ کہ خریدار نے مال وصول کرنے سے عذر کر دیا ہو جس کے بعد ضائع ہوا ہو"۔

اور دفعہ ۴۰۶ کی عبارت یہ ہے: "اگر مال بیع کی قیمت سپرد کرنے سے پہلے کسی نقصان کے باعث کم ہو گئی تو خریدار کے لیے جائز ہے کہ چاہے تو معاہدہ بیع فسخ کرنے کا مطالبہ کرے، اگر نقصان اس نوعیت کا ہے کہ اگر معاہدے سے پہلے ہوتا تو معاہدہ ہی نہ ہوتا اور چاہے تو معاہدہ باقی رکھے اور قیمت کم کرا لے"۔

یہ تمام احکام فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ فقہاء حنفیہ نے فیصلہ کیا ہے کہ اگر مال بیع خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے سارا یا جزوی طور پر ضائع ہو گیا تو بائع جس نے مال بیع حوالے کرنے کی ذمہ داری پوری نہیں کی وہی نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔ اگر مال پورا ضائع ہو گیا تو بیع

منسوخ ہو جائے گی اور اگر جزوی طور پر ضائع ہوا تو جتنا ضائع ہوا اس کے مقابل بیع فسخ ہو جائے گی۔ مجلة الاحكام العدليه کی دفعہ ۲۹۳ میں یہ الفاظ مذکور ہیں: "اگر مال بیع بائع کے پاس خریدار کے قبضے میں جانے سے پہلے تباہ ہو جائے تو وہ بائع کا مال ہے خریدار کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے"۔

جب مال بیع میں یہ اصول ہے تو کرایہ داری میں بھی یہی ہے کہ تباہی کی ذمہ داری منافع کے اجارہ میں اجارہ پر دینے والے پر اور اعمال کے اجارہ میں اجیر پر ہے۔ پس فقہ اسلامی نے علماء قانون کے ہاں معروف "نقصان کی ذمہ داری کا نظریہ "رائج کر دیا تھا[1]۔

۴۔ مال بیع کو روکنے میں بائع کا حق

سول لاء نے بائع کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر خریدار قیمت ادا کرنے کا وقت آ جانے پر تمام یا بعض قیمت ادا نہ کرے تو بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ مال بیع روک لے۔ مال بیع روکنے میں یہی حق ہے جس کے بارے میں دفعہ ۴۲۷ میں یہ الفاظ ہیں: "اگر پوری یا کچھ قیمت فوری طور پر واجب الاداء تھی تو بائع کو یہ حق ہے کہ جب تک واجب الاداء قیمت وصول نہ کر لے مال بیع روک لے۔ خواہ خریدار نے رہن یا کفالہ بھی پیش کیا ہو۔ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ بائع نے خریدار کو قیمت ادا کرنے کے لیے کوئی مؤخر مدت نہ دی ہو"۔

بائع کو مال بیع روکنے کا حق فقہ اسلامی کے اصول کے تحت دیا گیا ہے۔ حنفیہ کے بقول: بائع کے لیے مال بیع روک رکھنے کا حق ثابت ہے تا آنکہ خریدار وہ رقم ادا کر دے جو اس نے

---

(۱) دیکھیے: رسالہ نظرية تحمل التبعة فی الفقه الاسلامی، د/ز کی عبد البر، ۱۴۴ و بعد۔ اور ہماری کتاب ،نظریۃ الضمان، ۱۴۸، ۱۶۵، ۱۶۹، العقود المسماة للدکتور البدراوی، ۱: ۴۲۲ و بعد۔

فوراً ادا کرنا تھی، خواہ وہ پوری قیمت ہو یا قیمت کا کچھ حصہ۔ اگر خریدار اس رقم کے عوض رہن یا ضامن پیش کر دے تب بھی بائع کا یہ حق ختم نہیں ہوتا[۱]۔

مجلہ نے مال بیع کو روکنے کے بارے میں دفعات ۲۷۸ ۔ ۲۸۴ میں قوانین بیان کیے ہیں۔ دفعہ ۲۷۸ میں ہے: فوری ادائیگی کی بیع میں بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک خریدار پوری قیمت ادا نہ کرے بائع مال بیع کو روک رکھے۔

۵۔ نامکمل اہلیت کے فرد کی بیع میں غبن

اگر غیر منقولہ جائداد کسی نامکمل اہلیت کے فرد، مثلاً بچے یا دیوانے نے غبن فاحش پر فروخت کر دی جو پانچویں حصہ سے زائد ہے تو بائع کو یہ اختیار ہے کہ جائداد کی قیمت مارکیٹ ریٹ پر پورا کرنے کے لیے ۴/۵ تک قیمت طلب کر سکتا ہے، کیوں کہ بیع ایسے شخص نے کی ہے جو نامکمل اہلیت کا حامل تھا[۲]۔ قانون کی دفعہ ۳۹۳ میں ہے:

۱۔ اگر کسی ایسے شخص کی غیر منقولہ جائداد فروخت کی گئی جو نامکمل اہلیت کا حامل تھا اور بیع میں خُمس (پانچواں حصہ) سے زائد غبن فاحش تھا تو بائع کو یہ حق ہے کہ مارکیٹ ریٹ کے مطابق قیمت وصول کرنے کے لیے ۴/۵ تک قیمت طلب کر سکتا ہے۔

۲۔ غبن فاحش کے پانچویں حصہ سے زائد ہونے کی صورت میں یہ ضروری ہے کہ غیر منقولہ جائداد کی بیع کے وقت کی قیمت لگوائی جائے۔

---

(۱) المبسوط، ۱۳: ۱۹۲؛ البدائع، ۵: ۲۴۹؛ ردالمحتار، ۴: ۴۴؛ عقدالبیع للاستاذ زرقاء، ۷۷؛ العقود المسماة للبدراوی، ۱: ۲۲۰۔

(۲) العقود المسماة، ۱: ۲۱۸ وبعد۔

یہ حکم فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے۔[۱] فقہائے حنفیہ نے محض غبن فاحش کی بناء پر بیع فسخ کرنے کی اجازت دی ہے، خواہ اس کے ساتھ دھوکا دہی نہ بھی شامل ہو۔ اور یہ درج ذیل صورتوں میں ہے: "یتیم کے حقوق ہوں، وقف کا مال ہو یا بیت المال کا مال ہو"۔

معمولی غبن اور غبن فاحش میں فرق کرنے کا ضابطہ یہ ہے کہ جو قیمت مختلف قیمت لگانے والوں کے اندازے کے اندر اندر ہو وہ معمولی غبن ہے اور جو ان کے اندازے سے باہر ہو وہ غبن فاحش ہے[۲]۔

لیکن مجلہ کی دفعہ ۱۶۵ میں غبن کو اس طرح متعین کیا گیا، جو متاخرین فقہاء حنفیہ کی رائے ہے: "غبن فاحش وہ غبن ہے جو سامان میں بیسواں حصہ، حیوانات میں دسواں حصہ اور غیر منقولہ جائداد میں پانچواں حصہ یا اس سے زائد ہو" اور قانون نے جسے غبن فاحش قرار دیا ہے، یعنی "جو پانچویں حصہ سے زائد ہو، اسے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیوں کہ یہ حنفیہ میں سے نصر بن یحیی کی رائے ہے[۳]۔

۶۔ مخفی عیوب کا تاوان یا کسی دوسرے کا حق نکل آنے کا تاوان

اگر مال بیع میں پہلے سے کوئی عیب موجود ہو تو بائع اس کا ذمہ دار ہے، کیوں کہ معاہدہ بیع کا تقاضا ہے کہ مال بیع عیب سے پاک ہو اور دوسرے کے حقوق سے (یعنی ضمان درک یا

---

(۱) الوسیط للسنہوری، ۴۶۔

(۲) البدائع، ۶: ۳۰۔

(۳) البدائع، ۶: ۳۰۔

ضمان تعرض واستحقاق (۱) سے پاک ہو۔ ان باتوں کی شرط عائد کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی، کیوں کہ عیب ایک ایسا ضرر ہے جو بیع کے تقاضوں کے ہم آہنگ نہیں جب کہ ضرر ختم کرنے کا حکم حدیث نبویؐ میں ہے کہ: "نہ نقصان اٹھاؤ نہ نقصان پہنچاؤ"، نیز معاہدہ بیع میں یہ امر طے ہے کہ مال بیع کا کسی دوسرے شخص کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔

اگر مال بیع میں کوئی عیب پایا گیا تو معاہدہ فسخ کرنا جائز ہے اور خریدار کو اختیار ہے کہ مال بیع واپس کر کے معاہدہ فسخ کر دے یا اُسی قیمت پر مال رکھ لے، البتہ بائع کی مرضی کے بغیر اُسے قیمت کم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اگر یہ پتہ چلے کہ مال بیع میں کسی اور شخص کا بھی حق ہے تو بیع اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اگر وہ اجازت دے دے تو مال بیع خریدار کے پاس رہے گا اور وہ بائع سے اس کی قیمت وصول کر لے اور اگر وہ اجازت نہ دے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع کے ذمے ضروری ہے کہ خریدار کو قیمت واپس کر دے (۲)۔

سول لاء نے مخفی عیوب کا قانون بھی فقہ اسلامی سے لیا اور کسی دوسرے کے حق کے سلسلے میں احکام کے اصول وضوابط بھی فقہ اسلامی سے لیے (۳)، البتہ قانون نے اس امر کی رعایت رکھی ہے کہ مال بیع سے حاصل شدہ فوائد بھی اس شخص کو حاصل ہوں جو اصل مالک

---

(۱) ضمان الدرک: اس امر کی ضمانت کہ مال بیع کسی دوسرے شخص کے حقوق سے پاک ہے اور اگر کسی دوسرے کا حق نکل آیا تو اس کی ذمہ داری بائع پر ہے۔

(۲) عقد البیع للاستاذ زرقاء، ۹۷۔ ۱۱۶۔

(۳) العقود المسماۃ، ۱: ۴۳۳ وبعد۔

تھا اور خریدار کو جو نقصان ہوا یا مال بیع کسی دوسرے کا نکل آنے کے باعث جو فوائد جاتے رہے ان کی بھی تلافی ہو سکے۔

دفعہ ۴۱۵۔۴۱۹ میں مخفی عیوب کے تاوان کا قانون بیان کیا گیا اور دفعہ ۴۰۷۔۴۱۴ میں دوسرے کا استحقاق نکل آنے پر تاوان کا قانون بیان کیا گیا۔

۱۔ دفعہ ۴۱۵ میں ہے: اگر مال بیع میں خریدار کے حوالے کرتے وقت وہ صفات موجود نہیں ہیں جن کی خریدار نے ضمانت لی تھی یا اس میں کوئی ایسا عیب موجود تھا جس کی وجہ سے اس کی قیمت کم ہو گئی ہے یا معاہدے میں مذکور جو فائدہ اس سے حاصل ہونا چاہیے تھا اس میں کمی واقع ہو گئی یا اس چیز کے مزاج یا جس مقصد کے لیے تیار کی گئی تھی اس میں کمی ہو گئی تو اس عیب کی ذمہ داری بائع پر ہو گی اور وہ اس کا تاوان دے گا، خواہ اسے عیب کے بارے میں پہلے سے علم نہ ہو۔

۲۔ البتہ بائع ایسے عیب کا ذمہ دار نہیں ہو گا جس سے خریدار معاہدہ بیع کے وقت واقف تھا یا ایک عام آدمی کی توجہ سے اگر وہ مال بیع کو دیکھتا تو واقف ہو سکتا تھا، البتہ اگر خریدار یہ ثابت کر دے کہ بائع نے مال بیع کے بے عیب ہونے کی یقین دہانی کرائی تھی یا یہ ثابت کر دے کہ بائع نے دانستہ دھوکا دہی کرتے ہوئے عیب چھپایا ہے تو بائع ذمہ دار ہو گا۔

مجلة الاحكام العدلية میں دفعہ ۳۳۶۔۳۵۵ میں مخفی عیوب کے تاوان کے احکام خیار عیب کے عنوان کے تحت مذکور ہیں۔ دفعہ ۳۳۶ میں ہے: "مطلق بیع کا تقاضا یہ ہے کہ مال بیع عیب سے پاک ہو، یعنی بغیر اس کے کہ اس کا بے عیب ہونا بیان کیا جائے محض بیع کا معاہدہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ مال بیع عیب سے خالی اور پاک ہو"۔

دفعہ ۳۳۷ میں ہے: "اگر مطلق بیع میں پہلے کا کوئی عیب نکل آیا تو خریدار کو اختیار ہے، چاہے تو مال بیع واپس کر دے اور چاہے تو مقررہ قیمت پر رکھ لے، اُسے یہ حق نہیں کہ مال رکھ لے اور عیب کی وجہ سے قیمت کم کر دے۔ اسے خیار عیب کہتے ہیں"۔

دفعہ ۴۰۷ سول لاء میں مال بیع سے استفادہ کرنے میں کسی دوسرے کی دخل اندازی کے اصول کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے: "بائع اس امر کا ضامن ہو گا کہ مال بیع کے کسی بھی حصے میں کوئی دوسرا شخص مداخلت نہیں کرے گا، خواہ وہ مداخلت خود بائع کی طرف سے ہو یا کسی اجنبی شخص کی طرف سے، جس کا مال بیع پر معاہدہ بیع کے وقت کوئی حق تھا جس کے بارے میں وہ خریدار سے احتجاج کرتا ہو۔ اگر ایسا ہو تو بائع تاوان کا ذمہ دار ہو گا بشرطیکہ اجنبی نے معاہدہ بیع کے بعد اپنا حق ثابت کر دیا، اور یہ حق خود بائع کی طرف سے اسے ملا ہو"۔

دفعہ ۴۰۸ میں بائع کی دوگونہ ذمہ داری بیان کی گئی، یعنی جب مال بیع کا کوئی اور مالک نکل آیا ہو تو بائع کی دو ذمہ داریاں ہیں:

۱۔ خریدار کے اور نئے مالک کے درمیان جو دعویٰ قائم ہو گیا ہے اس کے دفاع کی ذمہ داری۔

۲۔ اگر نیا مالک مال لے جائے تو خریدار کو معاوضہ دینے کی ذمہ داری۔ تاوان کی ذمہ داری اس کی اصلی ذمہ داری ہے۔ اصل یہ ہے کہ اگر معاہدہ اپنی اصل شکل میں نافذ کرنا ممکن ہو اور مال خریدار کی ملکیت میں منتقل کیا جا سکتا ہو تو اُسے نافذ کیا جائے اور اگر اسے نافذ کرنا ممکن نہ ہو تو پھر بائع کے پاس اور کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ خریدار کے نقصان کی تلافی کرے اور اسے معاوضہ ادا کرے۔

کرایہ داری کے معاہدے میں

سول لاء نے فقہ اسلامی سے کرایہ داری کی بعض اقسام کے احکام اور منافع کے اجارہ کے بعض احکام میں استفادہ کیا ہے، جو یہ ہیں:

ا۔ زرعی اراضی کرائے پر دینا

زرعی اراضی کرائے پر دینے کے قوانین سول لاء کی دفعہ ۵۷۷۔۵۸۵ میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان دفعات میں کرایہ پر دینے والے کی ذمہ داریاں کہ وہ تعمیراتی کام کے لیے اوزار فراہم کرنے کا پابند ہے، بیان کی گئیں اور زمین کو اس کے استعمال کے معروف اور مروج طریقوں کے تقاضوں کے مطابق استعمال کرنے کے لیے کرایہ دار کی ذمہ داریوں کا تعین کیا گیا۔ نیز کرائے کی زمین سے استفادہ کرنے کے لیے جن اصلاحی اقدامات کی ضرورت ہے ان کے قیام اور کرایہ داری کے لیے زرعی سال کی بنیاد پر کرائے داری کی مدت کا تعین اور یہ کہ کرایہ داری کا معاہدہ ختم ہونے پر زمین اس وقت تک کرایہ دار کے پاس رہے گی جب تک کہ وہ فصل پک نہ جائے، البتہ مالک کو مناسب کرایہ ادا کرے گا۔ معاہدوں کی یہ قسم "کسی کے ذمے یا متعین رقم کے بدلے میں اجارہ" ہے۔

یہ احکام فقہ اسلامی میں بھی مذکور ہیں، مجلہ میں ان میں سے بعض کے بارے میں بعض دفعات شامل ہیں۔ فصل کی قسم کی تعیین کی ضرورت سے متعلق مجلہ کی دفعہ ۵۲۴ میں ہے: جس کسی نے کرائے پر زمین لی اور یہ طے نہ کیا کہ کیا کاشت کرے گا اور یہ بھی طے نہ کیا کہ جو چاہے گا کاشت کرے گا تو یہ اجارہ فاسد ہے، لیکن اگر اجارہ فسخ کرنے سے پہلے فصل طے کرلی اور دوسرا فریق راضی ہو گیا تو اجارہ صحیح ہو جائے گا۔

زرعی دورانیہ سے متعلق دفعہ ۵۲۵ میں ہے: جس شخص نے کوئی زمین اس شرط پر کرائے پر لی کہ جو چاہے گا کاشت کرے گا تو وہ سال کے دوران گرمیوں، سردیوں میں دو فصلیں کاشت کر سکتا ہے۔

دفعہ ۵۲۶ میں معاہدہ ختم ہونے کے بعد بھی زمین کرایہ دار کے پاس رہنے کے بارے میں ہے کہ اگر فصل تیار ہونے سے پہلے کرایہ کا معاہدہ ختم ہو گیا تو کرایہ دار فصل پکنے تک اپنی فصل زمین میں باقی رکھے گا اور مالک کو مارکیٹ ریٹ پر کرایہ دے گا"۔

۲۔ کرایہ پر لی ہوئی زمین میں فصل کی تباہی

سول لاء کی دفعہ ۵۸۳ میں ہے کہ اگر فصل تباہ ہو جائے تو کرایہ ختم کرنے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ اگر کرایہ دار نے زمین میں بیج ڈالا، پھر فصل کاٹنے سے پہلے ساری فصل کسی قدرتی آفت سے تباہ ہو گئی تو کرایہ دار کے لیے جائز ہے کہ وہ کرایہ ختم کرنے کا مطالبہ کرے۔

۲۔ اگر کچھ فصل تباہ ہوئی، لیکن اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت میں بڑا نقصان ہو گیا تو کرایہ دار کرایہ کم کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

۳۔ اگر کرایہ دار کا جتنا نقصان ہوا وہ اجارے کی مدت کے دوران زرعی پیداوار پر نفع ہونے سے یا انشورنس سے یا کسی اور ذریعے سے پورا ہو گیا تو اسے کرایہ ختم کرنے یا کم کرنے کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں رہے گا۔

یہ قانون جو قدرتی آفات کے اثرات کی تطبیق پر مشتمل ہے، فقہ اسلامی کے نظریہ ضرورت سے ہم آہنگ ہے جس میں اگر متبادل (اجرت یا قیمت) باقی نہ رہے تو ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے، یعنی جب معاہدے کا مال نہ رہا تو قیمت کس بات کی؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ماہ

تک پن چکی کا پانی بند رہے تو اس مدت کا کرایہ ختم ہو جاتا ہے[1]۔ حدیث نبویؐ ہے: "بھلا بتاؤ، اگر اللہ نے پھل نہیں دیا تو کس بناء پر اپنے بھائی کا مال کھاؤ گے"[2]۔

۳۔ کرائے کی زمین پر درخت لگانا

اس مسئلہ پر قانون کی دفعہ ۵۵۹ فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے، جس کے پہلے فقرے میں ہے کہ اگر خوب صورتی اور تزئین کے لیے تعمیر اور شجر کاری مالک کی مرضی سے کی گئی ہے تو وہ اس کی اجرت ادا کرے اور دوسرے فقرہ میں ہے:

"اگر خوب صورتی کے یہ کام کرائے پر دینے والے کی مرضی کے بغیر کیے گئے تو مالک کو حق ہے کہ وہ کرایہ دار سے ان کو ختم کرنے کا مطالبہ کرے اور اگر ان کو ختم کرنے میں زمین کو نقصان پہنچا ہو تو اس کا معاوضہ بھی لے، اگر معاوضے کا حق بنتا ہو"۔

یہ حکم فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے، فقہاء حنفیہ نے کرایہ دار کے ذمہ یہ ضروری قرار دیا کہ اجارے کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ اپنے لگائے ہوئے درخت وغیرہ اکھاڑ کر زمین صاف ستھری مالک کے حوالے کرے[3]۔

المجلہ کی دفعہ ۵۳۱ سے اس کی تائید ہوتی ہے: "اگر کرایہ دار نے کرائے کی زمین میں کوئی عمارت بنائی یا درخت لگائے تو اجارے کی مدت ختم ہونے کے بعد مالک کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو عمارت اور درخت اکھڑوا دے اور چاہے تو کرایہ دار کو ان کی قیمت دے دے،

---

(۱) نظرية الضمان، ۱۶۴؛ نظرية الضرورة الشرعية، ۳۲۸ وبعد۔

(۲) بخاری اور مسلم نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ: "اگر اللہ پھل روک دے تو کس بناء پر اپنے بھائی کا مال حلال سمجھو گے"۔ نیل الاوطار، ۵: ۱۷۳۔

(۳) اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی، ۲: ۹۰۔

کم ہو یا زیادہ"۔ اس کے بعد کی دفعہ ۵۳۲ نقصان کے تاوان سے متعلق ہے کہ: "کرائے داری کی مدت میں جو مٹی اور کھاد زمین میں جمع ہو گئی اس کو صاف کرنا کرایہ دار کی ذمہ داری ہے"۔

۴۔ مزارعت (بٹائی)

مزارعت، فصل کے کسی متعین حصے پر کاشت کرنے کے معاہدے کو کہتے ہیں، یعنی زمین سے جو فصل پیدا ہو گی اس کا کچھ حصہ کاشت کار کا ہو گا۔ مزارعت کا معاہدہ فقہ اسلامی میں موجود ہے اور اس کے احکام جن پر عمل ہو رہا ہے، سول لاء کی دفعات ۵۸۶۔۵۹۴ میں لی گئی ہیں۔

دفعہ ۵۸۶ میں ہے: زرعی زمین اور درختوں والی زمین کرایہ دار کو اسی زمین کی فصل کے ایک متعین حصے کے عوض کرائے پر دینا جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں(۱) کہ زراعت کے لیے زمین کسی بھی مدت کے لیے کرائے پر دینا جائز ہے۔ مدت کم ہو یا زیادہ، کیوں کہ اگر مدت معلوم ہے تو اس سے منافع کی مقدار معلوم ہو سکتی ہے۔

۵۔ کرایہ دار کی وفات سے کرایہ داری کے معاہدے کا خاتمہ

کرایہ دار کی وفات سے کرایہ داری کے معاہدے کے خاتمے کا قانون سول لاء کی دفعہ ۵۶۸ اور اس کے بعد کی دفعات میں ہے:

۱۔ کرائے پر دینے اور لینے والے کی موت سے کرایہ داری کا معاہدہ ختم نہیں ہوتا۔

---

(۱) اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی، ۲ :۸۸۔

۲۔ تاہم اگر کرایہ دار فوت ہو جائے تو اس کے وارثوں کو یہ اختیار ہے کہ معاہدہ ختم کرنے کا مطالبہ کریں بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دیں کہ ان کے مورث کی وفات کے بعد ان کے لیے اس معاہدے کو جاری رکھنا اور اس کا بوجھ برداشت کرنا مشکل ہے یا یہ معاہدہ ان کی ضروریات سے زائد ہے۔ اس صورت میں دفعہ ۵۳۱ میں مذکور کرایہ کی جگہ خالی کرنے کے نوٹس کے اجراء کی میعاد کی رعایت کرتے ہوئے معاہدہ ختم کر دیا جائے، البتہ وارث اپنے مورث کرایہ دار کی وفات کے زیادہ سے زیادہ چھ ماہ بعد تک ایسا مطالبہ کر سکتے ہیں۔

دفعہ ۵۶۹ میں ہے: اگر معاہدہ کرایہ دار کے پیشے اور اس کی ذات سے متعلق تھا، پھر وہ مر گیا تو ورثاء اور کرایہ پر دینے والا دونوں فریق معاہدہ ختم کرنے کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔

ان قوانین سے معلوم ہوتا ہے کہ کرایہ پر دینے یا لینے والے کی وفات سے کرایہ داری کا معاہدہ ختم نہیں ہو گا۔ اس میں حنفیہ کے سوا جمہور فقہاء کی رائے پر عمل کیا گیا ہے، البتہ قانون نے کرایہ دار کی وفات پر دو صورتوں میں معاہدہ ختم کرنے کی اجازت دی ہے:

۱۔ کرایہ دار کے وارث اس معاہدے کا بوجھ نہ اُٹھا سکتے ہوں یا معاہدہ ان کی ضرورت سے زائد ہو۔

۲۔ معاہدہ کرایہ دار کے پیشے سے متعلق تھا، مثلاً طبیب یا دوا فروش نے اپنے کاروبار کے لیے معاہدہ کیا تھا۔

ان دونوں صورتوں میں معاہدے کے خاتمے کو فقہاء حنفیہ کی رائے سے کہ فریقین میں سے کسی ایک کی موت سے معاہدہ ختم ہو جاتا ہے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔

۶۔ عذر کی وجہ سے کرایہ کے معاہدے کا خاتمہ

سول لاء نے عذر کی وجہ سے کرایہ کے معاہدے کے خاتمہ کا تصور فقہ اسلامی سے اخذ کیا، دفعہ ۵۷۵ میں ہے:

ا۔ اگر کرایہ داری کا معاہدہ معین مدت کے لیے ہو، اور اگر غیر متوقع نئے یا خطرناک حالات پیدا ہو جائیں جو معاہدہ کے نفاذ کو بالکل ہی ابتداء میں یا اس کے جاری رہنے کے دوران میں مشکل بنا دیں تو فریقین میں سے ہر ایک کو معاہدہ ختم کرنے کے مطالبہ کا اختیار ہے، البتہ جو شخص معاہدہ ختم کرنے کا مطالبہ کرے اس کے لیے ضروری ہے کہ دفعہ ۵۳۱ کے تقاضے پورے کرے اور دوسرے فریق کو عادلانہ معاوضہ دے۔

یہ دفعہ کرایہ دار اور کرایہ پر دینے والے دونوں فریقوں کو عذر کی بناء پر معاہدہ ختم کرنے کی اجازت دیتی ہے، البتہ اس کے لیے دو شرائط ہیں:

ا۔ اجارہ معین مدت کے لیے ہو، اگر معین مدت کے لیے نہ ہو تو ہر فریق کے لیے جائز ہے کہ جس مدت کے لیے کرایہ دے دیا گیا ہے اس کے اختتام سے قبل معاہدہ ختم کر دے۔

۲۔ کوئی ایسی سنگین صورت پیدا ہو جائے جس کے باعث کسی ایک فریق کے لیے معاہدہ جاری رکھنا مشکل ہو،، مثلاً وکیل نے دفتر کرائے پر لے رکھا تھا، لیکن بیماری کی وجہ سے یا قانونی طور پر پریکٹس کی ممانعت کی وجہ سے اسے اپنا پیشہ چھوڑنا پڑ رہا ہے۔ یا کرایہ پر دینے والے کے لیے کوئی غیر متوقع صورت حال پیدا ہو گئی کہ کرایہ دار کے لیے اپنی ذمہ داری پوری کرنا مشکل ہو گیا۔

اوپر ہم پڑھ چکے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک عذر کی بناء پر ایسا اجارہ جو صحیح ہو اور لازم ہو فسخ کرنا جائز ہے[(۱)]۔

۷۔ وقف کو کرائے پر دینا

سول لاء کی دفعہ ۵۹۵۔۶۰۱ میں وقف کو کرائے پر دینے کے احکام بیان کیے گئے ہیں جو فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں، بالخصوص دفعہ ۵۹۸ میں ہے: غبن فاحش پر وقف کرائے پر دینا جائز نہیں، ہاں! اگر کرائے پر دینے والا شخص ہی صرف وقف پر تصرف کا حق رکھتا ہو اور اپنے ساتھ غبن فاحش پر وقف کے کرائے کا معاملہ کرے تو درست ہے، لیکن کسی دوسرے مستحق کے لیے درست نہیں۔

المجلہ کی دفعہ ۲۵۶ میں غبن کے باعث فسخ کا اصول بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

جب خرید وفروخت میں غبن فاحش پایا جائے اور دھوکا دہی نہ ہو تو جس کے ساتھ غبن کیا گیا وہ معاہدہ بیع فسخ کرنے کا حق نہیں رکھتا، البتہ اگر یتیم کے مال میں غبن کیا گیا ہو تو معاہدہ بیع صحیح نہیں ہے۔ وقف اور بیت المال کا بھی وہی حکم ہے جو مال یتیم کا ہے۔

حقوق ارتفاق

حق ارتفاق سے مراد کسی غیر منقولہ جائداد پر وہ ذمہ داری ہے جو دوسری ایسی غیر منقولہ جائداد کے فائدے کے لیے ہو جو پہلی جائداد کے پڑوس میں ہے، لیکن اس کا مالک کوئی دوسرا شخص ہے (سول لاء دفعہ ۹۶۰) حق ارتفاق حق ملکیت سے متفرع ہونے والا متعین اشیاء کے حقوق میں سے ایک حق ہے۔

---

(۱) تحفۃ الفقہاء، ۲: ۵۲۳۔

ارتفاقات اپنے موضوع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، مثلاً پانی گزرنے کا ارتفاق، راستے کا ارتفاق اور ارتفاق صرف (ضرر دور کرنے کا) اور جھانکنے کا ارتفاق وغیرہ۔

ارتفاق یا تو طبعی ہوتا ہے یا قانونی، یعنی قانون کا مقرر کردہ، جیسے پانی لینے، گندے پانی کے نکاس، بارش کے پانی کے گزرنے اور راستے کا حق۔

سول لاء نے ارتفاق سے متعلق بہت سے قوانین فقہ اسلامی کے احکام سے لیے ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں، نشیب و فراز کا حق، مشترک دیوار کا حق۔

نشیب و فراز یا بلند و پست کے حق کے بارے میں سول لاء کی دفعہ ۹۶۳ میں ہے کہ بلند زمین سے نشیب میں پانی کی طبعی روانی کا حق ہے، البتہ قانون نے بلندی اور نشیب میں جن کی زمینیں یا مکانات ہیں ان پر ان کی ملکیت کے حق کے سلسلے میں کچھ ذمہ داریاں عائد کی ہیں، مختلف منزلوں کے مختلف مالکوں کے حوالے سے دفعہ ۸۱۴ میں ہے:

۱۔ نچلی منزل والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے کام اور ایسی ترمیمات کرے جس سے بالائی منزل گرنے سے بچ جائے۔

۲۔ اگر وہ ایسی ترمیمات کرنے سے انکار کردے تو قاضی کے لیے جائز ہے کہ نچلی منزل فروخت کرنے کا حکم دے دے اور ہر حال میں ہنگامی امور کے نگران قاضی کی ذمہ داری ہے کہ وہ فوری ترمیمات کا حکم جاری کرے۔ دفعہ ۸۱۵ میں ہے کہ اگر نچلی منزل منہدم ہو جائے تو اس کے مالک کے لیے اس کی دوبارہ تعمیر ضروری ہے۔ اگر وہ تعمیر نہ کرے تو اوپر کی منزل والا نچلی منزل والے کے حساب پر اس کی تعمیر کرے اور جب تک وہ تعمیرات کی قیمت ادا نہ کرے اسے وہاں رہنے سے اور فائدہ اٹھانے سے روک دے۔

ان دونوں دفعات کی اصل فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے[۱]۔

اوپر مذکور تین معیار جو حقوق کے استعمال کی شرعی حدود متعین کرتے ہیں (حق کے استعمال میں ناانصافی دفعہ ۵،۶) کے سوا سول لاء نے حق ملکیت کے استعمال کی حدود متعین کرنے میں ایک اور شرعی معیار بھی مقرر کیا ہے جو پڑوسی کو نقصان پہنچانے سے متعلق ہے[۲]۔ اس معیار میں سے ایک اوپر اور نیچے کی منزل کا حق ہے جس کا دفعہ ۷۷۶ میں ذکر ہے، جو یہ ہے:

۱۔ مالک کے لیے جائز نہیں کہ اپنے حق کے استعمال میں اتنا غلو کرے جس سے پڑوسی کی ملکیت کو نقصان پہنچے۔

۲۔ پڑوس کی وجہ سے جس قسم کے نقصانات اور تکلیفیں معمول کے مطابق ایک دوسرے کو پہنچتی ہیں ان کے بارے میں پڑوسی کو پریشان کرنا جائز نہیں، البتہ اگر معمول کی حد سے بڑھ جائیں تو پڑوسی سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ انہیں دور کرے اور عرف کا لحاظ کرے اور مختلف عمارتوں کی ایک دوسری سے نسبت، موقع محل، مزاج اور جس غرض کے لیے عمارت مختص ہے ان کا خیال رکھا جائے اور مختلف مختص اداروں کی طرف سے جو اجازت نامے جاری ہوتے ہیں ان کو ان حقوق کے استعمال کا بہانہ نہیں بنانا چاہیے۔ یہ قانون نظریہ تعسف (حق کے استعمال میں ناانصافی) کی تطبیق ہے اور نظریہ تعسف کی تخلیق میں سول لاء نے فقہ اسلامی پر اعتماد کیا ہے۔

---

(۱) تحفة الفقهاء، ۲: ۳۱۴ وبعد؛ الاموال ونظرية العقد، يوسف موسى، ۱۸۲۔

(۲) الحقوق العينية الاصلية، د/ وحيد سوار، ۳۱۴ وبعد۔

پڑوسی کو غیر معمولی نقصان پہنچانے کے بارے میں المجلہ کی دفعہ ۱۱۹۸۔ ۱۲۱۲ میں تفصیل دی گئی ہے دفعہ ۱۱۹۸ میں ہے: ہر شخص کو اپنی ملکیت میں موجود دیوار پر اختیار ہے، اس پر جو چاہے بنائے اور پڑوسی کو اس وقت تک اسے روکنے کا حق نہیں جب تک کہ اسے ضرر فاحش نہ ہو اور دفعہ ۱۱۹۹ میں ضرر فاحش کی تعریف کی گئی ہے کہ ضرر فاحش سے مراد ایسا نقصان ہے جو کسی عمارت سے اصلی مقاصد، مثلاً رہائش میں رکاوٹ ہو یا عمارت کو نقصان پہنچائے، اسے کمزور کرے یا اس کے انہدام کا سبب ہو۔

مشترک دیوار: قانونی ارتقاق کے بیان کے سلسلے میں سول لاء نے مشترک دیوار کے احکام بیان کیے ہیں۔ مالک پر اپنی زمین کے اجزاء کے استعمال کے بارے میں قیود عائد کی ہیں۔ مشترک دیوار میں کسی پڑوسی کو روشن دان اور طاقچے بنانے کی اجازت نہیں، کیوں کہ یہ اس مقصد کے خلاف ہے جس کے لیے دیوار بنائی گئی ہے، وہ مقصد یہ ہے کہ دونوں طرفوں کو ایک دوسرے سے الگ اور مستور رکھا جائے اور مشترک دیوار کو انہیں مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے جن کے لیے وہ بنائی گئی ہے اور اتنی ہی استعمال کی جائے جتنا بوجھ وہ برداشت کر سکے۔ دیکھے دفعہ ۹۴۷، ۹۷۰ وبعد۔

یہ تمام قانون فقہ اسلامی کے اس قاعدے سے ماخوذ ہے کہ "ضرر دور کیا جانا ضروری ہے"[1]۔ المجلہ کی دفعہ ۱۲۰۲ میں اس سلسلے میں ہے: اس جگہ کو دیکھنا جہاں خواتین ہوتی ہوتی ہیں، مثلاً گھر کا صحن، مطبخ اور کنواں ضرر فاحش شمار ہوتا ہے، اگر کوئی شخص اپنے گھر میں ایسی کھڑکی کھول لیتا ہے، یا ایسی نئی تعمیر کرتا ہے جس میں ایسی کھڑکی رکھتا ہے جس سے اس

---

(۱) ہماری کتاب نظریۃ الضمان، ۲۰۵۔

جگہ جھانکا جاسکتا ہو جہاں پڑوس کی یا راستے سے پار کے مکان کی خواتین کے چلنے پھرنے کی جگہوں پر نگاہ پڑتی ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اس ضرر کو ختم کرے اور اس شخص کو مجبور کیا جائے گا کہ اسے اس طرح بند کرے کہ وہاں سے پار نظر نہ جائے خواہ دیوار بنا کر یا لکڑی کا تختہ وہاں لگا کر، البتہ اسے مکمل طور پر کھڑکی بند کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ نیز اگر کسی نے درختوں کی شاخوں کے بیچ سے پڑوس کی خواتین کو دیکھنے کے لیے جگہ بنائی ہوئی ہو تو اسے وہ جگہیں بند کرنے کا حکم دیا جائے گا، لیکن اس جگہ کو منہدم کرنے یا وہاں دیوار بنانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، دیکھیے دفعہ ۲۲ جو یہ کہتی ہے کہ ضرورت کی اشیاء بقدر ضرورت ہی لازمی ہوں گی۔

ہبہ کا معاہدہ

سول لاء نے ہبہ کے سلسلے میں قانون سازی کرتے ہوئے (دفعہ ۴۵۴۔ ۴۷۲) فقہ اسلامی سے بالعموم اور قدری پاشا کی کتاب الاحوال الشخصیۃ سے بالخصوص بھرپور استفادہ کیا، لیکن قانون سازی کرتے ہوئے فقہ اسلامی کے احکام میں بعض ایسی جوہری تبدیلیاں کر دیں جو ہبہ میں رجوع سے متعلق ہیں، اور انہیں عذر مقبول سے مقید کر دیا (دفعہ ۴۶۸) اور غیر اسلامی قوانین سے عذر مقبول کی متعدد مثالیں دیں (دفعہ ۴۶۹) تاہم ہبہ سے رجوع کے موانع کے سلسلے میں فقہ حنفی کے احکام نقل کیے[1]۔ (دفعہ ۴۷۰) جس کی وجہ سے ہبہ کے معاہدے کو لازم ہونے میں قوت واستحکام حاصل ہو گیا، جیسا کہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ وہ ہبہ کو عقد لازم قرار دیتے ہیں اور صرف والد کو

---

(۱) دروس فی العقود المدنیۃ، د/ اکثم الخولی، ۹۔

اجازت دیتے ہیں کہ وہ اولاد کو دیے ہوئے ہبہ میں رجوع کر سکتا ہے، جب کہ اس کے برعکس حنفیہ ہبہ کو غیر لازم معاہدہ قرار دیتے ہیں جس میں رجوع ہو سکتا ہے[1]۔

ہبہ کی تشکیل: ہبہ کی تشکیل کے بارے میں قانون نے یہ شرط عائد کی ہے کہ ہبہ اسی صورت میں درست ہو گا جب کہ اسے سرکاری منظوری حاصل ہو۔ دفعہ ۴۵۶ میں ہے:

۱۔ ہبہ سرکاری تصدیق سے مؤثر ہو گا ورنہ باطل قرار پائے گا، الا یہ کہ وہ کسی اور معاہدے کے پردے میں تکمیل پذیر ہو۔

۲۔ اس کے باوجود منقول اشیاء میں ہبہ محض قبضے سے مکمل ہو جاتا ہے، اس کے لیے سرکاری تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ سرکاری تصدیق کی شرط اس لیے ہے کہ ہبہ کرنے والے کو احساس ہو کہ اس کا تصرف بہت اہم حیثیت کا حامل ہے اور چوں کہ وہ بلا معاوضہ اپنے مال سے دست بردار ہو رہا ہے اس لیے اس معاہدے کے لیے اسے آزادانہ رضامندی کے اسباب مہیا ہونے چاہیں۔

ہبہ کے وعدے کے لیے بھی دفعہ ۴۵۸ میں سرکاری تصدیق کی شرط عائد کرتے ہوئے کہا گیا: ہبہ کے وعدے کا اس وقت تک کوئی اعتبار نہیں جب تک کہ اس کی سرکاری تصدیق نہ ہو۔

باوجودیکہ ہبہ کی سرکاری تصدیق کا تعلق عام نظام سے ہے اور سرکاری تصدیق نہ ہونے کے باعث ہبہ باطل ہو جاتا ہے، لیکن قانون نے اختیاری نفاذ کو سرکاری تصدیق کے متبادل کے طور پر قبول کیا ہے، دفعہ ۴۵۷ میں ہے: "اگر ہبہ کرنے والا یا اس کے ورثاء اپنے اختیار سے ایسے ہبہ کو جو اپنی تشکیل میں باطل ہے نافذ کر دیں، تو انہوں نے جو مال

(۱) اس کی تفصیل ہبہ کے حکم میں آئے گی۔

دے دیا ہے اُسے واپس لینا ان کے لیے جائز نہیں۔ اس دفعہ سے واضح ہوتا ہے کہ ہبہ دینے والے یا ورثاء اپنے اختیار سے کسی کو کوئی چیز ہبہ کرتے ہیں تو اس کا نتیجہ بھی وہی ہوتا ہے جو سرکاری تصدیق شدہ ہبہ کا نتیجہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قانون نے ہبہ کی تشکیل کی ایک نئی قسم دی ہے جو اختیاری نفاذ کی شکل ہے، اس سے ہبہ کرنے والے کو سرکاری تصدیق کی بہ نسبت زیادہ تحفظ حاصل ہو جاتا ہے اور اختیاری نفاذ اگرچہ منقولہ اور غیر منقولہ دونوں قسم کی جائدادوں پر مشتمل ہے مگر قانون نے اس کی تطبیقی شکلوں میں بالعموم ایسی مثالیں دی ہیں جو عملی زندگی میں زیادہ رائج ہیں، یعنی ایسا مادی ہبہ جو قبضے یا دست بدست لینے دینے سے مکمل ہو جاتا ہے۔ قانون نے دفعہ ۴۵۶ میں ایک استثناء کے تحت کسی دوسرے معاہدے کے پردے میں ہبہ کرنے کی اجازت دی ہے جس میں سرکاری تصدیق کے بغیر ہبہ مکمل ہو جاتا ہے۔

ہبہ کی تشکیل کے سلسلے میں مسلم فقہاء کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں:

پہلا نقطہء نظر [1] مالکیہ اور حنابلہ کا ایسی اشیاء سے متعلق ہے جو ماپی تولی نہیں جاتیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسی اشیاء کے ہبہ میں صرف رضامندی کافی ہے۔ اگر جسے ہبہ دیا گیا ہو اس نے قبول کر لیا تو ہبہ صحیح ہو جائے گا اور اس کے ذریعے ملکیت منتقل ہو جائے گی، البتہ قبضہ مالکیہ کے نزدیک ہبہ کی تکمیل اور لزوم کے لیے شرط ہے۔ اگر ہبہ کے مال پر قبضہ نہیں ہوا تو ہبہ صحیح ہونے کے باوجود لازم نہیں ہوتا۔

دوسرا نقطہء نظر، حنفیہ اور شافعیہ کا اور ماپ تول میں آنے والی اشیاء میں امام احمد کا ہے، یعنی ہبہ کی تشکیل میں۔ ہبہ میں محض دوطرفہ رضامندی سے کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ ہبہ

---

(۱) مزید بحث ہبہ کے معاہدے میں آئے گی۔

اگر چہ ایجاب وقبول سے منعقد ہو جاتا ہے، لیکن وہ نہ تو ہبہ دینے والے کے لیے لازم ہوتا ہے اور نہ قبضے کے بغیر ملکیت منتقل ہوتی ہے۔ یعنی ہبہ کرنے والے کی طرف سے اپنے اختیار سے اسے نافذ کر دینا ہی اس نقطہ ء نظر میں ہبہ کی روح ہے۔ محض دو ارادوں کے جمع ہونے سے صحیح معنی میں ہبہ کی تشکیل نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف ہبہ کا وعدہ ہے اور ہبہ دینے والے کے لیے لازم نہیں۔ جب ہبہ دینے والا اپنے اختیار سے وعدہ پورا کر دے گا تو ہبہ منعقد ہو گا اور اس کے یہ نتائج ظاہر ہوں گے ملکیت اس شخص کی طرف منتقل ہو جائے گی جسے ہبہ دیا گیا ہے۔

اس نقطہ ء نظر کا باعث ہبہ کے کار خیر ہونے کے پہلو کے احترام کا لحاظ رکھنا ہے، کیوں کہ اسی اعتبار سے یہ ملکیت منتقل کرنے والے دوسرے معاہدوں سے مختلف اور ممتاز ہے۔

ہبہ کے دوسرے موضوعی احکام جو سول لاء میں فقہ اسلامی سے لیے گئے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ ہبہ کی تعریف

ہبہ، ہبہ کرنے والے کا اپنی خواہش کے مطابق اپنے مال میں بلامعاوضہ تصرف کرنا ہے (دفعہ ۴۵۴)۔ فقہاء نے ہبہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ایسا معاہدہ جو زندگی میں کار خیر کے طور پر بلا معاوضہ دوسرے کو مالک بناتا ہے۔

لیکن اس دفعہ کا دوسرا فقرہ یہ بتاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ ہبہ دینے والا کار خیر کی نیت ہی کرے بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ شخص کو ہبہ دے اور اس کی کوئی متعین ذمہ داری مقرر کر دے، مثلاً یہ کہ وہ ہبہ دینے والے کی زندگی کے اختتام تک اس کی کفالت کرے گا یا اسے ساری زندگی ماہانہ اتنی رقم دیا کرے گا۔

المجلہ کی دفعہ ۸۵۵ میں ہے کہ "معاوضے کی شرط پر ہبہ جائز ہے۔۔۔"، لیکن امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ معاوضے کی شرط ہبہ کو باطل قرار دے دیتی ہے، کیوں کہ یہ شرط ہبہ کے تقاضوں کے خلاف ہے۔

۲۔ ہبہ کا رکن

دفعہ ۴۵۵ میں ہے کہ ہبہ ایجاب و قبول سے مکمل ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر کسی نامکمل اہلیت کے فرد کا ولی یا وصی اس نامکمل فرد کو ہبہ دے تو وہی ولی یا وصی اسے قبول کر سکتا ہے اور اس پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اس حیثیت میں وہ نامکمل فرد کا نائب ہو گا۔

فقہ میں بھی یہی ہے۔ المجلہ کی دفعہ ۸۴۷ میں ہے: ہبہ ایجاب و قبول سے منعقد ہوتا ہے اور قبضے سے مکمل ہو جاتا ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ نامکمل اہلیت کے فرد کی طرف سے اس کا ولی قائم مقام ہو کر ہبہ قبول کر سکتا ہے۔ اگر کسی چھوٹے بچے کے کسی ولی نے بچے کو ہبہ کیا اور مال اُسی کے قبضے میں ہے، تو ہبہ درست ہو گا اور وہی ولی بچے کے طرف سے مال پر قابض ہو گا[1]۔

۳۔ ہبہ کے لیے موضوعی شرائط

ایجاب و قبول کے باہمی تعلق کے سلسلے میں سول لاء نے ہبہ سے متعلق کوئی خاص قانون نہیں بنایا، پس اس صورت میں اس پر ایجاب و قبول کے عام قواعد منطبق ہوں گے۔ لہٰذا معاہدے کے درست ہونے کے لیے رضامندی شرط ہو گی اور رضامندی کے عیوب

---

(۱) اس کی تفصیل معاہدہ ہبہ میں آئے گی۔

کے عام قاعدے اس معاہدے پر منطبق ہوں گے۔ ہبہ اس اعتبار سے ممتاز ہے کہ جس شخص کو ہبہ دینا تھا اس کی بجائے غلطی سے کسی اور کو دے دیا تو اسے باطل کیا جا سکتا ہے۔

ہبہ دینے والے کے بارے میں یہ شرط ہے کہ اس کی اہلیت مکمل ہو، کیوں کہ ہبہ ایک ایسا معاہدہ ہے جو ہبہ دینے والے کے لیے سراسر نقصان دہ ہے، البتہ جسے ہبہ دیا جا رہا ہے اس کا سمجھ دار ہونا کافی ہے، کیوں کہ یہ ایسا معاہدہ ہے جس میں اس کا سراسر نفع ہے۔

ولی یا وصی خود ہی چھوٹے بچے کو ہبہ دے کر اس کی طرف سے وہ ہبہ قبول کر کے اس پر قبضہ کر سکتا ہے جیسا کہ اوپر دفعہ ۴۵۵ / ۲ میں مذکور ہے، لیکن کوئی ولی یا وصی اس کے مال سے کسی کو ہبہ نہیں دے سکتا۔ البتہ اس کی کوئی خاص ضرورت ہو تو قاضی کی اجازت سے دیا جا سکتا ہے۔ اگر ولی کسی نامکمل اہلیت والے فرد کے مال سے کار خیر میں دیتا ہے تو یہ تصرف باطل ہے (شام کا قانون احوال شخصیہ، دفعہ ۱۸۰)۔ اگر کوئی ولی ایسا کرے تو اس کی ولایت اس مال پر سے ختم کر دی جائے، جیسا کہ شام کے قانون دفعہ ۱۷۱ میں ہے: "جب یہ شرط عائد کر دی گئی کہ کوئی ولی کسی نامکمل اہلیت کے فرد کے مال سے کار خیر میں نہیں دے سکے گا تو اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو عدالت اس مال پر ایک خاص وصی مقرر کر دے"۔

ہبہ کا مال ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں موجود، معین اور قانونی ہونا ضروری ہے، کسی دوسرے کے مال کا ہبہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے کسی دوسرے کا مال فروخت کر دینا اور اس کا حکم یہ ہے کہ جسے مال دیا گیا اس کے حق میں ہبہ باطل ہو جائے گا اور مال کے حقیقی مالک کے حوالے سے ہبہ نافذ نہیں ہو گا (دفعہ ۴۵۹، ۴۳۴، ۴۳۵)۔

دفعہ ۴٦۰ میں ہے کہ مستقبل میں حاصل ہونے والے مال کا ہبہ باطل ہے، یہ قانون میں عام قواعد سے استثناء ہے جو اس امر کو جائز قرار دیتا ہے کہ ذمہ داری کا محل مستقبل کی

کوئی چیز بھی ہو سکتی ہے۔ یہ استثنائی حکم اسلامی شریعت سے ماخوذ ہے جو یہ شرط عائد کرتی ہے کہ ہر معاہدے کے انعقاد کے وقت محل عقد موجود ہو۔

یاد رہے کہ ہبہ کے انعقاد کی مطلوبہ شرائط جن کا قانون میں ذکر ہے فقہ اسلامی سے ماخوذ ہیں۔ فقہ میں ملکیت کے ہر معاہدے کے لیے ایجاب وقبول کی مجلس کا اتحاد، رضا اور اختیار کا پایا جانا شرط ہے، جسے المجلہ نے دفعہ ۸۶۰ میں ذکر کیا، نیز ہبہ کرنے والا کار خیر کا اہل اور اہلیت تامہ کا حامل ہو، یہ المجلہ کی دفعہ ۸۵۹ ہے۔ مرض موت میں ہبہ نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی حیثیت وصیت کی ہو گی جو ایک تہائی ترکہ تک ہو سکے گی، نیز اس شخص کا ترکہ قرض میں ڈوبا ہوا نہ ہو، خواہ اس پر پابندی نہ عائد کی گئی ہو، ورنہ قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ اس کے بارے میں المجلہ کی دفعہ ۸۷۹۔ ۸۸۰ میں تصریح موجود ہے۔

نیز یہ شرط ہے کہ جسے ہبہ میں کوئی چیز دی جائے وہ زندہ ہو، لہذا نہ تو جنین (ماں کے پیٹ میں) ہو اور نہ ہی معدوم کے لیے ہبہ درست ہو گا، البتہ مالکیہ نے اس کی اجازت دی ہے۔ قانون نے جنین کے حق میں مالکیہ کی رائے اختیار کر کے اچھا کیا ہے۔

نیز یہ شرط ہے کہ ہبہ کی چیز معاہدے کے وقت موجود ہو، یہ تمام ایسے معاہدات میں شرط ہے جو ملکیت کا فائدہ دیتے ہیں تاکہ محل عقد نہ ہونے کے باعث معاہدے کو لغو ہونے سے بچایا جائے۔ اس کی تصریح المجلہ کی دفعہ ۸۵۶ میں ہے۔

ضروری ہے کہ ہبہ کا مال ہبہ کرنے والے کی ملکیت ہو۔ اگر اس کی ملکیت نہیں ہو گا تو ہبہ فضولی کا ہو گا جو اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہو گا المجلہ کی دفعہ ۸۵۷ میں یہی بات ہے۔

ضروری ہے کہ ہبہ کا مال معلوم اور متعین ہو المجلہ کی دفعہ ۸۵۸ میں اس کی وضاحت ہے۔

ایسی مشترک چیز میں سے ایک حصہ کا ہبہ کرنا جسے تقسیم کیا جا سکتا ہو، مثلاً گھر یا بڑی رہائش گاہ، جمہور فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے جیسے اس طرح کے مال کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اُسی صورت میں ہبہ جائز ہو گا جب اُسے تقسیم کر کے علیحدہ کر کے قبضہ دے دیا جائے[1]۔

۴۔ ہبہ واپس لے لینا

دفعہ ۴۶۸۔۴۷۲ ہبہ واپس لے لینے کے جواز سے متعلق ہیں، ان دفعات میں ان حالات کا ذکر ہے جن میں ہبہ واپس لینا جائز ہے بشرطیکہ کوئی قابل قبول عذر ہو، یہ احکام عذر کے وجود کی شرط کے علاوہ فقہ حنفی سے ماخوذ ہیں، جس کے مطابق ہبہ واپس لے لینا مکروہ ہے اور کمینگی کی علامت ہے۔ جسے ہبہ دیا گیا ہو، اسے یہ حق ہے کہ ہبہ واپس کرنے سے انکار کر دے، باہمی رضامندی یا عدالتی فیصلے کے بغیر ہبہ کی واپسی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ واپسی معاہدہ کا فسخ ہے اور ہبہ کی واپسی کے سات موانع میں سے کوئی ایک بھی اگر موجود ہو تو ہبہ واپس نہیں ہو سکتا، وہ موانع یہ ہیں: (معاوضہ، ہبہ کے متبادل کوئی چیز دی ہو، اس میں کوئی متصل اضافہ کر دیا ہو مثلاً تعمیر، درخت لگانا، جسے ہبہ دیا گیا ہے اس نے مالِ ہبہ میں تصرف کر لیا ہو، فریقین میں سے کوئی ایک مر گیا ہو، ہبہ کا مال اس شخص کے پاس ضائع ہو گیا ہو یا ضائع کر دیا گیا ہو جسے ہبہ دیا گیا تھا، ہبہ ثواب کے لیے دیا گیا ہو جیسے صدقہ، صلہ رحمی کے لیے دیا

(۱) مراجع ہبہ کی بحث میں آئیں گے۔

گیاہو یابیوی کی دل جوئی کے لیے دیا گیاہو) ان حالات کے بارے میں قانون کی دفعہ ۴۷۰ میں المجلہ کی دفعہ ۸٦٦۔ ۸۷۴ میں تصریحات موجود ہیں۔

مرض موت میں مریض کا تصرف

سول لاء نے مرض موت میں مریض کے تصرفات سے متعلق قوانین میں فقہ اسلامی سے استفادہ کیا ہے[1] اس کی بیع کو وصیت قرار دیا، وارثوں میں سے کسی کے لیے رعایتی قیمت پر مال فروخت کرنے کو بھی وصیت کے احکام کے تابع کر دیا۔ اگر مرض موت میں مریض کسی کو سستے داموں کوئی چیز فروخت کر دے تو وہ اسی صورت میں نافذ ہو گی جب کہ وارث اس کی اجازت دیں اور وہ ایک تہائی ترکہ سے زائد نہ ہو۔ اگر وہ قرض میں ڈوبا ہوا ہو تو اس کی ایسی بیع جو غبن فاحش پر مشتمل ہو قرض خواہوں کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہو گی۔ اگر مقروض نہ ہو تو وارث کے علاوہ کسی پر سستے داموں فروخت کیا ہو امال اگر مارکیٹ ریٹ سے کم پر بیچا ہو تو صرف ایک تہائی ترکہ تک بیع درست تصور ہو گی۔ اگر مال سستے داموں نہ بیچا ہو بلکہ مارکیٹ ریٹ پر ہو تو بیع صحیح ہو گی اور نافذ ہو جائے گی۔

البتہ وارث کے ہاتھ مال فروخت کرنا اگر مارکیٹ ریٹ پر، غبن کے بغیر ہو تب بھی امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک موقوف ہو گی اور المجلہ میں ہے کہ ورثاء کی اجازت پر موقوف ہو گی، کیوں کہ ترکہ کی اشیاء سے ان کا حق متعلق ہے۔

لیکن کیا مرض موت میں مریض ترکہ کی ایک تہائی کی حدود میں وارث کے حق میں تصرف کر سکتا ہے۔؟

---

(۱) الوسیط للسنہوری۔

یاد رہے کہ شام کے سول لاء کے قانون کی دفعہ ۴۴۵ جو مرض موت کے مریض کی بیع سے متعلق ہے، مصر کے سول لاء سے ماخوذ ہے جو ایک تہائی ترکے کی حد تک وارث اور غیر وارث سب کے لیے وصیت کو جائز قرار دیتا ہے (مصر کا قانون وصیت، دفعہ ۳۷) اور ورثاء کی اجازت کے بغیر نافذ ہو جاتا ہے۔ یہ قانون چاروں مذاہب کے فقہاء اور جمہور مسلمانوں کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس میں بعض شیعہ زیدیہ کے ائمہ اور بعض شیعہ امامیہ (جعفریہ) کے ائمہ اور اسماعیلیہ کے مذہب پر عمل کیا گیا ہے۔

اس دفعہ (۴۴۵) کا متن جو رعایتی قیمت پر فروخت کو وصیت قرار دیتی ہے، یہ ہے:

۱۔ اگر مرض موت کا مریض کوئی چیز موت کے وقت اپنے کسی وارث یا کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ کم قیمت پر فروخت کر دے تو یہ بیع ورثاء کے حق کو متاثر کرے گی بشرطیکہ اس مال کو ترکہ میں شامل کر کے اس کی قیمت ترکہ کے ایک تہائی سے زیادہ نہ ہو۔

۲۔ اگر اس مال کی قیمت ترکہ کے ایک تہائی سے زیادہ ہو تو جو ایک تہائی سے زیادہ ہے ورثاء کے حق کو متاثر نہیں کرے گی، ہاں اگر وارث اس بیع کو برقرار رکھیں یا خریدار ایک تہائی سے زائد حصہ واپس کر دے تاکہ باقی ترکہ دو تہائی مکمل ہو جائے۔

۳۔ مرض موت کے مریض کی بیع میں دفعہ ۸۷۷ کے احکام جاری ہوں گے۔ اس دفعہ کی بناء پر اگر مریض نے رعایتی قیمت پر مال بیچ دیا تو اس پر وصیت کے احکام جاری ہوں گے اور وہ بیع مریض کی طرف سے نافذ ہو جائے گی بشرطیکہ مال بیع کی وصول شدہ قیمت سے زائد حصہ، جو اصل قیمت کے برابر ہے ایک تہائی ترکہ کی حدود میں ہو۔

اس امر پر دلیل کہ مرض موت کے مریض پر وصیت کے احکام منطبق ہوتے ہیں، دفعہ ۸۷۷ کی تصریحات ہیں، جو یہ ہیں:

۱۔ مرض موت کے مریض کا کوئی قانونی تصرف جس کا مقصد کسی سے بھلائی کرنا ہو اُسے موت کے بعد کا تصرف قرار دیا جائے گا اور اس پر وصیت کے احکام جاری ہوں گے، اس تصرف کو خواہ کوئی سا نام دیا گیا ہو۔

۲۔ جس شخص نے وہ تصرف کیا ہے اس کے وارثوں کو ثابت کرنا ہوگا کہ یہ قانونی تصرف ان کے مورث نے مرض موت میں کیا ہے۔ وہ ہر طرح سے اسے ثابت کر سکتے ہیں، وارثوں کے خلاف سرکاری تصدیق یا رجسٹریشن کی تاریخ حجت نہیں ہوگی، اگر یہ تاریخ ثابت نہ ہو۔

۳۔ جب وارث یہ ثابت کر دیں کہ یہ تصرف ان کے مورث نے مرض موت میں کیا ہے تو وہ تصرف کار خیر اور تبرع سمجھا جائے گا، جب تک کہ جس کے حق میں تصرف کیا گیا ہے وہ اس کے برعکس کو ثابت نہ کر دے۔ یہ احکام اس صورت میں ہیں کہ ان کے مخالف کوئی حکم موجود نہ ہو۔

شام میں وصیت کے قوانین دفعہ ۸۷۶ کے تحت احکام شریعت کے مطابق ہیں، اس لیے شام میں جن شرعی احکام پر عمل کیا جاتا ہے وہ مصری قوانین کے خلاف ہیں، شام کے احکام وصیت میں احوال شخصیہ کے قانون مجریہ ۱۹۵۳ء کے تحت وارث کے حق میں وصیت جائز نہیں۔ اس قانون کی دفعہ ۲۳۸ کے ذیل میں ہے:

۱۔ ترکہ میں سے قرض ادا کرنے کے بعد ایک تہائی میں سے ورثاء کی اجازت کے بغیر وصیت نافذ ہو جائے گی۔

۲۔ وارث کے حق میں اور ایک تہائی سے زائد میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، الا یہ کہ وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد ورثاء اس کی اجازت دے دیں اور اجازت دینے والے کامل اہلیت کے مالک ہوں۔

۳۔ اگر ترکہ قرض میں ڈوبا ہوا ہو تو کامل اہلیت کے حامل قرض خواہ کی اجازت یا قرض کی معافی کے بغیر وصیت نافذ نہیں ہو گی۔

۴۔ جس شخص کے ذمہ نہ تو قرض ہو اور نہ اس کا کوئی وارث ہو اس کی پورے مال کی وصیت کسی کی اجازت کے بغیر نافذ ہو جائے گی۔

اوپر مذکور دفعہ ۴۴۵ جو مریض کو وارث کے لیے ایک تہائی ترکہ کی حد تک سستے داموں کوئی چیز فروخت کرنے کی اجازت دیتی ہے، عملاً معطل ہے، ایسی بیع ورثاء کی اجازت پر موقوف ہو گی، شام کے پرسنل لا کے تقاضے کے مطابق وارث کے حق میں وصیت صرف ورثاء کی اجازت سے جائز ہے۔

مجلہ نے مرض موت کے مریض کی بیع کے احکام دفعات ۳۹۳۔۳۹۵ میں بیان کیے اور مرض موت کی تعریف دفعہ ۱۵۹۵ میں ان الفاظ سے کی:

مرض موت، وہ مرض ہے جس میں بالعموم مرنے کا اندیشہ ہوتا ہے، مریض اگر مرد ہے تو گھر سے باہر اپنے مفادات کی نگرانی سے عاجز ہوتا ہے اور اگر خاتون ہے تو گھر کے اندر اپنے مفادات کی نگرانی سے عاجز ہوتی ہے اور اسی حالت میں ایک سال پورا ہونے سے پہلے مریض مر جاتا ہے، خواہ صاحب فراش ہو یا نہ ہو۔

اگر اس کی بیماری طول کھینچ جائے اور اسی حالت میں سال گزر جائے تو وہ تندرست شخص کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کے تمام تصرفات تندرست آدمی کے تصرفات ہوتے ہیں، جب تک کہ مرض شدت نہ اختیار کر جائے اور اس کی حالت بدل نہ جائے۔ اگر مرض شدت اختیار کر جائے اور مریض کی حالت تبدیل ہو جائے اور مر جائے تو حالت بدلنے کے وقت سے لے کر وفات کے وقت تک کی بیماری کو مرض موت قرار دیں گے۔

متفرق احکام: بری کر دینا (ذمہ داری ختم کر دینا) زیادہ وقت گزرنے کی مدت

سول لاء نے مختلف مواقع پر فقہ اسلامی کے کئی دوسرے قوانین سے استفادہ کیا ہے، مثلاً ذمہ داری پوری کیے بغیر اس کا خاتمہ جیسے قرض کی صورت میں صرف قرض خواہ کے ارادے سے مقروض کو قرض سے بری کر دیا جائے یا انفرادی حقوق میں پندرہ سال کی مدت گزر جانے کی وجہ سے حقوق پرانے ہو جانے کے باعث۔

ان کے سوا سول لاء کے قوانین میں سے بکثرت ایسے ہیں کہ ان میں سے کچھ قوانین کا مبدا اور مصدر شریعت اسلامیہ کے مبادی، مثلاً استصلاح، استحسان اور عرف وغیرہ ہیں یا ان قوانین کو مختلف فقہی مذاہب کی مجموعی آراء پر محمول کیا جا سکتا ہے، جب کہ کہیں کہیں سول لاء اور کسی متعین فقہی رائے میں مشابہت یا مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس تمام بحث کے باوجود جو اوپر گزر چکی ہے شام کا سول لاء جو مصری سول لاء سے ماخوذ ہے مغربی اسلوب، تصور اور احکام پر مبنی ہے اور قانون ساز کو فقہ اسلامی، جو ہر دور اور ہر جگہ کے لیے ساز گار ہے، کے ترو تازہ باغ کی طرف لوٹنے اور خوشہ چینی سے مستغنی نہیں کر دیتا۔

بری کر دینا: ابراء کا مطلب ہے قرض خواہ مقروض کو قرض کی ذمہ داری سے بری کر دے، مثلاً مال بیع کی قیمت سے یا قرض سے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جتنا قرض معاف ہوا ہے اس کی ذمہ داری سے بری اور فارغ ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ضروری نہیں کہ قرض دار اسے قبول کرے، محض قرض خواہ کا ارادہ کافی ہے۔ البتہ قرض دار اگر اسے قبول نہ کرے تو قرض معاف نہیں ہو گا، کیوں کہ قرض کی معافی "اسقاط" (کوئی چیز ذمے سے ساقط کر دینا) کے

قبیل سے ہے اور طلاق کی طرح ہے اور اسقاط کے لیے قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ المجلہ کی دفعہ ۱۵۶۸ میں ہے "قرض سے بری کرنا قبول کرنے پر موقوف نہیں، لیکن اگر قرض دار اسے رد کردے تو رد ہو جائے گا، کیوں کہ جب کسی شخص نے دوسرے کو بری کر دیا تو اس کے لیے قبولیت شرط نہیں، لیکن اگر اسی مجلس میں مقروض نے کہہ دیا" مجھے قبول نہیں تو یہ رد ہو جائے گا اور اس کا کوئی حکم باقی نہیں رہے گا، لیکن قبول کرنے کے بعد اگر رد کر دیا تو رد نہیں ہو گا۔ اگر جس نے اپنا قرض کسی دوسرے کے ذمے لگایا تھا یا ضامن دیا تھا تو حوالہ قبول کرنے والا یا ضامن اس بری کرنے کے عمل کو رد کر دے تو رد نہیں ہو گا۔

سول لاء نے اس اصول کو اختیار کیا ہے کہ صرف قرض خواہ کے معاف کرنے سے قرض معاف ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہ حنفی میں یہی رائے ہے۔ دفعہ ۳۶۹ میں ہے: اگر قرض خواہ اپنے اختیار سے مقروض کا قرض معاف کر دے تو وہ معاف ہو جاتا ہے اور جب مقروض کو اس کا علم ہو تو معافی مکمل ہو جاتی ہے اور اگر وہ رد کر دے تو رد ہو جاتا ہے۔

زیادہ مدت گزر جانا: اسلامی شریعت میں کسی چیز پر زیادہ مدت گزر جانا یا قبضہ ہونا حقوق کے ثبوت اور عدم ثبوت کے لیے دیانتاً کوئی صحیح سبب نہیں ہے، کیوں کہ "کسی شخص کے لیے جائز نہیں کہ وہ شرعی سبب کے بغیر کسی دوسرے کا مال لے لے"۔ نیز حق دائمی اور ابدی ہوتا ہے شرعی جواز کے بغیر ختم نہیں ہوتا۔

زیادہ وقت گزر جانا صرف قاضی کے لیے پرانے حق کے دعوے کی سماعت میں رکاوٹ کا سبب ہے کہ حق دار نے طویل عرصے تک بلا عذر اپنے حق کے بارے میں دعویٰ کیوں نہیں کیا۔ اس لیے اتنی مدت گزر جانے کے بعد اصل حق میں یا اس کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک پڑ جاتا ہے جب کہ حقوق میں موجودہ حالات کو برقرار رکھنے اور حقوق

کے ثبوت میں مشکلات سے گریز کرنے کا پہلو بھی عدالتی معاملات میں قابل لحاظ ہوتا ہے، کیوں کہ اسلام میں عدالتی فیصلے سے کسی حق کا اظہار ہوتا ہے اثبات نہیں۔ جو حقوق واقعتاً ثابت ہوں وہ طویل وقت گزرنے سے دیاناً ختم یا متاثر نہیں ہوتے، البتہ عدالت اس کے باوجود دعویٰ میں زمان ومکان اور مقدمے کی نوعیت کی تخصیص کو قبول کرتی ہے اور شرائط کے ساتھ معلق کرنے کو تسلیم کرتی ہے۔ اس بناء پر حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عدالتوں پر یہ پابندی عائد کردے کہ اگر کسی شخص کے قبضے کو پندرہ سال مثلاً گزر چکے ہیں تو اس کے خلاف ناجائز قبضہ کے دعوے کی سماعت نہ کی جائے۔ اتنے طویل عرصہ کے بعد عدالتی فیصلہ نافذ نہیں ہوگا[1]۔

اس قانون کو مصالح مرسلہ کے نظریہ سے ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے جو حاکم کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ حقوق کے اثبات اور ان کے بارے میں اہتمام اور پرانے حقوق کے ثبوت میں غیر معمولی مشکلات سے عدالتوں کو بچانے کے لیے مناسب عدالتی تدابیر اختیار کرسکتا ہے۔ درحقیقت تقادم (بہت مدت گزر جانا) کے نظریے کی اساس اسی بات پر ہے۔ علماء قانون کی رائے یہ ہے کہ تقادم پورے معاشرے کی عام مصلحتوں کی اساس پر قائم ہیں۔ اس میں انفرادی مصلحتوں کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔ اجتماعی مصلحتوں کی پاس داری ہی اس نظام کی بقا اور استحکام کی ضامن ہے۔

سول لاء نے حقوق ختم کرنے کی مدت کا اندازہ فقہ اسلامی سے لیتے ہوئے دفعہ ۳۷۲ میں کہا ہے: "پندرہ سال گزرنے پر ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ کسی معاملے میں کوئی

(۱) دیکھیے ہماری کتاب نظریۃ الضمان، ۱۰۱۔

خاص قانون ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا، نیز مندرجہ ذیل صورتیں اس قانون سے مستثنیٰ ہوں گی"۔

ایک شخص طویل عرصہ سے کوئی زمین کاشت کر رہا ہے تو اس کے بارے میں قانون کی دفعہ ۹۱۹ کہتی ہے: "اراضی اُمیریہ جو کہ حکومت کی ملکیت نہیں ہیں اگر کوئی شخص دس سال سے اس پر رجسٹری کے ساتھ یا بغیر رجسٹری کے قابض ہے اور اس زمین کو باقاعدہ کاشت کر رہا ہے تو اسے اس زمین میں تصرف کا حق رجسٹرڈ کروانے کا اختیار حاصل ہو جائے گا"۔

دونوں صورتوں میں مدت کا اندازہ فقہ اسلامی سے ماخوذ ہے، فقہاء نے بتایا ہے کہ وقت گزرنے کا اثر انفرادی حقوق پر پڑتا ہے اور اس کی عام مدت پندرہ سال ہے۔ اگر اتنا وقت گزر جائے اور مال ایک شخص کے قبضے میں ہو اور مالک اس کا دعویٰ نہ کرے تو اس کے بعد مالک کا دعویٰ مسموع نہیں ہو گا[1]۔

البتہ پبلک کے اموال میں سے وقف اور وراثت میں تینتیس سال گزرنے کے بعد اور بیت المال کے اموال میں چھتیس سال گزرنے کے بعد اور اراضی امیریہ پر دس سال گزرنے کے بعد قبضہ جائز قرار دیا جائے گا اور دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔

المجلہ نے دفعہ ۱۶۶۲ میں وقف کے سوا تمام حقوق میں پندرہ سال کی مدت مقرر کی ہے اور وقف کے لیے چھتیس سال اور اراضی امیریہ کے لیے دس سال۔

---

(۱) المدخل الی نظریة الالتزام فی الفقه للاستاذ مصطفی الزرقاء، ف ۱۵۶، ص ۲۳۰۔

اس مدت کا آغاز اس وقت سے ہو گا جب قبضے والا شخص مالک کے طور پر ظاہر ہو اور اس کے دعوے کی سماعت میں کوئی شرعی مانع بھی نہ ہو، مثلاً چھوٹا بچہ ہو، یا دیوانہ اور پاگل ہو۔ المجلہ کی دفعہ ۱۶۶۳ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

نیز دفعہ ۳۷۹ میں ان حالات کا ذکر ہے جن میں مدت گزرنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا :

۱۔ اگر قرض خواہ کے لیے کوئی ایسی رکاوٹ ہو جس کے باعث وہ اپنے حق کا مطالبہ نہ کر سکتا ہو تو اس صورت میں مدت گزرنے کا کوئی اعتبار نہیں۔ خواہ کوئی ایسا مانع ہو جس کا ادب سے تعلق ہو۔ نیز اصل اور نائب میں مدت گزرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۲۔ اس شخص کے حق میں جس میں مکمل اہلیت نہیں ہے یا وہ غائب ہے یا اسے سزائے قید ہو گئی ہے اور کوئی اس کا قانونی نمائندہ نہیں ہے پانچ سال سے زائد مدت گزر جانے سے تقادم (مدت گزر جانا) مؤثر نہیں ہوتا۔

خاتمہ

اس بحث کے آخر میں ہم ایک بار پھر جب تک ہم آزادی کی نعمت سے مستفید ہیں اسلامی شریعت کی تطبیق اور اس سے قانون سازی میں استفادہ کرنے کی ضرورت واہمیت پر زور دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم نے ان قوانین کی وضاحت کر دی ہے جن کی تشکیل ووضع میں فقہ اسلامی سے استفادہ کیا گیا ہے تاکہ یہ امر ایک روشن عنوان اور قطعی دلیل بن جائے کہ ہماری شریعت مطہرہ میں ایسے دائمی خزانے موجود ہیں جنہیں دور حاضر کے رنگ میں رنگنے کی ضرورت ہے نہ ان کے مفاہیم کو جدید قانون سازی کے اسلوب پر ڈھالنے کی۔

ڈاکٹر سنہوری کے الفاظ ہیں: ہم جدید قانون سازی کی تقلید میں یہ نہیں چاہتے کہ ہم اپنی حدوں سے بہت دور نکل جائیں۔ اگر ہم شکل اور رنگ میں بغیر کسی تحفظ کے مغربی قانون سازی کے اسلوب سے فائدہ اٹھانے کی بات کرتے ہیں تو قوانین کے مادہ اور موضوع میں اس سے کہیں زیادہ ہم اپنی بات کی لاج رکھتے ہیں۔

پھر انہوں نے عراق کی وزارت عدل کی قرارداد پر جس میں اسلامی شریعت کو قانون سازی کی اساس قرار دیا گیا تھا، اس کے جاری ہونے سے قبل تبصرہ کرتے ہوئے کہا: جب کہ یہ قرارداد عظیم الشان ہے، فقہ اسلامی کے جدید دور کی نقیب، زمانے سے ہم آہنگ، ترقی یافتہ دور کے ساتھ ہم قدم، ضروری ہے کہ ہم کچھ دیر یہاں رُک کر اس کے مقاصد پر غور کر لیں۔

اس قرارداد کا پہلا اثر یہ ہے کہ اس نے اسلامی شریعت کو اس کا صحیح مقام دلایا ہے جب کہ وہ ضائع ہو گئی تھی۔ ہم نے دیکھا کہ شرق اوسط کے ممالک جنہوں نے اپنے سول لاء کی تدوین جدید کی وہ اسلامی شریعت سے ہٹ کر مغربی قوانین سے وابستہ ہو گئے تھے اور انیسویں صدی کے نصف آخر سے لے کر اب تک ایک سناٹا ہے، مصر، اس کے بعد تونس،

مراکش، ترکی، اور لبنان، ان تمام ممالک میں اسلامی شریعت نافذ تھی، پھر قانون سازی پر نظر ثانی کی گئی اور اُسے بیک قلم تبدیل کر دیا گیا، کہیں اپنے اختیار سے، کہیں سیاسی اثر و نفوذ کے تحت، اسلامی شریعت چھوڑ کر مغربی قوانین اپنا لیے گئے۔ عراق پہلا عرب ملک ہے جس نے اپنے اجداد کی وراثت کو باعث فخر سمجھا اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے میں لگ گیا۔ عراق اپنی آواز بلند سے بلند تر کر رہا ہے کہ اسلامی شریعت ہمیشہ سے ایک ایسا زندہ قانونی نظام ہے کہ ہر دور میں نفاذ کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تمام عرب ممالک کے لیے اب عراق کی پیروی کیے بغیر چارہ کار نہیں۔

اپنے احکام کا مصدر مغربی قانون سازی کو قرار دینے اور اسلامی شریعت کو مصدر قرار دینے میں ایک جوہری فرق ہے۔ پہلی صورت میں ہمارا رشتہ ماضی سے کٹ جائے گا۔ ہمیں ایک نئی قانونی زندگی کا آغاز کرنا ہو گا، جس میں ہم مغربی فقہ اور اس کی کاوشوں پر ایک بار ہوں گے۔ ہم اس سے لے رہے ہوں گے، اسے دے کچھ نہیں سکیں گے، جب کہ دوسری صورت میں ہمارا ماضی سے رشتہ مستحکم ہو گا، اس کی اساس پر ہم اپنا مستقبل تعمیر کریں گے، ہم اپنی قانونی آزادی اور استقلال کا تحفظ کر سکیں گے۔ ہم فقہ مغرب پر بار نہیں ہوں گے، اس کے ساتھ ساتھ ہم اس سے بھی بہت کچھ استفادہ کر رہے ہوں گے، کیوں کہ اسلامی شریعت کے جو احکام ہم نے اختیار کیے ہیں اور جن کی تخریج کی ہے وہ مغربی قانون کے جدید ترین اور ترقی یافتہ تصورات سے ہم آہنگ ہیں[1]۔

---

(۱) دیکھیے: مقالہ د السنہوری، مجلۃ المحاسین، دمشق، عدد۶۔۷، السنۃالاولی، ص ۵۰۵۔۵۰۸۔

فقہ اسلامی: مسائل و دلائل

الفقه الإسلامي وأدلّته

جلد ۴

قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون

تالیف
وہبہ زحیلی

ترجمہ
محمد طفیل ہاشمی

ادارہ تحقیقات اسلامی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی ۔ اسلام آباد